

Słowa kluczowe: antykoncepcja, *Humanæ vitæ*, małżeństwo, norma moralna, prawo naturalne

Keywords: contraception, *Humanæ vitæ*, marriage, moral norm, natural law

Warszawskie Studia Teologiczne
XXVIII/3/2015, 36-64

O. Jarosław Kupczak OP

UNIwersytet PAPIESKI JANA PAWŁA II W KRAKOWIE
WYDZIAŁ TEOLÓGICZNY

„ZNAK, KTÓREMU SPRZECIWIĄĆ SIĘ BĘDĄ” (ŁK 2, 34). O PROROCZYM ZNACZENIU ENCYKLIKI HUMANÆ VITÆ

W historii Kościoła katolickiego encyklika Pawła VI *Humanæ vitæ* z 1968 r. jest niewątpliwie najpoważniejszym dokumentem na temat, jak mówi pierwsze zdanie encykliki, „najdonioślejszego obowiązku przekazywania życia ludzkiego” („*Humanæ vitæ tradendæ munus gravissimum*”). Będziemy się starać, aby ukazać w tym tekście, że znaczenie encykliki *Humanæ vitæ* znacznie przekracza to, co mówi ona o etycznej ocenie antykoncepcji. Jak pisze jedna z najbardziej kompetentnych znawczyń tej problematyki, Janet Smith, encyklika Pawła VI „jest więcej niż potępieniem antykoncepcji; jest ostrożnie sformułowaną odpowiedzią na pytania naszego czasu”.¹ Jednak to właśnie problem etycznej oceny antykoncepcji stał się bezpośrednią przyczyną napisania encykliki i od tego kontekstu, dalszego i bliższego, należy rozpocząć. Dlatego też pierwsza część tego tekstu będzie poświęcona historycznemu i teologicznemu kontekstowi powstania encykliki *Humanæ vitæ*.²

W drugiej części skoncentrujemy się na ponadczasowym znaczeniu tego dokumentu. To ponadczasowe znaczenie *Humanæ vitæ* zostanie ujęte w pięciu punktach. Po pierwsze, encyklika potwierdza prawo Magisterium Kościoła do tak podważanego po II Soborze Watykańskim nieomylnego nauczania w sprawie moralności. W ten sposób *Humanæ vitæ* stała się ważnym, być może pierwszym tego

1 J. E. Smith, *Humanæ vitæ. A Generation Later*, Washington, D.C. 1991, s. 68.

2 Por. A. F. Dziuba, *Drogi powstania i recepcji Humanæ vitæ*, w: J. Nagórny, K. Jeżyna (red.), *Człowiek, miłość, rodzina. „Humanæ vitæ” po 30 latach. Materiały z sympozjum, KUL, 3-4 grudnia 1998*, Lublin 1999, s. 17-83.

„ZNAK, KTÓREMU SPRZECIWIĄĆ SIĘ BĘDĄ” (ŁK 2, 34)

rodzaju, głosem w debacie na temat tego, co potem Benedykt VI nazwał „hermeneutyką ciągłości” w interpretacji *Vaticanum Secundum*. Po drugie, encyklika stała się ważnym etapem w rozwoju teologii małżeństwa. Po trzecie, *Humanæ vitæ* stała się w teologii moralnej ważnym głosem na temat prawdziwych i fałszywych sposobów rozumowania etycznego czy też odpowiedniej etycznej oceny ludzkich czynów, nie tylko aktu małżeńskiego. Dlatego też encyklika Jana Pawła II *Veritatis splendor* z 1993 r. powinna być postrzegana jako uzupełnienie i kontynuacja *Humanæ vitæ*. Po czwarte, Paweł VI przypomniał o fundamentalnej roli prawa naturalnego w etyce i teologii moralnej. Po piąte, encyklika ma ważne znaczenie antropologiczne, zarówno przypominając o cielesno-duchowej strukturze człowieka, mężczyzny i kobiety, jak też ukazując prawdziwą naturę miłości małżeńskiej.

Jak widzimy, encyklikę *Humanæ vitæ* powinno się czytać w kilku uzupełniających się perspektywach. Dwie podstawowe to: etyczna i antropologiczna, ale istotne również są perspektywy: eklezjologiczna i meta-etyczna, która dotyczy samej metody teologicznej oceny czynów moralnej, a nawet więcej – metody uprawiania teologii.

1. Kontekst powstania encykliki

Jedną z ważnych postaci w debacie na temat antykoncepcji w latach 60. ubiegłego wieku był John Thomas Noonan, amerykański polityk i sędzia, prawnik i wykładowca prawa, który w 1965 r. opublikował książkę *Contraception: A History of Its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists*, która nadal pozostaje najbardziej kompletną historią etycznej debaty na temat antykoncepcji w kulturze Zachodu. Z książki Noonana wyłania się obraz, że antykoncepcja jest równie starą praktyką jak ludzka kultura, czy może raczej jak rzeczywistość ludzkiego grzechu.

Najstarszymi pisanymi dokumentami, które mówią o antykoncepcji są egipskie papirusy, datowane na lata od 1900 do 1100 przed Chr. W pięciu z nich mowa jest o praktykach antykoncepcyjnych, które polegały wówczas przede wszystkim na umieszczaniu różnych substancji w pochwie kobiety.³ Z upływem wieków, środki i techniki antykoncepcyjne rozwijały się i obejmowały środki mechaniczne używane przez mężczyzn i kobiety, napoje i potrawy spożywane przed bądź po stosunku seksualnym itd.

Do XX-wiecznego rozwoju technik antykoncepcyjnych jeszcze wrócimy, gdyż jest to ważny kontekst dla omawianej encykliki; obecnie, dla naszych rozważań, ważne jest twierdzenie na temat stosunku chrześcijan do antykoncepcji,

³ J. T. Noonan, *Contraception: A History of Its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists*, Harvard University Press Cambridge, Massachusetts 1965, s. 9.

które znajdujemy na samym początku traktatu Noonana: „Twierdzenia potępiające antykoncepcję (...) powtarzają się. Od czasu, kiedy po raz pierwszy chrześcijański teolog – radykalny moralista z III wieku, który oskarżył papieża o sprzyjanie antykoncepcji – jasno wypowiedział się na ten temat, sąd był zawsze taki sam. W świecie późnego cesarstwa znanym św. Hieronimowi i św. Augustynowi, za Ostrogotów w Arles biskupa Cezarego i Bradze biskupa Marcina, w Paryżu św. Alberta i św. Tomasza, w renesansowym Rzymie Sykstusa V i renesansowym Mediolanie św. Karła Boromeusza, w Neapolu św. Alfonsa Liguori i w Liège Karola Billuarta, w Filadelfii biskupa Kenricka, w Bombaju kardynała Graciana – nauczyciele Kościoła nauczali bez wątpliwości czy zróżnicowania, że akty zapobiegające poczęciu są grzechem ciężkim. Żaden katolicki teolog nigdy nie nauczał: »Antykoncepcja jest dobrym czynem«. Nauczanie na temat antykoncepcji jest jasne i wydaje się ustalone na zawsze” [tu i dalej podkreślenia – J.K].⁴

Ta jasna wypowiedź amerykańskiego historyka jest ważna jeszcze z jednego powodu. Profesor Noonan został mianowany konsultorem powołanej w 1963 r. komisji, która miała zbadać moralne dylematy antykoncepcji, i był jedną z osób, która przekonała komisję do tego, że zmiana w nauczaniu Kościoła jest konieczna ze względu na współczesny kontekst tej praktyki. Świadectwo Noonana o nieprzerwanej i jednomyślnej ciągłości w chrześcijańskim odrzuceniu antykoncepcji – autor nigdy się nie wyparł tak sformułowanej tezy – jest z tego powodu szczególnie przekonujące.

Czyniąc w tym miejscu pewną fundamentalnie ważną glosę, warto zauważyć, że ta nieprzerwana ciągłość i jednomyślność nauczania Kościoła powinna prowadzić do wniosku, wyrażonego przez Noonana w końcowym zdaniu powyższego cytatu, że nauczanie w sprawie antykoncepcji jest nieomyślne. Ta nieomyślność nie wypływa z faktu, jak sądzą niektórzy, że encyklika *Humanae vitae* wyraża swoje nauczanie w sposób sugerujący uroczyste ogłaszanie dogmatów, *ex cathedra*. Nieomyślność nauczania Kościoła w sprawie antykoncepcji płynie z faktu, że do 1930 r., kiedy wspólnota anglikańska wyłamała się z jednomyślności tego nauczania, to nauczanie chrześcijan było całkowicie jednomyślne i niepodważane. Dlatego też nauczanie Kościoła na temat antykoncepcji spełnia kryteria nieomyślności

4 *Tamże*, s. 6. Jeśli chodzi o „chrześcijańskiego teologa – radykalnego moralistę z III w., który oskarżył papieża o sprzyjanie antykoncepcji”, Noonan tłumaczy w dalszej części swojej książki, że chodzi o anonimowego autora traktatu *Odrzucenie wszystkich herezji*, który m.in. zarzucał papieżowi Kalikstowi zbyt dużą pobłażliwość etyczną oraz to, że jego łagodność sprzyja różnego rodzaju słabościom i grzechom, także używaniu antykoncepcji przez chrześcijan; por. *tamże*, s. 92-93.

zwyczajnego Magisterium sformułowane w konstytucji *Lumen gentium* II Soboru Watykańskiego.⁵

Wracając do współczesności, Noonan stwierdza w swojej książce, że na początku XX w. antykoncepcja była powszechnie znana i praktykowana we wszystkich krajach europejskich. Jego zdaniem, wówczas było znanych ok. 200 różnorodnych mechanicznych środków antykoncepcyjnych, nie licząc substancji chemicznych spożywanych przez mężczyzn bądź kobiety. W różnych krajach Europy powstają organizacje propagujące kontrolę urodzin, w dużej mierze opierające się na zdyskredytowanej dzisiaj teorii przeludnienia autorstwa anglikańskiego duchownego, Thomasa Malthusa.⁶ Pierwsze międzynarodowe kongresy ruchu kontroli urodzin odbywają się w Paryżu (1900) i Liège (1905). Ginekolodzy i lekarze, jeszcze niedawno krytyczni wobec antykoncepcji zarówno z powodów etycznych jak i negatywnych skutków jej stosowania, w coraz większej liczbie akceptują środki ograniczające liczbę urodzin.

Coraz większa społeczna akceptacja dla antykoncepcji prowadzi do zmiany nauczania wspólnoty anglikańskiej w tej dziedzinie. Jeśli jeszcze w 1908 i 1920 r., konferencja biskupów Kościoła anglikańskiego w Lambeth zdecydowanie odrzuciła możliwość stosowania antykoncepcji, to podczas konferencji w 1930 r., choć przy licznych zastrzeżeniach i przestrożach, głosami 193 do 67 (przy 46 niegłoszących) takie stosowanie dopuściła.⁷ Warto zauważyć, że w trwającej 2000 lat historii chrześcijaństwa było to pierwsze takiej rangi odejście od jednomyślnego nauczania chrześcijan na temat antykoncepcji.

Katolicką odpowiedzią na deklarację anglikańskich biskupów stała się opublikowana jeszcze w tym samym roku encyklika Piusa XI, *Casti connubii*, „mała *somma* na temat chrześcijańskiego małżeństwa”,⁸ która potwierdza tradycyjną naukę Kościoła o antykoncepcji, ale jednocześnie podkreśla, że współżycie małżonków w okresach niepłodnych jest moralnie dopuszczalne.

5 „Choć poszczególni biskupi nie posiadają przywileju nieomyślności, to jednak głoszą oni nieomyślnie naukę Chrystusową wówczas, gdy nawet rozproszeni po świecie, ale z zachowaniem więzów łączności między sobą i z Następcą Piotra, nauczając autentycznie o rzeczach wiary i obyczajów, jednomyślnie zgadzają się na jakies zdanie, jako mające być definitywnie uznane”; LG 25. Tekst konstytucji formułuje cztery kryteria niemyślności zwyczajnego Magisterium: 1) nauczający biskupi są w jedności ze sobą nawzajem i z papieżem, 2) nauczają oni w sposób autorytatywny w sprawie wiary i obyczajów, 3) zgadzają się ze sobą, 4) proponują coś jako ostateczne nauczanie; por. R. Shaw, *Contraception, Infallibility and the Ordinary Magisterium*, w: J. E. Smith (red.), *Why Humanæ vitæ was right: A Reader*, San Francisco 1993, s. 343-363.

6 Por. J. T. Noonan, *Contraception*, dz. cyt., s. 406-407.

7 Por. M. Tabor, *Konferencja w Lambeth. Co wydarzyło się w roku 1930?*; <http://npr.pl//index.php/content/view/277/42> (dostęp: 24 III 2015).

8 J. T. Noonan, *Contraception*, dz. cyt., s. 426.

Epokowym wydarzeniem, które radykalnie zmieniło rozumienie i praktykowanie ludzkiej seksualności stało się wynalezienie w 1960 r. progesteronowej pigułki antykoncepcyjnej.⁹ Znana amerykańska publicystka, Mary Eberstadt, rozpoczyna swoją książkę *Adam i Ewa po pigułce* następującym stwierdzeniem: „Czasopismo »Time« i Francis Fukuyama, Raquel Welch i wielu papieży, niektórzy z najważniejszych naukowców na świecie i wielu innych dziwnych sprzymierzeńców zgadza się w jednym: od czasu kiedy Ewa wzięła jabłko żadne inne pojedyncze wydarzenie nie miało tak fundamentalnego znaczenia dla relacji między płciami jak wynalezienie nowoczesnej antykoncepcji”.¹⁰

Pojawienie się pigułki, która blokuje owulację u kobiet i w ten sposób zapobiega zapłodnieniu spowodowało wejście dyskusji na temat moralności antykoncepcji na zupełnie inny, nowy poziom. W 1963 r. katolicki lekarz z Bostonu, który współpracował przy wynalezieniu pigułki antykoncepcyjnej, John Rock, publikuje książkę *Nadszedł czas. Propozycje katolickiego lekarza jak skończyć bitwę o kontrolę narodzin*, w której dowodzi, że obecny w pigułkach antykoncepcyjnych progesteron jest naturalnym hormonem, wydzielanym przez kobiece jajniki, który zatrzymuje w sposób naturalny owulację i w ten sposób, całkowicie naturalnie i etycznie, zapobiega poczęciu. Stosowanie pigułek progesteronowych nie różni się więc niczym od zaakceptowanej przez Kościół metody okresowej wstrzemięźliwości.¹¹

Książka Johna Rocka spotkała się z natychmiastową krytyką ze strony amerykańskich teologów moralnych, ale bostoński lekarz miał również swoich sprzymierzeńców. W 1963 r. kilku teologów: belgijski ksiądz Louis Janssens, pomocniczy biskup Moguncji Josef Reuss i holenderski dominikanin William van der Marck wyrazili w swoich artykułach pogląd, że użycie pigułki antykoncepcyjnej, pod pewnymi warunkami, jest moralnie dobre.¹²

Wobec przybierającej na sile dyskusji, w marcu 1963 r., trzy miesiące po zakończeniu pierwszej sesji II Soboru Watykańskiego, Jan XXIII stworzył specjalną komisję do przestudiowania problemu etycznej oceny antykoncepcji. Jan XXIII umarł trzy miesiące później, ale jego następcą, Paweł VI, zdecydował, że komisja

9 W gruncie rzeczy pigułka progesteronowa została wynaleziona w 1953 r. Po serii testów medycznych, w 1960 r. została po raz pierwszy dopuszczona do użytku przez administrację rządową Stanów Zjednoczonych; por. *tamże*, s. 460.

10 M. Eberstadt, *Adam and Eve After the Pill: Paradoxes of the Sexual Revolution*, San Francisco 2012, s. 11.

11 J. Rock, *The Time Has Come: A Catholic Doctor's Proposals to End the Battle over Birth Control*, New York 1963; polskie tłumaczenie: *Czas nadszedł. O położeniu kresu walce o regulację urodzeń – propozycje lekarza katolika*, przeł T. Roźniatowski, Warszawa 1966.

12 J. T. Noonan, *Contraception*, dz. cyt., s. 468.

będzie kontynuowała prace. Komisja, składająca się po ostatecznej restrukturyzacji z doradców (*periti*) i komitetu kierowniczego, do którego należało 16 biskupów z różnych części świata (jedynym reprezentantem wschodniej Europy był abp Karol Wojtyła), spotkała się pięć razy między rokiem 1963 i 1966. Ostatnie spotkanie, w czerwcu 1966 r., zakończyło się głosowaniem nad tekstami końcowymi, które były bezpośrednim punktem odniesienia dla Pawła VI w pisaniu encykliki *Humanæ vitæ*.¹³

W pierwotnym założeniu zarówno prace komisji jak i jej ostateczny raport miały zostać utrzymane w tajemnicy i być jedynie pomocą dla papieża w sformułowaniu ostatecznego sądu na temat etycznej oceny antykoncepcji. Jednak fragmenty tekstów sporządzonych przez komisję zostały w niejasny sposób przekazane prasie amerykańskiej i brytyjskiej i ukazały się drukiem wiosną 1967 r. Światło dzienne ujrzały trzy teksty napisane przez członków komisji.¹⁴

Najważniejszym ujawnionym tekstem jest fragment Raportu końcowego prac komisji, który został zaakceptowany w głosowaniu przez biskupów z komitetu kierowniczego dziewięcioma głosami przeciwko trzem, przy trzech głosach wstrzymujących się (abp Karol Wojtyła nie uczestniczył w głosowaniu, ponieważ komunistyczne władze odmówiły mu wizy na wyjazd do Rzymu). Raport końcowy zaleca zmianę nauczania Kościoła w sprawie antykoncepcji i podaje warunki, kiedy można w sposób moralnie dobry używać antykoncepcji. Drugim tekstem jest Raport mniejszości, który podtrzymuje tradycyjne nauczanie Kościoła; trzecim tekstem jest odpowiedź większości na tezy zawarte w Raporcie mniejszości.

Jak zauważa jedna z najbardziej kompetentnych znawczyń dyskutowanej tu problematyki, Janet E. Smith, tym trzem tekstom „należy się uważnie przyjrzeć, ponieważ (...) streszczają one status debaty na temat antykoncepcji przed pojawieniem się *Humanæ vitæ*. Poza tym, były one wśród dokumentów przedstawionych Pawłowi VI, aby pomóc mu w rozważaniach na temat moralnej oceny antykoncepcji”.¹⁵ Zdaniem Smith, lektura wspomnianych tekstów prowadzi do smutnej konstatacji, że „dociekanie w sprawie antykoncepcji wyszło poza badanie tych, którzy dzielą wspólne fundamentalne zasady”.¹⁶ Nie tylko wnioski przedstawione w tych tekstach są inne; inna jest także metoda moralnej oceny czynu, inne są kryteria.

Amerykańska filozofka ukazuje cztery podstawowe dziedziny niezgody. *Primo*, teologowie z papieskiej komisji różnią się w swojej ocenie historycznej sta-

13 Por. J. E. Smith, *Humanæ vitæ*, dz. cyt., s. 12.

14 Por. *tamże*, s. 12-13.

15 *Tamże*, s. 14.

16 *Tamże*.

łości opozycji Kościoła wobec antykoncepcji. *Secundo*, istnieje różnica w ocenie skutków, jakie akceptacja antykoncepcji może mieć dla autorytetu Kościoła, jeśli chodzi o nauczanie w kwestiach moralnych. *Tertio*, istnieje różnica w kwestii tego, jak praktyka antykoncepcji narusza prawo naturalne. *Quarto*, teologowie z komisji papieskiej różnią się w swojej ocenie tego, jakie skutki w ocenie moralnej innych aktów seksualnych będzie miała zmiana nauczania Kościoła w sprawie antykoncepcji.¹⁷

Nie ma tutaj miejsca na bardziej szczegółowe omówienie każdego z tych punktów, zainteresowanych czytelników możemy odesłać do kompetentnej literatury przedmiotu.¹⁸ Do niektórych elementów związanych z tymi czterema punktami niezgody powrócimy w dalszej części tekstu, kiedy będziemy omawiać tekst encykliki *Humanæ vitæ*. Zanim przejdziemy do przedstawienia nauczania Pawła VI w tej encyklice, warto wspomnieć jeszcze o jednym, bliższym kontekście, który mógł mieć duży wpływ na treść i wnioski *Humanæ vitæ*. Tym bliższym kontekstem był tekst dotyczący przekazywania życia, który powstał w środowisku krakowskich teologów w latach 1966-1967, z inspiracji i pod kierownictwem abp. Karola Wojtyły.¹⁹ Do pracy nad tym tekstem, który po przetłumaczeniu na język francuski, w lutym 1968 r. został wręczony Pawłowi VI, abp Wojtyła zaprosił kilkanaście osób, m.in. ks. Stanisława Smoleńskiego, o. Tadeusza Ślipko SJ., ks. Juliusza Turowicza, o. Karola Meissnera OSB, o. Jerzego Podgórskiego CSSR.²⁰

Wspomniany tekst, nazywany tradycyjnie *Memoriałem krakowskim*, podejmuje w kilku rozdziałach najbardziej podstawowe problemy związane z dyskutowaną problematyką: sposób zakorzenienia zakazu antykoncepcji w prawie naturalnym, szczegóły uzasadnienia moralnego zakazu antykoncepcji, różne wymiary tematu odpowiedzialnego rodzicielstwa. Zasadniczo, ogólne tezy *Memoriału* zgadzają się z treścią wydanej kilka miesięcy później encykliki *Humanæ vitæ*; do niektórych z nich powrócimy w drugiej części tego tekstu. W tym miejscu zatrzymajmy się krótko nad jednym tematem: teologicznym statusem nauki Kościoła o antykoncepcji czy też pytaniem o nieomyślność tej nauki.

Problem statusu nauki Kościoła o antykoncepcji *Memoriał krakowski* podejmuje w pierwszym rozdziale, napisanym – jak wynika z uwag redakcyjnych

17 Por. *tamże*.

18 Por. *tamże*, s. 15-35.

19 Por. B. Mielec, *Polskie tło encykliki „Humanæ vitæ”*, w: A. Muszala, T. Kraj, P. Zielonka-Rduch (red.), *Bioetyka pokolenia Karola Wojtyły – Jana Pawła II. Materiały z Ogólnopolskiej Interdyscyplinarnej Konferencji 14 stycznia 2012 roku*. Kraków-Łagiewniki, Kraków 2013, s. 87-107.

20 Por. K. Meissner, *Posłowie. Historia dokumentu*, w: *Memoriał krakowski*, Poznań 2012, s. 11-12.

– w dużej mierze przez o. Tadeusza Ślipko SJ. Przytoczmy na początek kluczowy fragment tekstu jezuickiego moralisty: „Zwyczajnemu nauczaniu Kościoła, również w zakresie prawa naturalnego [do której to dziedziny należy moralna ocena antykoncepcji – uwaga J.K.], przysługuje atrybut niemyślności. Jednakowoż pamiętać należy, że zwyczajnego nauczania Kościoła nie stanowią doktrynalne wypowiedzi jednego czy dwu papieży. Takie są jedynie poszczególnymi aktami nauczania Kościoła. (...) Natomiast wartość nieomylnego, zwyczajnego nauczania Kościoła posiada tylko dłuższa, obejmująca wielu papieży i odpowiednio upowszechniona tradycja doktrynalna Kościoła, która ma za bezpośredni swój przedmiot odnośną zasadę moralną”.²¹

Po przytoczeniu tej definicji nieomylnego zwyczajnego nauczania Kościoła, autor odnosi tę definicję do zakazu antykoncepcji i w sposób bardzo wyważony formułuje odpowiedź na pytanie, czy naukę Kościoła o antykoncepcji należy uważać za wyraz zwyczajnego, nieomylnego nauczania Kościoła: „Do chwili obecnej – szczególnie wobec faktu, że Ojciec Święty Paweł VI powołał specjalną komisję dla ponownego przemyślenia tej sprawy – nie ma jeszcze dostatecznych danych do odpowiedzi twierdzącej. Mimo to, niepodobna przeczyć, że stałość doktryny Kościoła potwierdzona w znanych wypowiedziach Pawła VI zbliża tę doktrynę do tego stadium rozwoju i dojrzałości, że będzie mogła być uznana za element zwyczajnego nauczania Kościoła. Ogromne znaczenie posiadać tu będzie ewentualna, oficjalna obowiązująca i do całego Kościoła skierowana enuncjacja doktrynalna Pawła VI”.²²

Czytając tę wypowiedź krakowskiego moralisty, która niewątpliwie – w tak ważnej materii – reprezentowała oficjalne zdanie całej grupy autorów, a przede wszystkim krakowskiego metropolity, trudno oprzeć się wrażeniu, że jednoznaczność sformułowania opinii na temat teologicznego statusu nauczania Kościoła o antykoncepcji została świadomie osłabiona ze względu na szacunek wobec zapowiedzianej publikacji wypowiedzi Pawła VI na ten temat. Wydaje się, że autorzy *Memoriału* nie chcieli przez stwierdzenie nieomyślności diskutowanego nauczania (mimo wypowiedzi, że „stałość doktryny Kościoła zbliża tę doktrynę do tego stadium rozwoju i dojrzałości, że będzie mogła być uznana za element zwyczajnego nauczania Kościoła”) postawić papieża w niezręcznej sytuacji.

Taka interpretacja wydaje się prawdziwa, zwłaszcza jeśli porównamy powyższe wypowiedzi *Memoriału* z późniejszym o kilka miesięcy tekstem wprowadzenia do opublikowanej już encykliki *Humanæ vitæ*, przygotowanym przez tę samą grupę teologów i opublikowanym w oficjalnym biuletynie archidiecezji

²¹ *Memoriał krakowski*, s. 18.

²² *Tamże*, s. 20.

krakowskiej.²³ Po wstępnym omówieniu rodzajów nauczania w Kościele i ogólnych warunków, jakie powinno spełnić nauczanie nieomyłne, autorzy dokumentu piszą: „Niewątpliwie, szereg elementów nauki encykliki *Humanæ vitæ* nie posiada za sobą autorytetu nieomyłnego nauczania zwyczajnego Kościoła (np. uzasadnienie podane przez Pawła VI na rzecz swojej nauki). Ale jeśli zacieśnimy naszą uwagę do samych tylko negatywnych norm etycznej regulacji poczęć, sprawa przedstawia się inaczej. A mianowicie już sam charakter tej encykliki wskazuje na to, że zawarta w niej nauka o normach moralnych nie może być traktowana jako zmienna, odwołana, lecz przeciwnie, jako wiążąca absolutnie, nieodwołalnie. Nie jest to bowiem zwyczajna duszpasterska adhortacja, lecz nauczanie, które wyraźnie odwołuje się do boskiego mandatu głoszenia i strzeżenia depozytu wiary. Jest to więc autorytatywne (=autentyczne) wyłożenie nauki Kościoła, która jest nauką Chrystusa. Tego rodzaju nauczanie cieszy się asystencją Ducha Świętego”.²⁴

Autorzy wprowadzenia do *Humanæ vitæ* podkreślają, że Paweł VI kilkakrotnie w sposób bardzo uroczysty odnosi się do asystencji Ducha Świętego, pisząc o nauczaniu swojej encykliki (HV 28, 29), którą stworzył „mocą powierzonego przez Chrystusa mandatu” (HV 6; por. także HV 4, 18). We wprowadzeniu czytamy: „Kilkakrotnie powtarza [Paweł VI – uwaga J.K.], że »broniąc nienaruszalności prawa moralnego odnośnie do małżeństwa« (HV 18) głosi naukę Kościoła stałą (*constans* – HV 10 i 11), niewzruszoną (*firmissima* – HV 31), »wielokrotnie przez Urząd Nauczycielski Kościoła podawaną wiernym« (HV 12; por. 10, 11, 14, 16, 18, 28). Tę samą myśl wyraża, kiedy powołuje się na »niewzruszoną naukę Kościoła, której Następca Piotra razem z braćmi w episkopacie katolickim jest wiernym stróżem i tłumaczem« (HV 31, por. 18). Mówi również papież, że »nauka Kościoła o należytej regulacji poczęć jest promulgacją samego prawa Bożego« (HV 20; por. 10, 13, 16, 18, 19, 24, 26, 31) i »zbawczej nauki Chrystusa« (HV 29, por. 18, 19, 25, 30). Wymogi tego prawa są przeto nienaruszalne (*inviolabiles* – HV 25)”.²⁵

Autorzy omawianego tekstu ukazują następnie, że Paweł VI świadomie pisze w encyklice o kolejnych elementach koniecznych do uznania jego nauki za definitywną i w związku z tym nieomylną. Tymi elementami są: ciągłość doktryny i zakorzenienie w stałej tradycji nauczycielskiej Kościoła. Dlatego też, można powiedzieć, że cała encyklika jest tak zredagowana, że „Ojciec Święty nie używając terminów klasycznych w rodzaju *sententia definitiva* itp. ustawicznie zmierza do przekonania czytelnika, że antykoncepcja w kontekście prawd chrześcijańskich ani

23 „Notificationes e curia Metropolitana Cracoviensi” 1-4(1969), s. 71-105.

24 Wprowadzenie do encykliki „*Humanæ vitæ*”, w: *Memorial krakowski*, s. 83-84.

25 *Tamże*, s. 84.

nie była nigdy przyjęta w nauce Kościoła, ani też – pod żadnymi absolutnie warunkami i za żadną cenę – nie może być przyjęta”.²⁶ Dlatego też powyższe rozumowanie prowadzi autorów wprowadzenia do końcowego wniosku: „Nauka encykliki *Humanæ vitæ* o podstawowych zasadach etycznej regulacji poczęć posiada zatem wszystkie znamiona nieomylnego zwyczajnego nauczania Kościoła. Znaczy to, że jest to nauka głoszona w oparciu o powagę Boga i w Jego imieniu. (...) Dla tego też najwyższego autorytetu Boga przemawiającego za pośrednictwem Kościoła ma ona moc bezwzględnej wiązania wiernych w sumieniu zarówno do uznania ją za prawdziwą, jak i do podporządkowania się jej w swoim moralnym działaniu”.²⁷

W kontekście tej krótkiej dyskusji na temat teologicznego statusu nauki Kościoła o antykoncepcji warto wspomnieć o jeszcze jednej wypowiedzi. Wiosną 1969 r. kard. Karol Wojtyła pisze do Pawła VI list, w którym zastanawia się nad krokami, które należałoby podjąć w celu zapewnienia bardziej owocnej recepcji encykliki *Humanæ vitæ*. Odniesienie się do tych pastoralnych i doktrynalnych propozycji krakowskiego metropolity przekracza cel tego tekstu; warto jedynie zauważyć, że autor listu wyraźnie i dobitnie mówi o nieomylności encykliki *Humanæ vitæ*.²⁸

2. Treść i znaczenie encykliki

Encyklika *Humanæ vitæ* jest stosunkowo niedużym dokumentem, składającym się z 31 numerów podzielonych na trzy rozdziały. W pierwszym, wstępnym rozdziale, Paweł VI zapowiada główny temat encykliki, jakim jest ocena moralna „najdonioślejszego obowiązku przekazywania życia ludzkiego” („*Humanæ vitæ tradendæ munus gravissimum*”, HV 1). Autor zauważa, że dzisiejsze gwałtowne przemiany w dziedzinie demografii, kultury i ekonomii stawiają pytanie, czy dotychczasowe zasady etyczne dotyczące przekazywania życia są jeszcze aktualne? W kontekście tych przemian pojawiają się głosy formułujące postulat innego sposobu oceny etycznej używania antykoncepcji, tzw. zasady całościowości (*principio totalitatis*), czy też zawierzenia decyzji o używaniu antykoncepcji indywidualnemu sumieniu małżonków.

Drugi rozdział encykliki zawiera argumentację dotyczącą etycznego odrzucenia praktyki antykoncepcji; w rozdziale trzecim znajdujemy pastoralne rozważania Pawła VI, który – świadomy kontrowersji, jakie wzbudzi proponowana

26 *Tamże*, s. 87-88

27 *Tamże*, s. 88.

28 „Encyklika *Humanæ vitæ* nie jest dokumentem uroczystego nauczania »ex cathedra«, nie jest definicją dogmatyczną. Niemniej, jako dokument zwyczajnego nauczania Papieża, posiada charakter nieomylny i nieodwołalny”; K. Wojtyła, *List arcybiskupa krakowskiego kard. Karola Wojtyły do papieża Pawła VI*, w: A. Muszala, T. Kraj, P. Zielonka-Rduch (red.), *Bioetyka pokolenia Karola Wojtyły*, dz. cyt., s. 22.

nauka – stara się osobiście zwrócić się do różnych grup w Kościele, które mogą przyczynić się do odpowiedniej recepcji encykliki. Nie będziemy przedstawiać tutaj tekstu encykliki; raczej bezpośrednio zajmiemy się w pięciu kolejnych punktach omówieniem jej znaczenia.

2. 1. Nieomylny charakter nauczania encykliki „*Humanæ vitæ*”

Najbardziej istotne argumenty, które świadczą o nieomylnym charakterze nauki proponowanej przez Pawła VI w encyklice *Humanæ vitæ*, przedstawiliśmy już w pierwszej części tego tekstu. Przypomnijmy, że ten nieomylny charakter płynie nie z uroczystej formuły dogmatycznej zastosowanej w encyklice, ale z wyraźnej intencji Pawła VI wskazania, że chodzi o naukę, która była zawsze głoszona w Kościele, a w sposób wyraźny przez jego poprzedników. Paweł VI wyraźnie korzysta w dyskutowanym tekście ze swoich papieskich prerogatyw do przedstawiania nauki Kościoła o moralności.

2. 2. Miejsce encykliki „*Humanæ vitæ*” w rozwoju teologii małżeństwa

XX wiek był świadkiem znaczącego i ważnego rozwoju katolickiej teologii małżeństwa.²⁹ Może nas o tym przekonać proste porównanie podręczników teologii moralnej z początków i końca ubiegłego wieku. Jednym z popularnych teologów moralnych pierwszej połowy XX w. był Benedykt Merkelbach, autor znanego podręcznika teologii moralnej *Summa Theologiæ Moralis ad mentem D. Thomæ*, którego pierwsze wydanie zostało opublikowane w 1932 r.³⁰

W centrum analizy Merkelbacha znajduje się mówienie o celach małżeństwa, które dzieli na wewnętrzne i istotne (*finis operis*) oraz zewnętrzne i przypadłościowe (*extrinsecus et accidentalis*), czyli *finis operantis*. Pierwsze są trzy: pierwszorzędny (*primarius*), czyli prokreacja i wychowanie potomstwa (*procreatio et educatio prolis*), i dwa drugorzędne (*secundarii*), czyli wzajemne pocieszenie i pomoc (*mutuum solatium et adiutorium*) oraz rozkosz uspokajająca pożądanie (*delectatio concupiscentiæ sedativa*).³¹ Miłość małżonków (*charitas et amor*) pojawia się w analizie Merkelbacha przy okazji omawiania zewnętrznych i przypadłości-

29 Ta część artykułu, w rozszerzonej formie, została opublikowana jako: *John Paul II on marriage. A Theological Breakthrough or a Continuation?* w: K. Pilarczyk (red.), *De revolutionibus orbium populorum Ioannis Pauli II*, Warszawa 2015, s. 305-327.

30 B. H. Merkelbach, *Summa Theologiæ Moralis ad mentem D. Thomæ et ad normam iuris novi*, t. 1-3, Brugis 1962¹¹.

31 Por. *tamże*, t. 3, s. 758.

ściowych celów małżeństwa (*finis operantis*), choć należy zwrócić uwagę na fakt, że bynajmniej nie na pierwszym miejscu, ale dopiero po wskazaniu na takie cele, jak pokój (*pax*) czy zachowanie honoru rodziny (*honor familiæ conservandus*).³² Właśnie ujęcie Merkelbacha znalazło swoje miejsce w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1917 r., gdzie czytamy: „Pierwszorzędnym celem małżeństwa jest poczęcie i wychowanie potomstwa, drugorzędnym – wzajemna pomoc i lekarstwo na pożądliwość”.³³

Nie jest celem autora powierzchowne podważanie tradycyjnego nauczania Kościoła o małżeństwie, przeciwnie – można i należy je bronić, ukazując zarówno jego społeczny i historyczny kontekst, jak i nieprzemijającą wartość. Trudno jednak nie okazać zrozumienia krytycznym uwagom jednego z najważniejszych XX-wiecznych apologetów chrześcijaństwa, a w szczególności – co należy podkreślić – obrońcy encykliki *Humanæ vitæ*, Dietricha von Hildebranda, kiedy pisał na temat wskazanej powyżej katolickiej teologii małżeństwa: „Nie możemy zrozumieć prawdziwego znaczenia i wartości małżeństwa, jeśli nie zaczynamy od wielkiej rzeczywistości miłości między mężczyzną i kobietą. Powiedzmy szczerze, dotykamy tutaj pewnego skandalu w katolickich rozważaniach na ten temat. Wiele słyszy się bowiem o pragnieniu ciała, lekarstwie na pożądliwość, wzajemnej pomocy i wsparciu, prokreacji, ale słyszy się bardzo niewiele o miłości”.³⁴

W wykładzie wygłoszonym do Federacji Katolickich Studentów w Innsbrucku w 1925 r., wówczas profesor filozofii na uniwersytecie w Monachium, Hildebrand tak mówi o znaczeniu aktu małżeńskiego: „Ten akt nie tylko ma funkcję – poczęcie dzieci; posiada także znaczenie dla człowieka jako dla bytu ludzkiego (*in quantum homo*), a mianowicie znaczenie bycia wyrażeniem i spełnieniem miłości małżeńskiej i wspólnoty życia, a więc uczestniczy w pewien sposób w sakramentalnym znaczeniu małżeństwa. Chcemy powiedzieć, że znaczenie fizycznego seksu w relacji do człowieka *in quantum homo* nie może być czysto utylitarne, funkcjonalne w najwęższym sensie, tak jak jego znaczenie w relacji do człowieka *in quantum animal*, w którym jego funkcją jest tworzenie potomstwa. Przeciwnie, w tym nawiązaniu p o w i n n i ś m y

32 Por. *tamże*, s. 759-760.

33 „Matrimonii finis primarius est procreation atque educatio prolis; secundarius mutuuum adiutorium et remedium concupiscentiæ”; *Codex Iuris Canonici* 1917; <http://www.intratext.com/X/LAT0813.HTM> (dostęp: 31 III 2015).

34 D. von Hildebrand, *Man and woman*, Chicago 1965, s.79. Jestem wdzięczny Thomasowi Petri OP za zwrócenie mi uwagi na te wypowiedzi von Hildebranda; por. Th. Petri, *Locating a Spousal Meaning of the Body in the Summa Theologiæ: A Comparison of a Central Idea Articulated in the Theology of the Body by Pope John Paul II With the Mature Work of St. Thomas Aquinas Saint Thomas Aquinas and the Theology of the Body*, Washington D.C. 2010, mszp., s. 71-75.

bardziej mówić o znaczeniu seksu niż o jego funkcji”.³⁵ Niemiecki filozof sugeruje, że relegowanie miłości do grona drugorzędnych i zewnętrznych celów małżeństwa jest błędem.

Hildebrand mówi więc o podwójnym znaczeniu aktu małżeńskiego, którego nie można rozłączać: akt komunii małżeńskiej ma za zadanie poczęcie dzieci, ale ma również znaczenie „bycia wyrażeniem i spełnieniem miłości małżeńskiej i wspólnoty życia”. Warto zwrócić uwagę na uderzające podobieństwo tych refleksji do rozważań Pawła VI w encyklice *Humanæ vitæ*. Niewątpliwie nasuwają one wniosek, że właśnie niezwykle przejrzysta i ewangeliczna teologia Dietricha von Hildebranda mogła być jednym z bezpośrednich inspiracji dla Pawła VI przy pisaniu *Humanæ vitæ*.

Cytowany już powyżej John Thomas Noonan mówi o Dietrichu von Hildebrandzie jako o „pierwszym, żyjącym w małżeństwie świeckim mężczyźnie, który dokonał znaczącej kontrybucji do katolickiego nauczania na temat małżeństwa”, po czym kontynuuje: „Po raz pierwszy pisarz katolicki nauczał, że do zgodnego z prawem małżeńskiego współżycia wymagana jest miłość”.³⁶ Nawet jeśli należy założyć pewną emfazę i przesadę przy wypowiedzeniu tych słów, mają one istotne znaczenie.

Opis obiektywnych, zakorzenionych w naturze człowieka celów małżeństwa musi więc iść w parze, zdaniem von Hildebranda i wielu innych współczesnych teologów i filozofów, z personalistycznym ujęciem małżeństwa, dla którego najistotniejszy jest odpowiedni opis wyjątkowości miłości mężczyzny i kobiety. Tą właśnie drogą idzie współczesne nauczanie Magisterium Kościoła.

Pius XI we wspomnianej już encyklice *Castii Conubii* z 1930 r., omawiając trzy Augustyńskie dobra małżeństwa: potomstwo, wierność i sakrament (*proles, fides, sacramentum*), konsekwentnie mówi o miłości między małżonkami. Komentując drugie dobro małżeństwa, „wierność”, pisze tak: „To, co św. Augustyn trafnie nazywa wiernością czystości (*castitatis fides*), łatwiej jeszcze, wdzięczniej i szlachetniej wyrasta, z innego głównego czynnika, z miłości małżeńskiej (*ex coniugali amore*), która przenika wszystkie obowiązki pożycia małżeńskiego i trzyma prym (*principatum nobilitatis*) w chrześcijańskim stadle małżeńskim. (...) To wzajemne wewnętrzne kształtowanie się małżonków (*mutua coniugum interior conformatio*), ten wytrwały wysiłek ich do udoskonalenia się (*assiduum sese invicem perficiendi studium*), można (...) nazwać z bezwzględną słusnością n a j w a ż n i e j s z y m

35 D. von Hildebrand, *In Defence of Purity: An Analysis of the Catholic Ideals of Purity and Virginity*, Baltimore 1962, s. 10-11.

36 J. T. Noonan, *Contraception*, dz. cyt., s. 495.

czynnikiem i celem małżeństwa (*primaria matrimonii causa et ratio*), byleby go się nie brało w rozumieniu ciaśniejszym jako instytucji do należytego rodzenia potomstwa i do wychowania go (*matrimonium non pressius ut institutum ad prolem rite procreandam educandamque*), lecz w rozumieniu szerszym jako wspólność całego życia (*totius vitæ communio*). Z miłością tą trzeba koniecznie pogodzić wszelkie prawa i wszelkie obowiązki małżeńskie”.³⁷ W innym miejscu, pisząc o drugorzędnych celach małżeństwa, papież uzupełnia dwa omawiane powyżej drugorzędne cele o trzeci: „Małżeństwo bowiem i używanie go obejmuje jeszcze drugorzędne cele, jak wzajemną pomoc, wzajemną miłość (*mutuus fovendus amor*) i uśmierzenie pożądliwości”.³⁸

W pierwszej części tego tekstu, pisząc o dokumentach napisanych przez Papieską Radę do Studiów nad Problemami Rodziny, Populacją i Przyrostem Naturalnym, zauważyliśmy, że Raport końcowy zaleca zmianę nauczania Kościoła w sprawie antykoncepcji. Co istotne dla naszych rozważań, Raport ten powołuje się na nauczanie Konstytucji *Gaudium et spes* niedawno zakończonego II Soboru Watykańskiego i argumentuje, że nowe, personalistyczne ujęcie teologii małżeństwa jak też pominięcie tam tradycyjnej scholastycznej teorii o celach małżeństwa umożliwi zmianę nauki o antykoncepcji.³⁹ Fundamentalnie ważny dla naszych rozważań jest fakt, że ten argument Raportu końcowego Papieskiej Komisji stanie się stałym argumentem teologów optujących za zmianą nauki Kościoła o antykoncepcji. Teologia personalistyczna, uzupełniająca pojęcie natury: osoby, miłości, aktu małżeńskiego o kategorię osoby i wartości osobowych, stanie się argumentem w walce o zmianę nauczania Kościoła.

Personalisci będą podkreślali, że moralna ocena aktu małżeńskiego i ewentualnego stosowania antykoncepcji powinna być dokonana na zasadzie tzw. zasady całościowości (*principium totalitatis*), tzn. takiej oceny moralnej, która bierze pod uwagę całość odniesień małżonków, a nie tylko wyizolowany z całości akt seksualny. Druga wersja takiego fałszywego personalizmu – popularna do dzisiaj w wielu środowiskach – podkreśla, że stosowanie nawet słusznej nauki *Humanæ vitæ* powinno być pozostawione sumieniom małżonków. W tym duchu, po opublikowaniu encykliki, wypowiedało się kilka episkopatów: niemiecki, francuski, holenderski,

37 Pius XI, *Castii Connubi* 23-24; tekst polski: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xi/encykliki/casti_connubi_31121930.html (dostęp: 2 IV 2015); tekst łaciński: http://w2.vatican.va/content/pius-xi/la/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_31121930_casti-connubii.html (dostęp: 2 IV 2015).

38 Pius XI, *Castii Connubi* 59.

39 Por. *Majority Report of the Papal Commission on Population, Family, and Births*, w: R. Hoyt (red.), *The Birth-Control Debate*, Kansas City 1968, s. 79-103.

belgijski, kanadyjski.⁴⁰ Użycie teologii personalistycznej, zarówno po stronie krytyków (*Casti Connubii*), jak i zwolenników antykoncepcji (tzw. raport większości) niewątpliwie stawia pytanie o to, jakiego personalizmu używamy.

Nie ma tutaj miejsca na dokładną analizę teologii małżeństwa zaproponowanej w konstytucji *Gaudium et spes*. Możemy tylko zauważyć, że centralnym pojęciem w soborowej teologii małżeństwa jest pojęcie miłości małżeńskiej (*amor coniugalis*): „Miłość ta jako wybitnie ludzka, bo kieruje się od osoby do osoby pod wpływem dobrowolnego uczucia, obejmuje dobro całej osoby. Może też nadać szczególną godność cielesnym i duchowym swym przejawom oraz uszlachetnić je jako składniki i swoiste oznaki małżeńskiej przyjaźni. Tę miłość Pan nasz zechciał szczególnym darem swej łaski i miłości uzdrowić, udoskonalić i wywyższyć” (GS 49).

To właśnie miłość małżeńska prowadzi do rodzenia dzieci i tworzenia rodziny: „Z samej zaś natury swojej instytucja małżeńska oraz miłość małżeńska nastawione są na rodzenie i wychowanie potomstwa [*ad procreationem et educationem prolis ordinantur*], co stanowi jej jakby szczytowe uwieńczenie. W ten sposób mężczyzna i kobieta, który przez związek małżeński »już nie są dwoje, lecz jedno ciało« (Mt 19, 6), przez najściślejsze zespolenie osób i działań [*intima personarum atque operum coniunctione*] świadczą sobie wzajemnie pomoc i posługę [*mutuum adiutorium et servitium*] oraz doświadczają sensu swej jedności [*sensum suae unitatis experiuntur*] i osiągają ją w coraz pełniejszej mierze. To głębokie zjednoczenie [*intima unio*] będące wzajemnym oddaniem się sobie dwóch osób [*mutua duarum personarum donatio*], jak również dobro dzieci, wymaga pełnej wierności małżonków [*plenam coniugum fidem exigunt*] i prze ku nieprzerwalnej jedności ich współżycia [*indissolubilem eorum unitatem urgens*]” (GS 48). Warto zauważyć, że w soborowej teologii małżeństwa pojawiają się poszczególne dobra (potomstwo, wierność, sakrament) i cele małżeństwa (prokreacja, wzajemna pomoc), ale brak jest hierarchii celów oraz podziału na cele pierwszorzędne i drugorzędne; brak jest także wspomnienia drugiego drugorzędnego celu małżeństwa, jakim jest uśmierzenie pożądliwości (*remedium concupiscentiae*). Sobór w przedstawieniu teologii małżeństwa pozostał wierny tradycyjnej teologii, ale wybrał inny język jej przedstawienia.

Za tak rozumianą zmianą soborową podąża encyklika *Humanæ vitæ*, która powstała trzy lata po zakończeniu Soboru. Drugi, centralny, rozdział encykliki,

40 Por. R. Skrzypczak, *Papież w świecie lateksowej dowolności, albo o tym, jak owce chciały zagryźć swojego pasterza*, „Fronda” 54(2010), s. 40-79. Warto zwrócić uwagę, że nawet te dysydenckie głosy nie podważały słuszności nauki Pawła VI o antykoncepcji, ale raczej ograniczały konieczność jej stosowania. Krytyczne wobec *Humanæ vitæ* listy episkopatów popełniały więc błąd w dziedzinie opisu relacji między indywidualnym sumieniem a nauką Magisterium.

który zawiera przedstawienie norm etycznych dotyczących przekazywania życia, oraz ich uzasadnienie, rozpoczyna się od podkreślenia prawdy, że do właściwego zrozumienia zasad oceny etycznej przekazywania życia kluczowe jest właściwe zrozumienie ludzkiej miłości, co jest możliwe jedynie przy zastosowaniu integralnej, całościowej antropologii. Taka antropologia, która „poza aspektami cząstkowymi, należącymi do porządku biologicznego, psychologicznego, demograficznego czy socjologicznego - uwzględnia całego człowieka i całe jego powołanie, obejmujące nie tylko porządek naturalny i doczesny, ale również nadprzyrodzony i wieczny” (HV 7). Paweł VI zwraca uwagę, że ta właściwa analiza ludzkiej miłości jest tym bardziej konieczna, że wielu obrońców antykoncepcji odwołuje się do wymogów miłości i odpowiedzialnego rodzicielstwa. Adekwatne, personalistyczne przedstawienie ludzkiej miłości jest więc nie tylko kluczem do zrozumienia małżeństwa, ale też warunkiem sformułowania adekwatnej odpowiedzi wobec tych, którzy błędzą.

Paweł VI rozpoczyna swoją analizę miłości od wymienienia i analizy jej cech; jest ona: ludzka, pełna, wierna, wyłączna i płodna. Miłość między mężczyzną i kobietą ma więc przede wszystkim charakter ludzki, co oznacza, że jest jednocześnie zmysłowa i duchowa („est ante omnia amor plane humanus, hoc est sensibilis et spiritualis”, HV 9). Miłość ta ma być pełna – jest szczególną, osobową formą przyjaźni (*illa personalis amicitiae forma*), a także wierna i wyłączna (*fidelis et exclusorius*), oraz płodna (*fecundus*). Miłość małżeńska wyrażana jest w stosunkach seksualnych, które w związku z tym „nie przestają być moralnie poprawne [*Ligetimi*], nawet gdyby przewidywano, że z przyczyn zupełnie niezależnych od woli małżonków będą niepłodne”; nawet wówczas bowiem „nie tracą swojego przeznaczenia [*destinatio*] do wyrażania i umacniania zespolenia małżonków” (HV 11). Encyklika przypomina, że właśnie fakt, iż nie wszystkie akty małżeńskie są płodne, może służyć do zgodnej z sumieniem małżonków regulacji urodzin dzieci.

Podobnie jak w soborowej konstytucji *Gaudium et spes* Paweł VI zachowuje tradycyjną naukę Kościoła o celach i dobrach małżeństwa, ale wybiera inny, personalistyczny język jej przedstawiania. Ten język unika hierarchizowania celów małżeństwa, znika z niego negatywne pojęcie *remedium concupiscentiae*.

2. 3. Prawdziwe i fałszywe metody rozumowania etycznego

Po przedstawieniu zarysu teologii miłości małżeńskiej Paweł VI przechodzi do refleksji nad oceną moralną aktu małżeńskiego. Papież przypomina, że „Kościół, wzywając ludzi do przestrzegania nakazów prawa naturalnego, które objaśnia swoją niezmienną doktryną, naucza, że konieczną jest rzeczą, aby każdy akt małżeński zachował swoje wewnętrzne przeznaczenie do przekazywania życia ludzkiego”

(11). W tym ważnym stwierdzeniu należy zwrócić uwagę na dwie sprawy. Po pierwsze, po raz kolejny papież stwierdza, że przedstawiana w encyklice argumentacja wywodzi się z prawa naturalnego, które Kościół tylko poprawnie interpretuje. Dlatego też ta argumentacja dotyczy wszystkich ludzi. Po drugie, każdy akt małżeński powinien „zachować swoje wewnętrzne przeznaczenie do przekazywania życia ludzkiego” („quilibet matrimonii usus ad vitam humanam procreandam per se destinatus permanent”, HV 11). Jak zostało ukazane powyżej, nie oznacza to, że jedynie akt płodny jest moralnie dopuszczalny, ale raczej, że małżonkowie nie mogą za pomocą swojego działania przeciwdziałać płodności w płodnych aktach małżeńskich. Kluczowym pojęciem jest tutaj *per se destinatus*; małżonkom nie wolno pozbawiać aktu małżeńskiego jego „wewnętrznego przeznaczenia” do poczęcia nowego życia.

Jak wynika z poprzedniego akapitu, stosunek małżeński ma dwojakie znaczenie, którego „człowiekowi nie wolno zrywać”: oznaczanie jedności i oznaczanie rodzicielstwa (*significatio unitatis et significatio procreationis*). Jedność tych dwóch znaczeń została ustanowiona przez Boga (*a Deo statuto*, HV 12). Paweł VI tłumaczy centralną, antropologiczną myśl swojego wywodu: „Stosunek małżeński z najgłębszej swojej istoty, łącząc najściślejszą więź męża i żonę, jednocześnie czyni ich zdolnymi do zrodzenia nowego życia, zgodnie z prawami zawartymi w samej naturze mężczyzny i kobiety. Jeżeli zatem zostaną zachowane te dwa istotne elementy stosunku małżeńskiego, a więc oznaczanie jedności i rodzicielstwa, to wtedy zatrzymuje on w pełni swoje znaczenie wzajemnej i prawdziwej miłości oraz swoje odniesienie do bardzo wzniosłego zadania, do którego człowiek zostaje powołany – a mianowicie do rodzicielstwa” (HV 12). Pisząc o znaczeniu – a nie tylko funkcji czy celu – aktu małżeńskiego, Paweł VI jakby odpowiada na postulat Dietricha von Hildebranda sprzed pół wieku, aby mówić o ludzkim znaczeniu aktu małżeńskiego.

Nierozzerwalny i naturalny związek dwóch znaczeń stosunku małżeńskiego: jednoczącego i rodzicielskiego, nie może być zerwany przez małżonków, gdyż wpisany w naturę współżycia odpowiada „planowi Bożemu, według którego małżeństwo zostało ustanowione, jak i Woli Pierwszego Twórcy ludzkiego życia” (HV 13). Oświeceni światłem wiary chrześcijańscy małżonkowie stają się więc przez życiodajny akt małżeński „współpracownikami Boga-Stwórcy” (HV 1). A więc, „jeżeli więc ktoś korzysta z daru Bożego pozbawiając go, choćby tylko częściowo, właściwego znaczenia i celowości [*significationem et finem*], działa wbrew naturze tak mężczyzny jak i kobiety, a także wbrew głębokiemu ich zespoleniu. I właśnie dlatego sprzeciwia się też planowi Boga i Jego świętej woli” (HV 13). Ważnym elementem argumentacji Pawła VI jest ukazanie, że człowiek „nie posiada nieograniczonej władzy nad swoim ciałem, (...) nie jest panem źródeł życia, ale raczej służy planu ustalonego przez Stwórcę” (HV 13).

„ZNAK, KTÓREMU SPRZECIWIAĆ SIĘ BĘDĄ” (ŁK 2, 34)

Warto zauważyć, że przedstawiona w encyklice *Humanæ vitæ* etyczna ocena antykoncepcji opiera się na klasycznej teorii etycznej, w której o etycznej ocenie ludzkiego działania (*actus humanus*) decyduje przede wszystkim jego przedmiot, czyli – w interesującej nas dziedzinie – to, co małżonkowie czynią.⁴¹ Antykoncepcja jest złym czynem, niezależnie od okoliczności czy dobrych intencji męża bądź żony, dlatego że jest czynem wymierzonym przeciw naturze aktu małżeńskiego. Tak pisze o tym Paweł VI: „Nie wolno wziąć za przedmiot aktu woli tego, co ze swej istoty narusza ład moralny – a co tym samym należy uznać za niegodne człowieka – nawet w wypadku, jeśli zostaje to dokonane w zamiarze zachowania lub pomnożenia dóbr poszczególnych ludzi, rodzin czy społeczeństwa. Błądziłby zatem całkowicie ten, kto by mniemał, że płodne stosunki płciowe całego życia małżeńskiego mogą usprawiedliwić stosunek małżeński z rozmysłu obezpłodniony i dlatego z istoty swej moralnie zły” (HV 14).

Janet Smith ukazuje, w jaki sposób po raz pierwszy w historii teologii moralnej, na taką skalę, akceptacja antykoncepcji przez dużą część środowiska teologicznego w drugiej połowie XX w. doprowadziła do zmiany zasad teologicznych, na których opiera się teologia moralna i które są stosowane w etycznej ocenie czynów ludzkich. Innymi słowami, pierwotna akceptacja antykoncepcji prowadziła do przyjęcia i rozpowszechnienia fałszywych teorii etycznych, które tę akceptację usprawiedliwiały.

W debacie nad tematem antykoncepcji, jaka rozgorzała po opublikowaniu encykliki *Humanæ vitæ*, nie dyskutowano więc na temat filozoficznych i teologicznych argumentów zawartych w encyklice. Raczej podano w wątpliwość same zasady, na których nauczanie na temat antykoncepcji i innych czynów ludzkich klasycznie się opierało. Dlatego dyskusja nad *Humanæ vitæ* skoncentrowała się na podważeniu nieomyślności nauczania Pawła VI w encyklice, ukazaniu decydującej roli indywidualnego sumienia w aplikacji treści encykliki, oraz usprawiedliwieniu teologicznej niezgody na nauczanie *Humanæ vitæ*.⁴²

Ukazując niemoralność antykoncepcji, Paweł VI oparł swoją argumentację na klasycznej koncepcji natury aktu małżeńskiego. Krytycy encykliki odrzucają ten tradycyjny sposób rozumowania etycznego jako związany z „przestarzałą” czy też „statyczną” koncepcją natury ludzkiej,⁴³ bądź też z błędem „fizykalizmu” czy też

41 Por. Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, 78; św. Tomasz z Akwinu, *Sum. Theol.* I-II 18, 6.

42 Por. J. E. Smith, *Humanæ vitæ*, dz. cyt., s. 167.

43 Por. Ch. Curran, *Natural Law and Contemporary Moral Theology*, w: tenże (red.), *Contraception: Authority and Dissent*, New York 1969, s. 167-175; J. Fuchs, *Teologia moralna*, Warszawa 1974, s. 145-169, 209-213; B. Häring, *Moralność jest dla ludzi. Etyka chrześcijańskiego personalizmu*, przeł. H. Bednarek, Warszawa 1975, s. 133-171; L. Janssens, *Considerations on „Humanæ vitæ”*, „Louvain Studies” 2(1969), s. 231-253.

„biologizmu”, którym zajmiemy się w następnym punkcie tego tekstu. W miejsce tego klasycznego rozumowania proponują inne sposoby rozumowania etycznego, które prowadzą do usprawiedliwienia stosowania antykoncepcji przez małżonków w niektórych sytuacjach.

Nie mamy możliwości dokładnego przedstawienia tutaj wspomnianych powyżej teorii, a co dopiero ich analizy i krytyki; pozostaniemy na skrótowej prezentacji, odsyłając czytelnika do bardziej rozległych analiz.⁴⁴ Teologowie, którzy usprawiedliwiają stosowanie antykoncepcji, często opierają się na tzw. zasadzie całości (*principium totalitatis*). Zasada ta, która używana jest m. in. w uzasadnieniu akceptacji dla antykoncepcji we wspomnianym powyżej Raporcie końcowym papieskiej komisji oraz skrytykowana jest w tzw. Raporcie mniejszości i w samej encyklice *Humanæ vitæ* jako nieodpowiedni sposób rozumowania moralnego, opiera się na przekonaniu, że otwartość na dzieci nie musi dotyczyć każdego aktu małżeńskiego rozpatrywanego z osobna, ale całości współżycia małżeńskiego.

Zasada całości dopuszcza więc stosowanie antykoncepcji przez małżonków ze względu na większe dobro miłości i zgody małżeńskiej. Krytycy zasady całości ukazują, że taki sposób rozumowania oznacza w gruncie rzeczy proporcjonalizm, który jest pewną odmianą etycznego utylitaryzmu. W rozumowaniu proporcjonalistycznym, bardzo wyraźnie obecnym w Raporcie większości, ocena określonego zachowania polega na zbilansowaniu czy też zmierzeniu proporcji dobrych i złych skutków wynikających z określonego zachowania. Takie porównywanie skutków określonego ludzkiego zachowania związane jest z rozpowszechnionym wśród współczesnych krytyków encykliki *Humanæ vitæ* przekonaniem, że antykoncepcja nie jest, jak uważa tradycja Kościoła, czynem wewnętrznie złym (*intrinsece inhonestum*), bądź też z przekonaniem, że w ogóle nie istnieją czyny wewnętrznie złe (*intrinsece malum*), których popełnienie nie może być usprawiedliwione przez największe nawet dobro, jakie może z nich wyniknąć.

2. 4. O fundamentalnej roli prawa naturalnego w teologii moralnej, a szczególnie w teologii małżeństwa

Paweł VI, przygotowując się do wypowiedzenia swojego sądu na temat moralnej oceny antykoncepcji, najpierw podkreśla prawo Kościoła do interpretowania prawa moralnego, zarówno ewangelicznego jak i naturalnego: Kościół przedłuża w ten sposób misję apostołów, których Chrystus uczynił „strażnikami i tłumaczami” (*custodes interpretesque*) prawa moralnego (HV 4). Podkreślając prawo Kościoła do

44 Por. J. E. Smith, *Humanæ vitæ*, dz. cyt., s. 88-97 (tam też obszerna bibliografia).

interpretowania prawa naturalnego, autor sugeruje wyraźnie, że na tym poziomie dokona się najbardziej istotna część argumentacji encykliki.

Podsumowując nasze rozważania z poprzedniego punktu, możemy powiedzieć, że etyczna argumentacja Pawła VI opierająca się na prawie naturalnym, odwołuje się do pojęcia natury człowieka: o moralnej dobroci ludzkiego działania decyduje jego zgodność z ludzką naturą; działania, które są wymierzone przeciw naturze aktu małżeńskiego są moralnie złe. Dlatego też, w celu określenia szczegółowych norm etycznych, które mogą być zastosowane do oceny moralnej wartości stosunku małżeńskiego, konieczne jest poznanie jego natury, a także zaakceptowanie tej natury w świadomych aktach małżonków. Z tego odniesienia do natury wypływa fundamentalna różnica między naturalną regulacją urodzin i stosowaniem antykoncepcji: „W pierwszym wypadku małżonkowie w sposób prawidłowy korzystają z pewnej właściwości danej im przez naturę. W drugim zaś, stawiają oni przeszkodę naturalnemu przebiegowi procesów związanych z przekazywaniem życia” (HV 16).⁴⁵ Warto więc zauważyć, że kiedy mówimy o naturze aktu małżeńskiego, to mówimy także o jego biologii, bo akt małżeński jest – tak jak cały człowiek – pewnym procesem fizyczno–duchowym i ma swoją fizjologiczną dynamikę.

Jednym z zarzutów, jaki krytycy encykliki *Humanæ vitæ* stawiają argumentacji Pawła VI, jest zarzut „fizykalizmu” czy „biologizmu”. Ten zarzut dotyczy utożsamiania prawa naturalnego z procesami fizjologicznymi i biologicznymi w ludzkim, męskim i kobiecym, organizmie.⁴⁶ Zarzut ten wyglądałby następująco: Paweł VI dowodzi niemoralności antykoncepcji, opierając się na zasadzie nienaruszalności biologicznej struktury aktu małżeńskiego. Ale ta biologiczna czy też fizjologiczna struktura aktu małżeńskiego nie jest nienaruszalna; zdaniem krytyków encykliki *Humanæ vitæ* biologiczne procesy w ludzkim ciele nie są niedotykalne; mamy w nie ingerować dzięki ludzkiej inteligencji, wykorzystując dany człowiekowi Boski mandat panowania nad światem.

Janet Smith podkreśla, że „wspólne dla opartych na prawie naturalnym argumentów przeciw antykoncepcji jest przekonanie, że organy ciała mają pewne cele, które należy respektować”.⁴⁷ Tak właśnie o tym koniecznym szacunku dla fizjologii ludzkiej seksualności wypowiada się encyklika *Humanæ vitæ*: „Biorąc naj-

45 Z tych fundamentalnych zasad wypływają inne pouczenia encykliki *Humanæ vitæ*: o możliwości stosowania lekarstw, które jako swoje działanie uboczne mają działanie antykoncepcyjne; por. HV 15; czy też o negatywnych konsekwencjach stosowania środków antykoncepcyjnych; por. HV 17. Na dokładniejszą analizę tych zagadnień nie ma w tym tekście miejsca.

46 Por. Ch. Curran, *Natural Law*, dz. cyt., s. 159-171; B. Häring, *The Inseparability of the Unitive-Procreative Functions of the Marital Act*, w: Ch. Curran (red.), *Contraception*, dz. cyt., s. 176-192.

47 J. E. Smith, *Humanæ vitæ*, dz. cyt., s. 73.

pierw pod uwagę procesy biologiczne, odpowiedzialne rodzicielstwo oznacza znajomość i poszanowanie właściwych im funkcji, rozum człowieka bowiem odkrywa w zdolności dawania życia prawa biologiczne, które są częścią osoby ludzkiej” (HV 10). Paweł VI wielokrotnie podkreśla, że ustanowione przez Boga prawa ludzkiej natury, także te zakorzenione w biologii i fizjologii ludzkiej seksualności, powinny być zachowane (por. HV 11, 12, 13, 16). Szacunek dla pochodzącej od Stworzyciela wewnętrznej struktury osoby ludzkiej, mężczyzny i kobiety, stanowi jednocześnie granicę dla ludzkiej ingerencji w naturę: „Jeżeli więc obowiązku przekazywania życia nie chce się pozostawić samowoli ludzkiej, trzeba koniecznie uznać pewne nieprzekraczalne granice władzy człowieka nad własnym ciałem i jego naturalnymi funkcjami, granice, których nikt nie ma prawa przekraczać: ani osoba prywatna, ani władza publiczna. Granice te zostały ustanowione właśnie ze względu na szacunek należny Ludzkiemu ciału oraz jego naturalnym funkcjom” (HV 17).

Podsumowując ten wątek na temat możliwego „fizykalizmu” zawartego w encyklice *Humanæ vitæ*, należy podkreślić, że zło antykoncepcji opiera się na tym, że narusza ona cel organów seksualnych, ale niemoralność antykoncepcji nie wynika z tego, że deformuje akt fizjologiczny, ale że deformuje ludzki akt małżeński (*actus humanus*), który opiera się na akcie cielesnym o właściwej sobie biologicznej i fizjologicznej strukturze. Kiedy encyklika *Humanæ vitæ* mówi o naturze, odnosi się do natury ludzkiej, której jednym z elementów jest biologia. To stwierdzenie ma doniosłe znaczenie antropologiczne, jak postaramy się ukazać w następnym punkcie tych rozważań. Nienaruszalność aktu małżeńskiego nie dotyczy więc przede wszystkim jego biologicznej struktury, ale specjalnej godności aktu człowieka, na który składa się biologia. Jak zauważa Smith, „antykoncepcja jest wewnętrznie zła (*intrinsece malum*) nie dlatego, że narusza cel organów reprodukcyjnych, ale dla tego, że narusza prokreacyjne znaczenie aktu seksualnego i naturę aktu małżeńskiego”.⁴⁸

Encyklika *Humanæ vitæ* jest raczej krótkim dokumentem, co ma bardzo konkretne konsekwencje. Po pierwsze, Paweł VI zdaje sobie sprawę, że jego nauczanie o moralności przekazywania życia może być zrozumiałe jedynie w kontekście nauczania Kościoła o małżeństwie i rodzinie, co w encyklice *Humanæ vitæ* jest jedynie zarysowane. W ten sposób papieska encyklika jest zależna od tradycji Kościoła w tej dziedzinie, a zwłaszcza od ostatnich dokumentów: encykliki Piusa XI *Castii Connubi* z 1930 r. i konstytucji *Gaudium et spes* II Soboru Watykańskiego. Po drugie, Paweł VI, pisząc o zakorzenieniu swojego nauczania w prawie naturalnym, nie precyzuje, o jakim rozumieniu prawa naturalnego mówi. Jedynie znalezione

48 Tamże, s. 84.

w przypisie odnośnik do klasycznego tekstu św. Tomasza z Akwinu wskazuje, że to właśnie tę teorię papież może mieć na myśli.⁴⁹ Po trzecie, przedmiotem nieomylnego nauczania Pawła VI w encyklice *Humanæ vitæ* jest przede wszystkim negatywna ocena antykoncepcji, a nie sposób jej uzasadnienia, który może przyjąć różną formę. Argumentacja Pawła VI otwiera takie możliwości różnorodnego sformułowania uzasadnienia jego tezy.

Janet Smith zwraca uwagę, że odwołując się do prawa naturalnego argumentacja Pawła VI dopuszcza kilka różnych, bardziej precyzyjnych, sformułowań, z których każde wskazuje na niemoralność antykoncepcji. Ich szczegółowa analiza przekracza możliwości tego tekstu, zainteresowanych czytelników odsyłamy do źródła;⁵⁰ tutaj przedstawimy tylko sformułowania tych modalności dyskutowanej argumentacji. *Primo*, antykoncepcja jest niemoralna, gdyż ingeruje w procesy, które *ex natura* prowadzą do poczęcia nowego życia. *Secundo*, antykoncepcja jest niemoralna, gdyż uniemożliwia proces, w którym Bóg stwarza nowe życie ludzkie. *Tertio*, antykoncepcja jest podobna zabójstwu, gdyż zawiera wolę człowieka, która w konkretnym akcie zwraca się przeciwko życiu. *Quarto*, antykoncepcja jest kłamstwem, gdyż – ingerując w naturę aktu małżeńskiego – stanowi zaprzeczenie całkowitego daru męża dla żony i *vice versa*.

W poprzednim punkcie tego tekstu zwróciliśmy uwagę na fakt, że krytycy encykliki *Humanæ vitæ*, odchodząc od klasycznego sposobu rozumowania etycznego opartego na prawie naturalnym, zaproponowali nowe sposoby etycznego oceniania ludzkich czynów, szczególnie zasadę całości. Warto podkreślić, że zwolennicy (obrońcy) argumentacji Pawła VI zawartej w encyklice *Humanæ vitæ* słusznie ukazują, że to odrzucenie argumentacji etycznej opartej na pojęciu ludzkiej natury doprowadzi do sytuacji, w której moralności nie będą w stanie uzasadnić niemoralności innych czynów takich jak: masturbacja, akty homoseksualne czy zapłodnienie *in vitro*... Prześledzenie publikacji i wystąpień krytyków encykliki *Humanæ vitæ* w pełni potwierdza te niepokojące przypuszczenia.⁵¹ Ta krytyczna uwaga niewątpliwie dotyczy najnowszej ewolucji nauczania Kościoła anglikańskiego i wielu innych wspólnot protestanckich.

49 Przypis 9 odnosi się do: św. Tomasz, *Sum. Theol.* I-II, q. 94, a. 2.

50 Por. J. E. Smith, *Humanæ vitæ*, dz. cyt., s. 99-108.

51 Por. Ch. Curran, *A New Look at Christian Morality*, Notre Dame 1968, s. 201-221; tenże, *Ongoing Revision in Moral Theology*, Notre Dame 1975, s. 66-107.

2. 5. Antropologiczne znaczenie „*Humanæ vitæ*”

Antropologiczne znaczenie encykliki *Humanæ vitæ* jest tematem bardzo rozległym. Tutaj możemy wskazać na dwa elementy. Po pierwsze, Paweł VI przypomina, że człowiek jest jednością cielesno-duchową, a co za tym idzie, wymiar biologiczny i cielesny ma dla człowieka znaczenie duchowe, zarówno w perspektywie antropologicznej jak też etycznej. Ta prawda wpływa w sposób decydujący na rozumienie małżeństwa, miłości małżeńskiej i aktu małżeńskiego. Po drugie, papież przypomina o znaczeniu potomstwa dla realizacji małżeństwa, a przez to o wartości ojcostwa i macierzyństwa dla osobowego rozwoju mężczyzny i kobiety. Omówmy w skrócie te dwa punkty.

Zarzut „fizykalizmu” czy też „biologizmu” podnoszony przez krytyków *Humanæ vitæ* ukazuje – paradoksalnie – bardzo pozytywny i ważny, antropologiczny punkt w nauczaniu Pawła VI. Z encykliki wyłania się obraz człowieka, który w klasycznym hylomorfizmie słusznie ukazywany był jako złożenie: materia – forma, ciało – dusza. Zauważenie biologicznego i cielesnego komponentu człowieka wydaje się szczególnie istotne w kontekście rozpowszechnionego w nowoczesności i postnowoczesności, post-kartezjańskiego dualizmu antropologicznego, który w dużej mierze jest odpowiedzialny za brak zrozumienia i przyjęcia katolickiego nauczania etycznego, szczególnie w dziedzinie bio-etyki.⁵² Przypomnienie Pawła VI, że biologiczny i cielesny komponent jest częścią ludzkiej natury, jest dlatego też niesłychanie istotne.

Warto pamiętać, że szacunek dla ciała i jego biologicznej struktury jest częścią religijnej postawy człowieka, czy też bardziej precyzyjnie: wiary w Boga Stwórcę. Koniecznym elementem wiary w Stworzyciela jest przekonanie, że natura, także – a może nawet przede wszystkim – natura człowieka, niesie w sobie przesłanie pochodzące od tego, który ją stworzył. To przesłanie powinno być zaakceptowane przez stworzonego człowieka. Człowiek nie może wymyślić swojej natury, tak jak nie może jej stworzyć. Dlatego też Paweł VI podkreśla w encyklice *Humanæ vitæ*, że człowiek nie jest absolutnym panem swojego ciała. W tym świetle, akceptacja i stosowanie antykoncepcji jawi się jako *implicite* odrzucenie więzi ze Stworzycielem w imię budowania swojej wizji miłości i wolności.

Możemy więc powiedzieć, że odrzucenie i akceptacja antykoncepcji oznaczają dwie różne postawy praktyczne; ze względu na to, że podejmują one tak krańcowo różne decyzje w bardzo intymnej, ale też decydującej sferze życia ludzkiego oznaczają również dwie różne antropologie. Pierwsza z nich akceptuje sięganie

52 Por. G. Grisez, *Dualism and the New Morality*, w: *Atti del Congresso Internazionale Tommaso d'Aquino nel Suo Settimo Centenario*, Roma 1977, t. 5, s. 323-330.

prawa Bożego aż do najbardziej intymnych i osobistych sfer życia człowieka zgodnie ze słowami Psalmu: „Przenikasz i znasz mnie Panie, ty wiesz kiedy wstaję i chodzę, moje myśli nie są dla Ciebie tajne” (Ps 139, 1-3). Odrzucenie antykoncepcji to postawa samoakceptacji mężczyzny i kobiety oraz wdzięczności za siebie, za swój wymiar cielesny i duchowy. Takie odkrywanie Bożego daru i obecności Stworzyciela w duchowej i cielesnej naturze mężczyzny i kobiety sprawia, że bycie sobą w zgodzie z własną naturą jest sposobem oddawania czci i chwały Stwórcy oraz drogą przyjaźni, więzi, intymności z Bogiem (*religio*). W tej przestrzeni, gdzie małżonkowie najbardziej intymnie spotykają się ze sobą: w akcie seksualnym, tam również spotykają się z Bogiem, Dawcą miłości i tego, co nazywamy naturą człowieka.

Z drugiej strony, postawa akceptacji antykoncepcji oznacza, często nieświadomie, brak akceptacji dla własnej natury i quasi-manichejskie, gnostyckie stwierdzenie, że w dziele stworzenia jest coś chorego, popsutego, a tym czymś jest dynamizm ludzkiej płodnej miłości. W tym tak fundamentalnie ważnym obszarze ludzkiego życia Stwórca zawiodł, okazał się Bogiem zawistnym i zazdrosnym o ludzką miłość. Aby kochać, mężczyzna i kobieta muszą więc obejść Boże prawo zapisane w naturze. Postawa antykoncepcyjna oznacza więc w gruncie rzeczy bunt przeciw Stwórcy natury w imię szczęścia ludzkiej miłości i wolności. Akceptacja antykoncepcji jest postawą niewiary i pogłębia tę niewiarę, gdyż buduje obraz Stwórcy, który nie kocha stworzonego człowieka.

Przypomnienie o cielesno-duchowej strukturze człowieka jest więc bardzo istotne, jeśli bierzemy pod uwagę miłość małżeńską, miłość mężczyzny i kobiety związanych węzłem nierozzerwalnego małżeństwa. Jak ukazuje to szczególnie Jan Paweł II, zainspirowany teologią II Soboru Watykańskiego, ta miłość musi dotyczyć całej osoby, ciała i duszy, która ma się stać darem dla drugiej osoby. Prawda tego całościowego daru wymaga akceptacji materialnej rzeczywistości realizowania się miłości małżeńskiej, także płodności, która nierozzerwalnie wiąże się z aktualizacją jedności małżeńskiej w aktach małżeńskich.

Nic dziwnego, że postawa antykoncepcji i odrzucenia antykoncepcji kształtuje dwa zupełnie różne rodzaje relacji między małżonkami, dwie różne duchowości. Zwracał na to uwagę Paweł VI w encyklice *Humanæ vitæ*, kiedy pisał, że „mężczyźni, przyzwyczajający się do stosowania praktyk antykoncepcyjnych, tracą szacunek dla kobiet i, lekceważąc ich psychofizyczną równowagę, sprowadzają je do roli narzędzia, służącego zaspokajaniu swojej egoistycznej żądzy, a w konsekwencji przestaną je uważać za godne szacunku i miłości towarzyszkę życia” (HV 17). Z drugiej strony, Paweł VI ukazuje, że etycznie poprawna regulacja poczęć prowadzi małżonków do tego, aby „panowali nad sobą i nad swymi popędami” (HV 21). To samo-panowanie wymaga więc pracy nad sobą, aby wzajemna miłość małżonków

była aktem dojrzałych, świadomych osób, zdolnych do okresowej wstrzeźliwości. Małżonkowie, którzy praktykują naturalną regulację poczęć, a zwłaszcza ci, którzy wcześniej opierali swoje współżycie na antykoncepcji, mówią o zupełnie nowej dynamice wzajemnych relacji, którą kształtuje naturalne planowanie rodziny, opartej na rozmowie, wzajemnym słuchaniu się, akceptacji i szacunku dla swojej odmienności płciowej, trosce o czystość miłości i oczyszczanie jej z egoizmu.⁵³ Niewątpliwie ta nowa relacja płynie też z nowego otwarcia na Boga Stwórcę, o czym mówiliśmy wcześniej.

Drugi element antropologicznego znaczenia encykliki *Humanæ vitæ* dotyczy znaczenia potomstwa dla małżeństwa. Paweł VI przypomina tradycyjne nauczanie Kościoła, że każdy akt antykoncepcji jest aktem wewnętrznie złym (*intrinsicè inhonestum*), który nie może być usprawiedliwiony ze względu na to, że każdy akt małżeński musi zachować swoje wewnętrzne podwójne znaczenie: jedności i płodności. To stwierdzenie encykliki *Humanæ vitæ* jest bardzo istotne szczególnie w kontekście XX-wiecznej kultury Zachodu, która z wielu różnych powodów stała się kulturą wroga dla dzieci.

Mówiąc o znaczeniu dzieci dla małżeństwa, encyklika *Humanæ vitæ* sięga więc do inspiracji, które mogą być odnalezione w biblijnej teologii, zarówno Starego i Nowego Testamentu, w której płodność rodziców i posiadanie dzieci jest znakiem błogosławieństwa Bożego.⁵⁴ Spośród wielu mówiących o tym pięknych tekstów możemy wskazać chociażby na tekst Psalmu 128: „Szczęśliwy człowiek, który się boi Pana i chodzi jego drogami. Będziesz spożywał owoc pracy rąk swoich, szczęście osiągniesz i dobrze ci będzie. Małżonka twoja jak płodny szczep winny w zaciszu twojego domu. Synowie twoi jak oliwne gałązki dokoła twego stołu” (w. 1-3). To właśnie inspiracja bogatą i jednoznaczną w tym względzie teologią biblijną doprowadziła św. Augustyna do ukazywania potomstwa jako pierwszego spośród trzech dóbr małżeństwa, czy św. Tomasza do podkreślania, że prokreacja jest pierwszym celem małżeństwa (*finis matrimonii*).⁵⁵ Ta nauka Doktorów Kościoła stała się ważną i niezmienną częścią nauczania Kościoła o małżeństwie, o czym pisaliśmy już w pierwszej części tego tekstu.

W dzisiejszej refleksji filozoficznej i teologicznej przypomnienie Pawła VI o fundamentalnym znaczeniu potomstwa dla małżeństwa niewątpliwie powinno

53 Por. M. Brzezińska-Waleszczyk, *Wszystko, co chcecie wiedzieć o seksie bez antykoncepcji, ale boicie się zapytać*, Warszawa 2013.

54 Por. J. C. Atkinson, *Biblical and theological foundations of the family. The Domestic Church*, Washington D.C. 2015.

55 Por. św. Augustyn, *De bono coniugali*, 7, *De Gen. ad litt.* 1, 9, c. 7; św. Tomasz z Akwinu, *Contra Gentiles* 4, 78, 6.

stać się ważnym elementem w polemice z dzisiejszym indywidualizmem i hedonizmem, który zapomina o tym, że ojcostwo i macierzyństwo są koniecznymi elementami osobowego rozwoju mężczyzny i kobiety. Nawet jeśli wiele osób realizuje swoje powołanie do bycia ojcem lub matką wyłącznie w sposób duchowy, to podstawowym punktem odniesienia dla takiej drogi rozwoju osobowego pozostaje zawsze biologiczny cud poczęcia i narodzenia nowego życia oraz wiążące się z tym i mające charakter pierwotnie religijny powołanie ojca i matki.

Ojcostwo i macierzyństwo ma kluczowe znaczenie dla rozwoju osobowego męża i żony, a także dla rozwoju ich wzajemnej więzi, a więc dobra małżeństwa. Amerykańska autorka, Mary Eberstadt, w swojej ostatniej książce *Jak Zachód utracił Boga?*, zastanawiając się nad przyczynami sekularyzacji Zachodu, przypomina o religijnym charakterze rodziny, który wiąże się z charakterem doświadczeń płodnej miłości, ojcostwa i rodzicielstwa.⁵⁶ To nie tylko sekularyzacja prowadzi do rozpadu rodziny, twierdzi amerykańska myślicielka, to także kryzys rodziny, za który w dużej mierze odpowiada „kultura antykonceptyjna”, pogłębia proces sekularyzacji, gdyż odrywa nas od podstawowego doświadczenia religijnego, którym jest doświadczenie płodnej miłości, ojcostwa i macierzyństwa.

3. Uwagi końcowe

Jednym z ważnych celów tego tekstu było ukazanie, że znaczenie encykliki *Humanæ vitæ* znacznie przekracza jedynie problem etycznej oceny antykoncepcji, a ten proroczy dokument – tak jak każda wielka i prawdziwa teologia – jest próbą dania odpowiedzi na kluczowe problemy naszych czasów, a w szczególności problemy drugiej połowy XX w. Ukazaliśmy pięć znaczeń dyskutowanego dokumentu. Po pierwsze, encyklika potwierdza prawo Magisterium Kościoła do tak podważanego po II Soborze Watykańskim nieomylnego nauczania w sprawie moralności. W ten sposób *Humanæ vitæ* stała się ważnym, być może pierwszym tego rodzaju, głosem w debacie na temat tego, co potem Benedykt VI nazwał „hermeneutyką ciągłości” w interpretacji *Vaticanum Secundum*. Po drugie, encyklika stała się ważnym etapem w rozwoju teologii małżeństwa; po trzecie, *Humanæ vitæ* stała się w teologii moralnej ważnym głosem na temat prawdziwych i fałszywych sposobów rozumowania etycznego czy też odpowiedniej etycznej oceny ludzkich czynów, nie tylko aktu małżeńskiego; po czwarte, Paweł VI przypomniał o fundamentalnej roli prawa naturalnego w etyce i teologii moralnej; po piąte, encyklika ma ważne znaczenie antropologiczne, zarówno przypominając o cieleśno-duchowej strukturze czło-

wieka, mężczyzny i kobiety, jak też ukazując prawdziwą naturę miłości małżeńskiej. Niewątpliwie, tocząca się obecnie debata dotycząca małżeństwa i rodziny w kontekście trwającego synodu biskupów na ten temat ukazuje aktualność podjętej w tym artykule debaty i nieprzemijającego prorockiego znaczenia encykliki *Humanæ vitæ*, ale to mogłoby i powinno być tematem innego tekstu.

„A SIGN OF CONTRADICTION” (CF. LC 2, 34). ON THE PROPHETIC CHARACTER OF THE ENCYCLICAL HUMANÆ VITÆ OF PAUL VI

SUMMARY

Encyclical of Paul VI, *Humane vitæ*, corresponds to the context of the times of its creation. At the same time it expresses the timeless beliefs about the Catholic outlook into human nature. The historical development of contraception methods has always been accompanied by the Church's condemnation of them. This Christian unanimity was questioned for the first time in 1930 by the Anglican Communion. These doubts as to the Church's immutability of teaching on that issue deepened as modern contraception emerged in the 60s. In such situation Paul VI appointed a committee that was supposed to help him formulate the position of the Church towards the changing context. The Pope did not accede to opinions of most committee members and was negative about the opportunity of contraception available to Catholic marriages. His reasoning did not have the nature of a short-

„ZNAK, KTÓREMU SPRZECIWIAC SIĘ BĘDĄ” (ŁK 2, 34)

term, practical solution. Paul VI noted that unnatural methods of preventing conception interfere in the biological aspect of the human nature making contraception an immoral deed, an act that is against the nature of a marriage act. In addition to referring to invariability of nature, Paul VI (following the example of the Vatican Council) presents the classical concept of marriage using a more person-oriented language (and emphasising the role of marital love). Solving the character of teaching provided by *Humane vitæ* is an important issue. The Pope, while emphasising moral teaching of the Church and clearly invoking assistance of the Holy Spirit, formulates statements concerning moral evaluation in the field of transferring life that has the hallmarks of the usual, infallible teaching of the Church.