

Jerzy Bajda

"Humamnae Vitae" : encyklika na nowo odczytana (zarys komentarza)

Studia nad Rodziną 6/2 (11), 69-108

2002

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.

ks. Jerzy BAJDA

HUMANAE VITAE: ENCYKLIKA NA NOWO ODCZYTANA (ZARYS KOMENTARZA)

1. To zagadnienia: napięcie między Kościołem i światem

Ta epokowa encyklika stała się polem konfrontacji między Kościołem i światem: światem nie w pozytywnym znaczeniu, o którym mowa u św. Jana: „Tak Bóg umiłował świat”(J 3,16), ale w znaczeniu ujemnym, rozumianym jako zdeformowana postać życia podległego niewoli zła: „Wszystko bowiem, co jest na świecie, a więc: pożądliwość ciała, pożądliwość oczu i pycha tego życia nie pochodzi od Ojca lecz od świata”(1J 2,16). Ta konfrontacja Kościoła i świata nie dokonuje się jedynie w płaszczyźnie zewnętrznej (polemiki, wrogość, prześladowanie), lecz także – i to przede wszystkim – w wymiarze duchowym, na przecięciu tajemnicy Kościoła i rzeczywistości świata, zadanej Kościołowi jako przestrzeń urzeczywistnienia się planu zbawienia. Kościół nie istnieje „poza światem”, w jakimś mitycznym obszarze wypełnionym niewidzialnymi duchami, lecz „w świecie”, jak to określił Sobór Watykański II – i to w świecie „współczesnym”. Jest więc on obecny i realizuje swoją misję wewnątrz organizmu świata (=ludzkości) jako sakrament jego zjednoczenia i zbawienia. To dzieło zjednoczenia (por. KK, 1) ma doprowadzić do przetworzenia świata w Kościół, tak, aby świat zgodnie z zamierzeniem Bożym stał się świątynią chwały Boga. Kościół nie jest więc rzeczywistością „pozaświatową” ani „ponadświatową” w tym sensie, jakby obie rzeczywistości nie stykały się i prowadziły własne życie na zasadzie izolacji i metafizycznej opozycji (dualizmu ontologicznego). Według Konstytucji Soborowej *Gaudium et spes* „Lud Boży jest włączony w ludzkość” (n. 11), co oznacza, że nie istnieje poza ludzkością, czy na jej marginesie, lecz w samym centrum ludzkości, jako jej ożywiające serce.

Niemniej do pewnego dualizmu, a zarazem programowego antagonizmu czy dialektycznej opozycji dążą określone prądy cywilizacyjne od początku czasów nowożytnych. Taką sytuację napięcia i antagonizmu zastał także ostatni Sobór, w związku z czym podjął próbę zbliżenia i dialogu. Sobór pragnął pokazać, że Kościół istnieje i działa w świecie, i że równocześnie prawda świata stworzonego i odkupionego istnieje w Kościele, bo nie ma innej drogi, na której świat mógłby osiągnąć cel swego Boskiego przeznaczenia. Świat jest obecny w Kościele także z całym bagażem następstw

grzechu pierwotnego. To smutne dziedzictwo Adama wpływa na myślenie, czyli na rozumienie rzeczywistości, a więc na gotowość przyjęcia Prawdy od Boga i zdolność życia według tej prawdy: zdolność „postępowania w prawdzie” (por. 3J, 3,4).

Świat rozumiany w sensie ujemnym posiada swoje centrum, swoje duchowe źródło sterowania – czyli swego ducha, pozostającego w opozycji do Ducha Świętego, który ożywia, jednoczy i prowadzi Kościół. Sw. Jan pisze: „Wy dzieci, jesteście z Boga i zwyciężyliście ich, ponieważ większy jest Ten, który w was jest, od tego, który jest w świecie. Oni są ze świata, dlatego mówią jak [mówi] świat, a świat ich słucha. My jesteśmy z Boga. Ten, który zna Boga, słucha nas” (1J 4,4-6). Napięcie między duchem świata a duchem Kościoła (Duchem Świętym) jest radykalne i nieublagane. Widać to z wypowiedzi samego Jezusa Chrystusa: „Jeśli was świat nienawidzi, wiedźcie, że Mnie pierwaj znieawidził. Gdybyście byli ze świata, świat by was kochał jako swoją własność. Ale ponieważ nie jesteście ze świata, bo Ja was wybrałem sobie ze świata, dlatego was świat nienawidzi” (J 15,18-19).

Konstytucja Pastoralna *Gaudium et spes* starannie unika wszystkiego, co zaostrzałoby wzajemny stosunek Kościoła i świata, akcentuje natomiast pozytywne elementy dzisiejszej kultury, mogące służyć za oparcie dla tak koniecznego dialogu, popierając zwłaszcza słuszne dążenia do postępu i zjednoczenia. Potwierdza, że istnieją tak zwane „trudne pytania”, które ludzkość sobie zadaje (n. 11), a także nie neguje faktu wewnętrznej niezdolności człowieka do uporania się z własnymi problemami (n. 13). Przy tej okazji przypomina rolę Chrystusa, który zwyciężył szatana i grzech, przynosząc lekarstwo na wewnętrzne rozdarcie człowieka (tamże). Dopiero w paragrafie 37. Konstytucja wyraźniej rysuje problem walki ze złem: „W ciągu bowiem całej historii ludzkiej toczy się ciężka walka przeciw mocom ciemności; walka ta zaczęta ongiś u początku świata, trwać będzie do ostatniego dnia, według słów Pana (por. Mt 24,13; 13,24-30 i 36-43)”. Ta sytuacja zmusza człowieka do stałego wysiłku, aby trwać w dobrym. Dzieło Chrystusa nie zabezpiecza człowieka automatycznie przed naciskami sił ciemności, a jedynie daje możliwość oparcia się pokusie przy współpracy z łaską. Każdy jest uwikłany w walkę, ale chrześcijanin wie, w jaki sposób uzbroić się aby odnieść zwycięstwo. Zwycięstwo nad złem jest dziełem Chrystusa – Odkupiciela; człowiek wchodzi w uczestnictwo w tym zwycięstwie poprzez uczestnictwo w Kościele, który jest Ciałem Chrystusa. Stąd także szczególna odpowiedzialność wierzących za ocalenie ludzkości od niewoli zła. Jest to nader ważny aspekt solidarności Kościoła ze światem, skąd wynika także przenikanie się struktury Kościoła i świata.

2. Kościół i ludzkość: dialektyka uczestnictwa i opozycji

W tym kontekście nabiera szczególnego znaczenia bliska „koegzystencja”, a właściwie wewnętrzne przenikanie się Kościoła i świata w płaszczyźnie prawdy antropologicznej, to jest prawdy bycia ludzkością. To wzajemne przenikanie stwarza możliwość wzajemnego oddziaływania zwłaszcza w płaszczyźnie kultury i etosu. Umożliwia bowiem nie tylko zbawcze działanie Kościoła dokonującego ewangelizacji kultury i inkulturacji Ewangelii, ale także umożliwia oddziaływanie „ducha tego świata” na Kościół, szczególnie na drogi samorozumienia człowieka i ludzkości. Długie „sąsiedztwo” obu uniwersalnych formacji ludzkości niesie niebezpieczeństwo podświadomego, wzajemnego upodobnienia się Kościoła i świata. Dlatego chrześcijanie łatwo poddają się wpływowi filozofii ukształtowanej w duchu antropologii „ciała” w znaczeniu, jakie nadał temu słowu Apostoł (por. Rz 8,5-8), nie odróżniając subtelnej różnicy między humanizmem Wcieleńia a humanizmem „tego świata”. Powaga problemu wynika stąd, że podstawowe pojęcia antropologii stoją u podstaw rozumienia tajemnicy Kościoła jako Ciała Chrystusa i jako Oblubienicy Odkupiciela. W historii zbawienia od początku rozumienie przymierza między mężczyzną i kobietą, (czyli małżeństwa), rzutuje na rozumienie eschatologicznej postaci Przymierza między Bogiem a odkupioną ludzkością, czyli Kościołem (por. LdR, 19). Ten związek hermeneutyczny zachodzący między rozumieniem prawdy człowieka i ludzkości a pojmowaniem Kościoła jako eschatologicznym (i soterycznym) spełnieniem tej prawdy, ujawnia wpływ obustronny. To, w jaki sposób Bóg w historii zbawienia doprowadza do pełni objawienie prawdy człowieczeństwa sprawia, że całej prawdy o człowieku możemy się nauczyć tylko od Chrystusa, (por. KDK, 22. 24; także RH, 10), w świetle „wielkiej Tajemnicy” (Ef 5,32), odsłaniającej głębię zamysłu Bożego wobec stworzenia. Zatem pełnej prawdy o człowieku i o ludzkości nie można nauczyć się od „świata”, to znaczy od nauk rozwijanych w ramach empirycznego zgłębiania „zagadek” tego świata i w duchu tworzącej się na ich gruncie nieświadomej mitologii, zakładającej, że człowiek sam jest zdolny wyjaśnić i urzeczywistnić sens swego istnienia – ewentualnie – sens własnego samozniszczenia.

Ta swoista interakcja Kościoła i świata ma jeszcze jeden godny uwagi skutek: nie tylko ludzie Kościoła mają skłonność do upodobniania się do „dzieci tego świata”, ale także „ten świat”, sterowany przez swego „ducha”, wykazuje tendencję do imitowania Kościoła – zresztą zgodnie z nie wykorzenionym pragnieniem imitowania Boga – zaszczepionym w sercu Złego Ducha. O tym, że filozofia szatana ma wpływ na filozofię „tego świata”, Pismo św. mówi wyraźnie. Jest to widoczne w tym, jak ów duch niezmordowanie dąży do opanowania ludzkich sumień, podpowiadając im in-

ne prawo niż to, które pochodzi od Boga; także w tym, jak z godną podziwu pomysłowością podsuwa ludzkości coraz to nowe „bóstwa” jako obiekty adoracji, zdolne zalegalizować wszelkie niegodziwości; także w tym, jak podstępnie organizuje swoiste centra sterowania życiem narodów, skierowując całą politykę światową na tory swoistego rozumienia „powszechnego zbawienia” czy „ocalenia” globu ziemskiego, nawet za cenę likwidacji człowieka (radykalna postać ekologii). Tworzą się bowiem ośrodki władzy wymagające dla siebie absolutnego posłuchu i usiłujące narzucić ludzkości nowy sposób rozumienia i totalnej kontroli życia ludzkości, rodziny, miłości, płodności, szczęścia, rozwoju, ekonomii, prawa itd. Obecnie widać to wyraźnie w procesie globalizacji, w którym świadomie odrzuca się wszelkie odniesienie do Boga jako źródła bytu, prawdy, moralności i prawa. Podstawą nowego ustroju ma być tylko rachunek ekonomiczny, w którym życie ludzkie może być potraktowane jako towar ewentualnie deficytowy i dlatego skazany na skreślenie w ogólnym bilansie rozwoju świata. Ten całościowy plan wobec życia (Pierre Simon i inni), totalna kontrola płodności, przywłaszczenie sobie absolutnego autorytetu wobec kwestii istnienia czy nieistnienia człowieka, wobec jego poczęcia czy uśmiercenia (eutanazja), narzucanie nowej definicji człowieka, mężczyzny, kobiety, dziecka, małżeństwa, rodziny – czy w ogóle ludzkości, świadczy o tym, że „duch tego świata” chce zająć miejsce należne Stwórcy i chce po swojemu pokierować historią ludzkości. Wewnętrzna logika (czy antylogika) ujawniająca się w strukturze tego planu, odsłania jego szatańską genezę. Zły duch zawsze kłamliwie usiłował przedstawiać się światu jako jego właściwy władca i wybawca, zasługujący na uległość oraz jako absolutny dobroczyńca, zawsze „pozwalający” na to, czego Pan Bóg „zabrania” (por. Rdz 3,1-5). Cała ta polityka ma cechy anty-stworzenia, anty-zbawienia, a więc konsekwentnie – anty-kościół.

Sobór łatwo przechodzi z tych eschatologicznych horyzontów na płaszczyznę humanizmu, etyki i dialogu, starając się – słusznie – zrozumieć słabość człowieka przy całej jego dobrej, choć niedoskonałej woli. Jedynie Objawienie, zwłaszcza Nowy Testament, uwrażliwia nas na dramatyczny charakter tego zagrożenia, jakie dla ludzkości, a także dla Kościoła, plyną z obecności i działania „mocy ciemności”. Księga Apokalipsy nie pozwala zapomnieć o obecności „Smoka”, który także nosi imię „Wąż starodawny, diabeł i szatan” (Ap 12,9) – i czyha na potomstwo Niewiasty, aby je zniszczyć. List do Efezjan mówi o „Władcy mocarstwa powietrza”, czyli o duchu, „który działa teraz w synach buntu” (Ef 2,2). Tenże List wzywa chrześcijan, aby „oblekli się w pełną zbroję Bożą”, by „mogli się ostać wobec podstępnych zakusów diabła” (Ef 6,11). Drugi List do Tesaloniczan ostrzega przed działaniem „człowieka grzechu”, który będzie usiłował zająć miejsce

Boga i odbierać cześć Jemu należną (2Tęs 2,2-4). Działanie szatana będzie polegało na „zwodzeniu ku nieprawości tych, którzy giną, ponieważ nie przyjęli miłości prawdy, aby dostąpić zbawienia” (2Tęs 2,9-10). W Liście do Tymoteusza Apostoł ostrzega, że „w ostatnich czasach niektórzy odpadną od wiary skłaniając się ku duchom zwodniczym i ku naukom demonów” (1Tm 4,1). Drugi List mówi o takich, którzy „może oprzytomnieją i wyrwą się z sidła diabła, żywcem schwytani przez niego, zdani na wolę tamtego” (2Tm 2,26). W tym samym Liście Apostoł zapowiada, że przyjdzie czas, kiedy ludzie „odwrócą się od słuchania prawdy, a obrócą się ku zmyślnym opowiadaniom” (2Tm 4,4). Już nie ma potrzeby przypominać twardych ostrzeżeń Listu do Hebrajczyków (2,14), czy Listów św. Piotra, nie pozbawionych akcentów surowości (1P 4,1-4; 2P 2,2-4; 2,19).

3. Opozycja wobec prawdy moralnej – walką z Kościołem

Kościół od początku był świadom, że nienawiść, jaką szatan żywi dla Chrystusa, przeniesie się na Jego uczniów, co też się stało. Początkowo chrześcijanie doświadczali głównie przemocy fizycznej, ale rychło okazało się, że fałsz i rozłamy w zakresie wiary (herezje) były narzędziem jeszcze bardziej niebezpiecznym, bo zabijały nie tylko ciało, ale i duszę. W naszych czasach walka z Kościołem wprawdzie nadal w pewnych krajach polega na stosowaniu terroru i męczeństwa, ale w krajach cieszących się wolnością (mniej lub więcej prawdziwą) polega ona głównie na podważaniu lub fałszowaniu prawdy Kościoła. Tego rodzaju działalność inspirują nie tylko środowiska mające swe centra wyraźnie poza Kościołem, ale także wspólnoty i instytucje należące do organizmu Kościoła. Wiele czynników ideologicznych, socjologicznych i kulturowych spowodowało, że zostały zagubione lub zafałszowane podstawowe pojęcia antropologiczne i moralne, co utrudniło, a w wielu przypadkach uniemożliwiło przyjęcie autentycznej nauki Kościoła na temat powołania małżeństwa i rodziny. Sytuacja, jaka wytworzyła się w Kościele w drugiej połowie XX wieku, widziana już *ex post* w świetle encykliki *Veritatis splendor*, przedstawia się jako tragiczny rozłam w dziedzinie nauki moralnej Kościoła. Jest ona spowodowana poprzez działanie „mocy ciemności”, które w sposób podstępny zaatakowały Kościół od środka. Nie bez powodu jeden z wnikliwych filozofów określił to zjawisko jako obecność „konia trojańskiego” w Państwie Bożym (Hildebrand).

Klimat duchowy tworzący tło dla oporu wobec nauki *Humanae vitae* w sposób głęboki i kompetentny charakteryzuje i analizuje R. Buttiglione w opracowaniu pt. „Etyka w kryzysie”¹. Autor analizuje pojawienie się zja-

¹ R. Buttiglione, *La crisi della morale*, Roma 1991; tłum. polskie: *Etyka w kryzysie*, Lublin 1994.

wiska podwójnej koncepcji teologii moralnej, wynikające w gruncie rzeczy z faktu podwójnej antropologii założonej u podstaw współczesnej kultury. Tak zwana „nowa teologia moralna” mogła pojawić się w sytuacji zaniku myślenia mądrościowego, kiedy człowiek jest zainteresowany jedynie zjawiskową rzeczywistością opisywaną przez nauki szczegółowe. Wola oderwana od relacji do prawdy usiłuje działać jako władza autonomiczna, natomiast rozum zostaje sprowadzony do roli instrumentu². Wola wyzwolona od relacji do prawdy czuje się upoważniona przyjąć postawę „kreatywną”, zajmując miejsce należne Bogu. Znakomitą krytykę tej koncepcji wolności zawiera artykuł ks. A. Szostka³. Zerwanie więzi między wolnością i prawdą prowadzi do kryzysu podmiotu, co najwyraźniej widać w kryzysie sumienia⁴. W tej antropologii ciała znajduje się poza ontyczną tożsamością podmiotu i nie może być przeżywane jako przestrzeń objawienia się wolności osobowej, wyrażającej się w samopanowaniu. Tak rozumiane ciało przestaje odgrywać rolę narzędzia komunikacji osobowej, natomiast zostaje sprowadzone do poziomu obiektu manipulacji. Rzutuje to na niemożność odczytania płciowości jako rzeczywistości ludzkiej i osobowej⁵, skutkiem czego normę moralną głoszoną przez *Humanae vitae* z trudnością przyjmowano jako normę odnoszącą się do rzeczywistości wewnątrz-osobowej (istota małżeństwa). Przestano rozumieć płciowość jako skierowaną swoją wewnętrzną istotą ku ojcostwu i macierzyństwu⁶. Ten sposób rozumienia ciała i płciowości został przyjęty przez zwolenników tzw. „rewolucji seksualnej”, którzy programowo wprowadzali rozdział między „seksualnością” a perspektywą ojcostwa i macierzyństwa, propagując praktykę oraz mentalność antykoncepcyjną. Jednak ta filozofia antykoncepcyjna rozbijając wewnętrzne znaczenie więzi płciowej (małżeńskiej), równocześnie pozbawia etycznego fundamentu istotne relacje tworzące wspólnotę rodzinną⁷. W rozdziale zatytułowanym „*Humanae vitae* a rewolucja seksualna” R. Buttiglione pokazuje przekonująco, w jaki sposób oderwanie przyjemności seksualnej od odpowiedzialności za rodzicielstwo, niszczy całkowicie moralność małżeńską i rodzinną. Znika wszelka motywacja dla wierności małżeńskiej i czystości przedmałżeńskiej. Akt seksualny traci swoją głębię

² Tamże, s. 21n. R. Buttiglione powołuje się na pracę M. Horkheimera pt. *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt am Main 1967.

³ A. Szostek, *Człowiek jako autokreator. Antropologiczne podstawy odrzucenia encykliki *Humanae vitae**, w: *Dar ludzkiego życia – *Humanae vitae donum**, red. bp K. Majdański, T. Styceń, Lublin 1991, s. 111-127. Zob. także: tenże, *Natura, rozum, wolność*, Lublin 1989.

⁴ R. Buttiglione, *Etyka w kryzysie*, dz. cyt., s. 28n.

⁵ Tamże, s. 28-38.

⁶ Tamże, s. 42n.

⁷ Tamże.

osobową i antropologiczną. Pojawiają się tendencje do generalnej rehabilitacji wyzwolonej przyjemności seksualnej.

Przyjęcie filozofii antykoncepcyjnej stawia pod znakiem zapytania całą przyszłość ludzkości: czy będą istnieć prawdziwe małżeństwa stanowiące fundament rodziny?⁸ Rewolucja seksualna pozwalając na swobodną grę popędu unicestwia świadomą osobowość, czyniąc człowieka całkowicie podatnym na manipulację. Na poparcie swojej tezy Buttiglione cytuje K. Wojtyłę: „integracja osoby opiera się na transcendencji osoby, to jest na posłuszeństwie osoby dla prawdy większej niż ona sama”⁹. Włoski filozof stwierdza, że Paweł VI oparł się zdecydowanie wszelkim pokusom upodobnienia Kościoła do mentalności dzisiejszego świata. W istocie w encyklice *Humanae vitae* nie chodziło tylko o konkretne rozstrzygnięcia w zakresie szczególnej etyki seksualnej; w grę wchodził poważny problem rewolucji seksualnej, a także próba narzucenia Kościołowi „metafizyki postępu historycznego”. Groziło to sekularyzacją życia chrześcijańskiego. Kiedy burzy się wszelkie granice i neguje się podstawową zależność człowieka od Boga, taka sekularyzacja oznacza już dechrystianizację, a to konsekwentnie prowadzi do dehumanizacji, ponieważ odrzuca fundamentalny, konstytutywny – religijny wymiar bytu ludzkiego (por. KDK, 20)¹⁰. Tak więc Paweł VI swoją encykliką postawił tamę wzberającej fali dehumanizacji, która groziła zarówno Kościołowi, jak i całej ludzkości.

4. *Humanae vitae*: obrona prawdy Boga i świata

Paweł VI, jako autor encykliki *Humanae vitae*, ma pełną świadomość, że problematyka stanowiąca treść tego dokumentu, tkwi głęboko w rzeczywistości świata w wielorakim znaczeniu tego słowa. Przedmiot wykładu i rozstrzygnięć podjętych przez *Humanae vitae* leży dokładnie na przecięciu Kościoła i świata: nie tylko świata ludzi, ale świata stworzonego. Papież wyraźnie sytuuje swoją refleksję na gruncie prawdy o Stworzeniu, a właściwie tajemnicy Stworzenia. Kieruje więc swój dokument nie tylko do wiernych, ale do wszystkich ludzi, u których zakłada „dobrą wolę”, czyli gotowość przyjęcia głoszonej prawdy.

Centralną rzeczywistością świata stworzonego jest życie: życie ludzkie, które równocześnie zostało powierzone szczególnej odpowiedzialności człowieka (HV, 1). Odpowiedzialność człowieka wynika z planu Boga, który obdarzył małżeństwo szczególnym powołaniem (HV, 8). Człowiek wobec tego nie jest panem życia i jego źródeł (płodności), lecz jest „sługą pla-

⁸ Tamże, s. 71n.

⁹ Tamże, s. 58.

¹⁰ Tamże, s. 62-63.

nu ustalonego przez Stwórcę” (HV, 13). Plan ten dotyczy zarówno człowieka, jak i całego świata, który stanowi przestrzeń spełnienia się historii ludzkiej, w centrum której Bóg jest nieustannie obecny jako Stwórca życia każdej osoby ludzkiej (tamże). Bóg ma prawo wymagać, aby człowiek działał zgodnie z „ustalonym przez Niego porządkiem” (HV, 16). Życie ludzkie w skali globu może się pozytywnie rozwijać jedynie „przy sumiennym zachowaniu tego planu, jaki Bóg powziął w odniesieniu do świata” (HV, 30).

Świat, wewnątrz którego Bóg jest obecny i nie przestaje stwarzać, jest zarazem światem bardzo konkretnym, zachowującym realny charakter wszystkich swoich ontycznych struktur. Nie jest to kosmos mitu, poezji romantycznej czy „idei”, ignorującej prawdę rzeczywistości. Paweł VI widzi świat w sposób uwzględniający ducha prawdziwej metafizyki: byt jest zarazem objawieniem prawdy i dobra, jakie Bóg w nim zawarł. Byt jako dobro objawia zarazem – swoją prawdą – normę, czyli zasadę działania. Mądrość polega na uszanowaniu (respektowaniu) tej zasady działania. Tylko pod tym warunkiem każdy byt jest sobą – nie tylko w istnieniu, ale i w działaniu, które ujawnia prawdę tego istnienia i doskonali sam byt jako dobro. Ta koncepcja metafizyczna, oświetlona światłem płynącym z tajemnicy Stworzenia, stoi u podstaw tego, co wiąże się z postulatem „poszanowania ustalonego przez Boga porządku” (HV, 16).

Tym bytem, którego wewnętrzna prawda wpisana przez Boga stanowi „prawo moralne”, jako wyraz „obiektywnego porządku moralnego” (HV, 10) jest przede wszystkim człowiek, jako osoba i jako wspólnota – także cała ludzkość obdarzona Bożym powołaniem. Z encykliki jasno wynika, że podmiotem prawa naturalnego jest człowiek widziany w swej integralnej prawdzie i w kontekście integralnego powołania (HV, 7). Niemniej problematyka moralnej oceny działań odnoszących się do płodności ludzkiej wymagała także, by uwzględnić w pewnym stopniu biologiczne podstawy płodności ludzkiej, wskutek czego pojawiła się w encyklice także terminologia empiryczna, dotycząca wspólnego pola zainteresowań etyki i nauk szczegółowych (biologii, medycyny itd.). Ta terminologia pomaga w bezpośredniej identyfikacji działań, do których odnosi się ocena moralna, dokonana w świetle normy naturalnego prawa moralnego. W celu podjęcia twórczego dialogu, Paweł VI świadomie nawiązał do pojęć i koncepcji rozwijanych w kręgach poza-kościelnych. Na przykład przytacza hipotezę podtrzymywaną przez zwolenników „pigułki”: „Należy wreszcie zwrócić szczególną uwagę na to, że człowiek dokonał tak zdumiewającego postępu w opanowaniu i racjonalnym wykorzystaniu sił przyrody, że usiłuje rozszerzyć to panowanie na całe swoje życie, a więc na swój organizm, na swe duchowe uzdolnienia, na życie społeczne, wreszcie na same prawa rządzące przekazywaniem życia” (HV, 3). Chodzi tu o prawa dające się wykryć i potwierdzić

empirycznie w analizie samych „procesów biologicznych” (HV, 10), które stoją u podstaw ludzkich decyzji dotyczących płodności. Właśnie dzięki znajomości tych „praw” naukowcy opracowali metodę hormonalną (pigułkę) służącą „kontrolu płodności”.

5. Osoba ludzka w centrum tajemnicy stworzonego życia

Paweł VI mówi także o „naturalnych prawach płodności”, widzi je jednak na płaszczyźnie działania osoby ludzkiej, jako składnik ogólnie wziętego prawa moralnego pochodzącego od Boga (HV, 11). Twierdzi bowiem, że „prawa biologiczne”, na których opiera się zdolność działania ludzkiego w dziedzinie przekazywania życia „są częścią osoby ludzkiej” i nie należą do „przyrody” jako takiej (HV, 10). Wynika z tego, że strategia „panowania nad nierozumną naturą” (HV, 16) nie może odnosić się do odpowiedzialnego rodzicielstwa. Pomimo zanurzenia świata ludzkiego (osobowego) w świecie przyrody, należy uznać nieprzekraczalne granice między tymi światami. Te granice dają znać o sobie w dziedzinie „władzy człowieka nad swoim ciałem i jego naturalnymi funkcjami” (HV, 17). Niebezpieczeństwo hipotezy obiecującej swobodną kontrolę płodności poprzez ingerencję w strukturę ludzkiej biologii polega na tym, że pod pozorem uzyskania „władzy” nad przyrodą, w istocie zalicza człowieka do samej tylko przyrody i traktuje go jako jej cząstkę, na równi z innymi składnikami „nierozumnej natury”¹¹.

Tymczasem prawdziwa władza człowieka i prawdziwa wielkość, odróżniająca go od świata przyrody, polega na posłuszeństwie rozumnym prawom wszczepionym w naturę ludzką, dzięki czemu człowiek – w oparciu o moralną i duchową moc swej osoby prawdziwie panuje nad sobą (jest panem siebie), nie podlegając jakiegokolwiek dyktaturze opartej na samej sile. Całe działanie człowieka leży na płaszczyźnie etycznej. Człowiek o tyle panuje nad swoją biologią, o ile panuje nad sobą, wiedząc, że biologia ludzka jest składnikiem jego osobowej i antropologicznej tożsamości. Jest to właśnie owo integralne widzenie człowieka, którego broni Paweł VI przeciwko prądom dualistycznym (neo-manichejskim – por. LdR, 19), które dzielą naturę ludzką na dwa elementy: podmiot utożsamiający się ze świadomością lub z wolnością, i „naturę”, której odmawiają statusu osobowego, traktując ją jako cząstkę „przyrody”, czyli „nierozumnej natury”. Ta błędna filozofia sama wyznacza karę tym, którzy ją wyznają: w kontekście tej filozofii niemożliwe jest zrozumienie zrodzenia człowieka jako wydarzenia osobowego i międzyosobowego. Niemożliwe jest zrozumienie – i przeżycie – zrodzenia człowieka (przyjścia człowieka na świat) jako daru, a zwłaszcza

¹¹ Znakomicie naświetla ten problem R. Buttiglione w swojej pracy pt. *Etyka w kryzysie*, dz. cyt., s. 128-148.

jako daru Boga-Stwórcy, gdyż poczęcie widziane tu jako uboczny rezultat manipulacji „nierozumną naturą”. Ponieważ Bóg stwarza wszystko rozumnie, dlatego wyeliminowano Boga z całej przestrzeni płodności, aby ją zarezerwować dla interwencji technologii, symbolizującej mizerne „panowanie” człowieka nad „nierozumnym” światem.

Istotne jest, by rozumieć, że Paweł VI broniąc immanentnej wartości praw rządzących płodnością, nie utożsamia ich z prawem naturalnym w sensie ścisłym, ponieważ prawo naturalne zawiera wezwanie skierowane do osoby ludzkiej (i wspólnoty ludzkiej). Może być ono spełnione aktem wolności, w duchu posłuszeństwa i miłości dla Boga-Stwórcy. Natomiast naturalne prawa biologiczne stanowią to, co nazywa się niekiedy – analogicznie – „prawem natury”. Prawo to działa bezbłędnie i koniecznie według planu Stwórcy, przy czym dzieje się to poza refleksyjną świadomością człowieka. Przykładem może być poczęcie, które wymyka się całkowicie ludzkiej świadomości i kontroli: działają tu prawa absolutnie posłuszne Bogu.

Działanie właściwe człowiekowi sytuuje się na płaszczyźnie wolnej decyzji oświetlonej sumieniem, a nie na tej samej płaszczyźnie, na której działa zdeterminowany mechanizm biologiczny. Próba włączenia się w ten mechanizm przez poddanie się jego wewnętrznej logice degraduje człowieka do poziomu składnika materialnego, czy „załącznika” tegoż mechanizmu. Człowiek utożsamia się wtedy z pewną „funkcją”, całkowicie podrzędną i przestaje rozumieć siebie jako podmiot. Konsekwencje przyjęcia takiej filozofii dualistycznej opisuje wymownie encyklika *Evangelium vitae* (szczególnie n. 22). Szacunek, jaki Kościół okazuje ludzkiemu ciału będącemu ciałem osoby (por. HV, 17) nie oznacza, że podstawą normatywną dla etyki małżeńskiej jest samo biologiczne prawo natury, jak uważali ci etycy i publicyści, którzy nie zrozumieli encykliki. Dokument ten zawiera jasne sformułowania, które pozwalają usunąć wszelkie nieporozumienia na ten temat. Oczywiście biologia (zwłaszcza biologia ludzka) posiada swój obiektywny sens nadany przez Stwórcę i tego sensu człowiek nie jest w stanie unicestwić, nawet jeśli burzy strukturę, poprzez którą ten sens się wypowiada i objawia. Mowa biologii jest tak samo prawdziwa, jak partytura Mozarta. Mowa ciała zawsze pozostaje sobą, nawet jeśli usiłuje się ją zagłuszyć przez zniszczenie jej fizycznej struktury. Działa tu prawo symbolu: symbol krzyczy nawet wtedy, gdy usiłuje się mu odmówić racji. Na tej zasadzie kobieta, która przez aborcję zabiła swoje dziecko, do końca życia będzie miała świadomość, że jest matką tego dziecka. Bycie matką objawia pełną prawdę symbolu kobiecości. Zlikwidowanie dziecka nie zdołało unicestwić relacji „matka – dziecko” opartej na biologicznym fakcie poczęcia, który mocą praw biologii ludzkiej, formowanej duchem nieśmiertelnym, wpisuje się w najgłębszą świadomość (=sumienie) kobiety i jest niezniszczalnym sym-

bolem ludzkości. Analogicznie – Ikona Bogurodzicy (=Matki i Dziecka) jest centralnym symbolem chrześcijaństwa. „Mowa ciała” w odniesieniu do człowieka, uzbrojona jest w potężną moc pochodzącą od duchowej substancji osoby.

6. Prawa życia a Prawo Boże: jeden jest Bóg Życia

Paweł VI nawet wtedy, gdy odwołuje się do praw płodności jako praw biologicznych ma świadomość, że dyskusja w istocie dotyczy rozumienia „zasad moralnych” i podstaw ich obowiązywalności (HV, 3. 6). Dlatego nie ma wątpliwości, że zagadnienie to należy w całości do Urzędu Nauczycielskiego. Tenże Urząd poczuł się zobowiązany do „nowego i pogłębionego rozważania zasad moralnej nauki o małżeństwie, opartej na prawie naturalnym, naświetlonym i ubogaconym przez Objawienie Boże” (HV, 4). Gdyby rozstrzygnięcie dyskusji zależało wyłącznie od znajomości aspektów biologicznych problemu, można by sprawę zostawić medykom i farmaceutom. Tu jednak chodziło o interpretację „naturalnego prawa moralnego” (tamże), w czym kompetentny jest jedynie „Nauczycielski Urząd Kościoła” (tamże). Chrystus bowiem ustanowił Apostołów „autentycznymi strażnikami i tłumaczami całego prawa moralnego, a więc nie tylko ewangelicznego, ale także naturalnego. Prawo bowiem naturalne jest również wyrazem woli Bożej i jego wierne przestrzeganie jest ludziom konieczne do zbawienia” (tamże). Paweł VI przyjmuje tradycyjną, chrześcijańską koncepcję prawa moralnego (naturalnego prawa moralnego), które opiera się z jednej strony na pojęciu pierwotnego objawienia stwórczego, które zostało ostatecznie odnowione i spełnione w przyjściu Chrystusa, z drugiej strony na pojęciach wypracowanych przez metafizykę moralności, podkreślających transcendencję osoby ludzkiej jako podmiotu wolności i etycznej odpowiedzialności. Naturalne prawo moralne nie stanowi odrębnej, wyizolowanej warstwy normatywnej, poddanej wyłącznie racjonalnej i „naturalnej” interpretacji, lecz stanowi integralny składnik jednego, niepodzielnego porządku moralnego, którego podstawą, centrum i ostatecznym spełnieniem jest Osoba Chrystusa. Z tego względu Kościół jest odpowiedzialny za prawidłowe rozumienie tego prawa.

Można powiedzieć, że w encyklice mamy do czynienia z teologiczną koncepcją prawa naturalnego, wbrew tym autorom, którzy uważają, że prawo naturalne należy wyłącznie do dziedziny filozofii¹². Prawo naturalne jest jednak częścią prawdy o człowieku stworzonym przez Boga, a prawda o człowieku objawia się w sposób definitywny w osobie Chrystusa (KDK, 22). Dla

¹² Por. J. Bajda, Teologiczne rozumienie prawa naturalnego na tle encykliki *Humanae vitae*, AC 1969, t. 1, s. 321-340.

tego typowo filozoficzne teorie prawa naturalnego znajdują się zaledwie na peryferiach integralnej, chrześcijańskiej antropologii. Do całości nauki o prawie naturalnym należy także nauka o sumieniu, które pozostaje w ścisłym związku z „obiektywnym porządkiem moralnym” (HV, 10). To stwierdzenie miało na celu odróżnienie katolickiej nauki o sumieniu od teorii uzależnionych w dużym stopniu od subiektywizmu teologii protestanckiej, etyki sytuacyjnej i innych teorii, które usiłowały przyznać sumieniu małżonków wyłączne prawo rozstrzygania kwestii moralnych, bez oglądania się na treść nauki Kościoła (HV, 3. 10). W stosunku do prawa moralnego Kościół jest jedynie jego „stróżem i tłumaczem”. Ma obowiązek głosić je w ramach ewangelizacji świata, i od tego obowiązku nie może w żaden sposób się uchylić (HV, 18-19).

Prawo moralne, jako prawo Boże, nie podlega zmianom – nie jest bowiem ani owocem ewolucji, ani nie podlega czynnikom wpływającym na ewolucję kosmosu. W stosunku do prawa moralnego nie można przyjmować jakiegokolwiek interpretacji, która czerpie kryteria z nauk empirycznych, historycznych, opisowych. Z tego punktu widzenia hipotezy, które miały uzasadnić potrzebę zmiany prawa moralnego w odniesieniu do małżeństwa, a które streszcza encyklika *Humanae vitae* w n. 2-3, mijają się zupełnie z płaszczyzną rozważań właściwą dla nauki moralnej Kościoła. Takimi kryteriami są w tym przypadku: demograficzny wykres wzrostu zaludnienia, zmiana stylu wychowania i kultury, zmiany w ocenie roli kobiety i w pojmowaniu samej miłości małżeńskiej (socjologiczny wymiar etosu rodziny), postęp w naukach ułatwiających wykorzystanie sił przyrody, wreszcie zmiany w pojmowaniu etycznej natury czynu, wskazujące na zanik wymiaru osobowego samego podmiotu etyki (tamże). Wszystkie te współczynniki, usiłujące być przesłankami przesądzającymi o konieczności zmian w doktrynie moralnej Kościoła, same podlegają ocenie z punktu widzenia tej doktryny, jako hipotezy oparte na cząstkowym widzeniu człowieka i świata, rejestrujące symptomy współczesnego kryzysu kulturowego – a tym samym nie dotykające samej „substancji” prawa moralnego, które zachowuje w stosunku do wszystkich tych czynników niezależność wynikającą z transcendencji prawdy.

Zwolennicy zmienności prawa naturalnego zarzucali Kościołowi, że upiera się przy stoickiej, „statycznej” koncepcji tego prawa, podczas gdy w świetle nauk historycznych i społecznych należy to prawo pojmować „dynamicznie”, to znaczy dopuścić zmiany dyktowane aktualnym stanem świadomości ludzkiej. W tej hipotezie kryje się duże nieporozumienie – bowiem stoicka koncepcja prawa naturalnego nie znała jeszcze prawdy o stworzeniu i widziała byt ludzki jako zanurzony w panteistycznie pojmowanym kosmosie, gdzie nie dało się jasno określić zarysów tożsamości po-

szczególnych bytów. Pomimo to stoicka nauka moralna jest świadectwem zdumiewającej intuicji etycznej, co widać zwłaszcza w tekstach Cyncerona¹³. R. Buttiglione słusznie upomina się, „aby ktoś zbadał kiedyś gruntownie znaczenie «prawa naturalnego» u stoików, oskarżanych dzisiaj o stworzenie «biologistycznej» wizji natury. Żaden badacz filozofii starożytnej nie może przejść spokojnie wobec podobnego dyskredytującego sądu, jaki rozpowszechniony jest wśród teologów, i który między innymi, wtlacza w króciutką formułę dzieje myśli toczące się przez wiele stuleci”¹⁴. Natomiast wyższość chrześcijańskiej nauki polega na tym, że odwołuje się do tajemnicy Stworzenia, która jest właściwą podstawą istnienia i tożsamości bytów, szczególnie bytów osobowych, rozstrzygając o ich prawdziwości, kształtowanej mocą stwórczego Słowa, dzięki czemu jest ona naznaczona wymiarem symbolu. Byty te są obdarzone wewnętrznym dynamizmem poznania i wolności, dzięki którym istoty osobowe uczestniczą wewnętrznie w tej samej Mądrości i Miłości, która – dając początek istnieniu świata – prowadzi zarazem byty ku ich doskonałości, pobudzając je do wolnej i twórczej odpowiedzi na ofiarowany im dar istnienia. Dynamizm ukryty w samej istocie stworzonego bytu (osoby) wyraża jego prawdę i jego przeznaczenie, i stanowi normę, według której dokonuje się – przez działanie samego bytu – jego spełnienie, odpowiadające Bożemu planowi, będące zarazem autentycznym dziełem wolności stworzonej, jako wezwanej do miłości. Paweł VI w końcowej części swego dokumentu jeszcze raz zaakcentuje więź między prawem naturalnym a Bogiem: „Człowiek bowiem nie zdola osiągnąć prawdziwego szczęścia, do którego tęskni całą swą istotą, inaczej, jak zachowując prawa, wszczepione w jego naturę przez Najwyższego Boga” (HV, 31).

Jest godne podkreślenia, że adhortacja *Familiaris consortio*, która w całości potwierdza i rozwija naukę *Humanae vitae* (por. FC, 31-32), tak właśnie widzi dynamizm etyczny ukryty w naturze osoby i rodziny. Warto przytoczyć charakterystyczne sformułowanie adhortacji zawierające syntezę prawa naturalnego w ujęciu Magisterium Kościoła: „W zamiśle Boga Stworzyciela i Odkupiciela rodzina odkrywa nie tylko swoją «tożsamość», to czym «jest», ale również swoje «posłannictwo», to, co może i powinna «czynić». Zadania, które z powołania Bożego ma wypełniać w historii, wypływają z samej jej istoty i ukazują jej dynamiczny i egzystencjalny rozwój. Każda rodzina odkrywa i znajduje w sobie samej nie dające się stłumić wezwanie, które jednocześnie określa jej godność i odpowiedzialność: rodzino, «stań się» tym, czym «jesteś»” (n. 17).

¹³ Zob. M. T. Cyncero, *Wybór pism naukowych*, Warszawa 2002.

¹⁴ R. Buttiglione, *Etyka w kryzysie*, dz. cyt., s. 130.

Jest to wizja prawa naturalnego w pełni zintegrowanego z teologiczną koncepcją powołania. Jest to zarazem synteza, która ukazuje właściwe miejsce prawa naturalnego i jego istotne znaczenie w teologii powołania i w ogóle w teologii prawa moralnego, zgodnie z zasadą wewnętrznej jedności porządku moralnego doprowadzonego do pełni doskonałości w Chrystusie. Prawo naturalne nie może być w żadnym razie izolowane od Prawa Bożego, a tym bardziej mu przeciwstawiane, gdyż stanowi z nim jedno; podobnie jak w Chrystusie objawienie Bóstwa i Człowieczeństwa stanowi jedno. Bóg objawiając się przez Człowieka, objawił zarazem człowieka samemu człowiekowi (KDK, 22). Adhortacja *Familiaris consortio* zawiera także syntetyczne określenie porządku moralnego: „Porządek moralny, właśnie dlatego, że ujawnia i przedstawia zamysł Boży, nie może być czymś, co utrudnia życie człowiekowi i co nie odpowiada osobie; wręcz przeciwnie, odpowiadając najgłębszym potrzebom człowieka stworzonego przez Boga, służy jego pełnemu człowieczeństwu z tą samą subtelną i wiążącą miłością, z jaką sam Bóg pobudza, podtrzymuje i prowadzi do właściwego mu szczęścia każde stworzenie” (n. 34).

7. Jaka antropologia stoi u podstaw encykliki *Humanae vitae*?

Powierzchnowa lektura tak zwięzłego i skondensowanego dokumentu, jakim jest *Humanae vitae*, nie pozwala od razu dostrzec pełniejszej syntezy antropologicznej leżącej u podstaw encykliki. Jednak genialna analiza przeprowadzona przez Kard. Karola Wojtyłę¹⁵ uwydatnia wszystkie elementy tej antropologii, która posiada profil zdecydowanie personalistyczny i integralny. Autor posłużył się metodą aposterioryczną, rozpoczynając od analizy działania ludzkiego, będącego przedmiotem papieskiego dokumentu, aby na tej drodze określić, jaki jest i kim jest podmiot tego działania, o którego jakoś moralną toczy się spór. Zresztą nie brakowało w *Humanae vitae* wyraźnej wskazówki metodologicznej, która kazała prześledzić w encyklice echo wykładu antropologicznego, jaki zawiera się w Konstytucji Pastoralnej *Gaudium et spes*. W ten sposób poprzez pryzmat moralnego zadania powierzonego człowiekowi, mężczyźnie i kobiecie, wyłania się z tekstu encykliki człowiek jako podmiot godności, a więc osoba powołana do tego, by być darem oraz by dar przyjąć. Podmiot ten jest zarazem wezwany do wolności samo-posiadania, gdyż dopiero na tej płaszczyźnie staje się zdolny urzeczywistnić siebie w pełni poprzez dar.

Dzięki temu, że podmiot ten istnieje w integralnej jedności bytu materialno-duchowego, to także ciało istnieje w wymiarze wartości i staje się – mocą jedności podmiotowej – znakiem osoby. Metoda przyjęta przez Kard.

¹⁵ Kard. K. Wojtyła, Antropologia encykliki *Humanae vitae*, AC 1978, t. 10, s. 9-28.

Wojtyłę we wspomnianym artykule została równocześnie zastosowana i rozwinięta w opracowaniu pt. „Osoba i czyn”¹⁶, gdzie w oparciu o analizę ludzkiego działania Autor odkrywa istotę osoby jako podmiotu wartości, w stosunku do której rozporządza właściwą sobie „sprawczością” (mocą sprawczą). Dobro moralne, które czyni osobę „moralnie dobrą” pochodzi właśnie z czynu na mocy sprawczości, która wprost i bezpośrednio kieruje się ku podmiotowi. Wartość (jakość) moralna osoby wynika z wartości (jakości) moralnej czynu, w stosunku do którego osoba jest podmiotem sprawczym. Wnikliwa analiza opracowania „Osoba i czyn” wyjaśnia między innymi zasadę, według której następuje moralna kwalifikacja (identyfikacja) osoby jako podmiotu miłości czy podmiotu rodzicielstwa. Ta kwalifikacja jest nierealna, jeśli wartość określająca osobę nie pojawia się jako wewnętrzna treść czynu będącego przyczyną sprawczą. Równocześnie taka wartość nie pojawi się w treści czynu, jeśli podstawa ontyczna tej wartości nie należy do tożsamości podmiotu działającego. Ma to szczególne znaczenie dla etycznej problematyki *Humanae vitae*, która działanie sprawcze (w sensie moralnym) ujmuje jako osobowe rozporządzenie sobą.

Niemal równolegle z artykułem „Antropologia encykliki *Humanae vitae*” kard. K. Wojtyła opublikował artykuł „Nauka encykliki *Humanae vitae* o miłości”¹⁷. Problematyka miłości widzianej w aspekcie etycznym pojawiła się w sposób klasyczny w jego traktacie „Miłość i odpowiedzialność”¹⁸, gdzie została ukazana przy pomocy metody fenomenologicznej, jednak z zachowaniem merytorycznych odniesień do teologii moralnej i pastoralnej. Temat miłości jest tu widziany w ścisłej relacji do osoby, ponieważ osoba jako podmiot godności jest tym podmiotem, do którego można się w sposób właściwy odnieść tylko przez miłość. Osoba zasługuje na bezwarunkową i bezinteresowną afirmację dla niej samej, z czego wynika, że osoba nie może być „narzędziem” dla kogokolwiek. Ta „norma personalistyczna” wyklucza podejście utylitarystyczne (na przykład hedonistyczne) do osoby. W artykule odnoszącym się do encykliki *Humanae vitae* Autor wykorzystuje także przesłanki doktrynalne, do których encyklika bezpośrednio czy pośrednio się odwołuje. Chodzi tu o założenia antropologiczne przyjęte przez Sobór Watykański II (głównie w Konstytucji *Gaudium et spes*), a zwłaszcza pewne sformułowania zawarte w rozdziale poświęconym rodzinie. Należy tu zwłaszcza pojęcie miłości jako daru osoby, co pozostaje w ścisłym związku z pojęciem „komunii osób”, określającym małżeństwo, a także rodzinę. Owo pojęcie „komunii” w odniesieniu do rzeczywi-

¹⁶ Por. kard. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969.

¹⁷ Kard. K. Wojtyła, *Nauka encykliki Humanae vitae o miłości*, AC 1969, t. 1, s. 341-356.

¹⁸ Kard. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1962.

stości małżeństwa i rodziny Autor rozwinie w osobnych artykułach¹⁹, po czym w zwięzłej syntezie zostanie podjęte w adhortacji *Familiaris consortio* (n. 18-21).

8. Prawda miłości

W Encyklice *Humanae vitae* temat miłości małżeńskiej zostaje od początku osadzony w kontekście teologicznym: „Miłość małżeńska najlepiej objawia nam swą prawdziwą naturę i godność dopiero wtedy, gdy rozważymy, że początek swój czerpie ona – jakby z najwyższego źródła – z Boga, który jest Miłością (1J 4,8) i Ojcem, «od którego bierze swe imię wszelkie ojcostwo na niebie i na ziemi» (Ef 3,15)” (n. 8). Jest to godny uwagi tekst, ponieważ wydatniej niż cały rozdział Konstytucji *Gaudium et spes* poświęcony rodzinie, akcentuje teologiczne źródło miłości małżeńskiej, odnosząc jej początek do Boga, „który jest Miłością i Ojcem”. Tej relacji do Boga jako Ojca brakowało w Konstytucji *Gaudium et spes* n. 47-52. Dla Pawła VI jest to nie tylko sprawa stylu literackiego, lecz przede wszystkim przesłanka merytoryczna, rzucająca istotne światło na naturę miłości małżeńskiej. Miłość ta bowiem jest z istoty swej odpowiedzialna za objawienie prawdy ojcostwa Bożego na ziemi²⁰.

Kolejne zdanie wiąże logicznie genezę miłości małżeńskiej z genezą samego małżeństwa, wykluczając zarazem czysto ziemskie, kosmiczne, a tym bardziej przyrodnicze pochodzenie małżeństwa; albowiem „Bóg-Stwórca ustanowił je mądrze i opatrnościowo w tym celu, aby urzeczywistnić w ludziach swój plan miłości” (HV, 8). Ten plan miłości ma się spełniać właśnie mocą miłości małżeńskiej, która równocześnie pełni dwa zadania: buduje wspólnotę osób (małżonków) i „współdziała równocześnie z Bogiem w wydawaniu na świat i wychowywaniu nowych ludzi” (tamże). Wynika stąd wielka ranga miłości małżeńskiej, która urzeczywistnia więź w potrójnym wymiarze: więź między małżonkami a Bogiem, więź między samymi małżonkami oraz więź między Bogiem a nowym człowiekiem przychodzącym na świat. W tym syntetycznym paragrafie 8. *Humanae vitae* Paweł VI zawarł teologiczną prawdę o powołaniu miłości małżeńskiej (przypominając na końcu o wymiarze sakramentalnym małżeństwa). Autor sięga tu szczytu tej prawdy i niejako przechodząc ponad poszczególne warstwy analitycznymi miłości, ukazuje istotne światło, bez którego będzie niezrozumia-

¹⁹ Kard. K. Wojtyła, Rodzina jako *communio personarum*. Próba interpretacji teologicznej, AK 1974, t. 83, z. 347, s. 347-361; oraz tenże, Rodzicielstwo a *communio personarum*, AK 1975, t. 84, z. 1, s. 17-31.

²⁰ Dlatego by podkreślić więź między miłością małżeńską a Ojcostwem Boga został tu umieszczony tekst Ef 3,15 w tłumaczeniu tradycyjnym.

Je wszystko, co powiedziałoby się o szczegółowych aspektach miłości małżeńskiej, abstrahując równocześnie od tej pełni.

O szczegółowych cechach charakterystycznych miłości, które należy rozumieć także jako „wymogi”, (czyli wymagania etyczne wynikające z istoty miłości), mówi kolejny paragraf (HV, 9). Jest tu wciąż mowa o miłości małżeńskiej w jej istocie, przypomnianej w paragrafie 8. Warto zwrócić uwagę na fakt, iż stwierdzenie, że jest to „miłość ludzka”, podnosi tę miłość na poziom ściśle etyczny, przekraczający wszystko, co redukuje się do gry popędu i emocji. Nie jest to więc – jak chcieli niektórzy etycy – „miłość seksualna” jako taka, której cała istota wyczerpywałaby się w seksualnym zjednoczeniu²¹. Taka „miłość” byłaby sama dla siebie uzasadnieniem, czyli, byłaby niezależna od relacji do swej prawdy normatywnej i byłaby „wolna” od odpowiedzialności za płodność, a nawet wszelkiej odpowiedzialności w rozumieniu etycznym. Tym samym byłaby to „miłość” nie wyrażająca istotnej relacji do małżeństwa.

Tymczasem miłość określona tu jako ludzka, jest *par excellence* miłością osobową. Cały dynamizm popędu właściwy osobie ludzkiej jest od wewnątrz przeniknięty i sterowany energią duchowej woli, która kieruje się ku urzeczywistnieniu prawdziwego dobra osoby i wspólnoty małżeńskiej. Chodzi tu o dobro adekwatne do osoby, zamierzone przez Boga jako Autora powołania małżeńskiego. Ten ludzki charakter miłości pokrywa się z etyczną, w ścisłym sensie personalistyczną, istotą miłości małżeńskiej. Paweł VI był w pełni świadom tego, co zostało napisane o miłości małżeńskiej w *Gaudium et spes*, n. 49, a mianowicie, że „przewyższa zdecydowanie czysto erotyczną skłonność, która [ponieważ jest] nastawiona egoistycznie, szybko i żałośnie zanika”. Oczywiście to „przewyższenie” nie oznacza tylko samej różnicy stopnia, lecz z punktu widzenia jakości moralnej oznacza raczej różnicę co do istoty. Z punktu widzenia moralnego „miłość erotyczna” (skłonność erotyczna) nie jest miłością, lecz grą namiętności. B. Pascal zwrócił uwagę na fakt, że namiętność jest najbardziej podobna do miłości, a zarazem jest jej najbardziej przeciwna²².

Dalsze wymogi są niejako wnioskiem z tej podstawowej cechy charakterystycznej. Mianowicie miłość „pełna” jest możliwa wtedy, gdy ma miejsce pełnia daru z siebie, bez rezerwowania dla siebie jakiegś prywatnej przestrzeni życia. Małżeństwo ma być doskonałą wspólnotą, czyli komunią osób, w której każda z osób, stając się darem, żyje dla drugiej osoby, istnieje w egzystencjalnej postawie „dla”. To oczywiście wyklucza

²¹ Np. J. Evola, *Metafisica del sesso*, Roma 1984, lub niemieccy moralści odrzucający pojęcie czystości małżeńskiej (np. Boeckle).

²² Por. B. Pascal, *Myśli* 208, w: *Myśli* (tłum. T. Żeleński-Boy), Warszawa 2001.

wszelką interesowność i szukanie siebie. Tego rodzaju wymóg zakłada kulturowanie ascezy na wysokim poziomie. Taka miłość sprzeczna jest z wszelką wizją „łatwizny” moralnej i szczęścia osiąganego bez duchowego wysiłku.

Istotnym wymogiem etycznym wynikającym z miłości małżeńskiej jest wierność i wyłączność. Nie może być inaczej, skoro miłość małżeńska jest całkowitym i nieodwołalnym darem osoby i jest zarazem wyborem wykluczającym udział w niej innych osób. To, co można zrozumieć przez odwołanie się do istoty miłości oblubieńczej, (o czym szerzej powie Jan Paweł II, szczególnie w Katechezach), znajduje swój najgłębszy fundament w woli samego Boga-Stwórcy, który uczynił małżeństwo znakiem (sakramentem) swego nieodwołalnego Przymierza z ludzkością (z Kościołem). Bóg sam określił konstytucję małżeństwa, i człowiek, powołany, aby służyć wypełnieniu Bożego planu, nie ma zadnej władzy nad tą rzeczywistością, którą przyjmuje z rąk Boga jako dar.

9. Miłość jest płodna w samej swej istocie

Wśród wymogów etycznych miłości małżeńskiej Paweł VI wymienia także płodność: „Jest to wreszcie miłość płodna” (HV, 9). W stwierdzeniu miłość małżeńska „jest płodna”, zawiera się zasadniczo więcej niż w zdaniu, że miłość małżeńska „powinna być płodna”. To drugie sformułowanie, ujęte postulatywnie jest o tyle uzasadnione, o ile opiera się na normatywnej prawdzie pierwszego twierdzenia: na stwierdzeniu metafizycznej tożsamości miłości jako źródła płodności. Jeżeli miłość „jest” płodna, to oczywiście realizacja tej płodności przedstawia się jako zadanie dane do wypełnienia aktami wolnej woli i dlatego również pojawia się w sumieniu jako powinność, obowiązek, postannictwo, wykluczając podejście do płodności na zasadzie bez troskiej dowolności lub arbitralnej samowoli. Jest to istotny punkt doktryny encykliki, powodujący najwięcej nieporozumień i sporów, rodzących się z niezrozumienia istoty miłości i jej relacji do płodności. R. Buttiglione pisze, że „z chwilą, gdy seksualność straci swoją powagę, a straci ją, gdy wyłączy się z niej wymiar dawania życia dziecku w samym centrum wzajemnego zjednoczenia, jako owocu, który je niejako uwiecznia – wówczas nie może już ona być nadal owym miejscem wybranym, wielkim, zastrzeżonym rodzajem rezerwatu, w którym dokonuje się odkrywania i przeżywania w sposób najgłębszy z możliwych, sensu i wartości miłości. Tak oto człowiek odciawszy seks od dawania życia, zabija miłość: zostaje odcięty przez to – a raczej sam się odcina – od głównego kanału odkrywania i spełniania prawdy o sobie samym”²³.

²³ R. Buttiglione, *Etyka w kryzysie*, dz. cyt., s. 80.

Omawiając cechy charakterystyczne miłości małżeńskiej Paweł VI wyszedł niejako od fundamentu, od tego co ogólne i podstawowe, zdążając ku temu, co oryginalne, szczytowe i specyficzne dla tej miłości, dzięki czemu odróżnia się ona od wszelkich innych form życzliwości czy przyjaźni. Te wszystkie cechy tworzą syntezę i muszą być widziane łącznie, ponieważ wzajemnie się oświetlają i warunkują. Na przykład miłość małżeńska nie może zrezygnować z płodności, ale też płodność w rozumieniu ludzkim nie może się urzeczywistnić poza obszarem miłości małżeńskiej, poza działaniem jej charyzmatu. Miłość małżeńska i płodność ludzka widziane w separacji, a zwłaszcza we wzajemnym przeciwstawieniu, są niezrozumiałe i gubią te wszystkie wartości, które rozstrzygają o ludzkim charakterze życia – o antropologicznej prawdzie istnienia. Rozbicie tych dwóch wymiarów miłości stoi u źródła całej katastrofy moralnej ludzkości, nazwanej „cywilizacją śmierci” (por. EV).

10. Istota rodzicielstwa

Po omówieniu etycznej struktury miłości małżeńskiej Paweł VI logicznie przechodzi do przedstawienia warunków odpowiedzialnego rodzicielstwa (HV, 10). Jest to równocześnie przypomnienie etycznej struktury rodzicielstwa, ponieważ chodzi o działanie ludzkie, wyrażające się w aktach świadomej i wolnej woli, inspirowanych w sposób najgłębszy i decydujący – samą prawdą i duchową mocą miłości małżeńskiej.

Rodzicielstwo urzeczywistnia się wewnątrz miłości małżeńskiej, a nie na zewnątrz, obok niej. Stąd na pierwszym miejscu pojawia się wymaganie, aby człowiek działał jako istota rozumna, to jest rozumiejąca prawa płodności (prawa biologiczne) ukryte w jego osobie, a właściwie należące do jej integralności i tożsamości antropologicznej. Człowiek bowiem jako mężczyzna i kobieta jest podmiotem płodności. Oznacza to, że znajomość praw płodności musi przyjąć postać „poznania samego siebie”. Takie poznanie samego siebie należy do istotnych zadań wynikających z człowieczeństwa. Podobnie jak osoba objawia się poprzez ciało, które uczestniczy w tożsamości osobowego podmiotu, tak konkretne powołanie człowieka objawia się poprzez obdarowanie stwórcze, nadające osobie ludzkiej postać symbolu duchowo-materialnego, mianowicie męskości i kobiecości. Jednak, pomimo iż ten symbol objawia się poprzez ciało – jego treść, jego znaczenie jest całkowicie duchowe, należy do wnętrza samo-poznania podmiotu. Encyklika *Humanae vitae* pozwala zrozumieć, że znaczenia wpisane w tożsamość osobowego podmiotu są „mową ciała”, przez którą Bóg zainaugurował dialog z człowiekiem stworzonym na Jego obraz. Pełne poznanie samego siebie musi objąć całą treść tej „mowy ciała”, jako określającą tożsamość podmiotu powołania. Pogłębienie tej problematyki należy do teologii sakramentu.

Poznanie wymagane przez *Humanae vitae* jest poznaniem o charakterze zasadniczo głębszym, niż poznanie „naukowe” praw i funkcji fizjologicznych. Jeśli człowiek chce działać jako człowiek, nie może poprzestać na poznaniu czysto „przyrodniczym”: musi to być poznanie wprowadzające go – na gruncie osobowej symboliki ciała – w obszar pytań metafizycznych. Encyklika *Fides et ratio* przypomina o konieczności metafizyki w procesie poznania dobra moralnego (n. 83). Dopiero na tym poziomie człowiek zaczyna rozumieć [dostrzegać], że istnienie jest tajemnicą, że jest darem Wszechmogącego Boga i, że ciało ludzkie jest cudownym źródłem płodności, ukrytym w dłoni Boga, działającym na Jego rozkaz, w funkcji znaku objawiającego Jego Miłość. Podobnie jak miłość musi mieć najpierw charakter ludzki, aby mogła objawić się jako miłość małżeńska, tak poznanie własnej płodności musi mieć charakter istotnie ludzki, przekraczający stanowczo płaszczyznę czysto przyrodniczą, aby mogło być podstawą działań rodzicielskich, będących specyficznym objawieniem miłości małżeńskiej, a ostatecznie – Miłości Stwórcy.

Odpowiednio do tak określonej natury poznania, musi kształtować się natura etycznego dążenia, wynikającego z dynamizmu osobowej woli. Aby więc działanie rodzicielskie było w pełni ludzkie, musi pochodzić od podmiotu, który cieszy się wewnętrzną wolnością w dziedzinie „popędów i namiętności”. Jest czymś istotnym móc stwierdzić, czy działanie zmierzające do przekazania życia pochodzi od podmiotu osobowego na zasadzie samorozporządzenia w wolności, czy od mechanizmu biologicznego poruszanego jedynie żywiołem „popędów i namiętności”. W braku bowiem wolności etycznej człowiek (także dwoje) degraduje się do poziomu mechanizmu biologicznego działającego wyłącznie energią rozbudzonego popędu. Takie działanie nie jest ludzkie w sensie etycznym i nie może być rozumiane jako działanie rodzicielskie. Brakuje mu bowiem tej istotnej cechy, o którą tutaj chodzi: brakuje odpowiedzialności. W dokumencie mówi się bowiem o „odpowiedzialnym rodzicielstwie”. Ta wolność etyczna, zdolność samorozporządzenia sobą w dziedzinie rodzicielstwa, będąca podstawą etycznej odpowiedzialności wiąże się z bardzo ważną cnotą, skazaną dziś jakby na zapomnienie, mianowicie z cnotą czystości małżeńskiej. Już Konstytucja Pastoralna *Gaudium et spes* zwróciła uwagę na to, że etyczna kultura odpowiedzialnego rodzicielstwa „jest niemożliwa bez kultywowania szczerym sercem cnoty czystości małżeńskiej” (n. 51).

11. Pełny profil odpowiedzialnego rodzicielstwa

Encyklika *Humanae vitae* akcentuje również konieczność uzyskania zespołu niezbędnych cnot, decydujących o szlachetności decyzji rodzicielskiej: są to cnoty roztropności i wielkoduszności, które pomagają zdecydo-

wać się na przyjęcie nowego potomstwa, lub na konieczne wyrzeczenie, w razie, gdy obiektywne racje domagają się, by nie pomnażać liczby dzieci, w zależności od uczciwej oceny integralnie wziętej sytuacji życiowej małżonków. Wspomniane cnoty pomagają wykluczyć możliwość decyzji nieroztropnych albo małodusznych, wyrażających ciasnotę serca małżonków.

Słusznie encyklika przypomina, że instancją, która oświeśla proces formowania się decyzji jest sumienie, które jest świadkiem i rzecznikiem prawa Bożego, czyli „obiektywnego porządku moralnego ustanowionego przez Boga” (n. 10). Odwołanie się do „obiektywnego porządku moralnego” wyklucza „postępowanie dowolne”, decydowanie „na własną rękę”, niezależne od prawa moralnego (tak, jakby chodziło tylko o wybór „metody”, której sens zaciera się wyłącznie do aspektu techniki); „przeciwnie, 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” (por. tamże – z powołaniem się na KDK, 50 i 51). Zatem działanie rodzicielskie rozgrywa się na płaszczyźnie sumienia, a więc w wewnętrznym dialogu z Bogiem. Jest to więc dialog na płaszczyźnie Prawa Bożego, objawionego w samej istocie małżeństwa, a nie na płaszczyźnie „metod kontroli płodności”, „metod sterowania płodnością”, „metod kontroli urodzeń”, czy jeszcze jakichś „metod kontroli zaludnienia”. Wszystkie tego rodzaju pomysły z kręgu „teorii metody” i w ogóle „technologii płodności”, mają na celu oderwanie roli człowieka, jako podmiotu tych działań, od etycznego wymiaru wymiaru rodzicielstwa, a tym samym od najgłębszej, etycznej istoty małżeństwa.

Należy podkreślić, że w całym paragrafie 10. dotyczącym określenia „odpowiedzialnego rodzicielstwa” słowo „metoda” zostało użyte tylko raz i to w zwrocie: „metody postępowania” a nie w rozumieniu „metod regulacji płodności”. Cały paragraf nie chce w najmniejszym stopniu sugerować, jakoby zagadnienie odpowiedzialnego rodzicielstwa mogło być rozwiązywane poza etyką. Dokument stale ma na uwadze etyczną strukturę działania rodzicielskiego, nawet jeśli działanie to może być nazwane „metodą postępowania rodzicielskiego”; chodzi bowiem o „poprawne moralnie metody postępowania”.

Odpowiedzialne rodzicielstwo, jako moralna postać małżeńskiego działania, nie dzieje się poza samym działaniem małżeńskim, lecz w jego treści, (w jego wnętrzu), co polega na respektowaniu „wewnętrznego ładu stosunku małżeńskiego” (n. 11). Ten wewnętrzny ład stosunku małżeńskiego, określony przez Boga „w naturze małżeństwa i jego aktach (albo: aktów)”, nie może zostać przez małżonków przekreślony, czyli unicestwiony. Natomiast małżonkowie mogą niestety aktem swojej woli zniekształcić swoje działanie, które wtedy odbywa się w opozycji do tegoż wewnętrznego ładu

stosunku małżeńskiego. Działanie przeciwne normie niszczy osobę ludzką, ponieważ czyn osoby staje się zaprzeczeniem własnej prawdy. Czyn przeciwny prawdzie normatywnej uderza w osobę i czyni ją przeciwnikiem prawdy, lecz nie unicestwia normy, za którą stoi wszechmocna Wola Boga Stwórcy.

Należy podkreślić, że Paweł VI kompetentnie i bardzo trafnie skorygował zdanie z *Gaudium et spes* n. 51 głoszące, że kryteria moralne odpowiedzialnego rodzicielstwa pochodzą „z natury osoby i jej czynów”. To sformułowanie wprawdzie ukierunkowuje dyskusję na tory personalizmu etycznego, jednak w odniesieniu do małżeństwa jest niewystarczające, jako że jest obciążone indywidualistyczną interpretacją aktywności płciowej. Paweł VI słusznie wskazał na fakt, że kryteria życia małżeńskiego muszą wynikać „z natury małżeństwa i jego aktów” (HV, 8-9). Natura małżeństwa jest szczególnie formą przymierza osób, związanych integralną i bezwarunkową relacją daru oblubieńczego. Jest to natura *par excellence* duchowa i personalistyczna, a natura aktów małżeńskich jest w pełni przyporządkowana funkcji objawienia tejże natury we wzajemnym dialogu, a ściślej mówiąc, we wzajemnej wymianie oblubieńczego daru osoby. Tak rozumiana natura małżeństwa nie ogranicza się do płaszczyzny wewnątrz-kosmicznej, lecz jest uczestnictwem w religijnej i sakramentalnej tajemnicy. Zatem to, co stanowi naturę aktu małżeńskiego (jego etyczno-osobową istotę) nie może stać się przedmiotem manipulacji, gdyż wtedy – de facto – osoba stałaby się obiektem manipulacji, a „miłość” stałaby się parawanem zasłaniającym wzajemną instrumentalizację osób.

12. Prawda miłości a prawda znaków. Kryterium niepodzielności znaczeń

Tej moralnej natury (prawdy!) aktu małżeńskiego – jak to już podkreślono – nie można bezpośrednio zniszczyć, może tu jedynie nastąpić zafalszowanie znaków małżeńskiego dialogu. Dialog ten w wyniku zafalszowania zostaje okaleczony i sprowadzony do karykatury, co dzieje się wtedy, kiedy małżonkowie usiłują przez zabiegi antykoncepcyjne zaprzeczyć własnej moralnej i antropologicznej tożsamości. Dzieje się tak, gdy dążą do wykluczenia – wpisanego w samą istotę aktu – wewnętrznego odniesienia do rodzicielstwa. To odniesienie nie opiera się na konkretnie zachodzących warunkach fizjologicznych, dzięki którym może dojść do poczęcia, ale na tym, że symbolika oblubieńcza aktu małżeńskiego swoją istotą (relacją wzajemnego daru osoby) wyraża wzajemne obdarowanie (małżonków) ojcostwem i macierzyństwem. Bóg sam bowiem chciał, aby współ-otwarcie się na dar życia dokonywało się w kontekście – czy raczej we wnętrzu – tego aktu, którym małżonkowie wyrażają sobie swoje bezwarunkowe oddanie.

Taki akt zjednoczenia (akt wyrażający jedność małżeńską), jeśli ma być aktem miłości, (a takim powinien być), powinien być aktem zdecydowanym w sposób wolny, jak to wyjaśnia *Humanae vitae*, n. 10. Małżonkowie działając w wolności, będąc panami siebie, mają możliwość podejmować akt zjednoczeniowy w czasie rozpoznanym jako płodny, kiedy gotowi są przyjąć dar życia bez zastrzeżeń, albo zdolni są zrezygnować z aktów małżeńskich w dniach płodnych, jeśli mają świadomość, że nie mogą z ważnych powodów zdecydować się na przyjęcie nowego życia. Rezygnacja z aktów małżeńskich nie oznacza pustki w zakresie wzajemnego świadczenia miłości; małżonkowie mają do wyboru ogromny wachlarz „znaków małżeńskiej przyjaźni” (KDK, 49), które nie redukują się do aktów seksualnych. Podejmując zaś akty małżeńskie w dniach niepłodnych, działają w sposób w pełni odpowiadający godności małżeństwa. Jest tak, ponieważ akty małżeńskie „nie przestają być moralnie poprawne, nawet gdyby przewidywano, że z przyczyn zupełnie niezależnych od woli małżonków będą niepłodne, ponieważ nie tracą swojego przeznaczenia do wyrażania i umacniania zespolenia małżonków” (HV, 11). Nie tracą także swego „wewnętrznego przeznaczenia do przekazywania życia ludzkiego” (tamże), ponieważ to „przeznaczenie” pochodzi od woli Boga a nie od prywatnej, subiektywnej intencji człowieka. Akty małżeńskie spełniane w dniach niepłodnych nie tracą swego przeznaczenia do przekazywania życia ludzkiego, ponieważ to przeznaczenie jest podstawowo wpisane w samą istotę małżeństwa, a w dniach bezpłodnych małżonkowie nie przestają być małżeństwem.

Paragraf 12. encykliki *Humanae vitae* zwraca uwagę na wewnętrzny sens aktu małżeńskiego, stanowiący zarazem kryterium etyczne prawdziwości działań rodzicielskich. Chodzi tu o „nierozzerwalny związek” ustanowiony przez Boga, – „między dwojakim znaczeniem tkwiącym w stosunku małżeńskim: między oznaczaniem jedności i oznaczaniem rodzicielstwa”. Istotne jest to, że to podwójne znaczenie stanowi nierozzerwalną jedność: jedno istnieje mocą drugiego i wyraża się poprzez drugie, i żadne z nich nie może się urzeczywistnić osobno, niezależnie, w separacji, podobnie jak nie istnieje osobno duch ludzki i ciało ożywione duchem. Taka jest właśnie natura aktu małżeńskiego, że „łącząc najściślejszą więzią męża i żonę, jednocześnie (podk. J. B.) czyni ich zdolnymi do zrodzenia nowego życia” – zgodnie z ich tożsamością – jako mężczyzny i kobiety. Zamiast powiedzieć: „czyni ich zdolnymi [...]”- można powiedzieć: „czyni ich widzialnie podmiotem rodzicielskim”, lub „ujawnia ich wewnętrzną tożsamość rodzicielskiego podmiotu”. Właśnie jako taki podmiot – mąż i żona – wzajemnie się sobie objawiają i taką tożsamością duchową wzajemnie się obdarowują. To podwójne znaczenie aktualizuje się jako znak na poziomie oblubieńczego daru osób, a więc na poziomie duchowego dialogu, a nie na poziomie samej

funkcji biologicznej, choć opiera się na symbolicznym znaczeniu bycia mężczyzną i bycia kobietą. Mężczyzna i kobieta, jako osoby naznaczone swą szczególną tożsamością o ciężarze symbolu, wzajemnie obdarowują się ojcostwem i macierzyństwem, o ile ich zjednoczenie odpowiada prawdzie oblubieńczego daru: to znaczy, o ile jest całkowite, bezwarunkowe, i bezinteresowne, wykluczające jakiegokolwiek instrumentalne podejście do własnego ciała czy ciała współmałżonka. Wtedy zjednoczenie jest także symbolem ich podmiotowości rodzicielskiej. Ale jeśli jedno z tych znaczeń zostanie przekreślone (w wypaczonej decyzji małżonków), tym samym ginie i drugie: dzieje się to na mocy niepodzielności znaku.

Tę interpretację kryterium aktu rodzicielskiego podjął najpierw Sobór Watykański II w Konstytucji *Gaudium et spes* n. 51. Paweł VI ją uściślił i rozwinął (pomimo zwięzłości tekstu encykliki) i tym samym przeniósł na nową, głębszą płaszczyznę całą dyskusję nad etyczną strukturą rodzicielstwa. Było to ocalające dla teologii moralnej, ponieważ teologowie nie muszą rozstrzygać obecnie problemu ilości czy hierarchii „celów” małżeństwa, (choć samo pojęcie celu nie traci swego znaczenia, jako należące do metafizyki działania istot rozumnych); natomiast zostali zaproszeni do zgłębiania istoty, czyli prawdy znaku małżeństwa w szerszym kontekście teologii Przymierza i sakramentalnego powołania. Wymaga to jednak przyswojenia pogłębionej personalistycznej koncepcji relacji oblubieńczej, jak też teologicznej koncepcji „mowy ciała”, rozwijanej przez Jana Pawła II. Nie chodzi tu o uzgodnienie „hierarchii celów”, lecz o „interioryzację płodności w miłości”, co pociąga za sobą (hermeneutyczne) przeniesienie rzeczywistości ciała do wnętrza osoby, przeniesienie rzeczywistości miłości małżeńskiej do wnętrza sakramentu, czyli ostatecznie Misterium Chrystusa – i jak konsekwentnie się stało – przeniesienie rzeczywistości rodziny do wnętrza Kościoła, który odkrywa swoją tożsamość w kontemplacji Tajemnicy Trójcy Przenajświętszej²⁴. Jest to radykalne odejście od debaty na temat przydatności czy skuteczności „metody” do celu, jaki sam człowiek zamierzył, i pójście w kierunku głęboko rozumianej duchowości, co podkreślił Jan Paweł II w Katechezach „Mężczyzną i niewiastą stworzył ich”²⁵.

13. Generalny i absolutny sens kryterium nierozdzielności znaczeń. Rozwój argumentacji etycznej

Kryterium etyczne odwołujące się do nierozdzielności dwóch znaczeń aktu małżeńskiego ma znaczenie generalne i absolutne, nie jest bowiem zwrócone jednostronnie przeciwko antykoncepcji, lecz – mocą tej samej

²⁴ Por. Jan Paweł II, Ojcostwo i macierzyństwo w zamyśle Bożym, LOR 1999, n. 11, s. 11-13.

²⁵ Por. Jan Paweł II, Mężczyzną i niewiastą stworzył ich, Watykan 1986, s. 459-503.

prawdy normatywnej – nie pozwala na manipulację płodnością, jako rzekomo anonimowym zjawiskiem, oderwanym od relacji małżeńskiej miłości. Tak więc, omawiane kryterium nie tylko wyklucza moralnie praktykowanie „miłości” z równoczesnym odrzuceniem daru płodności, lecz także piętnuje jako niedopuszczalne organizowanie płodności poza ściśle wewnętrznym kontekstem małżeństwa jako komunii osób. Wobec tego, iż podobne praktyki zaczęto propagować jako sposób („lekarstwo”) na nieplodność małżeństw, Kongregacja Nauki Wiary ogłosiła dokument, w którym orzekła, że „Ludzkie rodzicielstwo wymaga odpowiedzialnej współpracy małżonków z płodną miłością Boga; dar ludzkiego życia powinien być podejmowany tylko w małżeństwie poprzez akty właściwe i wyłączne małżonkom, według praw wpisanych w ich osoby i ich zjednoczenie”²⁶. Dokument Kongregacji potępia wszelkie manipulacyjne techniki „rozmnażania się ludzkiego” jako sprzeczne z godnością człowieka²⁷ oraz wszystkie metody sztucznego zapłodnienia²⁸. Zwolennicy tych metod sądzili, że Kościół je zatwierdzi, jako że wyrażają one „afirmację” dla płodności, jednak praktyki te zostały odrzucone jako godzące w godność osoby ludzkiej. W kontekście bowiem sztucznego zapłodnienia, poczęte życie ludzkie musi być rozumiane jako rezultat technik hodowlanych, a nie owoc miłości małżeńskiej, nie mówiąc już o tym, że ewentualne zrodzenie jednego dziecka jest okupione śmiercią znacznej ilości embrionów skazanych na śmierć, już to z powodu niedoskonałości technik, już to z rozmysłu, wskutek apriorycznego zastosowania selekcji. Pomiędzy rodzicielstwem a technikami sztucznego zapłodnienia zachodzi istotna różnica, którą należy nazwać „różnicą antropologiczną”²⁹.

²⁶ Kongregacja Nauki Wiary, *Donum vitae*. Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania, Watykan 1987, Wstęp, n. 5.

²⁷ Tamże, I, 6.

²⁸ Tamże, II, A-B.

²⁹ To pojęcie w ocenie praktyk antykoncepcyjnych użyte zostało po raz pierwszy w adhortacji *Familiaris consortio*. Adhortacja ta, podsumowując wyniki obrad Synodu Biskupów na temat rodziny, przenosi problematykę rodzicielstwa na płaszczyznę wiary, głosząc: „Stąd zadanie przekazywania życia winno być włączone w ogólne posłannictwo «całego życia chrześcijańskiego», które bez Krzyża nie może osiągnąć zmartwychwstania” (n. 34). Dokument zwraca także uwagę na istnienie różnicy „antropologicznej i moralnej” między moralnie poprawnym działaniem rodzicielskim a antykoncepcją (n. 32). Jest to zwięzłe, ale i mocne podkreślenie różnicy między działaniem respektującym prawdę małżeństwa, a tym, które tę prawdę usiłuje przekreślić. Skoro zachodzi tu różnica „antropologiczna i moralna”, oznacza to, że małżonkowie uciekający się do antykoncepcji, nie tylko popełniają grzech, ale także w swoim działaniu nie są podobni do ludzi. Do kogo więc są podobni? Nieodparcie nasuwa się skojarzenie z tekstem I rozdz. Listu św. Pawła do Rzymian. Warto podkreślić fakt, że Jan Paweł II przejął do encykliki *Evangelium vitae* tę właśnie ocenę grzechów przeciw życiu i przeciw małżeństwu (i płodności), jaką sformułował Apostoł Narodów, kładąc nacisk zarówno na rozminięcie się z rozumem, jak i z prawdą swego człowieczeństwa (n. 24) u tych, którzy się takich czynów dopuszczają. Pa-

14. Grzech przeciw małżeństwu – grzech przeciw Bogu

Sprzeniewierzeniem się Bożemu planowi jest nie tylko pożycie małżeńskie (dosłownie „współzycie płciowe”) nie liczące się z podstawowymi prawami osoby (z wolnością i godnością), lecz również akt małżeński dokonany „z uszczerbkiem dla zdolności przekazywania życia, którą Bóg – Stwórca wszechrzeczy związał z tym aktem specjalnymi prawami”. Warto przypomnieć w tym miejscu, że ze względu na nierozzerwalność dwóch znaczeń stosunku małżeńskiego, niemożliwe jest naruszenie relacji miłości bez równoczesnego naruszenia tożsamości podmiotu rodzicielskiego, którym jest małżeństwo – i odwrotnie: nie można działać przeciw płodności w samym akcie małżeńskim, nie niszcząc równocześnie samej istoty relacji oblubieżczej. Jest to pierwsze z tych „specjalnych praw”, które strzegą etycznego ładu miłości małżeńskiej³⁰.

Należy przypomnieć także prawo o charakterze fundamentalnym: człowiek nie jest panem własnego ciała, ani tym bardziej zdolności rozrodczej wpisanej w tożsamość osobową mężczyzny i kobiety. Człowiek na mocy powołania małżeńskiego otrzymuje status sługi i współpracownika w dziele Bożym i spełnia swój urząd w duchu posłuszeństwa woli Boga. Człowiek został stworzony przez Boga w stanie podstawowej dziewiczości, co oznacza, że całą swoją istotą należy przede wszystkim do Boga i dopiero w Bo-

pież ostrzega, że lekceważenie różnicy między dobrem i złem w tej dziedzinie „prowadzi do niebezpiecznej degeneracji i całkowitej ślepoty moralnej” (tamże). Encyklika *Evangelium vitae* jest dokumentem wyjątkowej wagi, ponieważ umieszcza problematykę życia ludzkiego i rodziny w perspektywie wiary i pastoralnej odpowiedzialności Kościoła. Czytamy tu: „Każdy człowiek, właśnie ze względu na tajemnicę Słowa Bożego, które stało się ciałem (por. J 1,14), zostaje powierzony macierzyńskiej trosce Kościoła. Dlatego też każde zagrożenie godności i życia człowieka głęboko wstrząsa samym sercem Kościoła, dotyka samej istoty jego wiary w odkupieńcze wcielenie Syna Bożego i przynagla Kościół, by pełnił swoją misję głoszenia Ewangelii życia całemu światu i wszelkiemu stworzeniu (por. Mk 16,15)” (n. 3). W encyklice tej Papież poddał wnikliwej i krytycznej analizie z jednej strony głęboki kryzys kultury etycznej i świadomości antropologicznej, zachwianej radykalnie w wyniku procesów charakteryzujących rewolucję seksualną, z drugiej strony – fakt deformacji struktur społecznych, które przekształcając się w struktury grzechu, budują „cywilizację” przeciwną życiu i rodzinie ludzkiej, czyli „cywilizację śmierci”, względnie anty-cywilizację (por. n. 12-24). W świecie, w którym sumienie i prawo moralne (prawo Boże!) staje się nieobecne, przestaje się zauważać obecność człowieka, jako istoty odróżniającej się od „świata rzeczy”. Człowiek, który wykreślił ze swojej egzystencji odniesienie do tajemniczy stworzenia, „nie potrafi już postrzegać samego siebie jako kogoś «przedziwnie odmiennego» od innych ziemskich stworzeń; uznaje, że jest tylko jedną z wielu istot żyjących, organizmem, który – w najlepszym razie – osiągnął bardzo wysoki stopień rozwoju. Zamknięty w ciasnym kręgu swojej fizycznej natury, staje się w pewien sposób «rzeczą» i przestaje rozumieć «transcendentny» charakter tego, że «istnieje jako człowiek»”.

³⁰ Zagadnienie to przeanalizował w aspekcie filozoficzno-etycznym dr Marek Czachorowski w pracy doktorskiej pt. Stanowisko Karola Wojtyły/Jana Pawła II w sporze o miłość jako kryterium moralnej oceny antykoncepcji, (mps), Lublin 1997.

gu i przez Boga – na mocy daru – należy do siebie. Ta relacja osłabiona w wyniku grzechu pierworodnego, została naprawiona i jakby na nowo ustanowiona przez Odkupienie. Dlatego w sakramencie Chrztu św. człowiek zostaje wszczepiony w Ciało Chrystusa i jako członek tego Ciała podlega władzy Ducha Świętego, który przemienia ciało ludzkości na swoją świątynię. Konkretnie wnioski na ten temat formułuje Pierwszy List do Koryntian: „Czyż nie wiecie, że ciała wasze są członkami Chrystusa? [...] Ten, kto się łączy z Panem jest z nim jednym duchem [...] Czyż nie wiecie, że ciało wasze jest świątynią Ducha Świętego, który w was jest, a którego macie od Boga, i że już nie należycie do samych siebie? Za wielką bowiem cenę zostaliście nabyci” (1Kor 6,15. 17. 19-20).

Ponieważ człowiek już „nie należy do siebie”, lecz do Chrystusa, dlatego władza nad ciałem należy do Boga, a człowiek uzyskuje udział w tej władzy w ramach charyzmatów, przez które Duch Święty buduje Kościół (por. 1Kor 7, 7 – „własny dar – *idion charisma*”; to pojęcie św. Paweł odnosi także do małżeństwa). Stąd władza nad ciałem (*exousia*) podporządkowana jest ściśle posłannictwu, jakie małżeństwo – określone w Biblii jako „jedno ciało”- otrzymało od Boga dla pełnienia Jego dzieła. Zatem mąż i żona, w odniesieniu do dziedziny płodności, której są podmiotem, mogą działać jedynie jako małżeństwo, czyli jako wspólnota objawiająca prawdę sakramentu i w imię otrzymanego charyzmatu. W tym świetle można zrozumieć słowa: „Żona nie rozporządza własnym ciałem, lecz jej mąż; podobnie też i mąż nie rozporządza własnym ciałem, ale żona” (1Kor 7,4). Ciałem, w którym Bóg ukrył tajemnicę płodności, a właściwie tajemnicę stworzenia, rozporządzają mąż i żona nie jako prywatne osoby, lecz jako małżeństwo, czyli jako „jedno ciało”, którego zasadą jedności i działania jest charyzmat, poddający ciało ludzkości mocy Ducha Świętego. Dlatego Paweł VI miał prawo napisać, że człowiek szanujący prawa życia wpisane w małżeństwo, „uznaje, że nie jest panem źródeł życia, ale raczej sługą planu ustalonego przez Stwórcę” (HV, 13). Człowiek działa więc mocą władzy, która jest mu dana przez Boga i pełniąc dzieło Boże, jest znakiem Boga, który w tym dziele jest obecny, i chce się objawić u źródła ludzkiego istnienia: istnienia każdego człowieka. Małżeństwo jest bowiem znakiem, który ma objawiać Boga. Dlatego działanie człowieka nie ma zasłaniać Boga, lecz Go ukazywać. Tym bardziej nie wolno przywłaszczać sobie tej władzy, która należy do Boga: byłby to bowiem grzech bałwochwalstwa. Nie ulega wątpliwości, że grzech przeciw małżeństwu sprzeciwia się również czci Jedyne Boga.

Tym „specjalnym prawem”, które należy przypomnieć jest ustanowienie małżeństwa jako szczególnej wspólnoty miłości oblubieńczej, w której rozporządzenie zdolnością rodzicielską odbywa się na zasadzie samo-rozporządzenia w miłości, mającej postać absolutnie bezinteresownego daru sie-

bie. Taka konstytucja małżeństwa wyklucza jakiegokolwiek uprzedmiotowienie czy instrumentalizację ciała i płodności, które musiałyby mieć charakter rozporządzania człowiekiem jako „rzeczą” tego świata. Urzeczowienie człowieka jest cechą tych wszystkich działań, które usiłują poddać płodność władzy człowieka. Małżeństwo jest całą swoją istotą odpowiedzialne za to, by poddać płodność władzy Boga. Dzieje się to właśnie w takim przeżyciu jedności małżeńskiej, w której tajemnica płodności zostaje całkowicie ukryta wewnątrz relacji oblubieńczego daru, a więc poddana Miłości, której źródłem (sakramentalnym) jest Duch Święty. To są te specjalne prawa ustanowione przez Boga, w świetle których wymagania sformułowane w *Humanae vitae*, n. 13 są jasne i oczywiste. W tym się streszcza owo „znaczenie i celowość” aktu małżeńskiego, których pogwałcenie jest sprzeczne zarówno z człowieczeństwem (osobowo ukonstytuowanym) mężczyzny i kobiety, jak i z charakterem ich małżeńskiej jedności (tamże). Paweł VI nie broni samych tylko „praw biologicznych”, jak to złośliwie mu zarzucano. Broni natomiast tajemnicy osoby ludzkiej i wspólnoty osób, którą jest małżeństwo, które od początku zostały ustanowione jako miejsce objawienia Świętego Boga-Stwórcy³¹.

Ci, którzy zarzucali Pawłowi VI, że jakoby broni tylko praw biologicznych, powinni byli uważać go za swego patrona, ponieważ właśnie myślenie antykonceptyjne jest zrozumiałe jedynie w kontekście filozofii, która akt seksualny traktuje tylko biologicznie, ponieważ nie odróżnia człowieka od przyrody. Paweł VI bronił jednak Człowieka, w którym spełnia się najwyższy sens Życia, jako zrodzonego z Boga, w darze Jego Miłości. Tego jednak nie mogły pojąć umysły, opanowane ideą ewolucyjnego postępu historii.

15. Działania wcielające zło grzechu przeciw małżeństwu

Paweł VI w paragrafie 14. encykliki *Humanae vitae* nazywa po imieniu i pokazuje otwarcie te działania, które sprzeciwiają się Bożemu prawu. Należą do nich: działania niszczące już poczęte życie, czyli aborcja w postaci klasycznej, aborcja w postaci zamaskowanej pozorami antykoncepcji, czyli związana ze środkami wczesno-poronnymi, które się przemycą pod mianem środków antykoncepcyjnych. Działanie wczesnoporonne środków hormonalnych nie było jeszcze w pełni ujawnione w okresie *Humanae vitae*, dlatego w tekście encykliki nie mówi się o tym *explicite*. Jednak jest jasne, że to działanie podlega pod pojęcie zamachu na życie poczęte, gdyż taka kwalifikacja moralna jest niezależna od czasu, który upłynął od momentu poczęcia. Bowiem już od momentu poczęcia mamy do czynienia z czło-

³¹ Zarzut biologizmu wielostronnie stawiany encyklice *Humanae vitae* zbija R. Buttiglione w cytowanej pracy: Etyka w kryzysie, s. 128-148.

wiekami i dlatego działanie powodujące uśmiercenie poczętej istoty ludzkiej jest zamachem na życie człowieka przed narodzeniem. Paweł VI wyraźnie natomiast odrzuca hipotezę, jakoby aborcja mogła być dozwolona „ze względów leczniczych”. Taka hipoteza jest absurdem zarówno medycznym, jak i etycznym, ponieważ zabijanie kogokolwiek nie służy niczyjemu zdrowiu, a zwłaszcza zdrowiu istoty pozbawianej życia; a po drugie zadaniem medycyny jest leczyć oboje pacjentów, a nie zabijać któregokolwiek z nich, czyli dokonywać selekcji osób w zakresie prawa do życia.

Szczególne znaczenie w omawianym paragrafie ma identyfikacja działań określanych mianem antykoncepcji. Ogólne napiętnowanie antykoncepcji znalazło się już wprawdzie w *Gaudium et spes*, n. 47 („niegodziwe zabiegi przeciw poczęciu”; choć kryło się to w ogólnikowym sformułowaniu *illiciti usus contra generationem*). Nie wszyscy byli skłonni zgodzić się na to, że Sobór potępił wszystkie takie zabiegi i twierdzili, że potępił On (selektywnie) tylko te, które są „niedozwolone”, natomiast chcieli ocalić hipotetyczną możliwość istnienia zabiegów „dozwolonych”, zwłaszcza, gdyby Papież z jakichś „ważnych powodów” na niektóre z nich zezwolił. Otóż Paweł VI nie pozostawił żadnej wątpliwości co do tego, że wszystkie zabiegi o charakterze antykoncepcyjnym są sprzeczne z Prawem Bożym, i dlatego nie mogą pod żadnym pozorem być dozwolone. Żadna siła na niebie i na ziemi nie może sprawić, aby jakiś grzech stał się w jakichś okolicznościach „dozwolony”. Niektórzy moraliści jednak uwięzieni w myślowym schemacie legalizmu, skłonni byli sądzić, że antykoncepcja jest grzeszna tylko dlatego, że jest „zabroniona”, i dlatego uważali, że jeśli Papież „pozwoli”, to małżonkowie przestaną grzeszyć. Jednak antykoncepcja nie jest zła dlatego, że jest zabroniona; przeciwnie – jest i powinna być zabroniona – ponieważ jest złem moralnym.

Paweł VI podał definicję generalną, czyli etyczną, nie zacieśniając zakresu pojęcia antykoncepcji do jakiejś kategorii „środków” określonych przez strukturę fizyczną, chemiczną, biologiczną, farmakologiczną czy inną. Wskazał na działanie człowieka i jego wewnętrzne skierowanie – nie tylko subiektywne, ale także obiektywne – polegające na dążeniu do uniemożliwienia poczęcia. Powiedział: „Odrzucić należy wszelkie działanie, które – bądź to w przewidywaniu zbliżenia małżeńskiego, bądź podczas jego spełniania, czy w rozwoju jego naturalnych skutków – miałoby na celu uniemożliwienie poczęcia lub prowadziłoby do tego” (n. 14). Zatem pod pojęcie antykoncepcji podlegają także te działania, które wyprzedzają sam stosunek małżeński (np. zażywanie odpowiednich pigułek), a także działania, które następują już po odbyciu stosunku, czyli interwencje w sam proces rozwoju naturalnych skutków, dopóki nie nastąpił fakt poczęcia, jak oczywiście działania, mające miejsce w trakcie przeżywania sto-

sunku, a mające na celu uczynienie go bezpłodnym. To sformułowanie wyczerpuje wszystkie możliwości i formy antykoncepcji, wiążąc je wspólnym mianownikiem świadomego i czynnego zmierzania do uniemożliwienia poczęcia jako naturalnego (ewentualnego) następstwa stosunku małżeńskiego. Takie działania są istotnym znakiem i świadectwem wewnętrznego dążenia osoby (osób) do odrzucenia rodzicielskiego znaczenia aktu małżeńskiego, pomimo usiłowania, by zachować (bezsukutecznie!) jego znaczenie jednoczące.

Antykoncepcja jako grzech odnosi się w ścisłym znaczeniu do działań samych małżonków, którzy w ten sposób sprzeciwiają się swojemu posłannictwu. Antykoncepcja jest bowiem grzechem przeciwko samej istocie miłości małżeńskiej, która właśnie jako małżeńska, jest również miłością płodną, czyli rodzicielską. Analogiczne działania podejmowane poza małżeństwem, nie są więc w ścisłym znaczeniu antykoncepcją, są natomiast różnymi formami cudzołóstwa, czyli rozwiązłości i rozpusty, niezależnie od tego, że są różnymi formami niszczenia człowieczeństwa i zabijania życia. Te grzechy rozwiązłości i rozpusty są także pośrednio profanacją małżeństwa na mocy relacji antropologicznej (transcendentnej!) i symbolicznej, jaka istnieje pomiędzy płciowością i małżeństwem. Natomiast aborcja jest grzechem zarówno w małżeństwie, jak i poza relacją małżeńską, przy czym – jeśli ten grzech dzieje się w małżeństwie – dochodzi jeszcze zdrada moralnej solidarności małżonków i zdrada posłannictwa.

Choć antykoncepcja jest formą obezplodnienia aktu małżeńskiego, a więc podlega pod ogólne pojęcie „sterylizacji”, to encyklika osobno traktuje o antykoncepcji, osobno natomiast o tzw. „sterylizacji bezpośredniej”, (czyli obezplodnieniu bezpośrednim). Obezplodnienie bezpośrednie, dokonane na jednym z małżonków ma ten sam skutek moralny, co antykoncepcja, ponieważ jest to działanie, które w przewidywaniu pożycia małżeńskiego z góry uniemożliwia poczęcie i tym samym burzy ład moralny stosunku małżeńskiego. Jednak dochodzi tu jeszcze jeden ważny element. Takie obezplodnienie jest pewnego rodzaju okaleczeniem człowieka, nie tylko w płaszczyźnie biologicznej czy fizjologicznej, ale także w płaszczyźnie osobowej. W pewnym sensie zostaje okaleczona osoba jako taka, ponieważ męskość czy kobiecość należy do pełnej tożsamości osobowego podmiotu. Prowadzi to do okaleczenia samej relacji małżeńskiej, ponieważ z relacji tej został wykreślony wymiar daru, który wypowiada się poprzez symbol męskości i kobiecości³². Poza tym, antykoncepcja może się pojawić sporadycz-

³² Na fakt duchowego okaleczenia osoby jako takiej zwrócił uwagę Paweł VI w Liście do katolickich lekarzy w Stanach Zjednoczonych. Por. odpowiedź Kongregacji Nauki Wiary dla Biskupów Amerykańskich (13.03.1975), AAS 1976, t. 68, s. 738-740.

nie, jako znak chwilowego załamania moralnego, nie wykluczając jednak generalnie sensu powołania małżeńskiego. Tymczasem sterylizacja bezpośrednia jest zdecydowanym i trwałym rozminięciem się z istotnym sensem powołania. Stosunki małżeńskie nie wyrażają tu już ani odniesienia do jedności ani do rodzicielstwa, co więcej – nie wyrażają odniesienia do tajemnicy Stworzenia i do człowieczeństwa w ogóle³³.

16. Etyka aktu a etyka skutku. Odrzucone hipotezy

Obezplodnienie bezpośrednio jest pojęciem ściśle zdefiniowanym i oznacza celowe pozbawienie się zdolności rozrodczej, wyraźnie w celu uniknięcia „ryzyka” poczęcia, czyli w celu zapewnienia sobie swobody życia seksualnego. W odróżnieniu od tej formy interwencji niekiedy ma miejsce tzw. obezplodnienie „pośrednie”, czyli nie zamierzone wprost w tym celu, lecz podjęte jako nie dające się wyeliminować następstwo działania terapeutycznego, koniecznego w wyniku poważnego zagrożenia dla zdrowia i życia. Krótko odnosi się do tego zagadnienia paragraf 15. W gruncie rzeczy może mieć miejsce niekiedy taka terapia, która ubocznie przynosi tego rodzaju skutek, który nie jest w ścisłym sensie „chciany”, lecz „dopuszczony” jako nieunikniony w terapii, która ma za sobą proporcjonalnie poważne uzasadnienie (jak wyjaśnia to moralna zasada dopuszczalności działania o podwójnym skutku). Takie obezplodnienie jest oczywiście także okaleczeniem, ale w zasadzie okaleczeniem tylko fizycznym, a nie moralnym i duchowym, dlatego nie jest złem moralnym, czyli nie jest grzechem. Dlatego w małżeństwie ta okoliczność nie przekreśla wartości moralnej aktów zjednoczeniowych. Jest tak, pomimo iż małżonkowie wiedzą, że nie będzie poczęcia; jednak oni celowo nie dążą i nie dążyli do wykluczenia płodności ze swego życia. Ich sytuacja moralna jest korzystniejsza niż tych małżonków, którzy zdecydowali się na sterylizację bezpośrednią: pożycie tych ostatnich jest grzeszne tak długo, jak długo nie zmieniają swego postanowienia w drodze radykalnego nawrócenia. Znakiem takiego nawrócenia będzie podjęcie poważnych prób, (możliwych medycznie), by usunąć skutki operacji powodującej obezplodnienie. O ile takie przywrócenie integralności narządów rodnych byłoby niemożliwe, to mimo wszystko jest możliwe duchowe nawrócenie, dzięki któremu małżonkowie nie będą już w stanie grzechu, lecz będą musieli dźwigać skutki grzechu, choć sam grzech już został odpuszczony.

³³ To samo dotyczy podejmowanych niekiedy dziś zabiegów zmierzających do zmiany płci. Płeć jest tą właściwością osoby, jaką otrzymuje się od Boga wraz z własnym istnieniem. Płeć sfabrykowana metodą chirurgiczną degraduje człowieka do poziomu karykatury stworzenia. Taka płeć nie jest w żaden sposób podstawą relacji rodzinnych, jest znakiem zagubienia egzystencjalnego i głębokiej patologii osobowości.

W paragrafie 14. Paweł VI obala dwie hipotezy, które usiłują usprawiedliwić obezplodnienie aktów małżeńskich. Jedna z hipotez powołuje się na skazoną sofizmatem formułę „wyboru mniejszego zła”, druga chce, aby akty bezpłodne zostały usprawiedliwione niejako przez „większe dobro”, czyli zrównoważone przez pojawienie się aktów poprawnych moralnie. Otóż hipoteza wyboru mniejszego zła jest na terenie etyki jawnym absurdem, bo zło świadomie wybrane jest zawsze złem, a moralność opiera się na fundamentalnej zasadzie głoszącej, że należy czynić dobro, a zła należy unikać. Zło wolno tylko niekiedy tolerować, kiedy zachodzi konieczność ocalenia wyższego dobra. Druga hipoteza skazona jest relatywizmem, a nadto neguje osobowy wymiar decyzji moralnej. Żaden czyn moralnie zły nie przestanie być moralnie zły, nawet jeśli po jakimś czasie pojawia się w życiu tego człowieka dobre czyny. Jeżeli człowiek nie potępił zła i nie nawrócił się szczerze, to nawet późniejsze dobre czyny nie będą miały pełnej wartości moralnej, a tym bardziej nie będą mogły – działając wstecz – „umoralnić” poprzednich czynów złych. Hipoteza na temat umoralnienia aktów antykoncepcyjnych przez wsypanie ich do „wspólnego worka” z aktami poprawnymi moralnie kryje w sobie poważny błąd na temat istoty działania moralnego. Zwolennicy tej hipotezy zdają się traktować poszczególne akty małżeńskie wyłącznie jako elementy pewnej całości, nie posiadające swej indywidualnej tożsamości etycznej. Zdają się więc chyba traktować akty płciowe jako zdarzenia poza-osobowe, (peryferyjne dla życia osoby), które uzyskują swoją wartość płodności (wartość rodzicielską) jedynie poprzez skutek czysto fizyczny, to jest ewentualne zrodzenie jednego dziecka (po wielu latach życia małżeńskiego). Tymczasem wartość moralna czynu albo istnieje w samym czynie, albo nie istnieje w ogóle, jeśli – jak głosi hipoteza – miałaby być przyznana danym czynom (z istoty swej bezwartościowym) jedynie na podstawie zaistnienia pewnego skutku fizycznego, który nastąpił nie w oparciu o przyczynowość właściwą ludzkiej woli, lecz tylko prawem następstwa czasowego. Sam skutek fizyczny jednak nie rozstrzyga o wartości moralnej aktu małżeńskiego dlatego, że „skutek”, o który chodzi, nie jest dziełem człowieka, lecz dziełem Boga (stworzenie człowieka!), a także dlatego, że samo pragnienie, aby skutek nie zaistniał, nie pociąga za sobą winy, o ile człowiek nie przyczynia się rozmyślnie i aktywnie do wykluczenia płodności. Wartość moralna czynu (aktu małżeńskiego) nie zależy od zaistnienia czy nie-zaistnienia skutku, lecz od uszanowania wewnętrznej prawdy aktu małżeńskiego. Sam Bóg zresztą zadecydował o tym, że pewne akty małżeńskie już z natury rzeczy (z natury małżeństwa) nie powodują skutku w postaci płodności (=poczęcia) i wcale przez to nie przestają być aktami małżeńskimi. Niekiedy natomiast pewne akty zjednoczeniowe prowadzą do skutku w postaci poczęcia, ale wcale przez to

nie stają się aktami małżeńskimi (akty cudzołożne). W małżeństwie na pewno potrzebna jest ogólna intencja sterująca całością życia małżeńskiego, ale nie w duchu źle pojętej „intencji fundamentalnej”, która została poddana krytyce w encyklice *Veritatis splendor* (n. 65-68).

Skoro wartość moralna czynu nie zależy od tego, co się dzieje po spełnieniu czynu jako jego skutek, lecz od tego, co się dokonuje w samej treści czynu, czyli w jaki sposób aktem woli człowiek wybiera bezpośrednio dobro lub zło, dlatego wartość moralna aktu małżeńskiego nie zależy od tego, czy po akcie następuje de facto poczęcie czy też nie. Dlatego też akty małżeńskie, spełnione w dniach bezpłodnych, nie tracą w żaden sposób swej godności aktów małżeńskich, ponieważ (w zasadzie) podejmuje się je nie w intencji antykoncepcyjnej (co byłoby absurdem), lecz z motywów należących do istoty powołania małżeńskiego. Zresztą sama intencja (antykoncepcyjna) nie jest zdolna uczynić aktu bezpłodnym, choć wolę człowieka może znieprawić, ponieważ zwykle jest znakiem postawy egoistycznej lub hedonistycznej (por. KDK, 47). Dlatego też encyklika *Humanae vitae* w paragrafie 16. twierdzi, że małżonkowie, którzy mają ważne powody, aby w danym czasie nie prowadzić do poczęcia dziecka, mogą ograniczyć swoje akty małżeńskie do dni bezpłodnych, bez obawy, że łamią prawo moralne, które zostało wcześniej wyjaśnione.

17. Etyczna regulacja płodności. „Nie” – dla antykoncepcji

Paweł VI zwraca tu uwagę na istotną różnicę między praktyką polegającą na dostosowaniu się do okresów bezpłodnych, a praktykami antykoncepcyjnymi. W pierwszym przypadku małżonkowie nie czynią niczego przeciw istocie małżeństwa. W drugim zaś przypadku ma miejsce interwencja usiłująca zapobiec poczęciu. W obu przypadkach małżonkowie mogą mieć powód, aby nie chcieć poczęcia; ale tylko w pierwszym działają oni rozumnie: nie chcąc doprowadzić do skutku, którym jest poczęcie, unikają działania, które stanowi przyczynę procesu prowadzącego do poczęcia. Jest to zgodne z logiką: chcąc uniknąć skutku, należy unikać przyczyny, czyli działania, które z natury rzeczy do takiego skutku prowadzi. Tego rodzaju rezygnacja z aktów małżeńskich powinna wynikać z miłości i postawy odpowiedzialności rodzicielskiej, dzięki czemu pogłębia i uszlachetnia więź małżeńską. W przeciwieństwie do tego, praktyka i mentalność antykoncepcyjna niszczy nie tylko postawę rodzicielską, odrywając ją od fundamentu miłości i odpowiedzialności etycznej, ale fałszuje i deprawuje (profanuje) miłość małżeńską, co w rezultacie prowadzi bardzo często do zupełnego zburzenia więzi małżeńskiej i rozpadu rodziny.

Paragraf 17. zwraca uwagę na bardzo poważne, ujemne następstwa, jakie wynikają z praktyki antykoncepcyjnej, oraz mentalności ukształtowa-

nej na gruncie tej praktyki. Są to nie tylko bezpośrednie następstwa, jakie odczuwają poszczególne małżeństwa dotknięte chorobą antykoncepcyjną, ale także następstwa o charakterze ogólnospołecznym i kulturowym, a nawet politycznym. Etyka małżeńska stanowi swoisty klucz do całej przestrzeni etosu społecznego w wymiarze ogólnoludzkim. Jak interpretuje się stosunek mężczyzny do kobiety w małżeństwie, tak będzie się interpretować wszelkie odniesienia międzyludzkie, nie tylko w bezpośredniej płaszczyźnie płci, ale w całym wymiarze ludzkiej egzystencji. Małżeństwo jest religijnym symbolem całej rodziny ludzkiej (rodziny ludzkości), dlatego zburzenie etosu małżeństwa niszczy całą etyczną strukturę odniesień międzyludzkich, które zniżają się na poziom bezdusznego stada. Antykoncepcja oczywiście najpierw niszczy samo małżeństwo, niszcząc miłość, sprowadzając kobiety „do roli narzędzia, służącego zaspokajaniu egoistycznej żądzy”, pozbawiając je czci należnej osobie ludzkiej. Paweł VI dostrzegł też załamanie się wszelkich pozytywnych wpływów wychowawczych w stosunku do młodzieży, która będzie skłonna pójść za łatwizną rozwiązań technicznych, rezygnując z zachowania zasad moralnych. W ten sposób odczłowieczenie relacji seksualnych rozszerza się na całe społeczeństwo i decyduje o nowym sposobie myślenia o życiu ludzkim w ogóle. To jednak ma dalsze, groźne konsekwencje, otwierając przed władzą państwową (także i ponad-państwową) możliwość daleko idącej manipulacji i dyktatury w stosunku do całej problematyki populacji i płodności. „Któż mógłby wtedy obwinąć władzę państwową o stosowanie w skali całego społeczeństwa takich rozwiązań, które przyznano by małżonkom jako godziwe w rozwiązywaniu problemów występujących w poszczególnych rodzinach? Któż zabroniłby rządcom państw propagować metody antykoncepcyjne, jeśli uznałyby je za skuteczniejsze; co więcej, nawet nakazywać ich stosowanie członkom społeczeństwa, ilekroć uważaliby to za konieczne? W ten sposób doszłoby do tego, że ludzie pragnący uniknąć trudności związanych z przestrzeganiem prawa Bożego w życiu indywidualnym, rodzinnym czy społecznym, pozwoliliby władzy państwowej ingerować w najbardziej osobiste i intymne sprawy małżonków” (n. 17).

18. W obronie podstaw humanizmu

Paweł VI profetycznie przewidywał, w jakim kierunku pójdzie rozwój „rewolucji seksualnej”, która rozlała się na świat przez bramę antykoncepcji. W gruncie rzeczy doszło do tego, że instytucje międzynarodowe uchwalają zasady, według których ma się toczyć życie seksualne i ma następować „kontrola płodności” pod nadzorem państwowym, a nawet światowym. Ustalają na czynn polega „zdrowie reprodukcyjne”, które już nie ma cech

osobowych i ludzkich, lecz podlega kryteriom technicznym i politycznym³⁴. Specjalista od filozofii politycznej, M. Schooyans twierdzi, że systematyczne burzenie etosu płci jest procesem planowo przygotowującym zorganizowanie totalitarnej dyktatury o zasięgu światowym³⁵. Dla człowieka nie ma innej alternatywy: albo będzie panem siebie w wolności, jaką ofiaruje mu Prawo Boże, albo stanie się niewolnikiem anonimowej tyranii, uzurpującej sobie władzę nie tylko nad jego ciałem, ale także nad myśleniem i życiem duchowym. Nie ma innej możliwości: albo człowiek poddaje swoje ciało Bogu przez posłuszeństwo Jego prawu, i wtedy cieszy się wolnością „dzieci Bożych”, albo porzucając prawo Boże, poddaje się szatanowi i bezwiednie współpracuje ze „strukturami grzechu”, które działają w kierunku zniszczenia ludzkości tą samą energią, która miała służyć życiu i rozwojowi rodziny ludzkiej (por. EV, 12).

Paragraf 18. jest jakby podsumowaniem dotychczasowego wywodu. „Kościół jest w pełni świadom, że broniąc nienaruszalności prawa moralnego odnośnie do małżeństwa, przyczynia się do umocnienia wśród ludzi prawdziwej kultury”. Prawdziwa kultura może wyrastać jedynie z afirmacji prawdy ludzkiego istnienia. Natomiast prawdziwej antropologii sprzeciwia się taka wizja człowieka, która proponuje zastąpienie wewnętrznej suwerenności moralnej systemem rozwiązań technicznych. R. Buttiglione zwrócił uwagę na fakt, że w dyskusji nad *Humanae vitae* źródłem sporu były dwie leżące u podstaw, nie dające się pogodzić antropologie³⁶. W sposób wnikliwy opisał jedną z tych antropologii ks. Andrzej Szostek. Ukazał, w jaki sposób antropologia, traktująca człowieka jako „autokreatora”, prowadzi logicznie do odrzucenia nauki zawartej w encyklice Pawła VI³⁷. Koncepcja „autokreatora” dźwiga na sobie spadek wszystkich możliwych błędów antropologicznych typu dualistycznego, sytuacjonistycznego, relatywistycznego, subiektywistycznego. Jeżeli człowiek nie przyjmuje obiektywnej prawdy, tylko ją tworzy, to rzeczywiście nie jest zdolny do przyjmowania moralnej nauki Kościoła. Natomiast mój artykuł

³⁴ Odstrasżającym przykładem są Chiny, gdzie państwo przy pomocy metod policyjnych kontroluje „reprodukcję” ludności i stosuje przymus aborcyjny w stosunku do kobiet, które miały „nieszczęście” zajść w ciążę bez pozwolenia państwa. Innym przykładem odstrasżającym jest Afryka, gdzie pewne organizacje działające pod szyldem ONZ rozpowszechniają miliony prezerwatyw pod pretekstem przeciwdziałania epidemii HIV, co w istocie przyczynia się do jej spotęgowania w zastraszającym tempie, tak, iż mówi się, że wkrótce wyginą tam całe narody.

³⁵ Tak ostrzega już w książce *Aborcja a polityka*, Lublin 1991, s. 90 nn.; podobnie w książce *La face cachée de l' ONU*, Paris 2000.

³⁶ R. Buttiglione, *Uwagi o teologicznej dyskusji wokół Humanae vitae oraz o towarzyszącym jej rozwojowi doktryny Magisterium*, w: *Dar ludzkiego życia*, dz. cyt., s. 211-229.

³⁷ A. Szostek, *Człowiek jako autokreator. Antropologiczne podstawy odrzucenia encykliki Humanae vitae*, w: *Dar ludzkiego życia*, dz. cyt., s. 111-127.

zamieszczony w tej samej pracy zbiorowej pokazuje, jaka antropologia wyłania się z encykliki HV³⁸.

19. Wielki Kontynuator nauki Pawła VI: ku teologii „mowy ciała”

Nauka encykliki *Humanae vitae* znalazła kontynuację i rozwinięcie w Katechezach Jana Pawła II na temat stworzenia mężczyzny i kobiety. Katechezy te³⁹ są niezwykle wykładem „teologii ciała”, pokazującym rozwój tej teologii od Księgi Rodzaju po List do Efezjan. Koncepcja teologii ciała łączy treści biblijne, wyłaniające się z tajemnicy Stworzenia, Wcielenia i Odkupienia (Zmartwychwstania), z przesłankami personalistycznej antropologii i metafizyki znaku (słowa-sakramentu), jak też metafizyki (czy raczej teologii) daru, prowadząc ku zrozumieniu sakramentalnej wizji małżeństwa, miłości i życia. Dodatkowo w treść katechezy włącza Jan Paweł II refleksję nad *Humanae vitae*, pokazując z jednej strony ciągłość nauki Magisterium, a z drugiej strony komentując i wyjaśniając encyklikę przy pomocy metody, która posłużyła mu do skonstruowania syntezy teologii ciała.

Widzenie człowieka, stworzonego „mężczyzną i kobietą”, uczynienie go od początku „obrazem Bożym” i znakiem widzialnym „przenoszącym w widzialność świata niewidzialną tajemnicę Boga”⁴⁰ pozwala od początku rozumieć człowieka, jako umieszczonego w porządku daru oraz w porządku znaku, czyli sakramentu. To szczególne znaczenie człowieczeństwa wiąże się z biblijną prawdą, według której Bóg stworzył wszystko Swoim Słowem (J 1,3; Hbr 1,3), które uczyniło człowieka zdolnym do przyjęcia daru istnienia, jako znaku i słowa Przedwiecznej Miłości. Człowiek zostaje tym samym powołany i uzdolniony do dialogu z Bogiem na gruncie własnego człowieczeństwa, które jest podmiotem i zarazem słowem dialogu.

Umieszczenie człowieka na płaszczyźnie Słowa, „przez które wszystko się stało” i dzięki temu – obdarowanie człowieka „poznaniem”, które pozwala zobaczyć udział człowieka w planie stwórczym Boga, prowadzi do odkrycia swoistej głębi podmiotowej, w której obecna jest tajemnica człowieka: mężczyzny i kobiety. Papież pisze: „[...] w tym «poznaniu», o którym mowa w Rdz 4,1, tajemnica kobiecości ujawnia się i odsłania do końca poprzez macierzyństwo: «a ona poczęła i urodziła». Kobieta staje wówczas wobec mężczyzny jako matka – podmiot nowego ludzkiego życia, które w niej się poczyna i rozwija i z niej też rodzi się na świat. Poprzez

³⁸ J. Bajda, Obraz człowieka widziany poprzez *Humanae vitae*, w: Dar ludzkiego życia, dz. cyt., s. 129-139.

³⁹ Mężczyzną i niewiastą stworzył ich, dz. cyt.

⁴⁰ Tamże, s. 77n.

to zaś odsłania się zarazem do końca tajemnica męskości mężczyzny: rodzicielskie, ojcowskie znaczenie jego ciała”⁴¹. To stwierdzenie jest ważnym elementem całego wykładu na temat teologii ciała, ponieważ ukazując znaczenie ciała jako znaku, symbolu, nie ogranicza się do podkreślenia obłubieńczego sensu ciała, lecz podkreśla równocześnie wpisane w znak ciała znaczenie rodzicielskie. To znaczenie stanowi treść „mowy ciała”, która nie pochodzi od człowieka, lecz została wpisana w człowieczeństwo przez Stwórcę, tak jednak, aby w przymierzu małżeńskim stała się treścią podmiotowego, międzyosobowego dialogu, objawiającą się w każdym geście i słowie małżonków. Ta mowa pochodząca od Boga stanowi o ich tożsamości, i jest dana, aby się wypowiedziała poprzez całą ich samoświadomość, w całej sferze ich wolności. Nie dzieje się to automatycznie, ani tylko w czysto subiektywny sposób: mowa ciała może być – i powinna być – odczytana i objawiona w prawdzie. Ta prawda bywa nazywana także normą moralności małżeńskiej, przypomnianą w numerze 12. encykliki *Humanae vitae*. Wzajemny dar mężczyzny i kobiety jako dar obłubieńczy, jest przeznaczony wewnątrznie do tego, aby objawić prawdę istnienia stworzonego, wobec osoby powoływanej do życia (rodzonej). Bóg nie zgadza się na to, aby nowe życie było traktowane jako „dodatek”, czy tylko „konsekwencja” miłości małżeńskiej. Bóg chce, aby ludzkość rodząca się była przyjmowana już wewnątrz małżeńskiej komunii osób. Oznacza to, że sens rodzicielski stanowi wewnętrzny sens małżeńskiej jedności uczynionej znakiem i symbolem, przez który sam Bóg postanowił objawić się człowiekowi stwarzanemu z miłości⁴².

Małżeństwo – jak cały stworzony świat – jest mową Boga do ludzkości. Małżonkowie objawiają tę mowę w sposób podmiotowy, utożsamiając się z jej treścią i znaczeniem: są więc odpowiedzialni za prawdziwość tego wyrazu, tego słowa, przez które sami stają się mową Boga, utożsamiając się z Jego Darem i Słowem. Jest to zarazem ich wewnętrzna i wzajemna odpowiedzialność. Papież przypomina: „W tekstach prorockich [...] ciało ludzkie mówi «mową», której ono samo nie jest autorem. Autorem jest człowiek, który jako mężczyzna i kobieta, obłubieniec i obłubienica, odczytuje prawidłowo sens tej «mowy». [...] Takie prawidłowe odczytanie – odczytanie «w prawdzie» – jest nieodzownym warunkiem ogłoszenia tej prawdy. [...] «Profeta-prorok» – to ten, który wypowiada ludzkimi słowami prawdę pochodzącą od Boga: kto tę prawdę wypowiada w zastępstwie Boga, w Jego imieniu, poniekąd Jego au-

⁴¹ Tamże, s. 85.

⁴² Zob. szerzej na ten temat: J. Bajda, Chrystus odwołuje się do serca. Wokół problemu interioryzacji, w: Jan Paweł II, Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do serca, red. T. Styczeń, Lublin 1998, s. 147-170.

torytetem⁴³. U podstaw prawdziwego odczytania „mowy ciała” i jej prawidłowego objawienia, stoi prawda miłości: gdyż małżonkowie wypowiadają tę mowę językiem miłości, czyli tym wszystkim, co buduje relację oblubieńczą. U podstaw prawdy miłości leży z kolei wolność daru: jest to wolność etyczna umożliwiająca w pełni bezinteresowny dar siebie. Papież pisze: „Prawdy miłości [...] nie można oderwać od mowy ciała. Prawda miłości bowiem stanowi o tym, że sama «mowa ciała» jest odczytywana w prawdzie⁴⁴”.

Komentując encyklikę *Humanae vitae*, szczególnie paragraf 12., Jan Paweł II pogłębia i w pewnym sensie uściśla określenie i uzasadnienie normy, podane przez Pawła VI. Pisze: „Zauważmy, że w poprzednim zdaniu tekst mówi przede wszystkim o «znaczeniu», a w zdaniu kolejnym – o «naturze»: o naturze (czyli istocie) stosunku małżeńskiego. Określając tę istotę tekst odwołuje się do «praw zawartych w samej naturze mężczyzny i kobiety». Przejście od zdania wyrażającego odnośną normę moralności do zdania wyjaśniającego i uzasadniającego tę normę jest bardzo znamienne. Autor encykliki każe szukać uzasadnienia dla normy określającej moralność działań mężczyzny i kobiety w akcie małżeńskim, w naturze tychże działań, a jeszcze głębiej: w naturze samych działających podmiotów⁴⁵”. Jan Paweł II przypomina, że chodzi tu o osobowe i podmiotowe (personalistyczne) widzenie „istoty stosunku małżeńskiego” i dlatego to, co pochodzi z „najgłębszej jego istoty” – mianowicie „jedność i nierozdzielność obu znaczeń” – nie redukuje się do prawidłowości biologicznej, lecz jest „odczytaną w prawdzie mową ciała”. „Norma moralności, jakiej w tej dziedzinie stale nauczał Kościół, a którą Paweł VI przypomina i potwierdza w swej encyklice, polega na odczytaniu w prawdzie «mowy ciała»⁴⁶”. Tym, którzy takie pojęcia jak „natura aktu małżeńskiego” czy „natura mężczyzny i kobiety” kojarzą spontanicznie z biologią i fizjologią, należało przypomnieć, że osoba ludzka jest obrazem Boga i Jego sakramentalnym znakiem i że „naturę ciała ludzkiego” – także pojęcia „jednego ciała” można rozumieć jedynie w świetle antropologii i teologii, a nie nauk przyrodniczych.

Wielką zasługą Jana Pawła II było wyeksponowanie i rozwinięcie aspektów podmiotowych i sakramentalno-symbolicznych, zarówno normy moralności małżeńskiej, jak i jej uzasadnienia. Sama encyklika *Humanae vitae*, pomimo zwięzłości tekstu i widocznej od początku troski o wierne przedstawienie tradycyjnej (czyli katolickiej) doktryny Kościoła, bardzo ostrożnie, choć jednoznacznie, wkroczyła na drogę personalistycznej interpretacji pra-

⁴³ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, dz. cyt., s. 411.

⁴⁴ Tamże, s. 434.

⁴⁵ Tamże, s. 460-461.

⁴⁶ Tamże, s. 461.

wa naturalnego, podkreślając zarazem mocno jego teologiczne znaczenie. Jan Paweł II nie ograniczył się w swoim komentarzu do aspektów etyczno-personalistycznych, lecz pokazał, że nauka *Humanae vitae* wiąże się ściśle z głębszą perspektywą życia chrześcijańskiego, którą określa się niekiedy mianem „duchowości”. Duchowość małżeńska opiera się nie tylko na pracy duchowej, mającej za zadanie rozwój i pielęgnowanie cnót moralnych, ale także na współdziałaniu z darami Ducha Świętego. Cnotą najściślej związaną z miłością małżeńską, jest cnota czystości, „która przejawiając się jako opanowanie czyli wstrzemięźliwość, wypracowuje wewnętrzny ład obcowania małżeńskiego. Czystość jest bytowaniem w ładzie serca”⁴⁷. Zarówno miłość jak czystość są wspomagane przez „dar czci”, należący do darów Ducha Świętego. Ten dar ma ogromne znaczenie. „Dar czci podtrzymuje bowiem i rozwija w małżonkach szczególną wrażliwość na wszystko, co w ich powołaniu i obcowaniu nosi na sobie znamię tajemnicy stworzenia i odkupienia – wszystko, co jest stworzonym odbiciem mądrości i miłości Boga”⁴⁸. Ten właśnie dar pozwala małżonkom zrozumieć sens wymagania etycznego zawierającego się w normie głoszonej przez *Humanae vitae*, szczególnie, jeśli na swoje życie patrzą w światłach sakramentu małżeństwa. Na tym gruncie łatwo zrozumieć, że „cała praktyka etycznej regulacji poczęć, tak ściśle związana ze sprawą odpowiedzialnego rodzicielstwa, należy do chrześcijańskiej duchowości małżeńskiej i rodzicielskiej – i tylko poprzez «życie wedle Ducha» staje się wewnętrznie prawdziwa i autentyczna”⁴⁹.

Podsumowaniem niech będą słowa Jana Pawła II: „Encyklika *Humanae vitae* pozwala nam zbudować zarys duchowości małżeńskiej i rodzicielskiej. Jest to duchowość, w której przez uwzględnienie porządku «biologicznego», a równocześnie na gruncie czystości wspieranej darem czci – kształtuje się wewnętrzna harmonia małżeństwa, związana z tym, co encyklika określa jako «dwoistą funkcję znaku» (por. HV, 12). Harmonia ta oznacza, że małżonkowie obcuja z sobą w wewnętrznej prawdzie «mowy ciała». Encyklika *Humanae vitae* głosi więc nienaruszalną, jaka zachodzi między tą «prawdą» a miłością”⁵⁰.

Fr Jerzy Bajda: *Humanae Vitae* – the encyclical read anew (commentary outline)

The article dedicated to the Encyclical *Humanae Vitae*, in the year of the 35th anniversary of the proclamation of the document, is a retrospective and synthesizing

⁴⁷ Tamże, s. 495.

⁴⁸ Tamże, s. 495-496.

⁴⁹ Tamże, s. 497.

⁵⁰ Tamże, s. 499.

viewpoint. The main points were theological and cultural background allowing to perceive the significance of the Encyclical, as well as the reasons for contestation surrounding the document. It appears that the tension between the spirit of the Encyclical and "the spirit of this world" has also penetrated the inside of the Church and dimmed the conscience of many Christians, especially theologians. It became obvious that the "dialogue" carried on by the Church with the "world" is fully intentional if the dialogue is with people and on the plane of truth. Instead, it is not possible to carry on a dialogue with an ideology, mythology, pseudo-culture which attempts to debate upon human matters, family and all humanity outside the sphere of truth, especially moral truth safeguarding the dignity of the human person.

The Encyclical reread today shows its permanent gravity and truthfulness in each of the aspects of its doctrine. The Encyclical is true to the whole tradition of the Teaching Church corroborated by Vaticanum II, in some points precisising the reaching or suggesting an interpretation more concordant to pastoral needs of our time. The Encyclical takes over the essentials of the personalistic anthropology adopted by Vaticanum II in *Gaudium et spes* with all its Christological depth and applies them to ethical issues of marriage. It reaffirms and interprets anew legal and normative foundations of marital ethics, referring to natural law, harmonized with biblical conception of being called to the participation in the love of God the Father.

By delivering the lecture of marital ethics from the relics of the time of juridism and legalism, it once again reveals ethical depth of parental vocation. It rejects false hypotheses tracing from the ethics of "effect" or ethics "subjective goal" it draws upon It derives the criteria of parental ethics from the truth of marital love, from the personal interior of the covenant of the spouses. They are the same truths, which have always been taught by the Church but expressed in somewhat new language. The desire to draw the sublime teaching of the Church near the contemporary man is accompanied by the loyalty of the moral profile of the teaching which must not be abandoned for the sake of man and humanity.

The truth and significance of the teaching contained in *Humanae Vitae* was once again made visible to the world in brilliant teaching of John Paul II who, from the very beginning, combined his pontificate to a special extent with the prophetic message of *Humanae Vitae* fully deserving the name of the Pope of the Family and responsible parenthood. His Wednesday catecheses and the documents such as the Exhortation *Familiaris consortio*, A Letter to Families, the Encyclical *Evangelium vitae* together with the innumerable addresses, homilies and appeals are a continuation or commentary and most of all a prominent development and deepening of the teaching of Paul VI. The specific value of John Paul II's teaching rests on building essential links serving to a perfect synthesis of the biblical message through the Gospel of life and the Gospel of the Family and the supreme achievements of philosophy and culture. In a particular way the Pope brings near the Fatherhood of God to the world experiencing the tragedy of spiritual orphanhood.