

KS. JAROSŁAW JURGA
Łódź

MAŁŻEŃSTWO I SEKSUALNOŚĆ W TEOLOGII KATOLICKIEJ

UWAGI WSTĘPNE

Aby zrozumieć sens małżeństwa w świetle teologii katolickiej, należałoby podkreślić jego sakramentalny charakter. To pozwoli lepiej zrozumieć, w jakim sensie rzeczywistość tak naturalna, jak miłość mężczyzny i kobiety została przez chrześcijaństwo podniesiona do rangi znaku zbawienia.

Problematyka niniejszego tekstu będzie ogniskować się wokół zagadnienia sakramentalności małżeństwa jako rzeczywistości zbawienia oraz implikacji wynikających z takiego charakteru małżeństwa. Ponieważ sakrament małżeństwa powinien być rozważany w swej strukturze trwałej, stąd też podjęta zostanie problematyka nierozzerwalności małżeństwa, która jest związana z istotą sakramentalnej rzeczywistości.

J. Aubert, dotykając problematyki małżeństwa, stwierdza, że „Integracja miłości małżeńskiej i seksualizmu w wizji religijnej znalazła zakończenie w podniesieniu małżeństwa do rangi sakramentu”¹. Ważnym więc zagadnieniem, związanym z problematyką małżeństwa jest ocena etyczna zachowań ludzkich w sferze seksualności.

Ze względu na to, że w dziedzinie seksualności nie może człowiek pozostać na płaszczyźnie tylko egoistycznego zadowolenia, Kościół odczytując normy moralne z Objawienia, głosi zasady normowania w dziedzinie ludzkiej płciowości. Tekst niniejszego artykułu zawiera również próbę ukazania wizji płciowości opartej na danych Objawieniach.

SAKRAMENTALNY CHARAKTER MAŁŻEŃSTWA

„Skoro autorem małżeństwa jest Bóg, skoro od początku zostało ono ustanowione jakby figurą wcielenia Słowa Bożego, przeto znajduje się w nim tylko to,

¹ J. Aubert, *Jak żyć po chrześcijańsku w XX wieku*, Warszawa 1986, s. 266.

co święte i religijne, nie przypadkowe, lecz naturalne, nie przez ludzi przyjęte, lecz wszczepione przez naturę”². Tymi słowami Leon XIII krótko i trafnie wyraża szczególną naturę sakramentalnego charakteru małżeństwa.

Mówiąc o małżeństwie jako sakramencie, nie możemy odwołać się do zwykłych definicji, które katechizm odnosi do terminu „sakrament”. Jest to w istocie rzeczy *sacramentum sui generis*.

Pytając o specyficzne znamię małżeństwa chrześcijan, musimy odwołać się do sposobu postępowania Jezusa. „On nie przyszedł po to, by tworzyć nową kulturę i nowe formy stosunków międzyludzkich. Przyjął świat takim jakim go zastał. Istotne jest jednak, że wszędzie wprowadzał nowego ducha, zastaną rzeczywistość ujmował w nowy sposób”³. Podobnie ma się rzecz z małżeństwem. Małżeństwo chrześcijan w swej istotnej strukturze naturalnej jest takie samo, jak każde inne. Przeżywane jest jednak w nowym duchu. Chrześcijanie zawierają małżeństwo, poślubiając się „w Panu”⁴. Ani Chrystus, ani apostołowie nie przejawiali szczególnego zainteresowania samą instytucją małżeństwa, ale tylko odnowieniem współżycia małżeńskiego wiernych w rozstrzygającym momencie historyczno-zbawczym. Oczywiście podkreślali głęboki sens, jaki ta rzeczywistość zawiera. Małżeństwo staje się miejscem i znakiem zbawienia dla osób związanych ze sobą, ponieważ człowiek jest tutaj wezwany raz na zawsze i bezwarunkowo do życia w miłości dla innych⁵.

Te idee wyrażone w Liście do Efezjan okażą się później, w następnych wiekach niezwykle ważne w refleksji teologicznej.

Pawłowe określenie o poślubianiu kogoś „w Panu” oznacza, według J. Grześkowiaka, poślubienie chrześcijanina. Chodzi więc o małżeństwo między ochrzczonymi⁶. Po zacytowaniu tekstu Księgi Rodzaju⁷ o ścisłym zjednoczeniu małżonków tworzących „jedno ciało”, św. Paweł dodaje: „Tajemnica to wielka, a ja mówię w odniesieniu do Chrystusa i do Kościoła”⁸.

W łacińskiej Wulgacie greckie słowo *mysterion* przetłumaczono jako *sacramentum*, co sprawiło, że w tekście tym dopatrywano się wyraźnego dowodu na sakramentalność małżeństwa. Dziś bibliści dalecy są od takiego uproszczonego wnioskowania⁹. *Mysterion* u św. Pawła oznacza odwieczny plan zbawienia, czyli zbawczą wolę Boga. Misterium to więc przede wszystkim Chrystus i Kościół.

² ADS, w: AAS 12, Rzym 1879/80, 392.

³ J. Grześkowiak, *Sakramentalność małżeństwa w „Familiaris consortio”*, w: *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii*, pr. zb. pod red. A.L. Szafrąńskiego, Lublin 1985, s. 69.

⁴ 1 Kor 7, 39.

⁵ Por. Ef 5, 21–33.

⁶ Por. J. Grześkowiak, dz.cyt., s. 70.

⁷ Rdz 2, 24.

⁸ Ef 5, 32.

⁹ Por. A. Jankowski, *Tajemnica to jest wielka (Ef 5, 32)*, RBL 14 (1961) 1–2, s. 32–42.

Z analizowanego, tekstu wynika, że w taką zbawczą rzeczywistość Chrystusa i Kościoła włączone jest również małżeństwo. To właśnie więź Chrystusa z Kościołem, miłość Chrystusa do Kościoła i w konsekwencji wzajemna miłość małżonków jest nazwana przez św. Pawła „wielką tajemnicą”¹⁰.

Stąd bierze się stwierdzenie, że Chrystus podniósł małżeństwo do godności sakramentu. Należałoby jednak rozpatrzyć, jaki jest sens tego stwierdzenia.

Współcześni teologowie katoliccy zgodni są co do tego, że sakramentalności małżeństwa nie da się udowodnić na podstawie wyraźnych słów ustanowienia tego sakramentu przez Chrystusa, gdyż takich słów nie ma¹¹. W swych rozważaniach idą oni jeszcze dalej, twierdząc, że taki dowód wcale nie jest potrzebny. W ujęciu J. Grzeškowiaka, ważniejsze jest wykazanie, że małżeństwo zostało w sposób zasadniczy włączone w dzieło dokonane przez Boga w Jezusie Chrystusie¹².

Znamienny jest fakt, że małżeństwo zarówno w teologii Kościoła pierwszych wieków, jak i w teologii scholastycznej rozważane było zawsze w szerokiej perspektywie historiozbawczej i w swoim związku z Chrystusem, jedynym „sakramentem”, prawdziwym i doskonałym. Dopiero teologia potrydencka określiła sakramenty jako zewnętrzne znaki łaski wewnętrznej. Teologia zaś współczesna jest mocno zainteresowana w ponownym umieszczeniu wszystkich sakramentów, a więc i sakramentu małżeństwa, w kontekście chrystologiczno-eklezjologicznym, w ujmowaniu ich w perspektywie osobowej realizacji¹³.

Wszystko to wskazuje, że sakramentalność nie jest tutaj rzeczywistością uboczną. Sakramentem jest samo małżeństwo; ochrzczony, który żyje własnym małżeństwem w wierze, żyje sakramentem. Zadanie powierzone człowiekowi przez Boga musi być realizowane w życiu, które swobodnie rozporządza swoimi własnymi możliwościami, mając za rację i cel samego Boga.

„Sakramentalność małżeństwa oznacza, że stan, w którym z woli samego Stwórcy realizuje się wzajemny związek między mężczyzną a kobietą, jest założony w porządku przymierza, który konstytuuje naród wybrany przez Boga”¹⁴. Właśnie w tym w szczególny sposób różni się małżeństwo od innych sakramentów. *Signum efficax* małżeństwa nie polega na jego rytualnym geście¹⁵, ale na osobowym akcie wzajemnego oddania się w wierze i w miłości dwojga partne-

¹⁰ Por. K. Romaniuk, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, Katowice 1981, s. 140.

¹¹ Szerzej te zagadnienia poruszają m.in. E. Schillebeeckx, J. Ratzinger, W. Kasper, K. Rahner, L. Boff.

¹² J. Grzeškowiak, dz.cyt., s. 67.

¹³ Zob. E. Schillebeeckx, *Chrystus, sakrament spotkania z Bogiem*, Kraków 1966; J. Ratzinger, *Die sakramentale Begründung der christlichen Existenz*, Meitingen 1966, s. 46.

¹⁴ J. Ratzinger, *Zur Theologie der Ehe*, w: G. Krems; R. Mumm, *Theologie der Ehe*, Regensburg 1969, s. 86.

¹⁵ Oczywiście gest rytualny nawet w innych sakramentach nie może być oddzielony od osobowego aktu wiary, ale nie wyklucza to np. w przypadku chrztu niemowląt, że może on ulegać znacznej reifikacji.

rów. Jest znakiem daru Chrystusa, który jest obietnicą zbawienia, kiedy realizuje się w wierze w Słowo Boga.

Współczesna sakramentologia dowodzi, że do ustanowienia sakramentów przez Chrystusa wcale nie było konieczne ich ustanowienie materialne i formalne. Wystarczy, że Chrystus założył Kościół jako sakrament podstawowy, jako trwały i widzialny znak Jego zbawczej obecności w świecie. Fakt, że Kościół jest takim sakramentalnym organizmem, uobecniającym uwielbionego Chrystusa, decyduje o tym, że cała Jego działalność ma charakter sakramentalny. W szczególności zaś sposób ta sakramentalność objawia się w siedmiu głównych obrzędach Kościoła, w których Chrystusowe zbawienie przydzielone jest człowiekowi w węzłowych, istotnych sytuacjach jego egzystencji¹⁶.

Chrystus na ogół nie tworzył całkowicie nowych rytów, lecz przejął pewne naturalne rzeczywistości, które w rozumieniu ludzi wyrażały już jakąś relację do Boga. Zostały one włączone w zbawcze dzieło Chrystusa i stąd z Chrystusem w nierozzerwalny sposób się łączą. Taki właśnie jest sens wyrażenia „ustanowienie sakramentów przez Chrystusa”.

Chrystus potwierdził naukę Starego Testamentu o małżeństwie i rodzinie, dodając tylko pewne niezbędne wyjaśnienie. Jest jednak w nauce Chrystusa coś, co rzuca nowe światło na małżeństwo. W związku z ukazywaniem sakramentalnego charakteru małżeństwa istotne są pewne obrazy. Jednym z nich jest rzeczywistość znaku świętego.

Sakrament małżeństwa, jako znak ustanowiony przez Chrystusa, jest rzeczywistością Bożą. Kościół naucza, że sakrament małżeństwa jest niezawodnym znakiem spotkania z Chrystusem jako źródłem łaski. Wyraz tego przekonania można znaleźć w oficjalnym nauczaniu. Sobór Watykański II przypominał tę naukę zwłaszcza w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*¹⁷, a papież Paweł VI sformułował ją w następujących słowach: „Dla ochrzczonych małżeństwo nabiera godności sakramentalnego znaku łaski, ponieważ wyraża związek Chrystusa z Kościołem”¹⁸. Papież Jan Paweł II powraca do tego problemu bardzo często. W sposób oficjalny podkreślił tę prawdę w Adhortacji *Familiaris consortio*: „Małżeństwo ochrzczonych staje się [...] rzeczywistym znakiem Nowego i Wiecznego Przymierza, zawartego we krwi Chrystusa”¹⁹.

Stwierdzenie Chrystusa, że Bóg sam łączy małżonków oraz cała Jego nauka o Królestwie Bożym świadczą o tym, że w Kościele Chrystusowym małżeństwo i rodzina nabierają nowego znaczenia, znaczenia eschatologicznego, czyli pozostają w ścisłej relacji do zbawienia. Takie jest stanowisko Magisterium Kościoła

¹⁶ Y. Congar, *Kościół jako sakrament zbawienia*, Warszawa 1980, s. 69–71; L. Boff, *Sakramenty Kościoła*, Warszawa 1981, s. 55–61; A. Skowronek, *Ustanowienie sakramentów w akcie założenia Kościoła – Prasakramentu*, AK 67 (1964) 67, s. 276–286.

¹⁷ KDK 48.

¹⁸ HV 8.

¹⁹ FC 13.

katolickiego, które ujmuje małżeństwo w porządku zbawienia. Miłość małżeńska jest odnoszona do miłości Boga. Sakrament jest konsekracją tej miłości, ukazaniem jej w kontekście znaku miłości Boga do ludzi. „Prawdziwa miłość małżeńska włącza się w miłość Bożą i kierowana jest oraz doznaje wzbogacenia przez odkupieńczą moc Chrystusa i zbawczą działalność Kościoła, aby skutecznie prowadzić małżonków do Boga oraz wspierać ich i otuchy im dodawać we wzniosłym zadaniu ojca i matki”²⁰.

We współczesnej teologii podkreśla się dwa symboliczne znaczenia eschatologiczne małżeństwa: małżeństwo jako przymierze z Bogiem i małżeństwo jako znak zjednoczenia Chrystusa z Kościołem.

Sakramentalność małżeństwa można poprawnie zrozumieć tylko w świetle historii zbawienia. Historia zbawienia, jak mówi Jan Paweł II, to historia przymierza i wspólnoty najpierw między Bogiem – Jahwe a Izraelem, a potem między Jezusem i Jego Kościołem – w oczekiwaniu w tymże czasie Kościoła na przymierze eschatologiczne²¹. Zawierający małżeństwo chrześcijanie nie tylko zaczynają swoją drogę w sensie uświęcenia i posłannictwa, ale też, jak podkreśla Jan Paweł II, w sposób odpowiedzialny włączają się w wielką „przygodę” powszechnej historii zbawienia. Sakrament jako zbawcza pamiątka daje im łaskę i zadanie pełnienia wielkich dzieł Bożych i świadczenia o nich wobec dzieci. Jako prorocza zapowiedź daje im łaskę i zadanie przeżywania już teraz i świadczenia o nadziei przyszłego spotkania z Chrystusem²².

Sakrament małżeństwa jest więc świętością, którą niesie człowiekowi Zbawiciel. Wobec tej świętości małżonkowie zaciągają zobowiązanie godnego przyjęcia daru oraz obowiązek szanowania świętości. Są to zasadnicze powinności małżonków wobec Boga, z którym nawiązują osobistą i realną łączność przez sakrament małżeństwa. Dlatego wybór tej drogi życiowej zobowiązuje do życia zgodnego z powołaniem, co jest nieodzowne w realizacji małżeńskiej drogi do świętości.

W nauczaniu Kościoła, dotyczącym małżeństwa, ważnym zagadnieniem jest powołanie, czyli wezwanie do realizacji Bożego planu w kontekście konkretnego ludzkiego życia.

Patrząc na małżeństwo sakramentalne w świetle nauki objawionej, dochodzimy do wniosku, że jest ono specjalnym powołaniem. Chodzi o powołanie Boże do życia w miłości i we wspólnocie dwojga ludzi, do życia stanowiącego szczególnie udział w realizacji Bożego planu miłości stwórczej, uświęconego dzięki sakramentowi obecnością i pomocą Chrystusa. Związek małżeński realizu-

²⁰ KDK 48.

²¹ Por. Jan Paweł II, *O małżeństwie i rodzinie*, Warszawa 1983, s. 125–128.

²² Tamże, s. 126.

je zbawcze zamiary Boże w świecie, sakrament zaś wnosi umocnienie, wzbogacenie i uświęcenie więzi miłości i wspólnoty ludzi dwojga płci²³.

Chrystus, w świetle nauki Kościoła, towarzyszy małżonkom na drodze życia małżeńskiego, na którą ich powołuje. Udziela im nowego daru szczególnej łaski. Przypomniawszy to Sobór Watykański II: „Małżonkowie chrześcijańscy we właściwym sobie stanie i porządku życia mają własny dar wśród Ludu Bożego”²⁴. Moc zobowiązująca do wypełnienia powołania Bożego powinna wypływać z wiary, która pozwala małżonkom dostrzec autorytet powołującego ich Boga i zrozumieć wartość wyznaczonego zadania. Nie bez znaczenia jest również obietnica chwały z Chrystusem, jaką Zbawiciel dał tym, którzy dokładają starań, by zasłużyć sobie na Boże uznanie. „Powołanie zaś otwiera się nie tylko na całą doczesność. Otwiera się ono na wieczność w Bogu”²⁵.

Małżeństwo nie wyczerpuje się jedynie w obrazie powołania. Jego nadzwyczajny charakter i godność zostają pełniej odkryte w określeniu „przymierze”.

W Starym Testamencie stosunek Jahwe do narodu wybranego wyrażany był przez symbolikę małżeństwa²⁶. W zawartej metaforze Jahwe – Oblubieniec, a niewiasta – to naród wybrany, zamierzano wyrazić ideę trwałego, monogamicznego małżeństwa²⁷.

Nowotestamentalna teologia małżeństwa w ujęciu św. Pawła, ukazując mistyczne zaślubiny Chrystusa z Kościołem, wskazuje fundamentalne podstawy chrześcijańskiej moralności małżeńskiej. Według słów Apostoła małżeństwa ziemskie są obrazem łączności Chrystusa z Kościołem; łączności na kształt unii oblubieńczej zachodzącej pomiędzy Chrystusem i Kościołem. Unia ta została przedstawiona jako norma i wzór dla chrześcijańskich małżeństw²⁸.

Rozpatrując małżeństwo w aspekcie przymierza, należałoby uwzględnić kontekst, w jakim się ono sytuje: małżeństwo jako przymierze dwóch konkretnych osób, mające swoje uzasadnienie w obrazie przymierza Chrystusa – Oblubieńca z Kościołem – Oblubienicą.

Funkcje małżeństwa można ujmować z różnych punktów widzenia. W Adhortacji *Familiaris consortio* uderza właśnie ta różnorodność perspektyw, co świadczy, że małżeństwo i rodzina są tak bogatą w sygnifikację rzeczywistością, iż nie sposób wyrazić ich symbolizmu za pomocą jednej tylko kategorii.

W świetle opinii J. Grzeškowiaka, jedno z ujęć funkcji małżeństwa, zaproponowane przez Jana Pawła II, opiera się na tradycyjnym w sakramentologii (od św. Tomasza z Akwinu) rozróżnieniu potrójnego wymiaru znaku sakramentalnego.

²³ W. Gasidło, *Z zagadnień etyki małżeńskiej i rodzinnej*, Kraków 1994, s. 112.

²⁴ Por. KK 11; 1 Kor 7, 7; KKK 1604.

²⁵ LR 9.

²⁶ Por. Iz 54, 5; 62, 5.

²⁷ Por. Oz 2, 18–21; Mal 2, 15.

²⁸ Por. P. Kalicki, *O miłości, małżeństwie i rodzinie od starożytności do Jana Pawła II*, Kraków 1993, s. 147.

Każdy sakrament jest znakiem wspominającym (*signum rememorativum*), uobecniającym (*signum representativum*), i zapowiadającym (*signum prognosticum*)²⁹. Zgodnie z tym małżeństwo jest pamiątką, to znaczy daje małżonkom „łaskę i zadanie upamiętniania wielkich dzieł Bożych i świadczenia o nich wobec swych dzieci”. Jest małżeństwo uobecnianiem, czyli „daje im łaskę i zadanie wprowadzania w życie, wzajemnie wobec siebie i wobec dzieci, wymogów miłości, która przebacza i darzy odkupieniem”. Równocześnie małżeństwo jest prorocstwem, a więc „daje im łaskę i zadanie życia i świadczenia o nadziei przyszłego spotkania z Chrystusem”³⁰.

Wymieniany zwykle czwarty wymiar znaku sakramentalnego – zobowiązanie (*signum obligativum*) został, w opinii J. Grzeškowiaka, połączony w tym dokumencie z funkcją „uobecniania”. Zresztą ten wymiar zobowiązujący sakramentu małżeństwa stanowi właściwie treść całej części III dokumentu, poświęconej zadaniom rodziny chrześcijańskiej³¹. Ideę centralną stanowi stwierdzenie, że fundamentalnym posłannictwem małżeństwa i rodziny jest miłość: „Rodzina otrzymuje misję strzeżenia, objawiania i przekazywania miłości będącej żywym odbiciem i rzeczywistym udzieleniem się miłości Bożej ludzkości oraz miłości Chrystusa Pana Kościołowi, jego oblubienicy”³².

Małżeństwo zawiązuje się przez szczególny rodzaj umowy i przymierza. Nowożeńcy ślubują, czyli wyznają w obliczu Boga i Kościoła, że wchodzą świadomie i dobrowolnie w związek małżeński i że pragną w nim szczerze trwać aż do śmierci. Sobór Watykański II nazywa ten związek przymierzem³³. To przymierze zawiązuje się przez nieodwołalną zgodę obojga małżonków i daje początek głębokiej wspólnotcie życia w miłości. Jan Paweł II w *Liście do rodzin* ukazuje małżeństwo jako ustanowione dzięki przymierzem, przez które mężczyzna i kobieta tworzą z sobą wspólnotę całego życia, skierowaną ze swej natury do dobra małżonków oraz do zrodzenia i wychowania potomstwa³⁴.

Uwzględniając powyższe założenia doktrynalne należy przyjąć, że z istoty małżeństwa wynikają takie jego przymioty, jak jedność i nierozzerwalność. Akcentuje to papież w Adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio*: „Chrystus objawia pierwotną prawdę małżeństwa, prawdę o początku i wyzwala człowieka od twardości serca, uzdalnia go do urzeczywistniania w pełni tej prawdy. Objawienie to osiąga swą pełnię ostateczną w darze miłości, którą Słowo Boże daje ludzkości, przyjmując naturę ludzką. W ofierze, którą Jezus Chrystus składa z siebie

²⁹ Por. J. Grzeškowiak, *Sakramentalność małżeństwa w „Familiaris consortio”* w: *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii*, pr. zb. pod red. A. Szafrąńskiego, Lublin 1985, s. 78.

³⁰ FC 13.

³¹ Por. J. Grzeškowiak, dz.cyt., s. 78.

³² FC 17.

³³ KDK 48.

³⁴ LR 5.

samego na krzyżu dla swojej Oblubienicy, Kościoła. W ofierze tej odsłania się całkowicie ów zamysł, który Bóg wpisał w człowieczeństwo mężczyzny i kobiety od momentu stworzenia i małżeństwo ochrzczonych staje się w ten sposób rzeczywistym znakiem nowego i wiecznego przymierza, zawartego we krwi Chrystusa³⁵.

Sakramentalność małżeństwa zakorzeniona jest więc w tajemnicy wcielenia, w misterium zjednoczenia się Chrystusa z Oblubienicą, czyli Kościołem oraz w tajemnicy paschy Chrystusa, czyli w jego ofiarnej śmierci dla Oblubienicy i w Zmartwychwstaniu. Na skutek tego chrześcijańska więź małżeńska przedstawia tajemnicę Wcielenia i tajemnicę Jego Przymierza³⁶. Dochodzimy w ten sposób do samego rdzenia sakramentalności małżeństwa.

ANTROPOLOGICZNY I NORMATYWNY WYMIAR PŁCIOWOŚCI

Chrześcijańska wizja człowieka uznaje szczególną funkcję ciała, ponieważ wiedzie ono do odkrycia sensu życia i powołania ludzkiego. Cieleśność jest specyficznym sposobem istnienia i działania ducha ludzkiego. Ma to najpierw sens antropologiczny: „ciało objawia człowieka”³⁷, „wyraża osobę”³⁸ i stąd jest pierwszym orędziem Boga do człowieka. „Ciało jest jakby rodzajem pierwotnego sakramentu rozumianego jako znak, który w świat widzialny wnosi w sposób autentyczny niewidzialną tajemnicę ukrytą od wieków w Bogu”³⁹.

Rozważania dotyczące antropologii chrześcijańskiej nie mogą pominąć faktu, posługując się językiem Jana Pawła II, że człowiek w swojej najgłębszej konstytucji jest dwoisty⁴⁰. Bóg stworzył bowiem człowieka jako mężczyznę i niewiastę⁴¹. A zatem Boży plan w stosunku do człowieka zakłada jego cielesność i związaną z tym odmienność płci. Z odmiennością płci łączą się z kolei odpowiednie uzdolnienia i popęd seksualny. Uzdolnienia te ubogacają człowieka – mężczyznę i człowieka – kobietę do tego stopnia, że ta dwoistość człowieka jest przedmiotem podziwu i fascynacji. Odrębność płci jako dar Boży jest cechą pozytywną i służy dialogowi miłości zarówno w odniesieniu do Boga, jak i do człowieka. Jako dar Stwórcy stanowi więc odrębność płciowa część Bożego planu miłości.

Z odmiennością płci związany jest również popęd seksualny. Zjawisko to, podobnie jak ludzką płciowość, trzeba także rozważyć w kontekście osoby ludzkiej, a zatem istoty wolnej, rozumnej, odpowiedzialnej i świadomej swego działania. Po-

³⁵ FC 13.

³⁶ Tamże, s. 13.

³⁷ Jan Paweł II, Audiencja generalna (14 XI 1979) 4, w: Jan Paweł II, *O małżeństwie i rodzinie*, Warszawa 1982, s. 80.

³⁸ Tamże, Audiencja generalna (9 I 1980) 4, s. 108.

³⁹ Tamże, Audiencja generalna (20 II 1980), 4, s. 137.

⁴⁰ Por. Jan Paweł II, *Mężczyzna...*, s. 299.

⁴¹ Por. Rdz 1, 27.

pęd seksualny człowieka nie jest tylko domeną instynktu, a więc działania samoczynnego, niezależnego od woli. Nie jest jedynie fizjologiczną siłą, lecz energią ukierunkowaną do spełnienia powołania życiowego człowieka⁴². Popęd seksualny, jako wkomponowany w strukturę osoby ludzkiej, w każdym wypadku wymaga integrowania w całość zadań powierzanych człowiekowi, jest bogactwem całej osoby – ciała i duszy. Uprawnione więc jest stwierdzenie J. Höffnera, że chrześcijanin powinien widzieć w seksualności nie zło, ale ogromną możliwość daną mu przez Boga i wewnętrznie powiązaną z małżeństwem⁴³.

Płciowość człowieka jest rzeczywistością bardzo złożoną. Zakłada bowiem i wyraża całą tajemnicę osoby ludzkiej i ma udział w jej rozwoju⁴⁴. Płciowość bowiem poprzez psychikę ludzką nasycą całą osobę, duszę i ciało⁴⁵.

Antropologia płciowości nie może nie uwzględniać dorobku takich nauk, jak: biologia, psychologia, socjologia, antropologia kulturowa itp. Nie może jednak znaczenia tych nauk przeceniać, ponieważ z natury swej dają one obraz częściowy tak osoby ludzkiej, jak również płciowości.

Jeśli płciowość obejmuje całą osobę ludzką, to stanowi ona też podstawowy warunek jej życia. Psychologia zwraca uwagę na konsekwencję, jakie wynikają z różnicy płciowej dla psychiki ludzkiej. Nie oznacza to wcale panseksualizmu, który z zewnątrz jako siła opanowuje osobę. Przejawy osoby mają własną wartość, choć są nacechowane płciowością. Współcześnie stosuje się nawet pojęcie „język ciała”⁴⁶ w odniesieniu do płciowości człowieka. Osoba posiada płciowość, a nie jest posiadana przez płciowość. Według Karola Wojtyły osoba ludzka nadaje sens wszystkim przejawom życia, również płciowości poprzez czyn⁴⁷.

Człowiek poznaje, czuje, myśli, chce jako mężczyzna i kobieta. W tym też sensie człowiek konkretny nie tylko jest istotą płciową, lecz upłciowioną. Płciowość ma swój wymiar instynktu, wspólny ze zwierzętami, ale i wymiar ściśle ludzki. Nie może być tylko sprowadzana do sfery biologicznej, do prokreacji i przyjemności. Dotykając osobowego wymiaru płciowości nie sposób nie zatrzymać się nad zagadnieniem odpowiedzialności⁴⁸.

⁴² Por., W. Gasidło, *Z zagadnień etyki małżeńskiej i rodzinnej*, Kraków 1994, s. 56.

⁴³ Por. J. Höffner, *Chrześcijańska nauka społeczna*, Kraków 1993, s. 69; św. Tomasz, *Suma teologiczna*, II-II, 153, 2.

⁴⁴ Por. PH 1.

⁴⁵ Por. KKK 2332.

⁴⁶ Por. J. Augustyn, *Integracja seksualna*, Kraków 1993, s. 204.

⁴⁷ Problematyką zagadnienia czynu w kontekście osoby zajął się na płaszczyźnie rozważań filozoficznych Karol Wojtyła w swej książce *Osoba i czyn* podejmuje on między innymi studium na temat czynu, który ujawnia osobę, studium osoby przez czyn. Taka jest bowiem natura korelacji tkwiącej w doświadczeniu, w fakcie *człowiek działa*, że czyn stanowi szczególny moment ujawnienia osoby w kontekście moralności, która jest właściwością czynów ludzkich.

⁴⁸ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 116.

Pojęcie odpowiedzialności podkreśla fakt, że płciowość ma wymiar międzyosobowy. W tym wymiarze ma więc płciowość znaczenie narzędzia i znaku spotkania międzyosobowego.

Płciowość staje się wewnętrznym impulsem do otwarcia się osoby na inne osoby, do realizowania miłości, do wyzwolenia się z narcyzmu. Każda ludzka miłość realizuje się w płciowości i poprzez nią⁴⁹. Płciowość przypomina stale człowiekowi, że nie został stworzony, by być sam, lecz by wejść w relacje z innymi. Uświadamia mu ciągle potrzebę daru z siebie, uznania tego daru ze strony innych oraz podjęcie odpowiedzialności za drugą osobę, z którą wchodzi się poprzez akt seksualny w szczególną bliskość. „Smak miłości wiąże się bowiem z poczuciem odpowiedzialności za drugą osobę. W poczuciu tym kryje się przecież troska o jej prawdziwe dobro – kwintesencja całego altruizmu, a równocześnie nieomylny znak jakiegoś rozszerzenia własnego **ja**, własnej egzystencji o to drugie **ja**, o tę drugą egzystencję, która jest dla mnie tak bliska, jak moja własna”⁵⁰.

Cel, ku któremu zmierza płciowość, według K. Wojtyły, to relacja daru. Najpełniej realizuje się ona równocześnie na płaszczyźnie fizycznej, psychicznej i duchowej w małżeństwie. Małżeństwo jest bowiem totalnym darem osoby dla osoby⁵¹.

Jednakże ta relacja międzyosobowa nie może zamknąć się w sobie, ponieważ w taki sposób zakończyłaby się egoizmem we dwoje. Dar z siebie samego i wzajemne oddanie w duchu miłości jest znakiem wyrażającym jedność osób, o jakiej mówi św. Paweł w Liście do Efezjan⁵² – na wzór miłości Chrystusa do Kościoła. Dar ciała ma specjalne znaczenie, gdyż warunkuje rozwój czystej miłości i wprowadza człowieka w szczególną współpracę ze Stwórcą w dziedzinie przekazywania życia. Prokreacja jest więc naturalną konsekwencją tej międzyosobowej relacji i jej rozszerzeniem o trzecią osobę, a tym samym rozszerzeniem miłości i jej uwiecznieniem w czasie.

Chrześcijanin widzi w seksualności możliwość daną mu przez Boga i wewnętrznie powiązaną z małżeństwem. Struktury społeczne przez stabilizację sprzyjają zachowaniu celowości wspólnoty osób. Według Jaime Snoeka „życie seksualne tylko wtedy jest w pełni ludzkie i moralne, jeżeli historycznie i kulturowo jest zinstytucjonalizowane. Aby stało się zjawiskiem w pełni ludzkim i zbawczym nie wystarczy, że ja zostaje wyrwane z samotności przez ty, ale oboje muszą mieć odwagę, by odnaleźć własne miejsce w historii swojego społeczeństwa”⁵³.

⁴⁹ Por. KDK 49.

⁵⁰ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność...*, s. 116.

⁵¹ Por. KKK 1605; por. także Ps 121, 2.

⁵² Ef 5, 25; por. także S. Olejnik, *Dar. Wezwanie. Odpowiedź. Teologia moralna. życie osobiste i współżycie międzyludzkie*, Warszawa 1990, t. 6, s. 75.

⁵³ Por. C. Jaime Snoek, *Małżeństwo a instytucjonalizacja życia seksualnego*, „Concilium” 1–5 (1970) Poznań–Warszawa, s. 355.

Ujmując społeczne funkcje płodności, należy zwrócić uwagę nie tylko na fakt odradzania ludzkości⁵⁴, ale i na stwarzanie pełni możliwości realizacji osób, gdyż płciowość jednoczy dwa byty, ciała i dusze. Płciowość stanowi również początek życia społecznego, gdyż każda płeć, mając swoją specyfikę aktywności osobistej, wprowadza odpowiednią barwę i własny typ uczuciowości do własnego sposobu kochania i życia w społeczeństwie⁵⁵.

W ostatecznej analizie ten społeczny wymiar życia seksualnego zawiera w sobie odniesienie do Absolutu. Osoba ludzka poprzez własną płciowość doświadcza również wymiaru transcendentnego, doświadcza kruchości własnej egzystencji i potrzebę otwarcia się na to, co nieprzemijalne.

S. Rosik, podejmując w refleksjach teologiczno-moralnych myśl Jana Pawła II, uwypukla fakt „wkomponowania obrazu Boga w ludzką osobę”⁵⁶. „Odwieczna tajemnica osoby polega na ujawnieniu się obrazu Boga w widzialnym i cielesnym fakcie męskości i kobiecości”⁵⁷. Człowiek jako mężczyzna i kobieta są stworzeni na obraz i podobieństwo Boże. Męskość i kobiecość są dwiema formami ludzkiej egzystencji wzajemnie się uzupełniającymi. Mężczyzna i kobieta stanowią razem, we wzajemnych relacjach obraz Boży, a zróżnicowanie płciowe, które jest u podstaw tej relacji należy też do podobieństwa człowieka z Bogiem⁵⁸.

Bardzo ważnym zagadnieniem w etyce seksualnej jest afirmacja całego człowieka, który jest równocześnie duchem i ciałem. Nie może ona dzielić człowieka, lecz stale musi traktować go jako całość. Nie można więc stosować dualizmu z przeszłości, który uznawał człowieka jako ducha, a ciało i sferę płciową uważał za źródło zła⁵⁹.

Katechizm Kościoła Katolickiego, ujmuje płciowość jako rzeczywistość, która domaga się pełnej integracji w osobie⁶⁰. Pojawia się jednak dzisiaj nowa forma dualizmu, która odrywa płciowość od całości osoby i ustanawia dla niej cel niezależny od osoby. Tendencji tej sprzeciwia się cała nauka Soboru Watykańskiego II⁶¹.

⁵⁴ Chodzi tu o biologiczny aspekt płciowości.

⁵⁵ Jan Paweł II, *Mężczyzna...*, s. 47.

⁵⁶ S. Rosik, *Wezwania i wybory moralne*, Lublin 1992, s. 322; por. także Jan Paweł II, Audienca generalna: *Wstrzemięźliwość pozytywną funkcją czystego serca*, (1 IV 1981), OR-P, 2 (1981), nr 4, 6.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Por. Rdz 1, 27; por. także KKK 1604.

⁵⁹ Szerzej porusza ten temat S.T. Pinckaers. Zajmując się zagadnieniem skłonności człowieka do życia seksualnego, w kontekście skłonności naturalnych, przedstawia poglądy na temat płciowości św. Tomasza, św. Augustyna i Piotra Lombarda. Święty Tomasz sytuuje płciowość na płaszczyźnie natury zwierzęcej (w odróżnieniu od skłonności duchowych). Nie przeszkadza to jednak, wg św. Tomasza, by płciowość wraz zawartą w niej zmysłowością mogła być siedzibą cnoty umiarkowania w postaci czystości. S.T. Pinckaers, *Źródła moralności chrześcijańskiej*, Poznań 1994, s. 390–395.

⁶⁰ Por. KKK 2395.

⁶¹ Por. KDK 49–51.

W jej świetle „godziwość aktów życia małżeńskiego, uporządkowanych zgodnie z prawdziwą godnością człowieka, nie zależy wyłącznie od samej, szczerzej intencji i oceny motywów, lecz musi być określona w świetle obiektywnych kryteriów wynikających z natury i jej czynów”⁶². Kluczowym zagadnieniem jest tutaj miłość, która „potwierdzona wzajemną wiernością, a przede wszystkim uświęcona sakramentem Chrystusowym, pozostaje niezłomnie wierna fizycznie i duchowo w doli i niedoli”⁶³.

W świetle nauki soborowej miłość i akt seksualny nie mogą ulec oddzieleniu, gdyż miłość w akcie seksualnym w szczególnie sposób dopełnia się i wyraża. Istnieją jednak tendencje akcentujące jedynie przyjemność związaną z relacjami w sferze cielesnej. Z jednej strony nie można dopuścić do odrzucenia przyjemności związanej ze sferą cielesną, gdyż byłoby to zanegowanie dobroci daru Bożego, z drugiej jednak strony, co czyni się dzisiaj, nie można sprowadzać płciowości jedynie do przyjemności i odrywać ją od sfery duchowej człowieka, jaką jest miłość. W opozycji do miłości znajduje się postawa hedonistyczna, według której „przyjemność (rozkosz) jest najwyższym dobrem, właściwym celem życia oraz głównym motywem działania ludzkiego”⁶⁴.

Hedonizm, jako postawa zmierzająca tylko do osiągnięcia przyjemności, jest zawsze negacją osoby ludzkiej. Jest działaniem ze względu na siebie, na własną przyjemność, a więc jest zaprzeczeniem prawdziwej miłości. Takie podejście jest równocześnie zanegowaniem osobowej godności człowieka. „Mężczyzna i kobieta mają nieutralną godność, która pochodzi od Boga ich Stwórcy”. Zostali oni stworzeni na obraz Boga i w swoim „byciu mężczyzną i byciu kobietą odzwierciedlają oni mądrość i dobroć Stwórcy”⁶⁵.

Katechizm, uwypuklając znaczenie osoby ludzkiej i jej godność, zwłaszcza godność mężczyzny i kobiety, sytuuje relacje seksualne w kontekście zdania – „jedno dla drugiego – jedność we dwoje”⁶⁶. Takie całościowe spojrzenie na płciowość wymaga samoopanowania, wyrzeczenia oraz sterowania instynktem i podporządkowania przyjemności osobowej relacji – miłości. Celem płciowości i życia płciowego jest ostatecznie miłość, której przyjemność, jako sama w sobie dobra powinna być podporządkowana.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na komplementarność, na dialogiczny charakter płci⁶⁷. Według Höffnera obie płci znajdują się w stosunku tak głębokim i bogatym, iż są w stanie wejść w dialog o niespotykanej głębi. Doświadczają one tego stosunku dialogicznego jako czegoś pociągającego, jako obietnicy, zadania i

⁶² Tamże, s. 51.

⁶³ Tamże, s. 49.

⁶⁴ Por. A. Podsiad, Z. Więckowski, *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 1983, s. 130.

⁶⁵ KKK 369.

⁶⁶ Tamże, s. 371.

⁶⁷ Por. J. Höffner, *Chrześcijańska...*, s. 67.

odpowiedzialności oraz instynktownie dążą do znajdowania przyjemności jedna w drugiej⁶⁸.

Mówiąc o wartości płci zawsze trzeba pamiętać, że nie ona stanowi człowieka, nie jest wszystkim w człowieku, chociaż wyraża sposób istnienia człowieka w świecie. Wyraża człowieka jako istotę w dwupłciowej postaci, zwróconej jedna ku drugiej⁶⁹.

Tymczasem płciowość często bywa uważana za wartość absolutną, skierowaną na doznawanie przyjemności na zasadzie źle pojętej wolności. W ten sposób stanie się ona źródłem złudzeń, które za prawdziwą wartość uznają osiągnięcie indywidualnych, czy też wspólnych doznań, przez egoistyczne działanie. Działanie takie wyzwała odruchy instynktowne, zmysłowe, na co wskazują liczne przejawy panseksualizmu⁷⁰.

Dzisiaj, kiedy pełniej widzi się rolę płciowości w dojrzewaniu osobowym człowieka i jego integracji ze wspólnotą ludzką, bardziej też widać szkodliwość nieładu moralnego w tej dziedzinie. W płciowości bowiem ma miejsce w jakimś stopniu zawsze zaangażowanie się całej osoby i dysponowanie nią, za czy przeciw porządkowi moralnemu⁷¹.

W świetle nauki Kościoła dojrzały seksualizm powinien być czynnikiem wyzwolenia człowieka, jednakże jest to możliwe jedynie wówczas, gdy jest przejawem szacunku dla godności osoby. W przeciwnym razie płciowość może być bardzo niebezpieczną i wręcz destruktywną siłą, niszczącą i spychającą w niewolę całą osobę (ciało i duszę), jako że płciowość odnosi się do całości osoby, a nie tylko do jej cielesnej sfery⁷².

Destruktywne działanie płciowości dochodzi do skutku, jeśli seksualizm służy jedynie poszukiwaniu przyjemności. Z biegiem czasu przez nasycenie dochodzi do zaniku tego pragnienia, a to w następstwie prowadzi do zamknięcia się na drugą osobę. Destruktywne działanie płciowości ujawnia się również, gdy przyjemność erotyczną rozpatruje się samą w sobie, jako przeżycie jedynie w aspekcie fizycznym i fizjologicznym. Ze względu na częste powtarzanie takich przeżyć, działanie seksualne staje się „rytmem banalizującym”, co z kolei rodzi pustkę, mimo że u początków doznaje się wiele zmysłowych przyjemności⁷³.

⁶⁸ Tamże, s. 67.

⁶⁹ Zob. J. M. Aubert, *Jak żyć po chrześcijańsku w XX wieku*, tłum. z franc. E. Braun, Warszawa 1986, s. 244.

⁷⁰ Tamże, s. 238.

⁷¹ Przypomina o tym Deklaracja *Persona humana*: „Według tradycji chrześcijańskiej i doktryny Kościoła oraz według rozpoznania prawego rozumu, porządek moralny płciowości niesie ze sobą wartości tak wielkie, że każde bezpośrednie złamanie tego porządku jest obiektywnie ciężkie”. *Persona humana*, w: *Kościół a problemy etyki seksualnej*, Warszawa 1987, s. 10.

⁷² KKK 2354.

⁷³ Por. Jan Paweł II, *Męczyzna*..., s. 108.

Materialistyczna i hedonistyczna interpretacja ludzkiej egzystencji upatruje ideał życiowy w dobrobycie materialnym, osiąganym za wszelką cenę i bezwarunkowo. Odrzuca się zatem prymat wartości duchowych i rezygnuje się z trudu poszukiwania wartości duchowo-religijnych i życia zgodnego z nimi, a wartość osoby oraz relacje międzyludzkie rozumie się i przeżywa nie według „logiki daru i bezinteresowności, lecz według egoistycznej logiki posiadania, a także instrumentalnego stosunku do drugiego człowieka”⁷⁴. Postawa ta odzwierciedla się szczególnie w pojmowaniu ludzkiej płciowości, która zostaje pozbawiona swej godności, jaką nadaje jej służba wspólnocie i wzajemnemu oddaniu się osób, i traktowana jest jako zwykłe dobro konsumpcyjne. „W ten sposób przeżycia wielu młodych nie prowadzą do harmonijnego i radosnego rozwoju ich osobowości, otwartej na drugiego człowieka przez dar z siebie, lecz powodują poważne zakłócenia natury psychologicznej i etycznej, które niewątpliwie zaciążą nad ich przyszłością”⁷⁵. Dlatego też poprawnym przeżywaniem seksualności jest skierowanie jej do osoby. Płciowość bowiem powinna służyć osobie, a nie osoba płciowości⁷⁶.

Chociaż płciowość stanowi istotny element osoby ludzkiej jako takiej i stąd może być rozważana na płaszczyźnie aksjologiczno-normatywnej niezależnie od małżeństwa, to jednak z perspektywy i w kontekście małżeństwa jej wizja jest bardziej integralna⁷⁷. Refleksja zaś o małżeństwie prowadzi bezpośrednio do refleksji o rodzinie, której istoty i problemów nie można zrozumieć bez podstawy, jaką jest małżeństwo. Stąd omówienie wszystkich trzech zagadnień razem, jako organicznej całości wydaje się uzasadnione.

ZAGADNIENIE REGULACJI POCZĘĆ

Ludzka seksualność z istoty swojej jest skierowana na uzupełnianie się dwojga ludzi w miłości, ale także na wydanie potomstwa, czyli prokreację. W przeciwieństwie do dawniejszej nauki Kościoła o celach małżeństwa, nie określa się dziś prokreacji jako pierwszego i nadrzędnego celu małżeństwa⁷⁸. W świetle obecnie podawanej wykładni prokreacja ujmowana jest jako uwieńczenie miłości małżeńskiej, a dzieci są najcenniejszym darem małżeństwa i przynoszą rodzicom najwięcej dobra⁷⁹. Właśnie zwłaszcza w odniesieniu do rodziny należałoby rozpa-

⁷⁴ Zob. Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*, Wrocław 1992, s. 8.

⁷⁵ Tamże; zob. także K. Neugebauer, *Společné skutky dezintegracji życia seksualnego*, CHS 110 (1982), s. 68–76.

⁷⁶ Zob. J.M. Aubert, dz.cyt., s. 245–247.

⁷⁷ KKK 2360.

⁷⁸ Por. R. Sztuchmiller, *Doktryna Soboru Watykańskiego II o celach małżeństwa i jej recepcja w Kodeksie Prawa Kanonicznego z roku 1983*, Lublin 1993, s. 39.

⁷⁹ Por. KDK 48, 50.

trywać zagadnienie cywilizacji miłości, podjęte przez Pawła VI⁸⁰. Jan Paweł II w *Liście do rodzin* analizując etymologię wyrazu „cywilizacja” nie ogranicza jego znaczenia tylko do wymiaru politycznego bytowania człowieka, ale uwypukla głębszy sens tego wyrażenia⁸¹. „Cywilizacja należy do dziejów człowieka, odpowiadając jego duchowości oraz moralności”⁸².

Stworzony na obraz i podobieństwo Boże człowiek otrzymał świat z rąk Stwórcy z zadaniem, aby czynił go sobie poddanym. W spełnieniu tego zadania odnajduje swe źródło cywilizacja, to znaczy ostatecznie humanizacja świata. Cywilizacja miłości w kontekście nauczania Jana Pawła II oznacza radość, radość z tego, że się człowiek rodzi, czyli radość także z tego, że małżonkowie stają się rodzicami.

W opozycji do cywilizacji miłości stawia papież cywilizację, która wydaje owoce w postaci mentalności konsumpcyjnej, która jest jednoznacznie antynatalistyczna⁸³. Szczególnym zagrożeniem instytucji małżeństwa jest związana z konsumpcjonistyczną wizją życia postawa antykonceptyjna⁸⁴. Postawa taka utrwała i podtrzymuje egoizm aż do negatywnej postawy wobec życia dziecka włącznie. Sprzeciwia się miłości i odpowiedzialności, a także godności osoby i jest wrogiem postępu duchowego.

Kościół uznaje, że „życie płciowe człowieka ma dwa zasadnicze znaczenia: znaczenie jednoczenia pary małżeńskiej, wzmacniania jej miłości oraz znaczenie prokreacyjne. Kościół utrzymuje przy tym, że pomiędzy tymi znaczeniami istnieje więź, której człowiek nie powinien rozrywać z własnej inicjatywy”⁸⁵. Zasada nierozdzielności leży u podstaw praktycznie wszelkiej argumentacji przeciwko antykoncepcji jako moralnie uprawnionej metody regulacji urodzin.

Na temat zła antykoncepcji wypowiadał się często Jan Paweł II, przypominając naukę Kościoła w tej dziedzinie. „Kiedy zatem poprzez antykoncepcję małżonkowie pozbawiają swe życie małżeńskie potencjalnej zdolności rodzicielskiej, przypisują sobie władzę, która należy jedynie do Boga, tj. władzę ostatecznego decydowania o zaistnieniu osoby ludzkiej”⁸⁶. Zdaniem papieża stosowanie środków antykonceptyjnych wprowadza istotne ograniczenia wewnątrz tego wzajem-

⁸⁰ Por. *Homilia wygłoszona na zakończenie Roku Świętego (25 grudnia 1975)*, AAS 68 (1976), s. 145.

⁸¹ *List do rodzin*, 13.

⁸² Tamże.

⁸³ Tamże.

⁸⁴ Por. W. Gasidło, *Postawa antykonceptyjna zaprzeczeniem odpowiedzialnego rodzicielstwa, w: Aby duszpasterstwo rodzin było skuteczne i owocne. Materiały z sesji: Odpowiedzialne rodzicielstwo w dwadzieścia lat po „Humanae vitae” odbytej w Krakowie 28 II 1989 r.*, Kraków 1989, s. 25; por. także KKK 2370.

⁸⁵ A. Paszewski, *Wokół problemów regulacji urodzin*, „Znak” 48 (1995) 8, s. 5.

⁸⁶ Jan Paweł II, *Powołanie małżonków może wymagać heroizmu. Przemówienie do uczestników seminarium poświęconego problematyce odpowiedzialnego rodzicielstwa, Castel Gandolfo (17 IX 1983)*, LO – P9 (1983), 17.

nego oddania, jakim jest małżeństwo i wyraża obiektywną odmowę wzajemnego oddania całego dobra kobiecości czy męskości. Konkludując, papież stwierdza, że antykoncepcja przeciwstawia się prawdziwej miłości małżeńskiej⁸⁷.

Oficjalna Nauka Kościoła zwraca uwagę na moralną nieprawidłowość antykoncepcji. Ta nieprawidłowość pochodzi ze swego przeciwstawienia się prawdzie, wpisanej w ludzką naturę przez samego jej Stwórcę. Nieprawidłowość moralna antykoncepcji jest więc wewnętrzna. Jest ona, w świetle Katechizmu naruszeniem struktury aktu rozrodczego, wystąpieniem przeciw jego jedności i spoiwości, a zarazem jego celowości⁸⁸.

Włoski teolog R. Buttiglione, próbując uzasadnić oficjalną doktrynę katolicką w tej materii, stwierdza, iż „gdyby raz zaakceptowano separację pomiędzy prokreacją a przyjemnością w stosunkach seksualnych pomiędzy mężczyzną i kobietą, na czym miałyby polegać różnica pomiędzy tymi stosunkami a stosunkami w obrębie związku homoseksualnego? W obydwu przypadkach chodzi o wzajemnie uzgodnione dawanie i doznawanie przyjemności”⁸⁹.

Sprzeciw, jaki w wielu środowiskach budzi oficjalna Nauka Kościoła w kwestii antykoncepcji, skłania do ukazania kontekstu historycznego tego problemu.

Historia dokumentów Urzędu Nauczycielskiego Kościoła w sprawie antykoncepcji jest stosunkowo krótka. Zaczyna ją Encyklika *Casti connubi*, Piusa XI, wydana w reakcji na uchwały biskupów protestanckich, którzy w 1930 r. na konferencji w Lambeth dopuścili w pewnych wypadkach możliwość stosowania środków antykoncepcyjnych⁹⁰. Ustosunkowując się do tego wydarzenia, Pius XI stwierdził: „Nie ma doprawdy takiej przyczyny, choćby najważniejszej, która zdołałaby z naturą uzgodnić i usprawiedliwić to, co samo w sobie jest naturze przeciwne. Otóż akt małżeński z natury swej zmierza ku płodzeniu potomstwa. Działa zatem przeciw naturze i dopuszcza się nieuczciwego czynu ten, kto, spełniając ten akt świadomie, pozbawia go skuteczności”⁹¹. Pius XI stwierdza wyrażenie, że udaremnianie naturalnej siły rozrodczej w małżeństwie jest łamaniem prawa Bożego i jako takie obciążone jest sankcją grzechu⁹².

Pius XII utrzymuje w mocy ton encykliki swego poprzednika, gdy w przemówieniu do położnych używa sformułowania „niemoralny zamach”, mówiąc o pozbawianiu aktu małżeńskiej siły w nim tkwiącej i przeszkodzenie zrodzeniu no-

⁸⁷ Tamże, 18.

⁸⁸ Por. KKK 2369.

⁸⁹ R. Buttiglione, *Etyka w kryzysie*, Lublin 1994, s. 77.

⁹⁰ Por. S. Nowak, *Problem antykoncepcji w świetle Nauki Kościoła*, w: *Specjalistyczne aspekty problemu antykoncepcji. Ogólnopolska Sesja Naukowa lekarzy i teologów 7–8 lutego 1976 roku*, Kraków, 1976.

⁹¹ CC 66.

⁹² Tamże.

wego życia⁹³. Pius XII potwierdza również, że żadne wskazania czy potrzeba nie może zmienić „czynności wewnętrznie złej w akt moralnie dobry i godziwy”⁹⁴.

Jan XXIII w Encyklice *Mater et Magistra* przestrzega przed rozwiązywaniem problemu demograficznego za pomocą metod, które nie licują z godnością człowieka. Według Jana XXIII „nie należy do rozwikłania tego problemu wynajdywać takiego rozwiązania, które zadaje gwałt ustanowionemu przez Boga porządkowi moralnemu oraz przekazywaniu samego życia ludzkiego. Życie ludzkie winno być przekazywane rozmyślnie i świadomie, zgodnie z najświętszymi, niezmiennymi i nienaruszalnymi prawami Bożymi”⁹⁵.

W sposób autorytatywny i uroczysty dołączył się do głosów tradycji papież Paweł VI. W Encyklice *Humanae vitae* odrzucił możliwość antykoncepcji. Uczynił to po zasięgnięciu głosu konsultatywnego episkopatów wielu krajów, chociaż wbrew opinii większości teologów i uczonych, wchodzących w skład komisji powołanej do przestudiowania problemów demograficznych⁹⁶. Encyklika przypomina, że „należy wykluczyć wszelkie działania, które – czy to w przewidywaniu aktu małżeńskiego, czy podczas jego dopełnienia, czy w rozwoju jego naturalnych konsekwencji – miałyby za cel uniemożliwienie zapłodnienia lub służyłyby jako środek ku temu”⁹⁷. Usytuowanie głosu na temat antykoncepcji w tekście encykliki, tuż po kategorycznym odrzuceniu spędzenia płodu i sterylizacji ma swoją wymowę. Papież wyraża obawę, że akceptacja środków antykoncepcyjnych mogłaby utwierdzić człowieka w przekonaniu, że sfera płciowości nie podlega normowaniu i służy jedynie zaspokojeniu żądz cielesnych. Papież widzi w antykoncepcji zagrożenie dla ludzkości, polegające na „wyniszczeniu jej u samych źródeł”⁹⁸.

Kościół nie ogranicza się jednak tylko do wypowiedzi krytycznych odnośnie do praktyk antykoncepcyjnych. Równolegle do historii głosów stanowczego odrzucenia antykoncepcji idzie historia wypowiedzi uzasadniających kryteria takiego właśnie normowania w odniesieniu do sfery ludzkiej płciowości.

Wielkim krokiem naprzód w tej dziedzinie stała się wypowiedź Piusa XII, skierowana do położnych, w której papież wskazuje na godziwość moralną metod związanych z wykrywaniem niepłodnych dni w cyklu występującym u kobiety. „Stosowanie się do okresów niepłodności może być moralnie godziwe, jeśli spełnione są podstawowe warunki życia małżeńskiego, a więc wola służenia życiu za

⁹³ Por. Pius XII, *Przemówienie do położnych*, Rzym 1951, AAS 43 (1951), 843; tekst polski w AK 56 (1958), s. 226.

⁹⁴ Tamże.

⁹⁵ MM 101.

⁹⁶ Por. R. Buttiglione, dz.cyt., s. 63.

⁹⁷ HV 14.

⁹⁸ Tamże; por. także PH 14.

wszelką cenę i wystarczająco uzasadnione i usprawiedliwione powody, aby ograniczyć dalsze rodzicielstwo”⁹⁹.

Sobór Watykański II w swym nauczaniu podkreśla pozytywny wymiar miłości cielesnej małżonków, ukazując wspaniałość powołania małżonków jako współpracowników Boga¹⁰⁰. Podkreślając zobowiązania małżonków w dziedzinie płodności stosowano wiele wyrażen. Używane w publikacjach medycznych i demograficznych „regulacja urodzeń” czy „planowanie rodziny” obejmują najczęściej wszystkie możliwe drogi zapobiegania zrodzeniu potomstwa łącznie z przerwaniem ciąży. Zbliżone pojęciowo jest wyrażenie „regulacja poczęć”, które wyklucza zabijanie życia poczętego, nie wyklucza jednak stosowania środków antykoncepcyjnych. W encyklice Pawła VI, która ukonkretnia zasady nauki soborowej na temat etycznej regulacji poczęć, po raz pierwszy w historii dokumentów Kościoła nauczającego na temat małżeństwa pojawia się termin „odpowiedzialne rodzicielstwo”¹⁰¹.

M. Rhonheimer uzasadnia różnice między antykoncepcją a okresową wstrzeмиęźliwością na podstawie wyraźnie formułowanej w Encyklice *Humanae vitae* zasadzie „odpowiedzialnego rodzicielstwa”¹⁰². Płciowość ludzka objawia się, według niego, w ludzkich czynach, a takimi są działania człowieka kontrolowane przez rozum i wolę. Akt płciowy obejmuje całego człowieka, ma więc wymiar cielesno-duchowy i może być rozpatrywany jako akt kierowany przez wolę powodowaną rozumem. Rhonheimer zwraca uwagę, że „metoda rytmu płodności jako taka nie zapobiega poczęciu, lecz tylko dostarcza wiedzy o płodności. Tym co reguluje poczęcia, jest powstrzymanie się od stosunków, o których się wie, że będą płodne. Antykoncepcja zaś reguluje poczęcia przez proste czynienie aktów seksualnych niepłodnymi”¹⁰³.

Pojęcie to streszcza zasadniczą myśl Kościoła, że nie antykoncepcja, godząca w dobro osobowe, lecz odpowiedzialne rodzicielstwo – w pełni odpowiadające stwórczym i zbawczym planom Boga – może być kluczem do rozwiązywania problemów związanych z rozrodczością. Termin „odpowiedzialne rodzicielstwo” w znaczeniu użytym przez encyklikę *Humanae vitae* oznacza rozpoznanie i podjęcie przez małżonków swojego powołania do przekazywania życia i wychowywania dzieci ze świadomością przed Bogiem Stwórcą, w którego stwórczych i zbawczych planach mężczyzna i kobieta ukazują uczestnictwo przez zawarcie małżeństwa¹⁰⁴. Odpowiedzialne rodzicielstwo oznacza w etyce małżeńskiej świadome podjęcie kierowania płodnością. W znaczeniu szerszym odpowiedzialne

⁹⁹ Pius XII, *Przemówienie...*, s. 227.

¹⁰⁰ Por. KDK, 51.

¹⁰¹ Por. HV 7, 10.

¹⁰² Por. M. Rhonheimer, *Contraception, sexual behaviour and natural law*, „Linacre Quarterly”, maj 1989, cyt. za A. Paszewskim, art.cyt., s. 6.

¹⁰³ Tamże, s. 8.

¹⁰⁴ Por. R. Buttiglione, dz.cyt., s. 63.

rodzicielstwo to cały proces wydawania i wychowywania potomstwa. W węższym natomiast znaczeniu dotyczy podejmowania decyzji odnośnie do wydawania (poczęcia i urodzenia) potomstwa. Chodzi tu o ustalenie liczby potomstwa i odpowiednich odstępów czasowych między urodzeniami dzieci.

W świetle Encykliki *Humanae vitae* odpowiedzialne rodzicielstwo opiera się na okresowej wstrzemięźliwości. „Jeśli więc istnieją słuszne powody do wprowadzenia przerw między kolejnymi urodzeniami dzieci, Kościół naucza, że wolno wówczas małżonkom uwzględnić naturalną cykliczność, właściwą funkcjom rozrodczym i podejmować stosunki małżeńskie tylko w okresach niepłodności, regulując w ten sposób ilość poczęć bez łamania zasad moralnych¹⁰⁵. Jan Paweł II, podejmując zagadnienie odpowiedzialnego rodzicielstwa, podkreśla, że polega ono na służbie życiu, realizowanej przez jego przekazywanie i wychowanie¹⁰⁶. W *Liście do rodzin* ukazuje papież wagę momentu łączenia się mężczyzny i kobiety w jedno ciało. Jest to moment, w którym oboje mogą stać się rodzicami – przekazując życie nowej istocie ludzkiej¹⁰⁷.

Dając wyraz trosce o coraz pełniejsze urzeczywistnienie Bożego zamysłu w tej dziedzinie, zwraca się papież z wezwaniem do teologów, „aby jednocząc swoje wysiłki we współpracy z hierarchicznym Magisterium, starali się coraz lepiej naświetlać podstawy biblijne nauczania o tym, że dwa aspekty zjednoczenia małżeńskiego: jednoczący oraz prokreacyjny nie mogą być rozdzielone w sposób sztuczny, bez naruszenia wewnętrznej prawdy samego aktu. Apel papieża do teologów dotyczy naświetlenia przez nich podstaw biblijnych tej nauki, jej motywacji etycznych i racji personalistycznych¹⁰⁸. Wychodząc od wskazań Soboru Watykańskiego II i kontynuując naukę Pawła VI, Jan Paweł II rozwija pojęcie odpowiedzialnego rodzicielstwa na kanwie integralnej wizji człowieka.

Papież przyznaje, że małżonkowie, służąc życiu na zasadzie odpowiedzialnego rodzicielstwa, mogą napotkać rozmaite trudności. Daje jednak wyraz swojego przekonania, że „pomiędzy prawami Bożymi co do przekazania życia a obowiązkiem pielęgnowania autentycznej miłości małżeńskiej nie może zachodzić sprzeczność¹⁰⁹. W świetle papieskiej adhortacji odpowiedzialne rodzicielstwo zakłada jako warunek konieczny znajomość cielesności i rytmów płodności. „Trzeba uczynić wszystko, aby udostępnić tę wiedzę ogółowi małżonków, a wcześniej jeszcze osobom młodym, poprzez informację i wychowanie”¹¹⁰.

Znajomość cielesności i jej rytmów oraz zastosowanie naturalnych metod służy w opinii papieża czystości małżeńskiej. Zatem u podstaw odpowiedzial-

¹⁰⁵ *List do rodzin*, 12; por. także Paweł VI, *Humanae vitae*, 16; S. Olejnik, *Dar. Wezwanie. Odpowiedź. Teologia moralna. Moralność życia społecznego*, Warszawa 1990, t. 7, s. 190–199.

¹⁰⁶ Por. FC 31–33.

¹⁰⁷ Por. LR 12; FC, 32; KDK, 51; HV 12.

¹⁰⁸ FC, 31; por. także KKK2070; VS 13.

¹⁰⁹ Por. KKK 1644; por. także FC 33.

¹¹⁰ Por. tamże.

nego rodzicielstwa stoi wychowanie do czystości, które uzdalnia małżonków do miłości autentycznej, stojącej na straży ładu moralnego w małżeństwie¹¹¹. Istotnym punktem ciężkości, w kontekście odpowiedzialnego rodzicielstwa jest zagadnienie odpowiedzialności za „dopasowanie” swojego postępowania do obiektywnych kryteriów moralności. Sformułowanie Katechizmu odnośnie do odpowiedzialnego przekazywania życia silnie akcentuje zależność sposobu postępowania od obiektywnych kryteriów, a nie wyłącznie od samej szczerzej intencji oceny motywów działania¹¹². Podstawą zasad etycznej regulacji poczęć jest prawo naturalne¹¹³. Ponieważ Kościół nie ustanowił prawa naturalnego, dlatego zmiana nakazów tego prawa nie leży w kompetencji Kościoła. Z powyższych względów w konstytucji duszpasterskiej zawarta jest myśl, że nie wolno przy regulacji poczęć schodzić na drogi, które tłumacząc prawo Boże, odrzucają nauczycielski Urząd Kościoła¹¹⁴.

¹¹¹ Por. PH 11.

¹¹² Por. KKK 2368.

¹¹³ W nauce Kościoła katolickiego prawo naturalne rozumiane jest jako obiektywny porządek moralny, wypisany przez Boga w rozumnej naturze człowieka; porządek niezależny od ludzkiego prawa pozytywnego, stały i niezmienny, obejmujący wszystkich ludzi, zawierający zarówno najwyższe zasady moralne, jak i szczegółowe normy postępowania. Por. J. Mackley, *Tradycja i zmiana w Kościele*, przeł. M. Wierzbicka, Warszawa 1974, s. 142.

¹¹⁴ KDK, 51.