

Michał Gierycz: Spór antropologiczny w Kościele – casus „*Humanae vitae*” (fragment)

Wolność człowieka nie jest związana z buntem przeciwko własnej naturze i płynących zeń obowiązków, ale z odkrywaniem ich antropologicznego znaczenia i sensu, których podjęcie, jak obowiązek przekazywania życia, niezależnie od trudności „zawsze napełnia wielką radością” – pisze dr hab. Michał Gierycz, prof. UKSW w „Małej pochwalie katolicyzmu”.

Antropologia przełomów '68 roku – szkic problematyki

Warto dostrzec, że wszystkie naszkicowane wyżej przełomy, gruntujące potężną kontestację nauczania Pawła VI wyrażonego w *Humanae vitae*, łączą u podstawy zbliżona wizja człowieka. Dość zauważyć, że wizja wolności studentów '68 stanowiła niejako wypełnienie idei wolności nowoczesnej, której wzorzec odmalowany został jeszcze w Rozprawie o nierówności przez J.J. Rousseau. Jego „szczęśliwy dzikus”, stanowiący archetyp nowoczesnego człowieczeństwa, również – jak twierdzą niektórzy komentatorzy – żył w stanie „wolności” [1]. Można się z tym zgodzić, jeśli wcześniej zgodzimy się, że wolność oznacza wyłącznie tyle, co brak zewnętrznych przeszkód. Człowiek byłby zatem wolny mniej więcej w ten sam sposób, co „wolna (swobodna) okazuje się woda płynąca korytem rzeki” [2], albo – może lepiej – zwierzę w puszczy. Dokładnie tak twierdził zresztą Rousseau, podkreślając, że życie ludzkie w stanie natury to „życie zwierzęcia ograniczonego z początku

do czystych wrażeń zmysłowych” [3]. Natura ma tu charakter *stricte* biologiczny, nie niosąc ze sobą żadnej etycznej treści. Stąd, konsekwentnie, rodzina, przedstawiona przez Rousseau w „Umowie społecznej” jako naturalna, sprowadzona zostaje do zaspokojenia potrzeby seksualnej, po której „jedna płęć drugiej nie znała” [4] i nawet nie odczuwała potrzeby komunikacji słownej [5], a dziecko „stawało się niczym dla matki z chwilą, gdy tylko bez niej mogło się obejść” [6]. W świecie bez obiektywnego dobra istnieje tylko logika korzyści, logika utylitarna.

Nowoczesna, stojąca u podstaw postulatów rewolucji '68 roku antropologia redukuje zatem, z jednej strony, człowieka do poziomu *animalia*, uznając, że natura, w tym natura ludzka, nie niesie ze sobą żadnej etycznej treści. Owo założenie jest o tyle uzasadnione w jej ramach, że, jak trafnie zauważył Hans Kelsen – „wywodzenie powinności z bytu jest rozumne tylko wtedy, gdy Ktoś w bycie ugruntował powinność” [7]. Tymczasem nawiązująca do Rousseau nowoczesna wizja człowieka jest strukturalnie ateistyczna, pojmując świat *est Deus non daretur* (tak, jakby Boga nie było). W konsekwencji, musi ona uznać, że nawet jeśli rozwój jednostki jest „swobodny”, to nie reprezentuje żadnej teleologii. W konsekwencji, również rozwój ludzkości i – mówiąc generalnie – rozwój świata nie posiada ostatecznie żadnego wewnętrznego sensu. Przeciwnie, jest chaotyczny i przypadkowy, mogąc równie dobrze prowadzić do doskonałości, jak i do schyłku gatunku [8]. Utylitaryzm bowiem, nawet jeśli może kierować postępowaniem człowieka, nie jest w stanie kierować logiką rozwoju świata.

Tym niemniej z drugiej strony antropologia przełomów '68 nie mogła zignorować oczywistego faktu istnienia obszaru ducha, przestrzeni wartości, wyróżniających człowieka od reszty świata ożywionego. Ostatecznie naczelną ideą buntu '68 roku była idea wolności. Wobec przyjęcia perspektywy ateistycznej, uznać zatem musiano, że wartości są wytworem człowieka. Odślania to specyficzny dla nowoczesnej antropologii paradoks: człowiek, z jednej strony zredukowany w niej zostaje do poziomu *animalia*, z drugiej strony wywyższony ponad swe granice: odgrywa również rolę Stworzyciela czy autokreatora. Nieprzypadkowo u wielu nowoczesnych myślicieli spotykamy tezę o tym, że to człowiek przeprowadza samego siebie od życia zwierzęcego do życia ludzkiego: etycznego i społecznego; że to człowiek stwarza siebie jako byt moralny. Jak zauważa Rousseau: „przelotne obcowanie, którego domaga się natura, wkrótce pociąga za sobą inne [...] trwalsze. Wytwarza się przyzwyczajenie przyglądania się [...] i czynienia porównań; zjawia się niepostrzeżenie pojęcie wartości moralnej i piękności”. Tezę o braku przyrodzonego rozumu moralnego stawiają również inni „ojcowie nowoczesności”, jak Hobbes, który za źródło sprawiedliwości uznawał decyzję suwerena czy wreszcie K. Marks uznający, że człowiek jest „całokształtem stosunków społecznych”. W specyficznym dla nowoczesności podejściu do człowieka odkrywamy zatem różne, choć zbliżone w swej istocie echa dokonanego przez Kartezjusza opisu „ja”, ukazywanego przezeń tak, „jakby było ono Bogiem” [9].

Patrząc od strony teologicznej na wizję człowieka jako autokreatora, nie trudno zauważyć, że pomysł zanegowania ograniczeń wpływających z ludzkiej natury nie jest szczególnie oryginalny. W istocie odpowiada on pokusie opisaną w trzecim rozdziale Księgi Rodzaju, opowiadającym o upadku pierwszych ludzi. Jak podkreśla

Kompendium Katolickiej Nauki Społecznej, właśnie wówczas gdy „człowiek wbrew Bożemu zakazowi ulega pokusie węża i wyciąga ręce ku drzewu życia”, rzucając „wyzwanie Bogu, swojemu jedynemu Panu i źródłu życia”, ulega pokusie, by „przełamać swoje ograniczenie wynikające z tego, że jest stworzeniem” [10], a nie Stworzycielem. W zakorzenionej w kartezjańskim przełomie, nowoczesnej antropologii dostrzec zatem możemy przedsięwzięcie „humanizmu wyłącznego”, głoszonego później przez A. Comte’a, w którym „człowiek jako taki jest istotą najwyższą, która nie ścierpi nikogo nad sobą” [11]. Jak się wydaje, dopiero w tej perspektywie zrozumiały staje się w pełni sens „zakazu zakazywania” studenckiej rewolty ’68 roku. Stanowi on wyraz przekonania, że człowiek stanowi byt całkowicie suwerenny, posiadający władzę „wznoszącą się ponad prawdę i prawa natury” [12], a zatem pojmuje siebie tak, „jakby był Bogiem”.

Negacja obiektywnych granic człowieczeństwa wprowadza, w sposób konieczny, w stosunki międzyludzkie logikę przemocy. Jeśli bowiem za przesłankę uznaje się, że „całe mówienie o świecie, w sensie przypisywania owej mowie związku z obiektywną prawdą o rzeczach, skonstruowane jest przez człowieka”, to uznać trzeba również, że roszczenie do poznania i głoszenia prawdy jest niczym innym jak przemocą, stosowaną po to, by sobie ludzi podporządkować” [13]. Rewolta ’68 roku staje zatem u źródeł popularnej współcześnie logiki konstruktywistycznej, w której ramach, jak zauważył w latach 90. Feministka Judith Butler, należy podjąć walkę z „reżimami prawdy” [14]

Zanegowanie tych granic ma jednak poważne i nie od razu widoczne konsekwencje. Przede wszystkim wprowadza, zasygnalizowaną już wyżej, sprzeczność antropologiczną. Z jednej strony sprowadza człowieka do poziomu *animalia*: człowiek zatracą istotową odmienność

od reszty świata ożywionego; z drugiej, uznaje go za twórcę wartości, lokując go w miejscu Boga czy autokreatora, fundując antropologię nieograniczoną. W konsekwencji jednak, negacja obiektywnych granic wprowadza w stosunki międzyludzkie logikę przemocy. Jeśli bowiem za przesłankę uznaje się, że „całe mówienie o świecie, w sensie przypisywania owej mowie związku z obiektywną prawdą o rzeczach, skonstruowane jest przez człowieka”, to uznać trzeba również, że roszczenie do poznania i głoszenia prawdy jest niczym innym jak „przemocą po to, by ich sobie podporządkować” [15]. Rewolta '68 roku staje zatem u źródeł, popularnej współcześnie, logiki konstruktywistycznej, w ramach której, jak zauważy w latach '90 feministka Judith Butler, należy podjąć walkę z „reżimami prawdy” [16], a zatem pokonać raz na zawsze obiektywne wartości, a zatem również ostatecznie zamienić siłę prawa na prawo siły.

Warto podkreślić polityczno-ideologiczny potencjał tej antropologii. Na pozór „zakaz zakazywania” wydaje się szczytem wolności. Tym niemniej, pojawia się istotne pytanie: kto ten zakaz wprowadził? Skoro nie ma on charakteru obiektywnej normy prawa naturalnego (a nie może mieć, bo – jak stwierdziliśmy – natura nie niesie tutaj żadnej etycznej treści), to musi mieć autora. Pojawia się pytanie kto nim jest i jaką ma legitymację do wprowadzania obowiązujących innych norm. Wydaje się, że wbrew szumnym zapewnieniom Cohn-Bendita, jednego z przywódców strajków studenckich we Francji, głoszącego iż „nie ma przywódców ani liderów! To wy jesteście przywódcami” [17], jacyś przywódcy jednak tam byli. Byli ci, którzy głosili, że nie ma liderów, że wszystko wolno; ci, których słowa – jak pisze Berman – chłonęła młodzież. Była zatem hierarchia wśród uczestników protestów; istniała grupa przywódców: awangarda emancypacji, awangarda postępu. I to właśnie ona wprowadziła interesujący nas zakaz; określiła w sposób nie dopuszczający sprzeciwu to, czego robić nie wolno.

Istnienie hierarchii określającej „właściwy porządek spraw” w ramach „totalnej wolności” jest logiczną konsekwencją usunięcia z pola widzenia obiektywnej prawdy i głosu sumienia. Jeśli człowiek nie jest istotą moralną; jeśli nie istnieje Stwórca, który wszczepił w byt etyczną treść; jeśli nie ma prawdy, która wypowieda się w bycie świata, to siła elity czy wola awangardy zajmuje miejsce prawdy. Od tego momentu treść prawa zależy jedynie od możliwości ideologów. Dostrzeżenie tego faktu, mającego swe ideowe źródła u J.J. Rousseau, a następnie u K. Marksa i J.S. Milla [18], pozwala zrozumieć nie tylko przemocowy charakter rewolt studenckich, nie unikających stosowania siły i niszczenia dobra publicznego, ale również popularność fałszywych prorocstw maltuzjanizmu i związanych z nimi nieludzkich polityk sterylizacji prowadzonych od lat 60. na całym świecie. Wyjaśnia również coś z ewolucji roli sądownictwa konstytucyjnego, które z pozycji służebnej wobec prawa i konstytucji, zaczyna stawać się władzą quasi-polityczną [19], przesuując się w swoich orzeczeniach od lat 60. w kierunku „kreatywnych interpretacji” prawa, zgodnych z dominującymi prądami ideologicznymi.

Kontekst eklezjalny '68 – perspektywa antropologiczna

Nie tylko jednak „świat” zainteresowany był szeroką dostępnością środków antykoncepcyjnych i kontrolą urodzeń. Również w Kościele stanowisko takie posiadało w latach 60. niemało zwolenników, choć oczywiście eksperci eklezjalni postulowali, by dopuszczalność antykoncepcji ograniczyć do małżonków. Stanowisko takie wyraziła m.in. większość członków komisji do spraw regulacji narodzin, powołanej przez św. Jana XXIII i odnowionej przez bł. Pawła VI w celu, jak ujął to drugi ze wspomnianych świętych papieży, „aby Urząd

Nauczycielski Kościoła mógł udzielić właściwej odpowiedzi na oczekiwania, jakie w tej sprawie żywili zarówno wierni, jak i inni ludzie na całym świecie” [20].

By zrozumieć popularność tego typu postulatów również wśród najbliższych doradców Papieża, dostrzec trzeba, że okolice roku '68 to moment przełomowy także dla Kościoła katolickiego. Zaledwie trzy lata wcześniej zakończył się Sobór Watykański II. Wokół interpretacji jego rozstrzygnięć toczyła się burzliwa dyskusja [21]. Zachęty Soboru, by wierni żyli „w najściślejszej jedności z innymi ludźmi swoich czasów” i starali się „dokładnie uchwycić ich sposoby myślenia i odczuwania, znajdujące wyraz w ich kulturze umysłowej” [22], traktowane były często jako zachęta do zmiany dotychczasowego nauczania Kościoła i przystosowania go do standardów nowoczesności. Dwa sposoby podejścia do dorobku Soboru, nazwane wiele lat później przez Benedykta XVI hermeneutyką zerwania i hermeneutyką ciągłości [23] nie były wówczas jeszcze łatwe do rozróżnienia.

Tym niemniej, należy postawić pytanie, czy i w jaki sposób postulaty wyraźnie zakorzenione w gruncie ateistycznej antropologii mogły zyskać popularność w Kościele. W tym kontekście dostrzec warto, że lata 60. to również rozwój wielu nurtów teologii, w tym teologii moralnej. Niektóre z nich zyskały wielką popularność w Kościele, niekoniecznie proporcjonalną do swojej ortodoksyjności. Jednym z tych naprawdę wpływowych nurtów była teologia Karla Rahnera, istotna dla znaczącej w interesującym nas okresie tzw. „nowej” czy transcendentalnej teologii moralnej (do której należeli tacy teologowie, jak m.in. J. Fuchs, B. Haering czy E. Schillebeeckx [24]). Próbowano, by tak rzec, odnaleźć punkt archimedesowy między tradycyjną doktryną moralną Kościoła a indywidualizmem.

Karl Rahner twierdził, że w „oparciu o duchowo-materialną dwoistość człowieka należy rozróżnić między człowiekiem jako inteligibilną osobą, a człowiekiem jako »naturą«. Przez osobę rozumie się człowieka, o ile może on w wolności sobą samym (jako naturą) dysponować i rzeczywiście dysponuje. Przez naturę rozumie się to wszystko, co warunkuje możliwość wolnego działania człowieka jako osoby, a zarazem stanowi normę ograniczającą autonomiczną suwerenność wolności” [25]. Jak zauważa ks. Andrzej Szostek, „ten, kto choć trochę obeznany jest z klasyczną Boetiusa definicją osoby (*rationalis naturae individua substantia*) i sposobem jej interpretowania w scholastyce, musi zauważyć m. in. silne przesunięcie akcentu w pojmowaniu osoby z rozumności na wolność oraz odmienny od tradycyjnego sens terminu „natura” (który sam Rahner nie bez racji często opatruje w tym kontekście cudzysłowem). W „naturze” mianowicie upatruje Rahner nie istotę bytu ujawnioną w jej działaniu (jak to czyni filozofia klasyczna), lecz „to, co zastane” przez ludzkiego ducha (wolność); to, co może i powinno być podporządkowane duchowi, choć warunkiem tego podporządkowania jest respektowanie — i w miarę możliwości wykorzystywanie — praw »naturą« rządzących” [26].

W kontekście wcześniejszych rozważań, zauważyć zatem trzeba, że antropologia rahnerowska wyraźnie zbliża się do specyficznej dla nowoczesności antropologii nieograniczonej. Tak jak w tej ostatniej, „natura, jako to, co przedosobowe w człowieku, pozbawiona zostaje istotnej moralnej rangi. Trudno się z nią nie liczyć, ale nie należy w jej prawidłowościach upatrywać wiążących wskazówek odnoszących się do — wcielonej w tę „naturę”, tym niemniej radykalnie od niej różnej — osoby-wolności” [27]. Natura oznacza tutaj prawa biologiczne, jak również społeczne czy kulturowe, które jednak człowiek może

wykorzystać wedle swego uznania; w sposób odpowiadający jego „podstawowemu wyborowi: całościowo pojętej wizji samego siebie, swemu auto-projektowi” [28], będącego jego osobistym sposobem umiłowania Boga. Miłość Boga bowiem, wedle Rahnera, ma ze swej istoty charakter „transcendentalny, podmiotowy, a zarazem nieuchronnie twórczy, wolny, nieprzekładalny jednoznacznie na jakikolwiek program działań, który wyznaczałby konkretny, treściowo określony i konieczny sposób wielbienia Boga” [29].

Powyższe twierdzenie oznacza, że związek wiary religijnej i obiektywnych wymogów życia moralnego zostaje tutaj *de facto* rozerwany. W konsekwencji kwestia Boga staje się w praktyce nieistotna dla ułożenia spraw ludzkich. Skoro rozumienie sensu i rangi tzw. treściowych ogólnych norm moralnych (takich jak: nie zabijaj, nie cudzołóż, nie kradnij) nie „wiąże” tutaj „osobowej wolności, respekt dla żadnej z nich nie stanowi koniecznego warunku wolnej samorealizacji podmiotu”, to znaczy, że żyjemy tak, jakby Boga nie było, nawet jeśli głęboko wierzymy, że jest. Przykładowo, wedle Rahnera, „poszanowanie życia – własnego lub innych – może być na ogół kategorialnym sposobem wyrażania fundamentalnego wyboru miłości Boga i bliźniego, ale nim być nie musi. I zależy to nie tylko od zewnętrznego układu sytuacyjnych warunków działania człowieka. Bardziej jeszcze zależy od sensu, jaki temu działaniu nada człowiek w imię swego wyboru podstawowego, z natury swej wymykającego się ocenie w świetle norm ogólnych” [30].

Podobnie, jak głosili zwolennicy tej antropologii, jest w przypadku antykoncepcji. Dość zauważyć, że jeszcze u progu lat 90. przeszło 163 teologów-moralistów poparło stanowisko Bernarda Haeringa, który krytykując *Humanae vitae* twierdził, że „rzeczą naprawdę istotną jest

nie rodzaj stosowanej antykoncepcji, lecz to, czy małżonkowie podejmują decyzję o przekazywaniu życia w sposób odpowiedzialny” [31]. Sposób planowania rodziny nie ma znaczenia, gdyż w świetle powyżej naszkicowanej logiki, nie ma czynów obiektywnie, ze swej istoty złych (*intrinsece malum*). To sam człowiek nadaje sens moralny swoim (nawet obiektywnie niegodziwym) działaniom. W konsekwencji, człowiek staje się w tej antropologicznej logice autokreatorem, co ostatecznie lokuje to teologiczne myślenie w jednej linii z ateistyczną antropologią, wyjaśniając do pewnego stopnia popularność postulatów wyrosłych na obcym Kościołowi gruncie wśród jego pasterzy, teologów i wiernych.

O skali popularności i znaczeniu tego typu nurtów myślenia w Kościele łatwo się przekonać, gdy weźmiemy pod uwagę, że jeszcze w 1993 roku Jan Paweł II napisał encyklikę *Veritatis splendor*, aby dać odpór próbom „globalnego i systematycznego zakwestionowania dziedzictwa doktryny moralnej opartej na określonych koncepcjach antropologicznych i etycznych” [32]. Owe próby kwestionowania nauki Kościoła w samym Kościele wiązał Papież m.in. z tezą, że można „miłować Boga i bliźniego, nie przestrzegając [Bożych] przykazań w każdej sytuacji”, jak również z „rozpowszechnioną” opinią, „która poddaje w wątpliwość istnienie wewnętrznego i nierozzerwalnego związku pomiędzy wiarą a moralnością” [33]. Wbrew tym stanowiskom Jan Paweł II przypominał katolicką naukę o „ściślej więzi między życiem wiecznym a przestrzeganiem Bożych przykazań” [34], które „są pierwszym, niezbędnym etapem drogi ku wolności” [35] czy o istnieniu czynów wewnętrznie złych [36].

Warto przy tym dodać, że zmiana antropologiczna w ramach teologii moralnej łączyła się w istotnym stopniu ze zmianą metody uprawiania teologii. Mianowicie, metoda dedukcyjna zaczynała być, w ramach „nowych” nurtów teologii moralnej, równoprawna lub wręcz podporządkowana metodzie indukcyjnej. O ile ta pierwsza, za punkt odniesienia dla dyrektyw działania przyjmuje Objawienie i Boże Prawo, o tyle ta druga wychodzi „od refleksji nad rzeczywistością, aby zrozumieć, w jakim się jest stanie, czego się potrzebuje i aby potem według tego postępować” [37]. W tym drugim ujęciu, wola Boga jest odczytywana zatem z doświadczenia konkretnych ludzi, którzy w sposób wolny i twórczy realizują swój podstawowy wybór miłości Boga i człowieka. Równouprawnienie lub wręcz dominacja logiki indukcyjnej ma dalekosiężne konsekwencje. Choć bowiem zawsze kwestia doświadczenia odgrywała istotną rolę w kształtowaniu nauczania Kościoła, to jednak jego zasadnicze linie wyznaczone były przez Objawienie. W Kościele uznawano bowiem powszechnie, że jedynie droga dedukcyjna pozwala zawiązać, zgodne z katolicyzmem, ortodoksyjne przymierze między tradycją i aktualnością. Indukcyjna metoda, charakterystyczna dla nauk społecznych, stawia tymczasem Kościół wobec poważnej „pokusy dostosowania teologii do potrzeb socjologii” [38]. Ulegnięcie tej pokusie przynosi nie tyle rozwój, ile raczej transformację, „stopniowe przekształcanie się dzięki wkładom zewnętrznym względem jego własnej danej” [39], pozwalając na dokonanie zmiany antropologicznej.

Antropologiczne filary *Humanae vitae*

Biorąc pod uwagę powyższe uwagi, dostrzec trzeba, że stanowisko *Humanae vitae* odrzucające jednoznacznie antykoncepcję i aborcję, nie stanowi jedynie rozstrzygnięcia jakiejś kwestii szczegółowej, ale jest potężnym zabránieniem głosu w sporze „o samego człowieka, o wartość i sens człowieczeństwa, właśnie o jego podstawową wizję”[40].

Nieprzypadkowo Paweł VI już we wstępnych paragrafach zwraca uwagę na dominację w ówczesnym czasie logiki antropologicznej, w ramach której człowiek usiłuje rozszerzyć swoje panowanie „na całe swoje życie, a więc na swój organizm, na swe duchowe uzdolnienia, na życie społeczne, wreszcie na same prawa, rządzące przekazywaniem życia”[41]; logiki w ramach której rozum i wola nie ma nic wspólnego z naturą biologiczną[42]. Dopiero w perspektywie tej, jak to określiliśmy wyżej, nieograniczonej antropologii, zrozumieć można wedle Pawła VI „nowe pytania” o to czy „nie należałoby poddać rewizji obowiązujących dotąd zasad moralnych”[43]. Negatywna odpowiedź na nie ze strony *Humanae vitae* nie jest zatem przejawem jakiegoś moralnego rygoryzmu, ale skutkiem przyjęcia w punkcie wyjścia odmiennej, integralnej wizji człowieka, uwzględniającej „całego człowieka i całe jego powołanie, obejmujące nie tylko porządek naturalny i doczesny, ale również nadprzyrodzony i wieczny”[44].

Przed omówieniem tej antropologii wypada zatrzymać się przed pytaniem skąd Paweł VI ją czerpie; jaka jest metoda teologiczna *Humanae vitae*. Otóż, w encyklice czytamy, że odpowiedź na podjęte w niej „zagadnienia wymagały od Nauczycielskiego Urzędu Kościoła nowego i pogłębionego rozważenia zasad moralnej nauki o małżeństwie, opartej na prawie naturalnym, naświeconym i ubogaconym przez Objawienie Boże” [45]. Wyraźnie określa zatem dwa źródła nauki *Humanae vitae*. Są nimi prawo naturalne [46] i Objawienie, z których dedukcyjnie wyprowadzone są przez Pawła VI,

zgodnie z całą tradycją Kościoła, dyrektywy odnośnie do moralnego postępowania człowieka. Prymat metody dedukcyjnej jest tu o tyle istotny, że komisja ekspercka powołana w tym celu, „aby Urząd Nauczycielski Kościoła mógł udzielić właściwej odpowiedzi”, zbierająca ekspertów różnych dziedzin nauki, a zatem wypracowująca wnioski metodą indukcyjną, przedłożyła Papieżowi „pewne środki i metody rozwiązania zagadnienia, niezgodne z moralną nauką o małżeństwie” [47]. Paweł VI podważa jej ustalenia na mocy mandatu powierzonego mu przez Chrystusa [48], który „czyniąc Piotra i Apostołów uczestnikami swojej boskiej władzy i posyłając ich, aby nauczali wszystkie narody Jego przykazań, ustanowił ich zarazem autentycznymi strażnikami i tłumaczami całego prawa moralnego, a więc nie tylko ewangelicznego, ale także naturalnego” [49]. Podstawą podważenia „naukowych” ustaleń Komisji, w istocie zasadzających się na nieadekwatnej antropologii, staje się zatem Boże Objawienie, w tym objawienie naturalne. Warto to podkreślić. Paweł VI jest tutaj wierny przedłożonemu przez siebie w encyklice *Ecclesiam suam* sposobowi podejścia do relacji Kościoła ze światem, w którym poglądy ludzi nierzadko dalekie od Ewangelii, „nurtują i przenikają społeczeństwo”, a ponadto „zalewają Kościół”, wywołując „w nim wstrząsy” [50]. Wskazywał tam, że metodą Kościoła nie powinno być przyjmowanie tych „niesamowitych zapatrywań”, ale zdobycie większej świadomości siebie i lepsze zrozumienie, czym Kościół „faktycznie jest według myśli Jezusa Chrystusa, którą Pismo Święte i tradycja apostołowa przechowują bez uszczerbku, a tłumaczy i wyjaśnia tradycja kościelna” [51]. Jedynie takie dedukcyjne podejście, polegające na ustaleniu najpierw i przede wszystkim tradycji, a dopiero potem na zwróceniu się ku myśli świata, pozwala Kościołowi wypełniać mandat otrzymany od Jezusa Chrystusa, sprawiając w interesującym nas przypadku, że *Humanae vitae* mogła dać jednoznaczną „odpowiedź na ważne pytania” [52] dotyczące moralnych zasad w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego, mimo – co oczywiste – niezliczonej różnorodności poszczególnych sytuacji.

Antropologicznym założeniem *Humanae vitae* jest ujęcie człowieka nie tylko w perspektywie porządku naturalnego i doczesnego, ale również nadprzyrodzonego i wiecznego [53]. Antropologia *Humanae vitae* odrzuca redukcyjne, ateistyczne podejście do człowieka, uznając, że jest on stworzony przez Boga. Więcej, uznaje, że to Chrystus jest Tym, który „w pełni objawia człowieka samemu człowiekowi” [54]. Ma to kilka istotnych konsekwencji.

Po pierwsze, powoduje to zerwanie z logiką człowieka jako autokreatora, a zatem antropologią nieograniczoną. Antropologia *Humanae vitae* przyjmuje, że człowiek jest w swojej naturze ograniczony, gdyż nie jest wszechmocnym Bogiem. Paweł VI zauważa, że człowiek nie posiada nawet „nieograniczonej władzy nad swoim ciałem” czy „zdolnością rozrodczą” [55], a co dopiero nad „prawami rządzącymi przekazywaniem życia” [56]. W związku z byciem stworzeniem, człowiek, przez cały czas swego istnienia, związany jest z koniecznością ulegania woli Stwórcy, pytania o Jego wolę i podejmowania własnej decyzji w kontekście Jego odpowiedzi. Uwzględnienie tego oznacza uznanie, że istnieją nieprzekraczalne antropologiczne granice w swobodzie działania człowieka, poza którymi czyny dokonywane przez człowieka stają się istotowo „niehumanitarne”. *Humanae vitae* uznaje zatem, że istnieją czyny wewnętrznie złe (*intrinsece malum*), których człowiek nigdy nie powinien czynić, które „zatrzuwając cywilizację ludzką, bardziej plamią tych, którzy tak postępują, niż tych, którzy doznają niesprawiedliwości” [57], zaliczając do nich aborcję i antykoncepcję. Oznacza to również uwzględnienie grzechu pierworodnego jako istotnego klucza hermeneutycznego w odniesieniu do rzeczywistości ludzkiej.

Po drugie teistyczna antropologia *Humanae vitae* pozwala na dostrzeżenie powinności wpisanej w byt przez Stwórcę. Dostrzega zatem, jak ujmował to kard. K. Wojtyła, „gruntowne zespolenie ontologii człowieka z jego aksjologią”, uznając, że „byt i wartość wspólnie muszą stanowić zasadę hermeneutyki człowieka” [58]. Wolność człowieka rozwija się tutaj nie tyle kosztem „natury”, ile właśnie w oparciu o prawdę o naturze człowieka i wpisanym w nią celu. W konsekwencji, gdy w *Humanae vitae* „mowa jest o tym, że ‘małżonkowie poprzez wzajemne oddanie się sobie dążą do wspólnoty osób’ wówczas za takim ... sformułowaniem kryje się cała prawda o człowieku jako osobie – czyli tym »jedynym na ziemi stworzeniu, które Bóg chciał dla niego samego«, a które równocześnie »nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko przez bezinteresowny dar z siebie samego«” [59], prowadząc ostatecznie do odsłonięcia głębokiego, moralnego sensu pożycia małżeńskiego. Paweł VI wyraża go w 12. akapicie swojej encykliki, pisząc: „stosunek małżeński z najgłębszej swej istoty, łącząc najściślej więzią męża i żonę, jednocześnie czyni ich zdolnymi do zrodzenia nowego życia, zgodnie z prawami zawartymi w samej naturze mężczyzny i kobiety. Jeżeli zatem zostaną zachowane te dwa istotne elementy stosunku małżeńskiego, a więc oznaczanie jedności i rodzicielstwa, to wtedy otrzymuje on w pełni swoje znaczenie wzajemnej i prawdziwej miłości, oraz swoje odniesienie do bardzo wzniosłego zadania, do którego człowiek zostaje powołany – a mianowicie do rodzicielstwa” [60].

Wolność człowieka nie jest tutaj związana z buntem przeciwko własnej naturze i płynących zeń obowiązków, ale z odkrywaniem ich antropologicznego znaczenia i sensu, których podjęcie, jak obowiązek przekazywania życia, niezależnie od trudności „zawsze napełnia wielką radością” [61]. Wolność człowieka łączy się tutaj ściśle z prawdą o jego

naturze i powołaniu, powodując, że wolność człowieka i Boże prawo nie są i nie mogą być ze sobą sprzeczne, ale wzajemnie się do siebie odwołują [62]. Nie pozwala to, dodajmy, na radykalne rozdzielenie wiary od moralności w duchu raherowskim. Problem ten rozwinie 25 lat po *Humanae vitae* św. Jan Paweł II, pisząc w *Veritatis splendor* o „ścisłej więzi między życiem wiecznym, a przestrzeganiem przykazań: to właśnie przykazania wskazują człowiekowi drogę życia i prowadzą do niego” [63].

Teistyczna perspektywa papieskiej antropologii ma wreszcie trzecią ważną konsekwencję. Sprawia, że *ordo naturalis* nie jest tu pojmowany jako samodzielny, zamknięty system, dla którego *ordo supranaturalis* stanowi tylko swoisty dodatek. Encyklika postrzega te dwa porządki ze sobą powiązane i przenikające się w życiu ludzkim. Ma to istotne konsekwencje nie tylko dla opisanych wyżej możliwości odkrycia prawa naturalnego, ale i wypełnienia płynących zeń wskazań. Paweł VI wyraźnie podkreśla, że nauka *Humanae vitae* „wyda się niewątpliwie dla wielu [małżonków] trudna; więcej nawet – zupełnie niemożliwa do zachowania” [64], ale przecież, dodaje Papież, sakrament „małżeństwa daje im moc..., by wiernie wypełniali swe obowiązki, by swe powołanie doprowadzili do właściwej im doskonałości oraz by dawali, jak na nich przystało, chrześcijańskie świadectwo wobec świata” [65]. Wiara w Boga w tym ujęciu nie jest tylko „skłanianiem się ku rzeczom, jakie mają nadejść, ale wciąż są całkowicie nieobecne”. Przeciwnie, jest sprawcza: „już teraz daje nam coś z samej oczekiwanej rzeczywistości, a obecna rzeczywistość stanowi dla nas »dowód« rzeczy, których jeszcze nie widzimy” [66]. W konsekwencji, w życiu wierzącego „orędzie chrześcijańskie nie tylko „informuje”, ale również „sprawia” [67].

Jakkolwiek (a raczej: właśnie dlatego, że) punktem wyjścia dedukcyjnych analiz Pawła VI jest Objawienie i prawo naturalne, antropologia *Humanae vitae* okazuje się antropologią adekwatną i logicznie spójną.

Jest antropologią adekwatną, gdyż odpowiada rzeczywistości doświadczeniu ludzkiemu, w którym człowiek odkrywa swoją społeczną naturę, ugruntowaną w odmienności płci, a rozum ludzki nie jest zredukowany do rozumu instrumentalnego, ale zdolny do rozpoznania prawdy i dobra, rodząc w człowieku zobowiązanie do podążania za nimi, nawet za cenę wyrzeczeń. Zauważyć warto, że zbliżoną antropologię, choć pozbawioną wprost odniesienia do Boga[68], pojmującą człowieka jako byt moralny, obdarzony nie tylko wolnością, ale również rozumem i sumieniem, równy w swej przyrodzonej godności innym ludziom, zakładają również świeckie dokumenty praw człowieka, w tym stanowiąca punkt odniesienia dla tych dokumentów Powszechna Deklaracja Praw Człowieka [69], niejako potwierdzając *implicite* powszechność antropologicznych twierdzeń chrześcijaństwa.

Jest antropologią spójną logicznie, gdyż nie twierdzi, jak czyniła to antropologia nieograniczona, że można sprawować władzę nad własnym ciałem „przy pomocy takich zabiegów czy technik, które równocześnie podważają jego autentyczne panowanie nad sobą, poniekąd nawet to osobowe samoopanowanie unicestwiają” [70]. Ostatecznie bowiem, jak trafnie przewidywał Paweł VI, antykoncepcja i aborcja, nie tyle wzmacnia godność i wolność człowieka, mogącego w ten sposób „racjonalnie” panować nad swoim organizmem, ile „otwiera szeroką i łatwą drogę zarówno niewierności małżeńskiej, jak i ogólnemu upadkowi obyczajów”. W sposób szczególny, zauważał

Papież, należy się obawiać tego, że „mężczyźni, przyzwyczajający się do stosowania praktyk antykoncepcyjnych, zatracą szacunek dla kobiet i lekceważąc ich psychofizyczną równowagę, sprowadzą je do roli narzędzia, służącego zaspokajaniu swojej egoistycznej żądzy” [71]. O trafności tych przypuszczeń nie trzeba chyba dziś szczególnie przekonywać [72]. Tymczasem *Humanae vitae*, wskazując w przypadku uzasadnionych przyczyn unikania przez małżonków poczęcia dziecka, drogę wstrzemięźliwości jako właściwy sposób regulacji poczęć pozostaje spójna z integralnym rozumieniem tego, że „człowiek jest sobą, czyli osobą poprzez samo-panowanie, a owo samo-panowanie wchodzi w integralną definicję jego wolności... Tylko ci, którzy siebie w ten sposób posiadają, nad sobą panują, mogą autentycznie oddawać siebie wzajemnie na miarę osób świadomych swej godności – oddawać w prawdziwej wolności. W oddaniu takim urzeczywistnia się zarówno osobowa wartość każdego z małżonków, jak też istotna wartość miłości małżeńskiej, która wyraża się we wspólnocie osób (*in communione personarum*), w ich autentycznie osobowym zjednoczeniu” [73].

dr hab. Michał Gierycz

Publikowany tekst pochodzi z książki *Mała pochwała katolicyzmu. Kościół i polityka w późnej nowoczesności* wydanego nakładem Teologii Politycznej w 2021 roku. Książka dostępna w księgarni internetowej TP

Przypisy:

[1] R. Tokarczyk, *Filozofia prawa*, Wyd. UMCS, Lublin 2005, s. 129.

[2] Z. Stawrowski, *Wokół idei wspólnoty*, OMP, Kraków 2012, s. 69.

[3] J.J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, tłum. H. Elzenberg, w: Tenże, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, PWN, Warszawa 1956, s. 187.

[4] Tamże.

[5] Jak zauważa Rousseau: „samiczki i samce łączyli się przypadkowo, [...] przy czym w rzeczach, które mieli sobie do powiedzenia, słowo, jak się zdaje, nie było pośrednikiem tak znów bardzo niezbędnym”. Tamże, s. 162.

[6] Tamże, s. 187.

[7] Benedykt XVI, *Uwolnić wolność. Wiara a polityka w trzecim tysiącleciu*, KUL, Lublin 2018, s. 15

[8] Tamże

[9] Szerzej na ten temat pisze ks. Piotr Mazurkiewicz w pracy Europeizacja Europy. Tożsamość kulturowa Europy w kontekście procesów integracji, Instytut Politologii UKSW, Warszawa 2001, s.322.

[10] Papieska Rada Iusticia et Pax , *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, nr 115, Jedność, Kielce 2005, s.76.

[11] R. Brague, *Prawomocność tego, co ludzkie*, tłum. K. Marulewska, „Teologia polityczna” nr 7 2013/2014, s.192.

[12] Tamże, s.195.

[13] Ks. P. Mazurkiewicz, *Ideologia gender jako wyzwanie dla chrześcijańskiej antropologii* (<http://tydzienwychowania.pl/wp-content/uploads/2015/08/TW-ks-Mazurkiewicz-gender.pdf>) [27.06.2016].

[14] J. Butler, *Uwikłani w płęć. Feminizm i polityka tożsamości*, tłum. K. Krasucka, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008, s. 12.

[15] Ks. P. Mazurkiewicz, *Ideologia gender jako wyzwanie dla chrześcijańskiej antropologii*, <http://tydzienwychowania.pl/wp-content/uploads/2015/08/TW-ks-Mazurkiewicz-gender.pdf> [27.06.2016].

[16] J. Butler, *Uwikłani w płęć. Feminizm i polityka tożsamości*, tłum. K. Krasucka, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008, s. 12.

[17] P. Berman, *Opowieść o dwóch...*, s. 114.

[18] Szerzej por. M. Gierycz, *Europejski spór o człowieka. Studium z antropologii politycznej*, Wyd. Naukowe UKSW, Warszawa 2017, s.216-246.

[19] Wzrastające znaczenie sądownictwa w procesach decyzyjnych prowadzi niektórych autorów do twierdzenia o przekształcaniu się współczesnych demokracji w jurystokracje. Por. np. R. Hirschl, *Towards Juristocracy* – podsumowanie: aeesnyjszego kontekstu eklezjalnego z dworcjiowadzi niektórych autorów do twierdzenia o przekształcaniu się wsŁół. *The Origins and Consequences of the New Constitutionalism*, Harvard University Press, Harvard 2007

[20] Paweł VI, *Humanae vitae...*, nr 5, s.11.

[21] Jak zauważa Benedykt XVI, „nikt nie może zaprzeczyć, że w wielu częściach Kościoła recepcja Soboru następowała z niemałym trudem, nawet jeśli nie chcemy odnieść do wydarzeń ostatnich lat tego, co napisał wielki Doktor Kościoła św. Bazyli o sytuacji w Kościele po Soborze Nicejskim. Bazyli porównuje ją do bitwy morskiej pośród mrocznej nawałnicy. Pisze między innymi: «Ochryple wrzaski tych, którzy skłóćeni występują przeciw sobie; niezrozumiała gadanina, beładny zgiełk krzyczących bez ustanku wypełnił już cały Kościół,

zniekształcając — przez nadgorliwość lub uchybienia — prawdziwą naukę wiary» (De Spiritu Sancto, XXX, 77; PG 32, 213 A; SCh 17bis, pag. 524). Nie chcę odnosić tego dramatycznego opisu do sytuacji po Soborze, niemniej częściowo odzwierciedla on to, do czego doszło”.
Benedykt XVI, *Przemówienie podczas spotkania z kardynałami, biskupami i pracownikami Kurii Rzymskiej*, Watykan 22.12.2005,

https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/kuriarz_22122005
[10.07.2018].

[22] Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes (dalej Gaudium et spes)*, nr 62, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje, Pallottinum*, brw., s.590

[23] Por. Benedykt XVI, *Przemówienie podczas spotkania z kardynałami, biskupami i pracownikami Kurii Rzymskiej...*

[24] Por. Ks. A. Szostek, *Człowiek jako autokreator: antropologiczne podstawy odrzucenia encykliki "Humanae Vitae"*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 25/2, 1989, który podaje rozbudowaną listę teologów tego nurtu w przypisie nr 7 na s.47 i przypisie 13 na s.49 (w tym ostatnim również ich krytyków).

[25] K. Rahner, *Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Piusa XII „Mystici Corporis”*, w: tenże, *Schriften zur Theologie*, Bd. 2, dz. cyt. s. 86, cyt. za: Ks. A. Szostek, *Człowiek jako autokreator...*, s.47

[26] A. Szostek, *Człowiek jako...*, s.48.

[27] Tamże, s.52.

[28] Tamże.

[29] Tamże, s.51.

[30] Tamże, s.52.

[31] E. Guerriero, *Świadek prawdy. Biografia Benedykta XVI*, tł. J. Tomaszek, WAM, Kraków 2018, s.286-287.

[32] Jan Paweł II, *Veritatis splendor...*, nr 4, s.536.

[33] Tamże.

[34] Tamże, nr 12, s.543.

[35] Tamże, nr 13, s.544.

[36] Por. Tamże, nr 79-83, s.602-605.

[37] E. Palladino, *Na nowo odczytać Humanae vitae*,
<http://kosicol.wiara.pl/doc/4260669.Na-nowo-odczytac-Humanae-vitae> [15.02.2018].

[38] P. Mazurkiewicz, *Dwie wieże i minaret. Szkice z katolickiej nauki społecznej*, Wyd. Naukowe UKSW, Warszawa 2017, s.18.

[39] Y. Congar, *Prawdziwa...*, s.341.

[40] Kard. K. Wojtyła, *Antropologia encykliki „Humanae vitae”*,
„Analecta Cracoviensia” X 1978, s.13.

[41] Paweł VI, *Humanae vitae...*, nr 2, s.8.

[42] Tamże, nr 3, s.9.

[43] Tamże, nr 2, s.9.

[44] Tamże, nr 7, s.13.

[45] Tamże, nr 4, s.9.

[46] Jest ono podstawą nauczania Kościoła, gdyż, choć w inny sposób niż Objawienie, „jest również wyrazem woli Bożej i jego wierne przestrzeganie jest ludziom konieczne do zbawienia”. Tamże, nr 4, s.10.

[47] Tamże, nr 6, s.12.

[48] Tamże.

[49] Tamże, nr 4, s.10.

[50] Paweł VI, *Encyklika Ecclesiam Suam Jego Świątobliwości Pawła VI z Bożej Opatrzności Papieża do czcigodnych Braci Patriarchów, Prymasów, Arcybiskupów, Biskupów i innych Ordynariuszy, pozostających w pokoju i łączności ze Stolicą Apostolską, do duchowieństwa i wiernych całego świata, jak również do wszystkich ludzi dobrej woli o drogach, którymi Kościół katolicki powinien kroczyć w dobie obecnej przy pełnieniu swej misji (dalej Ecclesiam Suam)*, nr 26, TUM, Wrocław 2006, s.17.

[51] Paweł VI, *Ecclesiam suam...*, nr 26, s.18.

[52] Paweł VI, *Humanae Vitae...*, nr 6, s.12.

[53] Zwłaszcza, że jej wykład został szczegółowo przedstawiony przez kard. Karola Wojtyłę, mającego swój istotny udział w przygotowaniu rozstrzygnięć omawianej encykliki, w przywoływanym już wyżej artykule Antropologia encykliki „*Humanae vitae*”, z którego ustaleń będę jeszcze korzystał w niniejszym tekście.

[54] Sobór Watykański II, *Gaudium et spes...*, nr 22, s.553.

[55] Paweł VI, *Humanae Vitae...*, nr 13, s.20.

[56] Tamże, nr 2, s.8.

[57] Sobór Watykański II, *Gaudium et spes...*, nr 27, s. 546; por. Jan Paweł II, *Veritatis splendor...*, nr 79–81, s. 501–502.

[58] K. Wojtyła, *Antropologia...*,s.13

[59] Tamże, s.15

[60] Paweł VI, *Humanae Vitae...*, nr 12, s.19.

[61] Tamże, nr 1, s.7.

[62] Por. Jan Paweł II, *Veritatis splendor...*, nr 18, s.548.

[63] Tamże, nr 12, s.543.

[64] Paweł VI, *Humanae Vitae...*, nr 20, s.30.

[65] Tamże, nr 25, s.36.

[66] Benedykt XVI, *Encyklika Spe Salvi Ojca Świętego Benedykta XVI do biskupów, prezbiterów i diakonów, do osób konsekrowanych i wszystkich wiernych świeckich o nadziei chrześcijańskiej (dalej Spe salvi)*, nr 7, Wyd. m, Kraków 2007, s.17.

[67] Tamże, nr 2, s.8.

[68] Tę słabość Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka krytykował m.in. Pius XII. Wynikała ona z faktu, że twórcy Deklaracji chcieli uniknąć przesądzenia metafizycznych rozstrzygnięć. Jak argumentował Jacques Maritain w UNESCO, porozumienie „jest możliwe do osiągnięcia nie na bazie wspólnych poglądów wyprowadzonych na drodze spekulatywnej, ale wspólnych poglądów na sprawy praktyczne, nie wskutek uznania jednolitej koncepcji świata, człowieka i poznania, lecz uznania jednolitego zestawu przekonań na temat działania”[68] (za: W. Osiatyński, *Prawa człowieka i ich granice*, Znak, Kraków 2011, s.274). Konsekwentnie, zaprezentowana koncepcja antropologiczna, a zwłaszcza jej fundament: przyrodzona godność człowieka,

przyjmowana jest jako aksjomat, narzucająca się oczywistość moralna. Tym niemniej, dostrzec warto, że implicite w tejże Deklaracji znajduje się odniesienie do „tego, co Wyższe” w związku z faktem przywołania sumienia, jako władzy poznawczej, której efektem działania jest sąd, a zatem rozpoznającej, nie będące efektem decyzji człowieka, obiektywne dobro.

[69] Por. M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka*, KUL, Lublin 1999, s.77-103.

[70] Kard. K. Wojtyła, *Antropologia...*, s.24.

[71] Paweł VI, *Humanae Vitae...*, nr 17, s.26.

[72] Por. M. Eberstadt, *Humanae vitae nie płonie*, tłum. G. Kuraś OP, <https://dominikanie.pl/2018/07/humanae-vitae-nie-plonie/> [10.07.2018].

[73] Kard. K. Wojtyła, *Antropologia...*, s.24

*Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa
Narodowego pochodzących z Funduszu Promocji Kultury*



Ministerstwo Kultury
i Dziedzictwa Narodowego
