

GORZOWSKIE WIADOMOŚCI KOŚCIELNE



ORGAN URZĘDOWY
KURII BISKUPIEJ

CZERWIEC-LIPIEC 1969

SPIS TREŚCI NA M-C CZERWIEC — LIPIEC 1969 r. ..

BISKUP GORZOWSKI

Dekrety:

1. Małżeństwa małoletnich	115
2. Okres Komunii św. Wielkanocnej	115
3. Zezwolenie na koncelebrę	116
4. Zmiana granic parafii Jesionowo i Dolice	116

DZIAŁ NIEURZĘDOWY

1. Krzyż przy odprawianiu twarzą do wiernych	117
2. Wprowadzenie do Encykliki Humanae Vitae	118



GORZOWSKIE WIADOMOŚCI KOŚCIELNE

600-9416/6-7

Organ Urzędowy Kurii Biskupiej

Rok 12

Gorzów czerwiec-lipiec 1969 r.

Nr 6-7

BISKUP GORZOWSKI

DEKRETY MAŁŻEŃSTWA MAŁOLETNICH

W ostatnim czasie mnożą się małżeństwa nieletnich, co do których trwałości można mieć w większości duże zastrzeżenie, jak to wykazuje praktyka sądów cywilnych i duchownych. Wobec tego polecamy zwracać się do Kurii o zgodę na pobłogosławienie małżeństwa nieletnich zawsze wtedy, kiedy narieczona nie ma jeszcze ukończonych 17 lat, albo kiedy małoletni narieczony nie odbył jeszcze służby wojskowej, albo też kiedy rodzice jednego lub obojga nieletnich narieczonych wysuwają uzasadnione sprzeciwy co do ich małżeństwa. W tych wypadkach nie należy nigdy ustalać daty ślubu lub obiecywać pozytywnego załatwienia wniosku. W wypadku odmownej decyzji Ordynariusza Księża Proboszczowie, ponoszą całkowitą odpowiedzialność za słuszne wówczas pretensje narieczonych.

Gorzów Wlkp., dnia 30 grudnia 1968 r.
Znak: B 2-49/68

(—) Ks. E. Jagodziński
Kancierz Kurii

(L. S.)

(—) † Wilhelm Pluta
BISKUP GORZOWSKI

OKRES KOMUNII ŚW. WIELKANOCNEJ

Na mocy specjalnego upoważnienia Prymasa Polski z dnia 8. I. 1969 r., Nr 29/69/P przedłużamy do końca roku 1974 ważność naszego dekretu z dnia 15. I. 1966 r., ogłoszonego w OK 3/66, p. 3, str. 9 i w GWK 1966, str. 78, ustalającego okres, w którym wierni Diecezji Gorzowskiej mogą spełnić doroczny obowiązek Komunii św. Wielkanocnej na czas od Niedzieli Siedemdziesiątnicy do Niedzieli Trójcy św. łącznie.

Gorzów Wlkp., dnia 13. I. 1969 r.
Znak: B 1-2/69

(—) Ks. E. Jagodziński
Kancierz Kurii

(L. S.)

(—) † Wilhelm Pluta
BISKUP GORZOWSKI

ZWOLNIENIE NA KONCELEBRĘ

Na podstawie art. 57 § 1,2° Konstytucji o Liturgii św. oraz Instrukcji Kongregacji Obrzędów o Kulcie Tajemnicy Eucharystycznej z dnia 25. V. 1967, Rozdz. IV. § 47, w trosce o zapewnienie godnego odprawiania Najśw. Ofiary przy szczególnie licznej obecności kapłanów, zezwalamy niniejszym ogólnie na koncelebrowanie Mszy św. według uznania rządcy kościoła, pod następującymi warunkami:

1. Wiernym miejscowym musi być w pierwszym rzędzie zapewniona odpowiednia ilość Mszy św. tak do spełnienia obowiązku świątecznego jak i do uczestnictwa we Mszy św. w dni powszednie według normalnie ustalonego porządku parafialnego.
2. W koncelebrze mogą wziąć udział tylko ci kapłani, którzy w danym dniu, według uznania miejscowego proboszcza, nie będą musieli odprawiać innej Mszy św. dla zapewnienia wiernym okazji do uczestnictwa w Najśw. Ofierze.
3. Msza św. koncelebruwana w niedziele i święta obowiązujące, jeżeli jest możliwa po zapewnieniu odpowiedniej ilości Mszy św. indywidualnych dla wiernych, może być odprawiana jako jedna ze Mszy św. ustalonego porządku niedzielnego, z uczestnictwem wiernych. W takim jednak wypadku nie może się odbywać bez komentarza i przewodnika, który by objaśniał ceremonie koncelebry i odpowiednio prowadził uczestnictwo wiernych.
4. Msza św. koncelebruwana powinna być odprawiona w godzinach przedpołudniowych. Może być jednak odprawiona w godzinach popołudniowych w ramach zezwolenia z dnia 22. I. 66 (GWK 1966, str. 78) na codzienną Mszę św. popołudniową w każdym kościele.
5. W czasie Mszy św. koncelebruwanej nie wolno odprawiać w tym samym kościele żadnej innej Mszy św.

Niniejsze zezwolenie jest ważne do 30. IV. 1970 r.

Gorzów Wlkp., 11 czerwca 1969 r.

Znak: B 2-18/69

(—) Ks. E. Jagodziński
Kanclerz Kurii

(—) † Wilhelm Pluta
BISKUP GORZOWSKI

ZMIANA GRANIC PARAFII JESIONOWO I DOLICE

Mając na uwadze sprawniejszą obsługę duszpasterską kościoła filialnego w Przywodziu, po wysłuchaniu w myśl kan. 1428 K.P.K. zainteresowanych stron — odłączamy na mocy przepisu kan. 1427 K.P.K. wieś PRZYWODZIE od dotychczasowej parafii Dolice i ze względu na bliższą odległość przyłączamy do parafii JESIONOWO z wszystkimi skutkami kanonicznymi.

Dekret niniejszy należy odczytać w najbliższą niedzielę po jego otrzymaniu w kościołach parafialnych Dolice i Jesionowo oraz w kościołach filialnych Przywodzie i Płońsko.

Dekret niniejszy wchodzi w życie z chwilą jego odczytania w wyżej wymienionych kościołach.

Gorzów Wlkp., dnia 18 czerwca 1969 r.

Znak: L 1-37/69

(L. S.)

(—) † Wilhelm Pluta
BISKUP GORZOWSKI
(—) Ks. E. Jagodziński
Kancelarz Kurii

DZIAŁ NIEURZĘDOWY

K R Z Y Ż

przy odprawianiu twarzą do wiernych

W myśl wyjaśnień Rady Liturgicznej (Notitiae, nr 21—22, 1966, str. 290) zawsze „nad ołtarzem winien wznosić się dość duży krzyż z wizerunkiem Ukrzyżowanego” (N.C.R., nr 527). Jednak „Ritus servandus in celebratione Missae” z r. 1965 nie zawiera już przepisu, nakazującego kapłanowi w czasie celebry wznoszenia wzroku na krzyż, nadto I Instrukcja wykonawcza z 26. 9. 64 r. postanawia w n. 94 że „krzyż i świece, które są konieczne na ołtarzu dla poszczególnych czynności liturgicznych, mogą być umieszczone także poza ołtarzem według osądu miejscowego Ordynariusza”.

Wobec powyższych przepisów stosując się do wyraźnej zachęty Rady Liturgicznej (Notitiae, u.s.), ustalamy, że w wypadku ołtarza, zwróconego twarzą do wiernych, krzyż konieczny przy czynnościach, liturgicznych może być umieszczony:

1. na ołtarzu, jeżeli swymi rozmiarami i ustawieniem nie utrudnia wiernym wglądu w czynności sprawowane na ołtarzu;
3. wiszący u sufitu w prezbiterium;
2. przed ołtarzem (krzyż procesyjny), zwrócony pasyjką do celebransa;
4. na ścianie absydy tak, by był dobrze widoczny dla wiernych.

W trzecim i czwartym zastosowaniu celebrans okadza krzyż nie na samym początku lecz wtedy, gdy obchodząc ołtarz znajdzie się twarzą do krzyża.

Oczywiście w rozwiązaniach 2-3-4, nie ma potrzeby ustawiania czy kładzenia jeszcze krzyża lub krzyżyka na ołtarzu.

Zawsze jednak na krzyżu, dominującym nad czynnością liturgiczną powinien być umieszczony wizerunek Ukrzyżowanego (pasyjka).

WPROWADZENIE DO ENCYKLIKI HUMANAE VITAE

WSTĘP

Encyklika *Humanae vitae* domaga się gruntownego zakorzenienia w świadomości Kościoła. Jest ona aktem najwyższego Magisterium — tego nauczania, które zlecił Chrystus Pan Piotrowi, kiedy mówił „utwierdź swoich braci” (Łk 22,23). Następca Piotra — Paweł VI, podejmuje się dzieła „utwierdzenia braci” w trudnej dziedzinie moralności życia małżeńskiego i przekazywania życia. Od początku widzi w tym jedno z głównych zadań swego pontyfikatu i przygotowuje się do niego wszechstronnie. Jak wszechstronne było to przygotowanie — zapoczątkowane jeszcze za pontyfikatu Jana XXIII — o tym informuje nas sam Papież w pierwszej części swej encykliki. Ojciec św. Paweł VI przygotowanie to prowadził wedle zasady dialogu, której tak wnikliwie dał wyraz w pierwszej swej encyklice *Ecclesiam suam*. Dialog ma służyć bardziej wszechstronnemu poznaniu prawdy. Taki właśnie dialog prowadzony wielokrotnie i w różnych kręgach poprzedził wydanie encykliki *Humanae vitae*. Ojciec św. wyznaje, że powstała ona w dialogu z Bogiem na modlitwie, a także w dialogu z całym Kościołem, w wymiarze współczesności i tradycji; z tym Kościołem, który uczestnicząc we wszelkich przemianach rodziny ludzkiej, utrzymuje wśród nich prawdę Bożą w jej transcendentnej niezmienności.

Na encyklikę *Humanae vitae* musimy spojrzeć pod kątem tej świadomości Kościoła, jaką ukształtował Sobór II Watykański. Czerpiemy zeń przekonanie o uczestnictwie całego Ludu Bożego w prorockim posłannictwie samego Chrystusa Pana. „Dzięki zmysłowi wiary — czytamy w Konstytucji *Lumen Gentium* — wzbudzanemu i podtrzymywanemu przez Ducha prawdy, Lud Boży pod przewodnictwem świętego urzędu nauczycielskiego — za którym wiernie idąc, już nie ludzkie, lecz prawdziwie Boże przyjmuje słowo (por. 1 Tes. 2, 13) — niezachwianie trwa przy wierze raz podanej Świętym (por. Jud. 3), wnika w nią głębiej z pomocą słusznego osądu i w sposób pełniejszy stosuje ją w życiu” (KK 12). Trzeba od razu dodać, że ów autentyczny zmysł wiary dotyczy również zasad moralności chrześcijańskiej. Nie może on być oderwany od przewodnictwa Urzędu nauczycielskiego w Kościele, czemu również ta sama Konstytucja soborowa poświęca wiele uwagi w rozdziale III. Posłannictwo prorockie Chrystusa Pana przedłuża się stale w całym Ludzie Bożym w związku z działalnością Urzędu nauczycielskiego Kościoła. Autorytet nauczycielski Papieża — oraz zachowujący go wspólnotę i jedność nauczania z Papieżem Episkopat — jest zakorzeniony w prawdzie płynącej drogą Objawienia z Boskiego źródła. W ten sposób Urząd nauczycielski oraz jego funkcja, czyli Magisterium w Kościele służy do tego, aby cały Lud Boży mógł wytrwać w prawdzie pochodzącej od Boga: w prawdzie wiary i moralności zarazem, w prawdzie transcendentnej a przecież „wypisanej w sercach” ludzkich (Rzym 2, 15), w prawdzie, która może się różnić od najbardziej nawet obiegowych i narzucających się opinii. Ta prawda jest podstawowym dobrem Ludu Bożego — owszem, całej ludzkości. Jest rzeczą najwyższej wagi, aby Kościół posiadał ją w sposób nieomylny i dlatego też Papież „któremu przysługuje w szczególniejszy sposób charyzmat nieomylności samego Kościoła” (KK, 25), ma w tej dziedzinie kluczowe posłannictwo i najwyższą odpowiedzialność.

Tę właśnie odpowiedzialność Ojciec św. Paweł VI podjął wobec całego Kościoła i ludzkości w encyklice *Humanae vitae*, stając się najbardziej autorytatywnym i najbardziej autentycznym „świadkiem

Boskiej i katolickiej prawdy" (KK 25). Miał przy tym pełną świadomość, że przez tę prawdę i On sam i Kościół z nim zjednoczony staje się „znakiem, któremu sprzeciwiać się będą” (Łk 2, 34) i dał tej świadomości wyraz. Encyklika bowiem dotyka w swej treści najbardziej kluczowych problemów ludzkiego życia i postępowania. Tłumaczy ona, że prawdziwa miłość małżeńska jest nieodłączna od obowiązku rodzicielstwa, że miłości takiej odpowiada rodzicielstwo świadome, natomiast, nie godzi się z nią antykoncepcja. Prawda encykliki *Humanae vitae*, sięga więc sumień ludzkich, wchodzi w sferę uwrażliwienia na wartości najbardziej — rzecz można — człowiecze i osobowe. Dotyka tak ważnej dla człowieka sprawy, jaką jest panowanie nad popędem seksualnym pod kątem planowania prokreacji: świadome rodzicielstwo zawiera bowiem możliwość i potrzebę etycznej regulacji poczęć. Światło encykliki wydobywa na jaw sprawy odwieczne i stawia je w kontekście współczesności. Wiele faktów i okoliczności przekonywa nas, że światło to przychodzi we właściwym momencie i dla umysłów i dla sumień i wreszcie dla tej wrażliwości na sprawy najbardziej ludzkie, jakie łączą się z dziedziną ludzkiej miłości w małżeństwie z powołaniem rodzicielskim. A jeżeli komuś wydaje się, że to światło raz i — to tym bardziej powinien starać się ośwoić z jego błogosławnym oddziaływaniem.

Teologowie moralisci ze środowiska krakowskiego, idąc za życzeniem Episkopatu Polski, opracowali komentarz do encykliki *Humanae vitae*, i przedstawiają ją w niniejszej postaci. Pragną w ten sposób przysłużyć się wszystkim swoim braciom i siostrom żyjącym w małżeństwie i spełniającym powołanie rodzinne. Pragną też przysłużyć się swym braciom spełniającym w kapłaństwie powołanie duszpasterskie. Pragną wreszcie, aby praca ich posłużyła świadomości Kościoła jako Ludu Bożego, który powołany jest do uczestnictwa w prorokiej, kapłańskiej i królewskiej misji samego Jezusa Chrystusa.

Karol Kardynał Wojtyła

(Wprowadzenie do encykliki i przypisy opracowali: Ks. Jerzy Bojda, O.K. Meissner OSB, Ks. Stanisław Smoleński, Ks. Tadeusz Slipko TJ, Ks. Juliusz Turowicz).

1. TŁO HISTORYCZNE POWSTANIA DOKUMENTU

W chrześcijańskiej doktrynie na temat etyki małżeńskiej od samych jej początków znajdowały się również elementy dotyczące podstawowych zasad regulacji poczęć. Pomimo zmian, jakim doktryna ta uległa pod wieloma względami, w ocenie regulacji poczęć ze stanowiska moralności zachowała ona znamiennej jednolitość i stałość. Z całą stanowczością chrześcijaństwo odrzucało zawsze przerywanie ciąży, niezależnie od prowadzonych przez teologów sporów o chwilę animacji płodu. Podobną konsekwencję przejawia nauczania Kościoła w moralnym postępowaniu różnych zabiegów antykoncepcyjnych. Nie było w historii Kościoła żadnego okresu, żadnego dokumentu, żadnej szkoły teologicznej, a nawet ani jednego znanego teologa aż do ostatnich lat, który by zaprzeczał temu, że antykoncepcja jest ciężkim nieładem moralnym. Jest to fakt tak oczywisty, że nie zaprzecza mu żaden teolog moralista zajmujący się badaniem historycznego rozwoju moralnej doktryny Kościoła. Również w odłączonych Kościołach chrześcijańskich, panowała w tym przedmiocie jednolita opinia całkowicie zgodna z Kościołem katol.

Ten stan rzeczy utrzymywał się aż do r. 1930, kiedy to zaszły wydarzenia, które położyły kres dotychczasowej jednomyślności wszystkich kościołów chrześcijańskich w sprawie antykoncepcji. Mianowicie biskupi anglikańscy, zebrani na konferencji w Lambeth, ogłosili deklarację dopuszczającą — pod określonymi warunkami — stosowanie środków antykoncepcyjnych. Na zmianę ich stanowiska wpłynęły zarówno obiektywne trudności życia małżeńskiego wynikłe szczególnie w związku z narastającym coraz bardziej problemem demograficznym, jak i ideologiczny wpływ neomaltuzjańskiej koncepcji planowania rodziny. W ślad za episkopatem anglikańskim poszły rychło Kościoły protestanckie.

Stanowisko biskupów anglikańskich spotkało się z ostrą repliką Piusa XI w encyklice *Casti connubii* z 31. XII. 1930 r.: „Ponieważ ostatnio niektórzy jawnie odstępując od nauki chrześcijańskiej, przekazanej od początku i nigdy nie porzuconej, uważali że należy uroczyście ogłosić inną naukę o tym postępowaniu, Kościół katolicki, któremu sam Bóg powierzył zadanie nauczania i bronięcia czystości i uczciwości obyczajów, pragnąc pośród tego rozprzeżenia obyczajów zachować przymierze małżeńskie czyste i wolne od tego brudu, podnosi donośnie swój głos na znak boskiego posłannictwa i na nowo obwieszcza: wszelki stosunek małżeński, w którego dokonywaniu akt zostaje umyślnie przez człowieka pozbawiony swej naturalnej siły rozrodczej, łamie prawo Boże i naturalne i plami tych, którzy coś takiego popełniają, zmażają ciężkiej winy”. Należy również podkreślić, że Kościoły wschodnie zachowały na tym odcinku stanowisko zgodne z normami etycznymi Kościoła katolickiego. W roku 1937 wyraziły one swoje stanowisko w istocie zgodne z nauką sformułowaną w *Casti connubii*.

W ten sposób na gruncie wyznań chrześcijańskich zarysowała się wyraźnie linia podziału z jednej strony pomiędzy Kościołem katolickim i prawosławnym, sprzeciwiającymi się antykoncepcji, a Kościołem anglikańskim i protestanckim z drugiej strony, opowiadającymi się za jej dopuszczalnością. Po stronie jednak katolickiej panowała całkowita zgodność poglądów. Sformułowana przez Piusa XI doktryna stała się oficjalnym wyrazem stanowiska reprezentowanego zarówno przez Nauczycielski Urząd Kościoła jak katolicką teologię moralną również za pontyfikatu Piusa XII i Jana XXIII. Równocześnie jednak dokonywały się procesy, które stworzyły poważną groźbę dla dalszego trwania tej jednomyślności, a w końcu na przełomie pontyfikatu Jana XXIII i Pawła VI, ujawniły się poważne różnice zdań wśród teologów.

Niemalą rolę odegrały w tym względzie obiektywne czynniki, wśród nich zaś narastający z biegiem czasu, tzw. problem demograficzny oraz rozwój nauk przyrodniczo-medycznych i idący z tym w parze rozwój techniki. Przyniosły one w wyniku wzbogacenie praktyk antykoncepcyjnych o kilka nowych metod z których największy rozgłos w świecie zyskała tzw. pigułka antykoncepcyjna.

Katolicka teologia moralna nie pozostała obojętna wobec dokonujących się na jej oczach przemian, tym bardziej, że wyłoniło się wiele nowych pytań, na które należało dać wyraźną odpowiedź. Niestety zapoczątkowane badania, obok wielu wartościowych elementów, przyniosły w rezultacie jeden, raczej negatywny efekt.

Mianowicie wielu i to wielkiej klasy teologów sugerując się pomiarami procesów socjalnych, widzianymi jednak w skali raczej empirio-statystycznej, odeszło od tradycyjnej linii doktrynalnej Kościoła,

stając na stanowisku, że dotychczasowa nauka Kościoła nie odpowiada wsuólciesnym warunkom życia oraz świadomości moralnej ludzi, i że z tego powodu winna ulec rewizji. Teoretycznych przesłanek, mających uzasadnić zmianę orientacji doktrynalnej Kościoła, szukano w koncepcji „prawa człowieka do miłości”, moralnej wartości „podstawowej intencji” małżonków, usprawiedliwiającej etycznie poszczególne umyślnie obojętne akty małżeńskie, konieczności „humanizacji moralności małżeńskiej” i tym podobnych racjach. Równocześnie zakwestionowano pojęcie prawa naturalnego, teorię celów małżeństwa oraz natury aktu małżeńskiego jako podstawy niedopuszczalności stosowania praktyk antykoncepcyjnych. Ponieważ jednak również wielu wybitnych teologów moralistów stało nadal na gruncie tradycyjnej nauki Kościoła, doszło wskutek tego do żywych dyskusji i polemik.

W tej atmosferze narastającego z biegiem czasu napięcia na odcinku katolickiej moralności małżeńskiej ważnym wydarzeniem stało się powołanie przez Jana XXIII w marcu 1963 r. komisji, której zadaniem było zrazu przestudiowanie przede wszystkim problemów demograficznych.

Niemale znaczenie dla dalszych losów doktryny katolickiej etyki małżeńskiej posiadają prace Soboru Watykańskiego II. Wprawdzie Paweł VI w 1964 r. zarezerwował dla siebie wydanie decyzji w sprawie moralnych zagadnień związanych z regulacją poczęć niemniej dyskusja soborowa dała podwaliny pod rozstrzygnięcie papieskie. Szczególnie ważne w tym względzie były rozważania nad godnością osoby ludzkiej, nad wspólnotą ludzką oraz nad godnością małżeństw i rodziny.

Tekst konstytucji *Gaudium et Spes* wytyczył linie rozwoju badań teologicznych nad tym zagadnieniem. Czytamy tam m.in.: „Życie płciowe człowieka i zdolność rozrodcza ludzi, dziwnie górują nad tym wszystkim, co znajduje się na niższych szczeblach życia: z tego też powodu, należy odnosić się z wielkim szacunkiem do aktów właściwych pożyciu małżeńskiemu, spełnianych w sposób odpowiadający prawdziwej godności ludzkiej. Kiedy więc chodzi o pogodzenie miłości małżeńskiej z odpowiedzialnym przekazywaniem życia, wówczas moralny charakter sposobu postępowania nie zależy wyłącznie od samej szczerzej intencji i oceny motywów, lecz musi być określony w świetle obiektywnych kryteriów, uwzględniających naturę osoby ludzkiej i jej czynów, które to kryteria w kontekście prawdziwej miłości strzegą pełnego sensu wzajemnego oddania się sobie i człowieczego przekazywania życia: a to jest niemożliwe bez kultywowania szczerym sercem cnoty czystości małżeńskiej” (KDK 51).

Dekrety Soboru Watykańskiego II nie zamknęły polemik teologicznych z zakresu etyki życia małżeńskiego. Sytuacja stawała się coraz bardziej pogmatwana, zamieszczanie pojęć panujące wśród teologów przerzuciło się na teren katolickiej opinii publicznej, a nawet działalności duszpasterskiej, powodując w konsekwencji rozpowszechnienie się w Kościele mentalności neomaltuzjańskiej i praktyk antykoncepcyjnych. W tym stanie rzeczy Paweł VI powiększył w r. 1964 skład i zakres badań komisji powołanej w poprzednim roku przez Jana XXIII (por. HV 5). Obrady tej Komisji, cieszące się mimo jej charakteru konsultatywnego wielkim zainteresowaniem, odbywały się pod osłoną ścisłej tajemnicy, dla uniknięcia niepotrzebnych sensacji dziennikarskich. Przez trudną do zrozumienia niedyskrecję, w początku roku 1967 w prasie amerykańskiej, a później i europejskiej, ukazały

się drukiem pewne wyniki pracy tej komisji, przedłożone Papieżowi w maju i czerwcu 1966 r. Sprawa była zbyt głośna i tekst encykliki zbyt wyraźnie czyni aluzję do tych dokumentów, żeby można było przemilczeć ich treść.

W świetle wspomnianych publikacji Ojciec św. otrzymał trzy dokumenty. Dwa z nich zawierały propozycje zasad moralnych w sprawie antykoncepcji: jeden, reprezentujący opinię „większości”, widział możliwość dopuszczalności antykoncepcji, przynajmniej w pewnych wypadkach, drugi natomiast, wyrażający opinię „mniejszości” stanowczo odrzucał możliwość zmiany nauki Kościoła w sprawie oceny moralnej stosowania metod antykoncepcyjnych. Trzeci dokument, opracowany również przez zwolenników dopuszczalności antykoncepcji stanowił propozycję (schemat) dokumentu, który mógłby zostać wydany przez Papieża.

Opracowanie obrońców tradycyjnej nauki, ma charakter niemal ściśle polemiczny i apologetyczny. Wnikliwie, choć w ciężkim stylu polemicznym śledzi on wszystkie nieścisłości myślenia zwolenników antykoncepcji, nie wprowadza jednak do doktryny żadnych nowych uzasadnień teologicznych. Mamy tu do czynienia z obroną dotychczasowego stanowiska, przeprowadzoną głównie *ex auctoritate*. To opracowanie nie przyczyniło się jednak do lepszego zrozumienia problemu. Zwłaszcza słabe wydają się fragmenty dotyczące uzasadnienia nauki Kościoła, w myśl której antykoncepcja zawsze ciężko narusza ład moralny, wskutek czego Kościół nie może na tym odcinku zmienić swego dotychczasowego nauczania. Na podkreślenie zasługuje fakt, że nie zostały tutaj uwzględnione tezy Soboru Watykańskiego II, w których przecież znajduje się uzasadnienie bronionych przez tych autorów zasad moralnych.

Również dokumenty zwolenników dopuszczalności moralnej postępowania antykoncepcyjnego zawierają naukę, której treść odpowiada na ogół temu, co w tej sprawie wcześniej powiedzieli teologowie opowiadający się za zmianą stanowiska Kościoła. Podkreślają najpierw że nauczanie Kościoła w zakresie etyki życia małżeńskiego, a zwłaszcza potępiające antykoncepcję, nie jest oparte na przekonujących argumentach. W szczególności przedstawiciele tej grupy wysuwają zastrzeżenia pod adresem uzasadniania niedopuszczalności moralnej antykoncepcji w oparciu o wymagania prawa naturalnego. Uważają oni, że argumenty płynące z prawa naturalnego nie są oczywiste. Równocześnie podejmują próbę pogodzenia stosowania zabiegów antykoncepcyjnych z zasadniczą doktryną moralną Kościoła. Wysuwa się między innymi tezę o zadaniu człowieka idącym po linii udoskonalenia natury. W imię tej tezy autorzy dokumentu głoszą możliwość moralnego uzasadnienia antykoncepcji przez podporządkowanie całości życia małżeńskiego (nawet przy posługiwaniu się środkami antykoncepcyjnymi, naczelnej zasadzie miłości, nie wykluczającej potomstwa. Omówiwszy potrzebę odpowiedzialnego rodzicielstwa, autorzy tej grupy stwierdzają, że jest rzeczą właściwą człowiekowi używanie danych natury fizycznej, aby prowadziła do pełnego dobra całej osoby. Wkroczenie człowieka w procesy fojzjologiczne, ma ich zdaniem na celu istotne wartości małżeństwa, przede wszystkim dobro dzieci i należy je oceniać według podstawowych zasad moralności zorientowanej antropologicznie i humanistycznie. Akty seksualne czerpią swą wartość moralną i znaczenie ze związku z płodnością życia małżeńskiego, pojmowanego całościowo. Uważają, że nie ma to nic wspólnego z neoma-

tuzjańską podstawą antykonceptyjną, którą należy potępić, ponieważ kieruje się tylko szukaniem przyjemności w życiu.

W poglądach zwolenników dopuszczalności antykoncepcji, zwraca uwagę sceptyzm, niejasność sformułowań, względność zasad moralnych, zbliżające się do podstawy tzw. etyki sytuacyjnej. Daje się też zauważyć brak precyzji tak zasadniczych pojęć, jak: „wyraz miłości i szacunku dla godności współmałżonka”, „pójście po linii natury”, „pełny sens wzajemnego daru z siebie i ludzkiej płodności w kontekście prawdziwej miłości”. Poglądy te nie wyjaśniają związku istniejącego ich zdaniem między stosunkiem antykonceptyjnym, a stosunkiem płodnym, od którego pierwszy czerpie rzekomo swą wartość moralną. Wprost zaskakują swoją powierzchownością zaliczenie do obiektywnych kryteriów przesadzających o moralności antykonceptyjnego aktu seksualnego tego typu czynników, jak np. skuteczność środka antykonceptyjnego, albo stopień rozpowszechnienia danego środka na danym obszarze, czy wreszcie niedogodność związana z danym postępowaniem. W świetle etyki personalistycznej, nie sposób stawiać obok siebie zła fizycznego (biologicznego czy higienicznego) i zła naruszającego godność osoby ludzkiej. Niejasno jest również postawiona realcja między dobrem, osoby ludzkiej, a dobrej związku osób, jakim jest małżeństwo.

Wyniki prac komisji nie mogły zadowolić Pawła VI. Dokumenty te bowiem i opinie teologów, choć różnią się w istotny sposób, mają jednak pewne cechy wspólne. Zaznacza się w nich brak pogłębionej analizy poszczególnych aspektów etyki seksualnej oraz brak wyciągnięcia wniosków z nauki II Soboru Watykańskiego dotyczącej małżeństwa i etyki seksualnej. Można jednak autorów dokumentu komisji usprawiedliwić tym, że w okresie przygotowania tych dokumentów było może jeszcze za wcześnie na uwzględnienie materiałów pobożnych, skoro przedłożono je Papieżowi zaledwie w pół roku po ogłoszeniu Konstytucji *Gaudium et spes*.

Trzeba sobie też uświadomić, że komisja była wyłącznie ciałem doradczym. Jej zadaniem było opracowanie odpowiedniej dokumentacji potrzebnej Papieżowi przy podejmowaniu ostatecznej decyzji doktrynalnej, nie zaś determinowanie tej decyzji. Rzeczą Papieża było nie tylko sformułować odnośną naukę Kościoła, ale ocenić również stopień słuszności wysuwanych przez komisję propozycji. Wskazuje na to zresztą fakt, że Papież w okresie działalności komisji nie zaprzestał wcale wypowiadać się w sprawach omawianych na forum komisji i wyrażać w ten sposób istotny sens nauki Kościoła. Już 23. 6. 1964 r. Paweł VI w przemówieniu do kardynałów stwierdził: „Powiedzmy tymczasem, szczerze, że nie mamy dotychczas dostatecznego powodu, aby uważać normy podane przez Papieża Piusa XII, a odnoszące się do tej sprawy, za przedawnione i — skutkiem tego nie obowiązujące. Wobec tego powinny one być uważane za ważne przynajmniej dopóty dopóki nie pocujemy się zobowiązani w sumieniu, aby je zmienić. W przedmiocie mającym tak wielką doniosłość wydaje się słuszne, aby katolicy chcieli kierować się jednym jedynym prawem, które Kościół autorytatywnie podaje. Dlatego wydaje się właściwą rzeczą zalecić, aby nikt obecnie nie rościł sobie prawa do wypowiadania się w sposób niezgodny z obowiązującą normą”.

Zupełnie niedwuznaczna aluzja do tego zagadnienia znajduje się w przemówieniu papieskim na forum ONZ 4. 10. 1965 r. szczególnie zaś w wypowiedzi z dnia 29. 10. 1966 r. (AAS 58/1966, s. 1169) pod-

kreślającej, że Kościół w sprawach moralności małżeńskiej „non est in dubio sed in studio”, to znaczy, że nie podaje w wątpliwość ogłoszonej przez siebie nauki, ale dąży do pogłębienia jej wszystkich, zwłaszcza nowych aspektów.

Te wszystkie wypowiedzi były sygnałem wskazującym, w jakim kierunku pójdzie rozstrzygnięcie Papieża dane ostatecznie w opublikowanej w dniu 25. 7. 1968 r. encyklice *Humanae vitae*.

2. CHARAKTER DOKUMENTU I JEGO POWAGA

Wydana w atmosferze powszechnego napięcia encyklika papieska nie zlikwidowała rozbieżności zdań panującej wśród teologów katolickich oraz pewnych przynajmniej kręgów społeczności wiernych. Zamiast tego chwilowo przynajmniej zaostrzyła jeszcze polemikę i wznieciła ostrą falę niezadowolenia, co wtórnie utrudniało nawet ludziom dobrej woli rzetelny odbiór i zrozumienie głoszonej przez Papieża nauki.

Chcąc zatem, by encyklika osiągnęła swój cel, nieodzowną rzeczą jest wytworzyć odpowiedni klimat umysłowy w Kościele.

Na pierwszym miejscu konieczny jest tu lojalny stosunek do prawdy. Ponieważ w encyklice chodzi o zagadnienie moralne dotyczące żywotnych spraw człowieka i łatwo angażujące go uczuciowo, dlatego trzeba się wyzwolić spod wpływu wszelkich uprzedzeń, nastawień, urazów, obojętnie na jakim by się nie zrodziły gruncie. Inaczej niepodobna wnikać we właściwy sens encykliki i zrozumieć intencję Papieża.

Drugi postulat dotyczy spojrzenia we właściwym świetle na strukturę Kościoła, którego wewnętrzną rzeczywistość pełniej i wyraziściej odsłonił nam Sobór Watykański II. Centralne miejsce w Kościele przypada Papieżowi, ponieważ w nadprzyrodzonym życiu Kościoła spełnia on funkcję, w której zaznacza się specjalna obecność i działania Duchą św. Dlatego tak hierarchia jak i wierni, choć są niezbędnymi członkami żywego ciała Chrystusa, są nimi tylko poprzez swą łączność z papieżem jako zastępcą Chrystusa. Z niego bowiem biorą zasadę swej nadprzyrodzonej społecznej jedności. Na odwrót też papież, kiedy występuje w charakterze zwierzchnika Kościoła i zastępcy Chrystusa, czyni to z konieczności mocą swego związku z całym Kościołem jako jego głowa i serce, w którym koncentruje się życie całości. W aktach Papieża przejawiają się wtedy życiowe funkcje Kościoła, ponieważ Kościół pod pewnym względem, jeżeli można tak powiedzieć, utożsamia się z papieżem jako swoim naczelnym organem tak samo, jak papież znowu utożsamia się z Kościołem. Prawda ta jest na tyle uniwersalna, że stosuje się również do encykliki *Humanae vitae*. Jako doktrynalny akt papieża stanowi ona element właściwej Kościołowi rzeczywistości i dlatego odzwierciedla w sobie fundamentalne prawa jego struktury i działania. Jest to głos Papieża, ale w głosie tym wyraża się głos Kościoła, który sprawuje w ten sposób względem wiernych swoje nauczycielskie posłannictwo, w imieniu swego Założyciela i mocą otrzymanej odeń władzy. Dlatego jest jakimś radykalnym naruszeniem stanu wewnętrznej równowagi Kościoła, jeżeli stosunek wiernych (a w tym również teologów) do nauczającego papieża widzi się wprowadzić w ramach i na tle Kościoła, ale równocześnie nadaje mu się postać dialogu dwu równorzędnych partnerów, z których każdy zachowuje sobie prawo ostatniego słowa w określaniu własnego sta-

nowiska. Tymczasem obiektywny stan rzeczy przedstawia się zgola inaczej. Jeżeli w wypadku encykliki *Humanae vitae* czy jakiegokolwiek innego doktrynalnego wystąpienia papieża mielibyśmy użyć określenia „dialog”, to z całą pewnością stwierdzić należy, że nie jest to dialog „równego z równym”, ale poprawnie mówiąc, dialog nauczyciela z uczniem, z tym, że nauczycielem jest w tym wypadku Kościół, jako żywe wcielenie Chrystusa, uczniem zaś ogół wiernych.

A zatem jest to relacja n a d r z ę d n o ś c i.

Spojrzenie na encyklikę jako na ogniwo w nauczaniu Nauczycielskiego Urzędu Kościoła zmusza do przypomnienia najważniejszych sformułowań teologicznych na temat natury i mocy obowiązujących tego nauczania. Jak wiadomo, nauczanie to może przybrać formę uroczystych deklaracji dogmatycznych (*Ecclesiae magisterium extraordinarium*), a może też ograniczyć się do zwyczajnego nauczania Kościoła (*Ecclesiae magisterium ordinarium*). Pierwsza z tych form jest stosunkowo mniej kontrowersyjna. Natomiast sprawa zwyczajnego nauczania Kościoła okazuje się o wiele bardziej zawikłana i stanowi przedmiot dyskusji między teologami. Nikt nie przeczy, że zwyczajne nauczanie Kościoła w zakresie prawd wiary i moralności może przybrać charakter nauczania nieodwołalnego i nieomylnego, spór toczy się przede wszystkim o to, jakie temu towarzyszyć winny warunki. Warto wszakże zaznaczyć, że do rozstrzygnięcia tej kwestii wniósł bradzo wiele autorytatywnego materiału Sobór Watykański II. Pod uwagę należy wziąć przede wszystkim jego naukę zawartą zwłaszcza w *Lumen gentium*. Konstytucja między innymi wypowiada się na temat powagi zwyczajnego nauczania biskupów — a także papieża jako Głowy Kolegium wypuklając zarazem przysługującą temu nauczaniu moc wiążącą (zobowiązującą) wiernych do pełnej wewnętrznej uległości wobec podanej prawdy.

„Biskupom nauczającym w łączności z papieżem, należy się od wszystkich cześć jako świadkom Boskiej i katolickiej prawdy; wierni zaś winni zgadzać się ze zdaniem swego biskupa w sprawach wiary i obyczajów, wyrażonym w imieniu Chrystusa i trwać przy nim w religijnej uległości. Tę zaś zbożną uległość woli i rozumu w sposób szczególny okazywać należy autentycznemu urzędowi nauczycielskiemu Biskupa Rzymskiego nawet wtedy, gdy nie przemawia on *ex cathedra*; trzeba mianowicie ze czcią uznawać jego najwyższy urząd nauczycielski i do orzeczeń przez niego wypowiedzianych stosować się szczerze, zgodnie z jego myślą i wolą, która ujawnia się szczególnie przez charakter dokumentów, bądź przez częste podawanie tej samej nauki, bądź przez sam sposób jej wyrażania” (KK 25).

Szczególne światło na charakter nauczania zwyczajnego w Kościele rzuca następujący tekst: „Choć poszczególni biskupi nie posiadają przywileju nieomylności, to jednak głoszą oni nieomylnie naukę Chrystusa 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” (KK 25).

Tekst ten będący w Konstytucji *Lumen gentium* tylko kontynuacją poprzednich wypowiedzi dowodzi w sposób niechybny, że przywilej nieomylności, jakim się cieszy Nauczycielski Urząd Kościoła nie zacieśnia się do samej tylko n a d z w y c z a j n e j f o r m y n a u c z a n i a (magisterium *extraordinarium*). Ponadto choć bezpośrednio odnosi się do Kolegium Biskupiego to jednak, podkreślając nadrzędne

miejsce przysługujące w tym Kolegium Papieżowi, dzięki któremu zwyczajne nauczanie Biskupów znajduje zasadę i regułę swej autentyczności w zwyczajnym nauczaniu papieża, wyraża tym samym nieomylny charakter jego zwyczajnego nauczania. W podanej zaś uprzednio charakterystyce zwyczajnego nauczania papieża zawierają się zasadnicze kryteria, które pozwalają ustalić, kiedy, pod jakimi warunkami przybiera ono postać doktryny nieomylnej i nieodwołalnej. Wskazuje na to, jak to już było powiedziane:

— sam charakter dokumentu, z którego wynika, czy papież występuje jako autentyczny, przez Boga upoważniony nauczyciel w sprawach wiary i moralności,

— często podawanie tej samej nauki — czyli odpowiednia ciągłość doktrynalna,

— sposób wyrażenia nauki — w którym ujawnia się myśl (wola) nauczającego, że jest to nauka Boża, nie podlegająca zmianom.

Konieczność stosowania wymienionych kryteriów dowodzi, że nie wszystko, co mieści się w ramach zwyczajnego nauczania papieża, posiada rangę nieomylności. Równocześnie jednak jest rzeczą jasną, że z chwilą, kiedy te kryteria sprowadzają się odnośnie określonej prawdy, to w takim założeniu prawda ta, jako zawarta w zakresie zwyczajnego i nieomylnego nauczania, wymaga od wiernych nie tylko uległości zewnętrznej, ale przyjęcia podanej nauki z wewnętrznym przekonaniem wiary. Za wypowiedziami tegoż Urzędu stoi autorytet samego Boga i gwarancja nieomylności. Wierni, jeżeli chcą pozostać na gruncie wiary, winni przyjąć podawane im przez Kościół prawdy moralne uznając wewnętrznie ich prawdziwość dla powagi Boga przemawiającego za pośrednictwem Kościoła i zapewniającego mu nieomylność. Postawą katolika w takiej sytuacji jest postawa pokory umysłu i uległości woli. Nie leży w jego kompetencjach podejmować dyskusję z Kościołem, poddawać krytyce jego orzeczenia, występować z innymi propozycjami, a tym bardziej nie liczyć się z nimi w swoim praktycznym postępowaniu. Stwierdzenia tego nie podważa ani zasada wolności sumienia ani też zasada posłuszeństwa wobec sumienia błędnego. Zagadnienia, jakie mogą się zrodzić na tym gruncie, należy rozstrzygać na innej drodze. Ponieważ ostatnia uwaga dotyczy osobnego i dosyć złożonego zagadnienia teologicznego, z tego powodu trzeba się ograniczyć tylko do zakreslenia jego najogólniejszych założeń. Chodzi mianowicie o to, że wstępnym warunkiem prawdziwości tego rozwiązania jest zachowanie istotnego sensu prawa Kościoła do autorytatywnego określenia norm obowiązujących wiernych w ich postępowaniu oraz obowiązku wiernych uznania i podporządkowania się tym normom nawet wtedy, kiedy nie wszystkie motywy logicznej słuszności tych norm są im jasne i doznają trudności w ich praktycznym zastosowaniu.

Co więcej nawet w wypadku kiedy określona treść doktrynalna zawarta w nauczaniu kościelnym nie uzyskuje jeszcze pełnej powagi nieomylności — to jednak tego rodzaju akty nauczania zwyczajnego nakładają na wiernych obowiązki zgody umysłu oraz zewnętrznego posłuszeństwa wobec wyrażonych w nich rozstrzygnięć moralnych. Ten stan doktryny pozwala na dalsze badanie i dyskusję i na tworzenie nowych opinii i sformułowań, które jednak — na co szczególnie należy położyć nacisk — nie mogą być dla nich regułą praktycznego (moralnego) postępowania. W praktyce życia winni więc oni kierować się normą ustaloną przez papieża.

Ogólne te przesłanki wymagają z kolei zastosowania do encykliki *Humanae vitae*, szczególnie zaś do ustalonych w niej zasad etycznej regulacji poczęć. Jest to tym bardziej konieczne, że bardzo często słyszy się zdanie: to tylko encyklika, a przeto zawarta w niej doktryna nie jest nieomylna. Tymczasem rozważanie tej encykliki na tle omówionych przed chwilą przesłanek teologicznych prowadzi do innych wniosków: Niewątpliwie szereg elementów nauki enc. *Humanae vitae* nie posiadają za sobą autorytetu nieomylnego nauczania zwyczajnego Kościoła (np. uzasadnienie podane przez Pawła VI na rzecz swej nauki). Ale jeżeli 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, odwołalna, 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.

Dlatego Paweł VI wzywając w encyklice kapłanów — zwłaszcza zaś wykładowców teologii moralnej — do posłuszeństwa, podkreśla: „Rozumiecie przecież, że takie posłuszeństwo (tj. szczere, wewnętrzne i zewnętrzne — przyp red.) wiąże was nie tyle ze względu na racje, któreśmy wyżej przytoczyli, ile raczej ze względu na światło Ducha Świętego, którym cieszą się szczególnie Pasterze Kościoła w nauczaniu prawdy”. (HV n.28). Do asystencji Ducha Świętego odwołuje się Papież ponownie w następnym numerze encykliki, w którym czytamy: „Duch Święty, wspomagając Nauczycielski Urząd Kościoła w głoszeniu prawdziwej nauki, jednocześnie oświeca wewnętrznie serca wiernych i zachęca ich do wyrażenia swego przyzwolenia” (HV n.29). Paweł VI podkreśla też, że odpowiedź, na te ważne pytania” daje „mocą powierzonego przez Chrystusa mandatu” (HV n.6: por. nn 4 i 18). Kilkakrotnie powtarza, że „broniąc nienaruszalności prawa moralnego odnośnie do małżeństwa” (HV n.18) głosi naukę Kościoła stałą (constans — HV n. 10 i 11), niewzruszoną, (firmissima — HV 31) „wielokrotnie przez Nauczycielski Urząd Kościoła podawaną wiernym” (HV 12: por. nn. 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. n.18). Mówi również Papież, że „nauka Kościoła o należytej regulacji poczęć” jest „promulgacją samego prawa Bożego” (HV 20; nn.10, 13, 16, 18, 19, 24, 26, 31) i „zbawczej nauki Chrystusa” (HV 29: por. nn. 18, 19, 25, 30). Wymogi tego prawa są przeto nienaruszalne (inviolabiles — HV 25).

Encyklika jest również dokumentem mającym za sobą prawdziwy autorytet kolegialny. Papież nie redagował encykliki w izolacji od reszty episkopatu, a tym bardziej w jakiejś opozycji do ciała kolegium. Papież przede wszystkim rozwija i precyzuje naukę ustaloną, głoszoną kolegialnie na Soborze Watykańskim II: prócz tego Papież utrzymywał żywy, stały — choć dyskretny — kontakt z całym Episkopatem, a także innymi ośrodkami opinii katolickiej, jak sam na to się powołuje.

„Prace tych ekspertów uzupełnione przez ipinie i rady jakich — już się spontanicznie, już to na naszą prośbę — dostarczyli nam liczni Bracia w Episkopacie, umożliwiły nam lepsze rozeznanie wszystkich aspektów tej złożonej kwestii” (HV n. 5).

Na marginesie wypowiedzianych tu słów Pawła VI, pewną trudność może spowodować ujawniony już po ukazaniu się encykliki, fakt, że iektóre spiskopaty zajęły stanowiska nie solidaryzujące się w całej rozciągłości z określonymi przez Papieża normami etycznej regulacji poczęć. Chcąc jednak urobić sobie w tej sprawie należyty sąd, należy wziąć pod uwagę następujące momenty.

Przed wszystkim nie ulega wątpliwości, że przedmiotem zastrzeżeń ze strony wspomnianych episkopatów były tylko sposoby duszpasterskiej realizacji zasad moralnych podanych wiernym w encyklice. Episkopaty te nie reprezentowały — oczywiście w skali światowej — żadnej większości, wręcz przeciwnie, wyrażały stanowisko względnie nielicznych środowisk katolickich. A wreszcie — co w tej sprawie jest istotne i decydujące — biskupi zarówno indywidualnie jak i zgrupowani w odpowiednich konferencjach krajowych, o tyle tylko uczęszczając w nauczaniu powszechnym i nieomylnym Kościoła i są wyrazem jego świadomości moralnej, o ile ich głos i nauka pozostają w zgodzie i łączności z głosem i nauką Papieża, który jest „trwałą i widzialną zasadą i fundamentem jedności i wspólnoty” (KK 18) ogółu biskupów.

W świetle tych wyjaśnień widać, że zasady moralne, wyłożone w encyklice HV są nauką całego w zasadzie Kolegium Biskupiego, a zatem jest to nauka całego Kościoła, wyrażona wszakże w formie jego zwyczajnego nauczania.

W nauce encykliki *Humanae vitae* na temat norm określających podstawowe zasady etycznej regulacji poczęć sprawdza się również następne kryterium określające jej nieomylny charakter. Chodzi tu o ciągłość doktryny, jej zakorzenienie w stałej tradycji nauczycielskiej Kościoła.

„Kościół — głosi Paweł VI — wypełniając to zadanie (głoszenia i tłumaczenia prawa moralnego — przyp. red.) w każdej epoce szczególnie zaś często w nowszych czasach, wydawał odpowiednie dokumenty omawiające zarówno naturę małżeństwa, jak należyte korzystanie z praw małżeńskich oraz obowiązki małżonków” (HV n. 4). Tu Ojciec św. odsyła do dawniejszych dokumentów Kościoła. Dalej Ojciec św. oświadcza, że Kościół głosi zasady moralne „z niezmienną stanowczością” (HV n. 6), dalej „Nauka ta wielokrotnie przez Nauczycielski Urząd Kościoła podana wiernym” (HV n. 12., i znowu: „Jak to już Nauczycielski Urząd Kościoła wielokrotnie oświadczył”...)” (HV n. 14).

Stwierdzony przez Papieża w ten sposób związek jaki zachodzi między nauką encykliki *Humanae vitae* ze stałą tradycją doktrynalną Kościoła, dodatkowo objaśniającą i podbudowującą dołączone w odpowiednich miejscach encykliki odnośniki w których Paweł VI wykazuje tożsamość swojej nauki z nauką różnych Poprzedników, przede wszystkim zaś Piusa XI, Piusa XII, Jana XXIII i Soboru Watykańskiego II. Skoro zatem nauka ta głoszona jest niezmiennie na dłuższej przestrzeni czasu i przez różnych papieży, wobec tego niepodobna wątpić w zachodzącą na tym odcinku ciągłość doktrynalną Nauczycielskiego Urzędu Kościoła.

W przytoczonych wypowiedziach zawiera się również materiał dowodowy z którego wynika, że także sposób przedstawienia głoszonej w encyklice *Humanae vitae* nauki o zasadach etycznej regulacji poczęć każe przyznać jej cechę nieomylnego nauczania zwyczajnego. Chodzi tu mianowicie o te elementy treści encykliki, które uwypuklają najpierw fakt, że naukę swą podaje Papież z pełną świadomością jej prawdziwości w określonym przez siebie sensie i z tym związanej jej „ostateczności” („tamquam definitivum tendenda” — KK 25), czyli nieodwołalności. W związku z tym przywieść warto na pamięć słowa Pawła VI z n. 4 encykliki *Humanae vitae*, w których podkreślił potrzebę „nowego i pogłębionego rozważenia zasad moralnej nauki o małżeństwie” wskutek czego nawet propozycje komisji do spraw regulacji poczęć nie mogły zwolnić (go) z osobistego obowiązku rozważenia tego doniosłego problemu” (HB n. 6). Dlatego to — konkluduje Papież — po dokładnym przestudiowaniu przedłożonej Nam dokumentacji, po bardzo starannym prze-myśleniu i rozważeniu zagadnienia, po gorących modlitwach znoszonych do Boga, mocą powierzonego Nam przez Chrystusa mandatu, uważamy obecnie za stosowne dać odpowiedź na te ważne pytania” (tamże). A zatem encyklika nie jest mechaniczną reakcją na budzące się w Kościele nowe tendencje ich poteępieniem w imię gotowego doktrynalnego schematu który wystarczy przyłożyć do określonych treści, aby orzec, czy są zgodne z obowiązującą dotąd w Kościele ortodoksją, czy też nie. Encyklika zrodziła się z wszechstronnej refleksji nad palącymi zagadnieniami etyki małżeńskiej, z rozpatrzenia najistotniejszych przynajmniej racji „za” i „przeciw”, zawiera przeto doktrynę dojrzałą i starannie wyważoną.

Ta dojrzała świadomość prawdziwości i nieodwołalności podanej światu nauki o zasadach etycznej regulacji poczęć występuje w jeszcze wyrazistszym świetle, jeżeli uwzględnimy fakt, że Autor encykliki w ostatnich szczególnie latach przed jej ogłoszeniem pozostawał pod bardzo silnym naciskiem różnych sił, które z całą pewnością skłoniłyby go do zmiany stanowiska Kościoła w sprawie regulacji poczęć, gdyby to tylko było możliwe. Olbrzymie znaczenie posiada tu dramatyczne napięcie sytuacji małżeństwa w warunkach nasilającego się wciąż jeszcze problemu demograficznego, nie należy też zapominać o wpływie neomaltuzjańsko — nastawionej opinii światowej, a wreszcie w tym samym kierunku zmierzające rewizjonistyczne tendencje zaznaczające się w łonie samej katolickiej teologii moralnej w jej pewnych przynajmniej ośrodkach.

Widać stąd, że duchowy klimat współczesnego świata był wręcz wrogi dotychczasowej nauce Kościoła, która w imię prawa naturalnego i Bożego odrzucała nie tylko przerywanie ciąży i sterylizację, ale również praktyki antykoncepcyjne jako środek regulacji poczęć. Mimo to Paweł VI z całą stanowczością przypomina: „Ponieważ Kościół nie jest twórcą obu tych praw, dlatego ten nie może być ich sędzią, lecz jedynie stróżem i tłumaczem.... Nie wolno mu więc nigdy ogłaszać za dozwolone tego, co w rzeczywistości jest niedozwolone” (HV n. 18). Z większą jeszcze mocą daje wyraz temu samemu przekonaniu, kiedy naukę Kościoła określa jako „niewzruszoną” (firmissima HV 31, constants — HV 10 i 11), a więc ostateczną i nieodwołalną. Cały zresztą dokument jest tak zredagowany, że Ojciec św. nie używając terminów klasycznych w rodzaju „sententia definitiva” itp., ustawicznie zmierza do przekonania czytelnika, że antykoncepcja w kontekście praw

chrześcijańskich ani nie była nigdy przyjęta w nauce Kościoła, ani też — pod żadnymi absolutnie warunkami i za żadną cenę — nie może być przyjęta.

Na tle całokształtu omówionych wypowiedzi z całą wyrazistością rysuje się słuszność centralnej tezy, około której obracają się absolutnie nasze rozważania.

Nauka encykliki *Humanae vitae* 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, a ponieważ dotyczy istotnych elementów etyki małżeńskiej, implikuje zarazem odpowiednią koncepcję miłości małżeńskiej na tle integralnej wizji człowieka, przeto stanowi jeden ze stałych przedmiotów uwagi i troski nauczania Kościoła w sprawach moralności. Dlatego też najwyższego autorytetu Boga przemawiającego za pośrednictwem Kościoła ma ona moc bezwzględnego wiązania wiernych w sumieniu zarówno do uznania ją za prawdziwą, jak i do podporządkowania się jej w swoim moralnym działaniu.

3. PRAWO NATURALNE JAKO NORMATYWNA PODSTAWA ZASAD ETYCZNEJ REGULACJI POCZĘĆ

Centralnym problemem encykliki *Humanae vitae*, jest, jak już wiadomo z poprzednich rozdziałów „Wprowadzenia”, zagadnienie etycznej regulacji poczęć. Zadaniem Papieża jest więc określić, co małżonkowie w ramach życia małżeńskiego czynić „powinni”, do czego w swym postępowaniu są moralnie „zobowiązani”. Trudno wszakże wywiązać się z tego zadania, nie wskazawszy wpierw, jakie jest źródło, z którego katolickie zasady etycznej regulacji poczęć czerpią swą treść i swój normatywny charakter. Czy wyrażają rzeczywiste normy moralne, nakładające na człowieka ścisły obowiązek ich przestrzegania, czy też niosą tylko szlachetną zachętę i wezwanie do moralnego lepszego postępowania, ale z utajonym założeniem: „jeżeli chcesz, czyń tak”, sprawiającym, że ostatecznie zależy od dobrej woli człowieka, czy zechce na to wezwanie odpowiedzieć, czy nie. Pytania te, niewątpliwie zasadniczej natury zostały przez Papieża formalnie podjęte i potraktowane z całą powagą. Tym bardziej znamienna a dla wielu wręcz szokująca, wydaje się odpowiedź, jakiej na nie udzielił. W myśl jego nauki źródło to stanowi prawo naturalne.

Co prawda Papież z naciskiem podkreśla, że prawo to wchodzi w nadprzyrodzoną rzeczywistość Boskiego planu zbawienia, jako jego integralna część składowa, niemniej jednak również w tym stanie zachowuje swoistą odrębność treści, dzięki czemu dostępne jest ono rozumowi ludzkiemu nawet pozbawionemu światła Ewangelii.

Historia Kościoła zna okresy, w których odwoływanie się papieży do prawa naturalnego nie budziło żadnych zastrzeżeń. Dzisiaj jednak takie postawienie sprawy napotyka na różne trudności. Czy papież, którego właściwą domeną jest nauka Ewangelii, nie wykracza poza przysługujące sobie kompetencje, zabierając głos w sprawie prawa naturalnego? Równocześnie zwraca się uwagę, że koncepcja prawa naturalnego należy dziś do nader kontrowersyjnych tez filozoficzno-teologicznych przede wszystkim ze względu na nieokreślony i wieloznaczny charakter tego pojęcia. Czy więc Papież popierając swą naukę na tej koncepcji nie uprawnia „kiepskiej filozofii” i nie naraża tym sa-

mym na szwank jej doktrynalnej wartości? Czy przypadkiem nie pada tym samym w konflikt z najnowszymi osiągnięciami nauki, dając dowód, że hołduje przestarzałym już dziś koncepcjom, nie odpowiadającym zupełnie współczesnym warunkom życia?

O tym jak poruszone sprawy wyglądają w oczach Papieża, przekonuje najlepiej analiza odpowiednich wypowiedzi, enc. *Humanae vitae*. Przeprowadzona w niej argumentacja na rzecz uprawnień Kościoła do interpretowania prawa naturalnego, w istotnych zresztą elementach zapytyczona od poprzedników Pawła VI, siłą swą czerpie z twierdzenia, że Chrystus Pan zwierzył Kościołowi mandat nauczania całego prawa moralnego. Należy do niego nie tylko prawo ewangeliczne, ale również prawo naturalne, ponieważ na równi z prawem ewangelicznym stanowi ono wyraz woli Bożej, wskutek czego „jego wierne przestrzeganie jest ludziom konieczne do zbawienia” (HV 4). Idea ta nabiera większej jeszcze mocy przekonywującej, jeżeli uświadomimy sobie dokładniej strukturę prawa ewangelicznego i jego stosunek do prawa naturalnego. Na treść prawa ewangelicznego składają się nie tylko normy ściśle objawione (np. nakaz „kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony” — Mk 16, 15), ale także szereg norm będących integralną częścią prawa naturalnego i znanych ludzkości niezależnie od Objawienia (np. „nie zabijaj, nie cudzołóż, nie kradnij” — Mt 19, 19). Te normy są w źródłach objawienia traktowane jako obowiązujące człowieka w jego postępowaniu moralnym pod grozą utraty zbawienia (Mt 19, 16—18) i poddane są nauczycielskiej działalności Kościoła (Mt 28, 19—20). A zatem to samo należy powiedzieć również o pozostałych nakazach prawa naturalnego, które w źródłach Objawienia nie są wymienione (por. Konstytucja *Dei verbum*, nn. 7—9).

W myśl tej zasady cały naturalny porządek moralny, obejmujący zarówno normy zawarte w Objawieniu, jak i normy przez Objawienie przemilczane, stanowi konieczne dopełnienie objawionego prawa ewangelicznego i razem z nim wchodzi w ramy porządku nadprzyrodzonego. Stają się one w ten sposób integralną częścią nadrzędnej i niepodzielnej całości, która określa człowiekowi właściwe drogi działania w jego dążeniu do pełni rozwoju i wiecznego zbawienia. Chrystus zatem powołując Kościół do strzeżenia i tłumaczenia prawa moralnego, nie mógł zacieśnić swego mandatu wyłącznie do prawa ewangelicznego. Wewnętrzna logika planu zbawczego nakazywała mu rozszerzyć kompetencje Kościoła na całość norm regulujących dążenie człowieka do Boga, a więc objąć nimi również autentyczne nauczanie prawa naturalnego. W świetle tego wyводу uprawnienia Kościoła do orzekania w sprawach prawa naturalnego posiada ostatecznie to samo źródło, co i ogólna jego misja głoszenia zasad wiary i moralności.

Drugi problem okazuje się niemniej ważki, a w aktualnej sytuacji pełen głębokiego napięcia. Jakąż bowiem wartość może mieć odwołanie się Papieża do „prawa naturalnego”, jeżeli współczesny stan poglądów filozofów i teologów dowodzi, że zarówno istnienie jak treść tego prawa są nader wątpliwe, a przeto praktycznie rzecz biorąc — bezużyteczne?

Jedno jest pewne, a dla postawionego zagadnienia zarazem rozstrzygające. Papież będąc przez Boga upoważnionym interpretatorem prawa naturalnego, może określić i faktycznie sam określa, co przez to prawo rozumie zgodnie z powierzonym sobie zadaniem. W tym względzie nie jest on związany z żadnym systemem filozoficznym nie wyłączając nawet filizofii św. Tomasza. Stwierdzenie to posiada charakter ogólny, ponieważ odnosi się do pragmatyki doktrynalnej wszyst-

kich papieży jako najwyższych nauczycieli Kościoła, a nie samego tylko Pawła VI.

Zapózyczenia, jakich papieże dokonali w określonych systemach filozoficznych, dotyczą wyłącznie pewnych fragmentów, a więc poszczególnych terminów czy nawet treści, które jednak zostają wcielo-
ne w nowy, niezależny od wszelkiej filozofii kontekst doktrynalny i odpowiednio do jego potrzeb zmodyfikowane. Nie inaczej ma się rzecz w przypadku nauki Pawła VI o prawie naturalnym. Dlatego obawy podnoszone nawet przez niektórych moralistów, że odwołanie się przez Papieża do tej idei sprowadzi naukę Kościoła na grząski grunt filozoficznych kontrowersji, nie mają należytego uzasadnienia. Papież nawet gdy mówi o prawie naturalnym, pozostaje nadal na właściwej sobie teologicznej płaszczyźnie doktrynalnej, głosi naukę Kościoła i tę naukę określa.

Z powyższego twierdzenia da się wysnuć ważna dla dalszych rozważań wskazówka metodologiczna. Ponieważ Paweł VI w swojej nauce o prawie naturalnym nie jest zależny od jakiegokolwiek systemu filozoficznego, dlatego danych do sprecyzowania, co Papież przez ten termin rozumie, szukać należy nie w podręcznikach czy słownikach filozoficznych, ale w wypowiedziach Nauczycielskiego Urzędu Kościoła w jego doktrynalnej ciągłości.

Dochodzimy tą drogą do wniosku, że papieże przez prawo naturalne rozumieją obiektywny porządek moralny wypisany w rozumnej naturze człowieka, niezależny od prawa pozytywnego ustanowionego przez władzę państwową, stały i niezmienny obejmujący wszystkich ludzi, zawierający nie tylko najogólniejsze idee i zasady moralne, ale też szczegółowe normy postępowania. Nie ma żadnych podstaw przypuszczać, że Paweł VI odstąpił od tego sensu terminu prawa naturalnego ustalonego praktyką papieży. Wniosek stąd jasny, że również język enc. *Humanae vitae* należy interpretować w tym samym duchu. Niemniej oczywistą jest rzeczą, że termin „natura człowieka” w tym kontekście użyty, wyraża psychologiczną strukturę człowieka, ukształtowaną w swej gatunkowej treści przez czynniki rozumne i duchowe.

Wobec tego zupełnie niezgodnie z autentyczną myślą Papieża okazują się hipotezy, które głoszone przezeń normy prawa naturalnego chcą sprowadzić do rzędu „norm docelowych” czyli granicznych ideałów etycznych. W takim założeniu normy te wskazywałyby tylko, gdzie znajdują się najwyższe szczyty moralnego rozwoju człowieka, a przeto stanowiłyby obowiązek tylko dla nielicznych — dojrzałych do tak wzniosłej doskonałości jednostek, nie zaś dla szerokich rzesz wiernych.

Natomiast dla wnिकnięcia w świat idei enc. *Humanae vitae* nader wymowny wydaje się inny fakt. W wywodach Papieża na temat prawa naturalnego na czoło wysuwa się przede wszystkim jedna jego cecha, a mianowicie jego obiektywność. Z tego stanowiska Papież widzi w prawie naturalnym rzeczywisty, z realnego podłoża rozumnej natury ludzkiej wyrosły ład moralny, wyższy od woli poszczególnych jednostek czy nawet całych zbiorowości i od tej woli niezależnej. Idea ta posiada dla Pawła VI ogromne znaczenie, ponieważ z nią wiąże się właściwe mu pojęcie prawdy moralnej. To, co tkwi w ramach obiektywnego prawa naturalnego i jest przez nie określone jako „dobro moralne” czyli „godziwe”, takim jest naprawdę w rzeczy samej. To nie jest twór myśli jednostki czy społeczeństwa, ale od nich niezależny, dany człowiekowi przez jego Stwórcę porządek moralny.

W konsekwencji Kościół staje wobec tego prawa jako rzeczywistości już zastanej, uformowanej przez Kogoś innego w swych istotnych elementach i przez Niego gwarantowanej. Jedyną przeto postawą, jaką Kościół może w tym wypadku zająć, jest postawa wierności. Przejawia się to szczególnie w pojmowaniu przez Kościół własnych kompetencji w zakresie moralności. Idea obiektywności prawa naturalnego staje się w ten sposób jednym z elementów niezmienności moralnej nauki Kościoła w tym zakresie. Ponieważ nie ustanowił on prawa naturalnego, ani też nie leży w jego mocy zmieniać jego nakazów — zadaniem Kościoła jest tylko strzec i tłumaczyć obowiązujące normy — dlatego nie może i nie wolno mu podawać za dopuszczalne to, co w rzeczywistości („revera” — HV n. 18) — jest zabronione. Gdyby Kościół inaczej postąpił, przeczyłby sobie samemu, okazałby się niewierny własnemu posłannictwu. Z tego samego wszakże źródła, z którego wypływa „niemoc” Kościoła w obliczu prawa naturalnego, bierze także początek jego nieugiętość i siła w głoszeniu obowiązujących norm, mimo spodziewanych jak też aktualnych (por. HV n. 18) trudności i sprzeciwów, mimo oporów i nacisków z różnych stron. Kościół nie ma przed sobą innej drogi jak trwać na zajętej stanowisku. W takich warunkach encyklika *Humanae vitae* przestaje być tylko deklaracją doktrynalną: w gruncie rzeczy jest ona manifestem walki o autentyzm moralnej prawdy.

4. MIŁOŚĆ MAŁŻEŃSKA

W rozważaniach nad ludzką miłością i jej rolą w etyce życia małżeńskiego encyklika *Humanae vitae*, poszła dalej od konstytucji *Gaudium et Spes*. Etyczne normy życia małżeńskiego i odpowiedzialnego rodzicielstwa zostały w encyklice wyprowadzone z analizy miłości małżeńskiej. Encyklika najpierw ujmuje miłość małżeńską w jej najgłębszym źródle. „Miłość małżeńska... początek swój czerpie jakby z najwyższego źródła, z Boga, który „jest Miłością” i „Ojcem, od którego bierze nazwę wszelki ród na niebie i na ziemi” (HV n. 8). W miłości samego Boga, który jest źródłem wszelkiego istnienia, znajduje miłość małżeńska nie tylko swoje najgłębsze źródło, ale także swój najwznioślejszy wzór. Zgodnie z zamierzeniami Boga Stwórcy, należy określić najgłębszą istotę małżeństwa jako płodne, miłosne zjednoczenie osób. Takie ujęcie najgłębszych elementów powołania małżeńskiego pozwala ustalić bliżej cechy charakterystyczne i wymogi miłości małżeńskiej.

Konsekwentnie do założeń ujmowania moralnego życia małżonków od strony ich powołania Encyklika, po wskazaniu w Bogu samym źródła miłości podkreśla Boży plan miłości, w którym małżonkowie mają współuczestniczyć. Aby urzeczywistnić w ludziach swój plan miłości, Bóg ustanowił małżeństwo. Ten plan Boży został w Encyklice określony bliżej przez to, że zostały wyszczególnione czynniki, które od wewnątrz formują duchową treść miłości małżeńskiej. „Małżonkowie poprzez wzajemne oddanie się sobie, im tylko właściwe i wyłącznie, dążą do takiej wspólnoty osób, aby doskonalać się w niej wzajemnie współpracować równocześnie z Bogiem w wydawaniu na świat i wychowywaniu nowych ludzi” (HV n. 8). Mamy tu więc do czynienia ze wspólnotą osób, która ma u podstaw wzajemne oddanie się sobie małżonków. Cechą charakterystyczną tego wzajemnego oddania jest realizacja osobowej doskonałości małżonków i równoczesne spełnianie przez nich roli współpracowników Boga w wydawaniu na świat i wychowywaniu potomstwa. Podkreślona jest tu współzależność, jaka

zachodzi pomiędzy realizacją własnej duchowej doskonałości małżonków a ich powołaniem do przekazywania życia. Spełnianie zadań prokreacyjnych ma być istotnym elementem w rozwoju duchowej doskonałości małżonków. Powołanie małżonków do współpracy z Bogiem w Jego stwórczej miłości okazuje się w ten sposób integralnym składnikiem małżeństwa jako wspólnoty osób, a zarazem czynnikiem doskonalącym tę wspólnotę.

To rozróżnienie pozwoliło Pawłowi VI określić bliżej naturę miłości małżeńskiej, oraz jej znamiona, czyli jak się wyraża Encyklika, naturę jej „charakterystycznych cech i wymogów” (HV n. 9). Chodzi najpierw o bliższe określenie samej natury miłości małżeńskiej, a potem z kolei jej znamion związanych z nią w sposób konieczny. Istotę miłości małżeńskiej określa Papież, jako wspólnotę wzajemnego oddania się osób ludzkich, skierowaną ku przekazywaniu życia.

Znamiona miłości małżeńskiej, czyli jej właściwości wynikają konsekwentnie ze wspólnoty osób i podyktowane są osobową godnością mężczyzny i kobiety, w tym wypadku męża i żony.

Miłość małżeńska ma być na wskroś ludzka, czyli ma mieć charakter psychofizyczny (ma być zarazem zmysłowa i duchowa). Ponieważ chodzi tu o miłość osób ludzkich, decydującym jest udział woli zarówno w samej miłości, jak i w jej wzroście i doskonaleniu. Chodzi tu o prymat czynników duchowych, racjonalnych i wolitywnych nad elementem przeżycia czysto zmysłowego.

Miłość prawdziwa polega na szukaniu dobra ukochanej istoty, na dawaniu, poświęcaniu się a nie na braniu, użyciu, przeżyciu. Przykładem tego jest Bóg, który „tak umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, ażeby każdy, kto w Niego wierzy nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3, 16). Takiej miłości żąda od swoich uczniów Chrystus: „To jest moje przykazanie, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowałem. Nikt nie ma większej miłości od tej, że ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich” (J 15, 12—13). Ta miłość, która „nie szuka swego” (1 Kor. 13, 5) ma kierować całym ludzkim życiem, ma zatem także kierować życiem i działaniem małżonków, winna być zwłaszcza w małżeństwie, miłością wcieloną, ludzką, nie przestając być Boską. Winna być duchowa i cielesna zarazem. Wypływając z Boga winna nadawać aktom cielesnym wartość i znaczenie duchowe. Akty cielesne zamierzone przez Boga są dobre, jeżeli je ożywia prawdziwa miłość i owszem zasługują na nagrodę w niebie. Bez prawdziwej miłości są bezwartościowe i naruszają ład moralny (HV n. 13). Zatem o dobroci moralnej aktu małżeńskiego decyduje wola szukania prawdziwego dobra drugiej osoby, a nie doznania osobistego, szukania tego co druga osoba rzeczywiście doskonała, zbliża do Boga, a nie oddala. Może istnieć prawdziwy akt miłości, któremu nie towarzyszy emocjonalne odczuwanie miłości. Co więcej, wewnętrznym aktem miłości może być zrezygnowanie z zewnętrznego aktu i własnego przeżycia, dla prawdziwego dobra współmałżonka. Zgodne ze swą duchową naturą miłość małżeńska musi być wierna, bo rzeczywiście i całkowite danie się jest nieodwołalne. Musi być także płodna, bo chce się uwieńczyć w potomstwie.

Miłość małżeńska winna przyjmować formy przyjaźni osób wymagającej równości odpowiedzialnego udziału we wspólnie realizowanym powołaniu. Równość tę wyraża się nie tylko w jednakowych wymaganiach i roszczeniach, ale również i to przede wszystkim we wzajemnej życzliwości, wykluczającej egoizm.

Prawdziwa miłość musi być ze swej istoty wierna i wyłączna, konsekwentnie do zawartego w Sakramencie Małżeństwa osobowego przynależna. Wreszcie prawdziwa miłość małżeńska nie wyczerpuje się we wspólnocie małżonków, ale zmierza do swego przedłużenia w wydanych na świat dzieciach. Wewnętrzne przyporządkowanie miłości małżeńskiej do płodności stanowi podstawowy element świadomego i odpowiedzialnego rodzicielstwa.

„Prokreacja nie jest wynikiem przypadku, stanowi ona samą substancję popędu płciowego zaktualizowanego, albo miłości, która jest formą uduchowioną” (Ch. Mertens de Vilmars, Psychopathologia de l'anticonception, Paris 1955 ss. 32—33).

Powstaje pytanie o ile tak sprecyzowana w Encyklice koncepcja miłości małżeńskiej daje podstawę do zbudowania etycznych norm.

Na pierwszym miejscu trzeba tu stwierdzić, że Paweł VI podjął zadanie ujednolicenia pojęcia miłości. Ujmuje miłość małżeńską w całym bogactwie jej istotnej treści, a zarazem w jej złożoności duchowo-zmysłowej. To ujęcie personalistyczne pozwala lepiej uchwycić samą miłość małżeńską i sprecyzować jej przymioty, które mają się stać podstawą dla wymagań moralnych.

Encyklika precyzuje wyraźnie etyczne pojęcie miłości. Choć w zakres miłości małżeńskiej wchodziły elementy psychologiczno-doznaniowe, jako istotna cecha wydobyta jest rola i wpływ woli. Miłość małżeńska jedynie jako przejaw świadomego i odpowiedzialnego życia moralnego może stanowić element normujący obowiązki powołania małżeńskiego. Należy zaznaczyć, że Paweł VI uwzględnił dwojakie znaczenie miłości. Najpierw jako aktu wyraźnie określonego w swej moralnej specyfice. A nadto miłości szeroko pojętej, jako siły napędowej całego życia moralnego, w tym wypadku całego życia małżeńskiego.

W najgłębszym swym podłożu miłość małżeńska, tak jak ją ujmuje encyklika jest cnotą. Właśnie tylko jako cnota, miłość może stanowić normę etycznego postępowania w całym zakresie obowiązków życia małżeńskiego. Dlatego też przymioty i cechy miłości jako konieczne elementy cnoty stanowią również podstawę dla ściśle określonych wymagań etycznych. Mamy tu więc do czynienia nie z wzniosłym ideałem życia chrześcijańskiego małżonków, lecz ze ścisłymi wymaganiami moralnymi. Życie chrześcijańskie domaga się ze swej istoty rozwoju i stopniowego doskonalenia cnot. Ale nawet na najniższych, jakby pierwszych szczeblach życia moralnego zachowane być muszą podstawowe wymagania cnoty i nieodzownych jej przymiotów. Naruszenie wyraźne w tym zakresie jest nie tylko brakiem doskonałości, ale jest czynem moralnie złym.

Poprzez miłość pojętą jako cnotę dochodzimy w zakresie etyki życia małżeńskiego do norm i to norm obiektywnych, niezależnych od człowieka i chwilowych sytuacji. Będzie to z jednej strony prawo naturalne, a z drugiej ewangeliczne prawo objawione. Paweł VI zwraca uwagę, że prawo naturalne w ramach życia małżeńskiego oznacza prawo miłości. Równocześnie w *Humanae vitae* została ukazana perspektywa powiązania naturalnej miłości małżeńskiej z ewangelicznym prawem miłości.

Odtworzenie tego syntetycznego obrazu miłości małżeńskiej zarysowanego w enc. *Humanae vitae* pobudza do dalszej refleksji. Struktura miłości zakłada jeszcze *wcześniejsze i bardziej podstawowe za-*

sady, przez które została zdeterminowana cała jej charakterystyczna, moralna rzeczywistość. Enc. *Humanae vitae* zasad tych wyraźnie nie formuje, mimo to przejawiają się one ustawicznie w obszarze jej nauki o miłości małżeńskiej.

Pierwsza z tych zasad stwierdza prymat ducha nad ciałem i jego zmysłowością, druga zaś — wprzągnięcie małżeństwa w służbę stwórczego planu Boga wobec ludzkości. Jak się zdaje, obydwie te zasady pełnią rolę ostatecznych racji, w których znajdują swoje wytłumaczenie wszystkie poszczególne elementy wymienione w charakterystyce małżeńskiej. Skąd bowiem, jeśli nie z prymatu ducha nad ciałem, czerpie miłość małżeńska swoją trwałość i odporność na przeciwności losu, swoją życzliwość i bezinteresowność wobec współmałżonka, swoją wreszcie wyłączność i wierność aż do śmierci? Z drugiej zaś strony — czy nie wizja wspólnoty małżeńskiej jako cząstki wyższej wspólnoty całej rodziny ludzkiej jest właśnie warunkiem koniecznym pojęcia miłości małżeńskiej jako zespolenia związanego nierozzerwalnie z misją dawania życia? Tak więc nadrzędna rola pierwiastków duchowych w kształtowaniu istotnej treści chrześcijańskiej miłości małżeńskiej sprawia, że jest to koncepcja na wskroś *spiritualistyczna*. Chociaż zakorzeniona się ona w zmysłowej sferze natury ludzkiej i przejawia się w dążeniu do fizycznego zjednoczenia obojga małżonków, bo w tym tylko zjednoczeniu znajduje swój ostateczny wyraz, to jednak, równocześnie, ale pełnej jej konstytucji konieczna jest obecność czynnika rozumnego w postaci świadomego udziału woli. Jeżeli w duchowej treści wspólnoty małżeńskiej zabrakłoby tego czynnika woli, jego zaś miejsce zajęłyby treści wyłącznie emocjonalne czy, gorzej jeszcze, sam tylko popęd seksualny, nie można by wtedy mówić o miłości małżeńskiej w pełnym, etycznym i chrześcijańskim znaczeniu.

Ze spirytualizmem miłości małżeńskiej w ujęciu Pawła VI, idzie w parze jej solidarystyczny, wspólnotowy charakter. Opiera się ona na włączeniu w pełną treść miłości małżeńskiej akceptacji ze strony małżonków ich zdolności do rodzenia nowego życia i spełniania w ten sposób jednej z podstawowych funkcji społecznych, jaką jest zapewnienie trwania społeczności ludzkiej. Taka wizja miłości małżeńskiej wplata ją w wyraźnie zarysowany kontekst społeczny, sprawia, że w pojęciu tej miłości elementy czysto osobiste zrastają się w jedno z ideą służby na rzecz życia ludzkiego, a poprzez nie na rzecz narodu i całej ludzkiej rodziny. W ten sposób głoszona przez Pawła VI chrześcijańska koncepcja miłości małżeńskiej stanęła w jaskrawej sprzeczności z tymi tendencjami ideologicznymi współczesnego życia, które przy wszystkich zachodzących między nimi różnicach doktrynalnych dadzą się jednak sprowadzić ostatecznie do dwu podstawowych. Chodzi tu o sensualistyczne i indywidualistyczne pojmowanie miłości małżeńskiej. W przeciwieństwie do encykliki *Humanae vitae*, wewnętrzną treść miłości małżeńskiej sprowadzają one do sfery emocjonalnych przeżyć małżonków, a więc na grunt psychologiczny, prócz tego zamykają tę miłość wyłącznie w granicach relacji „on i ona”, osłabiają w konsekwencji siłę społecznych przeznaczeń małżeństwa.

5. ODPOWIEDZIALNE RODZICIELSTWO

Encyklika *Humanae vitae* jest pierwszym bodaj dokumentem Nauczycielskiego Urzędu Kościoła, który wprowadza termin odpowiedzialnego rodzicielstwa (*conscientia paternitas*). Samo powiązanie odpowiedzialności za przekazywanie życia i wychowanie znajduje się już

w konstytucji *Gaudium et Spes* oraz w innych poprzednich dokumentach Urzędu Nauczycielskiego. Encyklika wszakże precyzuje wymagania odpowiedzialnego rodzicielstwa dzięki temu, że „jasno określa i naświetla” ten drugi obok miłości „zasadniczy element małżeństwa”, wychodząc z integralnej wizji człowieka. Dziś słusznie kładzie się na nie tak wielki nacisk — mówi Papież — dlatego musi ono być należycie zrozumiałe” (HV n. 10).

Właśnie integralna wizja człowieka każe Papieżowi sięgnąć do źródeł wszelkiej miłości i życia — Boga i każe mu ukazać małżeństwo jako „powołanie”. Termin ten, rozumieć należy w znaczeniu może nieco szerszym niż termin biblijny, w którym chodzi o poprzedzone darem łaski wezwanie do wypełnienia określonych zadań w Bożym planie zbawienia. W tym właśnie znaczeniu przekazywanie życia ludzkiego, czyli rodzicielstwo jest „bardzo doniosłym (gravissimum) i „bardzo wzniosłym (celissimum) zadaniem, do którego człowiek zostaje powołany” (HV nn. 1 i 12). „Zespala ono ściśle rozumne stworzenie z jego Stwórcą” (HV n. 16), bo dzięki niemu, „małżonkowie stają się wolnymi i odpowiedzialnymi współpracownikami Boga Stwórcy” (HV n. 1).

Współpraca z Bogiem — Stwórcą w dziele przekazywania życia, znajduje swe przedłużenie przede wszystkim we współpracy z Bogiem Zbawcą, w dziele wchowania. Przecież w tym, że człowiek otrzymuje od Boga życie i wszystko, czym jest, mieści się podstawa przyporządkowania człowieka do zbawczego zamysłu Boga, skoro „w tym domowym niejako Kościele rodzice przy pomocy słowa i przykładu winni być dla dzieci swoich pierwszymi zwiastunami wiary i pielegnować właściwe każdemu z nich powołania...” (KK 11). Encyklika też widzi w wydawaniu na świat i w wychowywaniu nowych ludzi wyraz „współpracy z Bogiem” (HV n. 8). A że Bóg, Stwórca i Zbawiciel jest Miłością, przeto uczestnictwo w dziele stworzenia i zbawienia nie może być oddzielone od uczestnictwa w Bożej miłości. Takie jest właściwe miejsce małżeństwa w stwórczych i zbawczych planach miłującego Boga. „Małżeństwo nie jest wynikiem jakiegoś przypadku lub owocem ślepych sił przyrody: Bóg Stwórca ustanowił je mądrze i opatrnośćowo w tym celu, aby urzeczywistnić w ludziach swój plan miłości” (HV n. 8). Takie Bóg powierza małżonkom zadanie „aby ukazywali ludziom świętość i słodycz tego prawa, dzięki któremu ich wzajemna miłość wiąże się ściśle z tą ich funkcją, przez którą współdziałała ona z miłością Boga, Twórcy ludzkiego życia” (HV n. 25), przy czym pamiętać trzeba, powtórzmy to z naciskiem, że „życie ludzkie i zadanie przekazywania go nie ograniczają się tylko do perspektywy doczesności i nie mogą tylko w niej samej znajdować swojego wymiaru i zrozumienia, lecz mają zawsze odniesienie do wiecznego przeznaczenia ludzkiego” (KDK — 51).

Dwie osoby ludzkie przez danie części ze swego ciała w akcie płciowym dostępują uczestnictwa w stanie się nowej osoby, której człowieczeństwo powołuje do istnienia Bóg osobnym aktem stwórczym. Zatem akt ten powinien być aktem w pełni ludzkim, tj. wolnym i odpowiedzialnym. W ścisłym rozumieniu odpowiedzialność oznacza wiążącą nas konieczność odpowiadania za nasze czyny przed właściwą władzą. W wypadku odpowiedzialności moralnej chodzi o konieczność odpowiadania przed Bogiem za wypełnienie rozpoznanego planu Bożego, który stanowi istotę powołania. Odpowiedzialne rodzicielstwo w znaczeniu użytym przez encyklikę, oznacza rozpoznanie i podjęcie przez małżonków swego powołania do przekazywania życia i wycho-

wania dzieci ze świadomością odpowiedzialności przed Bogiem Stwórcą, w którego stwórczych i zbawczych planach mężczyzna i kobieta ukazują uczestnictwo przez zawarcie małżeństwa (por. KDK 50).

To pozwala ocenić całą wagę zadań, jakie się wiążą z odpowiedzialnym rodzicielstwem. Poznanie tych zadań domaga się od małżonków właśnie ich miłości.

Przed wszystkim jeśli małżonkowie rozpatrują swoje rodzicielstwo jako powołani, któremu przypada określone miejsce w Bożym planie stworzenia i zbawienia, to osądzenie, ilu dzieciom mają przekazać życie „powinni oni ustalić ostatecznie wobec Boga” (KDK 50). Trzeba podkreślić, że uznanie swych obowiązków wobec Boga, wobec siebie samych, rodziny i społeczeństwa nie może mieć na celu wyłącznie ograniczenia ilości dzieci, ze słusznych motywów. Owszem, „należy uznać, że ci małżonkowie realizują odpowiedzialne rodzicielstwo, którzy kierują się roztropnym namysłem i wielkodusznością, decydują się na przyjęcie liczniejszego potomstwa” (HV n. 10). Zatem nie tylko powstrzymanie się od przekazania życia w określonych okolicznościach jest wyrazem odpowiedzialności, ale również odważne podjęcie trudu przekazania życia i wychowania dzieci, po rozważeniu przed Bogiem w sumieniu Jego wymagań w danym położeniu życiowym, jest wyrazem odpowiedzialności i wierności planowi Bożemu.

W zakres okoliczności, które trzeba uwzględnić w konkretnym położeniu wchodzi „warunki fizyczne, ekonomiczne, psychologiczne i społeczne” (HV n. 10). W tych słowach streszcza Papież naukę zawartą odnośnie do jego przedmiotu w n. 50 i 87 konstytucji *Gaudium et Spes* oraz w encyklice *Populorum progressio* (N. 37).

Encyklika wymienia kilka innych jeszcze aspektów odpowiedzialnego rodzicielstwa, ściśle ze sobą powiązanych i stanowiących zespół różnych wartości. Działanie odpowiedzialne zakłada wolność. Do istoty zaś wolności należy wolny wybór dobra, zatem prawidłowe z niej korzystanie zakłada rozpoznanie „prawdziwych wartości życia i rodziny” (HV n. 21), a za ich poznananiem winno pójść „uznanie swych obowiązków wobec Boga, wobec siebie samych, rodziny i społeczeństwa, przy należytych zachowaniu porządku rzeczy i hierarchii wartości” (HV n. 10).

Jeżeli mowa tu o wartościach, to trzeba je rozumieć w pełnej teologicznej treści. Chodzi o wspomniane już dary Boże, które stanowią podstawę powołania: ubogacają one człowieka i mają odniesienie do zbawczego planu Bożego. Są to zatem wartości moralne.

Zwraca uwagę fakt, że w ich rzędzie umieszcza Papież również procesy biologiczne. Ciało ludzkie, które odgrywa istotną rolę w przekazywaniu życia, jest częścią substancjalną osoby ludzkiej. Czynności i prawa biologiczne ciała są częściami osoby ludzkiej (HV n. 10). Zdolność działania ludzkiego ciała winna być wyrazem szacunku dla osoby. Mężczyzna np. musi sobie uświadomić, że w prawidłowych warunkach jest zawsze płodny. Również kobieta winna sobie uświadomić, że jej płodność jest zjawiskiem cyklicznym i występuje na przemian z okresami niepłodności. Nie wolno przy tym zapomnieć, że to osoba ludzka jest płodna, a nie wyłącznie ciało, czy jeden z jego układów. A wreszcie z całą stanowczością podkreślić należy, że to osoba ludzka poczyną się w łonie matki, a nie tylko jakiś twór cielesny.

Wypływa stąd doniosły obowiązek poszanowania dla życia ludzkiego, ciała ludzkiego i jego czynności. Poszanowanie ludzkiej godności sprawia, że „trzeba koniecznie uznać pewne nieprzekraczalne

granice władzy człowieka nad własnym ciałem i jego naturalnymi funkcjami... Granice te zostały ustanowione właśnie ze względu na szacunek należny ludzkiemu ciału oraz jego naturalnym funkcjom" (HV n. 17). W szczególniejszy sposób nie posiada człowiek władzy nad zdolnością rozrodczą, „ponieważ z natury swojej odnosi się ona do przekazywania życia, którego początkiem jest sam Bóg" (HV n. 13).

Następnie zwraca Papież uwagę na wrodzone popędy i uczucia. Stanowią one niewątpliwie bogactwo osoby i są warunkiem bezwzględnie koniecznym, by zdolność przekazywania życia mogła zostać zaktualizowana. Wchodzą one jako istotna część składowa w miłość „na wskroś ludzką, a więc zarazem zmysłową i duchową" (HV n. 9). Nie stanowią jednak pełni miłości. Wymagają one „opanowania ich przez rozum i wolę" (HV n. 10). Z kolei „rozumne i wolne kierowanie popędami wymaga ascezy, ażeby znaki miłości właściwe dla życia małżeńskiego były zgodne z etycznym porządkiem" (HV n. 21). „To opanowanie, w którym przejawia się czystość małżeńska, nie tylko nie przynosi szkody miłości małżeńskiej, lecz wyposaża ją w nowe ludzkie wartości. Wymaga ono wprawdzie stałego wysiłku, ale dzięki jego dobroczynnemu, wpływowi małżonkowie rozwijają w sposób pełny swoją osobowość, wzbogacając się o wartości duchowe" (HV n. 21). Warto też zauważyć, że kierowanie popędami i uczuciami jest warunkiem w pełni wolnego działania. „Godność człowieka wymaga, aby działał ze świadomego i wolnego wyboru to znaczy osobowo, od wewnątrz poruszony i naprowadzony, a nie pod wpływem ślepego popędu wewnętrznego lub też zgoła przymusu zewnętrznego. Tę wolność zaś zdobywa człowiek, gdy uwalniając się od wszelkiej niewoli namiętności dąży do swego celu drogą wolnego wyboru dobra, oraz zapewnia sobie skuteczne i pilne odpowiednie pomoce" (KDK. 17).

Ponadto panowanie nad sobą jest jedyną rekojmią uszanowania godności ludzkiej współmałżonka. Z dużą troską mówi Papież o niebezpieczeństwie „sprowadzania kobiety do roli narzędzia, służącego zaspokojeniu egoistycznej żądzy" (HV n. 17). Nierzadko mówi się o konieczności „spontanicznego" wyrażania uczuć stosunkiem seksualnym. Tymczasem po prostu jest to brak wolności, naruszającej pewną spontanność prawdziwej miłości, która przecież szuka dobra drugiej osoby.

Wreszcie — odpowiedzialne rodzicielstwo łączy się ze świadomością zależności od Boga. „Człowiek nie jest panem źródeł życia, ale raczej służy planu ustalonego przez Stwórcę (HV n. 13).

Papież z naciskiem podkreśla doniosłość przedmiotowego porządku moralnego, jako nadrzędnej w stosunku do sumienia normy moralnej. Sumienie jest tylko „prawdziwym tłumaczem" jego porządku i to pod warunkiem, że jest prawe. „Małżonkowie powinni podporządkować swe postępowanie zamysłowi Boga wyrażonemu w strukturze małżeństwa i jego aktów, zamysłowi który jest głoszony w nauczaniu Kościoła" (HV n. 10).

W dalszym ciągu powrócimy jeszcze bardziej szczegółowo, do tego zagadnienia.

6. NORMY MORALNE TYCZĄCE REGULACJI POCZĘĆ I ICH UZASADNIENIE

Koncepcja miłości małżeńskiej i odpowiedzialnego rodzicielstwa za-rysowana przez Pawła VI w encyklice *Humanae vitae*, stanowi doktry-

nalną podstawę, na której z kolei opiera on normy moralne etyki życia małżeńskiego oraz ich uzasadnienie.

Zanim podejmiemy próbę wnikięcia w rozwiniętą przez Papieża motywację, wymienimy wpiętych praktyki antykoncepcyjne odrzucone przez Pawła VI jako niezgodne z nauką Kościoła.

W pierwszym rzędzie Papież odrzuca bezwarunkowo „bezpośrednie naruszanie rozpoczętego już procesu życia, a zwłaszcza bezpośrednio przerywanie ciąży, choćby dokonywane ze względów leczniczych” (HV n. 14). Wyróżnienie bezpośredniego przerywania ciąży od „naruszenia rozpoczętego już procesu życia” wskazuje na to, że Papież zdaje sobie sprawę z istnienia metod uniemożliwiających zagnieżdżenie się zapłodnionego jaja w macicy. Osiąga się ten skutek przez podawanie kobiecie pewnych ciał hormono-podobnych, lub zakładanie ciał obcych do macicy (tzw. wkładki czyli pessaria śródmaciczne). Są to w gruncie rzeczy metody powodujące wczesne poronienie niezagnieżdżonego jaja płodowego, lub jaja zagnieżdżonego w początkowych stadiach rozwoju.

Następna norma odrzuca z równą bezwzględnością „bezpośrednie obezplodnienie, czy to stałe, czy czasowe, zarówno mężczyzny jak i kobiety” (HV n. 14).

Termin „obezplodnienie” jest w encyklice użyty w lekarskim jego znaczeniu, jako pozbawienie człowieka zdolności przekazywania życia. Nie chodzi tu o obezplodnienie związane z usunięciem jakiegoś narządu układu rozrodczego podyktowanym koniecznością ze względu na rozwijający się proces chorobowy. Chodzi o okaleczenie mające na celu uniemożliwienie przekazywania życia. Można przy okazji zaznaczyć, że obecnie w niektórych krajach obezplodnienie jest jedną z masowo stosowanych form ograniczania urodzeń (np. Indie).

Z taką samą mocą stwierdza Paweł VI, że „odrzuć należy wszelkie działanie, które — bądź to w przewidywaniu zbliżenia małżeńskiego, bądź to podczas jego spełniania, czy w rozwoju jego naturalnych skutków — miałoby za cel uniemożliwienie poczęcia lub stanowiło środek prowadzący do tego celu” (HV n. 14).

W połączeniu z wymaganiem, by przyczyny nieplodności stosunku nie były z rozmysłem przez człowieka wytworzone (HV n. 11) sformułowanie powyższe orzeka o niedopuszczalności moralnej wszelkich metod antykoncepcyjnych, poczynając od klasycznego, wspomnianego w Piśmie św. przerywania stosunku (Rdz. 38, 9—10) czy płukania pochwy, poprzez stosowane miejscowo podczas stosunku środki mechaniczne (prezerwatywa, błona, kapturek naszyjkowy), czy chemiczne (środki plemnikobójcze w postaci globulek, kremów, galaretek), aż do stosowania w celach przeciwpoczęciowych środków hormonalnych lub jakichś form biologicznego uodpornienia kobiety przeciw nasieniu męża.

Sądzono, przez jakiś czas, że nie jest pewną rzeczą, czy encyklika potępia również hormonalne środki antykoncepcyjne. Dziś jednak nie ulega wątpliwości, że Paweł VI w rzędzie potępionych przez siebie praktyk przeciwpoczęciowych zawarł również środki hormonalne czyli pigułki antyowulacyjne. Dowodem na to jest powołanie się przez Pawła VI na odpowiedni tekst Piusa XII, który w sposób niedwuznaczny potępił moralnie tę metodę postępowania. Zasady wyrażone przez Pawła VI na podstawie nauki Soboru ujawniają nieład moralny tego postępowania.

A teraz pytanie, w jaki sposób Papież uzasadnia sformułowane przez siebie normy.

Przed wszystkim pamiętać należy, że Paweł VI formułując negatywną ocenę antykoncepcji podtrzymuje jedynie stałą naukę Kościoła na ten temat. Dlatego nie gdzie indziej, ale właśnie w autorycie nauczającego Kościoła kryje się właściwe źródło normy obowiązującej wiernych do przyjęcia tej nauki za prawdziwą. Normy te — niejednokrotnie stwierdza Papież — są głoszone w oparciu o autorytet apostołski, w imieniu Chrystusa, są prawem Bożym. Mimo to Papież uważa za stosowne podbudować głoszone przez siebie normy odpowiednią motywacją rozumową, mającą na celu ukazać wewnętrzne racje słuszności zajętą przezeń stanowiska.

Analiza tekstu encykliki pozwala ustalić podstawowe prawdy stanowiące oparcie dla rozważań nad szczegółowymi zasadami moralnymi dotyczącymi życia płciowego w małżeństwie. Do tych prawd należy zaliczyć:

- uznanie nadrzędności obiektywnych kryteriów moralnych w podejmowaniu decyzji dotyczących płodności i życia płciowego. Te obiektywne kryteria są wyrazem stwórczego i zbawczego planu Bożego: encyklika przestrzega przed autonomizmem moralnym i subiektywizmem (Patrz HV n. 10 i 16; poza tym nn. 7, 8, 10, 13, 17, 18, 20, 21, 30, por. KDK 16).
- uznanie zdolności człowieka do odkrycia rozumem stwórczego planu Boga i dobrowolnego włączenia się w ten plan, a zatem z pomocą łaski do rozumnego kierowania swoim postępowaniem w zgodzie z rozpoznanym ładem przedmiotowym (patrz HV b. 12, 25; poza tym nn. 10, 13, 17; por. KDK 16; Dekl. o wolności religijnej nn. 2 i 3).
- uznanie w człowieku nieładu, który czyni trudnym dochowanie wierności rozpoznanej prawdzie. W ślad za tym idzie konieczność wysiłku i pracy w drodze do osiągnięcia doskonałości moralnej (HV n. 9, 17, 19, 21, 25; por. KDK 13, 37). Jednocześnie encyklika wyraża wiarę w pomoc łaski Bożej, umożliwiającej człowiekowi postęp w dobru (patrz HV n. 20; poza tym nn. 19, 25; por. KDK 22, 38 oraz KK rozdz. V).
- uznanie wartości moralnej aktu płciowego w małżeństwie jako moralnego czynu ludzkiego, ocenianego w świetle powołania do rodzicielstwa i do miłości międzypersonalnej (patrz HV n. 25; poza tym nn. 9, 11, 12, 16; por. KDK 49).

W oparciu o te prawdy encyklika rozwija naukę Soboru II Wat., w której dostrzegamy podwójny nurt w odniesieniu do tego przedmiotu. Stosunek płciowy winien być wyrazem miłości, znakiem wzajemnego oddania i miłości — daru z siebie. Z drugiej jednak strony małżeństwo i miłość małżeńska w istotny sposób są skierowane do przekazywania życia i wychowania potomstwa (KDK 48 i 49).

Paweł VI z całą konsekwencją podejmuje i rozwija te myśli: Jeśli miłość małżeńska z samej natury jest nastawiona (skierowana) na rodzenie i wychowanie potomstwa (por. KDK 50) a jednocześnie „wyraża się i dopełnia w szczególny sposób właściwym aktem małżeńskim”, to również stosunek płciowy, będący szczególnym uprawnieniem właściwym małżeństwu, winien zawierać w sobie, zarówno przedmiotowo, jak i podmiotowo, cały sens życia małżeńskiego i małżeńskiej miłości. Istotną rolę odgrywa w tym względzie jego przedmiotowa struktura,

polegająca na tym, że stosunek płciowy mocą właściwej sobie celowości łącząc małżonków zmierza do przekazywania ludzkiego życia. To zaś wewnętrzne przyporządkowanie aktu małżeńskiego celem prokreacji czyli jego zdolności przekazywania życia (zawarte w akcie niezależnie od osiągnięcia faktycznego zapłodnienia) realizuje w sobie nie tylko elementy czysto biologiczne, ale skierowuje ten akt ku odpowiednim wartościom etycznym i wiąże go z nimi. Wartościami tymi są życie osoby ludzkiej oraz aktualizowanie osobowej doskonałości małżonków. Akt małżeński przyporządkowany tym wartościom przyswaja sobie niejako tym samym ich treść moralną i nabiera dzięki temu seksu etycznego. Na tej podstawie zachowanie właściwego mu przeznaczenia służy godności osoby ludzkiej zarówno tej, której małżonkowie mogą dać życie, jak i ich własnej.

Paweł VI, zajmując takie stanowisko pokazuje z całą wyrazistością, że w świetle katolickiej doktryny moralnej sens etyczny zawiera w sobie nie tylko osoba ludzka, której może być przekazane życie, ale również sama zdolność małżonków do przekazywania tego życia.

Istotnie więc w stosunku seksualnym tkwi przedmiotowy ład, mający źródło w Bogu. Polega on na tym, że „stosunek małżeński łącząc najściślejszą więzią męża i żonę, jednocześnie czyni ich zdolnymi do zrodzenia nowego życia, zgodnie z prawami zapisanymi w samej naturze mężczyzny i kobiety” (HV n. 12). Ma więc stosunek „właściwe mu znaczenie i celowość” (HV n. 13) polegające na przedmiotowym przeznaczeniu stosunku (w oryginale *destinatio*) z jednej strony „do wyrażania i umacniania zespolenia małżonków”, z drugiej strony „do przekazywania życia ludzkiego” (HV n. 11)

Tę tezę o podwójnym przeznaczeniu tkwiącym w etycznej istocie aktu małżeńskiego z innej strony naświetla Papież wskazując na podwójną funkcję znaczeniową, jaką przybiera stosunek jako międzyosobowy gest o charakterze płciowym.

Z tego punktu widzenia tkwi w stosunku „dwojakie znaczenie” (w oryginale: *significatio*) mianowicie „oznaczanie jedności i oznaczanie rodzicielstwa”. Między tym dwojakim znaczeniem stosunku istnieje taki sam nierozzerwalny związek ustanowiony przez Boga” (HV n. 12), jak między jego dwojakim przeznaczeniem.

Stosunek seksualny, mający taką właśnie a nie inną strukturę, z jednej strony służy osobom ludzkim do wyrażania miłości, a z drugiej strony stawia tej miłości określone wymagania. Miłość bowiem małżeńska jest określona w swoim rodzaju przez płciowy charakter więzi małżeńskiej: prawa biologiczne — w tym wypadku odnoszące się do płci — „są częścią osoby ludzkiej” (HV n. 10).

Dzięki temu, że struktura stosunku obejmuje „te dwa istotne elementy... a więc „oznaczenie jedności i rodzicielstwa” (HV n. 12) symbolizuje ona strukturę małżeństwa, jako związku płodnej miłości, miłości płynącej „jakby z najwyższego źródła — z Boga, który jest Miłością i Ojcem” (HV n. 8: patrz również n.9). Jest więc stosunek podobnie jak małżeństwo, podległy „temu świętemu prawu, dzięki któremu wzajemna miłość małżonków wiąże się ściśle z tą ich funkcją, przez którą współdziałają oni z miłością Boga, Twórcy ludzkiego życia” (HV n. 25). Związek ten jest tak ścisły, że świadome pozabawienie stosunku jednego z tych elementów odbiera cały sens drugiemu elementowi, co sprawia, że stosunek przestaje być znakiem miłości. Miłość małżeńska wyraża się w stosunku płciowym nie tylko w zwią-

ku z funkcją płciową, ale poprzez nią: stosunek polega bowiem na zespoleniu narządów układu rozrodczego. Z drugiej strony funkcja rodzicielska powinna z woli Bożej mieć swe źródło w miłości osobowej, którą cechuje pragnienie „wzbogacenia kogoś drugiego darem z samego siebie” (HV n. 9), która świadomie „zmierza ku swemu przedłużeniu i wzbudzeniu nowego życia” (tamże) odczytując w rodzicielstwie „bardzo wzniosłe zadanie, do którego człowiek zostaje powołany” (HV n. 12).

Zasadą więc moralną, którą stawia encyklika, jest, że w każdym stosunku małżeńskim „jako odrębnym i pełnym akcie ludzkim winna się wyrażać akceptacja dla właściwego małżonkom powołania do jedności i do rodzicielstwa, czyli ich powołania do naśladowania Boga-Miłości i Boga-Źródła życia, ich powołanie do uczestniczenia w Bożym planie miłości i stworzenia. Stosunek jest tworzywem, którym małżonkowie powinni wyrazić jednocześnie i miłość-dar z siebie, bez żądania czegokolwiek dla siebie i akceptację swego powołania do rodzicielstwa. Temu właśnie służy między innymi świadome podporządkowanie się omówionemu wyżej obiektywnemu porządkowi tkwiącemu z woli Bożej w stosunku małżeńskim. Jednocześnie to podporządkowanie stanowi wyraz uznania, że człowiek „nie jest panem źródeł życia, ale raczej sługą planu ustalonego przez Stwórcę” (HV n. 13). Właśnie dlatego konieczną jest rzeczą, aby każdy akt małżeński, tak jak winien być dokonany z pozbawionej egoizmu miłości, tak też „zachował swoje wewnętrzne przeznaczenie do przekazywania życia” (HV n. 11). Nie chodzi tu oczywiście o stosunek rozpatrywany jako pełny akt ludzki, to znaczy akt moralny, a więc zarówno o wewnętrzną postawę dokonujących go osób, jak i sposób postępowania tę postawę wyrażający.

Z tej pozytywnej zasady dotyczącej współżycia płciowego w małżeństwie wynikają dwie zasady negatywne oraz wskazania dotyczące problemu regulacji poczęć.

Pierwsza zasada negatywna wskazuje na nieład moralny stosunku płciowego naruszającego miłość osobową: „współżycia płciowe narzucone współmałżonkowi bez liczenia się z jego stanem oraz z jego uzasadnionymi życzeniami, nie jest prawdziwym aktem miłości i dlatego sprzeciwia się temu, czego słusznie domaga się ład moralny we wzajemnej więzi między małżonkami” (HV n. 13). Stwierdzenie to jest doniosłym skonkretyzowaniem i rozwinięciem podawanego w klasycznych podręcznikach teologii moralnej sformułowania, że żona nie ma obowiązku współżyć z mężem „jeżeli on nierozumnie współżycia się domaga. Papież zdecydowanie opiera etykę seksualną na cnocie miłości przesuwając uwagę z jurydycznego na personalistyczny kąt widzenia.

Zarazem jednak dwojaki przeznaczenie stosunku, a co za tym idzie i dwojaka jego funkcja znaczeniowa sprawiają, że ingerencja człowieka w regulację poczęć jest na pewno konieczną i chwalebna pod warunkiem jednak, że dzieje się to z poszanowaniem dla ustalonego przez Boga ładu.

Jedynym dopuszczalnym moralnie sposobem planowania rodzicielstwa (w terminologii polskiej mówimy o regulacji poczęć w przeciwieństwie do neomaltuzjańskiego terminu regulacji urodzeń, obejmującego również i niedopuszczalne moralnie metody postępowania) — jest powstrzymywanie się od stosunków płciowych.

Tylko ten sposób pozwala zachować warunki konieczne, by miłość małżeńska wyrażana w stosunku płciowym w całej prawdzie i całej pełni, jak tego wymaga godność człowieka (HV n. 16).

Przy zachowaniu innych koniecznych warunków stosunek „z przyczyn zupełnie niezależnych od woli małżonków” nieplodny nie przestaje być moralnie poprawny, właśnie dlatego, że dzięki świadomemu zachowaniu jego struktury „nie traci swojego przeznaczenia do wyrażania i umacniania zespolenia małżonków” (HV n. 11), zostają w nim „zachowane dwa istotne elementy, stosunku małżeńskiego, a więc oznaczenie jedności i rodzicielstwa”. „Zatrzymuje on w pełni swoje znaczenie wzajemnej i prawdziwej miłości oraz swoje odniesienie do bardzo wzniosłego zadania, do którego człowiek zostaje powołany — mianowicie do rodzicielstwa” (HV n. 12).

Wolno małżonkom dokonywać stosunków w okresach, gdy kobieta jest nieplodna, bowiem nie płodność stosunku lecz jego struktura jest konieczna dla wyrażenia w nim ładu moralnego.

A zatem nie sama skuteczność stosunku nadaje mu wartość moralną ale — dzięki tkwiącemu w nim wewnętrznemu sensowi będącemu wyrazem woli Bożej — świadome i dobrowolne zachowanie właściwych mu elementów znaczeniowych i aktualne wyrażanie nim, „streszczenie w nim” przyjęcia i podjęcia całego małżeńskiego i rodzicielskiego powołania. Trzeba przyznać, że jest to zupełnie nowa perspektywa moralna życia płciowego, które stosując na usługach ludzkiej i rodzicielskiej miłości sprawia, że małżonkowie powinni stawiać się niejako jednym sercem i jedną duszą i razem osiągnąć swą ludzką doskonałość” (HV n. 9).

Tym wymaganiom nie odpowiada stosunek małżeński z rozmysłu obojętny i dlatego jest on zawsze „z istoty swej moralnie zły” (HV nr 14).

7. ODPOWIEDŹ NA WSPÓLCZESNE BŁĘDY HIPOTEZY

Encyklika *Humanae vitae* jest aktem Urzędu Nauczycielskiego który wobec istniejących potrzeb, nie tylko powtarza naukę Chrystusa w przedmiocie moralnych zasad życia płciowego w małżeństwie, ale jednocześnie prostuje pewne błędne opinie niektórych teologów.

Paweł VI referuje następujące opinie (HV n. 3, 16).

a) „Rozum ludzki ma prawo i zadanie opanowywać siły, jakich mu dostarcza nierozumna natura i skierowywać je ku celom odpowiadającym dobru człowieka” (HV n. 16). Człowiek osiągnął techniczną możliwość ingerencji w płodność, czy nie jest rzeczą właściwą wyzyskanie tej — będącej przecież wynikiem działania rozumu — możliwości skoro tyle różnych okoliczności przemawia za tym, by ograniczyć liczbę dzieci.

Papież odpowiada na to w kilku miejscach encykliki. Najpierw stwierdza, że „Kościół nie da się nikomu prześcignąć w chwaleeniu i zalecaniu korzystania z rozumu w działaniu „co człowieka jako rozumne stworzenie tak ściśle zespala z jego Stwórcą” ale „winno się to dokonywać z poszanowaniem ustalonego przez Boga porządku” (HV n. 16). Zatem rozum nie stwarza porządku moralnego, ale ma ten porządek odczytać; wolność zaś jako możliwość pójścia za rozpoznanym dobrem moralnym rozumu może odpowiadać godności człowieka. Poza tym, argumentacja tej opinii zakłada milcząco, że ciało ludzkie i procesy

fizjologiczne, należą do „natury podczłowieczej”, którą człowiek może dobrowolnie kierować dla swoich celów. Tymczasem „rozum odkrywa w zdolności dawanja życia prawa biologiczne, które są częścią osoby ludzkiej” (HV n. 10). Nie można zatem żadną miarą mówić o ciele ludzkim tak, jak się mówi o całej przyrodzie. Ciało jest częścią substancjalną osoby ludzkiej. Przysługuje mu zatem godność i prawa należne osobie ludzkiej. Ponieważ przez ciało dotyka się osoby, dlatego właśnie władza człowieka nad swoim ciałem jest ograniczona w tym przynajmniej stopniu, w jakim domagają się tego odpowiednie, właściwe człowiekowi wartości moralne (np. wartość zdolności przekazywania życia ludzkiego). Trzeba koniecznie uznać pewne nieprzekraczalne granice władzy człowieka nad własnym ciałem i jego naturalnymi funkcjami — stwierdza Paweł VI — 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 n. 17).

Z tego punktu widzenia, powściągnięcie się od stosunków płodnych spełnia postulat rozumności w działaniu z tego przede wszystkim względu, że zawieszenie działa dla odpowiednio ważnej racji nie narusza określonej zasady moralnej ponieważ pozytywny nakaz moralny nie obowiązuje do spełnienia wszystkich aktów moralnych.

b) Inna hipoteza teologiczna, jaką przytaczano w ubiegłych latach, by usprawiedliwić antykoncepcję głosiła, że „z dwójga złego należy wybrać to, które wydaje się mniejsze”. W omawianej przez nas dziedzinie złem „mniejszym” miało być postępowanie antykoncepcyjne, złem „większym” niedogodności związane z okresowym powstrzymywaniem się od stosunków płciowych.

Papież wyjaśnia, że chociaż wolno niekiedy tolerować mniejsze zło moralne dla uniknięcia jakiegoś zła większego lub dla osiągnięcia większego dobra, to jednak nigdy nie wolno nawet dla najpoważniejszych przyczyn czynić zła, aby wynikało z niego dobro. Innymi słowy nie wolno wiązać za przedmiot aktu woli tego, co ze swej istoty narusza ład moralny” (HV n. 14). W innej zatem sytuacji znajduje się jeden ze współmałżonków, przede wszystkim kobieta, gdy druga strona bezwarunkowo chce postępować antykoncepcyjnie, w innej sytuacji zaś małżeństwo które za obopólną zgodą wybiera antykoncepcję jako metodę regulacji ilości potomstwa. W pierwszym wypadku kobieta, o ile to od niej zależy, nie zamierza aktem swej woli moralnego zła aktu antykoncepcyjnego, które potępia i gdyby mogła uchyliłaby się od tego działania. Jedynie wzgląd na dobro małżeństwa, na jego trwałość, czy też na dobro dzieci zmusza ją do tolerowania zła. W drugim zaś wypadku natomiast, małżeństwo dobrowolnie bierze za przedmiot aktu woli coś, co ze swej istoty narusza ład moralny.

Argumentacja wyżej wspomnianych teologów zakłada milcząco, że działanie seksualne w małżeństwie jest bezwzględnie koniecznością i jest w pewnym sensie całkowicie zdeterminowane. Jeśliby tak było, trudno byłoby wówczas mówić o wolności. Działania takiego nie można by uznać za prawdziwe i ludzkie. Konsekwentnie przestałoby ono być aktem wyrażającym miłość. Dopatrywanie się w działaniu seksualnym jakiegokolwiek konieczności oznacza rezygnację z pracy nad sobą, gdy tymczasem Papież przypomina, że małżonkowie powinni się nauczyć „doskonale panować nad sobą i nad swymi popędami”, co „wymaga ascezy, ażeby znaki miłości, właściwe dla życia małżeńskiego zgodne były z etycznym porządkiem” (HV n. 21).

c) Trzecia opinia teologiczna odrzucona przez Papieża głosi, że „prokreacja jako cel odnosi się raczej do całości życia małżeńskiego, niż do jego poszczególnych aktów” (HV n. 3), toteż stosunki małżeńskie z rozmysłu pozbawione płodności „tworzą pewną całość ze stosunkami płodnymi, które je poprzedziły lub po nich następują, tak „że przejmują od nich tę samą wartość moralną” (HV n. 14).

Wnioskiem z tej hipotezy byłoby, że nie można mówić o wartości moralnej poszczególnego aktu małżeńskiego, lecz o wartości moralnej całego życia małżeńskiego.

Zwolennicy tej hipotezy odwoływali się do swoiście pojętej personalistycznej koncepcji małżeństwa oraz koncepcji humanizacji moralności małżeńskiej. Pierwsza z nich wychodzi z założenia, że źródłem moralności małżeńskiej są osobowe dobra małżonków, ich wzajemna wierność i harmonia i im podporządkowywać należy prokreatywne całe małżeństwo. Natomiast humanizację moralności małżeńskiej pojmują ci autorzy w ten sposób, że poszczególne akty pożycia małżeńskiego swą wartość moralną czerpią z podstawowej intencji małżonków, w której uznają oni prokreację za cel małżeństwa jak całości. W tym ujęciu biologiczna struktura aktu pod względem moralnym jest czymś obojętnym i człowiek może w nią aktywnie ingerować nawet za pomocą środków antykoncepcyjnych, jeżeli domagają się tego humanistyczne względy dobra małżonków i rozwoju ich osobowości.

Z kilku powodów ta hipoteza jest nie do przyjęcia. Przede wszystkim etyka chrześcijańska nie jest etyką wyłącznie dobrych skutków, czy wyłącznie dobrych intencji, albo dobrych okoliczności — jest przede wszystkim etyką dobrego czynu, to znaczy czynu mocą własnej, wewnętrznej treści odpowiadającego w pełni łaadowi moralnemu.

Papież wyraźnie o tym mówi (patrz HV n. 14,16). Każdy akt seksualny w małżeństwie winien mieć własną wartość moralną, której źródłem jest przedmiotowo — struktura aktu wyrażająca wolę Boga, podmiotowo — świadome i wolne dokonanie aktu w taki sposób, by odpowiadał on przedmiotowemu łaadowi (patrz wyżej).

Nie chodzi tu o to, by biologia wyznaczała człowiekowi normy moralne, ale o to, aby człowiek uznał, że jego działanie winno uszanować nieprzekraczalne granice ustalone przez porządek moralny w odniesieniu do swojego ciała i do jego czynności, oraz zachować właściwą sobie, szczególną strukturę aktu seksualnego, mocą której zmierza on zarówno do wyrażania jedności małżeństwa, jak i jego powołania do rodzicielstwa.

Wspomniana teoria odwołuje się do tzw. zasady całościowości (HV n. 3). Zasada ta została sformułowana przez Piusa XII najpierw w encyklice *Mystici Corporis*, potem jeszcze kilkakrotnie rozwinięta w stosunku do zagadnień etyki lekarskiej. Odnosi się ona do ciała jako całości i wyznacza relacje między poszczególnymi częściami ciała a całością ustroju. Zastosowanie jej do „całości”, jaką miałoby stanowić całe życie, z uszczerbkiem dla znaczenia moralnego poszczególnych czynów na tę całość się składających, jest po prostu wyrwaniem tej zasady z właściwego jej kontekstu i przekształceniem w inną postać zasady, że cel uświęca środki. Tym wszakże sposobem niweczy się wszelką moralność, można bowiem całe życie ludzkie i w ogóle dążenia moralne też ująć jako pewną „całość” i w imię tej całości odmawiać poszczególnym czynom własnej wartości moralnej, jakiekolwiek by one

były. Jak dalece to postępowanie niezgodne jest z etyką objawioną, wystarczy rozważyć znamienne teksty Pisma św. np. Ez 18, 21-23; 33, 12-20.

Przyjęcie tej tezy jest i z innych powodów niemożliwe. W jej świetle stosunki małżeństw niepłodnych lub zwolnionych od obowiązku przekazywania życia z odpowiednio poważnych powodów nie mogłyby być moralnie dobre, nie byłoby bowiem w życiu tych małżeństw stosunków płodnych, które by nadawały całemu życiu małżeńskiemu wartość moralną. Taki wniosek — będący wynikiem omawianej zasady — nie jest zgodny z nauką Kościoła.

Następnie trzeba również wziąć pod uwagę, że stosunek płciowy tylko wtedy mógłby uczestniczyć w dobru moralnym stosunków płodnych, gdyby istniała wspólna podstawa do tego uczestnictwa. Mogłaby nią być tylko pełna integralność stosunku, tzn. właśnie jego odniesienie wewnętrzne do przekazywania życia — od strony przedmiotowej, a uznanie hierarchii wartości — od strony podmiotowej. Tymczasem te właśnie elementy są naruszone przy stosunkach antykoncepcyjnych, co sprawia, że ze względu na ich istotną różność nie można w ogóle o uczestniczeniu tych aktów we wspólnym dobru mówić.

8. MORALNIE POPRAWNE ROZWIĄZANIE PROBLEMU REGULACJI POCZĘĆ

Odrzucenie metod antykoncepcyjnych jako środka regulacji poczęć, bynajmniej nie pozostawia współczesnego małżeństwa bez możliwości rozwiązania tego problemu w sposób odpowiadający godności człowieka i skuteczny. Poza wstrzemięźliwością całkowitą którą niejedno kochające się małżeństwo zmuszone okolicznościami zachowuje, a do której każdy człowiek musi być zdolny, bo jest ona wymaganiem bezwarunkowym w życiu pozamałżeńskim, a w małżeństwie jest ona warunkiem wierności w okresach rozstania, istnieje możliwość otwarta przez osiągnięcia współczesnej nauki. Regulowanie płodności jest mianowicie możliwe przez powstrzymywanie się od stosunków płodnych.

„Jeżeli więc — mówi encyklika — istnieją słuszne powody dla wprowadzenia przerw między kolejnymi urodzeniami dzieci, wolno wówczas małżonkom uwzględniać naturalną cykliczność funkcji płciowych i podejmować stosunki małżeńskie tylko w okresach niepłodności”. (HV n. 17).

Chociaż Papież nie odwołuje się do żadnych szczegółów, wyraźnie wskazuje na metody znane współczesnej nauce i stosowane w wielu środowiskach. Dla zrozumienia zagadnienia należy pokrótce omówić podstawy fizjologiczne, dzięki którym jest możliwe połączenie odpowiedzialnego rodzicielstwa z prawidłowym moralnie współżyciem płciowym.

W przeciwieństwie do ustroju męskiego, który w prawidłowych warunkach wytwarza komórki rozrodcze bez przerwy i w dużych ilościach, płodność u kobiety występuje cyklicznie. Ponieważ kobieta jest płodna tylko wtedy, kiedy została uwolniona z jej ustroju komórka rozrodcza, skuteczna i moralnie poprawna regulacja poczęć jest możliwa pod warunkiem, że da się z dostateczną pewnością eksperymentalnie śledzić stan czynnościowy układu rodnej kobiety.

W dwudziestych latach tego stulecia niezależnie od siebie Jajończyk K. Ogino i Austriak H. Knaus opublikowali swoje metody obli-

czeniuowe wyznaczania okresów płodności kobiety. Powstają w ten sposób dwie różne metody obliczeniowe, które można nazwać metodami kalendarzowymi (określenie „metoda Ogina—Knausa” jest zatem nieścisłe). Zawodność tych sposobów wyznaczania okresów płodności wiąże się z ich statystycznym charakterem. Nie uwzględniają one indywidualnych odchyleń w poszczególnym cyklu.

Równocześnie prowadzono badania nad znalezieniem metod pozwalających lepiej poznać fizjologię ustroju kobiety. Z licznych dokładnie opracowanych i precyzyjnych metod pośredniego badania stanu czynnościowego układu rodowego kobiety, metodą najprostszą dostępną praktycznie dla wszystkich i dokładnie prześledzoną eksperymentalnie przez licznych badaczy jest mierzenie spoczynkowej ciepłoty ciała. Krzywa ciepłoty pozwala zorientować się dokładnie w okresach płodności i fizjologicznej niepłodności kobiety. Interpretacja krzywej ciepłoty nie jest trudna. Potrafi to zrobić każdy człowiek, nawet niewykształcony pod warunkiem, że zostanie odpowiednio przeszkolony. Trudności interpretacyjne występują względnie rzadko, w ok. 7% krzywych. Wówczas potrzebna jest konsultacja specjalisty.

Nie tu jest miejsce na omawianie bliższe szczegółów dotyczących tej materii (Bliżej rątrż m. in. J.G.H. Holt; Het getij, Utrcht — Nijmegen 1956, tłum. polskie Warszawa, 1958 wyd. rotaprintowe oraz G.K. Döring, Die Bestimmung der fruchtbaren und unfruchtbaren Tage der Frau mit Hilfe der Körpertemperatur, Stuttgart 1957, w d. 8 1968).

Z danych uzyskanych termiczną metodą wyznaczania okresów płodności i niepłodności można korzystać w dwojaki sposób. W formie zwanej „ściśłą” małżeństwo podejmuje współzycie tylko w okresie bezwzględnej niepłodności, wyznaczonym przez hypertermiczną fazę krzywej ciepłoty. W formie „kombinowanej” małżeństwo decyduje się również na współzycie w okresie niepłodności poprzedzającej jajczkowanie a wyznaczonym metodą statystyczną. Zawodność powściągliwości okresowej w zależności od metody wyznaczania okresów płodności i niepłodności omówił G.K. Döring w czasopiśmie lekarskim „Deutsche Medizinische Wochenschrift” (92/1967/23,1055).

W nauce mówi się o wskaźniku zawodności. Wskazuje on ilość nieprzewidywanych ciąży, które występują w ciągu 1200 cykli płciowych kobiet, w czasie których stosowana jest metoda. Przyjmuje się że 1200 cykli odpowiada 100 latom. Istotną rzeczą dla obliczenia wskaźnika jest wielkość materiału, na którym zostały dokonane badania. Do zawodności metody wlicza się wszystkie zajścia w ciążę, nawet te, które zostały spowodowane błędami małżeństwa. Dla praktycznych celów bowiem ma znaczenie niezawodność nie teoretyczna jakiejś metody, ale jej niezawodność w stosowaniu w życiu.

Oto zestawienia zawodności różnych metod antykoncepcyjnych w porównaniu ze statystykami zebranymi przez Doringa w odniesieniu do metody termicznej.*)

*) Trzy pierwsze pozycje z tabeli opracowane na podstawie zestawień C. TIETZE'GO, The Current Status of Contraceptive Practice in the United States, Proceedings of the Rudolph Virchow Medical Society 19 (1960) 29. Dane do czwartej pozycji zaczerpnięto z C. TIETZE, Intrauterine Contraceptive Ring, History and Statistica — 1 Appraisal; Excerpta Medica, International Congress Series No 54; Intrauterine Contraceptive Devices, s. 9—20.

Wyniki różnych badaczy wahają się w granicach podanych w poniższej tabeli.

Rodzaj środka	Materiał (ilość cykliów płciowych)	Wskaźnik za- wodności wg różnych autorów
Prezerwatywa	15.751	11,1—28,3
Błony + kremy plemnikobójcze	67.473	8,8—33,6
Środki doustne (pigułki)	8.133	2,7
Pessaria śródmaciczne	2.810	0,9— 8,1
Okresowa powściągliwość oparta na metodzie termicznej	85.491	
forma kombinowana		3,1— 7,5
forma ścisła		0,8— 1,3

Doring stwierdza: „Przy ścisłej formie metody termicznej nie zanotowano żadnego niepowodzenia uwarunkowanego samą metodą; w czasie od trzeciego dnia fazy hip termicznej do następnej miesiączki nie zanotowano ani jednego poczęcia. Nieliczne poczęcia, które w ogóle wystąpiły przy stosowaniu ścisłej metody termicznej, należy prawie wszystkie przypisać błędowi pacjentek”.

Zaletami metody powściągliwości okresowej są wg Doringa absolutna nieszkodliwość (w przeciwieństwie do innych metod), chętnie stosowanie, które nie budzi oporów natury moralnej u ludzi wierzących, wreszcie — wysoki stopień pewności. Dodajmy do tego ekonomiczność i łatwość uzyskania danych w każdej okoliczności. Jedynym warunkiem powodzenia metody jest dyscyplina osobista, przede wszystkim mężczyzny, a może trzeba powiedzieć po prostu: prawdziwa miłość do żony.

Zatem rozporządzamy obecnie „absolutnie nieszkodliwą chętnie stosowaną” — jak mówi Doring (art. cyt.) — metodą regulacji poczęć, odpowiadającą wymogom etycznym. Jest ona dostatecznie pewna, prosta i tania, by każda rodzina mająca dobrą wolę i odpowiednio przeszkolona, mogła się nią posługiwać. Metodą tą jest powstrzymywanie się od stosunków małżeńskich płodnych, tzn. w okresach eksperymentalnie rozeznaczonych jako płodne u kobiety. Udostępnienie tej metody wszystkim, wymaga jednak właściwego pouczenia osobistego. Nie wystarczy tu dostarczenie zainteresowanym materiałów drukowanych. Konieczne jest zatem przeszkolenie odpowiedniej ilości osób, które mogłyby śpieszyć z pomocą potrzebującym poradą.

9. OKRESOWA POWŚCIĄGLIWOŚĆ A ANTYKONCEPCJA

Powstaje pytanie, czy okresowa powściągliwość, o której mówi Paweł VI nie jest takim samym nieładem moralnym jak postępowanie antykoncepcyjne, skoro stosunek dokonany w okresie niepłodności jest tak samo efektywnie niepłodny i w zamiarze nie przekazywania życia podejmowany, jak i stosunek antykoncepcyjny, czyli — mówiąc językiem encykliki — „z rozmysłu obezpłodniony”.

Otóż, wbrew szerzonym przez niektórych fałszywym poglądom, nauka Kościoła nigdy nie uzależniała wartości moralnej stosunku małżeńskiego od jego płodności, tzn. od zapoczątkowania nowego życia ludzkiego. Nigdy np. nie uważano, aby współżycie małżonków nieplodnych lub w wieku starszym było właśnie z racji ich nieplodności moralnie niedopuszczalne.

Zawsze jednak stawiano warunek, aby nieplodność stosunku miała przyczyny „zupełnie niezależne od woli małżonków” (HV n. 11).

Nieplodność stosunku ma swoje źródło w woli małżonków, jeżeli podejmują oni jakiegokolwiek „działanie, które bądź to w przewidywaniu zbliżenia małżeńskiego, bądź podczas jego spełniania, czy w rozwoju jego naturalnych skutków miałooby za cel uniemożliwienie poczęcia, lub prowadziłoby do tego” (HV n. 14).

W przeciwieństwie do takiego działania, nieplodność stosunku spowodowana patologiczną czy fizjologiczną nieplodnością mężczyzny czy kobiety (zwłaszcza mamy na uwadze okresy fizjologicznej nieplodności kobiety w przebiegu cyklu płciowego) nie ma swojego źródła w woli małżonków, nie niweczy zatem ludzkiego charakteru stosunku płciowego.

Nie jest zatem moralnym nieładem podjęcie stosunku nieplodnego. Moralnym nieładem jest uczynienie stosunku nieplodnym.

Zatem nie s k u t e k stosunku małżeńskiego nadaje mu wartość moralną, ale dokonanie go w zgodności ze stwórczym zamysłem Boga, to znaczy z uwzględnieniem jego szczegółowego charakteru jako gestu coś oznaczającego, z uszanowaniem jego odniesienia do obiektywnych wartości związku małżeńskiego (HV n. 12, patrz wyżej). Nie chodzi więc o biologiczne skutki aktu, chodzi o jego strukturę, jako w pełni moralnego, płciowego aktu człowieka.

Toteż „między tymi dwoma sposobami postępowania zachodzi istotna różnica” (HV n. 16).

„Jest prawdą — dodaje encyklika — że w obydwu wypadkach małżonkowie przy obopólnej i wyraźnej zgodzie chcą mieć pewność, że dziecko nie zostanie poczęte” (tamże). Jednak zachowując powściągliwość w okresach płodności małżonkowie potrafią zrezygnować z czynności, która jest środkiem do przekazywania życia „dodając w ten sposób świadectwo prawdziwie i w pełni uczciwej miłości”. (tamże). Natomiast przez stosowanie metod antykoncepcyjnych, nie umiając się wyrzec dokonania samej czynności, „stawiają przeszkodę naturalnemu przebiegowi procesów związanych z przekazywaniem życia” (tamże). Jest to zatem następna zasadnicza różnica między tymi sposobami postępowania. Pierwszy zakłada „uznawanie i docenianie prawdziwych wartości życia i rodziny”, „doskonałe panowanie nad sobą i nad swymi popędami”, jest wynikiem „rozmownego i wolnego kierowania popędami” możliwego dzięki „ascezie... stałemu wysiłkowi” przyczyniającemu się do „pełnego rozwoju osobowości” małżonków (HV n. 21). W powściągliwości okresowej jest zatem, dzięki pracy nad sobą i uznawaniu hierarchii wartości, pewne bogactwo, pewna płodność wyższego rzędu, tworzenia dobra moralnego, prowadzenie „swego powołania... do właściwej mu doskonałości” (HV n. 25), podczas gdy przez uciekanie do metod antykoncepcyjnych „człowiek rezygnuje ze swych obowiązków zdając się na środki techniczne” (HV n. 18).

Rozumne panowanie nad całą sferą uczuciowo-popędową wyróżnia człowieka spośród istot żywych i nadaje jego działaniu właściwą czło-

wiekowi godność. Ponieważ uciekanie się do metod antykoncepcyjnych jest wyrazem braku w tej koniecznej dla człowieka pracy nad rozumnym kierowaniem swoim dziełem, przeto rozumność, jaka się niewątpliwie przejawia w takim technicznym zapobieganiu skutkom niesterowanego działania, obciąża człowieka winą, bo stoi na usługach nieładu moralnego.

Trzeba również zwrócić uwagę na to, że uczynienie stosunku nieplodnym stanowi uroszczenie sobie władzy nie tylko nad działaniem własnego ciała, ale wszystkim nad źródłem życia, podczas gdy człowiek jest tylko sługą w planie ustalonym przez Stwórcę (HV n. 13; patrz wyżej). Każda ingerencja antykoncepcyjna wprowadza zmiany w czynności osoby ludzkiej. Zatem ciało jest w tym wypadku traktowane tak jak gdyby było czymś podrzędnym w stosunku do osoby ludzkiej, podczas gdy — przeciwnie jest ono składnikiem współkonstytuującym (wraz z pierwiastkiem duchownym) osobę. Granice władzy człowieka nad ciałem „zostały ustanowione właśnie ze względu na szacunek należny ludzkiemu ciału oraz jego naturalnym funkcjom” (HV n. 17, patrz również n. 10). Toteż dopuszczenie do tego, by takie zmiany zostały wywołane w ustroju współmałżonka, stanowi wyraz braku szacunku do niego, stawianie go w roli służebnej w stosunku do własnych celów. Zasadnicza odmiennosc kobiety od mężczyzny, jeśli chodzi o funkcje płciowe sprawia, że stroną poszkodowaną będzie w tym wypadku najczęściej kobieta. Antykoncepcja stawia kobietę w sytuacji zasadniczo gorszej pod względem zarówno zdrowotnym, jak i moralnym i ludzkim (HV n. 17).

Zaniechanie przekazywania życia musi jednak być uzasadnione „słusznymi powodami” wynikającymi bądź z warunków fizycznych czy psychicznych małżonków, bądź z okoliczności zewnętrznych (HV n. 16), a same stosunki w okresie nieplodnym, powinny być podejmowane tak, by małżonkowie „świadczyli sobie wzajemną miłość i dochowywali przyrzeczonej wzajemnej wierności” (tamże). Istnieje oczywiście możliwość zachowywania okresowej powściągliwości z motywów egoizmu i użycia. Ta możliwość jest co prawda mniejsza niż przy stosowaniu antykoncepcji, ze względu na konieczność podjęcia wysiłku osobistego. Niemniej jednak niebezpieczeństwo istnieje zawsze.

10. WSKAZANIA DUSZPASTERSKIE

Trzecia część encykliki poświęcona została wskazaniom duszpasterskim. Za punkt wyjścia posłużyło Ojcu św. przypomnienie misji Kościoła, który jako Matka i Nauczycielka, ma nie tylko pouczać o zasadach moralnych, ale zarazem dopomagać swą posługą pasterską do ich wykonania.

Już pouczając o wierności małżeńskiej, będącej wyrazem miłości wiernej, Paweł VI dodaje z naciskiem: „nikomu nie wolno uważać jej za niemożliwą” (HV n. 9). Miłość małżeńska, której charakterystyczne cechy i wymogi zostały przez Papieża sprecyzowane, nie jest nieosiągalnym ideałem. Jest to norma życia małżeńskiego obowiązująca i faktycznie realizowana przez liczne pary małżeńskie. Trud dochowania tej wierności jest twórczy i owocny. Zawiera sam w sobie wartość jako szlachetny i pełen zasług — a zarazem staje się źródłem prawdziwego szczęścia małżonków.

W części duszpasterskiej encykliki Paweł VI podejmuje temat wyonalności w odniesieniu do całości norm etycznych życia małżeńskiego sprecyzowanych w dokumencie.

Nie poprzestając na zasadniczym stwierdzeniu, że wyżej wspomniane zasady etyczne są wykonalne. Ojciec św. podaje bliżej w zarysie teologicznie uzasadnienie tej wykonalności. Wykonanie norm etycznych życia małżeńskiego ma być świadomą i odpowiedzialną realizacją powołania do którego Bóg nie tylko wzywa, ale i uzdalnia mocą swej łaski.

Udzielając swej łaski Bóg sprawia, że „człowiek staje się stworzeniem zdolnym w miłości i prawdziwej wolności odpowiedzieć na boski plan Stworzyciela i Zbawcy” (HV n. 26). Równocześnie Bóg darzy łaską „która wspiera i umacnia dobrą wolę ludzi” (HV n. 20).

Pomoc łaski — jak zaznacza Encyklika — stanowi nieodzowny warunek wykonania obowiązków moralnych życia małżeńskiego. Otrzymywane łaski domagają się od małżonków współpracy świadomej i odpowiedzialnej — Papież kreśli obraz tej współpracy w formie „mocnych decyzji i wielu wysiłków” (HV n. 20). Chodzi tu najpierw o świadomą afirmację wartości życia osoby ludzkiej i wartości rodziny. Tylko z głębokiego przekonania o tych wartościach mogą się zrodzić mocne i uzasadnione decyzje wierności radom, które stoją na straży tych wartości.

Zwracając się do chrześcijańskich małżonków, encyklika podkreśla, że mogą oni właściwie zrozumieć swoje szczerne obowiązki i należycie je zrealizować, tylko w kontekście całego gorliwego życia moralnego.

Całe życie chrześcijańskie jest dążeniem pielgrzymim do zbawienia wiecznego. Wszyscy członkowie ludu Bożego wezwani są do doskonałości przez moc Chrystusowej tajemnicy paschalnej. Doskonałość ta, zapoczątkowana w chrzcie św. stopniowo realizuje się przez życie sakramentalne, oraz przez usilną współpracę naznaczoną znamię krzyża. Moralne zasady Nowego Zakonu ukazują się tu jako prawa rozwoju osoby ludzkiej.

Wśród tych zasad encyklika wyróżnia specjalnie konieczność panowania nad sobą. Dzięki temu panowaniu rozum i wola osiągają stopniowo zdolność kierowania popędami naturalnymi. Tego rodzaju wyrobienie niezbędne w całym życiu chrześcijańskim, przynosi szczególne owoce w ramach powołania małżeńskiego. Wedle wskazań encykliki panowanie nad sobą praktykowane przez chrześcijańskich małżonków, pozwala im przezwycięzać skłonności egoistyczne, a równocześnie wspomaga pełny rozwój ich osobowości i przez to samo życie rodzinne bogaci się harmonią i pokojem. Równocześnie rodzice umiejący panować nad sobą skutecznie działają wychowawczo na swoje dzieci.

Szczególnym zagadnieniem życia moralnego małżonków pojętego jako realizacja współpracy z Bogiem, jest problem sumienia. Konkretnie obowiązki swego powołania rozpoznać winni małżonkowie w głosie dobrze wyrobionego sumienia. Sumienie jednak nie ustanawia norm moralnych, ale je odczytuje i stosuje do konkretnych wypadków życiowych. Za głosem sumienia stoi autorytet samego Boga i ustanowionych przez Niego praw. Zasady moralne życia chrześcijańskiego stosowane do nadprzyrodzonego powołania synów Bożych, oparte są o Boże Objawienie i mogą być poznane tylko przez wiarę. Dlatego Chrystus przekazuje te normy wraz z całym depozytem objawienia poprzez Urząd Nauczycielski Kościoła (HV n. 10). To właśnie prawo Boże w zkaresie etyki życia małżeńskiego zostało określone bliżej i przekazane przez autorytet Urzędu Nauczycielskiego Kościoła w encyklice Hu-

manae vitae. Dlatego też u katolików po ogłoszeniu wspomnianego dokumentu trudno mówić o niezawinionej niewiedzy lub o błędzeniu w dobrej wierze.

Obok zwrotu do chrześcijańskich małżonków, znajdujemy w encyklice szczegółowe wskazania dotyczące wszystkich, którzy powinni wspierać małżonków w ich trudnych obowiązkach powołania rodzicielskiego. Pomoc dla życia rodzin powinna wedle wskazań Pawła VI zmobilizować wszystkich ludzi dobrej woli.

Na pierwszym miejscu zwraca się Papież z apelem do władz publicznych. Sprawujący rządy w krajach powinni z tytułu ciężącego na nich obowiązku strzeżenia dobra wspólnego i obrony dobrych obyczajów — otoczyć szczególną troską dobro rodzin. Paweł VI powołuje się tu na naukę zawartą w encyklice *Populorum progressio*, i cytuje wypowiedź Jana XXIII zaczerpniętą z encykliki *Mater et Magistra*. Omówione w tych dokumentach obowiązki władzy publicznej względem rodzin, zostały przez Ojca św. dopełnione nowymi wskazaniami i w pewnym znaczeniu uściślone. Ze strony negatywnej domaga się Paweł VI, aby rządzący państwami nie wprowadzali ustawowej praktyk sprzecznych z prawem naturalnym i Boskim w zakresie życia rodzinnego. Ze strony pozytywnej przestrzega encyklika przed niebezpieczeństwem inercji, a domaga się aby problem wyżu demograficznego rozwiązywany był przez właściwe prawodawstwo nacechowane troską o dobro rodziny, a zarazem przez oddziaływanie wychowawcze na członków społeczności w duchu zachowania praw moralnych i wolności obywatelskiej. Nawiązując do encykliki *Populorum progressio*, Paweł VI wskazuje na konieczność współdziałania w skali światowej, wszystkich członków rodziny ludzkiej, w trosce o bardziej pomyślne warunki dla życia rodzin na całym globie.

Ponieważ na życie popędowo-seksualne człowieka, oddziałują także i to w znacznym stopniu, społeczne warunki środowiska, Ojciec św. apeluje o stworzenie klimatu sprzyjającego dla czystości. Encyklika piętnuje gorszący wpływ nowoczesnych środków przekazu społecznego, zmierzających często do rozwiązłości obyczajowej. Wzywa Papież wszystkich ludzi mających na to wpływ, aby przeciwstawili się presji pseudokulturowej, pornografii i nadmiernego seksualizmu. Równocześnie zachęca by dokładano wszelkich starań, „aby na miejsce swawoli zapanowała prawdziwa wolność połączona z pełnym przestrzeganiem praw moralnych” (HV n. 22).

Oddzielnie zwraca się encyklika do ludzi nauki. Powołując się na konstytucję *Gaudium et spes* i wypowiedź Piusa XII wskazuje Paweł VI naukowcom szerokie zadania, jakie winni podjąć dla dobra rodziny. Szczególnie zachęca, aby uczeni zwłaszcza katolicy, starali się wypracować bardziej precyzyjne podstawy naukowe dla naturalnej regulacji poczęć.

Lekarzom i pracownikom służby zdrowia wskazuje encyklika, jak w zakresie swej kompetencji powinni skutecznie śpieszyć z pomocą rodzinom. Specjalnie podkreśla Paweł VI, ciężący na pracownikach służby zdrowia, zawodowy obowiązek zdobywania niezbędnej i gruntownej wiedzy, w zakresie życia małżeńskiego. Wydaje się, że chodzi Ojcu św. przede wszystkim o fachową i rzeczową znajomość problematyki naturalnej regulacji poczęć, przez dostosowanie się do okresów niepłodności. W tej właśnie dziedzinie, jak powszechnie wiadomo, choćby z licznych publikacji zagranicznych, wielu lekarzy wykazuje rażącą ignorancję i skłonność do apriorycznych twierdzeń.

W zakresie apostołstwa ludzi świeckich, encyklika podkreśla doniosłą rolę apostołatu rodzin dla rodzin. Dobrze uformowane i wedle zasad etyki chrześcijańskiej żyjące rodziny mogą, specjalnie skutecznie oddziaływać na innych małżonków, przekazując im przede wszystkim własne doświadczenia. Paweł VI widzi w tej nowej formie apostołatu, jedną z najbardziej potrzebnych pomocy oddziaływania duszpasterskiego.

Omawiając szczegółowo zadania spieszenia z pomocą chrześcijańskim rodzinom, Paweł VI szczególną rolę w tej dziedzinie wyznaczył biskupom i kapłanom.

Rola kapłanów na tym odcinku, wynika przede wszystkim z misji jaką Kościół, jako Matka i Nauczycielka ma wobec chrześcijańskich małżonków. Pierwszym i podstawowym obowiązkiem duszpasterskim kapłanów, wobec małżonków jest przekazywanie im pełnej nauki moralności chrześcijańskiej. Paweł VI domaga się, aby kapłani wykładali całą naukę Kościoła o małżeństwie nie przemilczając moralnych obowiązków małżonków. Dlatego nieodzowną jest rzeczą, aby sami duszpasterze nie tylko gruntownie znali zasady moralne, wyłożone w encyklice, ale by nabrali pełnego przekonania o ich słuszności. Tu właśnie Ojciec św. odwołuje się motywu wiary, wzywając kapłanów, aby swoje przekonanie co do słuszności wspomnianych norm, oparli nie tyle na przytoczonych w encyklice argumentach, ile raczej na wierze w asystencję Ducha Świętego czuwającego nad przekazywaniem Bożej prawdy w Kościele. Podobnie, pouczając małżonków o ich obowiązkach mają kapłani ufać, że „Duch św. wspomagając Nauczycielski Urząd Kościoła, w naczucaniu właściwej nauki, jednocześnie oświeca wewnętrznie serca wiernych i zachęca ich do wyrażenia zgody swego umysłu” (HV n. 29).

Jako doradcy i przewodnicy duchowi osób żyjących w małżeństwie, mają kapłani nie tylko spieszyć im z pomocą przez pouczenie o zasadach moralnych, ale również przez bardziej konkretne wskazania ułatwiające właściwe uformowanie sumień.

Szczególnym terenem oddziaływania duszpasterskiego kapłanów wobec chrześcijańskich małżonków jest bezsprzecznie Sakrament Pokuty. Paweł VI podkreśla rolę Sakramentu Pokuty w życiu moralnym małżonków. Poprzedza jednak w tym względzie na ogólnych wskazaniach, które trzeba wypełnić treścią wytycznych znanych z teologii moralnej. Jako szafarze tego Sakramentu, działający w zastępstwie Chrystusa in persona Christi, mają kapłani łączyć na wzór Zbawiciela, stanowczość w zakresie zasad moralnych z łagodnością i wyrozumiałością w odniesieniu do upadających ludzi (HV n. 29).

Działanie Chrystusowej łaski w Sakramencie Pokuty przynosi nie tylko pojednanie z Bogiem i przywrócenie utraconej godności synów Bożych, ale równocześnie udziela specjalnych łask zmierzających do stopniowego uleczenia moralnych następstw grzechu. Ta właśnie rola lecząca Sakramentu Pokuty wskazuje dobitnie, jakie zadanie może spełnić właściwe korzystanie z tego sakramentu w podźwignięciu się z upadków moralnych, nawet o charakterze nałogowym, równocześnie może zabezpieczyć przed powtórными upadkami.

Kapłan mocą swego posłannictwa ma nie tylko osądzić wyznane przez penitenta grzechy, oraz ocenić jego dyspozycję, ale zarazem ma dopomóc mu w jego nawróceniu. Chodzić tu będzie nie tylko o pomoc w formowaniu prawego sumienia w zakresie norm etycznych

życia małżeńskiego, ale równocześnie o zachętę i szczegółowe wskazania dotyczące skutecznej poprawy życia. Pomocną tu być może przypomniana przez spowiednika właściwa platforma współpracy z łaską Bożą, czyli pojmowanie obowiązku życia małżeńskiego, jako realizacji Bożych planów stwórczych. Wskazania praktyczne udzielane na tym odcinku mają przede wszystkim dotyczyć właściwego wykorzystania nadprzyrodzonych środków łaski, jako modlitwa i częste korzystanie z Sakramentów św. zwłaszcza Eucharystii. Nie można jednak lekceważyć doniosłości środków naturalnych, które w zakresie moralnego życia małżeńskiego mogą odegrać poważną rolę. Dotyczy to przede wszystkim katolickiego poradnictwa małżeńskiego, do którego winien się odwołać spowiednik zachęcając penitenta czy nawet wyraźnie polecając korzystanie z jego pomocy. Szczególnym ośrodkiem pasterskiej troski spowiednika, musi być samo nawrócenie penitenta, możliwe jak najbardziej autentyczne i skuteczne.

Nawrócenie stanowi istotny element wkładu w rzeczywistość sakramentalną ze strony samego pokutującego grzesznika. Niezmiennie doniosłą rzeczą jest bliższe określenie niezbędnych elementów autentycznego nawrócenia. Jako konieczne wymaganie świadczące o autentyczności nawrócenia należy uznać przyjęcie przez penitenta za swoje zasad moralnych etyki małżeńskiej przekazywanych przez Kościół. Uznanie tych zasad prawdziwe i szczerze, pociąga za sobą właściwą ocenę dotychczasowych upadków pozwalając na autentyczny żal za grzechy. Równocześnie przyjęcie tych zasad jako wyrazów woli Bożej i znaków Bożych planów, z którymi pragnie się współpracować, stanowi gwarancję autentycznego nawrócenia się ku Bogu i pojednania z Bogiem. Zdecydowane i uparte odmawianie przyjęcia tych zasad, świadczyłoby o braku nawrócenia i niezdatności do ważnego przyjęcia Sakramentu. Zaznaczyć jednak należy, że w pewnych wypadkach przyjęciu zasad moralnych etyki małżeńskiej może towarzyszyć u penitenta przekonanie, a nawet jakby uczuciowa pewność, że powtórnie mimo tego upadnie. Jeżeli w takich wypadkach można stwierdzić, że dany człowiek chce mimo wszystko przyjąć od Boga wspomniane zasady etyczne, nie należy wątpić w jego nawrócenie, ale zachęcić do ufności w pomoc Bożą i wskazać konkretne środki ułatwiające wytrwanie w dobrym. Natomiast w dziedzinie faktów a więc ponawiających się upadków grzechowych, spowiednik może uważać kogoś za uparcie niepoprawnego, a przez to nieszczerze się nawracającego, tylko wówczas gdyby mimo poprzednich upomnień nie podejmował od ostatniej spowiedzi żadnych, choćby minimalnych starań, zmierzających do poprawy. Od takich ludzi trzeba się domagać wyraźniejszych znaków szczerzej chęci poprawy. Za wystarczające w tym zakresie należy jednak uważać samo szczerze zainteresowanie konkretnymi środkami, które mogłyby ułatwić skuteczną poprawę na przyszłość.

Choć zasadnicze normy etyczne życia małżeńskiego sprecyzowane w encyklice, a zwłaszcza zasada niegodziwości wszelkich środków antykoncepcyjnych, obowiązują zasadniczo pod grzechem ciężkim (patrz wyżej), w konkretnych wypadkach poszczególni ludzie mogą je przekroczyć bez ciężkiej winy. Jak w innych dziedzinach życia moralnego i na tym odcinku można się spotkać z brakiem pełnego zastanowienia czy zwłaszcza z działaniem pod wpływem silnego afektu umniejszającego odpowiedzialność,

Na zakończenie encykliki zwraca się Paweł VI ze szczególnym wezwaniem do biskupów. Ojciec św. w serdecznych słowach dzieli się z nimi swoją troską o potrzeby współczesne życia rodzinnego. Encykli-

ka wskazuje, że troskę o ochronę i podniesienie etyki życia małżeńskiego powinni biskupi traktować jako najważniejsze dzieło i najdonioślejszy obowiązek, jaki im współcześnie przypada w udziale. Jako szczególne zadanie ich pasterskiej troski wysuwa Paweł VI koordynację wszelkich poczyną najszerzej zakrojonej pracy duszpasterskiej w odniesieniu do chrześcijańskich małżonków.

11. UWAGI O DYSKUSJI NAD „HUMANAE VITAE”

I. PRZYZCZYNY SPRZECIWÓW

Dlaczego encyklika wywołała tak silne sprzeciwy w niektórych kręgach chrześcijaństwa a zwłaszcza w niektórych krajach? Przyczyny tego zjawiska dają się najogólniej zgrupować następująco:

Sama natura zagadnienia.

Zagadnienie etyki piciowej dotyka człowieka w sposób najbardziej osobisty i wewnętrzny a więc jest zagadnieniem uczuciowo wybitnie drażliwym. Jeżeli człowiek osądzi, że została naruszona jego suwerenność nad sferą jego osobistych przeżyć i doznań, natychmiast reaguje bardzo gwałtownie. Pod tym względem materia encykliki *Humanae vitae*, nie da się w pełni porównać z treścią encyklik poświęconych np. sprawie pokoju, sprawiedliwości społecznej itp. W tych ostatnich kwestiach podane normy moralne obowiązują raczej ogólnie i pośrednio, tak, że nic nie stoi na przeszkodzie, by zaakceptować jakąś encyklikę społeczną, a równocześnie nadal uważać, że adekwatne jej wypełnienie zależy nie tyle od czyjegoś osobistego (indywidualnego) wysiłku, ile od pomyślnego przebiegu ogólnych procesów socjalno-ekonomicznych, gdyż dopiero cała społeczność jest adekwatnym podmiotem zobowiązanym do zrealizowania postulowanych zmian. Natomiast rzeczywistość pici dotyczy każdego w sposób osobisty i bezpośredni (niezależnie od tego, że równocześnie posiada swój wymiar społeczny i ogólnoludzki), dlatego norma moralności wiąże każdego w sposób najgłębiej bezpośredni, od razu i nieodwołalnie. Stąd psychologicznie łatwo jest zrozumiały gwałtowny uczuciowo a nawet wprost nieodpowiedzialny charakter szeregu wystąpień dziennikarskich, którymi zresztą nie ma powodu zajmować się poważnie.

Szczególne podłoże obyczajowo-kulturowe.

W związku z omawianą dyskusją rzuca się w oczy z całą oczywistością jeden fakt: że mianowicie protesty przeciw nauce Papieża podnoszone głównie w kręgach kultury germańskiej i anglosaskiej. Chodzi więc tu o kultury oparte na ideologii korzyści i używania. Obyczajowość właściwa dla tych kultur jest głęboko przeniknięta duchem sekularyzmu (doczesnościowości), utylitaryzmu i hedonizmu. W takiej obyczajowości liczą się nie tyle zasady moralne (pojęte jako absolutne i ponadczasowe), ile raczej technologia sprawności i stosowności: główną rolę odgrywa reguła: maksimum korzyści przy minimum kosztów — i maksimum użycia przy minimum zużycia. Ten styl obyczajowości jest wynikiem konsekwentnego rozwoju zasad pogańskiego humanizmu, który jest całkowicie obcy Ewangelii.

Natomiast w krajach nie zarażonych praktyczną i utylitarystyczną cywilizacją Zachodu, encyklika nie tylko nie wywołała zasadniczych sprzeciwów, ale została przyjęta z uznaniem, a nawet z entuzjazmem, jako wyraz afirmacji dla prawdziwie ludzkich nieprzemijających war-

tości. W tych krajach problem płci i rozrodczości jest traktowany nie jako problem techniczny czy materialno-ekonomiczny, lecz jako zagadnienie religijne i moralne, czyli w pełni ludzkie. „Encyklika jest najpiękniejszym błogosławieństwem jakie przychodzi do ludzkości od Kościoła po Soborze. Wśród cierpień i goryczy wojny, wierni mojej diecezji i ja sam, przyjęliśmy wiadomość o encyklice z radością i ulgą” (Bp Jan Okoye, Nigeria, Oss. Rom. 11. 8. 68).

„Problem zapóźnienia w rozwoju gospodarczym jest problemem ludzkim, moralnym, nie tylko ekonomicznym, materialnym. Zdaje się, że tylko Papież dobrze to rozumie. On, który poucza o integralnym rozwoju człowieka... Dla nas, murzynów afrykańskich, życie jest podwójnie święte...” (N. Nkoe i D. Atagnana w „Effort Camerounais” wg Oss. Rom. 8. 8. 68). Broniąc religijno-moralnych wartości życia ludzkiego, kultury Afryki czy Azji są stanowczo bliższe chrześcijaństwu, niż dawno ochrzczone narody Zachodu.

Geneza, kontekst i rozwój dyskusji nad problemem etycznej regulacji poczęć rzuca również poważne światło na sam jej charakter.

Zagadnienie regulacji poczęć widziane w skali ogólno-światowej, zwłaszcza na płaszczyźnie socjalno-ekonomicznej, wykazywało wiele cech nakazujących traktować to zagadnienie jako pod pewnym względem nowe. Ta okoliczność ludziła wielu możliwością wysnucia wniosku, że całe zagadnienie powinno znaleźć nowe rozwiązanie również na płaszczyźnie moralnej. Dodatkową przesłanką zmontowaną niemal na poczekaniu, było założenie, że skoro pod wpływem współczesnej nauki zmieniło się pojmowanie „natury” oraz wzrosła realna władza człowieka nad naturą (czytaj: przyrodą), zatem ipso facto powinno ulec zmianie pojęcie prawa naturalnego, które zawsze w Kościele było jedną z podstaw nienaruszalności norm etyki płciowej. Pojawienie się podobnych sugestii w literaturze filizofującej na tematy teologiczne — mogło być jedynie następstwem odejścia od zasad filozofii chrześcijańskiej i pójścia w kierunku egzystencjalizmu, pozytywizmu i relatywistycznego ewolucjonizmu.

Okolicznością, która niewinnie dołała oliwy do ognia i obudziła — pozbawione przecież obiektywnego oparcia — nadzieje na złagodzenie tradycyjnych norm etycznych, był Sobór, a dokładniej — fakt wyłączenia od ogólnej debaty problemu regulacji poczęć i stworzenie specjalnej komisji, która miała przestudiować całe zagadnienie w świetle danych nowoczesnej wiedzy. Fakt ten został natychmiast wykorzystany przez zwolenników antykoncepcji i zinterpretowany świadomie jako rzekomy dowód, że dotychczasowa nauka Kościoła na temat regulacji poczęć musi być traktowana jako zawieszona i wątpliwa. Dalsze rozumowanie przebiegało już konsekwentnie według schematu przyjętego przez probabilizm: skoro jakaś nauka jest wątpliwa, wolno kierować się w sumieniu taką opinią, która ma poparcie paru poważnych teologów. W epoce upadku teologii moralnej i chaosu filozoficznego zawsze jest możliwe, że nawet poważni teologowie mogą przeoczyć zasadę, iż żadna opinia nie może być traktowana jako prawdopodobna, jeśli przeciwko niej przemawia wyraźnie i stała nauka Magisterium oridnarium — oraz, że nauka Kościoła nigdy nie staje się wątpliwa dlatego tylko, że niektórzy teologowie głoszą coś innego, zwłaszcza w oparciu o argumentację czysto ludzką, a tym bardziej o argumentację, typu ad hominem. Parokrotne ostrzeżenie Pawła VI, że prace jakiegokolwiek komisji nie upoważniają do wniosku, jakoby Kościół był w stanie wątplenia, nie powstrzymało niektórych teologów od świadomego rozbu-

dzienia nadziei zmian w nauce Kościoła. Tego rodzaju sugestie teologów były następnie skwapliwie podchwytywane, rozdmuchiwane i rozpowszechniane przez środki masowego przekazu, stojące częstokroć bezpośrednio na usługach firm produkujących środki antykoncepcyjne. W ten sposób przeciętny konsument kultury masowej, nie orientujący się w istocie zagadnienia i w technikach propagandy, mógł samą sumę hałasu przyjmować za dobrą monetę rzeczowego uzasadnienia nowych haseł. W obecnym czasie nie wolno nie doceniać roli środków masowego przekazu w kierowanym odgórnie formowaniu opinii publicznej. Psychoza wytworzona wokół „cudownej pigułki” jest tego jaskrawym przykładem.

Taki stan sztucznie wznieconej wątpliwości teologicznej posłużył niektórym duszpasterzom za pretekst dla uchylenia się od zajmowania jasnego i zdecydowanego stanowiska oraz dla pozostawiania całej sprawy osądowi prywatnego sumienia. Dlatego też duszpasterze, którzy przed ukazaniem się encykliki zwolnili się od ciężaru głoszenia niezmiennej nauki Kościoła, po wydaniu encykliki tym bardziej nie czuli się na siłach podjąć ciężar podwójny: należało bowiem teraz nie tylko przyznać się do błędu pochoptności, ale także odebrać wiernym to poczucie fałszywej autonomii, którą się im przyznało w stosunku do zasad moralnych; dlatego to wielu teologów i duszpasterzy próbowało przy pomocy wybiegów i pseudoargumentów utrzymać sztucznie całe zagadnienie na poziomie tzw. „kwestii dyskutowanej” (por. np. K. Rahner i B. Haring — *Riflessioni sull'enciclica Humanae vitae*, wydane w serii „Punti scottanti di teologia”, Roma 1968), jak gdyby rozstrzygnięcie Pawła VI w ogóle się nie liczyło. Stąd też wielu autorów, dyskusujących nad HV świadomie ograniczało się do analizy argumentacji od strony czysto racjonalnej i naukowo-formalnej, pomijając nadprzyrodzoną powagę nauczania papieskiego oraz ignorując wyjątkowo doniosły i uroczysty charakter samego dokumentu. Dlatego też tego rodzaju dyskusja prowadzona w sposób jednostronny i tendencyjny nie mogła uwzględnić całej treści i istotnego znaczenia encykliki. Brytyjski „The Tablet” stwierdza: „Polemika wzniecona wokół HV skłania do poglądu że ci, którzy pisali i mówili na temat encykliki, rzadko czytali ją i zastanawiali się nad nią z należyłą uwagą” (5. 10. 68). Fracuski biolog, P. Grasse, członek Akademii Nauk w Paryżu pisze: „Nie podobna nie być zdumionym, gdy koła katolickie krytykują encyklikę. Świadczy to o poważnym braku zastanowienia oraz nieznanomości zarówno filozofii człowieka jak i moralności chrześcijańskiej. Decyzja Pawła VI nie mogła być inna, musiała być taka, jaka jest” (Le Figaro, 8. 10. 68).

II. ZARZUTY PRZECIW ENCYKLICE

PRÓBA NAJOGÓLNIEJSZEJ KLASYFIKACJI

Rzekome odejście od zasad Soboru Watykańskiego II.

B. Häring podnosi rzekomą „trudność pogodzenia myśli i języka Vaticanum II z argumentacją HV. Encyklika wprawdzie pragnie pozostać na linii myślenia Soboru, gdy podkreśla wartość i znaczenie małżeńskiej miłości... lecz z tego następnie wyciąga wniosek, że wyrażenie miłości małżeńskiej wtedy jedynie może być poprawne, kiedy łączy się z nienaruszalnością biologicznej struktury aktu małżeńskiego. Ten pogląd nie może być z pewnością ostatnim słowem Kościoła...” (w: „Der Prediger und Katechet” Oktober 1968, s. 610 n). Zarzut taki mógłby być uzasadniony jedynie wtedy, gdyby się udowodniło, że So-

bór dokonał w dziedzinie etyki małżeńskiej odejścia od dotychczasowej nauki Kościoła; co jednak byłoby teologicznym absurdem. W rzeczywistości Sobór, nawiązując do całej dotychczasowej nauki Kościoła na temat etyki małżeńskiej, w nieco odnowionej szacie językowej wyraził starą zasadę, że antykoncepcja nie jest zgodna z naturą więzi małżeńskiej, której norma moralności określona jest przez religijną, teologiczną, płodną i personalistyczną miłość, oraz odpowiedzialne rodzicielstwo, rozumiane na tle integralnego powołania człowieka (Por. La Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, Torino, 1966, s. 675-794). Podobnie encyklikę operuje normą integralnie-antropologiczną, a nie ciasno pojmowaną normą „biologiczną”.

Zarzut podtrzymywania przestarzałej koncepcji natury i prawa naturalnego.

Tak np. myśli O. Hertz OP: „W gruncie rzeczy ograniczenie pojęcia natury i prawa naturalnego do praw fizjologicznych i biologicznych i przynależnych tu istotnych elementów metafizycznych oznacza sięgnięcie do arystotelesowsko-stoickich wyobrażeń prawa naturalnego” (za „Tygodnikiem Powszechnym” 1968, 35).

Podobnie wypowiada się Häring: „Jest całkowicie widoczne, że encyklika w swej koncepcji prawa natury pozostaje całkowicie na linii Casti connubii. Regularność biologiczna odgrywa rolę absolutnej normy dla całej osoby tak, że dobro osoby ludzkiej i rodziny podporządkowane jest woli Bożej odczytywanej z wiedzy biologicznej (w: „Der Prediger und Katechet” nr cyt. ss. 610—611).

Wszystkie tego typu zarzuty opierają się na — świadomym czy nieświadomym — wypaczeniu właściwego sensu encykliki. Przecież papież żyjący w XX wieku ma już do dyspozycji chrześcijańskie pojęcie prawa naturalnego, którego sens nie jest zależny od starożytnego naturyzmu czy kosmologizmu, lecz od objawionej antropologii, w której natura człowieka widziana jest w aspekcie historyczno-zbawczym i integralno-osobowym. Natura ludzka jest widziana wciąż jako stworzona, jako upadła i jako odkupiona we wszystkich swoich wymiarach i aspektach. Człowiek jest stworzeniem, a więc Bożym człowiekiem w całej swej integralności, w nierozdzielnej jedności duchowo-materiałnej. Wola Boża objawiona w porządku „natury” jest tak samo prawdziwie wolą Bożą, jak — absolutnie niesprzeczną z nią — wola Boża objawiona w porządku rozumu czy w porządku łaski. Jedynie taka integralna antropologia pozwala wyjaśnić i obronić ludzki sens płci i tzw. „biologii ludzkiej”; biologia płci jest bowiem integralnym składnikiem osoby ludzkiej gdyż osobowość nie może (metafizycznie!) istnieć w oderwaniu od natury. Jakaś quasi-platońska spirytualizacja „osoby” musiałaby konsekwentnie prowadzić do odczłowieczenia „biologii ludzkiej”; a ponieważ de facto jedność osoby ludzkiej nie da się przekreślić, odczłowieczenie biologii musi w końcu doprowadzić do dehumanizacji wszystkich czystych relacji osobowych. Nowy człowiek bowiem rodzi się — a zarazem nawiązuje istotne relacje, z całą ludzkością — nie tyle ze „spotkania odbiologizowanych duchów” ile właśnie z biologii, to jest z tego źródła życia, które jest zarówno narzędziem w rękach Boga jak człowieka (oczywiście z zachowaniem całej proporcji, jaka istnieje między Stwórcą a stworzeniem.)

Prośba podważania wiążącego charakteru encykliki.

Publicysta popularnego „Bild Zeitung” pisze: „Nowoczesny człowiek wymaga dla siebie i dla swej rodziny większych uprawnień, niż

te, jakie chce mu przyznać papież... Kościół może dziś dawać pouczenia : rady... ale nie ma prawa robić się dlań tutorem" (wg Oss. Rom. 3. 8. 68).

Nawet w niektórych oświadczeniach episkopatów krajowych zawierały się sugestie, iż pojedynczy chrześcijanin w wyjątkowych wypadkach mógłby legalnie osądzić, że encyklika go nie wiąże (por. „Kirchen Zeitung” 1968, 39).

Jednak teza, jakoby subiektywne sumienie było uprawnione decydować niezależnie od obowiązującej nauki Kościoła, jest sprzeczne tak z całą nauką objawioną, jak z samą naturą sumienia, którego funkcja polega w istocie na odczytywaniu obiektywnego i absolutnie wiążącego prawa Bożego, a nie na decydowaniu, która zasada może być lub nie może być uznana za wiążącą. Sumienie chrześcijańskie nie może ignorować autorytetu nauczania kościelnego pod groźbą sprzeniewierzenia się samym podstawom moralności chrześcijańskiej. Nawet bardzo łagodny list biskupów austriackich podkreśla z naciskiem: „Kompetenty Urząd Nauczycielski Kościoła rozciąga się nie tylko na objawienie nadprzyrodzone, ale i na zakres prawd naturalnych, ponieważ i narazie pada światło Objawienia, które je potwierdza i wyjaśnia. Bóg Objawienia jest także Bogiem Stworzenia: wynika stąd: istnieje wprowadzenie wolności sumienia, ale nie wolność samowolnej formacji sumienia. To znaczy: formowanie sumienia zależy od prawa Bożego, które nie może być zignorowane w konkretnej decyzji podejmowanej przez człowieka” („Kirchen Zeitung” 1968, 39) Brytyjski: „Catholic Quarterly” stwierdza lapidarnie: „Trudno pojąć, że ktoś może się nazywać katolikiem i opierać się uznaniu norm podanych przez Głowę Kościoła i następuć św. Piotra” (wg Oss. Rom. 8. 9. 68).

Zarzut zignorowania współczesnych problemów ludzkości i postępu wiedzy.

Niektórzy publicyści zarzucali papieżowi, że jest przeciwnikiem tych rozwiązań, które jedynie (według nich) są zdolne zagwarantować ludzkości postęp i dobrobyt. Tego rodzaju pretensja opiera się na przekonaniu (przyjętym jako założenie), że sama — oparta na nauce — fizyczna możliwość ingerowania w biologiczną stronę natury ludzkiej, jest wystarczającą podstawą dla uzasadnienia etycznej dopuszczalności takiej ingerencji. Zasadę tę można wyrazić krótko: skoro „istnieje możliwość”, to znaczy, że „wolno” a nawet trzeba”. Twierdzenie takie oznaczałoby również, że w całej dziedzinie życia ludzkiego, które (absolutnie biorąc) może być kontrolowane naukowo, nie obowiązują żadne obiektywne i absolutne normy etyczne. Wtedy jedynym kryterium moralności byłaby subiektywna intencja i musiałoby się usankcjonować zasadę, że „cel uświęca środki”. Zwolennicy bowiem metod antykonceptyjnych uważają, że działanie świadomie — etycznie nie musi respektować obiektywnego związku, jaki istnieje między dwoma istotnymi elementami, więzi małżeńskiej (i aktu): tj. między funkcją zjednoczeniową a skierowaniem ku rodzicielstwu. Takie zastąpienie etyki przez technikę rzuca człowieka na pastwę dalekosiężnych manipulacji i czyni niewolnikiem politycznych potęg dysponujących wszystkimi zdobyczami wiedzy i techniki dla realizacji celów sprzecznych z godnością i powołaniem osoby ludzkiej. Wewnętrzny absurd, jaki tkwi w powyższej hipotezie polega na tym, że relacja płciowa przestałaby być płciowa, a przekazanie życia ludzkiego utraciłoby charakter ludzki. Człowiek stałby się ubocznym produktem polityki i techniki.

III. W N I O S K I

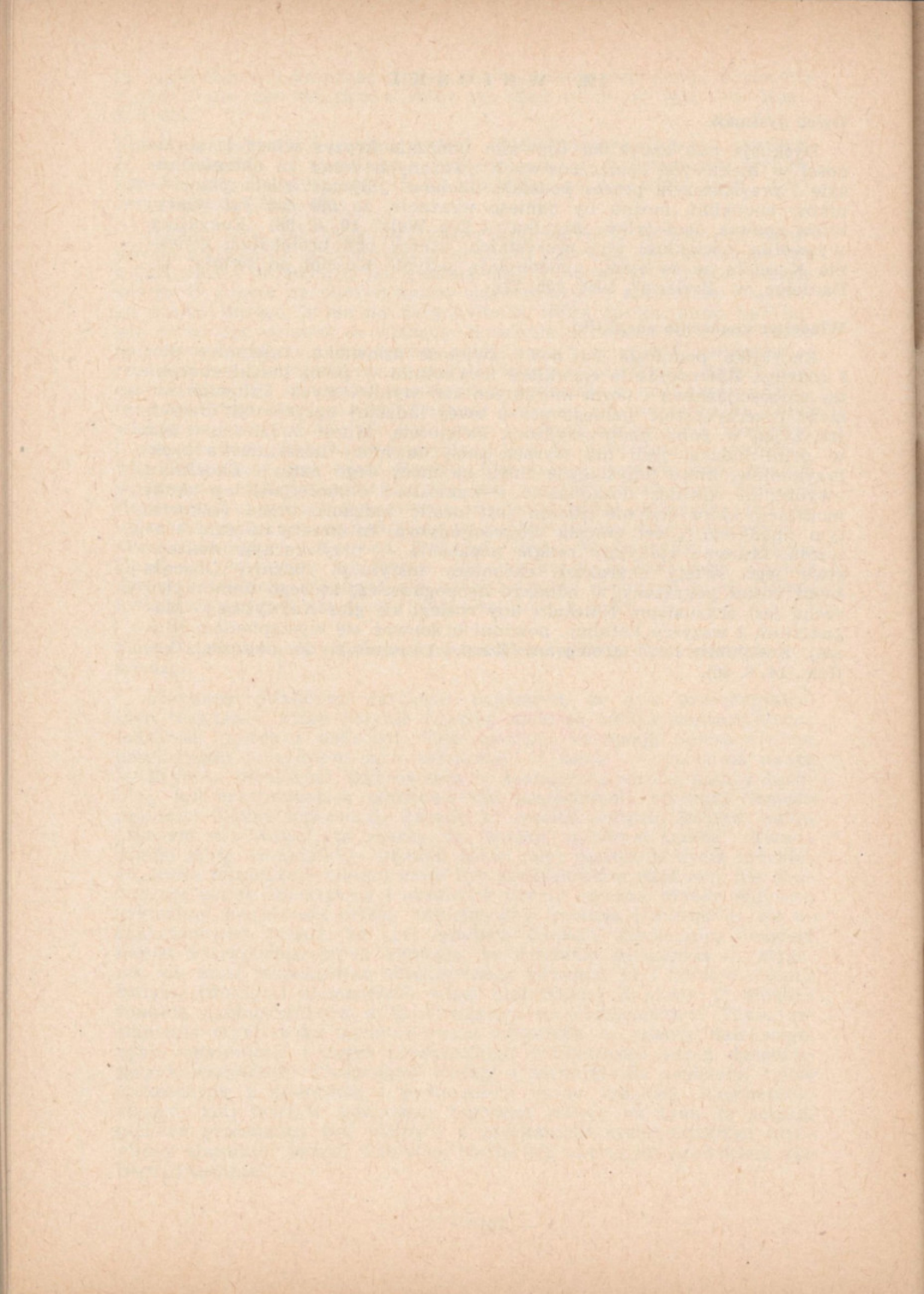
Owoc dyskusji.

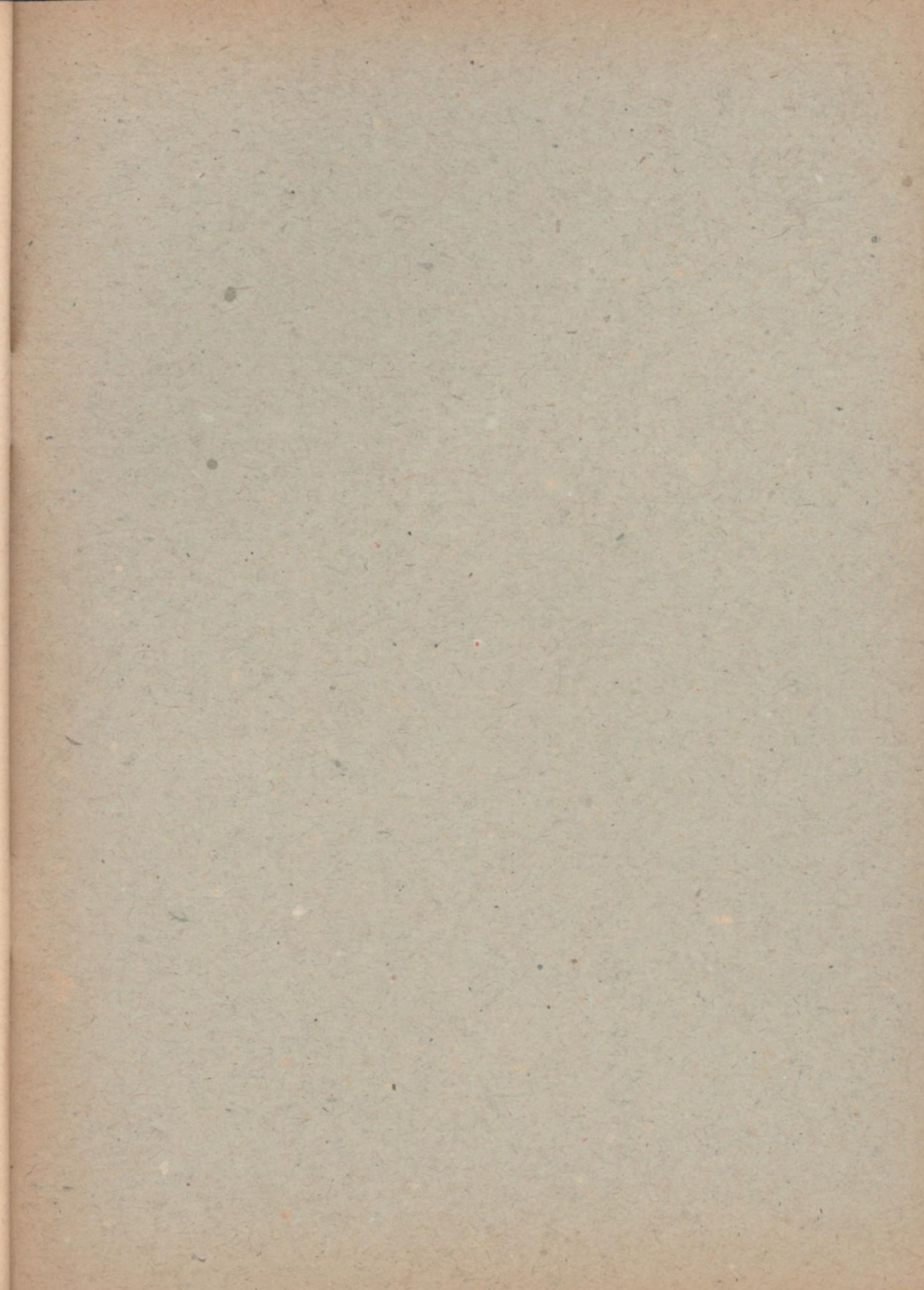
Dyskusja nad encykliką ujawniła ubocznie kryzys wiary i moralności w niektórych społeczeństwach uważanych dotąd za chrześcijańskie i przyspieszyła proces podziału duchów: „Słyszając zgłęb przeciwników encykliki, można by odnieść wrażenie, że nie ma już wiary, która zbawia, lecz tylko „pigulka” („Die Welt” 10. 8. 68) „Encyklika wyzwoliła wściekłość tych wszystkich, którzy pod pretekstem godzenia Kościoła ze światem, upodabniają jedynie Kościół do świata” (J. Danielou, w „Ecclesia”, 1968, 235, 22).

Właściwe znaczenie encykliki.

Encyklika podniosła na nowo świętość człowieka, tajemnice płci i rodziny. Równocześnie encyklika uwydatniła w pełni ludzki charakter chrześcijaństwa i norm moralnych zeń wynikających. Człowiek nie może urzeczywistnić pełnego sensu swej ludzkiej egzystencji inaczej, jak żyjąc w pełni nadprzyrodzoną świętością. Miłość ludzka nie jest w pełni ludzka, jeśli nie wyraża sobą na mocy uczestnictwa tych przymiotów, które przysługują Bogu na mocy Jego natury. Encyklika uwydatniła również doskonałość i wzniosłość chrześcijańskiej nauki moralnej, która jedynie zdolna jest ocalić ludzkość przed całkowitym upadkiem. „Jest chwałą chrześcijaństwa, że przerwało falę erotyzmu, któremu sprzyjały religie pogańskie — przywracając małżeństwu jego święty charakter, chroniąc instytucję rodziny. Obecnie świat został pogrążony w odmęcie neopogaństwa, którego dominującą cechą jest seksualizm. Należało, aby rozległ się głos Najwyższego Magisterium i wszyscy katolicy, powinni uradować się wystąpieniem Wąszej Świątobliwości” (Telegram Kard. Tisserant'a do papieża. Oss. Rom. 14. 8. 68).







/ Za zezwoleniem Władzy Duchownej

Wydaje Kuria Biskupia w Gorzowie Wlkp.
Druk: Gorzowska Drukarnia Akcydensowa w Gorzowie Wlkp.
ul. Młyńska 4 zam. 2167 - 1.200 egz. 11. 69 W6/20