

Jerzy Bajda

Spór o prawo naturalne w encyklice "Humanae vitae"

Studia nad Rodziną 15/1-2 (28-29), 131-143

2011

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ks. Jerzy BAJDA – WSR UKSW Warszawa

SPÓR O PRAWO NATURALNE W ENCYKLICE *HUMANAE VITAE*

W watykańskim kwartalniku „Familia et vita”¹, w numerze poświęconym 40-tej rocznicy encykliki *Humanae vitae*, ukazał się interesujący artykuł o Wojciecha Giertycha OP zatytułowany „Choć łaska jest skuteczniejsza, natura jest bardziej istotna”². Artykuł zasługuje na uwagę z dwóch powodów. Po pierwsze przez to, że ukazuje duchową warstwę doktryny encykliki *Humanae vitae*, nie pozwalając traktować tej encykliki jako dokumentu „kazuistycznego”, który na coś „pozwała” lub czegoś „zakazuje”. Po drugie Autor próbuje dokonać porównania dwóch dokumentów pomocniczych, które zawierają pouczenia dla spowiedników, konieczne na gruncie samej encykliki, w kontekście pewnych tendencji teologiczno-moralnych, względnie pastoralnych. Te dwa dokumenty to: „Instrukcja dla spowiedników” wydana przez Episkopat Polski w roku 1971, oraz „Vademecum dla spowiedników”, analogiczny dokument wydany przez Papieską Radę ds. Rodziny w 1997 roku. Pragnę poświęcić parę uwag tym dwom problemom.

1. Teologia moralna *Humanae vitae* w ujęciu Wojciecha Giertycha OP

Punktem wyjścia dla refleksji watykańskiego teologa jest zawarte w czwartym punkcie encykliki twierdzenie, że nauka moralna o małżeństwie opiera się na prawie naturalnym, „naświetlonym i ubogaconym przez Objawienie Boże” (HV 4). Konsekwentnie Paweł VI podkreślił kompetencje Nauczycielskiego Urzędu Kościoła w tym przedmiocie, czyli w interpretacji naturalnego prawa moralnego. Chrystus bowiem uczynił Apostołów nauczycielami „całego prawa moralnego, a więc nie tylko ewangelicznego, ale także naturalnego. Prawo bo-

¹ Jest to kwartalnik wydawany przez Papieską Radę ds. Rodziny.

² W. Giertych, *While Grace is More Efficacious, Nature is More Essential*, „Familia et vita” 2009, nr 1, s. 49-78.

wiem naturalne jest również wyrazem woli Bożej i jego wierne przestrzeganie jest ludziom konieczne do zbawienia” (HV 4). O. Giertych zauważa, na bazie przytoczonego tekstu encykliki, że Papież Paweł VI przyjmuje jakby dwuwarstwową strukturę moralności (ewentualnie teologii moralnej): jedna to jest ta naturalna, opierająca się na rozumowym rozpoznaniu kryteriów dobra i zła, druga, to jest ewangeliczna, która światłem nadprzyrodzonym pogłębia i koryguje poznanie naturalne. W tym spojrzeniu Paweł VI przede wszystkim z prawa naturalnego czerpie poznanie norm etycznych dotyczących zadań małżeńskich i dopiero wtórnice umieszcza je w perspektywie ewangelicznej.

Nie jest jednak konieczne, aby przypisywać Pawłowi VI styl myślenia toczonego się na dwóch poziomach metodologicznych. Można bowiem przyjąć, że dokument papieski jako formalnie pastoralny i teologiczny, integruje element prawa naturalnego w ten sposób, że od początku nadaje mu interpretację teologiczną. O. Giertych powołuje się na pewną tradycję teologiczno-moralną, która eksponowała czynnik naturalno-racjonalny w refleksji moralnej, nie doceniając propozycji św. Tomasza z Akwinu, według którego „nowym prawem jest po prostu prawo Ewangelii”, czyli to prawo, którego duszą, a nawet istotą jest sam Duch Święty. Tego „nowego prawa” nie można utożsamiać z „prawem pisanym”, gdyż w swojej istocie jest to nowe życie ofiarowane człowiekowi w Duchu Świętym jako udział w życiu Trójcy Świętej³.

W związku z tym o. Giertych charakteryzuje trzy typy refleksji teologiczno-moralnej. Pierwszy zatrzymuje się na płaszczyźnie analizy filozoficznej prawa naturalnego, wobec tego jest to tylko etyka filozoficzna. Drugi typ refleksji wychodzi od doświadczenia moralnego obserwowanego na płaszczyźnie racjonalnej, lecz istotna analiza odbywa się już w świetle Objawienia. Trzeci typ refleksji, proponowany jako właściwy, jest już od początku teologiczny, wychodzi od łaski Ducha Świętego, która nadaje kierunek ludzkiemu działaniu. „W tej wizji teologii moralnej w centrum uwagi nie jest moralny obowiązek czy zakaz; tutaj w centrum jest dar łaski, który czyni człowieka zdolnym do życia boską miłością (*divine charity*) w obszarze ludzkiego życia”⁴. Autor z pewną rezerwą odnosi się do refleksji rozumowej, która apeluje do intelektu, ale nie ma wpływu na podjęcie decyzji; a to zależy od wielu czynników, ostatecznie od łaski. Refleksja rozumowa ma znaczenie drugorzędne i tylko pomocnicze⁵.

Z kolei o. Giertych zadaje sobie pytanie, jaki typ refleksji teologicznej jest wiodący dla encykliki *Humanae vitae*. W związku z tym wysuwa przypuszczenie, że „Paweł VI, rozróżniając między prawem ewangelicznym i prawem naturalnym i kładąc przy tym nacisk na rolę prawa naturalnego oraz kompetencje

³ Tamże, s. 51.

⁴ Tamże, s. 52.

⁵ Tamże, s. 53.

Kościół w tym zakresie, nie przyjął w pełni bogatej koncepcji św. Tomasza z Akwinu na temat teologii moralnej. Był jednak świadom ważności i prymatu nadprzyrodzonego wymiaru (moralności)⁶. Podkreślając konieczność posłuszeństwa Duchowi Świętemu, w swoich apelach skierowanych do teologów i kapłanów, dawał wyraz przekonaniu, że sama refleksja etyczna, prowadzona na poziomie filozoficznym czy teologicznym jest niewystarczająca⁷.

Nawiązując do faktu odrzucenia encykliki przez wiele środowisk teologicznych, nie tylko laickich, o. Giertych stwierdza, że ten fakt ujawnił głęboką potrzebę odnowy teologii moralnej, co postulował II Sobór Watykański. Niewątpliwie taka odnowa jest potrzebna, tym bardziej po fakcie kontestacji. Ale od razu budzi się wątpliwość, czy opór wobec encykliki wynikał tylko z powodu „złej teologii” zastosowanej przez Pawła VI. Gdyby opór wobec encykliki dotyczył tylko „złej teologii”, to przeciwnicy encykliki, jako zwolennicy „dobrej teologii”, powinni zbiorowo włączyć się w pracę odnowy teologii, nie kontynuując procesów prowadzących do skutków coraz bardziej negatywnych. Gdyby oponentom zależało na „dobrej teologii”, to w ciągu tego czasu, kiedy Jan Paweł II przekazywał Kościołowi swoje znakomite Katechezy, powinny nastąpić tłumne nawrócenia. Tymczasem niektórzy z teologów (co jest faktem), słuchając katechez w ramach audyencji generalnej, z drwiną komentowali, że: „Papież głosi jakąś poezję seksualną”.

Ale wróćmy do pytania: jaka teologia przewija się poprzez refleksję Pawła VI w encyklice *Humanae vitae*? Najpierw warto przypomnieć, że Paweł VI jest daleki od uprawiania swojej „teologii”, będąc namiestnikiem Chrystusowym i nauczając Kościół na mocy mandatu otrzymanego od Zbawiciela. Intencją Papieża jest pozostać doskonale wiernym temu stylowi nauczania, którym od początku kieruje Duch Święty, prowadząc Kościół poprzez manowce historii do coraz pełniejszej prawdy objawionej w Chrystusie. Stąd widzimy w encyklice przede wszystkim troskę o wierność wobec nauczania przedstawionego w dokumentach II Soboru Watykańskiego, a także wierność wobec całej tradycji Kościoła w przedmiocie tej doktryny, która dotyczy powołania małżeńskiego. Gdyby jednak wrócić do pytania o typ refleksji teologicznej (bo niewątpliwie każdy dokument Magisterium zawiera w swojej strukturze myślowej jakąś teologię) charakterystyczny dla *Humanae vitae*, to nie mógłbym opowiedzieć się ani za pierwszym (typ ściśle filozoficzny), ani za drugim (pytanie filozoficzne poddane interpretacji teologicznej). Byłbym skłonny twierdzić, że *Humanae vitae* zawiera integralny i wewnętrznie spójny system myślowy wychodzący od podstawowych danych Objawienia i ukazujący powołanie małżeńskie jako wewnętrzny składnik rzeczywistości nadprzyrodzonej, mającej swoje źródło w planie Boga

⁶ Tamże, s. 54.

⁷ Tamże, s. 55.

jako Stwórcy i Ojca i osiągnącej swoją pełnię w Chrystusie przez posłuszeństwo woli Boga. Jest to ukazanie powołania małżeńskiego jako autentycznej postaci powołania chrześcijańskiego, bez jakiegokolwiek odchylenia w kierunku naturalizmu czy racjonalizmu.

Równocześnie ten autentycznie chrześcijański i kościelny dokument nauczycielski ma swoją przyczynę pastoralną, ma swój konkretny przedmiot refleksji, wywołany debatą prowadzoną zarówno w Kościele, jak i poza Kościołem, przedmiot sporu wymagający odpowiedzi na poziomie pastoralnym, trafiającym w samą istotę oraz w źródła podnoszonych wątpliwości. To nakłada na Papieża obowiązek podjęcia istotnych wątków sporu, toczącego się nie tylko na płaszczyźnie wiary, ale także na płaszczyźnie tak zwanych nauk ścisłych. Ponieważ Papież nie ma podstaw, aby rozstrzygać spór na płaszczyźnie owych „nauk ścisłych” – bo nie w tym zakresie otrzymał mandat od Chrystusa – dlatego przenosi istotę sporu na płaszczyznę etyczną, czyli na płaszczyznę antropologiczną i personalistyczną, na której człowiek jako podmiot rozpoznaje swoją odpowiedzialność etyczną za swoją tożsamość, swoją godność, swoje powołanie.

Nie mogło być inaczej. Ten spór ujawnił na nowo potrzebę odpowiedzi na pytania, kim jest człowiek jako mężczyzna i kobieta, co to jest natura ludzka, jakie działanie jest ludzkie w sensie etycznym, czyli odpowiadające istocie i godności człowieka. Słowem, zostało ponownie postawione pytanie o istotę prawa naturalnego i bez dokładnej odpowiedzi na to pytanie nie można było rozstrzygnąć tej kwestii, która została postawiona przez historię do rozstrzygnięcia Pawłowi VI. Pytanie dotyczyło istoty rodzicielstwa jako powołania człowieka (małżeństwa) i tu nie wystarczała odpowiedź odwołująca się do istoty Łaski Ducha Świętego. Rodzicielstwo dzieje się bowiem w ciele człowieka, poprzez działanie, w którym człowiek interpretuje ostateczny sens swojej ludzkiej natury jako stworzonej, dlatego należało rozstrzygnąć, jakie działania odpowiadają tej roli człowieka (jako współdziałającego z tajemnicą Ojcostwa Bożego), a jakie nie. Ta refleksja nie toczy się na poziomie nauk szczegółowych, lecz na poziomie osoby jako podmiotu odpowiedzialnego za swoje powołanie. Dlatego Paweł VI ukazał w swojej encyklice prawo naturalne jako wewnętrzny i formalny składnik nadprzyrodzonego porządku świętości i zbawienia. Uważna lektura Encykliki nie pozostawia na ten temat żadnej wątpliwości⁸.

2. Encyklika *Humane vitae* a wskazania dla praktyki spowiedzi

Akcentowanie roli prawa naturalnego i podkreślanie znaczenia natury ludzkiej jak źródła poznania norm etycznych, w niczym nie umniejsza roli Łaski i jej

⁸ Por. J. Bajda, Teologiczne rozumienie prawa naturalnego na tle encykliki *Humanae vitae*, ACr I, 1969, s. 321-240.

godności, skoro celem udzielenia Łaski było ocalenie natury ludzkiej i przywrócenie jej do jej pełnej prawdy i godności. Łaska nie umniejsza natury ani jej nie degraduje, lecz ją uszlachetnia i wywyższa, pozwalając jej osiągnąć to dobro, którego w aktualnym stanie sama nie potrafi zrealizować. Tym samym istnienie i działanie człowieka przeniesionego w porządek łaski nie dewaluuje w niczym zasad i wymagań etycznych wynikających z prawa naturalnego, czy po prostu z rozumu, stanowiącego podstawę sumienia. Problem, którego pragnę dotknąć w tym punkcie wynika z krytyki kierowanej przez o. W. Giertycha pod adresem dokumentu wydanego przez Episkopat Polski w roku 1971, pod tytułem „Wskazania dla spowiedników w zakresie spowiedzi małżonków”. O. Giertych, porównując polską instrukcję dla spowiedników z watykańskim „Vademecum” z 1997 roku o podobnym przeznaczeniu, stawia wyżej dokument rzymski z uwagi na bogatsze uwzględnienie przesłanek odwołujących się do działania Ducha Świętego. Polska instrukcja zostaje postawiona jakby na poziomie niższym, ponieważ przede wszystkim odwołuje się do planu Boga Stwórcy, co „ukazuje tylko w bardzo ogólny sposób”. Autor stwierdza także, że choć Instrukcja mówi o powołaniu otrzymanym od Boga, to „nie jest pewne, czy autorzy dokumentu mieli na uwadze łaski nadprzyrodzonego porządku, czy tylko naturalny dar stworzenia”⁹. O. Giertych ma wątpliwości, czy chodzi tu „o prawo naturalne rozpoznawane na gruncie filozofii, czy o prawo Ducha poznawane w teologii”¹⁰.

Jeżeli czyta się taki dokument w jego integralnym sensie, to przyjmuje się założenia, przyjęte przez Autorów dokumentu i wtedy poszczególne twierdzenia otrzymują interpretację wynikającą z afirmacji tych podstawowych założeń. Skoro Autorzy opierają się wyraźnie na nauce II Soboru Watykańskiego i przyjmują w pełni jako podstawę swej wypowiedzi encyklikę *Humanae vitae*, to nie powinno być wątpliwości, że przyjmują też tę perspektywę teologiczną, którą przyjmuje Sobór, a zwłaszcza Paweł VI. Sam o. Giertych nie zaprzecza, że polska „Instrukcja dla spowiedników” uwzględnia nadprzyrodzoną optykę sakramentu pokuty i cytuje zdanie „Instrukcji”: „W spowiedzi sakramentalnej istotnym elementem nie jest sama tylko rozmowa duszpasterska ani też życzliwy dialog czy też porady psychoterapeutyczne. Kapłan w swej posłudze spowiedniczej musi być sam głęboko świadomy i powinien też uświadomić to penitentowi, że pokuta jest sakramentem Kościoła katolickiego, a jej istotą ma być owocne spotkanie z Chrystusem i Jego zbawczym dziełem. Tak penitent, jak i spowiednik wchodzi w tym sakramencie w sferę nadprzyrodzonego działania”¹¹. Bezpośrednio przed tym fragmentem cytowanej „Instrukcji” znajduje się zdanie: „Kapłan jako spo-

⁹ W. Giertych, art. cyt., s. 63-64.

¹⁰ Tamże, s. 64.

¹¹ Tamże, s. 70.

wiednik musi być świadomy roli, jaką wypełnia będąc narzędziem Bożego działania, a zarazem sługą Kościoła. Dlatego musi znać i mieć w świadomości przede wszystkim katolickie zasady życia małżeńskiego, podane przez Urząd Nauczycielski Kościoła i wymagające przyjęcia z należyтым wewnętrznym uznaniem”. To zdanie, jak i kolejne, przytoczone wcześniej, jest objęte bez różnicy tym samym twierdzeniem, że chodzi tu o sferę sakramentalną, czyli ściśle nadprzyrodzoną. Dlatego nie można zapominać, że działanie spowiednika, który w razie konieczności przypomina zasady etyki katolickiej, który upomina, podkreślając obowiązek przyjęcia zasad głoszonych przez Kościół, także jest poddane działaniu Ducha Świętego, podobnie jak sama encyklika. Jej całe nauczanie – wraz z osobą Pawła VI – jest niezwykłym darem Ducha Świętego dla Kościoła, który potrzebował tego światła w czasie, gdy został poddany jednej z najcięższych prób (*peirasmos*) od czasu arianizmu. Od przyjęcia tego daru zależy ocalenie rodziny, a od tego z kolei zależy ocalenie ludzkości. Stąd nacisk położony na przyjęcie prawdy powołania małżeńskiego i nacisk położony na odpowiedzialność spowiedników, kierujących sumieniami penitentów, jak i całe imponujące nauczanie Jana Pawła II o teologii ciała, jest przejawem nadprzyrodzonej strategii Ducha Świętego, który broni człowieka, nawet wbrew niemu samemu¹².

„Instrukcja” Episkopatu Polski wyrosła z autentycznej troski pastoralnej i z głębokiego doświadczenia religijnego tego środowiska, w którym dojrzał do późniejszych zadań Karol Wojtyła. Duszpasterze polscy wiedzieli, że penitentom trzeba pomóc poprzez odpowiednie pytania i trzeba także dać odpowiednie i konieczne wyjaśnienia, aby penitent mógł być w pełni przygotowany do otrzymania rozgrzeszenia. Ten obowiązek rozświetlania sumień okazał się o tyle bardziej naglący, że szerzona na wielu polach propaganda wprowadzała podstępnie zamęt do wielu małżeńskich sumień, ponieważ nawet niektórzy teologowie przestali rozumieć, że jest różnica między dobrem i złem. Tymczasem tę troskę o dobro sumień penitentów o. Giertych uważa za przesadę, odsuwając rolę Łaski na dalsze miejsce, wobec tego, że kładzie się nacisk na intelektualny i moralny wysiłek sumienia samego penitenta (zrozumienie normy i jej wyraźną akceptację). Z tej oceny polskiej „Instrukcji” miałyby wynikać, że Duch Święty tylko wtedy działa w niewidzialnych tajnikach duszy penitenta, kiedy spowiednik, zamiast prostować chore sumienie, poleca jedynie penitenta miłosierdziu Bożemu i wzywa do ufego zawierzenia Bożej Miłości. Tymczasem całe działanie spowiednika wynikające ze złożonej struktury sakramentu pojednania, dzieje się w Duchu Świętym, ponieważ inaczej nie byłoby sakramentu.

Nie można się zgodzić z zarzutem o. Giertycha, że pouczanie na temat norm etycznych życia małżeńskiego jest cofaniem się na poziom prawa naturalnego

¹² Por. J. Bajda, *Una Enciclica in difesa dell'uomo*, „Familia et Vita” 2009, nr 1, s. 209-222.

i tym samym odsuwaniem roli Ducha Świętego poza teren spotkania spowiednika i penitenta. A co należałoby powiedzieć o św. Pawle, który napisał takie słowa: „głoś naukę, nastawaj w porę, nie w porę, wykaż błąd, poucz, podnieś na duchu z całą cierpliwością (...). Przyjdzie bowiem chwila, kiedy zdrowej nauki nie będą znosili, ale według własnych pożądań – ponieważ ich uszy świerzbią – będą sobie mnożyli nauczycieli. Będą się odwracali od słuchania prawdy, a obrócając się ku zmyślonym opowiadaniom” (2Tm 4,2-4). Uważam, że nauczanie prawdy moralnej jest od samego początku w Kościele osadzone w kontekście Sakramentu, w kontekście Misterium Chrystusa i w kontekście zesłania Ducha Świętego, który działa nie tylko w ukryciu sumień, ale także na widzialnym forum Kościoła i w przestrzeni widzialnych znaków łaski przez Niego stworzonych. Dlatego nie mogę się zgodzić z zarzutem, jaki o. Giertych kieruje pod adresem polskiej „Instrukcji dla spowiedników”, twierdząc, że wprowadza „moralizowanie” na miejsce łaski Ducha Świętego i że zajmuje stanowisko jakby pelagiańskie, oczekując uświęcenia na drodze czysto ludzkich wysiłków¹³.

W przeciwieństwie do polskiej „Instrukcji”, o. Giertych chwali rzymskie „Vademecum”, jako w pełni odpowiadające jego duchowej wizji teologii moralnej. Jednakże uważam, że ze sformułowań polskiej „Instrukcji” przebija autentyczna troska o dobro duchowe penitentów, wspierana głębokim doświadczeniem pastoralnym. Czy jest coś przeciwnego teologii w takich sformułowaniach: „Penitent powinien odczuć zrozumienie ze strony spowiednika i pragnienie przyjęcia mu z pomocą, z drugiej jednak strony powinien wyczuć powagę tego problemu i zdecydowaną wolę spowiednika wpłynięcia na penitenta w kierunku zaprzestania grzesznej praktyki. Zaniechanie pytań w wypadkach, w których powinny być postawione, byłoby działaniem także na szkodę samego penitenta. Może bowiem bardzo łatwo stać się przyczyną spowiedzi nieważnej u takich penitentów, którzy w sumieniu uświadamiają sobie grzeszność nadużyć małżeńskich lub podejrzewają, lecz nie wyznają ich umyślnie, licząc na «pobłażliwość» lub milczenie spowiednika. Milczenie spowiednika i brak pytań z jego strony bywa w takich wypadkach rozumiane jako aprobatą tego rodzaju metod zapobiegania poczęciu i może w ten sposób spowodować utrwalenie penitenta w błędnym przekonaniu (...). Ten ważny obowiązek stawiania pytań winien być spełniony nawet wtedy, gdy zachodzi uzasadniona obawa, że penitent faktycznie popełniający wykroczenia przeciw poczęciu, nie przyjmie przedstawionych mu norm etyki małżeńskiej, głoszonych przez Kościół i zaniecha odtąd nie tylko spowiedzi, ale i życia religijnego w ogóle”. Uzasadnieniem dla takiej praktyki jest to, że zadaniem spowiednika jest pomóc penitentowi w uformowaniu właściwej postawy skruchy i postanowienia poprawy, a nie na siłę i za wszelką cenę udzielenie rozgrzeszenia w sytuacji wątpliwego nawrócenia. Jeśli penitent słysząc

¹³ W. Giertych, art. cyt. s. 75.

pouczenie na temat wymagań moralnych koniecznych dla prawdziwego nawrócenia, jest gotów porzucić praktyki religijne, to w sposób niezbity świadczy o tym, że nie ma dobrej woli i nie ma właściwego usposobienia dla otrzymania rozgrzeszenia. Udzielanie rozgrzeszenia tylko po to, aby nie zrażać penitenta do Kościoła, mimo iż ten nie chce porzucić swego złego usposobienia, jest narażaniem sakramentu na świętokradztwo i jest grzechem współdziałania w tymże świętokradztwie obciążającym spowiednika.

Tymczasem w „Vademecum”, w stosunku do analogicznej sytuacji, zauważamy podejście nacechowane pobłażliwością dyktowaną obawą, aby nie zrazić penitenta, który może po prostu „obrazić się” na Pana Boga i Jego sakramenty. W paragrafie ósmym czytamy bowiem, że „lepiej jest pozostawić penitenta w dobrej wierze, w przypadku błędu pochodzącego z ignorancji subiektywnie niepokonalnej, gdy przewiduje się, że penitent, choć usposobiony pozytywnie do życia według wiary, nie zmieniłby swego postępowania, co więcej, wszedłby na drogę grzechu formalnego”. Taki tekst nasuwa od razu szereg pytań. Skąd wiemy, że penitent znajduje się w stanie ignorancji subiektywnie niepokonalnej, zanim nie postawimy mu pytań sprawdzających jego stan świadomości moralnej? Czy wolno a priori przyjmować, że penitent działa „w dobrej wierze”, dopóki nie sprawdzimy, czy gotów jest przyjąć pouczenie na temat wymagań moralnych życia małżeńskiego? Jak pogodzić ze sobą dwa sprzeczne elementy tej sytuacji moralnej, to jest rzekomy stan dobrej wiary z jednej strony i uzasadnione podejrzenie, że penitent, kiedy usłyszy pouczenie moralne, konieczne w jego wypadku, porzuci pokutę i wybierze drogę grzechu formalnego? Czy tego rodzaju obawa, jeśli jest uzasadniona, nie przekreśla samej hipotezy, że penitent jest „w dobrej wierze” i czy tym bardziej nie należy zadbać o to, by wyprowadzić go z błędu, czyli z owej ignorancji, która nie jest już niepokonalna, skoro spowiednik jest gotów pomóc penitentowi w pokonaniu tejże ignorancji? Jak wreszcie pogodzić te sprawy, że penitent jest rzekomo pozytywnie usposobiony do życia według wiary i równocześnie jest gotów porzucić wiarę na rzecz życia w grzechu formalnym i na jakiej podstawie spowiednik może uważać ten stan duchowy penitenta za uprawniający do otrzymania rozgrzeszenia? Sformułowanie „Vademecum” w paragrafie 8. budzi zbyt wiele wątpliwości, aby je można uważać za formułę dojrzałą teologicznie i traktować (jak to napisano) jako „zaswę ważną zasadę”.

Według mnie nie jest to zasada, lecz nieszczęśliwy kompromis dokonany pod wpływem sytuacji dramatycznego kryzysu moralnego wywołanego przez kontestację teologów, ekspertów i publicystów wobec autentycznej nauki katolickiej zawartej w *Humanae vitae*. Ten stan „ignorancji subiektywnie niepokonalnej” nie pojawił się spontanicznie i w sposób całkowicie niewinny, gdyż został wzmówiony społeczeństwu podstępem i nie bez znamion spisku antykościelnego. Wmówiono ludziom przy pomocy różnych chwytów propagandowych, że

nauka *Humanae vitae* jest niemożliwa do zrozumienia, i w takim razie ci, którzy nie czują się fachowcami w tym przedmiocie, mogą się czuć zwolnieni od zachowania tej nauki. Naukę tę potraktowano jako „nieobecną” i konsekwentnie jako nieobowiązującą, wobec czego jedynym miernikiem postępowania pozostało „sumienie” wprowadzone skutecznie w błąd przez ekspertów i przez media. Tej propagandzie ulegli także spowiednicy, którzy w wielu krajach przestali udzielać pouczeń, a nawet w ogóle przestali pytać o „te sprawy”, aby nie „niepokoić” penitentów będących rzekomo w „dobrej wierze”. Echo tego klimatu znajdujemy właśnie w paragrafie 8. „Vademecum”.

Jest to tragiczny stan moralny społeczeństwa, które zadowala się błędnym przekonaniem utrwalonym w sumieniu, zamiast starać się o poznanie prawdy, która pozwala działać w pełni na poziomie człowieczeństwa. Św. Tomasz z Akwinu przypomina, że ignorancja może być grzechem, kiedy ktoś zaniedbuje poznanie prawdy, do której znajomości jest obowiązany¹⁴. A jest oczywiste, że małżonkowie są obowiązani znać zasady moralne wynikające z powołania małżeńskiego¹⁵.

3. *Humanae vitae* a prawo naturalne. Ku syntezie

Obecnie żyjemy w takim klimacie kulturowym, w którym liczy się korzyść, przyjemność, sukces, i to, co osiągalne empirycznie. Ten klimat jest wrogi dla tych składników ludzkiego życia, które sytuują się na poziomie prawdy, dobra i w ogóle życia duchowego skierowanego ku Dobru Absolutnemu. Ten stan kultury sprzyja degradacji człowieczeństwa do poziomu, na którym liczy się zaspokajanie przyziemnych potrzeb, bez brania pod uwagę istotnego celu ludzkiego życia: życia osoby i wspólnoty ludzkiej. Brak kontaktu z prawdą, która posiada swoje korzenie transcendentne, uniemożliwia życie na poziomie człowieczeństwa, prowadzi też do rozbicia ludzkiej społeczności i uniemożliwia realizację wspólnego dobra ludzkości. II Sobór Watykański (KDK, DH) uczynił poważny wysiłek w kierunku ukazania światu wyższej perspektywy ludzkiego istnienia. Przypomniano zasady prawa naturalnego jako podstawę kształtowania stosunków międzyludzkich, także w skali światowej, w oparciu o poszanowanie godności osoby ludzkiej. Kościół jeszcze raz uświadomił sobie zasadę świętości jako celu swego powołania (por. KK 39-42).

To wszystko nie powstrzymało rozwoju ogólnie kulturowego kryzysu, który począł się koncentrować w sposób coraz bardziej widoczny wokół problematyki małżeństwa i rodziny. W przeciętnej świadomości społecznej zanikło poczucie

¹⁴ S. Th. I-II, q. 76, a. 2; także a. 3.

¹⁵ Zob. także: J. Bajda, Powołanie chrześcijańskie a moralność małżeńska, w: Posługa spowiedników w realizacji powołania małżeńskiego, Łomianki 1999, s. 32-47.

świętości życia i miłości, ustępując miejsca postawie utylitaryzmu, konsumpcjonizmu i hedonizmu, czemu sprzyjała rozpetana szaleńczo rewolucja seksualna, będąca głównym motorem tak zwanej „rewolucji kulturalnej Zachodu”¹⁶. Tymczasem dokument soborowy, zajmujący się tematyką „popierania małżeństwa i rodziny”, nie powiedział ostatniego, decydującego słowa na temat etycznego profilu powołania małżeńskiego. To wywołało zaostrenie kryzysu i mnożenie hipotez dotyczących kierunku rozwiązania problemów ludzkości. Główny ciężar rozwiązania spadł na Pawła VI, który dostrzegał konieczność odwołania się do zasad, które pozostałyby składnikami tradycji Kościoła Powszechnego, a zarazem byłyby czytelne dla narodów i kultur nie uczestniczących w wierze katolickiej.

Nie było wyboru: to musiały być zasady prawa naturalnego, a więc prawa, które jest wpisane w istotę człowieka przez samego Stwórcę, czyli Dawcę istnienia. Istniała oczywiście pewna trudność: prawo naturalne było w różnych kulturach różnie rozumiane, a na dodatek, pod wpływem niekorzystnych dla filozofii przemian w wiekach nowożytnych, niekiedy stało się zupełnie niezrozumiałe. Ale Paweł VI, nie wchodząc w szczegółowe debaty na temat prawa naturalnego, stwierdził tylko, że jest ono składnikiem prawa Bożego, którym żyje Kościół, czyli prawa Ewangelii i dlatego on, jako Papież, ma obowiązek powiedzieć, jak należy rozumieć konkretne wymagania etyczne wynikające z tego prawa. Paweł VI poszedł więc zasadniczo dalej niż klasyczna tradycja teologiczna, której świadectwem jest traktat o prawie naturalnym zawarty w „Summie Teologicznej” św. Tomasza w części I-II, qu. XCIV. Wyszedł poza analizę podstawowych inklinacji natury ludzkiej i od razu zakotwiczył prawo naturalne w przedwiecznym planie Boga, który wszystko czyni w imię swej Nieskończonej Miłości. W ten sposób Papież uwolnił się od konieczności prostowania niezliczonych niuansów interpretacyjnych naniesionych przez prądy historii na płaszczyźnie ludzkiej kultury. Jest więc jedno prawo Boga, decydujące o ludzkim charakterze istnienia i działania, i z woli Boga to prawo łączy w sobie to, co pochodzi z uczestnictwa w „prawie odwiecznym”, oraz to, co pochodzi od Chrystusa i nazywa się prawem Ewangelii, czyli „Nowym Prawem”, którym bezapelacyjnie rządzi Duch Święty. To prawo jest drogą do zbawienia, a więc jest składnikiem ekonomii łaski (por. HV 4). Zatem nie można uważać, że prawo naturalne jest jedynie przedmiotem refleksji filozoficznej.

Zatem z punktu widzenia normy i jej interpretacji w *Humanae vitae* panuje jedno prawo, o profilu głęboko teologicznym i Chrystologicznym, związane z działaniem Ducha Świętego, od którego pochodzi sakramentalny wymiar egzystencji odkupionej ludzkości. Dlatego byłoby nieporozumieniem twierdzić,

¹⁶ Por. M. Peeters, *The Globalization of the western cultural revolution*, Bruksela 2007.

że Paweł VI mówi o prawach biologicznych czy fizjologicznych (których diagnostyka jest potrzebna jako przesłanka dla etycznej decyzji)¹⁷. Paweł VI mówi o tajemnicy ludzkiego ciała, które jest wezwane do tego, aby utworzyć żywy znak, symbol, będący sakramentem, czyli siedzibą Ducha Świętego. Paweł VI prowadzi swoją refleksję już na tym poziomie, na którym Jan Paweł II ukaże głęboką prawdę o sakramencie małżeństwa w kontekście misterium Stworzenia i Odkupienia¹⁸.

Jasne światło na to zagadnienie rzuca najnowszy dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej pt. „W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: nowe spojrzenie na prawo naturalne”¹⁹. Dokument znakomicie porządkuje wszystkie dotychczas podnoszone kwestie i prowadzi do ostatecznej syntezy teologicznej zagadnienia prawa naturalnego. Wyraża się to w tytule piątego rozdziału: „Chrystus jest pełnią (=wypełnieniem) prawa naturalnego”. Stwierdza się tu, że „choć prawo naturalne jest wyrazem rozumu wspólnego dla wszystkich ludzi i może być przedstawione jako jednolite i prawdziwe na gruncie filozofii, nie jest czymś obcym (zewnętrznym) dla porządku Łaski” (n. 101). Przyczyna tego stanu rzeczy leży w planie Boga. „Plan zbawienia, który podjął Wiekuisty Ojciec, urzeczywistnia się przez posłanie Syna, który dał ludzkości nowe prawo, prawo Ewangelii, które polega przede wszystkim na łasce Ducha Świętego, działającego w sercach ludzi wierzących dla ich uświęcenia. Nowe prawo zmierza także do zapewnienia ludziom uczestnictwa w trynitarniej Komunii Boskich Osób, lecz równocześnie podejmuje i realizuje w sposób wyższy (uwzniesiony, *modo eminentne*) samo prawo naturalne” (n. 102). Piękny jest paragraf 103, który pokazuje, w jaki sposób człowiek poprzez mądrość Bożą ukrytą i objawioną w Stworzeniu, może poznać, że wszystko zostało stworzone przez Syna i ze względu na Niego, co rozstrzyga o kierunku powołania człowieka. Człowiek jest wezwany, aby był podobny do Jedyne Syna, „Pierworodnego wśród wielu braci” (Rz 8,29). Paragraf 104 ukazuje skutki dramatu, jakim był grzech pierworodny, który zaciemnia umysł w ten sposób, że człowiek uświadamiając sobie zło swoich czynów, tworzy fałszywe teorie w celu usprawiedliwienia swoich grzechów. Człowiek jednak nie może w sobie zgasić do końca świadectwa Stwórcy, dlatego nadal ciąży na nim wina, że nie pojął głębokiego znaczenia stworzonego świata i wybrał zamiast Boga „przyjemność, bogactwo i władzę”.

Dopiero przez swoje zbawcze Wcielenie Logos, przyjmując naturę ludzką, odbudował w człowieczeństwie podobieństwo Boże i „przywrócił człowieka

¹⁷ W sposób zasadniczy odpowiada na te wątpliwości encyklika *Veritatis splendor*, n. 47-50.

¹⁸ Zob. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, Watykan 1986.

¹⁹ Commissione Teologica Internazionale, *Alla ricerca di un'etica universale: Nuovo sguardo sulla legge naturale*, Watykan 2009.

jemu samemu” (n. 105). „W ten sposób Jezus Chrystus, Nowy Adam doprowadza do wypełnienia pierwotnego planu Ojca i w ten sposób objawia człowieka jemu samemu” (por. KDK 22). Przez to natura ludzka nie została w niczym umniejszona, lecz „wyniesiona do niezwyklej godności. Jezus Chrystus ukazuje zatem w swojej osobie wzór życia ludzkiego, w pełni zgodnego z prawem naturalnym. Dlatego On jest ostatecznym kryterium dla odczytania w sposób prawidłowy, jakie są autentyczne, naturalne dążenia człowieka, kiedy nie są zaciemnione przez zakłócenia pochodzące z grzechu i nieuporządkowanych namiętności” (n. 105). Jezus Chrystus jest żywym prawem także przez swoje Misterium Paschalne, przez które do końca wypełnił wymaganie Miłości. Dlatego, jako Żywe Prawo, jest najwyższą normą całej etyki chrześcijańskiej (por. n. 109).

Paragraf 110. i 111. omawiają prawo naturalne w relacji do Ducha Świętego, który buduje w człowieku Królestwo wolności, prawdy i miłości. Cenne podsumowanie zawiera się w paragrafie 112: „Nowe prawo Ewangelii zawiera, podnosi i prowadzi do wypełnienia wymagania prawa naturalnego. Wskazania prawa naturalnego nie są zatem czynnikami normatywnymi zewnętrznymi dla Nowego Prawa. Są jego częścią konstytutywną, choć wtórną i podporządkowaną wobec elementu głównego, którym jest Łaska Chrystusa. Dlatego to w świetle rozumu oświeconego wiarą żywą, człowiek rozpoznaje lepiej nakazy prawa naturalnego, które wskazują drogę pełnego rozwoju człowieczeństwa. Tak więc prawo naturalne z jednej strony «utrzymuje podstawową więź z Nowym Prawem Ducha życia w Chrystusie Jezusie, a z drugiej strony oferuje szeroką bazę dialogu z osobami o innej orientacji czy formacji, w aspekcie poszukiwania dobra wspólnego»” (n. 112).

Mówiąc odtąd o prawie naturalnym, nie można pomijać tej perspektywy teologicznej, która została ukazana w znakomitym dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej.

Fr Jerzy Bajda: The Controversy Surrounding Natural Law in the Encyclical *Humanae vitae*

The paper commenting Fr Wojciech Giertych OP's „while Grace is More Efficacious, Nature is More Essential („Familia e Vita”, Anno XIV, No 1/2009, 49-78) exhibits the spiritual layer of the Encyclical *Humanae vitae* and contains the attempt to „Compare the two auxiliary documents”: „Recommendations for Confessors on Spouses' Confession” – the instruction published by the Polish Episcopate in 1971 and „The Vademecum for Confessors” by the Pontifical Council for the family of 1997.

Doubts arise of the suggestion in the article under discussion that controversy concerning the Encyclical „*Humanae vitae*” was the effect of „wrong theology”

applied by Paul VI. Even though, the Encyclical's adversaries ought to have joined the cause of renewing the theology and not continue the destructive work; they should also have accepted catecheses preached on the subject afterwards by John Paul II as a motive of conversion without having disdainfully discarded them.

A successive controversial question directs attention to instructions on practicing confession pertaining to *Humanæ vitæ*. Fr Giertych criticises the Polish Episcopate Instruction of 1971 by placing higher the Vatican „Vademecum”. The arguments he uses require however, a clear emphasis in response pointing that it is the confessors duty to straighten bad conscience of the penitent as well, help him form an appropriate attitude of contrition and conversion, and not only seek absolution in case when the conversion raises doubts, since it is possible that the sacrament may be hold liable of sacrilege and the confessor, through his leniency or silence has his share in this sacrilege.

The discussion on natural law appears in bright light in the recent International Theological Committee entitled „In Search of Universal Ethics: a Fresh Look at Natural Law” (2009). The document sets in order the questions raised so far and leads questions of natural law to an ultimate theological synthesis by directing attention to the fact that „Christ is the fullness (=fulfillment) of natural law”.