



O. WŁADYSŁAW BERNARD SKRZYDLEWSKI OP

## MORALNE I SPOŁECZNE WYMIARY NAUKI KOŚCIOŁA O REGULACJI POCZĘĆ (Po kontrowersjach dwudziestolecia 1958—1978)

Dwudziestolecie 1958—1978 było okresem ostrych dyskusji w etyce katolickiej na temat moralności metod regulacji poczęć. Opublikowana w połowie tego okresu encyklika Pawła VI „O zasadach moralnych w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego”, zwana od jej pierwszych słów encykliką *Humanae vitae*, spotęgowała lawinę spornych dyskusji i publikacji. W 1978 r. ukazało się szereg publikacji, mających na celu głównie zbilansowanie dziesięcioletniej dyskusji wywołanej przez encyklikę. Zbiegło się to ze śmiercią autora encykliki i z objęciem rządów Kościoła ostatecznie przez Jana Pawła II, który jako Karol Kardynał Wojtyła był jednym z głównych interpretatorów i obrońców nauki *Humanae vitae*, odrzucającej antykoncepcję i zalecającej stosowanie naturalnych metod regulacji poczęć. Wynikiem tego wszystkiego jest coraz wyraźniejsza polaryzacja stanowisk. Teologowie zachodni w ogromnej większości atakują tradycyjne normy etyki katolickiej, podtrzymane przez encyklikę. Krytykują jej argumentację o charakterze filozoficznym, a na poparcie swego stanowiska powołują się na nauki empiryczne i na doświadczenie powszechnego prawie stosowania antykoncepcji w społeczeństwach zachodnich. Obrońcy encykliki twierdzą, że w rzeczywistości wyniki badań empirycznych dyskwalifikują antykoncepcję i przemawiają za metodami naturalnymi. Wskazują także na pozytywne doświadczenia, zwłaszcza katolików polskich, w stosowaniu metod naturalnych i organizacji odpowiedniego instruktazu w tej dziedzinie. Właśnie ze względu na ostrość i długotrwałość sporu, rozdzierającego jedność moralności Kościoła, warto zastanowić się nad jego znaczeniem w świetle moralnych i społecznych wymiarów nauki Kościoła o regulacji poczęć.

## I. ZJAWISKA SPOŁECZNE U PODŁOŻA KONTROWERSJI

1. Zmiana w pojmowaniu istoty małżeństwa i jego celów, a więc do wartościowanie znaczenia miłości między małżonkami, ich jedności duchowej i współdziałania, jako aktualizacji wspólnoty małżeńskiej: aktualizacji nie mniej istotnej niż prokreacja, czyli wydanie na świat i wychowanie potomstwa. Ziarna tej idei, zasiane w niezbyt szczęśliwy sposób już przez Domsa i Rocholla<sup>1</sup>, zostały początkowo przygłuszone przez niesprzyjającą choć uzasadnioną postawę papieża Piusa XII, lecz po II wojnie światowej rozwinęły się w bardziej zrównoważony sposób i znalazły swój właściwy wyraz w rozdziale dotyczącym popierania rodziny w konstytucji duszpasterskiej II Soboru Watykańskiego o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*<sup>2</sup>.

Poważny wpływ na pojmowanie istoty i funkcji małżeństwa i rodziny miały też publikacje socjologów, którzy począwszy od lat 40-tych naszego stulecia wykazywali różnice w sytuacji i funkcjach małżeństwa i rodziny w epoce przedprzemysłowej i w czasach obecnych. W epoce przedprzemysłowej, wysoka śmiertelność i niski stan wiedzy medycznej wymagały maksymalnej płodności rodziny dla zapewnienia przetrwania rodu i społeczeństwa. Trwałość małżeństwa i rodziny zapewniało środowisko, a małżeństwa rzadko dobierały się na zasadzie miłości uprzedniej. Natomiast dzisiaj przetrwanie małżeństwa żyjącego samotnie w pustyni wielkich miast wymaga doboru z miłości uprzedniej, zdolnej przezwyciężyć wszelkie trudności zdeintegrowanego życia współczesnego. Przy obecnych zaś zdobyczach higieny i medycyny nie chodzi już o płodność maksymalną, lecz właśnie rozumnie planowaną, a tym samym ograniczoną. Opierając się na tych spostrzeżeniach socjologów, teologowie nie ustawiali w podkreślaniu znaczenia miłości i pomniejszaniu znaczenia prokreacji w życiu małżonków<sup>3</sup>. Wpłynęło to stymulująco na drugie istotne dla nas zjawisko społeczne, którym było szerzenie się postaw antykoncepcyjnych.

2. Szerzenie się postaw antykoncepcyjnych w krajach zachodnich miało kilka przyczyn. Jedną z nich była obawa „eksplozji demograficznej” i przeludnienia świata. Nie dotyczyła ona wprawdzie krajów cywilizacji zachodniej, lecz właśnie wśród nich była silnie propagowana. Najgłębszą

<sup>1</sup> H. Doms, *Vom Sinn und Zweck der Ehe*, Breslau 1935; N. Rocholl, *Die Ehe als geweihtes Leben*, Dülmen i.W. 1937; por. też szersze omówienie tej sprawy: W. Skrzydlewski OP, *Problem celów małżeństwa*, „Analecta Cracoviensia” 3 (1971) s. 321—361.

<sup>2</sup> Nn. 47—52. Por. W. Skrzydlewski, jw., s. 346 nn.

<sup>3</sup> Por. B. Häring, *Małżeństwo w dobie obecnej*, Poznań 1966; P. de Loch, *La morale conjugale en recherche*, Tournai 1968; E. Schillebeeckx, *Le mariage, Réalité terrestre et mystère de salut*, Paris 1966; tenże, *Evoluzione e cambiamenti nelle concezioni cristiane del matrimonio*, [w:] *Diritti del sesso e matrimonio*. Ed. F. V. Joannes, Verona 1968, s. 27—55; L. M. Weber, *Mysterium magnum. Zur innerkirchlichen Diskussion um Ehe. Geschlecht und Jungfräulichkeit*, Freiburg/B. 1964.

jednak przyczyną upowszechnienia się postaw antykoncepcyjnych była i jest nadal głęboko zakorzeniona w narodach zachodnich tendencja do wygodnego życia. W rzeczy samej, postawa antykoncepcyjna jest po prostu wyrazem postawy konsumpcyjnej, jej przejawem w dziedzinie rodzicielstwa. Ponadto większość ludności krajów zachodnich jest przesiąknięta tradycjami etyki protestanckiej, nie wymagającej poważniejszych wyrzeczeń i zawsze sprzyjającej postawom antykoncepcyjnym<sup>4</sup>.

3. Reklama i masowa produkcja nowych środków antykoncepcyjnych w latach 50-ych i 60-ych naszego stulecia była trzecim ważnym dla nas zjawiskiem społecznym. Pigułki i spirale stały się nadziejami ludzi Zachodu. Tak w „Theologie der Gegenwart” w 1966 roku przedstawiał R. Ehrensing wkładki domaciczne, zwane w języku angielskim IUD („inter-uterine device”)<sup>5</sup>. C. J. Snoek pisał w 1970 roku w „Concilium”, że jak filtr w papierosach usunął niebezpieczeństwa związane z paleniem tytoniu, tak antybiotyki i pigułki usunęły niebezpieczeństwa związane ze stosunkami seksualnymi<sup>6</sup>, chociaż już wtedy zorientowani w tych dziedzinach medycyny fachowcy nie mieli wątpliwości, że żaden z członów twierdzenia Snoeka nie był prawdziwy. Wzrastająca jednak pewność siebie teologów permissywnych była zawsze odwrotnie proporcjonalna do stopnia znajomości przez nich odpowiednich dziedzin wiedzy medycznej. Powszecznie powtarzano wypowiedź angielskiego (dzisiaj już amerykańskiego) psychologa i moralisty, A. Comforta, że wynalazek pigułki antykoncepcyjnej dokonał rozdzielenia seksu i prokreacji, dzięki czemu miłość została wyzwolona z tyranii prokreacji a ludzie mogą wreszcie uprawiać seks radośnie, wolni od obaw<sup>7</sup>.

Ludzie chcieli więc pigułki antykoncepcyjnej, katolicy domagali się pozwolenia na jej używanie. W rzeczywistości już ją używali, uzasadniając to tym, że czują się do tego uprawnieni w sumieniu. Nie zwracano uwagi na szkodliwe działanie pigułek, jak również na to, że wiele z nich działa abortywnie, a nie antykoncepcyjnie. Także teologowie domagali się zgody Kościoła na stosowanie antykoncepcji w pożyciu małżeńskim, uważając, że dotychczasowe stanowisko Kościoła nie było zgodne ze zdobyczami nauki i że trzeba wreszcie uwolnić ludzi od zachowywania nieznośnego dla nich zakazu.

<sup>4</sup> Por. szersze omówienie postaw ludzi Zachodu wobec etyki seksualnej: W. Skrzydlewski, *Etica e sesso*, „Angelicum” 55 (1978), s. 341—365.

<sup>5</sup> R. H. Ehrensing, *Die intra-uterine Spirale. Das neueste Mittel der Geburtenregelung*, „Theologie der Gegenwart” 9 (1966), s. 145—150.

<sup>6</sup> C. J. Snoek, *Marriage and the institutionalisation of sexual relations*, „Concilium” 6 (1970) s. 55, 111 nn.

<sup>7</sup> A. Comfort, *Sex in society*, London 1963; tenże, *Sexuality in a zero growth society*, [w:] J. R. Smith, L. G. Smith (eds), *Beyond monogamy*, Baltimore 1974, 50.

## II. KRYTYKA NAUKI KOŚCIOŁA ZE STRONY TEOLOGÓW PRZED „HUMANAE VITAE”

Kampanię teologów na rzecz dozwoloności antykoncepcji rozpoczął L. Janssens artykułami w „Ephemerides theologicae Lovanienses” w latach 1958 i 1963. Za nim poszli W. Van der Marck i J. M. Reuss, a następnie J. David, L. Weber, P. de Locht. Wypowiedzi sprzyjające dozwoloności używania metod antykoncepcyjnych opublikowali teologowie tej sławy, co J. Fuchs, F. Böckle, B. Häring, K. Rahner, A. Valsecchi i inni<sup>8</sup>. Wysunięte przez nich racje można sprowadzić do następujących pięciu argumentów, które trzeba tu przedstawić od razu z kontr-krytyką, ponieważ wszystkie one były błędne.

Argument 1: Skoro małżeństwo ma dwa istotne cele, prokreację i wzajemną pomoc małżonków, to wystarczy skierowanie działania do jednego z nich, aby pożycie seksualne małżonków było moralnie uzasadnione. Wystarczy więc, aby stosunek seksualny małżonków, jako wyraz miłości, stanowił dla nich wzajemną pomoc psychiczną: nie musi mieć jednocześnie celu ani znaczenia prokreatywnego. Zastosowanie środków antykoncepcyjnych, wykluczających prokreację, jest wtedy moralnie uzasadnione i dozwolone.

Odpowiedź na ten argument jest prosta: Rozumowanie argumentu opiera się na zasadzie, że można wykluczyć jedną z istotnych funkcji rodziny, względnie jeden z istotnych celów-zadań małżeństwa. Na przyjęcie takiej zasady Kościół nigdy się nie godził i zgodzić się nie może. Instytucja małżeństwa i rodziny oraz jej zadania nie są bowiem wynalazkiem ludzkim, lecz dziełem Stwórcy, którego człowiek nie może okaleczać.

Argument 2: W dzisiejszych warunkach życia zachowanie wstrzemięźliwości okresowej jest bardzo trudne, wymaga ofiarności heroicznej, a w przeciwieństwie do zakonników, nikt z ludzi żyjących w małżeństwie nie jest zobowiązany do heroizmu. Trzeba więc przyjąć, że małżonkowie, którzy nie powinni dopuścić do nowej ciąży, nie będąc zobowiązani do heroizmu okresowej wstrzemięźliwości, znajdują się w sytuacji przymusowej, mając do wyboru dwa zła: albo spowodowanie ciąży, która będzie

<sup>8</sup> F. Böckle, *Bulletin zur innerkirchlichen Diskussion um die Geburtenregelung*, „Concilium” 1 (1965) s. 411—427; J. David, *Neue Aspekte der kirchlichen Ehelehre*, Bergen-Enkheim 1967; J. Fuchs, *Die Diskussion um die „Pille”*, „Stimmen der Zeit” 174 (1964) s. 401—418; B. Häring, *Um die Ehefrage. Eine mögliche Lösung*, „Theologie der Gegenwart” 9 (1966) s. 77—79; L. Janssens, *L'inhibition de l'ovulation est-elle moralement licite?* „Ephemerides Theologicae Lovanienses” 34 (1958) s. 357—360; tenże, *Morale conjugale et progestogènes*, tamże 39 (1963) s. 787—826; tenże, *Mariage et fécondité, De „Castii connubii” à „Gaudium et spes”*, Gembloux-Paris 1967; P. de Locht, jw.; J. M. Reuss, *Eheliche Hingabe und Zeugung*, „Theologische Quartalschrift” 143 (1963) s. 125—132, 454—467; A. Valsecchi, *Regolazione delle nascite. Un decennio di riflessioni teologiche*, Brescia 1967; W. H. M. Van der Marck, *Toward a renewal of the theology of marriage*, „The Thomist” 30, (1966) s. 307—342.

dla nich katastrofą, albo użycie metod antykoncepcyjnych. To drugie jest mniejszym złem, małżonkowie mogą je więc wybrać na zasadzie dozwoloności wyboru mniejszego zła.

Odpowiedź: Argument ten jest metodologicznie błędny, gdyż nie zachodzi tu dylemat wyboru mniejszego zła z dwu wyłącznie stojących do wyboru. W rzeczywistości bowiem istnieje możliwość czegoś trzeciego, co jest dobrem, a mianowicie zastosowania naturalnych metod regulacji poczęć. Nie można ich wykluczyć z góry jako wymagających heroizmu, a więc nieobowiązujących. Po pierwsze, doskonałość dzisiejszych metod wstrzemięźliwości okresowej i łatwość ich stosowania pozwalają wątpić, czy wymagają one postawy heroicznej u małżonków. Po drugie, nikt nie jest wyjęty z obowiązku zachowania zasad moralności chrześcijańskiej nawet wtedy, gdy wymaga to heroizmu. Naruszenie tej zasady byłoby sprzeczne ze słowami Chrystusa *Bądźcie doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski* (Mt 5, 48), a także ze wszystkimi innymi wypowiedziami Chrystusa wiążącymi się z tym tematem.

Argument 3: Wydanie na świat i wychowanie dzieci jest zadaniem całego życia małżeńskiego, a nie każdego aktu pożycia. Wymaganie, aby każdy akt pożycia małżeńskiego był aktem zdolnym do przekazania życia, jest biologizowaniem procesu prokreacji, a więc dehumanizacją działania ludzkiego.

Odpowiedź: Argument jest błędny i demagogiczny. Jest błędny, gdyż nie można zwolnić człowieka z odpowiedzialności za poszczególne czyny; byłoby to zwolnieniem go z odpowiedzialności moralnej w ogóle. Jak przedsiębiorcy nie zwalniają się od odpowiedzialności za poszczególne akty oszustwa, dokonane w toku procesu produkcji, tak i małżonków nie można zwolnić od odpowiedzialności za poszczególne akty-czyny pożycia seksualnego, dokonane w toku procesu realizacji ich rodzicielskiego powołania. Nie może być wątpliwości, że taka właśnie odpowiedzialność charakteryzuje działania godne człowieka. Sugerowanie, że wymaganie takiej odpowiedzialności jest biologizowaniem i dehumanizacją działania ludzkiego, jest odwróceniem rzeczywistości, jest demagogią zdumiewającą u teologów-moralistów.

Argument 4: Zgodnie ze słowami Pisma Świętego: *Czyńcie ziemię sobie poddaną* (Rdz 1, 28), człowiek powinien kierować swym życiem i rozwojem na świecie, a nie powierzać się biernie naturze i ograniczać się tylko do jej konserwowania. Jeżeli technika służy zadaniu opanowania świata i rozwoju, nie jest niczym złym; wprost przeciwnie, jej użycie jest moralnie dobre. Można więc przy kierowaniu płodnością stosować środki techniczne, którymi są środki antykoncepcyjne.

Odpowiedź: Argument ten nie jest słuszny, chociaż wychodzi ze słusznych założeń. Wartość moralna użycia techniki nie zależy jednak tylko

od najbardziej ogólnego celu ludzkości „opanowania ziemi”, lecz także od znaczenia tego użycia w konkretnym działaniu ludzkim. Jeżeli użycie techniki jest równoznaczne z wynaturzeniem działania ludzkiego, nie może być moralnie dobre. Przy stosowaniu technik antykoncepcyjnych mamy zresztą do czynienia z wynaturzeniem destruktywnym, tak w porządku fizjologicznym, jak i psychicznym. W porządku fizjologicznym, ponieważ są zawsze szkodliwe medycznie. W porządku psychicznym (czy psychologicznym), ponieważ jest wyborem egoistycznym i szkodliwym przynajmniej dla partnera, a więc sprzecznym z miłością i nie służącym rozwojowi człowieka, lecz jego regresowi.

Argument 5: Nie ma różnicy między metodami „antykoncepcyjnymi” a „naturalnymi” z moralnego punktu widzenia. Metody okresowej wstrzeźliwości też wykluczają płodność okresowo, a więc działają tak samo jak metody antykoncepcyjne. Stosowanie metod antykoncepcyjnych ma na celu odpowiedzialne pokierowanie prokreacją, tak jak i stosowanie metod naturalnych. Oba typy metod są więc dwoma równorzędnymi sposobami kierowania płodnością człowieka, dwoma typami „kontraccepcji”.

Odpowiedź: Argument ten jest niesłuszny i opiera się na pomieszaniu odległych i bezpośrednich celów działania, a w konsekwencji na zaprzeczeniu zasady, że środki realizacji celów działania człowieka muszą być same moralnie dobre, moralnie dopuszczalne. Oba typy metod mają na celu pokierowanie płodnością człowieka, lecz cele bezpośrednie wchodzące w skład ich działań są różne i moralnie zróżnicowane. Metody naturalne są zgodne z ustanowioną przez Stwórcę strukturą antropologiczną, podczas gdy metody antykoncepcyjne powodują deformację lub niszczenie tych struktur. Dlatego też określanie obu typów metod tą samą nazwą „kontraccepcji”, często stosowane przez zwolenników antykoncepcji, jest usiłowaniem wprowadzenia ludzi w błąd.

Reasumując kontrowersje na temat metod regulacji poczęć z okresu przed encykliką *Humanae vitae* trzeba stwierdzić, że argumenty za dozwolenością metod antykoncepcyjnych były wysuwane coraz powszechniej i z coraz większą pewnością siebie. Odpowiedzi w obronie nauki tradycyjnej były natomiast stosunkowo nieliczne, fragmentaryczne i często niewystarczająco dopracowane z metodologicznego punktu widzenia. Te odpowiedzi, które zostały tu zamieszczone przy poszczególnych argumentach, stanowią syntetyczne opracowanie problematyki każdego z argumentów dokonane „ex post” przez autora niniejszej rozprawy; trudno byłoby je znaleźć w tej formie w ówczesnej literaturze teologicznej. Wtedy, w latach 1958—68, argumenty za moralną dopuszczalnością metod antykoncepcyjnych wydawały się na ogół tak przekonywujące, a postawy antykoncepcyjne ludzi Zachodu tak silne, że w komisji papieskiej, powołanej przez Jana XXIII i rozszerzonej przez Pawła VI, miążdząca więk-

szość, bo aż 71 członków, opowiedziało się ostatecznie za dozwolonością antykoncepcji, a tylko 4 członków, to jest niecałe 6% komisji, wypowiedziało się przeciwko<sup>9</sup>.

### III. STANOWISKO KOŚCIOŁA WYRAŻONE W ENCYKLICE „HUMANAE VITAE”

Papież Paweł VI wypowiedział się przeciw uznaniu antykoncepcji przemawiając do kardynałów w 1964 roku, a więc po roku swego pontyfikatu i po pierwszych pięciu latach kontrowersyjnej dyskusji<sup>10</sup>. Wydanie przezeń w cztery lata później specjalnej encykliki o moralnych zasadach przekazywania życia ludzkiego nie było wydarzeniem niespodziewanym. Wprost przeciwnie, oczekiwano tego i powszechnie domagano się zaktualizowanego orzeczenia Kościoła na ten temat. Spodziewano się jednak, że pod wpływem żądających pozwolenia na stosowanie antykoncepcji teologów i członków komisji międzynarodowej, papież uzna stosowanie metod antykoncepcyjnych za moralnie dozwolone. Papież jednak nie zgadzał się z tą permissywną tezą. Doszedł do wniosku, że stanowisko Kościoła musi być inne, zgodne z jego dotychczasową nauką. Właśnie dlatego zdecydował się wydać odpowiedni dokument sam i to w formie encykliki, aby nadać mu tym większą powagę. Pisał o tym w pierwszych sześciu punktach tej nowej encykliki „o zasadach moralnych w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego”, zwanej *Humanae vitae* i datowanej 25 lipca 1968 roku<sup>11</sup>.

Paweł VI wyznaczył encyklice następujące zadania, stanowiące jej ramy metodologiczne: a) encyklika miała stanowić całościowe opracowanie problemów moralnych dotyczących przekazywania życia (mówią o tym nn. 1—3 encykliki); b) w oparciu o analizę kompetencji Kościoła i jego urzędu nauczycielskiego (nn. 4—6); c) przy czym zadaniem głównym encykliki miało być zarysowanie pozytywnej nauki o przekazywaniu życia czyli rodzicielstwie (nn. 7—12), a sformułowane przy tym zakazy miały być tylko wyjaśniającym dodatkiem (nn. 13, 14).

Zadania postawione przez Pawła VI zostały w encyklice znakomicie zrealizowane. Ujęła problematykę przekazywania życia rzeczywiście całościowo, a zdecydowane nakreślenie kompetencji Kościoła w tej sprawie i rozstrzygnięcie problemów z pozycji niepodważalnego autorytetu nauczającego umożliwiło przeciwstawienie się wszelkim późniejszym atakom

<sup>9</sup> Por. F. V. Joannes, *Tradizione ed evoluzione nella morale coniugale. I documenti „segreti” della Commissione pontificia sulla natalità*, [w:] *Diritti del sesso e matrimonio*, jw., s. 211—263; L. Rossi, *Punto di arrivo delle indicazioni pastorali*, „Rivista di teologia morale” 10 (1978) s. 531.

<sup>10</sup> Allocutio ad E. mos Patres Purpuratos [...] 23 VI 1964, „Acta Apostolicae Sedis” 56 (1964) s. 588.

<sup>11</sup> Zgodnie z przyjętym zwyczajem poszczególne punkty-ustępy encykliki oznaczone są tu numerami, od „n. 1” do „n. 31”.

i przetrwanie nauki encykliki jako autentycznej nauki Kościoła. Pozytywny wykład doktrynalny przedstawił jasno istotę i zadania małżeństwa, naturę i wymagania miłości małżeńskiej, znaczenie seksualnego pożycia małżeńskiego i zasady odpowiedzialnego rodzicielstwa. Stanowiące konsekwencję tej nauki zakazy etyczne zostały przedstawione niejako dodatkowo, choć jasno, dla pełności wykładu; nie było to zresztą tylko proste powtórzenie już istniejących zakazów, lecz odpowiednio uzasadnione odrzucenie działań sprzeciwiających się moralnym zasadom przekazywania życia, a więc odrzucenie przerywania ciąży, sterylizacji, antykoncepcji oraz zachowania sprzecznego z miłością bliźniego, na przykład brutalności w pożyciu małżeńskim.

Encyklika ustosunkowała się także jasno do wszystkich pięciu argumentów, wysuwanych dotychczas w obronie antykoncepcji i ataku na tradycyjną etykę pożycia małżeńskiego, stwierdzając (w nn. 13, 14, 16), że argumenty te są błędne i bezpodstawne.

Na szczególną uwagę zasługuje uzasadnienie sformułowanych w encyklice stwierdzeń i zakazów. Pierwsza i najważniejsza część tej argumentacji powołuje się na to, że zadania małżonków są określone prawem natury i mają swe źródło w woli Stwórcy (n. 13). Druga część argumentacji to przestrzeżenie przed skutkami działań sprzecznych z moralnymi zasadami przekazywania życia ludzkiego; skutkami tymi są rozwój egoizmu i niewierności małżeńskiej, upadek obyczajów i demoralizacja młodzieży, dominacja mężczyzn i deprecjacja kobiet, a wreszcie niebezpieczeństwo ingerencji władz publicznych i przymusu w życie małżeńskie i rodzinne (n. 17). Wreszcie trzecia i ostatnia część argumentacji wskazuje na pozytywne znaczenie zachowania zasad wyłożonych w encyklice: przez opamiętanie się oraz rozumne i odpowiedzialne wyrzeczenie w pożyciu małżeńskim rozwija się osobowość małżonków, ich miłość i odpowiedzialność, co sprzyja harmonii między małżonkami i pokojowi w domu rodzinnym oraz wzmacnia wychowawczy wpływ rodziców na dzieci (nn. 16, 21). Przyczynia się to do realizacji godności człowieka i rozwoju prawdziwej kultury (n. 18). Jest uderzające, że ta trzecia część argumentacji została prawie niedostrzeżona przez komentatorów, a zwłaszcza jej krytyków; dopiero dzisiaj zaczynamy sobie zdawać sprawę z jej szczególnej wagi.

#### IV. REAKCJE NA ENCYKLIKĘ I JEJ KRYTYKA

Encyklika *Humanae vitae* została przyjęta pozytywnie w szeregu krajów, przede wszystkim w Polsce i na kontynencie afrykańskim. Natomiast w tzw. krajach zachodnich, a przede wszystkim we Francji, Anglii, Holandii, RFN, Austrii, Szwajcarii i w Stanach Zjednoczonych, tezy ency-



kliki wywołały reakcję tak negatywną i gwałtowną, że trudną do opisan. Prasa wprost rzuciła się na encyklikę i jej autora, przez następne dziesięć lat pisząc o nich co tylko dało się napisać negatywnego. Teologowie sławy międzynarodowej i posiadający decydujący wpływ na rynek wydawniczy zaatakowali encyklikę od pierwszej chwili. Nie zwracano wiele uwagi na wspaniałą zarys doktrynalny, dotyczący miłości, małżeństwa i rodzicielstwa. Chwytano się części zakazowej, a w niej sprawy antykoncepcji, gdyż inne zakazy — przerywania ciąży, sterylizacji i zachowań sprzecznych z miłością bliźniego — nie budziły tak wielkich sprzeciwów. Idąc za tymi głosami, ludzie krajów zachodnich na ogół odrzucili wezwanie encykliki do stosowania metod naturalnych, jak również zakaz używania metod antykoncepcyjnych. Co więcej, nawet episkopaty niektórych krajów zachodnich zajęły tego rodzaju stanowisko. Episkopat RFN oświadczył w swej deklaracji, że wierni mogą postępować wbrew tezie encykliki, jeżeli w sumieniu uważają swe stanowisko za słuszne. Episkopat francuski uznał antykoncepcję za moralnie dopuszczalną jako wybór mniejszego zła, chociaż w samej encyklice Paweł VI wykluczył wyraźnie możliwość zajmowania takiego stanowiska. Szereg innych episkopatów zachodnich wypowiedział się w podobnym duchu, chociaż bardziej enigmatycznie niż episkopaty niemiecki i francuski<sup>12</sup>. Reasumując negatywne reakcje na encyklikę *Humanae vitae*, można krytykę jej tez ująć w pięciu punktach.

1. Przez dłuższy czas krytyka encykliki i związana z nią dyskusja szła w kierunku podważenia wiążącego charakteru norm encykliki, ponieważ wydawało się, że jest to najbardziej skuteczna droga do zakwestionowania zawartej w encyklice nauki, a konkretnie biorąc — nauki dotyczącej metod regulacji poczęć. Wysuwano argument, że encyklika nie ma charakteru obowiązującego, ponieważ nie jest dokumentem nauki formalnie nieomyślnej, jak orzeczenia soboru czy decyzje papieża wygłoszone „ex cathedra”. Kwestionowano również kompetencję papieża w sprawach zasad moralnych, a w szczególności do narzucania tych czy innych zasad moralnych całemu Kościołowi<sup>13</sup>. Jednakże papież Paweł VI

<sup>12</sup> Por. *Undici interventi di teologi moralisti sul l'Humanae vitae. Valutazioni personali e reazioni del rispettivo ambiente*, „Rivista di teologia morale” 1 (1969) s. 153—186; P. Pampaloni, *L'ossequio religioso all'Humanae vitae secondo le dichiarazioni collegiali dei vescovi*, „Studia Patavina” 16 (1969) s. 5—35; E. Quarallo, *La „Humanae vitae”: le conferenze episcopali e l'obiezione di coscienza*, „Rivista di teologia morale” 1 (1969) s. 63—83; *Stellungnahmen zur Enzyklika „Humanae vitae” vom 25 Juli 1968*, „Diakonia” 3 (1968) s. 300—312; D. Tettamanzi, *La risposta dei vescovi all'Humanae vitae*, Milano 1971.

<sup>13</sup> Por. B. Häring, *Krise um „Humanae vitae”*, Bergen-Enkheim 1969; L. Lorenzetti, *Concilio e „Humanae vitae”. Tradizione ed evoluzione della dottrina della Chiesa sul matrimonio*, Bologna 1969; O. Pesch, *Über die Verbindlichkeit päpstlicher Enzykliken. Dogmatische Überlegungen zur Ehe-Enzyklika Papst Pauls VI, [w:] Ehe in Gewissenfreiheit*. Hrsg. von A. Görres, Mainz 1969, 23—36; K. Rahner, *Zur Enzyklika „Humanae vitae”*, „Stimmen der Zeit” 182, (1968) s. 193—210. Wśród

nigdy nie uznał tych zarzutów, więc teologowie podjęli krytykę samej treści encykliki, a także wartości metodologicznej przytoczonej w niej argumentacji przeciw antykoncepcji.

2. Krytyka treści encykliki dotyczyła zasad regulacji poczęć, ustalonych w encyklice. Teologowie atakowali treść argumentacji, mianowicie powoływanie się na naturę i prawo naturalne, a to ze względu na wielorakość znaczeń określanymi tymi terminami pojęć. Zarzucano przy tym również Pawłowi VI biologizowanie w rozumieniu natury ludzkiej<sup>14</sup>. Teologowie nie przyjmowali do wiadomości ani wyjaśnień moralistów polskich co do używanego w encyklice pojęcia prawa naturalnego<sup>15</sup>, ani słów samej encykliki, stawiającej problem także na płaszczyźnie teologicznej; trudno pogodzić zarzut biologizowania z powoływaniem się przez papieża w encyklice na Boży plan stworzenia i wolę Twórcy ludzkiego życia (n. 13). Nie zwracając uwagi na to, co mogłoby być dla nich niewygodne, teologowie permissywni uważali się za uprawnionych do przekreślenia treściowej wartości encykliki i do powtarzania tych teorii, które w encyklice zostały odrzucone „expressis verbis”: że wystarcza, gdy akt małżeński oznacza miłość i jedność małżeńską, a nie potrzeba, by oznaczał też prokreację; że moralność prokreacji należy wiązać z całym procesem rodzicielstwa, a nie z każdym aktem pożycia małżeńskiego; że przy stosowaniu metod antykoncepcyjnych można powoływać się na zasadę wyboru mniejszego zła; że stosowanie techniki nie jest niczym złym i że metody antykoncepcyjne nie są bardziej kontraceptywne niż metody wstrzeźliwości okresowej<sup>16</sup>.

najnowszych publikacji por.: C. E. Curran, *Ten years later: Reflections on „Humanae vitae”*, „Commonweal” 105 (1978) s. 425—430; J. A. Komonchak, *Humanae vitae and its reception: Ecclesiological reflections*, „Theological Studies” 39 (1978) s. 221—257.

<sup>14</sup> Por. T. Beemer, *Problematica coniugale e controllo delle nascite. Il matrimonio è veramente una „istituzione immutabile”?* [w:] *Diritti del sesso e matrimonio*, jw., s. 119—131; F. Böckle, C. Holenstein (Hrsg), *Die Enzyklika in der Diskussion*, Zürich-Köln 1968; B. Häring, *Krise um „Humanae vitae”*; K. Rahner, jw.; W. Wickler, *Das Missverständnis der Natur des ehelichen Aktes in der Moraltheologie*, „Stimmen der Zeit” 182 (1968) s. 289—303. Z nowszych publikacji por. G. Pezzuto, *Analisi critica della Humanae vitae. Proposta di una nuova ipotesi di valutazione morale della contraccezione*, „Rivista di teologia morale” 10 (1978) s. 545—585; J. A. Selling, *Moral teaching, traditional teaching and „Humanae vitae”*, „Louvain Studies” 7 (1978) s. 24—44.

<sup>15</sup> Kard. Karol Wojtyła, *Komentarz teologiczno-duszpasterski do Humanae vitae*, Rzym 1969, s. 21—25; Por. też: T. Slipko, *Naturalne prawo moralne jako podstawa etyki małżeńskiej w wiążących wypowiedziach Magisterium Ecclesiae*, „Studia theologica Varsaviensia” 6 (1968) nr 1 s. 171—192; J. Bajda, *Teologiczne rozumienie prawa naturalnego na tle encykliki „Humanae vitae”*, „Analecta Cracoviensia” 1 (1969) s. 321—340.

<sup>16</sup> Por. L. Cornerotte, *Loi morale, valeurs humaines et situations de conflit*, „Nouvelle revue théologique” 100, 1978, 502—532; B. Häring, *Krise um „Humanae vitae”*; J. A. Komonchak, jw.; V. López Millán, *Anticoncepción: Conflictos de deberes, imposibilidad moral y mal menor*, „Miscelánea Comillas” 33 (1975) s. 5—42; L. Rossi, *Sulla problematica della procreazione responsabile*, „Rivista di teologia morale” 3 (1971) s. 537—556; *Sexualität und Geburtenkontrolle*. Hrsg. von H.

3. Krytyka argumentacji encykliki od strony metodologicznej została podjęta w poważniejszy sposób późno i w ograniczonym zakresie. Teologowie nie kwestionowali słuszności tej części argumentacji, która ich zdaniem stanowiła właściwy motyw wydania encykliki i dotyczyła obaw skutków stosowania antykoncepcji: rozwój egoizmu mogący prowadzić do upadku obyczajów, demoralizacji młodzieży, niewierności małżeńskiej, deprecjacji kobiet i dominacji mężczyzn, a także obawa o ingerencję władz publicznych w sprawy i decyzje, które powinny pozostawać w kompetencji małżonków-rodziców. Ta argumentacja, nazwana przez E. Chiavacci teleologiczną a przez L. Rossi pastoralną, jest wprawdzie słuszna, ale dotyczy skutków nie absolutnie pewnych, lecz tylko prawdopodobnych, nie może więc decydować o tym, że stosowanie antykoncepcji jest zawsze i wszędzie moralnie złe. Natomiast ta część argumentacji, która powinna mieć znaczenie decydujące i którą Chiavacci nazywa deontologiczną, a Rossi doktrynalną, jest w encyklice sformułowana błędnie i nie ma wartości dowodowej, zdaniem teologów krytykujących encyklikę<sup>17</sup>. Jednakże teologowie ci pominieli milczeniem trzecią część argumentacji przedstawionej w encyklice, a dotyczącej pozytywnego znaczenia stosowania metod naturalnych regulacji poczęć. Nie potrafili dojrzeć jej znaczenia; metodologia zawsze stanowiła słabą stronę współczesnej teologii zachodniej.

4. Moralnym kryterium metod regulacji poczęć — zdaniem teologów permissywnych — nie powinno być postulowane przez encyklikę „otwarcie na życie”, lecz tylko dwa techniczno-medyczne wymiary: nieszkodliwość i skuteczność stosowanych metod<sup>18</sup>. Proponując to, teologowie zachodni nie zauważyli, że to właśnie oni, którzy krytykowali rzekome zbiologizowanie nauki *Humanae vitae*, stawali sami na płaszczyźnie wyłączenie medycznej, a więc wyłącznie biologicznej.

5. Skutki encykliki, zdaniem teologów permissywnych negatywne, były ostatnim powodem ich żalów i ataków na encyklikę. Skutki te widzieli oni w dwóch płaszczyznach: osobistej i społecznej. W płaszczyźnie osobistej, podtrzymanie przez encyklikę nauki, ich zdaniem błędnej, utrudniło ludziom życie i utrwaliło kategorię grzechów, której by w ogóle nie było, a która została stworzona przez zakaz stosowania metod antykoncepcyjnych. Odstępuje to ludzi od spowiedzi i w płaszczyźnie społecznej powoduje schizofrenię świata katolickiego: diametralny rozdział między teorią a praktyką, a także między oficjalną nauką Kościoła a mental-

Göppert und W. Wickler, Freiburg/B. 1970. Por. też przegląd bibliograficzny: R. A. McCormick, *Notes on moral theology*, „Theological Studies” 40 (1979) s. 80—97.

<sup>17</sup> E. Chiavacci, *Valori di fondo e sistematica normativa*, „Rivista di teologia morale” 10 (1978) s. 521; L. Rossi, *Punto di arrivo delle indicazioni pastorali*, 530.

<sup>18</sup> Por. G. Pezzuto, *iw.*, s. 580.

nością i przekonaniem katolików współczesnych<sup>19</sup>. Oczywiście, teologowie formułujący tego rodzaju zarzuty nie konfrontowali ich z dorobkiem psychologii społecznej, nie zauważyli więc, że najprawdopodobniej jest właśnie odwrotnie: ludzie Zachodu nie lubią i nie chcą czuć się winni, nie chcą chodzić do spowiedzi i dlatego właśnie odrzucają zasady encykliki „*Humanae vitae*” jako im zawadzające, jako zmuszające do skruchy za winę i do wysiłku moralnego w celu jej uniknięcia. Teologowie premisywni nie dopuszczali nawet tej myśli, że kontestacja encykliki może świadczyć źle o ludziach Zachodu, a nie o nauce zawartej w encyklice. Uważali, że do negatywnych skutków encykliki w płaszczyźnie społecznej należy powszechna kontestacja dokumentu papieskiego i utrata prestiżu Kościoła w oczach tak katolików jak niekatolików<sup>20</sup>.

W rzeczywistości, kontestacja encykliki *Humanae vitae* wcale nie była tak powszechną w skali Kościoła, jak to się wydawało teologom zachodnim, skoro encyklika została przyjęta pozytywnie przez Kościół polski i przez episkopat Trzeciego Świata. Teologowie zachodni od dawna jednak przyzwyczaili się do praktycznego — wbrew swym słownym deklaracjom — utożsamia Kościoła z katolicyzmem Europy Zachodniej oraz do pomijania milczeniem Kościołów Europy Wschodniej i lekceważenia katolickich społeczności Trzeciego Świata.

Nie ulega też wątpliwości, że reakcja teologów zachodnich na naukę encykliki w sprawie metod regulacji poczęć nie była już tylko krytyką tych czy innych tez, lecz wprost jej odrzuceniem i otwartym buntem wobec nauczycielskiego autorytetu papieża. Pewne siebie i agresywne stanowisko znanych teologów zachodnich wobec tej nauki Pawła VI doprowadziło do tego, że nawet do krajów opowiadających się dotychczas przeciw antykonceptji zaczęli przenikać wykształceni na Zachodzie teologowie i kapłani, przyjmujący bezkrytycznie permissywne tezy zachodnich profesorów teologii moralnej<sup>21</sup>.

#### V. ODPOWIEDŹ NA ZARZUTY STAWIANE ENCYKLICE „HUMANAE VITAE”

W ostatniej publikacji, jaka ukazała się w 1978 roku w związku z dziesięcioleciem encykliki *Humanae vitae*, jeden z najbardziej znanych niemieckich teologów moralnych, J. Gründel oświadczył, że jeżeli w argu-

<sup>19</sup> Por. L. Rossi, jw., s. 529.

<sup>20</sup> Tamże, 531, 540; L. Lorenzetti, *A dieci anni dall'Humanae vitae* (1968—1978), „*Rivista di teologia morale*” 10 (1978) s. 485.

<sup>21</sup> Zjawisko to ma miejsce m.in. w Polsce, przejawiając się głównie w duszpasterskiej działalności niektórych kapłanów. Z innych krajów można wskazać na przykład Filipiny, a w szczególności na artykuł w czołowym teologicznym czasopiśmie filipińskim: M. Borrajo, *Conscience, guilt, and regulation of conception*, „*Boletin Eclesiastico de Filipinas*” 52 (1978) s. 361—369.

mentację za tezami encykliki nie zostanie wniesione nic nowego, to teologowie będą mogli nadal ją kwestionować, a wierni pozostawać w dobrej wierze przy odmiennych przekonaniach i według nich postępować<sup>22</sup>. Otóż w ciągu dziesięciu lat od chwili ukazania się encykliki wiele zostało wniesione w argumentację przemawiającą za słusnością tez encykliki; wystarczająco wiele, aby kierowane przeciw niej zarzuty uznać za niesłuszne. Wydaje się jednak, że wszystko to umknęło uwadze teologów permissywnych, czy to z powodu trudności językowych, czy z racji nawału innych zajęć, czy też wskutek braku kontaktu z odpowiednimi publikacjami. W bogatym materiale wspierającym naukę encykliki trzeba najpierw wyróżnić to, co dotyczy zagadnienia obowiązywalności tej nauki, a następnie to, co jest związane z jej problemami metodologicznymi i treściowymi, czyli z wartością dowodową jej argumentacji.

1. Wiążący charakter norm encykliki *Humanae vitae* stał się przedmiotem zdecydowanej obrony wkrótce po opublikowaniu encykliki i pierwszych głosów krytycznych. Obowiązywalności moralnych zasad przekazywania życia, ustalonych w encyklice, bronił znany teolog włoski T. Goffi<sup>23</sup>, a także i przede wszystkim I. Różycki, jeden z najwybitniejszych metodologów teologii. W swej długiej i metodycznej rozprawie wykazał teologiczną pewność norm moralnych sprecyzowanych w encyklice<sup>24</sup>. Bez względu na to, jak wysoko oceni się tego rodzaju wywody historyczno-doktrynalne (wydaje się słuszne stwierdzenie uczestników sympozjum Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie w listopadzie 1978, że doktrynalne znaczenie dokumentu papieskiego, a w konsekwencji jego moc wiążąca i obowiązywalność, zależą od intencji samego autora wypowiedzi, czyli papieża. W rzeczywistości bowiem wszelkie argumenty na temat znaczenia wypowiedzi papieskich, nie mających formalnego charakteru orzeczeń „*ex cathedra*”, sprowadzają się ostatecznie do słów Chrystusa wypowiedzianych do św. Piotra: *Ty jesteś Piotr-skała, i na tej skale zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne go nie przemogą. I tobie dam klucze królestwa niebieskiego; cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane i w niebie, a co rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane w niebie* (Mt 16, 18—19), a także: *Paś owce moje* (J 21, 17).

Zarówno osobiste wypowiedzi Pawła VI przy różnych okazjach, jak

<sup>22</sup> J. Gründel, *Zehn Jahre „Humanae Vitae“*, „Theologie der Gegenwart” 21 (1978) 193—198.

<sup>23</sup> T. Goffi, *Il valore della norma proposta a l'obbedienza del cristiano*, „Rivista di teologia morale” 1 (1969) 41—45.

<sup>24</sup> I. Różycki, *Teologiczna pewność norm etycznych w encyklice „Humanae vitae”*, „Analecta Cracoviensia” 1 (1969) s. 231—257. Por. też: C. Journet, *Światło encykliki*, „Ateneum kapłańskie” 73 (1969) s. 430—435, a także opublikowaną w dziesięć lat później rozprawę amerykańską: C. J. Ford, G. Grisez, *Contraception and the infallibility of the ordinary magisterium*, „Theological Studies” 39 (1978) s. 258—312.

i sam tekst encykliki nie pozostawiają wątpliwości, że intencją jej autora było wydanie orzeczenia doktrynalnego, obowiązującego jako wiążąca nauka Kościoła. W licznych miejscach encykliki Paweł VI nie mówi „nauczamy”, „sądzimy”, co można by interpretować jako wypowiedź oceny osobistej o niepełnej mocy wiążącej, lecz mówi: „Kościół naucza”, „Kościół sądzi” (nn. 15, 16, 18, 19, 20), utożsamiając swoją naukę z nauką Kościoła. Uważa przy tym, że jest to oparte na charyzmacie jego urzędu; od kapłanów i teologów wymaga bowiem, „szczerego posłuszeństwa nauczycielskiemu urzędowi Kościoła... ze względu nie tyle na przytoczone racje, ile raczej na światło Ducha Świętego, którym cieszą się szczególnie Pasterze Kościoła w nauczaniu prawdy” (n. 28). W świetle tych słów papieża nie może być żadnych wątpliwości co do bezwzględnie wiążącego charakteru zasad i norm sformułowanych w encyklice *Humanae vitae*. Zaprzeczenie tego, jak również zaprzeczenie kompetencji papieża do wydawania tego rodzaju wiążących orzeczeń moralnych, jest w istocie rzeczą mniej lub więcej świadomym wyparciem się Ewangelii i przytoczonych wyżej słów Chrystusa. Począwszy od św. Piotra (Dz 1, 15; 2, 14; 15, 7), papieże nie mieli co do tego wątpliwości i zabierając głos w sposób wiążący, nie tracili czasu na udowadnianie, że mają prawo wydawać orzeczenia obowiązujące tak w sprawach wiary, jak i moralności. Teologowie, którzy kwestionują takie orzeczenia papieskie, nie zdają sobie sprawy z tego, że znajdują się już właściwie poza burtą Kościoła; trzymają się go być może jeszcze, ale tylko jakby jedną ręką, tonąc w zalewającym ich morzu różnorodnych opinii.

2. Metodologiczne znaczenie ma w rzeczywistości żądanie teologów permissywnych, aby moralność pożycia małżeńskiego wiązać z całym procesem prokreacji-rodzicielstwa, a nie każdym aktem tego pożycia. Chodzi bowiem o podstawowe dla całej etyki pytanie o przedmiot normy moralnej. Żądając zniesienia odpowiedzialności moralnej za każdy akt pożycia małżeńskiego i ustalenia jej tylko w odniesieniu do całego procesu rodzicielstwa lub do ogólnej intencji pożycia małżeńskiego, teologowie żądają wprowadzenia zasady pewnego rodzaju „wyboru podstawowego”, w tym wypadku wykluczającego odpowiedzialność człowieka za poszczególne czyny w dziedzinie pożycia małżeńskiego. Tendencja do wyeliminowania odpowiedzialności za poszczególne czyny jest dzisiaj bardzo żywa w zachodniej etyce seksualnej, przejawiając się pod postacią różnych teorii: wyboru podstawowego, doskonałości pojętej jako cel-ideał nieosiągalny lecz nie norma konkretna, kompromisu moralnego, indywidualnej oceny sumienia<sup>25</sup>. Nie tylko Kościół katolicki, ale żadna w ogóle etyka nie może

<sup>25</sup> Teorie te zostały rozwinięte przede wszystkim w dziełach następujących czołowych teologów katolickich: C. E. Curran, E. Ell, B. Häring, S. H. Pfürtnner, L. Rossi, a także w publikacji zespołu teologów amerykańskich, napisanej na zlecenie Katolickiego Stowarzyszenia Teologicznego w Ameryce (*The Catholic Theo-*

zgodzić się na zlikwidowanie moralnej odpowiedzialności człowieka w jakimkolwiek dziale etyki normatywnej. Zniknęłaby wtedy różnica między czynami dobrymi i złymi; nie miałyby już sensu mówienie o etyce i odpowiedzialności moralnej<sup>26</sup>.

3. Z doktrynalnego punktu widzenia trzeba zwrócić uwagę na szereg istotnych elementów argumentacji, na które zwolennicy antykoncepcji zamykają oczy.

a) Nie jest prawdą, że akt pożycia małżeńskiego z zastosowaniem antykoncepcji jest tak samo otwarty na życie jak przy dostosowaniu się małżonków do rytmu płodności kobiety w sposób naturalny. Zamknięcie na życie przy stosunkach przerywanych lub przy użyciu środków mechanicznych nie podlega wątpliwości; jest ono jednak faktem także przy użyciu antykoncepcyjnych pigułek lub zastrzyków, gdyż powodują one przerwanie cyklu płodności, czyli pewnego rodzaju sterylizację. „Zamknięcie” aktu pożycia małżeńskiego na życie miałyby miejsce oczywiście również wtedy, gdyby udało się wynaleźć rzeczywiście skuteczny środek na przesunięcie cyklu płodności. W każdym wypadku mamy do czynienia z pewnym wynaturzeniem, dokonującym się dzięki działaniu antykoncepcyjnemu<sup>27</sup>.

b) Nie da się uratować moralności metod antykoncepcyjnych przez twierdzenie, że pożycie małżeńskie przy zastosowaniu antykoncepcji jest zawsze płodne ogólną duchową płodnością małżonków, pomagających sobie w duchowym rodzeniu się do życia wiecznego — jak to sugerował G. Pezzuto<sup>28</sup>. Określenie starania o zbawienie współmałżonka terminem „płodność małżeńska” jest dowolnym rozszerzeniem znaczenia tego terminu w sensie przenośnym. Przy takim rozumieniu terminu „płodność” można by dojść do zaprzeczenia powołaniu małżonków do wydania na świat i wychowania dzieci, a tym samym wejść w ostry konflikt z nauką Kościoła w dziedzinie teologii małżeństwa i rodziny.

c) Skoro stosowanie metod antykoncepcyjnych jest zawsze związane z wynaturzeniem działania ludzkiego lub organizmu człowieka, można się zastanowić na tym, jakie jest główne wymaganie moralne odnośnie pożycia małżeńskiego: otwarcie aktu na życie, czy powstrzymanie się od wy-

logical Society of America): A. Kosnik, W. Carroll, A. Cunningham, R. Modras, J. Schulte, *Human sexuality. New directions in American Catholic thought*, New York—Paramus—Toronto 1977.

<sup>26</sup> Por. Kard. K. Wojtyła, jw., s. 46; T. Ślipko, *Postulaty stawiane teologii moralnej przez encyklikę „Humanae vitae”*, „*Analecta Cracoviensia*” 1 (1969) s. 258—296.

<sup>27</sup> Por. E. Ciccarella, *Perché no alla pillola*, Cassino 1968; W. Fijałkowski, *Dziesięć lat encykliki „Humanae vitae” a postęp w naukach medycznych*, „*Życie i myśl*” 28 (1978) nr 9 s. 48—56; T. Ślipko, *Czy pigułki antyowulacyjne mogą stanowić środek etycznej regulacji poczęć?*, *Collectanea theologica* 38 (1968) f. 1 s. 31—51.

<sup>28</sup> G. Pezzuto, jw., s. 566 nn.

naturzeń. Sam Paweł VI w encyklice podkreśla, że każdy akt małżeński musi zachować swe wewnętrzne przeznaczenie do przekazywania życia ludzkiego (n. 11) i że świadome ubezplodnienie aktu, pozbawiając go zdolności przekazywania życia, uniemożliwia oznaczenie przezeń jednocześnie obu istotnych elementów stosunku małżeńskiego, to jest jedności i rodzicielstwa (nn. 12—14). Stwierdzając jednak, że posłuszeństwo normom encykliki wiąże nie tyle ze względu na przedstawione w niej racje, ile raczej ze względu na światło Ducha Świętego, kierującego autorem encykliki, jako nauczającym prawdy Pasterzem Kościoła, papież nie wyklucza możliwości ulepszenia w przyszłości użytej w encyklice argumentacji (n. 28). W tej sytuacji można zakaz antykoncepcji oprzeć na argumentie, że zawiera ona w swej istocie wynaturzenie. Widać przy tym, że postawione przez encyklikę wymagania czegoś przeciwnego wynaturzeniu, to jest zgodności pożycia małżeńskiego z naturą, wcale nie było tak naiwne czy prymitywne, jak to się wydawało krytykom encykliki.

d) W wynaturzeniu, będącym wynikiem działania ludzkiego, ma miejsce pewnego rodzaju dehumanizacja. Człowiek bowiem jest osobą ludzką: wszelkie wynaturzenie w człowieku lub jego działaniu jest równoznaczne z uszczerbkiem osobowym i tym samym dehumanizacją. Stosowanie metod antykoncepcyjnych, będąc zawsze wynaturzeniem, ma tym samym charakter antypersonalistyczny i dehumanizacyjny, sprzeciwia się godności osobowej człowieka<sup>29</sup>.

e) Stosowanie naturalnych metod regulacji poczęć, zwanych także metodami okresowej wstrzemięźliwości, jest — w przeciwieństwie do stosowania metod antykoncepcyjnych — świadomym i wolnym dostosowaniem się osób ludzkich do wymagań antropologicznej struktury dzieła stworzenia. Posłuszeństwo wobec nauki Kościoła, wyrażonej w encyklice *Humanae vitae* w odniesieniu do zasad odpowiedzialnego rodzicielstwa i regulacji poczęć, nie oznacza więc ograniczenia w Kościele praw poszczególnych wiernych czy całego ludu Bożego, ale przeciwnie, jest jedynie właściwą w tej dziedzinie życia aktualizacją godności osobowej człowieka w realizacji jego powołania, zamierzonego przez Stwórcę<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> Por. P. Chauchard, *La dignité sexuelle et la folie contraceptive*, Paris 1965; W. Fijałkowski, *Seksualizm i kontrola funkcji prokreacyjnej*, „Ateneum kapłańskie” 85 (1975) s. 342—356; W. Półtawska, *Problem rodzicielstwa w aspekcie psychopatologii*, [w:] C. Rendu, E. Rendu, *Czy Kościół nas oszukał?*, Kraków 1972, s. 241—268; E. Sujak, *Higiena psychiczna a regulacja poczęć*, [w:] W. Fijałkowski, *Biologiczny rytm płodności a regulacja urodzeń*, Warszawa 1978, s. 181—195.

<sup>30</sup> Wniosku tego bronili teologowie, wierni nauce Kościoła, jeszcze przed encykliką *Humanae vitae*: P. Balestro, *Sesso e persona. Verso una nuova etica sessuale?*, Milano 1967; A. Günthör, *Kritische Bemerkungen zu neuen Theorien über Ehe und eheliche Hingabe*, „Theologische Quartalschrift” 144 (1964) s. 316—350; zawierał go także memoriał teologów krakowskich, opracowany dla potrzeb II Soboru Watykańskiego a opublikowany w kilka lat później: *Un groupe de théologiens-moralistes de Cracovie. Les fondements de la doctrine de l'Église concernant les principes de la vie conjugale. Un mémoire*, „Analecta Cracoviensia” 1



Tak przedstawia się główny tok dotychczas rozwijanej argumentacji moralnej przeciw stosowaniu metod antykoncepcyjnych i za stosowaniem naturalnych metod regulacji poczęć. Argumentacja ta korzysta z danych, ustalanych przez nauki empiryczne, ale nie sprowadza się do nich, jak to ma miejsce przy argumentacji ze szkodliwości czy nieszkodliwości skutków stosowanych metod; jest moralną interpretacją danych empirycznych, także tych, które stanowią podstawę stwierdzenia osobowej godności człowieka, zgodnie z metodologicznymi zasadami etyki i teologii moralnej. Warto jednak przyrzeć się także argumentacji opartej wyłącznie na empirycznej analizie skuteczności albo nieskuteczności, a także szkodliwości albo nieszkodliwości stosowanych w regulacji poczęć metod. Chociaż bowiem nie może być ona jedyną argumentacją w tej dziedzinie, jak to postulują teologowie permisywni, to jednak nie jest ona bez znaczenia dla etyki.

4. Kryterium skuteczności metod regulacji poczęć nie ma dla etyki poważniejszego znaczenia; nawet największa doskonałość techniczna nie może stanowić legitymacji działania, które jest moralnie złe. Lecz teologowie permisywni usiłują operować argumentem rzekomo małej skuteczności naturalnych metod regulacji poczęć: L. Lorenzetti sugeruje, że metody naturalne są stosowane bez powodzenia<sup>31</sup>, a L. Cornerotte twierdzi, że stosowanie łączne wszystkich metod opartych na rytmie płodności kobiety zapewniłoby skuteczność zaledwie bliską tej, jaką dają metody antykoncepcyjne<sup>32</sup>. Również inni autorzy powątpiewają o skuteczności naturalnych metod regulacji poczęć<sup>33</sup>.

W rzeczywistości metody naturalne, dobrze stosowane, dają zupełną pewność i skuteczność, natomiast skuteczność metod antykoncepcyjnych jest daleka od doskonałości. Według orzeczenia Naczelnego Lekarza (Ge-

(1969) s. 194—230. W odniesieniu do stanowiska encykliki *Humanae vitae* w tej sprawie por.: L. Ciccone, *L'enciclica „Humanae vitae”. Analisi e orientamenti pastorali*, Roma 1970; B. Inlender, *Normy etyczne zawarte w encyklice „Humanae vitae” i ich uzasadnienie*, „Collectanea Theologica” 39 (1969) f. 4 s. 39—48; G. Marcelet, *Pour mieux comprendre l'encyclique „Humanae vitae”*, „Nouvelle Revue Théologique” 90 (1968) s. 887—917, 1009—1063; tenże, *Dix ans après Humanae vitae*, tamże 101 (1979) s. 246—259; A. Peinador-Navarro, *La enciclica Humanae vitae sobre la honesta propagación de la vida dentro del matrimonio*, „Salmaticensis” 16 (1969) s. 3—66; T. Sikorski, *Poznanie i tajemnica. Encyklika „Humanae vitae” jako impuls do rozwoju moralności chrześcijańskiej*, „Życie i myślenie” 28 (1978) nr 9 s. 32—47; J. Turowicz, *Antykoncepcja czy kształtowanie rodziny według myśli Bożej?*, „Collectanea Theologica” 38 (1968) f. 1 s. 53—69; Kard. K. Wojtyła, *Nauka encykliki „Humanae vitae” o miłości. Analiza tekstu*, „Analecta Cracoviensia” 1 (1969) s. 341—356; tenże, *Antropologia encykliki „Humanae vitae”*, tamże 10 (1978) s. 9—28.

<sup>31</sup> L. Lorenzetti, *A dieci anni dall'Humanae vitae*, s. 485.

<sup>32</sup> L. Cornerotte, jw., s. 531 n.

<sup>33</sup> Por. M. Borrajo, jw., s. 368; G. Pezzuto, jw., s. 549, 579. Z literatury nie związanej ściśle z teologią moralną por. F. Russo, *La terre trop peuplée?*, „Études” 334 (1971) s. 54 n.

neral Surgeon) Stanów Zjednoczonych, ogłoszonego w amerykańskich środkach przekazu masowego w 1975 roku, skuteczność najlepszych amerykańskich pigułek antykoncepcyjnych wynosiła wtedy nie 88—96<sup>0</sup>/<sub>0</sub>, jak to było podane w obwolutach reklamowych, lecz tylko 74—92<sup>0</sup>/<sub>0</sub>; skuteczność pigułek antykoncepcyjnych produkowanych w niektórych innych krajach, w tym także w Polsce, oceniono w tym komunikacie jeszcze gorzej, jako sięgającą swą dolną granicą 65<sup>0</sup>/<sub>0</sub>. Natomiast w dużych badaniach (11.452 cyklów), przeprowadzonych przez Döringa w RFN w 1967 roku, skuteczność naturalnej metody termicznej (opartej na mierzeniu temperatury) wyniosła 99,2<sup>0</sup>/<sub>0</sub>. Rötzer uzyskał w Austrii w 1968 roku podobny wynik: 99,3<sup>0</sup>/<sub>0</sub> skuteczności metody termicznej (przy 3.542 cyklach)<sup>34</sup>. Nie ulega wątpliwości, że skuteczność metod naturalnych zależy od dobrego i łatwo dostępnego instruktazu. W Krakowie przeprowadzono w latach 60-tych eksperyment zachowywania wstrzemięźliwości okresowej w oparciu o metodę termiczną przez 100 młodych małżeństw w ciągu 3 lat (łącznie ok. 4.000 cykli). Dzięki dobremu instruktazowi wstępnemu, żadna z tych stu młodych kobiet nie zaszła w ciążę w czasie trwania eksperymentu; osiągnięto więc 100<sup>0</sup>/<sub>0</sub> skuteczności metody.

Jak widać, teologowie kwestionujący skuteczność naturalnych metod regulacji poczęć wydawali swe opinie bezpodstawnie. Jest to tym bardziej zdumiewające, że opublikowali je niedawno, w 1978 roku, w publikacjach mających stanowić według nich naukową i rzetelną analizę nauki *Humanae vitae* i zagadnień regulacji poczęć<sup>35</sup>, a wyniki eksperymentalnych badań Döringa i Rötzera zostały przedstawione na międzynarodowym kongresie naturalnego planowania rodziny już w 1972 roku i opublikowane w książkowym sprawozdaniu z kongresu w roku następnym. Trzeba też dodać, że dobrze już znana i od szeregu lat stosowana nowa

<sup>34</sup> G. K. Döring, *Detection of ovulation by the basal body temperature method*, [...] *Proceedings of a research conference on natural family planning*, ed. by W. A. Uricchio, Washington D. C. 1973, s. 177 (tab. 13—2).

<sup>35</sup> Por. przytoczone wyżej artykuły: L. Cornerotte w „Nouvelle Revue Théologique” 100 (1978); M. Borrajo w „Boletín Eclesiástico de Filipinas” 52 (1978); L. Lorenzetti i G. Pezzuto w „Rivista di teologia morale” 10 (1978), w zeszycie 40, poświęconym w całości encyklice *Humanae vitae* i problemom regulacji urodzeń. W tym samym numerze metody regulacji urodzeń przedstawia dyrektor laboratorium instytutu badań farmakologicznych „M. Negri” w Mediolanie G. Tognoni (*I metodi contraccettivi*, tamże, s. 491—501). Stara się on przedstawić metody naturalne w jak najgorszym świetle; ich skuteczność czyni iluzoryczną, określając ją przy pomocy uwarunkowań odnoszących się tylko do prymitywnej metody Ogino-Knausa, a nie mających zastosowania do nowszych metod, termicznej i testu śluzowego. Daje tym samym dowód niezajomości tematu; w chwili publikacji jego artykułu, metoda termiczna, która wyparła metodę Ogino-Knausa, miała już za sobą 40 lat! Jest zdumiewające, że redakcja czasopisma mogła powierzyć przedstawienie metod naturalnych farmaceutyce, a nie kompetentnemu lekarzowi; jest również zdumiewające, że opublikowano w tym czasopiśmie takie wypowiedzi teologów na temat skuteczności metod naturalnych, które świadczą o braku odpowiedniej wiedzy.

metoda naturalna, zwana metodą testu śluzowego lub metodą Billingsów, zapewnia nie mniejszą skuteczność niż metoda termiczna<sup>36</sup>.

5. Szkodliwość czy nieszkodliwość metod regulacji poczęć będzie stanowić nadal przedmiot badań medycyny, ale już dzisiaj wyniki badań dają wystarczająco jasny obraz sytuacji: metody naturalne są w zasadzie nieszkodliwe, natomiast metody antykoncepcyjne są poważnie szkodliwe z medycznego punktu widzenia.

a) Odnośnie metod naturalnych teologowie wysunęli kilka zarzutów dotyczących ich rzekomej szkodliwości. G. Pezzuto twierdzi, że wskutek stosowania metod okresowej wstrzemięźliwości może dojść do ciąży i do powstania ryzyka śmierci matki i dziecka w wypadku, gdy ciąża jest medycznie niedopuszczalna<sup>37</sup>. L. Rossi sądzi, że w wyniku stosowania metod naturalnych dochodzi do zwiększenia się ilości niepożądanych ciąży, a w konsekwencji do zwiększenia się ilości przerwanych ciąży<sup>38</sup>. Jednakże zarzuty te są błędnie skierowane; nie dotyczą bowiem szkodliwości metod naturalnych, lecz braków w odpowiedniej organizacji instruktazu. To samo dotyczy zarzutu, że wskutek obawy o nieskuteczność metod naturalnych wytwarzają się nerwice lękowe<sup>39</sup>. Wszystkie te problemy znikają przy dobrym instruktazu co do metod naturalnych i przy dobrej organizacji poradni życia małżeńskiego. Teologowie, którzy wysuwają takie zarzuty, nie są zorientowani co do skuteczności metod naturalnych, jak mieliśmy okazję przekonać się o tym w poprzednim punkcie. Ponadto nie wiedzą także o tym, że już od wielu lat dla dobrze wyspecjalizowanej kliniki ginekologicznej nie istnieją wypadki ciąży, przy której nie można by uratować i matki i dziecka<sup>40</sup>.

W ostatnich latach wysunięto zarzut, że stosowanie metod naturalnych może prowadzić, wskutek dokonywania się zapłodnienia nie w najlepszym okresie, do licznych spontanicznych poronień jeszcze przed lub już po implantacji, ze względu na formowanie się zygot ze stosunkowo „starych” gamet (jaj i plemników); sugerowano również, że z tego samego powodu może dochodzić do rodzenia się osobników słabych lub zdegenerowanych. Sugestie tego rodzaju przedstawił w 1972 roku R. Guerrero, stwierdzając jednak, że dotychczasowe dane dotyczą w sposób pewny tylko zwierząt<sup>41</sup>.

<sup>36</sup> Por. W. Fijałkowski, *Biologiczny rytm płodności a regulacja urodzeń*, s. 146 nn.; tenże, *Metoda naturalnej regulacji poczęć J. i E. Billingsów*, „Życie i myśl” 27 (1977) s. 44—56; J. Botella Llusía, *Estudio fisiológico de los medios naturales de regulación de la natalidad*, „Cuadernos de Realidades Sociales” 10 (1976) s. 113—127; V. J. A. Rosales, *Natural family planning and Christian marriage*, „Boletín Eclesiástico de Filipinas” 52 (1978) s. 326—333.

<sup>37</sup> G. Pezzuto, jw., s. 549.

<sup>38</sup> L. Rossi, *Punto di arrivo delle indicazioni pastorali*, s. 541.

<sup>39</sup> Tamże. Por. też G. Pezzuto, jw., s. 579.

<sup>40</sup> Por. wypowiedzi zebrane przez O. Benetollo, *Aborto: genocidio legalizzato*, „Sacra dottrina” 88 (1978) s. 328 nn., 350 nn.

<sup>41</sup> R. Guerrero, *Possible effects of the periodic abstinence method*, [w:] Pro-

Opierając się na krótkim późniejszym raporcie R. Guerrero i O. Rojas, B. Häring uznał wspomniane wyżej sugestie-zarzuty za wysoce prawdopodobne („most probable”); zwrócił także uwagę na prawdopodobny wpływ tej samej przyczyny na wzrost urodzeń osób fizycznie lub umysłowo upośledzonych, opierając się na wynikach badań, które przeprowadził P. H. Jongbloet<sup>42</sup>. Jednakże późniejsze badania kontrolne nie potwierdziły wyników badań w odniesieniu do ludzi, nie można zaś zasad mechanizmu rozrodczego zwierząt przenosić na mechanizm rozrodczy człowieka; to jest zupełnie pewne. Przypuszczenia Häringa okazały się więc przedwczesne i niewystarczająco uzasadnione<sup>43</sup>. Nawet jednak gdyby zostały one kiedykolwiek potwierdzone, nie oznaczałyby to niczego innego niż wezwania do bardziej dokładnego przestrzegania metod naturalnych (rytmu), gdyż ono wyklucza wszelkie niepożądane skutki pożycia małżeńskiego. Nadal natomiast należałoby wykluczyć stosowanie antykoncepcji, gdyż nie dając pełnej skuteczności, nie zabezpiecza ona przed skutkami niepożądanymi, a ponadto jest wysoce szkodliwa medycznie.

b) Szkodliwość metod antykoncepcyjnych jest już dzisiaj dobrze znana w środowiskach naukowych, mało jednak wiedzą o niej nie tylko rzesze publiczności, lecz także rzesze lekarzy, wciąż jeszcze zalecających środki antykoncepcyjne. Według dzisiejszego stanu medycyny wiemy, że uważane dawniej za nieszkodliwe mechaniczne środki męskie powodują u kobiet stany zapalne, przechodzące po latach w poważne schorzenia; nie ma takiego środka mechanicznego, który po wprowadzeniu do organizmu kobiety nie wywołałby stanu zapalnego. Dotyczy to również mechanicznych środków kobiecych, różnego rodzaju wkładek domacicznych („IUD”), które ponadto działają także — lub głównie — aborcyjnie, a czasem uszkadzają płód. O pigułkach i zastrzykach antykoncepcyjnych, stanowiących niegdyś nadzieję zwolenników antykoncepcji, wiadomo dzisiaj, że w

*ceedings of a research conference on natural family planning*, s. 96—105; *Discussion*, tamże, s. 106—108.

<sup>42</sup> B. Häring, *New dimensions of responsible parenthood*, „Theological Studies” 37 (1976) s. 120—132.

<sup>43</sup> Por. T. W. Hilgers, *Human reproduction. Three issues for the moral theologian*, „Theological Studies” 38 (1977) s. 136—152; niemieckie tłumaczenie tegoż art.: *Menschliche Fortpflanzung. Drei Fragen für den Moralthologen*, „Theologie der Gegenwart” 21 (1978) s. 140—151; L. Ciccone, *Controindicazioni scientifiche circa la metodica „naturale”?* *Il dibattito in corso e problemi morali emergenti*, „Rivista di Teologia Morale” 10 (1978) s. 503—516. Mimo, że Hilgers wykazał bezpodstawność sugestii Guerrero i zarzutów Häringa, są one powtarzane przez L. Lorenzetti (*A dieci anni dall'Humanæ vitæ*, s. 488) oraz G. Tognoni (jw., s. 494). Ponieważ ma to miejsce w jedynym katolickim czasopiśmie naukowym z dziedziny teologii moralnej we Włoszech, może doprowadzić do rozszerzenia się na cały ten kraj błędnych przekonań, których celem jest zdyskredytowanie naturalnych metod regulacji poczęć. Por. też bezlitosną krytykę też Häringa i Guerrero, którą przeprowadził jeden z najlepszych znawców problemu: J. Roetzer, *Verantwortete Flternschaft. Warum sollte die Zettwahl problematisch sein?*, „Die Neue Ordnung” 32 (1978) s. 1—15.

większości działają abortywnie, niszcząc już poczęte życie. Pozostałe działają sterylizacyjnie, a wszystkie działają niszcząco na hormonalny system osoby ich używającej oraz zatruwają geny i wpływają negatywnie na potomstwo. Wreszcie przerywane stosunki seksualne, będące również pewną formą antykoncepcji, doprowadzają do poważnego nadwężenia systemu nerwowego, zwłaszcza u kobiety, zapewne wskutek braku odpowiedniego rozładowania wytworzonego przy stosunku napięcia psycho-nerwowego; co do tego panuje zgodność między polskimi lekarzami specjalistami a tygodnikiem „Służba Zdrowia”, organem Ministerstwa Zdrowia wychodzącym w Warszawie<sup>44</sup>.

W rezultacie, wszystkie metody antykoncepcyjne zostały już przekreślone przez medycynę współczesną ze względu na swą wysoką szkodliwość. Z medycznego punktu widzenia nie ma środków czy metod antykoncepcyjnych mało szkodliwych. Z psycho-społecznego punktu widzenia wiadomo, że antykoncepcja pociąga za sobą rozluźnienie etyki seksualnej i poważne pogorszenie zdrowia społeczeństwa w dziedzinie seksualnej, a ściślej biorąc, w dziedzinie chorób przenoszonych drogą seksualną („STD” — „sexually transmitted diseases”). Z moralnego punktu widzenia, tak szkodliwość medyczna, jak szkodliwość psycho-społeczna, wystarcza do zdyskwalifikowania antykoncepcji jako sposobu rozwiązania problemu regulacji poczęć. Sama szkodliwość medyczna antykoncepcji wystarcza do określenia jej stosowania jako grzechu ciężkiego. Jakkolwiek więc argumentacja ze szkodliwości jest w wypadku antykoncepcji tylko dodatkową, ze względu na możliwą zmienność wyników badań empirycznych, to jednak argumentacja ta ma duże znaczenie psychologiczne, jako przemawiająca do mentalności tak lekarzy, jak i szerokich rzesz.

## VI. ZAKWESTIONOWANIE NATURALNYCH METOD REGULACJI POCZĘĆ

Nie mogąc doczekać się uznania przez Stolicę Apostolską metod antykoncepcyjnych i przegrywając batalię własną bronią kryteriów skuteczności i szkodliwości, zwolennicy antykoncepcji przeszli w ostatnim czasie z obrony antykoncepcji do ataku na metody naturalne. Jak widzieliśmy, próba skompromitowania metod naturalnych przez wykazanie ich rzekomych złych skutków biologicznych, podjęta przez B. Häringa, nie powiodła się, choć wywołała duże zamieszanie w świecie etyki. Nowy atak na metody naturalne został podjęty w dziesięciolecie encykliki przez L. Rossi, częściowo od strony argumentacji teoretycznej, częściowo zaś od

<sup>44</sup> Por. publikacje wymienione w przypisie 27 oraz: T. Kukołowicz, *Próba rozważania w zakresie stosowanych praktyk regulacji poczęć i urodzeń*, „Roczniki Nauk Społecznych” 6 (1978) s. 206 nn.; B. Seaman, *The doctor's case against the pill*, New York 1970; W. Skrzydlewski, *Światło na antykoncepcję*, „W drodze” 4 (1976) s. 86—90.

strony praktyki duszpasterskiej i wychowawczej. Oto jego trzy argumenty wraz z odpowiedziami:

**Argument 1:** Stosowanie naturalnych metod regulacji poczęć jest niewolnictwem człowieka w stosunku do natury zbiologizowanej, niewolnictwem sprzecznym ze słowami Księgi Rodzaju, polecającymi ludziom czynić ziemię sobie poddaną (Rdz 1, 28). Natomiast stosowanie techniki w metodach antykoncepcji (którą Rossi nazywa kontracepcją) jest opanowywaniem natury przez człowieka, zgodnym z Bożym poleceniem, aby czynić ziemię sobie poddaną<sup>45</sup>.

**Odpowiedź:** Argument ma charakter demagogicznego odwrócenia tezy Pawła VI z encykliki *Humanae vitae* przy pominięciu podanej przez papieża argumentacji. Przecież to właśnie stosowanie metod naturalnych wymaga opanowania siebie i w ten sposób przyczynia się do rozwoju osobowego małżonków (*Humanae vitae*, n. 21). Natomiast stosowanie antykoncepcji doprowadza, jak to wiadomo z doświadczenia różnych społeczności, do demoralizacji w dziedzinie obyczajów, dezintegracji życia małżeńskiego i deprecjacji kobiet (n. 17). Nie można tego uznać za realizację polecenia Bożego z Księgi Rodzaju. Tym bardziej, gdy się weźmie pod uwagę niszczące skutki antykoncepcji w dziedzinie zdrowia małżonków i ich potomstwa, które w chwili formułowania argumentu przez Rossi'ego (w 1978 roku) były już dobrze znane w literaturze fachowej.

**Argument 2:** Metody okresowej wstrzemięźliwości nie są naturalnymi, bo nie jest czymś naturalnym dokonywanie współżycia małżeńskiego według kalendarzyka<sup>46</sup>.

**Odpowiedź:** W argumentacie występuje wyraźnie pomieszanie naturalnej wolności pożycia seksualnego z anarchią w tej dziedzinie. Postępowanie człowieka zawsze powinno być rozumne, a więc i planowane, szczególnie w tak ważnej dziedzinie, jak powoływanie do bytu nowych ludzi. Pożycie małżeńskie zawsze więc powinno być planowane rozumnie; można się tylko zastanawiać, przy pomocy jakich metod. Metody okresowej wstrzemięźliwości (tzw. metody rytmu) są rzeczywiście naturalne, bo opierają się na dostosowaniu się do naturalnej struktury antropologicznej, będącej dziełem Stwórcy.

**Argument 3:** Efektywne stosowanie metod naturalnych, a tym samym wyegzekwowanie norm encykliki „*Humanae vitae*” jest niemożliwe, ponieważ ani mentalność zwykłych ludzi, ani nawet teologowie nie zdołają nigdy pojąć naprawdę, jaka istnieje różnica między zakazaną antykoncepcją a dozwoloną wstrzemięźliwością okresową<sup>47</sup>.

<sup>45</sup> L. Rossi, *Punto di arrivo delle indicazioni pastorali*, s. 530.

<sup>46</sup> Tamże, 532.

<sup>47</sup> Tamże, 531 n.

Odpowiedź: Argument stanowi założenie aprioryczne, którego bezpodstawność wykazują doświadczenia Kościoła w Polsce. W Polsce i w tych krajach czy regionach, gdzie Kościół wymaga stosowania metod naturalnych i powstrzymania się od antykoncepcji, ludzie znakomicie rozróżniają te dwa rodzaje metod. Jeśli są trudności, to nie z rozróżnieniem metod, lecz ze zmuszeniem się do tego, aby nie iść po linii najmniejszego oporu chwytając się antykoncepcji i aby odebrać odpowiedni instruktaż oraz wprowadzać go w życie. Warunkiem powodzenia pracy duszpasterskiej w tej dziedzinie jest oczywiście stworzenie sieci odpowiednich poradni życia małżeńskiego. W samym Krakowie jest ich 20, bezpłatnych i czynnych w różnych porach, nawet w dni świąteczne. Jeżeli katolicy Zachodu nadal będą lekceważyli polecenia Stolicy Apostolskiej w tym względzie, jeżeli we Włoszech będzie istnieć jedna poradnia na diecezję, a na północno-wschodnim wybrzeżu Stanów Zjednoczonych (Nord-East), krainie najbardziej zaludnionej, trudno będzie znaleźć choćby jeden punkt poradniczy, to oczywiście ludzie nie będą mieli możliwości zdobycia odpowiedniego instruktażu w dziedzinie metod naturalnych i nie będą mogli ich stosować. Będzie to jednak nadal — jak jest dotychczas — winą Kościołów lokalnych i należących do nich katolików, nie potrafiących się zdobyć na niezbędny wysiłek organizacyjny.

#### VII. NOWA ARGUMENTACJA NA RZECZ NATURALNYCH METOD REGULACJI POCZĘĆ

Poza dotychczas rozwijanymi przez teologów i powyżej przedstawionymi argumentami na rzecz naturalnych metod regulacji poczęć można — i wydaje się trzeba — opracować jeszcze inną, w pewnym sensie nową argumentację. W pewnym sensie nową, bo właściwie została już ona niejako zarysowana w encyklice *Humanae vitae* jako trzeci rodzaj jej argumentacji, nie zauważany przez krytyków encykliki (n. 21). Trzeba ją jednak na nowo przypomnieć, opracować i rozwinąć. Podobnie jak inne argumentacje, stanowi ona interpretację stwierdzeń empirycznych, ale ukazując pewien negatywny aspekt antykoncepcji, jest przede wszystkim zwróceniem uwagi na pozytywne funkcje stosowania naturalnych metod regulacji poczęć. Oto ta argumentacja:

Stosowanie naturalnych metod regulacji poczęć wymaga od małżonków pewnej ofiarności, wyrażającej się w powstrzymaniu się od pożycia seksualnego w nieodpowiednim czasie. Ta właśnie ofiarność powoduje wzrost miłości w małżeństwie. Miłość jest bowiem sprawnością duchową i jak każda sprawność człowieka, rozwija się przez wykonywanie odpowiednich czynów. Sprawność fizyczna rozwija się przez trening,

sprawność duchowa („habitus”) przez wykonywanie aktów-czynów tej sprawności. A aktem-czynem miłości jest dawanie z siebie, dawanie siebie — czyli ofiarność. Jeżeli kocham kogoś, to chciałbym, żeby on był szczęśliwy, staram się o to. Staram się ofiarowywać mu to, co sprawia, że czuje się on szczęśliwy. Może to być trochę czasu, miłego słowa, pieniędzy, wysiłku. Zawsze się coś poświęca, z czegoś się rezygnuje dla osoby kochanej. Ponawiane czyny ofiarności sprawiają, że miłość się utwierdza i rozwija. Natomiast jeżeli tych czynów brak, kochający się nie starają się wzajemnie o szczęście osoby kochanej, o wzajemną ofiarność, to po pewnym czasie nawet najbardziej autentyczna miłość początkowa pocznie słabnąć, będą się mnożyć akty egoizmu u każdej ze stron, porozumienie będzie coraz trudniejsze, miłość zostanie niejako przytłumiona i wygaszona przez rozwój egoizmu.

Psychologów i psychiatrów pracujących wśród małżeństw uderza to, że u małżonków stosujących antykoncepcję następuje ochłodzenie uczucia i stopniowy zanik miłości. Jest to niewątpliwie skutek stosowania antykoncepcji, skutek egoistycznego wyboru tego co najłatwiejsze, pójścia po najmniejszej linii oporu, aby uniknąć konieczności wysiłku i wyrzeczenia. Rozwija się wygodny egoizm, coraz mniej miejsca na ofiarność miłości. Rozwijający się u małżonków egoizm stopniowo przytłumia i wygasza początkową miłość.

W przeciwieństwie do tego, u małżeństw stosujących naturalne metody regulacji poczęć stwierdza się uderzająco intensywny rozwój początkowej miłości. Przez ofiarne wyrzeczenie się pożycia seksualnego w nieodpowiednim czasie dla wzajemnego dobra, małżonkowie aktualizują miłość; aktualizacja ta jest tym bardziej intensywna, im większej wymaga ofiarności. Ponieważ planowanie dzietności, a tym samym stosowanie metod okresowej wstrzemięźliwości towarzyszy małżonkom przez wiele lat życia, ponawiane akty ofiarności w tej dziedzinie powodują stały wzrost miłości małżeńskiej; staje się ona coraz mocniejsza, bardziej dynamiczna, zdolna do ofiarności, która budzi wzajemną satysfakcję duchową małżonków — to, co stanowi szczęście w małżeństwie. Tylko w takiej atmosferze mogą się też dobrze wychowywać dzieci.

Tak więc antykoncepcja prowadzi do destrukcji małżeństwa, natomiast stosowanie naturalnych metod regulacji poczęć rozwija miłość i szczęście w małżeństwie oraz przyczynia się do utworzenia z małżeństwa dobrego środowiska wychowawczego. Ponieważ chodzi tu o dobro wielkiej wagi, a mianowicie o aktualizację małżeńskiego i rodzicielskiego powołania, wniosek jest oczywisty: stosowanie antykoncepcji jest moralnie złe, jest na pewno grzechem ciężkim (w znaczeniu grzechu śmiertelnego). Natomiast stosowanie przez małżonków naturalnych metod



planowania dzietności jest nie tylko czynem dobrym moralnie i zasługującym, ale jest wprost obowiązkiem małżonków.

Tak się przedstawia argumentacja z analizy dynamiki rozwojowej człowieka, najważniejsza moim zdaniem argumentacja w dziedzinie wyboru właściwych metod regulacji poczęć i planowania rodziny. Można zapytać, dlaczego argumentacja tak podstawowa i już właściwie zarysowana w encyklice *Humanae vitae* nie została dotychczas rozwinięta? Dlaczego istniejące w encyklice jej elementy nie zostały nawet zauważone przez teologów zachodnich? Wydaje się, że składają się na to dwie przyczyny. Pierwsza, to zapóźnienie w rozwoju metodologii teologii współczesnej; na poważniejsze prace w tej dziedzinie (Congara i Lonerghana) trzeba było czekać do lat 60-tych. Drugą przyczyną było niewątpliwie późne powstanie tej gałęzi nauki, którą określa się jako psychologię rozwojową. Pojawiła się ona jako jedna z ostatnich nauk, przy czym mimo swej nazwy, sugerującej dynamikę przedmiotu badań, wszystkie jej podręczniki odznaczają się układem statycznym. Tymczasem przedstawiona tutaj argumentacja opiera się na analizie duchowego rozwoju człowieka, wymaga więc zastosowania psychologii rozwojowej w ujęciu dynamicznym.

#### VIII. PERSPEKTYWY STOJĄCE PRZED NAUKĄ KOŚCIOŁA O REGULACJI POCZĘĆ

Warto na koniec zastanowić się nad perspektywą przyszłości rysującej się przed nauką Kościoła w dziedzinie regulacji poczęć, której zresztą problematyka — wybór właściwych moralnie metod — stanowi istotny problem dla wszystkich ludzi żyjących w małżeństwie bez względu na ich przynależność religijną czy ideologiczną. Aby móc powiedzieć coś o przyszłości, trzeba najpierw przyjrzeć się sytuacji aktualnej oraz jej przyczynom z makrospołecznego punktu widzenia.

1. Sytuację obecną w Kościele w dziedzinie regulacji poczęć określił jeden z czołowych teologów włoskich, L. Lorenzetti, jako „rozległą i publiczną kontestację”<sup>48</sup>. Jak już wspomniano, kontestacja ta ma miejsce głównie w krajach zachodnich i na nich trzeba głównie skupić uwagę. Perspektywy przyszłości w dziedzinie regulacji poczęć nie stanowią bowiem wielkiego problemu tam, gdzie nauka encykliki *Humanae vitae* została zaakceptowana. Ponadto kraje zachodnie wywierają duży wpływ na przekonania i postępowania ludzi innych krajów przez publikacje naukowe, działalność uniwersytetów i środki przekazu masowego. Dochodzą więc do tych krajów odgłosy kontestacji, odrzucenia

<sup>48</sup> L. Lorenzetti, *A dieci anni dall'Humanae vitae*, s. 485. Podobnie ocenił sytuację jeden z obrońców encykliki *Humanae vitae* A. Peinador-Navarro (jw., s. 51).

oficjalnej nauki Kościoła dotyczącej moralnych zasad regulacji poczęć. Kontestacja ta przejawia się trojako:

a) w odrzuceniu zasad oficjalnej nauki Kościoła o regulacji poczęć przez wielu katolików, którzy stosując antykoncepcję, nie spowiadają się z tego i czują się upoważnieni do przyjmowania komunii;

b) w aprobującym takie postępowanie stanowisku kleru katolickiego, a przynajmniej dużej jego części;

c) w otwartym buncie teologów, odrzucających w tej sprawie i naukę i autorytet najwyższego nauczycielskiego urzędu Kościoła, to jest papieża i odpowiednich organów Stolicy Apostolskiej.

2. Przyczyn tej sytuacji przywykło się szukać w problemach argumentacji oficjalnej nauki Kościoła w dziedzinie regulacji poczęć, a szczególnie argumentacji zastosowanej w encyklice *Humanae vitae*. Nie wydaje się to słuszne. Kontestacja pojawiła się jeszcze przed krytyką argumentacji, a argumenty wyszukiwano i dorabiano „ex post”, dla podparcia kontestacji praktycznej rozumowaniami teoretycznymi. Dlatego po ukazaniu się encykliki *Humanae vitae* najpierw usiłowano zakwestionować jej obowiązywalność, podważając kompetencję i autorytet papieża, później zaś szukano argumentów teoretycznych, które mogłyby podważyć ustalone w encyklice normy moralne; w końcu zabrano się do tworzenia różnych ogólnych teorii etyki, mających na celu obejście problemu przez wyeliminowanie odpowiedzialności moralnej człowieka za poszczególne czyny oraz za zachowanie norm obiektywnych. Jest charakterystyczne, że końcowe propozycje teologów zachodnich wyrażają się zgodnie w żądaniach porzucenia obiektywnych norm moralnych w etyce seksualnej i przyjęcia zasady oceny indywidualnej<sup>49</sup> lub zasady uzależnienia moralnej wartości czynów wyłącznie od osobistych motywów działającego<sup>50</sup>.

Propozycje teologów rzucają pewne światło na psychologiczne przyczyny kontestacji nauki Kościoła w dziedzinie regulacji poczęć i w innych dziedzinach etyki seksualnej. Wydaje się, że w psychice ludzi Zachodu, zwłaszcza o podkładzie germańsko-celtyckim, poważne znaczenie posiadają dwie ważne dla nas cechy charakterystyczne. Po pierwsze, niechęć do wyrzeczeń osobistych, do zrezygnowania z czegoś, co wydaje się piękne lub przyjemne, do podejmowania tych wysiłków ofiarności, których wymaga stosowanie naturalnych metod regulacji poczęć.

<sup>49</sup> Por. E. Chiavacci, jw., s. 525; L. Rossi, *Problemi e principi di morale casistica*, „Rivista di teologia morale” 1 (1969) s. 46—61. Właściwie wszyscy teologowie permisywni idą w tym kierunku, choć nie zawsze otwarcie. Najwyraźniej robią to wspomniani w przypisie 25 teologowie amerykańscy (A. Kosnik i inni, jw., s. 89, 91, 96—98, 126 n.). Por. moją recenzję tej książki w „Collectanea Theologica” 48 (1978) f. 3 s. 219—223, zwłaszcza s. 221.

<sup>50</sup> Por. M. Borrajo, jw., s. 368; E. Chiavacci, jw., s. 525; G. Pezzuto, jw., s. 585.

Po drugie, niechęć do podejmowania wysiłków organizacyjnych i ofiarności materialnej, niezbędnych do zorganizowania odpowiedniego instruktażu i służby poradniczej w dziedzinie pożycia małżeńskiego. Teologowie tworzący permissywne teorie w dziedzinie etyki seksualnej usiłują po prostu dostosować się do tych cech psychiki ludzi Zachodu. Są tak dalece owładnięci ideą dopomożenia ludziom w uniknięciu wysiłków i wyrzeczeń, że zapominają o słowach Chrystusa dotyczących drogi do zbawienia: *Wąska jest droga, która prowadzi do życia, i niewielu ją znajduje, natomiast przestronna droga prowadzi do zguby* (Mt 7, 13—14)<sup>51</sup>. Ta sama zapewne, mniej lub więcej uświadamiana przyczyna, skłania teologów zachodnich do żądania ograniczenia obowiązywalności nauki Kościoła tylko do tych norm, które zostaną uzależnione od akceptacji wiernych, bądź „ex post”<sup>52</sup>, bądź we wstępnym doświadczeniu pastoralnym<sup>53</sup>.

3. Perspektywy przyszłości nie rysują się zbyt optymistycznie w świetle analizy sytuacji obecnej i jej przyczyn. Nacisk tendencji permissywnych doprowadza do dwóch bardzo poważnych w swych konsekwencjach zjawisk. Po pierwsze, do tworzenia coraz bardziej absurdalnych teorii w etyce i teologii moralnej, niszczących same podstawy moralności. Po drugie, do wyeliminowania z życia katolików pojęcia grzechu i poczucia winy, a tym samym potrzeby spowiedzi, rozgrzeszenia i regeneracji duchowej. Rosnący wpływ reklamy przemysłu seksualno-rozrywkowego oraz propagandy wielkich koncernów, ciągnących miliardowe zyski z produkcji środków antykoncepcyjnych, mogą tylko pogorszyć prognozy przyszłości. Optymizm może znaleźć uzasadnienie jedynie w nadziei, że Duch Święty potrafi znaleźć drogi odnowienia, w sposób nieraz najmniej oczekiwany, a więc nie tyle przez mało owocne dyskusje teologów, lecz na przykład przez ruch odnowy wśród młodzieży, przez grupy modlitwy wspólnotowej czy inne wybuchy mocy Bożej w wiecznie młodym i wypuszczającym nowe gałęzie drzewie Kościoła.

4. W Kościele polskim sytuacja w dziedzinie uznawania zasad etyki małżeńskiej i możliwości ich realizowania przedstawia się nieporównanie lepiej niż w krajach zachodnich, a to nie tylko dzięki zdecydowanej postawie episkopatu i kleru, lecz także dzięki wielkiej ofiarności leka-

<sup>51</sup> Por. szersze omówienie zagadnienia teologii permissywnej w: W. Skrzydlewski, *Etica e sesso*, zwłaszcza s. 353—362. Odnośnie wygody i tym podobnych przyczyn niestosowania naturalnych metod regulacji poczęć por. J. Botella Llusia, jw., s. 127, a odnośnie możliwości przewyciężenia tych przyczyn por. Bp S. Smoleński, *Zagadnienie wykonalności norm moralnych zawartych w encyklice „Humanae vitae”*, „*Analecta Cracoviensia*” 1 (1969) s. 357—371.

<sup>52</sup> Por. J. A. Komonchak, jw., s. 235 nn.

<sup>53</sup> Por. L. Rossi, *Punto di arrivo delle indicazioni pastorali*, s. 540.

rzy i tych wszystkich osób świeckich, które przyczyniły się i nadal się przyczyniają do organizowania sieci poradniczej i pracy instruktazowej. Naszą trudnością narodową jest jednak wprowadzanie wyznawanych zasad moralnych w życie; z tej racji, a także z racji rozziemu między wymaganiami Kościoła a nauką innych ośrodków wychowawczych, odsetek małżeństw stosujących naprawdę naturalne metody regulacji poczęć nie jest jeszcze zbyt wielki. Powiększa się wszakże stopniowo; wzrasta też w społeczeństwie świadomość, że metody naturalne są czymś, o czym należy myśleć poważnie<sup>54</sup>. Trzeba jednak zdawać sobie sprawę z tego, że również w Polsce coraz bardziej ujawnia się destrukcyjny wpływ, który na młodych teologów i duszpasterzy wywierają profesorowie zagraniczni o mentalności permissywnej oraz publikowane przez nich wypowiedzi. W tej sytuacji niezbędne jest stałe ulepszanie i rozwijanie naszego własnego nauczania ludzi świeckich oraz kadr naukowych, instruktorskich i duszpasterskich w dziedzinie moralnych zasad regulacji poczęć, aby rozszerzyć znajomość uzasadnień i pogłębić motywacje właściwego postępowania. Warto pamiętać, że pozytywne doświadczenia polskie mogą mieć istotne znaczenie dla krajów Trzeciego Świata, które w swej polityce populacyjnej obawiają się antykoncepcji jako powodującej demoralizację społeczną, i rozglądają się za innymi skutecznymi i etycznymi metodami regulacji poczęć i planowania rodziny.

#### MORAL AND SOCIAL ASPECTS OF THE CHURCH'S TEACHING ON CONCEPTION CONTROL

(AFTER THE CONTROVERSIES OF 1958—1978)

##### Summary

I. At the basis of the controversies on conception control there were: 1. Changes in understanding of meaning and aims of marriage; 2. Spread of the consumptive and contraceptive attitudes in the Western society; 3. Increase of publicity and production of the contraceptives.

II. The Church's teaching before the encyclical *Humanae vitae* was criticized by the erroneous arguments like: 1. It is possible to exclude procreation from the actual aims of marriage; 2. One may choose the lesser of two evils in conception control; 3. It is the whole marital life which has to be evaluated and not its every act; 4. Use of technology has a positive meaning; 5. The natural methods are also contraceptive methods.

III. The Church's teaching expressed in the encyclical *Humanae vitae* con-

<sup>54</sup> Por. F. Adamski, *Katolicy polscy wobec nauczania Kościoła w zakresie świadomego i odpowiedzialnego rodzicielstwa*, „Życie i myśl” 28 (1978) s. 61 nn.; tenże, *Stosunek nupturientów do katolickiego modelu małżeństwa i rodziny*, „Ateneum Kapłańskie” 84 (1975) s. 252.

demned these erroneous theses and developed a threefold argumentation against the contraceptives and for the natural methods.

IV. Reaction to the encyclical was mainly negative in the Western countries. Her binding force and the competence of the pope have been put in question (1). The encyclical's argumentation has been criticized from the point of view of its contents (2) and methodology (3). Efficacy and harmlessness of the methods of conception control have been proposed as the only valid moral criteria in the matter (4). It has been objected that the encyclical has provoked some negative pastoral effects (5). As a consequence of this, the arguments condemned by the encyclical have been repeated.

V. In the reply to the objections it has been demonstrated that: 1. The encyclical's norms are endowed with the obligatory and binding force. 2. No one can be relieved from the moral responsibility for his/her every act. 3. Contraception constitutes a kind of degeneration and dehumanisation of man's action, while use of the natural methods is required by the anthropological structure of creature. 4. The criterion of efficacy, though a subsidiary one only, speaks for the natural methods. 5. So does the criterion of harmlessness, despite the baseless reproaches of B. Häring.

VI. Some others reproaches to the natural methods have been attempted with theological (arg. 1), philosophical (arg. 2) and pastoral (arg. 3) argumentations, which are proved to be wrong.

VII. A new argumentation for the natural methods is related to the one of *Humanae vitae* which remained unnoticed by the critics of the encyclical. It is based on the dynamic approach of the developmental psychology: contraception favours the development of egoism and destruction of marriage, while use of the natural methods leads to the development of the mutual love of the spouses and to the better accomplishment of their parental tasks.

VIII. Prospectives for the future are hardly optimistic because of the situation in the Western countries — contestation of the Church's official teaching (1) and its causes: unwillingness of the people in the West for personal renouncements and organizational efforts in the matter of family planning (2), tendency of the theologians to justify such attitudes, and pressures of the industry producing the contraceptives (3). In the Polish Church there is a vaste pedagogical and organizational activity in the field of the family planning, but it should be increased and intensified because of the nocive influence of the Western mentality and thinking (4).