

JERZY BAJDA

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Etyczny profil *Familiaris consortio*

The Ethical Profile of *Familiaris consortio*

1. UWAGI WSTĘPNE

Adhortacja *Familiaris consortio* zbierająca owoce Synodu Biskupów 1980 roku posiada przede wszystkim charakter pastoralny, w tym znaczeniu, w jakim także Sobór Watykański II uchodzi za pastoralny, czyli zwrócony ku człowiekowi, któremu Bóg oferuje dar zbawienia w Osobie Jezusa Chrystusa. Człowiek, z punktu widzenia powołania, istnieje w wymiarze zbawczym, zaś biorąc pod uwagę jego tożsamość ontyczną, zarówno jako osoba jak też jako wspólnota, istnieje koniecznie w wymiarze etycznym, który jest właściwym dla człowieka sposobem istnienia. Z tego powodu człowiek w sposób fundamentalny i nieuchronny stoi w obliczu wyboru dobra lub zła. Owa jakość etyczna jest istotną cechą ludzkiego działania. Dobro lub zło nie inaczej staje się udziałem człowieka jak przez wolny wybór osobowy, który opiera się na poznaniu prawdy, będącej bezpośrednim światłem dla konkretnej decyzji wolnej woli. Stąd wszelkie działania ludzkie muszą być widziane w aspekcie etycznym. Szczególne znaczenie w perspektywie zbawienia ma dla człowieka etyczny wymiar powołania małżeńskiego i rodzinnego, które stanowi główny przedmiot adhortacji *Familiaris consortio*.

Pewne szczególne problemy wynikły stąd, że Sobór Watykański II nie doprowadził do finału debaty nad powołaniem małżeńskim, przekazując ostateczne rozstrzygnięcie papieżowi. Chodziło konkretnie o etyczną ocenę praktyk mających na celu tak zwaną regulację poczęć. Pomimo niezmiennej nauki Kościoła przedstawionej z mocą przez Piusa XI w encyklice *Casti connubii* i potwierdzonej w wielu wypowiedziach Piusa XII, niektórzy eksperci podnosili wątpliwość, czy nie należy zrewidować stanowiska Kościoła na temat antykoncepcji. Dla uzasadnienia tych wątpliwości powoływano się na zmieniającą się sytuację de-

mograficzną (groźbę przeludnienia) oraz na pewne odkrycia naukowe dotyczące fizjologii płodności jak też wynalazki farmaceutyczne wykorzystujące działanie odpowiednich hormonów mających wpływ na płodność. Pewne ośrodki rozwijały propagandę, że pigułka hormonalna nie jest antykoncepcją i że może być zaaprobowana przez Kościół jako niezwykła pomoc dla małżonków przeżywających trudności w przyjęciu większej liczby dzieci.

Jest interesujące, że eksperci soborowi nie byli w stanie ocenić hipotezy dopuszczalności pigułki hormonalnej, ponieważ nie mieli jasnego pojęcia antykoncepcji. Podchodzili bowiem do zagadnienia z punktu widzenia nauk empirycznych, natomiast encyklika *Casti connubii* ukazywała moralność małżeńską w perspektywie wiary i świętości sakramentu. W tej sytuacji zarówno Jan XXIII jak Paweł VI uznali za konieczne przekazać pewne zagadnienia specjalnej komisji, która miała zbadać aktualny stan sytuacji demograficznej jak i stan wiedzy dotyczącej metod regulacji poczęć, aby na podstawie zgromadzonego materiału Papież mógł ostatecznie wypowiedzieć swoje zdanie jako opinię Kościoła, już rozstrzygającą spór¹. Należy zauważyć, że owa specjalna komisja papieska stopniowo poszerzyła zakres swoich kompetencji i nie poprzestała na ocenie aktualnego stanu nauk empirycznych dotyczących problemów małżeństwa i demografii, lecz wzięła za przedmiot swoich dociekań problem obowiązywalności norm etycznych odnoszących się do małżeństwa, a sformułowanych w dotychczasowych dokumentach Magisterium. Był to radykalny przełom w sposobie odbioru nauczania Kościoła: dotychczas normy moralne głoszone przez Kościół były przyjmowane z motywu wiary w powagę nauczycielską Kościoła, który głosi prawdę w Duchu Świętym. Obecnie postanowiono poddać nauczanie Kościoła pod ocenę ludzkiego rozumu grupy ekspertów.

Nawiązuję do sprawy komisji dlatego, że metoda, jaką komisja przyjęła dla swej pracy, wpłynęła na zniekształcenie sposobu podejścia do samej problematyki etycznej związanej z debatą soborową nad małżeństwem, co jest widoczne także w komentarzach niektórych moralistów niezyczliwych dla encykliki *Humanae vitae*. Najwyraźniej widać owo fałszywe podejście do tematu u niemieckiego moralisty Franza Böcklego w jego komentarzu do *Familiaris consortio*. Interesujące szczegóły wnosi tekst historyczny, ilustrujący prace tej papieskiej komisji, dostępny na stronie internetowej „Catholic Culture” z 3 lutego 2011². Autorem relacji jest Germain Grisez, przyjaciel jezuitę Johna Forda, wybitnego teologa, członka papieskiej komisji. Grisez na pewnym etapie współpracował blisko z ks. Johnem Fordem. Tekst pokazuje wyraźnie, że głównym manipulatorem w komisji był francuski dominikanin Henri de Riedmatten, który od początku dążył do wzbudzenia

¹ Zob. J. Bajda, *Soborowa debata nad małżeństwem w cieniu Specjalnej Komisji Papieskiej*, „Studia Pelplińskie” 2002, t. XXXIII, wyd. specjalne, s. 135-148.

² New insight on manipulation of 1960’s papal commission on birth control; – News.

wątpliwości wobec dotychczasowego nauczania Kościoła, referował problem w sposób selektywny i ograniczał debatę. Według relacji Griseza papież Paweł VI przeżywał szczególną wątpliwość. Był przekonany o nienaruszalności nauki zawartej w *Casti connubii*, jednak był skłonny uważać, że użycie „pigułki” nie jest antykoncepcją i dlatego sądził, że są konieczne studia na ten temat. De Riedmatten, sekretarz komisji, był zdania, że pigułka nie jest antykoncepcją i dlatego przesunął wątpliwość na wyższy pułap: na pułap nauczania Kościoła, wzbudzając „metodologiczną” wątpliwość co do jego obowiązywalności. W ten sposób nadał dyskusji ten kierunek, który odpowiadał jego zamierzeniom.

Zamiast zastanawiać się nad istotą kontroli płodności, od razu postawił kwestię, czy nauczanie Kościoła może ulec zmianie (*reformable or irreformable*). Pod wpływem tych dyskusji członkowie nie-teologowie „po raz pierwszy w życiu zaczęli przypuszczać, że antykoncepcja może być zaaprobowana przez Kościół”. Świeccy członkowie komisji w końcu wszyscy dopuszczali możliwość zmiany dotychczasowej doktryny. Interesujące jest, że prof. Josef Fuchs SJ uważał, że nauka Kościoła nie jest sformułowana tak, by z góry wykluczała antykoncepcję. Teologowie w komisji chętnie przyjmowali rozumowanie Fuchsa. Ksiądz John Ford żałował, że w pracach komisji był nieobecny Karol Wojtyła, który mógłby obronić nauczanie Kościoła, ale z powodu przeszkody politycznej nie mógł przybyć do Rzymu. Tylko kard. Ottaviani, abp Binz i bp Colombo (osobisty sekretarz Pawła VI) byli przeciwni zmianie nauki, ale bp Colombo wciąż uważał, że pigułka jest czymś innym niż antykoncepcja. De Riedmatten koncentrował się głównie na kwestii, czy antykoncepcja jest czymś wewnętrznie złym i równocześnie odwoływał się do faktu powszechności tej praktyki. Uważał, że samo rozpowszechnienie antykoncepcji sprawi, iż jej uznanie będzie czymś nieuniknionym w praktyce pastoralnej. De Riedmatten zarządził w końcu głosowanie nad trzema kwestiami: Czy antykoncepcja jest wewnętrznie zła? Czy uznanie dopuszczalności antykoncepcji może się dokonać w logicznej ciągłości z nauczaniem Kościoła na ten temat? Czy papież powinien niezwłocznie wypowiedzieć się na ten temat? Większość członków komisji opowiedziała się za zmianą doktryny. Do zdecydowanych zwolenników zmiany nauczania należeli: kardynałowie Suenens, Doepfner, Lefebvre, Shehan; arcybiskupi: Dearden, Zoa i Palido-Mendez; biskupi: Reuss i Dupuy. Na stanowisku niezmienności doktryny stali: kard. Gracias i Ottaviani oraz abp Binz. Upublicznienie materiałów komisji (dokonane zupełnie nielegalnie) miało być formą nacisku na Papieża, by poszedł w kierunku wskazanym przez sekretarza komisji.

2. ZANIM POWSTAŁA ADHORTACJA *FAMILIARIS CONSORTIO*

W podejściu komisji jak też w wystąpieniach wielu publicystów z tego okresu jest widoczne przesunięcie uwagi z istoty normy etycznej na sformułowania

empiryczno-pozytywistyczne, podejście legalistyczne, zakładające, że ewentualne zło antykoncepcji wynika tylko stąd, że jest „zakazana”, jak też tendencja, by rozumieć normę w sposób statystyczny, czyli pojmować ją jako wtórny przejaw zachowań ustalający obowiązek na zasadzie większości statystycznej, która zresztą daje się łatwo manipulować. Prócz tego widoczna jest tendencja, aby rozumieć „naturę” i „prawo naturalne” stosownie do naukowej interpretacji natury biologicznej. Stąd miał wynikać naczelnny argument przeciwko nauce Kościoła o tym, że każdy akt małżeński powinien zachować odniesienie do płodności. Argumentowano bowiem, że de facto nie każdy akt małżeński jest płodny, ponieważ w cyklu kobiety istnieją okresy niepłodne. Było to widoczne pomieszanie płaszczyzny bio-fizjologicznej z płaszczyzną antropologiczno-personalistyczną i wikłano się w manowce „etyki skutków” i inne błędy, które potem zostały kompetentnie skorygowane przez Jana Pawła II w encyklice *Veritatis splendor*.

Osobiście uważam, że „ogłoszenie encykliki *Humanae vitae* kończy w aspekcie merytorycznym okres dyskusji soborowej nad kształtem etyki małżeńskiej i odpowiedzialnego rodzicielstwa”³. Nie skończył się jednak okres sporów wywołanych bezprecedensową opozycją zwolenników antykoncepcji. W tę sytuację za zarządzeniem Bożym wkroczył Jan Paweł II ze swoją etyką osoby i teologią ciała, zwołując Synod Biskupów poświęcony tematyce rodziny. Na synodzie również ścierały się różne prądy, o czym świadczy fakt, że w czasie pewnej audycji Radia Watykańskiego podano wiadomość, iż na synodzie dyskutowano o „katolickiej antykoncepcji”. Papież wygłaszając swoje katechezy „o stworzeniu mężczyzny i kobiety” miał na uwadze pomoc dla uczestników synodu, którzy mieli podjąć ważne decyzje pastoralne, konieczne dla odnowy rodzin. Zagłębianie się w świat pojęć biblijnych miało na celu dostarczenie głębszych uzasadnień teologicznych dla etyki małżeńskiej sformułowanej już w *Humanae vitae*. Było to także poszukiwanie dodatkowego światła dla systematycznie rozwijanej filozofii etycznej o profilu personalistycznym.

W okresie oczekiwań na rozstrzygającą encyklikę Pawła VI, po ukazaniu się materiałów owej specjalnej komisji papieskiej, Karol Wojtyła włożył sporo trudu w wyjaśnienie zagadnień etycznych wyłonionych polemicznie i tendencyjnie w tychże materiałach. Dużo miejsca zajęła dyskusja nad prawidłowym rozumieniem prawa naturalnego w związku z pewnymi subtelnymi niuansami między teologiczną formułą użytą w *Casti connubii* a koncepcją filozoficzną prawa naturalnego, która w nowożytności przechodziła różne fluktuacje. (Dopiero w 2009 roku Międzynarodowa Komisja Teologiczna sformułowała definitywnie główne punkty nauki Kościoła o prawie naturalnym). Na gruncie filozofii personalistycznej Karol Wojtyła sprecyzował właściwe znaczenie terminu „natura osoby ludzkiej” w celu ominięcia trudności związanych ze zbyt rzeczowym rozumieniem

³ Zob. J. Bajda, *Powołanie małżeństwa i rodziny*, Łomianki 2010, s. 109.

natury. Skoncentrowanie się na osobie jako transcendentnym podmiocie natury pozwoliło dokładniej ustalić rolę sprawczą osoby w działaniach dotyczących płodności. Był to centralny problem w toczącym się sporze o istotę odpowiedzialnego rodzicielstwa. Zagadnienie sprawczej roli osoby, znakomicie pokazane w filozoficznym traktacie *Osoba i czyn*, odgrywało istotną rolę w porządkowaniu problematyki regulacji poczęć. Było widoczne, że inspiracją dla tego dzieła była encyklika *Humanae vitae* i że filozofia *Osoby i czynu* była konieczna do zrozumienia personalistycznej natury rodzicielstwa.

Jest godne uwagi, że równoległe z tym procesem pogłębiania teorii osoby jako podmiotu wartości etycznej, Karol Wojtyła widział – i to coraz wyraźniej – potrzebę uwzględnienia w sposób możliwie adekwatny podstaw biblijnych całej problematyki małżeństwa. Karol Wojtyła wyraźnie to zapowiedział i zgodnie ze swoim postanowieniem, niezwłocznie podjął przygotowania do stworzenia czegoś w rodzaju „Biblijnej teologii małżeństwa i rodziny”. Wtedy jeszcze nie przewidywał, że ten traktat biblijny będzie przedmiotem i treścią jego katechez papieskich. Dla Karola Wojtyły połączenie filozofii osoby i biblijnej teologii komunii osób nie było skojarzeniem sztucznym, jakąś „iuxtaposito” podyktowaną względami pragmatycznymi. Wiązało się to z tym procesem myślowym, który zmierzał konsekwentnie do ujęcia całej prawdy osoby ludzkiej, całej prawdy człowieka jako podmiotu wezwanego do dialogu z Bogiem. To miała być ostatecznie „antropologia integralna”, która na ostatnim etapie tworzenia syntezy miała być rozumiana jako „antropologia trynitarna”. Ten proces konstruowania pełnej prawdy o człowieku przedstawia kompetentnie włoski filozof w tłumaczonej niedawno książce pt. *Doświadczenie człowieka*. Autor pracy, kard. Angelo Scola, pisze tak:

Teologiczny fundament Wojtyłowskiej koncepcji osoby jest trojaki. Osoba konstituuje się wyłącznie w relacji z drugim. W tym sensie szczyt tożsamości osobowej znajdujemy w Trójcy Świętej. Osoba rozpoznaje siebie jako osobę wtedy, gdy dostrzega, że została wprowadzona przez Chrystusa w dynamizm trwałych relacji między Osobami Trójcy. Takie uczestnictwo w życiu Trójcy Świętej stało się możliwe dzięki szczególnemu związkowi między pochodzeniem Syna a Jego zbawczą misją, kulminującą w Krzyżu i Zmartwychwstaniu. To Chrystus zatem objawia osobie jej głęboką tożsamość, a objawienie to dokonuje się poprzez wcielenie do Kościoła, Mistycznego Ciała Chrystusa. [...] Personalizm Wojtyłowski wyrastający z ‘personalizmu’ trynitarnego, który w Chrystusie i w Kościele wychodzi człowiekowi naprzeciw, to personalizm, który w eschatologicznie rozumianej świętości znajduje swoją adekwatną realizację⁴.

Jest to trafna charakterystyka Wojtyłowskiego sposobu myślenia o człowieku. Taka wizja człowieka znalazła się u podstaw tej syntezy, jaką Jan Paweł II starał się sformułować w adhortacji *Familiaris consortio*.

⁴ A. Scola, *Doświadczenie człowieka*, Lublin 2010, s. 136.

3. W KIERUNKU ANTROPOLOGII INTEGRALNEJ

Ta synteza została wyraźnie zasygnalizowana już w 3 paragrafie *Familiaris consortio*: „Zamierzone przez Boga w akcie stwórczym małżeństwo i rodzina są wewnętrznie skierowane ku urzeczywistnieniu się w Chrystusie i potrzebują Jego łaski dla uzdrowienia z ran grzechu i nawiązania do ‘początku’, czyli do pełnego poznania i całkowitego wypełnienia zamysłu Bożego”. To myślenie w duchu „integralnej antropologii” widać też w paragrafie 5, gdzie jest mowa o tym, że Kościół „zmierza do ocalenia i urzeczywistnienia całej prawdy i pełnej godności małżeństwa i rodziny”. Wśród zjawisk negatywnie oddziałujących na sumienia wiernych, wylicza w paragrafie 7 „odrzućanie norm moralnych, które regulują współżycie małżeńskie i nadają im ludzki i chrześcijański wymiar”. Ten ludzki i chrześcijański wymiar jest nierozdzielny w swojej etycznej, duchowej i kulturowej syntezie. Kontynuacją tej myśli jest paragraf 8, w którym mówi się, że w dzisiejszej kulturze konieczne jest przywrócenie „przymierza z Mądrością Bożą”, której „uczestnikiem staje się człowiek w samym akcie stwórczym Boga”. Ma to szczególne znaczenie dla etyki małżeńskiej, która dla swego zrozumienia wymaga kontemplacji tajemnicy Stworzenia.

Ogólnie mówiąc synteza etyczna w *Familiaris consortio* zmierza do wyeksponowania roli miłości nadprzyrodzonej jako czynnika rozstrzygającego o wartości etycznej działania. Jest to widoczne już w paragrafie 11 rozpoczynającym wykład części drugiej *Familiaris consortio*, czyli części omawiającej „Zamysł Boży względem małżeństwa i rodziny”. Czytamy tutaj, że powołanie człowieka do istnienia pochodzi z miłości i oznacza równocześnie powołanie do miłości. Twierdzi się również, że w tym powołaniu uczestniczy cały człowiek, nie tylko duchem, lecz także ciałem. Adhortacja podchodzi do tego zagadnienia w sposób wybitnie optymistyczny. Paragraf stosunkowo łatwo przechodzi od obrazu Boga, jaki jest obecny w Komunii osobowej Miłości, do roli płciowości w aksjologii aktu małżeńskiego. Paragraf sugeruje, jak gdyby harmonia ustanowiona przez Stwórcę w niczym nie została zakłócona. Odczuwa się tu lukę wynikłą z pominięcia tragedii grzechu pierworodnego i dramatycznych następstw owego grzechu dla całej historii ludzkiej rodziny. Paragraf zasadniczo koncentruje się na twierdzeniu, że prawdziwa miłość mężczyzny i kobiety może istnieć jedynie w postaci małżeństwa. Także paragraf 13 jakby wielkim łukiem przechodzi nad przepaścią grzechu pierworodnego i ukazuje Chrystusa, który „objawia pierwotną prawdę małżeństwa, prawdę o ‘początku’ i wyzwala człowieka od twardości serca, uzdalnia go do urzeczywistnienia w pełni tej prawdy”. Dzieje się to przez dar Ducha (Świętego), który daje małżonkom uczestnictwo w Miłości samego Chrystusa. Ta właśnie miłość jako *caritas* staje się zasadą działania małżeńskiego. W pewnym sensie otrzymujemy tu odpowiedź na pytanie o to, co jest normą życia małżeńskiego. Jest to subtelny problem, który przewija się poprzez

szereg paragrafów *Familiaris consortio*, przy czym w pewnym momencie zachodzą na siebie dwa pytania: pytanie o normę życia małżeńskiego i pytanie o normę odpowiedzialnego rodzicielstwa względnie etycznej regulacji poczęć.

W ciągłej tradycji Kościoła odpowiedź na drugie pytanie zwykle pochodziła z treści pierwszej odpowiedzi. Etyczny profil przekazywania życia wynika bowiem z samej istoty małżeństwa jako przymierza z Bogiem. W nowych czasach wymyślono wiele pretekstów, aby poddać zagadnienie regulacji płodności rozmaitym kryteriom, zazwyczaj o charakterze ubocznym, np. politycznym, ekonomicznym, społecznym, kulturowym, byle nie etycznym, to jest związanym z istotą małżeństwa. Wydaje się, że paragrafy 13 i 14 stanowią próbę pogodzenia obu oddalających się tendencji. W paragrafie 13 normą małżeństwa jest miłość pochodząca od Chrystusa w tajemnicy sakramentu małżeństwa. Według treści tego paragrafu miłość sakramentalna nie tylko buduje jedność i wspólnotę, lecz także „otwiera się ku płodności”. Jest to bardzo ważny moment, który zostaje rozwinięty w paragrafie 14.

4. NORMA JEST JEDNA

Paragraf ten wymaga pewnego komentarza. Głosi on, że „Wedle zamysłu Bózego małżeństwo jest podstawą szerszej wspólnoty rodzinnej, ponieważ sama instytucja małżeństwa i miłość małżeńska są skierowane ku zrodzeniu i wychowaniu potomstwa, w którym znajdują swoje uwieńczenie”. W długiej tradycji Kościoła mówiło się, że „małżeństwo jest z natury swojej skierowane ku zrodzeniu potomstwa”. Na soborze usiłowano podnieść rangę miłości, ponieważ pojęcie natury stało się dla wielu ekspertów mało zrozumiałe, stąd łączono: „małżeństwo i miłość małżeńska są skierowane... etc.” Miało to w pewnym sensie dobry skutek, ponieważ nie pozwalało, aby z którejkolwiek strony zostało podważone owo skierowanie ku zrodzeniu, należące do istoty małżeństwa. Szczególnie chodziło o to, by w imię „miłości” nikt nie zwalniał się z obowiązku rodzenia dzieci, (ale ważne jest także, aby dzieci w małżeństwie rodziły się z miłości).

Co więcej, to łączenie dwóch struktur małżeństwa podkreślało równorzędne zaangażowanie zarówno strony obiektywnej małżeństwa (instytucja) jak i strony podmiotowej, czyli samych małżonków reprezentujących „miłość”. Można także odczytać formułę łączącą instytucję i miłość jako akt obrony przeciw podskórnej tendencji rozdzielania tych dwóch struktur, rzekomo w interesie podkreślenia autonomii osoby. De facto, jeśli chodzi o małżeństwo, „instytucja” nie istnieje osobno i nie da się oddzielić, ponieważ istnieje ontycznie jako wcielająca się w osoby, to jest w ich jedność ustanowioną jako przymierze. „Jedność dwojga” zawsze była rozumiana nie tylko jako wspólnota, lecz także jako więź obiektywna rozumiana zarówno jurydycznie jak sakramentalnie. Stąd wszelka próba opo-

zycji między instytucją a miłością jest nieporozumieniem. Małżonkowie są instytucją, która z samej swej istoty jest powołana do specyficznej formy miłości oblubieńczej. To powołanie realizuje się równocześnie na poziomie „instytucji” jak „miłości”.

Pomimo tego jasnego sformułowania obecnego w dokumentach Kościoła, niektórzy opozycjoniści nadal uważają, że wprawdzie małżeństwo jako „całość”, generalnie pojęte, jest skierowane ku zrodzeniu potomstwa, ale to nie dotyczy wszystkich aktów małżeńskich, które nie muszą być tym samym skierowane ku zrodzeniu potomstwa. Takie rozumowanie dowodzi, że w ich pojęciu małżeństwo nie ma istotnego skierowania ku płodności, skoro akty małżeńskie nie są ze swej istoty skierowane ku płodności, lecz dzieje się to jedynie przez przypadek (*per accidens*), czyli wyłącznie poprzez zbieżność pewnych współczynników fizjologicznych. W tej sytuacji wygląda to tak, jakoby sami małżonkowie mogli decydować, które akty małżeńskie mają odniesienie do płodności, a które nie. To oznacza, że uważają oni owo skierowanie małżeństwa ku płodności za nieistotne, a więc i nieobowiązujące, łatwe do wyeliminowania, na przykład przy pomocy pigułki. W ten sposób rodzi się podstawowy kryzys małżeństwa charakterystyczny dla współczesnej kultury: małżeństwo jest przeżywane jako nie mające odniesienia do płodności, a empiryczne fakty płodności są przeżywane jako nie mające odniesienia do małżeństwa, co w konsekwencji prowadzi do tego, że tracą one odniesienie do człowieczeństwa.

5. NIEBEZPIECZEŃSTWO DUALIZMU ETOSU

Ten zauważony wyżej dualizm przenika się wewnątrz z drugim typem dualizmu: napięciem między instytucją i miłością. Sobór Watykański II próbował zapobiec temu dualizmowi akcentując łączność czy raczej nierozdzielność obu elementów małżeństwa, głosząc: „Instytucja małżeństwa i miłość małżeńska z natury są ukierunkowane na prokreację i wychowanie potomstwa” (KDK, 48). Jednak – głównie z powodu klimatu kulturowego – czaiło się tu niebezpieczeństwo dualistycznej interpretacji małżeństwa, dopuszczającej dialektyczne napięcie między instytucją i miłością. Nie brakowało zwolenników teorii, że „miłość” jest wartością autonomiczną i nie musi się legitymować skutkiem w postaci zrodzenia potomstwa. W tej hipotezie zachodzi pewna ukryta dwuznaczność w postaci milczącego założenia, że zjednoczenie płciowe małżonków jest automatycznie i koniecznie rozumiane jako „miłość”. Przyjmuje się to jakby niezależnie i w oderwaniu od normy etycznej wynikającej z istoty powołania małżeńskiego, którego ontyczną bazą jest instytucja. Czy jednak rzeczywiście mamy tu do czynienia z miłością, tego nie można dowodzić a priori i bezwarunkowo. Miłość nie jest

rzeczywistością ontologiczną, należy do sfery czynu, czyli *factum*, a przyjmuje się od dawna, że *factum non praesumitur sed probari debet*. Jeśli więc z góry przyjmuje się fakt bez dowodu, wtedy raczej mamy do czynienia z sofizmatem.

Wydaje się, że *Familiaris consortio* idzie drogą kompromisową, za *Gaudium et spes*, łącząc instytucję i miłość nie w celu ukrycia sofizmatu, lecz w celu podkreślenia wewnętrznej więzi obu elementów. Jednak *Gaudium et spes* nosi ślad polemiki rozpetanej przez zwolenników totalnej „kontroli urodzin”, co uwidacznia się w konstrukcji tekstu KDK, 51. Ów tekst świadomie polemizuje z hipotezą, jakoby istniało jakieś napięcie między miłością a zadaniem przekazywania życia. Stąd tekst mówi o „pogodzeniu miłości małżeńskiej z odpowiedzialnym przekazywaniem życia”. Pojawienie się takiej hipotezy dowodzi, że w świadomości jej protagonistów nastąpiło podstawowe osłabienie więzi między posłannictwem rodzicielskim a istotą małżeństwa, czy to widzianą w aspekcie instytucji, czy to w aspekcie „miłości”. To zaś jest możliwe jedynie wtedy, gdy w istotny sposób zmienia się znaczenie któregoś z elementów konstytutywnych małżeństwa. Jeżeli więc mamy do czynienia z sytuacją, w której należałoby dążyć do „pogodzenia” miłości z małżeństwem lub małżeństwa (i oczywiście rodzicielstwa) z miłością, to znaczy, że któreś z tych podstawowych pojęć – lub oba – zostały zafałszowane.

Istotnie publicystyka i płytka, jeśli nie wręcz przewrotna, „filozofia miłości” inspirowana rewolucją seksualną, zafałszowała pojęcie miłości redukując je do popędu seksualnego, a nawet do pożądliwości, która nigdy miłością nie była. W tej sytuacji, jeśli coś było do „pogodzenia”, to właśnie kult pożądliwości (kult seksu) z pozorami małżeństwa, które miało pełnić rolę parawanu ukrywającego rozwiązłość. Tekst KDK, 51 byłby bardziej prawidłowo sformułowany, gdyby powiedziano, że chodzi o „pogodzenie praktyk seksualnych małżonków z miłością małżeńską i świętością powołania rodzicielskiego”, czyli krócej mówiąc, pogodzenie sumienia małżonków z Prawem Bożym. Cały problem wynikał stąd, że w tekście KDK, 51 tego prawa Bożego wyraźnie nie sformułowano, pomimo nalegania ze strony ogromnej liczby Ojców soborowych.

Zamęt wynikał także stąd, że zafałszowano (w opinii publicznej) przewrotnie pojęcie „odpowiedzialności” rodzicielskiej, odrywając je od gruntu etycznego i od istoty posłannictwa małżeńskiego. „Odpowiedzialne” stało się unikanie potomstwa, owszem nawet zabijanie poczętego życia, natomiast rodzenie dzieci z miłości stało się „nieodpowiedzialne”. Trybunałem, wobec którego człowiek miał się wywiązywać z tej „odpowiedzialności” był zespół polityków i ekspertów, klub postępowej prasy formującej „opinię publiczną”, biczującą rodziny za posiadanie „nieodpowiedzialnie” wysokiej liczby potomstwa, wreszcie zespół ginekologów i seksuologów propagujących nowość w zakresie „kontroli urodzin”. Pojawiło się jakieś niewidzialne imperium, narzucające ludzkim sumieniom swoją ideologiczną dyktaturę, tyranizujące społeczeństwo hasłami o wy-

dźwięku rewolucyjnym, uzurpujące sobie autorytet Pana Boga, a raczej zabraniające Panu Bogu pouczać sumienia małżonków o tym, co odpowiada istocie ich człowieczeństwa. Pan Bóg już nie był tym, który stwarza czyli daje istnienie, który ustanowił małżeństwo i nadał mu własne prawa, który stworzył cały świat jako przestrzeń, w której może pojawić się życie, który posiada najwyższą, suwerenną władzę decydującą o kierunku historii ludzkości i który przeznaczają człowieka do życia wiecznego pod warunkiem zawierzenia Jego Nieskończonej Miłości. Obecnie pojawił się nowy autorytet, dyktujący wszystkim prawa zaludnienia i strategię walki z przeludnieniem na podobieństwo tępienia szkodników i chwastów. Odtąd rodzenie dzieci miało odpowiadać dyrektywom politycznym i kryteriom naukowym odkrywanych przez specjalistów pokroju Kinseya. W takim to klimacie sobór był zmuszony mówić o „pogodzeniu miłości małżeńskiej z odpowiedzialnym rodzicielstwem”. Jest to bodaj najsmutniejsza karta *Gaudium et spes*. Jeśli mamy na myśli prawidłowe rozumienie obu członów rzekomego sporu, „pogodzenie” nie jest wcale potrzebne, Jeśli chodzi o pogodzenie tych członów, tak jak je rozumiała ideologia rewolucji seksualnej, pogodzenie takie jest niemożliwe.

Powtarzam: rzekome pogodzenie tego, co jakoby było w konflikcie, z punktu widzenia powołania małżeństwa jest niepotrzebne, ponieważ konflikt nie istnieje na terenie małżeństwa, lecz na terenie ludzkiego sumienia, które wymaga nawrócenia. Konflikt istnieje także na poziomie kultury, gdzie wyeliminowano prawdę, zastępując ją wirtualnymi twórcami wyobraźni (por. *List do Rodzin*, nr 13). Dzieło Boże jest w sobie harmonijne i uporządkowane. Małżeństwo całą swoją istotą jest skierowane ku rodzeniu i wychowaniu potomstwa. Stąd na poziomie normy nie ma żadnego napięcia. Normą dla odpowiedzialnego przekazywania życia jest ta sama prawda normatywna, która stanowi istotę małżeństwa. Tą normą jest miłość płodna, przez którą małżonkowie uczestniczą w misterium Stworzenia. A więc miłość – nie jakakolwiek, lecz ta, którą Chrystus wszczepia w sercach małżonków przez łaskę sakramentu. Płodność – też nie jakakolwiek, lecz ta, która identyfikuje się z powołaniem rodzicielskim, w którym rodzice są żywym obrazem Boga obdarowującego życiem nowego człowieka. W tym wydarzeniu, któremu na imię zrodzenie, Bóg sam objawia się małżonkom przez dar płodności i zarazem przez małżonków objawia się rodzącemu się człowiekowi. Podstawowe znaczenie odpowiedzialności dotyczy właśnie tej mistycznej relacji między rodzicami a Stwórcą, poprzez którą nawiązują oni realną więź z dzieckiem – jako zrodzonym. Zrodzonym, czyli przyjętym z rąk Boga, który w tym celu posługuje się ich własnymi rękami. Bo zrodzenie dokonuje się w przestrzeni sakramentu objawiającego odwieczne zrodzenie Syna Bożego, objawione w tajemnicy Wcielenia.

6. NORMA – CHARYZMAT – WSPÓŁDZIAŁANIE

Jeżeli Kościół głosi normę (jak w paragrafie 33), która ma „kierować odpowiedzialnym przekazywaniem życia”, to nie można uważać, że jest to jakaś norma etyczna inna od tej, która dotyczy istoty życia małżeńskiego czy miłości małżeńskiej. Wielu uważa, że w tej dziedzinie Kościół głosi jakąś „metodę” i że jest to zupełnie nowy aspekt całego zagadnienia, który jest oderwany od swego fundamentu etycznego i stąd wymaga debaty na poziomie pragmatycznym, metodologicznym, czy innym związanym wyłącznie z prakseologią czy teorią osiągania zamierzonych celów. Paragraf 33 nie ukrywa, że respektowanie empirycznych wymogów odpowiedzialnego rodzicielstwa opiera się na moralnym podłożu cnoty czystości małżeńskiej, dzięki której małżonkowie uzyskują zdolność rozporządzania sobą na sposób osobowy, jako podmiotem rodzicielskim. W każdym przypadku i w każdych okolicznościach decyzja wynikająca z odpowiedzialności rodzicielskiej ma charakter decyzji osobowego samorozporządzania. Ciało nigdy nie staje się instrumentem, zawsze pozostaje podmiotem w jedności osobowego istnienia: podmiotem małżeństwa, podmiotem sakramentu, podmiotem dialogu na podstawie mowy, jaką Pan Bóg wpisał w naturę mężczyzny i kobiety oraz w naturę małżeństwa. Jest nią więc oblubieńcza, podniesiona na poziom dialogu z Bogiem, czyli liturgii.

Biorąc pod uwagę ten głęboko etyczny wymiar odpowiedzialnego rodzicielstwa, Jan Paweł II stwierdził, że pomiędzy tym etycznym sposobem postępowania, odpowiadającym naturze małżeństwa, a manipulacją antykoncepcyjną, zachodzi „różnica moralna i antropologiczna” (paragraf 32). Takie stwierdzenie posiada dwie poważne implikacje. Jedną z nich wyraził sam Jan Paweł II w tymże paragrafie, twierdząc, że obie formy działania zakładają „dwie, nie dające się pogodzić koncepcje osoby i płciowości ludzkiej”. Ponieważ jednak z punktu widzenia filozofii nie jest możliwa alternatywna antropologia, odrzucająca istotne treści prawdziwej antropologii, zatem postępowanie antykoncepcyjne sytuuje się poza granicami człowieczeństwa: jest nie tylko niemoralne, jest także nie-ludzkie, ponieważ radykalnie nie zgadza się z człowieczeństwem, które jest bazą ontyczną, i tym samym normatywną małżeństwa.

Nawiązując do paragrafu 14 możemy dodać, że cechą adhortacji jest ukazanie roli charyzmatu działającego wewnątrz instytucji jak i wewnątrz miłości rozumianej jako postawa osób. Pojęcie daru użyte tu kilkakrotnie, oznacza zarówno charyzmat jak postawę woli, w sposób trudny do rozdzielenia. Charyzmat zmierza do tego, aby przez działanie małżonków (dar) dokonało się dzieło samego Boga, (również dar!), bo charyzmat to uczestnictwo w samym dziele Boga, które mocą sakramentu (a więc przez dar!) dokonuje się w człowieku i przez człowieka. W paragrafie zostaje to określone jako „największe oddanie, [...] dzie-

ki któremu stają się współpracownikami Boga”. Nie mogliby być tymi współpracownikami Boga, gdyby Jego dzieło nie dokonywało się w nich, czyli gdyby Bóg nie działał przez nich, a oni przez Boga. Jakież jest to dzieło, w kontekście którego stają się współpracownikami Boga? Paragraf mówi jasno: „udzielają(c) daru życia nowej osobie ludzkiej”.

Musimy zrozumieć, w jaki sposób to współdziałanie jest możliwe, przynajmniej w stopniu dostępnym dla ludzkiego umysłu. Warunkiem tego współdziałania jest to, żeby każdy działający postępował zgodnie ze swą naturą, a zarazem spotykał się w czymś, co jest wspólnym dziełem. Oczywiście, Bóg jako Stwórca działa przez całą strukturę świata stworzonego i tym samym przez biologiczną strukturę człowieka: prawa biologii są posłuszne Bogu i działają na Jego rozkaz. Dlatego biologia płodności jest instrumentem działania Bożego, a nie ludzkiego. Biologia płodności nie jest instrumentem w działaniu człowieka. Człowiek postępuje zgodnie ze swoją jednością podmiotową wykluczającą dualizm ontologiczny „podmiotu i ciała”. Dlatego działanie małżonków, podniesione do rangi współdziałania z Bogiem, jest działaniem zgodnym „z naturą małżeństwa”, będąc działaniem na poziomie przymierza oblubieńczego. A więc jest zgodne nie tylko z naturą człowieka, nie tylko z naturą mężczyzny czy kobiety: lecz właśnie z naturą małżeństwa. Tu trzeba przekroczyć próg transcendencji.

Przed Bogiem małżonkowie są wyłącznie jednością, wspólnotą osób złączonych przymierzem, na podstawie którego Bóg powołuje ich do swego dzieła. Tylko On „udziela daru życia nowej istocie ludzkiej”. Właściwym źródłem życia jest tylko Bóg. Małżonkowie działają jedynie na zasadzie znaku (sakramentu) wskazującego na Boga jako właściwego działającego. Ich etyczna tożsamość stapia się z tożsamością małżeństwa jako znaku, czyli sakramentu Miłości Boga Stwórcy i Ojca. Tym szczególnym gestem, którym wyrażają swoją gotowość udziału w dziele Boga jest akt małżeński przeżywany jako symbol wzajemnego obdarowania ojcostwem i macierzyństwem, a zarazem jako akt posłusznego oddania się Bogu. Autentyczność, czyli etyczna prawdziwość i czystość tego znaku-symbolu jest jedyną legitymacją ich uprawnienia do tytułu rodzicielskiego. „Dali życie”, jeżeli tak doskonale dali siebie Bogu, aby w Jego dłoniach stać się znakiem Jego miłości stwórczej. Jest oczywiste, że tak pojęte współdziałanie wyklucza wszelką instrumentalizację ciała i manipulację osobą ludzką. Tylko w takim rozumieniu współdziałania można zrozumieć zdanie, że małżonkowie „wydają z siebie nową rzeczywistość – dziecko, żywe odbicie ich miłości”. Taki komentarz jest konieczny, aby nie spłyć poważnego problemu zawartego w paragrafie.

Zagadnienie współdziałania z Bogiem wraca w paragrafie 28 i tu także należałoby powtórzyć uwagi dotyczące właściwego rozumienia natury owego współdziałania. Paragraf 28 bowiem wydaje się nawet bardziej podnosić uprawnienia

człowieka stąd wynikające. Mówi mianowicie, że Bóg powołuje mężczyznę i kobietę „do szczególnego uczestnictwa w swojej miłości i zarazem w swojej mocy Stwórcy i Ojca poprzez ich wolną i odpowiedzialną współpracę w przekazywaniu życia ludzkiego”. Potwierdzeniem tak wysokiej rangi owego uczestnictwa jest dalsze zdanie głoszące, że „podstawowym zadaniem rodziny jest służba życiu, urzeczywistnianie w ciągu dziejów pierwotnego błogosławieństwa Stwórcy: przekazywanie – poprzez rodzenie – obrazu Bożego z człowieka na człowieka”. Na pewno trzeba przyjąć, że to „przekazywanie obrazu Bożego” dokonuje się już przez samo rodzenie i dzieje się wyłącznie mocą działania Bożego. Żaden człowiek swoją mocą nie jest w stanie dokonać czegoś takiego. Ludzką mocą powstawały różne „obrazy”, co było przejawem upadku człowieka w bałwochwalstwo. Uczestnictwo w „mocy Boga” trzeba rozumieć analogicznie i w przenośni, jako że w małżeństwie działa moc Boża, a nie ludzka, ponieważ niejeden człowiek robi wszystko, by „mieć” dziecko i nie może. Bóg działa mocą swojej Miłości, dlatego uczestnictwo w mocy Boga jest możliwe jedynie przez zjednoczenie się z Jego Miłością, tą samą, której źródłem w małżeństwie jest Duch Święty.

Człowiek może działać tylko w zjednoczeniu z mocą Bożą, która tkwi w naturze małżeństwa, a więc przede wszystkim z Miłością Boga jako Ojca, co dzieje się przez absolutne posłuszeństwo Jego woli. Jediną mocą, jaką człowiek może się posługiwać, jest moc Bożej Miłości udzielona człowiekowi przez jego człowieczeństwo i przez sakrament małżeństwa. Ponieważ tekst paragrafu 28 wspomina tajemnicę Boga Ojca i Jego Miłość, dlatego warto podkreślić, że dostęp do tej tajemnicy mamy jedynie przez Jezusa Chrystusa, w którym przez dar Ducha Świętego uczestniczymy w Jego przedwiecznym zrodzeniu, tak, że możemy uważać się za „narodzonych z Boga”, co potwierdza św. Jan Ewangelista (J 1,13). Skoro św. Paweł twierdzi, że od tego Ojca „pochodzi wszelkie ojcostwo na niebie i na ziemi” (por. Ef 3,15), to w odniesieniu do ludzi prawdziwa relacja do Ojca jest możliwa tylko w Jezusie Chrystusie i przez Niego, według tego, co sam powiedział: „Nikt nie przychodzi do Ojca jak tylko przeze Mnie” (J 14,6); i: „Ojca nikt nie zna tylko Syn i ten, komu Syn zechce objawić” (Łk 10,22).

Ten typ rozumowania zgadza się z tym, co paragraf 17 mówi na temat wewnętrznego dynamizmu działającego w rodzinie, dzięki któremu rodzina jest zdolna spełnić wymaganie skierowane do niej w centrum jej bytu: „rodzino stań się tym, czym jesteś”. Tym wewnętrznym dynamizmem jest oczywiście miłość, przez którą Bóg sam udziela się ludzkości, a Chrystus – Kościołowi jako swej Oblubienicy. Jest to więc nadal spojrzenie charyzmatyczne, podkreślające działanie Boga w człowieku i w rzeczywistości małżeńskiej i rodzinnej.

7. POTRZEBA DALSZYCH STUDIÓW

Paragraf 31 stwierdza z powagą, że „pogłębione rozważanie wszystkich aspektów tych problemów da nowe i silniejsze potwierdzenie ważności autentycznej doktryny odnośnie regulacji poczęć (w tekście błędnie: urodzin) na nowo przedstawionej na Soborze Watykańskim II i w encyklice *Humanae vitae*. Tekst paragrafu zawiera zachętę dla teologów, aby „jednocząc swoje wysiłki we współpracy z Magisterium starali się coraz lepiej naświetlać podstawy biblijne tej nauki, jej motywacje etyczne i racje personalistyczne”. W tymże paragrafie zawiera się ważna uwaga dotycząca wpływu błędnej wizji małżeństwa na samą doktrynę antropologiczną. Paragraf 32 podkreśla potrzebę afirmacji pełnej prawdy płciowości w aspekcie tajemnicy Stworzenia. W rozpoznawaniu normy etycznej życia małżeńskiego powtarza postulat KDK na temat respektowania obiektywnych kryteriów, ale nie wychodzi poza formułę „natury osoby ludzkiej i jej czynów”, czyli nie idzie za poprawką sformułowaną przez Pawła VI w *Humanae vitae*, który powiedział: „kryteriów uwzględniających naturę małżeństwa i jego aktów”. Ta poprawka ma istotne znaczenie, ponieważ oddala ryzyko interpretacji indywidualistycznej samej normy etycznej małżeństwa. W małżeństwie małżonek nie jest osobą prywatną działającą na własny rachunek, lecz jest współpodmiotem wyższej jedności o charakterze transcendentnym. Podmiotem działania jest małżeństwo jako przymierze i jako sakrament, działające w oparciu o „naturę małżeństwa”, a nie o prywatne przekonanie mężczyzny czy kobiety. Za to paragraf ten prawidłowo odwołuje się do sformułowania *Humanae vitae* o „ustanowionym przez Boga nierozzerwalnym związku [...] między dwojakim znaczeniem tkwiącym w stosunku małżeńskim: między oznaczaniem jedności i oznaczaniem rodzicielstwa”.

Jest to formuła, która kończy w zasadzie spór o rozumienie „natury małżeństwa” w aspekcie jej normatywności, w szczególnym odniesieniu do kwestii regulacji poczęć. Niestety, niezbyt precyzyjne są dalsze wyjaśnienia zawarte w paragrafie. Mówi się bowiem, że te dwa znaczenia „Bóg wpisał w naturę mężczyzny i kobiety i w dynamizm ich zjednoczenia płciowego”, a później już w sposób skrótowy mówi się o „nierozzerwalnym związku znaczenia jednoczącego i rozrodczego płciowości ludzkiej”. Pozostaje więc pewna niejasność, czy te znaczenia są wpisane w naturę mężczyzny i kobiety, czy w naturę małżeństwa jako przymierza mężczyzny i kobiety czy w istotę płciowości. Ta niejasność ustępuje w paragrafie 33, w którym adhortacja głosi normę moralną obowiązującą w życiu małżeńskim: jest nią zasada czystości małżeńskiej powiązana z ascezą. Zatem ostatecznie chodzi o cnotę, która jest istotnym składnikiem życia w perspektywie powołania do świętości.

Przypomnijmy, że adhortacja (FC, 31) wzywa teologów do dalszej pracy, by „coraz lepiej naświetlać podstawy biblijne tej nauki, jej motywacje etyczne i ra-

cje personalistyczne” w zakresie nauki o odpowiedzialnym rodzicielstwie. To wyliczenie trzech obszarów refleksji teologicznej wymaga pewnego wyjaśnienia. Wymieniono tu trzy pojęcia, które mają swoje ustalone znaczenie w teologii moralnej. „Podstawy” odnoszą się do samej rzeczywistości ontycznej (a więc także antropologii, nie tylko biblijnej), z której wynikają normy. „Racje” – to pojęcie odnosi się do różnego typu uzasadnień etycznych o charakterze bezpośrednim, na przykład odwołanie się do przedmiotu czynu, jego celowości, względnie wewnętrznej prawdy czynu. „Motywacje” wskazują na rozmaite powody, dla których człowiek podejmuje taki lub inny czyn i tym samym ściśle rozumienie motywów odróżnia się od samej intencji czynu, która stanowi jego bezpośrednie źródło sprawcze. Intencją jest akt woli, którym człowiek dąży do przedmiotu stanowiącego treść czynu. Tak rozumiana intencja odróżnia się od „dodatkowych” intencji, dla których człowiek podejmuje czyn i taka dodatkowa intencja należy do zespołu motywacji.

Mówiąc o podstawach biblijnych, warto podkreślić, że w sposób wybitny podjął się tego zadania sam Jan Paweł II w swoich katechezach stanowiących komentarz do biblijnej historii o stworzeniu człowieka. Był to nie tyle wykład biblijny jako taki, lecz raczej wykład antropologii biblijnej, ukazujący prawdę o człowieku w świetle tajemnic Bożych. Istota człowieka jako obrazu Bożego została ukazana w relacji do tajemnicy Stworzenia oraz do tajemnicy Trynitarnej. Te tajemnice nie są czymś, co z zewnątrz oświetla byt ludzki, lecz relacja do Boga objawionego w tych tajemnicach stanowi właściwy poziom istnienia człowieka. Tym samym w świetle objawienia biblijnego człowiek nie należy do świata, lecz do Boga. Najgłębszy sens tożsamości człowieka polega na tym, że jest Boży. Ten sposób odczytania Biblii jest charakterystyczny dla Ojców Kościoła, zwłaszcza dla św. Augustyna, który właśnie na tej antropologii buduje etykę powołania małżeńskiego. Komentując 1Kor 3,3 (w traktacie o powściągliwości) pisze: „Posłuchaj człowiecze, nie postępuj według człowieka, lecz według Tego, który uczynił człowieka; nie odstępуй nawet dla samego siebie Tego, który cię uczynił. [...] Apostoł więc upominając człowieka, by nie żył według człowieka, zwraca człowieka Bogu”⁵.

Decydujące znaczenie dla zrozumienia etosu małżeństwa i rodziny ma oczywiście przyjście Chrystusa, czyli tajemnica Wcielenia i paradygmat Świętej Rodziny, rzecz jasna także tajemnica Odkupienia i sakramentalna struktura Kościoła. Z tych tajemnic wywodzi się definitywny kształt powołania małżeństwa i rodziny, oznaczający przeniesienie życia ludzkiego na poziom świętości, czyli na poziom uczestnictwa w Ciele Chrystusa mocą daru Ducha Świętego. Stąd pochodzą te mocne, radykalne upomnienia św. Pawła skierowane do małżonków,

⁵ *Pisma św. Augustyna o małżeństwie i dziewictwie*, przekł. i komentarz, red. A. Eckmann, Lublin 2003, s. 314.

w Liście do Koryntian, do Tesaloniczan, do Efezjan, do Kolosan, podkreślające wymiar tajemnicy przenikający małżeństwo i rodzinę. Nie są to tylko pobożne rozważania dla pobożnych dusz, lecz twarde wymagania moralne dla tych małżonków, którzy wyrzekli się pogaństwa i postanowili swoje życie związać z Chrystusem. Święty Augustyn, który doskonale rozumiał Pismo Święte, w sposób całkowicie słuszny sprzeciwiał się temu, aby małżonkowie dobrowolnie ulegali pożądliwości w małżeństwie. Zgadza się z tym interpretacja, jaką podał Jan Paweł II, komentując słowa Chrystusa „każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę, już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa” (Mt 5,27). Papież powiedział bowiem, że te słowa Chrystusa odnoszą się także do małżonków⁶.

Jeśli chodzi o racje personalistyczne, to dotyczą one relacji między małżonkami jako relacji międzyosobowej, naświetlonej już kiedyś w pracy pt. *Miłość i odpowiedzialność*. W małżeństwie chodzi o szczególny wymiar tej relacji, mianowicie wymiar oblubieńczy, który polega na całkowitym, nieodwołalnym i bezinteresownym darze osoby dla osoby. Taka relacja ustanawia nowy sposób istnienia osoby, a raczej dwojga osób, z których każda istnieje w relacji „dla” drugiej osoby w całej przestrzeni życia, w pełnej solidarności w realizacji wspólnego powołania. Istotą tej relacji Jan Paweł II naświetlił także w swoich „katechezach środowych” odnoszących się do Stworzenia. Ta relacja międzyosobowa budująca ‘komunię osób’ przekracza czysto antropologiczny sens istnienia, ponieważ stanowi tajemnicze odbicie Boskiej Komunii Osób, czyli tajemnicy Trójcy Świętej. To odbicie, względnie to podobieństwo, nie opiera się na analogii psychologicznej, lecz jest dziełem Ducha Świętego, który wprowadza życie osoby ludzkiej w uczestnictwo w Misterium Chrystusa. Stąd te „racje” personalistyczne nie wychodzą z samej płaszczyzny *ratio*, czyli „rozumu”, lecz pochodzą z wiary, która rzuca istotne światło na istnienie osoby.

Jeśli chodzi o „motywacje etyczne”, to o ile nie pokrywają się z „uzasadnieniami”, (bo dlaczego byłyby wyliczone jako osobny element refleksji), dotyczą szerokiego zakresu motywów, które mogą zmienić moralny rodzaj czynu określonego już w swoich istotnych parametrach przedmiotowych. Zagadnienie to nabiera szczególnej aktualności w kontekście dyskusji nad etycznym walorem „okresowej wstrzeźliwości”, czyli „etycznej regulacji poczęć”. Chodzi o to, że sztuka kontroli płodności sama w sobie, tak jak została zdefiniowana w *Humanae vitae* i w adhortacji *Familiaris consortio*, jest obiektywnie czymś etycznie poprawnym (jako zgodna z istotą odpowiedzialności rodzicielskiej), jednak

⁶ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, Watykan 1986, s. 151-174. W swym wykładzie Papież nawiązuje również do św. Augustyna, do traktatu *De nuptiis et concupiscentia* (s. 172) – Jest rzeczą godną uwagi, że w tekstach mistycznych spisanych przez Centurię (Zofia Nosko) Pan Jezus, zapowiadając sprawiedliwą karę na świat za ciężkie grzechy, na pierwszym miejscu wymienia „małżeństwa cudzołonne” (*Orędzie zbawienia*, s. 168).

pojawiają się z pewnych stron wątpliwości, czy wprowadzana w praktykę nie ulegnie jakby *per accidens* deformacji moralnej przez „nachylenie” antykoncepcyjne (żeby nie powiedzieć dewiację), czyli nie stanie się „katolicką formą antykoncepcji”. Ostatnio ukazały się interesujące artykuły publicystyczne na ten temat w piśmie „Christianitas”, w „Niedzieli” i w „Głosie dla życia”. Ponieważ człowiek może ulegać różnym wpływom kulturowym, emocjonalnym, wpływom mody i reklamy, (jak też dlatego, że nie zawsze docieka najgłębszych źródeł tych „podniet”, które sugerują mu określony wybór), zawsze jest możliwe, że do praktyki etycznej regulacji poczęć mogą się wkraść jakieś elementy mentalności antykoncepcyjnej. Może się to wyrażać na przykład w uformowaniu się w jakimś momencie życia wspólnej decyzji małżonków w postaci: „my nie chcemy mieć więcej dzieci”. Jest to decyzja istotowo inna od tej wyrażonej zdaniem: „my nie możemy mieć więcej dzieci” (i dlatego decydujemy się na „okresową abstynencję”). Chodzi o to, że wola małżonków nie powinna, nie może ustawiać się wprost, bezpośrednio „contra” samej istocie swego powołania. Co innego, kiedy obiektywne warunki zmuszają małżonków do wyrzeczenia się dalszych marzeń o pomnożeniu rodziny. Jestem skłonny przyznać słuszność tym katolikom, którzy niepokoją się faktem, że pewne rodziny usypiają swoje sumienie w poczuciu zadowolenia, że „dzięki metodzie” bezbłędnie skutecznej, mogą żyć „bez grzechu i bez dzieci”. Dlatego tak ważną sprawą jest rozpoznanie „motywacji etycznych”, które sterują postępowaniem katolickich małżonków. Problem bowiem jest w tym, że małżeństwo jest powołaniem i na tej podstawie rodzicielstwo jest posłannictwem, obowiązkiem o randze publicznej, a nie dodatkiem do prywatnego życia. Stąd konieczne jest przemyślenie aspektów pastoralnych problemu regulacji poczęć.

SUMMARY

The article focuses on the ethical aspect of *Familiaris consortio* against the backdrop of a range of pastoral issues. The ethical question that accompanied the publication of this document stemmed from the hesitations and expectations triggered by a strong opposition to the teaching contained in the encyclical *Humanae vitae* of Paul VI. The exhortation does not directly engage in controversy with the opponents of the teaching of the Church, but offers a positive presentation of the entire body of teaching on the vocation of marriage and the family. In this document, vocation is a basic theological-moral category that explains and justifies the essential moral demands of marriage and the family and puts human life on the level of sanctity. This vocation has its source in God's plan of salvation and is revealed together with the accomplishment of the work of salvation in Jesus Christ. The mystery of this vocation is present in the history of mankind as concealed and at the same time revealed in the mystery of Christ and the Church. This vocation sheds significant light on the creation of man and woman, which is the creation of the family based on the foundation of marriage. Hence anthropological truth has a sacramental dimension.

This vocation, while permeating internally the created reality, places in the very depth of being the insuppressible calling „Family, become what you are” (FC, 17). God the Creator and Redeemer

entrusted to humans – a man and a woman – the task to build a family by the power of the same Love through which the world and human beings exist; it is also the selfsame Love that the Son of God revealed on the Cross when He established a new order of creation. Since then the truth of human existence and the truth of love must be interpreted only in the light of the Paschal mystery. The calling which flows from the depths of the sacrament speaks by the power of grace in the heart of the married couple, in the heart of the husband and wife, who are called to love one another with the same Love that springs from the Mystery of the Cross.

This concept of vocation that follows from the sacramental character of Christian existence is the key to resolving particular questions that might arise in the context of married life. The vision represented by *Familiaris consortio* is uniform and charismatic; it is both theological and anthropological because it pertains to the human being as a human being, not just a „human individual” ensnared by conjugal bonds. In *Familiaris consortio* there is one conjugal norm and one parental norm: it is always the same Love that flows from God’s Heart and through the sacrament permeates the hearts of the spouses. That is why conjugal love is parental love, a love that is responsible for the sanctity of giving birth to life and thus for the sanctity of God the Creator and the dignity of the human being called to be born into the world. Conjugal love and parental love cannot exist without conjugal chastity. To all likelihood here lies the main cause of resistance to the teaching expressed in *Humanae vitae*. *Familiaris consortio* rejects any contraceptive manipulation by emphasizing the contradiction inherent in the contraceptive attitude not only with Divine Law but also with the essence of humanity. This stance is contained in the statement that between proper conjugal life and contraception there is not only a moral difference but also an anthropological one (FC, 32). This is a harsh but true judgment on the practice of contraception: all those who use contraception descend to a sub-human level.

Key words:

vocation, conjugal love, parental love, norm, charism, contraception