

Michał Gierycz: Spór o „*Humanae vitae*” – spór o człowieka

Antropologia „*Humanae vitae*” przyjmuje, że człowiek jest w swojej naturze ograniczony, gdyż nie jest wszechmocnym Bogiem. Bł. Paweł VI zauważa, że człowiek nie posiada nawet nieograniczonej władzy nad swoim ciałem czy zdolnością rozrodczą, a co dopiero nad prawami rządzącymi przekazywaniem życia – pisze Michał Gierycz.

W charakterze prowadzonych dyskusji wyczuwa się od razu, że o prawdę wyrażoną w tej, niezwykle krótkiej (liczącej raptem 31 numerowanych akapitów), łatwej w lekturze, przejrzystej w argumentacji i jednoznacznej w rozstrzygnięciach encyklice wciąż trzeba walczyć; że choć może się wydawać, że – jak mówili uczniowie do Pana Jezusa – „trudna jest ta mowa”, to wnosi konieczne do życia, może szczególnie dzisiaj, światło.

W niniejszym szkicu chciałbym się zastanowić nad głębokimi przyczynami sprawiającymi, że tytułowa encyklika bł. Pawła VI wciąż jest przedmiotem pełnych emocji dyskusji. Ukazując różne wymiary i konteksty przyczyn (polityczne, społeczne, ekonomiczne) jej kontestacji 50 lat temu, chciałbym przedyskutować tezę głoszącą, że kluczową przyczyną wciąż trwającego sporu o *Humane vitae* jest spór antropologiczny, który stał się również udziałem Kościoła. By ten cel zrealizować, odniosę się do – szeroko rozumianego – kontekstu społecznego, w którym ogłoszone zostało *Humanae Vitae* (1),

odślaniając jego fundamenty antropologiczne (2). Następnie omówię cieszący się znaczącą popularnością w końcu lat '60. sposób myślenia o człowieku w Kościele, szkicując jego konsekwencje dla moralnego nauczania Kościoła i metody teologicznej (3). Wreszcie, na tym tle przedstawię pokrótce antropologię i metodę teologiczną *Humanae vitae*, ukazując ich radykalną odmienność od dominujących wówczas w dyskursie stanowisk (4), by w ramach podsumowania (5) wskazać pokrótce jej znaczenie we współczesnym kontekście kulturowym i eklezjalnym.

1. Kontekst *Humanae vitae*: czas przełomów

Paweł VI ogłosił swoją encyklikę o zasadach moralnych w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego 25 lipca 1968 roku. Stwierdził w niej jednoznacznie, że „należy bezwarunkowo odrzucić – jako moralnie niedopuszczalny sposób ograniczania ilości potomstwa bezpośrednie naruszanie rozpoczętego już procesu życia, a zwłaszcza bezpośrednie przerywanie ciąży, choćby ze względów leczniczych”, jak również, że „odrzucić należy bezpośrednie obezplodnienie czy to stałe czy czasowe zarówno mężczyzny i kobiety”[1]. Nauczanie to, oczywiście w perspektywie nauczania Kościoła, w roku 1968 jawiło się jako dalekie od oczywistości. Rok ten uznawany jest przez wielu za rok przełomowy dla cywilizacji atlantyckiej, stanowiąc symbol rewolucji kulturowej, której konsekwencje odczuwamy po dziś dzień.

Przełom cywilizacyjny końca lat '60. XX w. nie byłby zapewne możliwy, gdyby nie zmiana technologiczna w farmakologii, pozwalająca na wyprodukowanie w 1955 roku „pigułki antykoncepcyjnej”, która w roku 1960 została wprowadzona do publicznego obrotu[2]. Jej zaistnienie na

rynku pozwalało – od strony możliwości technicznych – w miarę prosty sposób rozerwać związek między życiem seksualnym a prokreacją, co było przedmiotem intensywnych zabiegów rozwijającego się już w okresie międzywojennym w USA ruchu feministycznego i ruchu „wolnego seksu”, któremu przewodziła Margaret Sanger. W walce o uczynienie kobiet „paniami swego ciała” już w „1916 r. ukuła ona termin »kontrola narodzin« i założyła Międzynarodową Federację Planowanego Rodzicielstwa (IPPF) oraz klinikę kontrolowanych narodzin w Nowym Jorku”[3], a zatem pierwszy ośrodek aborcyjny. Właśnie walka o „wolny seks” i aborcję staną się swoistą osią procesów emancypacyjnych lat '60. XX wieku.

Przełom farmakologiczny, jak i wysiłki rozwijającego się ruchu feministycznego doprowadziły w 1965 do pierwszego istotnego przełomu o charakterze prawnym. Mianowicie, Sąd Najwyższy USA uznał, że obowiązujący powszechnie zakaz sprzedaży środków zapobiegania ciąży jest sprzeczny z konstytucją (sprawa *Griswold vs Connecticut*), co miało istotne znaczenie dla podejścia do antykoncepcji dla całego „wolnego świata”. Prawna zmiana w tym obszarze, przyjmująca *de facto* logikę zwolenników „wolnego seksu”, nie tylko otwierała możliwość szerszych zmian w społecznym podejściu do seksualności, czego szczególnym promotorem była rodząca się w tym właśnie czasie subkultura hippisowska, ale również otwierała perspektywę kolejnych zmian prawnych, w tym m.in. stosunku do aborcji.

Choć do lat '60. prawnie chroniono życie ludzkie we wszystkich jego fazach właściwie w całym „wolnym świecie”, od końca lat '60. ubiegłego wieku państwa zachodnie zaczęły odnosić się przychylnie również do żądań charakterystycznych dla tego odłamu feminizmu, który, za

Shulamith Firestone, postrzegając ciążę za barbarzyństwo, a jej przerwanie „za najważniejszą treść feministycznej polityki”[4]. Prawnym zwieńczeniem walki o legalizację aborcji był wyrok amerykańskiego Sądu Najwyższego w sprawie Roe vs. Wade z 1973 roku. Zaledwie osiem lat po wyroku zezwalającym na handel środkami antykoncepcyjnymi, Sąd Najwyższy USA uznał, że przepisy zakazujące aborcji naruszają konstytucyjne prawo do ochrony prywatności, doprowadzając do zmiany przepisów stanowych w 48 na 50 amerykańskich stanów[5]. W następnych latach zmiany te ogarnęły większość państw zachodnich.

Równoległe do przełomu prawnego w podejściu do antykoncepcji i aborcji obserwować można było w latach '60. fenomen polityczno-ekonomiczny, związany z uruchamianiem na całym świecie wielkich programów kontroli urodzeń, finansowanych m.in. przez U.S. Agency for International Development (USAID), United Nations Fund for Population Activities (UNFPA), Bank Światowy czy Population Council, a polegających głównie na sterylizacji kobiet albo umieszczaniu wkładek domacicznych[6]. O skali tego procesu dobrze świadczy *casus* Indii, w których od początku lat '70. wykonywano przeszło 3 mln zabiegów sterylizacyjnych rocznie[7]. Propagowany przez instytucje międzynarodowe i środowiska lewicowe postulat konieczności kontroli urodzeń (tzw. maltuzjanizm) uzasadniano potencjalnym wyczerpaniem się zasobów tak żywnościowych, jak i surowcowych. ONZ alarmował o nadchodzącej katastrofie demograficznej, której należy zapobiec przez radykalne zmniejszenie dzietności. Warto dostrzec, że rosnący w elitach światowych lęk przed przeludnieniem spotkał się zatem u końca lat '60. ubiegłego wieku z oczekiwaniami ruchu feministycznego.

Fakt, że feministyczny postulat kontroli nad reprodukcją czasowo i treściowo wpisywał się w polityczne stanowiska odnośnie do polityki ludnościowej miał, zwłaszcza wobec zmian prawnych na Zachodzie w odniesieniu do antykoncepcji i aborcji, swoje istotne konsekwencje dla pojmowania podstawowych praw człowieka. Za ich element zaczęto uznawać, jak twierdziła np. Deklaracja o Ludności zaprezentowana przez dwanaście państw Sekretarzowi Generalnemu ONZ U-Thantowi w roku 1966, „możliwość o decydowaniu o ilości i czasowej odległości między dziećmi”[8]. W sposób prawnie wiążący teza o planowaniu rodziny jako prawie człowieka znalazła się w *Konwencji w sprawie likwidacji wszelkich form dyskryminacji wobec kobiet z 1979*[9]. Jak twierdziły feministyczne działaczki Hilikka Pietila i Jeanne Vickers, „uznanie prawa do planowania rodziny... stanowi historyczny krok... dający kobietom ostatecznie prawo do kontroli własnego życia”[10]. Co więcej, wraz z prawem do planowania rodziny, „inne podstawowe prawo człowieka staje się rzeczywistością: prawo do bycia urodzonym jako chciane dziecko”[11]. Konsekwentnie, skoro nikt nie ma prawa rodzić się jako niechciany, zwłaszcza, że kobieta „ma prawo do kontroli własnego życia”, kwestia aborcji weszła implicite w zakres ochrony zdrowia, w ramach tzw. „zdrowia reprodukcyjnego”, które obecnie jest chronione w wielu krajach[12].

Powyżej naszkicowane przełomy w obszarze prawa, w tym praw człowieka, polityki i farmakologii pozostawały we wzajemnym sprzężeniu z przełomem społeczno-kulturowym. Jego symbolem stały się, nie unikające przemocy, strajki studenckie w Niemczech, a następnie we Francji, gdzie rozpoczęły się na 5 miesięcy przed publikacją encykliki Pawła VI. W USA ich, chronologicznie

wcześniejszym, odpowiednikiem był ruch hippisowski, jak również – następujący równolegle – rozwój, wspomnianego wyżej, radykalnego feminizmu oraz początki ruchu gejowskiego.

Za istotny, jeśli nie kluczowy, element „totalnej wolności” końca lat ’60. uznawano swobodę seksualną

Wspólnym mianownikiem tych ruchów było odrzucenie dotychczasowych autorytetów, władzy, norm, hierarchii, jak

również przestrzeni zakorzenienia: rodziny, Kościoła, uczelni etc. Jak zauważa Paul Berman, istotę tego procesu oddawało hasło francuskich strajków „zakazuje się zakazywać”[13]. Odsłaniało ono pragnienie całkowitej emancypacji, której kwestionowanie uznawano za jedyną rzecz, której robić nie wolno[14]. Poza tym wyjątkiem, wolność miała być zupełna; każdy powinien móc robić właśnie to, co chce. Wreszcie nie musiał myśleć o tym, co powinien. Nie musiał o tym myśleć, bo implicite zakładano, że rzeczywistych powinności nie ma: dobro i „oparta na nim moralność, prawda, sens, całość czy też jedność bytu” rewolucja ’68 roku uznawała za swoiste „środki zaradcze”, które nie są dłużej potrzebne. Stały się zbędne – jak tłumaczy Gianni Vattimo – w momencie, gdy życie Europejczyków w znacznie mniejszym stopniu naznaczone jest niepewnością czy lękiem. Dzięki dobrobytowi młodzi ludzie mieli stać się wreszcie „totalnie wolni”, co w istocie oznaczało rezygnację z prawdy i sprowadzenie wolności do swobody.

Zauważyć trzeba, że za istotny, jeśli nie kluczowy, element „totalnej wolności” końca lat ’60. uznawano swobodę seksualną. Jak zauważa w swojej monografii Paul Berman, „już ideologia hippisowska

podchodziła z szacunkiem do biseksualizmu [..., a] w rewolucyjnych komórkach ruchu Weatherman na początku roku 1969 biseksualność urosła niemal do rangi warunku członkostwa [...] Każdy miesiąc wydawał się przynosić kres jakiegoś tabu seksualnego, uważanego dotychczas za fundament cywilizacji”[15]. Nie było to przypadkowe. Nie tylko wiązało się logicznie z „zakazem zakazywania”, ale – jak zwraca uwagę Kevin White – realizowało w praktyce idee intelektualistów popularnych w latach ’60., w tym zwłaszcza Wilhelma Reicha[16], który “wierzył, że przyczyną neurozy była niezdolność pacjenta do przeżywania wystarczająco intensywnego orgazmu”[17]. Charakterystyczna dla kulturowej rewolucji lat ’60. teza o wolności seksualnej jako „ekspresji osobistej wolności”[18] stanowiła przy tym dogodny kontekst dla feministycznych zabiegów w zakresie promocji antykoncepcji i aborcji. Społecznie rosnące uznanie takich żądań za postulaty wolnościowe sprzyjało prawnym sukcesom zwolenników antykoncepcji i aborcji przełomu lat ’60. i ’70.

2. Antropologia przełomów ’68 roku – szkic problematyki

Warto dostrzec, że wszystkie naszkicowane wyżej przełomy, gruntujące potężną kontestację nauczania Pawła VI wyrażonego w *Humanae vitae*, łączy 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”[19]. 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”[20], 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”[21]. 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 płeć drugiej nie znała”[22] i nawet nie odczuwała potrzeby komunikacji słownej[23], a dziecko „stawało się niczym dla matki z chwilą, gdy tylko bez niej mogło się obejść”[24]. 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”[25]. Tymczasem nawiązująca do Rousseau nowoczesna wizja człowieka jest strukturalnie ateistyczna, pojmując świat *etsi 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[26]. Utylitaryzm bowiem, nawet jeśli może kierować postępowaniem człowieka, nie jest w stanie kierować logiką rozwoju świata.

*W świecie bez obiektywnego
dobra istnieje tylko logika
korzyści, logika utylitarna*

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 Th. Hobbes, który za źródło sprawiedliwości uznawał decyzję suwerena czy wreszcie K. Marks uznający, że człowiek jest „całością stosunków społecznych”. W specyficznym dla nowoczesności podejściu do człowieka odkrywamy zatem różne, choć zbliżone w swej istocie, echa dokonanego przez Descartes'a opisu „ja”, ukazywanego przezeń tak, „jakby było ono Bogiem”[27].

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 opisaney 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”[28], a nie Stworzycielem. W zakorzenionej w kartezyńskim przełomie, nowoczesnej antropologii dostrzec zatem możemy przedsiónek „humanizmu wyłącznego”, głoszonego później przez A. Comte’a, w którym „człowiek jako taki jest istotą najwyższą, która nie ścierpi nikogo nad sobą”[29]. 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”[30], a zatem pojmuje siebie tak, „jakby był Bogiem”.

Takie rozumienie człowieka z konieczności prowadzi, podobnie jak u Kartezjusza, do przeciwstawienia w człowieku umysłu-świadomości i ciała, które ze swej istoty jest zniszczalne i nie sposób mu przypisać boskich atrybutów. Ów dualizm wzmacnia i ugruntowuje, wspomniane wyżej, przekonanie, że natura nie niesie ze sobą żadnej etycznej treści; że nie ma żadnej prawdy wypowiedzanej się w bycie świata. I w nim właśnie odkryć możemy głęboki rdzeń naszkicowanych wyżej fenomenów prawnych i politycznych. Z jednej strony, stojących u podstawy zmian prawnych odnośnie do podejścia do aborcji i antykoncepcji, feministycznych twierdzeń, uznających, że poczęcie

dziecka jest z definicji zagrożeniem wolności kobiety. Z drugiej strony, ideje maltuzjańskich, głoszących, że wpisana w mężczyznę i kobietę płodność stanowi źródło nieszczęść społecznych, które stały u podstawy światowych programów sterylizacyjnych. To, co łączy te idee, to przekonanie o braku związku prawdy o naturze człowieka i jego wolności; więcej: przekonanie, że wolność osiąga się dopiero niszcząc czy unieszkodliwiając własną naturę. Kryjąca się za tymi poglądami negacja prawdy nie była w logice '68 roku „wypadkiem przy pracy”. Wynikała w sposób konieczny i logiczny z przyjmowanej w ich ramach antropologii, antropologii nie uznającej żadnych, płynących z natury, granic; negującej prawdę o ludzkiej naturze i jej moralnych wymogach.

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 odmienną 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”[31]. 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”[32], 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”[33], 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[34], 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[35], przesuwając się w swoich orzeczeniach od lat '60 w kierunku „kreatywnych interpretacji” prawa, zgodnych z dominującymi prądami ideologicznymi.

3. 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”[36].

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[37]. 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”[38], 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[39] 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. Podkreślić zatem 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[40]). Próbowała ona, by tak rzec, odnaleźć punkt archimedesowy między tradycyjną doktryną moralną Kościoła a indywidualizmem.

Należy postawić pytanie, czy i w jaki sposób postulaty wyraźnie zakorzenione w gruncie ateistycznej antropologii mogły zyskać popularność w Kościele

Karl Rahner twierdził, że „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”[41]. 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”[42].

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”[43]. 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”[44], 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”[45].

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 kategorycznym 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”[46].

Podobnie, 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”[47]. 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”[48]. 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”[49]. Wbrew tym stanowiskom Jan Paweł II przypominał katolicką naukę o „ściślejszej więzi między życiem wiecznym a przestrzeganiem Bożych przykazań”[50], które „są pierwszym, niezbędnym etapem drogi ku wolności”[51] czy o istnieniu czynów wewnętrznie złych[52].

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”[53]. 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. Jak zauważał Jean Guitton, metoda ta „polega na ustaleniu najpierw i przede wszystkim tradycji (która jest w sumie historią tożsamości prawdy), żeby ją dobrze pojąć i dobrze zrozumieć [...], a dopiero potem na zwróceniu się ku myśli świata, [...w celu] wyróżnienia w niej tego, co w niej jest zgodne i tego, co w niej jest przeciwstawne duchowi tradycji – wychwalając pierwszy element, który jest treściwy, a odrzucając drugi, który jest zepsuty. Druga metoda polega na ustaleniu najpierw i przede wszystkim aktualnej myśli, na przyswojeniu sobie jej języka, na wykarmieniu się jej zasadami, na przeniknięciu się jej duchem, a dopiero potem na zwróceniu się ku tradycji, wreszcie na odrzuceniu tego wszystkiego, co w niej jawi się jako sprzeczne z myślą aktualną i przyjęciu reszty”[54]. Mówiąc inaczej, indukcyjna metoda, charakterystyczna dla nauk społecznych, stawia Kościół wobec poważnej „pokusy dostosowania teologii do potrzeb socjologii”[55]. Ulegnięcie tej pokusie przynosi nie tyle rozwój, ile raczej transformację, „stopniowe przekształcanie się dzięki wkładom zewnętrznym względem jego własnej danej”[56], pozwalając na dokonanie zmiany antropologicznej.

4. 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”[57].

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”[58]; logiki w ramach której rozum i wola nie ma nic wspólnego z naturą biologiczną[59]. 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”[60]. 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”[61].

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”[62]. Wyraźnie określa zatem dwa źródła nauki *Humanae vitae*. Są nimi prawo naturalne[63] i Objawienie, z których dedukcyjnie wyprowadzone są przez bł. 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”[64]. Paweł VI podważa jej ustalenia na mocy mandatu powierzonego mu przez Chrystusa[65], 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”[66]. 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”[67]. 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”[68]. 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 „odповідź na ważne pytania”[69] dotyczące moralnych zasad w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego, mimo – co oczywiste – niezliczonej różnorodności poszczególnych sytuacji.

Nie mając możliwości dokonania w tym miejscu szczegółowego wykładu antropologii *Humanae vitae*[70], warto zwrócić uwagę na fundamentalne jej założenia. Podstawowym przeświadczeniem antropologicznym budującym integralność tej antropologii jest ujęcie człowieka nie tylko w perspektywie porządku naturalnego i doczesnego, ale również nadprzyrodzonego i wiecznego. 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”[71]. 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. Bł. Paweł VI zauważa, że człowiek nie posiada nawet „nieograniczonej władzy nad swoim ciałem” czy „zdolnością rozrodczą”[72], a co dopiero nad „prawami rządzącymi przekazywaniem życia”[73]. 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”[74], 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”[75]. 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 który równocześnie »nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko przez bezinteresowny dar z siebie samego»”[76], 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 najściślejszą 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”[77].

*Teistyczna
antropologia Humanae
vitae pozwala na dostrzeżenie
powinności wpisanej w byt
przez Stwórcę*

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”[78]. 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[79]. 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 „ściśłej więzi między życiem wiecznym, a przestrzeganiem przykazań: to właśnie przykazania wskazują człowiekowi drogę życia i prowadzą do niego”[80]

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. Bł. Paweł VI wyraźnie podkreśla, że nauka *Humanae vitae* „wyda się niewątpliwie dla wielu [małżonków] trudna; więcej nawet – zupełnie niemożliwa do zachowania”[81], 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”[82]. 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”[83]. W konsekwencji, w życiu wierzącego „orędzie chrześcijańskie nie tylko „informuje”, ale również „sprawia”[84].

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 rzeczywistemu 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[85], 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[86], 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, ponieważ nawet to osobowe samoopanowanie unicestwiają”[87]. 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, przyzwyczajeni się do stosowania praktyk antykonceptyjnych, zatracą szacunek dla kobiet i lekceważąc ich psychofizyczną równowagę, sprowadzą je do roli narzędzia, służącego zaspokajaniu swojej egoistycznej żądzy”[88]. O trafności tych przypuszczeń nie trzeba chyba dziś szczególnie przekonywać[89]. 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”[90].

5. Podsumowanie: *Humanae vitae* i współczesna sytuacja

Jak, mam nadzieję, udało się wykazać w tym krótkim szkicu, spór o *Humanae vitae* to nie tyle spór „o pigułkę”, ile o koncepcję człowieka. Przeprowadzone analizy ukazują przy tym, że choć spór dotyczy antropologii, to „ostatecznie wszystko zależy od pojęcia Boga. Jeżeli jest Bóg, jeżeli jest jakiś Stwórca, to wówczas również byt może o nim mówić i ukazywać człowiekowi powinność. Jeżeli nie, to etos zostaje ostatecznie zredukowany do pragmatyzmu”[91]. Przełom ’68 poszedł jednoznacznie drugą z tych dróg, co oznaczało wejście na drogę nieograniczonej antropologii, w której człowiek pojmuje siebie jako autokreatora i twórcę wartości. Jednocześnie, gubiąc świadomość istnienia zła i grzechu, *de facto* zaczyna aprobować czyny uwłaczające ludzkiej godności.

Warto podkreślić, że w dłuższej perspektywie (co widać współcześnie, w dobie tzw. późnej nowoczesności) owa „totalna wolność” prowadzi do zagubienia sensu wolności i w ogóle sensu życia. Skoro bowiem nic nie jest obiektywnie prawdziwe, to wolność człowieka ostatecznie sprowadza się do postawy „wszystko jedno”[92] czy, jak określa to G. Vattimo, spełnionego nihilizmu. Podważa on nie tylko sensowność naszych wyborów, ale również istnienia jakiegokolwiek wspólnoty czy komunikacji. Jak trafnie zauważał abp Józef Życiński, w późnej nowoczesności „samo pojęcie dialogu należy uznać za wielką iluzję, która dominowała w okresie moderny, lecz została obecnie definitywnie zarzucona”[93]. Jak i po co bowiem się spierać, skoro „wszystko jedno”. W stanie „zupełnej wolności”, jak się okazuje, nasz wybór nie ma zupełnie żadnego znaczenia.

Intelektualna atmosfera przesiąknięta relatywizmem stwarza przy tym szczególnie dogodne warunki do rozpowszechniania się rozmaitych ideologii. Jak zauważa Chantal Delsol, „relatywizm wywołuje powszechny wstrząs: nic już się nie liczy, znikają wszystkie różnice”, powodując jednak ostatecznie, że „jedynymi akceptowalnymi i prawomocnymi formami wydają się być formy wyrastające z przemieszczenia, z braku autorytetu, z nieodpowiedzialności”[94]. Z tej perspektywy, wyrażona w *Humanae vitae*, katolicka, integralna antropologia nakazująca uznać obiektywne, wypływające z natury „nieprzekraczalne granice władzy człowieka ... granice, których nikt nie ma przekraczać: ani osoba prywatna, ani władza publiczna”[95] wydaje się w dobie późnej nowoczesności jeszcze bardziej nie do zaakceptowania, niżli u końca lat '60. Oczywista dla bł. Pawła VI kwestia, że nawet władza Kościoła ma swoje granice i „nie wolno mu więc nigdy ogłaszać za dozwolone tego, co w rzeczywistości jest niedozwolone, gdy z natury swej stoi zawsze w sprzeczności z prawdziwym dobrem człowieka”[96] godzi, by tak rzec, w samo serce logiki „płynnej rzeczywistości”, w ramach której „trudno dziś znaleźć filozofa, który twierdziłby, że istnieje coś takiego jak absolutna moralność, obiektywna prawda czy prawa naturalne”[97]. Spór antropologiczny między Kościołem a „światem” uzewnętrzniony przez publikację *Humanae vitae*, wydaje się zatem współcześnie jeszcze poważniejszy, niżli 50 lat temu.

Interesujące wydaje się przy tym, jak wykazano w trzeciej części niniejszego szkicu, że logika antropologii nieograniczonej przeniknęła również do refleksji teologicznej Kościoła, prowadząc ostatecznie do istotnego kryzysu teologii moralnej, zdiagnozowanego na początku lat '90 przez św. Jana Pawła II[98]. Dostrzec warto, iż drogą do wprowadzenia tej, ze swej istoty ateistycznej, logiki antropologicznej

na grunt Kościoła (a zatem grunt ze swej istoty teistyczny) było rozerwanie związku między wiarą w Boga (i „podstawowym wyborem” miłości ku Niemu i bliźnim), a ludzkimi czynami. W ten sposób niektórzy teologowie moraliści „wprowadzili wyraźne rozgraniczenie – sprzeczne z nauką katolicką – między porządkiem etycznym, który miałyby pochodzić wyłącznie od człowieka i odnosić się wyłącznie do świata, a porządkiem zbawienia, dla którego istotne byłyby jedynie pewne wewnętrzne intencje i postawy względem Boga i bliźniego. W konsekwencji, doszli do stwierdzenia, że Boże Objawienie nie zawiera żadnej konkretnej i określonej treści moralnej, trwale i powszechnie obowiązującej: Słowo Boże miałyby moc wiążącą jedynie jako zachęta, ogólnikowe napomnienie, które później tylko autonomiczny rozum musi sam wypełnić konkretną treścią”[99]. Prowadziło to wprost do idei całkowitej suwerenności sumienia, w której sama prawda „uznawana jest za jeden z wytworów wolności”[100], a zatem antropologii nieograniczonej. Taka logika, jak również wykazano, koreluje ze zmianą metody teologicznej, która od poznania dedukcyjnego (opierającego się o Objawienie i tradycję Kościoła) przechodzi w kierunku poznania indukcyjnego (opierającego się o ludzkie doświadczenia i wiedzę nauk szczegółowych).

Powyższe spostrzeżenia wydają się istotne z perspektywy dzisiejszego kontekstu eklezjalnego z co najmniej dwóch powodów. Z jednej strony, wprowadza się obecnie w niektórych Kościołach lokalnych rozdział lub nawet opozycję między doktryną a normą indywidualnego sumienia, aby na tej podstawie „uzasadnić tak zwane rozwiązania »pastoralne« sprzeczne z nauczaniem Magisterium i usprawiedliwić »twórczą« hermeneutykę, według której poszczególne normy negatywne bynajmniej nie we wszystkich przypadkach jest wiążąca dla sumienia”[101]. Z drugiej zaś, promuje się strategię indukcyjną jako właściwą czy bardziej adekwatną do współczesnych wyzwań metodę

teologiczną. W konsekwencji, przykładowo, podważa się nawet samą wiarygodność wypowiedzianych o sprawach małżeńskich, argumentując ich „brakiem doświadczenia”[102]. Pojawiają się wreszcie głosy o konieczności wdrożenia „nowego paradygmatu katolicyzmu”, którego istotą miałyby być „holistyczne połączenie między naszą wiedzą i naszymi działaniami, naszymi ideami i naszymi doświadczeniami, które muszą się wzajemnie przenikać”[103], a zatem ostatecznie odejście od logiki „dostosowania życia” do obiektywnych zasad wypływających z prawa naturalnego i Objawienia, a przyjęcie za punkt wyjścia „refleksji nad rzeczywistością, aby zrozumieć, w jakim się jest stanie, czego się potrzebuje, i aby potem według tego postępować”[104].

Nie wnikając tutaj w szczegóły „nowego paradygmatu katolicyzmu”, o którym szerzej piszę w innym miejscu[105], nietrudno zauważyć, że wszystkie te tendencje odwołują się ostatecznie do sposobu myślenia o człowieku przywoływanego niegdyś przez przeciwników *Humanae vitae*. Wydaje się zatem, że właśnie doświadczenia z tamtych sporów powinny skłaniać do dużej ostrożności w propagowaniu tych stanowisk, a w konsekwencji również stojącej za nimi antropologii. Ich względna popularność w Kościele, również wśród niektórych hierarchów, podobnie jak wspomniane we wstępie poruszenie związane z jubileuszem *Humanae vitae*, wskazują przy tym, że naszkicowany w niniejszym tekście antropologiczny spór toczy się nadal. Podobnie, jak przed półwieczem dotyczy on nie tylko relacji między Kościołem a światem, ale także, może nawet mocniej niż 50 lat temu, relacji wewnątrz Kościoła.

Bł. Paweł VI, na kilka miesięcy przed swoją śmiercią miał powiedzieć: „Wewnątrz katolicyzmu zdaje się czasami dominować rodzaj myślenia niekatolickiego i może się stać, że to myślenie niekatolickie w obrębie katolicyzmu stanie się w przyszłości najsilniejsze. Ale ono nie będzie nigdy wyrażać myślenia Kościoła. Potrzeba, aby trwała mała trzódka, niezależnie od tego, jak mała ona będzie”[106]. Doceniając współcześnie antropologiczną trafność i proroczy charakter nauczania *Humanae vitae*, pozostaje mieć nadzieję, że – mimo wszelkich zawirowań – przywołane słowa błogosławionego, a niebawem świętego Papieża do Jeana Guittona nie okażą się również częścią jego proroczego nauczania. Niewątpliwie jednak, jak przypomniawszy kard. Karol Wojtyła podczas rekolekcji wygłoszonych dla Pawła VI i jego współpracowników w Watykanie w 1976 roku, trwa „czas oczekiwania – a zarazem czas decydującej pokusy, poniekąd wciąż tej samej, którą znamy z trzeciego rozdziału Księgi Rodzaju, jednak w sensie coraz radykalniejszym”[107]. Jej istotą – jak wskazano wyżej – jest pokusa antropologiczna: pokusa zerwania ograniczeń związanych z faktem bycia stworzeniem i pojmowania siebie samego jako autokreatora, jako twórcę wartości, a w konsekwencji pokusa „budowana miasta ludzi bez Boga czy wprost przeciw Niemu”[108]. Choć jest to pokusa źródłowo ateistyczna, to – jak również wskazano – została w naszych czasach skutecznie przeszczepiona na grunt teologii. Warto zatem za kard. Karolem Wojtyłą przypomnieć, że „na ten właśnie czas został nam dany znak: Chrystus – »Znak, któremu sprzeciwić się będą« (Łk 2,34). I Niewiasta obleczona w słońce: »Znak wielki na niebie« (Ap 12,1)”[109]. Dostrzeżenie tych Znaków nie pozwala poddać się zwątpieniu. Przeciwnie, przynosi wielką „zachętę dla wierzących: niezależnie od wszelkich pozorów i chociaż skutki tego nie są jeszcze widoczne, zwycięstwo Chrystusa już się dokonało i jest definitywne” [110]. Ta perspektywa pozwala „interpretować i przeżywać swój udział w historii,

z wynikającymi z tego pytaniami i troskami, w świetle ostatecznego zwycięstwa Baranka złożonego w ofierze i zmartwychwstałego”[111], a w konsekwencji żyć i działać w nadziei (*hypomone*), która zawieść nie może[112].

Niniejszy tekst stanowi nieco skróconą i zmodyfikowaną wersję artykułu przygotowanego dla organizatorów konferencji Encyklika „*Humanae Vitae*” po 50 latach, Legnica, 10.06.2018. Tekst jest opublikowany za zgodą organizatorów Konferencji.

[1] Paweł VI, Encyklika *Humanae Vitae* o zasadach moralnych w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego (dalej *Humanae vitae*), nr 14, wyd. M, Kraków 2003, s.21.

[2] 50 lat pigułki antykoncepcyjnej, <http://www.newsweek.pl/styl-zycia/pigulka-antykoncepcyjna-ma-50-lat-pol-wieku-antykoncepcji,57886,1,1.html> (20.06.2018).

[3] M. Odrobińska, Nie tylko rewolucja seksualna, „Idziemy” 15/2018, 10.04.2018 r.

[4] M. Janssen – Jurreit, Die Zukunft der Reproduktion – Niederlage oder Befreiung der Frau?, w: taż [red.], Frauen und Sexualmoral, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 1986, s.346.

[5] Por. J. Schoen, Abortion after Roe: Abortion after Legalization, University of North Carolina Press, North Carolina 2015.

[6] J. Koronacki, Szalenstwo czy metoda? Zachodnie programy kontroli urodzeń, <https://www.teologiapolityczna.pl/prof-jacek-koronacki-szalenstwo-czy-metoda-zachodnie-programy-kontroli-urodzen> [10.07.2018].

[7] Tamże.

[8] Cytat za: S. Yoshihara, Lost in translation: the failure of the international reproductive rights norm, “Ave Maria Law Review”, Vol. 11:2, 2013, s.371-372. Warto zaznaczyć, iż współcześnie twierdzenie o tym, iż „prawo do swobodnego i odpowiedzialnego decydowania o tym, czy, kiedy i ile mieć dzieci - jest podstawowym prawem człowieka, które pozwala kobietom w pełni uczestniczyć w życiu społeczeństwa” jest współcześnie elementem strategii edukacyjno-informacyjnej polskiego rządu. Por. W. Nowicka, A. Solik, Międzynarodowe standardy zdrowia i praw reprodukcyjnych oraz seksualnych a ich realizacja w Polsce, Sekretariat Pełnomocnika Rządu ds. Równego Statusu Kobiet i Mężczyzn, Warszawa 2003, s.10.

[9] Konwencja w sprawie likwidacji wszelkich form dyskryminacji wobec kobiet przyjęta przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych dnia 18 grudnia 1979 r., Dz. U. z dnia 2 kwietnia 1982 r., cyt. za:

www.ptpa.org.pl/public/files/akty_prawne/Konwencja_w_Sprawie_Likwidacji_Wszelki [29.06.2016], która stwierdza, iż „Państwa Strony podejmą wszelkie niezbędne kroki w celu likwidacji dyskryminacji kobiet we wszystkich sprawach wynikających z zawarcia małżeństwa i stosunków rodzinnych, a w szczególności zapewnią, na warunkach równości z mężczyznami... równe prawa w zakresie swobodnego i świadomego decydowania o liczbie dzieci i odstępach czasu między ich narodzinami oraz w sprawach dostępu do informacji, poradnictwa i środków umożliwiających korzystanie z tego prawa”

[10] H. Pietila, J. Vickers, *Making women matter. The role of the United Nations*, Zed Books, London 1990, s.123.

[11] H. Pietila, J. Vickers, *Making women matter...*, s.123-124.

[12] Por. S. Yoshihara, *Lost in translation...*, s.367.

[13] Por. P. Berman, *Opowieść o dwóch utopiach. Ewolucja polityczna pokolenia '68*, tłum. P. Nowakowski, Universitas, Kraków 2008, s.115.

[14] Por. Ch. Delsol, *Nienawiść do świata. Totalitaryzm i ponowoczesność*, tłum. M. Chojnacki, PAX, Warszawa 2017, s.25.

[15] P. Berman, *Opowieść...*, s.128.

[16] Historyk kultury Warren Susan nieprzypadkowo nazywa lata '60 „dekadą Wilhelma Reicha”.

[17] K. White, *Sexual Liberation or Sexual License? The American Revolt Against Victoriansm*, Ivan R. Dee Publ., Chicago 2000, s.135.

[18] Tamże, s. 134.

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

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

[21] 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.

[22] Tamże.

[23] 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.

[24] Tamże, s.187.

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

[26] Tamże

[27] 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.

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

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

[30] Tamże, s.195.

[31] 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].

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

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

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

[35] 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 wsł.ół. *The Origins and Consequences of the New Constitutionalism*, Harvard University Press, Harvard 2007

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

[37] 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 skłócenii 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].

[38] 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

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

[40] 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).

[41] 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

[42] A. Szostek, Człowiek jako..., s.48.

[43] Tamże, s.52.

[44] Tamże.

[45] Tamże, s.51.

[46] Tamże, s.52.

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

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

[49] Tamże.

[50] Tamże, nr 12, s.543.

[51] Tamże, nr 13, s.544.

[52] Por. Tamże, nr 79-83, s.602-605.

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

[54] J. Guitton, La pensee modern at la catholicisme, III, La pensee de M. Loisy, Aix 1936, s.57, cyt za: Y. Congar OP, Prawdziwa i fałszywa reforma w Kościele, tł. A. Ziernicki, Znak, Kraków 2001, s.340, przypis 1.

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

[56] Y. Congar, Prawdziwa..., s.341.

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

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

[59] Tamże, nr 3, s.9.

[60] Tamże, nr 2, s.9.

[61] Tamże, nr 7, s.13.

[62] Tamże, nr 4, s.9.

[63] 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.

[64] Tamże, nr 6, s.12.

[65] Tamże.

[66] Tamże, nr 4, s.10.

[67] 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.

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

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

[70] 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.

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

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

[73] Tamże, nr 2, s.8.

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

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

[76] Tamże, s.15

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

[78] Tamże, nr 1, s.7.

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

[80] Tamże, nr 12, s.543.

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

[82] Tamże, nr 25, s.36.

[83] 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.

[84] Tamże, nr 2, s.8.

[85] 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”[85] (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.

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

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

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

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

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

[91] Benedykt XVI, *Uwolnić wolność...*, s.15

[92] J.-F. Lyotard, *Odpowiedź na pytanie: Co to jest postmodernizm?*, w: R. Nycz [red.], *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Wyd. Baran i Szuszczyński, Kraków 1997, s. 54.

[93] Abp J. Życiński, *Bóg postmodernistów*, RW KUL, Lublin 2001, s. 90.

[94] Ch. Delsol, *Nienawiść do świata...*, s.78.

[95] Paweł VI, *Humanae Vitae...*, nr 17, s.27.

[96] Tamże, nr 18, s.28.

[97] G. Vattimo, Kościół popełnia samobójstwo, „Europa. Tygodnik idei”, 14-15.03.2009, s. 13.

[98] Por. Jan Paweł II, *Veritatis splendor...*, nr 5, s.537.

[99] Tamże, nr 37, s.566.

[100] Tamże, nr 35, s.565.

[101] Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor* Ojca Świętego Jana Pawła II do wszystkich biskupów Kościoła katolickiego o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła (dalej *Veritatis splendor*), nr 56, w: Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II, t.II, Wyd. Św. Stanisława B.M., Wyd. m, Kraków 1996, s.583.

[102] Przykładowo kard. Kevin Farrell, prefekt Dykasterii ds. Świeckich, Rodziny i Życia, w szeroko komentowanym wywiadzie stwierdził, że „księża przygotowujący pary do zawarcia małżeństwa, nie są wiarygodni”, gdyż „nigdy nie doświadczyli realiów życia małżeńskiego”, <https://ekai.pl/kard-farrell-ksieza-przygotowujacy-pary-do-malzenstwa-nie-sa-wiarygodni/> [07.07.2018].

[103] Kard. B. Cupich, Pope Francis' Revolution of Mercy: Amoris Laetitia as a New Paradigm of Catholicity, Full text of the speech given today Friday 9 February by Cardinal Cupich at the Von Hügel Institute, St. Edmund College, Cambridge, England, <http://www.lastampa.it/2018/02/09/vaticaninsider/eng/documents/pope-francis-revolution-of-mercy-amoris-laetitia-as-a-new-paradigm-of-catholicity-skMox0lKtoX5szfKH6QgrL/pagina.html> [15.02.2018]

[104] Por. <https://kosciol.wiara.pl/doc/4260669.Na-nowo-odczytac-Humanae-vitae> [10.07.2018].

[105] Por. M. Gierycz, „Nowy paradygmat katolicyzmu”? O potencjalnych konsekwencjach „paradygmatycznej zmiany” dla katolickiej teorii polityki, w: S. Sowiński, R. Zenderowski, B. Rydliński [red.], *Wolność – wieczne wyzwanie*, Warszawa 2018 (w druku)

[106] Cyt. za: ks. A. Kobyliński, Trudno powiedzieć w jakich krajach katolicyzm przetrwa, <https://ekai.pl/trudno-powiedziec-w-jakich-krajach-katolicyzm-przetrwa/> [11.07.2018].

[107] M. Zięba OP, Znak, któremu sprzeciwiać się będą, w: Jestem z Wami: kompendium twórczości i nauczania Karola Wojtyły – Jana Pawła II, wyd. m., Kraków 2010, cyt za:
http://www.centrumjp2.pl/wikijp2/index.php?title=Znak,_któremu_sprzeciwiać_się_będą [11.07.2018].

[108] Jan Paweł II, Adhortacja apostolska Ecclesia in Europa Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, do kapłanów i do diakonów, do zakonników i zakonnice, oraz do wszystkich wiernych świeckich po Synodzie Biskupów o Jezusie Chrystusie, który żyje w Kościele jako źródło nadziei dla Europy (dalej Ecclesia in Europa), nr 5, w: Adhortacje Apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II, t. II 1996-2003, Znak, Kraków 2006, s.631.

[109] M. Zięba OP, Znak, któremu sprzeciwiać się będą...

[110] Jan Paweł II, Ecclesia in Europa..., nr 5, s.631.

[111] Tamże.

[112] Jak zauważa Benedykt XVI słowo *hypomone*, w religijności starożytnego judaizmu „było stosowane umyślnie dla opisanie charakterystycznego dla Izraela oczekiwania Boga: trwania w wierności Bogu, na fundamencie pewności Przymierza, w świecie, który sprzeciwia się Bogu. Tak więc słowo to oznacza nadzieję, którą się żyje, życie oparte na pewności nadziei. W Nowym Testamencie to oczekiwanie Boga, to stawanie po stronie Boga zyskuje nowe

znaczenie: Bóg objawił się w Chrystusie. Już nam przekazał «substancję» rzeczy przyszłych, i tak oczekiwanie Boga nabiera nowej pewności. Jest oczekiwaniem rzeczy przyszłych wychodząc od terażniejszości, która już została nam dana. Jest to oczekiwanie w obecności Chrystusa, z Chrystusem obecnym, aby dopełniło się Jego Ciało w perspektywie Jego ostatecznego przyjścia” (Benedykt XVI, *Spe salvi*, nr 9, s.19-20).