

KS. JOACHIM PIEGSA
KS. ALOJZY MARCOL

CZY NAUCZANIE MAGISTERIUM ORDINARIUM W SPRAWIE REGULACJI POCZĘĆ SPEŁNIŁO WARUNKI NAUCZANIA NIEOMYLNEGO?

Regulacja poczęć przez dłuższy jeszcze czas pozostanie w teologii kwestią dyskutowaną, choć pragnienia niektórych teologów znużonych długotrwałymi sporami zdają się wskazywać w inną stronę. Wydaje się to niewiarygodne, lecz w zakresie tej problematyki pozostało jeszcze szereg otwartych kwestii. Jedną z nich podejmujemy w tytule niniejszego opracowania. U podstaw naszego opracowania leży obszerne studium, zamieszczone w „Theological Studies” a w międzyczasie przełożone także na język niemiecki. Profesor katolickiego uniwersytetu w Waszyngtonie John C. Ford oraz kanadyjski filozof Germain Grisez¹ usiłują w swoim studium dowieść, iż „tradycyjna nauka katolicka na temat antykoncepcji została podana przez Magisterium ordinarium w sposób nieomylny”².

A. ZAMIERZENIE FORDA I GRISEZA.

1. Autorzy zakładają, że istnieje jednoznaczne katolickie nauczanie na temat antykoncepcji. Swoją wysiłkę koncentrują oni przede wszystkim na wykazaniu, iż w sformułowaniu i przekazywaniu tej nauki spełniają się wszystkie warunki określone przez Sobór Watykański II w „Lumen Gentium” n 25, jakie spełniać powinno zwyczajne nauczanie biskupów przy podawaniu prawdy Chrystusowej w sposób nieomylny³. Do tych warunków, o których dokładniej za chwilę, należy także jednomyślność biskupów, czyli powszechność nauczania.

Gdy encyklika „Humanae vitae” w 1968 roku „potwierdziła tradycyjną naukę”, niektóre konferencje episkopatu — zdaniem Forda i Griseza — zakwalifikowały naukę zawartą w encyklice „w taki sposób, jakby

¹ J. C. Ford — G. Grisez, *Das unfehlbare ordentliche Lehramt der Kirche zur Empfängnisregelung* (z „Theological Studies” Baltimore, June 1978, 258—312), przełożył Rh. Haacke OSB, Siegburg 1980, ss. 130.

² Tamże, 9.

³ Por. tamże, 9.

jej się implicite sprzeciwiając”⁴. Doszło zaś do tego, ponieważ zakłada-
no „niedefinitywny charakter „*Humanae vitae*”⁵. Ford i Grisez przyzna-
ją, że papież P a w e ł VI w „*Humanae vitae*” „nie nauczał *ex cathedra*”⁶.
Ich zdaniem jednak za daleko posunął się Msgr F. L a m b r u s c h i n i,
gdy podczas oficjalnej konferencji prasowej na temat „*Humanae vitae*”
również zdawał się wykluczać taką możliwość, jakoby encyklika stano-
wiła „potwierdzenie nauki podawanej od dawna w sposób nieomylny”⁷.
Ze faktycznie „podawanej nauki nie poczytywano jako nieomylniej”⁸,
zdają się wskazywać także odmienne stanowiska zajęte w tej sprawie
przez niektóre episkopaty. Ford i Grisez pragną przeprowadzić przeciwny
dowód.

2. Aby sprostać zamierzeniu, autorzy nawiązują do dyskusji, jaka wo-
ków antykoncepcji rozgorzała w komisji soborowej w związku ze Schema-
tem 13⁹. Papież P a w e ł VI zastrzegł sobie wówczas¹⁰ ostateczne wy-
jaśnienie problematyki¹¹, zlecając prace przygotowawcze nad tym „Komisji do spraw zaludnienia, rodziny i rozrodczości”¹². Dla określenia „geo-
graficznego położenia” omawianego studium warto przypomnieć, że je-
den z jego autorów¹³ przynależał do papieskiej komisji doradczej i wy-
mieniany bywa w związku z opinią mniejszości¹⁴. Punktem kulminacyj-
nym opinii mniejszości było stwierdzenie: „Naszą sprawą jest kwestia
prawdziwości twierdzenia, że antykoncepcja jest zawsze ciężkim złem.
Prawdziwość tej nauki wynika z faktu, iż była ona podawana stale, pow-
szecznie, z mocą wiążącą, zawsze i wszędzie jako nauka, którą wierni
powinni przyjmować i zachowywać”¹⁵. Autorzy opinii mniejszościowej
wychodzili z założenia, że jeśli Kościół w swoim nauczaniu moralnym
przez długi czas określał coś jako rzecz ciężkogrzeszną, to nie może za-
chodzić błąd, gdyż byłby to istotny błąd w sprawach dotyczących zbawienia duszy. W opinii powiedziano dosłownie: „Kościół przez wszystkie
wieki, a nawet przez jeden wiek, nie może się mylić istotnie w poda-
waniu jakiejś nauki..., której przestrzeganie głoszone stale i w sposób
wiązący jako konieczne do osiągnięcia zbawienia... Kościół Katolicki nie
mógł stwarzać okazji do formalnego grzechu i do ruiny duchowej głosząc
przez tyle wieków w imię Chrystusa fałszywą naukę”¹⁶.

Zdaniem Forda i Griseza, „siła dowodu” leży w stwierdzeniu, że „tra-
dycyjną nauka katolicka nie może ulec zmianie z tej przyczyny, że jest

⁴ Tamże, 106 z przypiskiem 109.

Por. tamże, 108.

⁶ Tamże, 10.

Por. tamże, 12.

⁸ Tamże, 108.

⁹ Tamże, 12.

¹⁰ W październiku 1964; por. Herder-Korrespondenz 22 (1968), 529.

¹¹ Por. przypis 14 do „*Gaudium et Spes*” n. 51.

¹² Fr. v. G a g e r n, *Geburtenregelung und Gewissensentscheid*, München 1968, 63.

¹³ G a g e r n, dz. cyt., 112.

¹⁴ Tego dowiadujemy się pod koniec rozprawy Forda i Griseza w rozdz. V, 91—103.

¹⁵ Cyt. według Herder-Korrespondenz 21 (1967), 432; Ford i Grisez ten ważny passus cytują na s. 93 tylko według sensu; zob. też G a g e r n, dz. cyt., 113 i 119.

¹⁶ G a g e r n, dz. cyt., 128; Herder-Korrespondenz 21 (1967), 432; u Forda i Griseza na s. 92.

prawdą; jej prawdziwości można być pewnym, ponieważ Kościół substancjalnie nie może się mylić”¹⁷.

Problem, „czy naukę w sprawie antykoncepcji Magisterium ordinarium głosi w sposób nieomylny”, zdaniem Forda i Griseza, niesłusznie potraktowano jako problem uboczny i pozostawiono poza kręgiem zainteresowań¹⁸ poprzestając na stwierdzeniu, że antykoncepcja jest ciężkim grzechem. Ford i Grisez wyznają: „Jesteśmy dziś zdania, że byłoby lepiej, gdyby się problemem zajęto. To niedociągnięcie próbujemy w naszej pracy uzupełnić”¹⁹.

Odtąd skoncentrujemy naszą uwagę na sposobie dowodzenia, jakim posługują się Ford i Grisez celem wykazania, że nauczanie Magisterium ordinarium w sprawie antykoncepcji jest nauczaniem nieomylnym.

B. SPOSÓB PRZEPROWADZENIA DOWODU.

W rozdziale drugim swojej rozprawy²⁰ Ford i Grisez analizują warunki, w jakich zgodnie z „Lumen Gentium” n 25 kolegium biskupów partycypuje w nieomylnym głoszeniu nauki Chrystusa. Tekst soborowy brzmi: „Choć poszczególni biskupi nie posiadają przywileju nieomylności, to jednak głoszą oni nieomylnie naukę Chrystusową wówczas, gdy nawet rozproszeni w świecie, ale z zachowaniem więzów łączności (communio-nis nexum) między sobą i z Następcą Piotra, nauczając autentycznie o rzeczach wiary i obyczajów (res fidei et morum), jednomyślnie zgadzają się na jakieś zdanie (in unam sententiam), jako mające być definitywnie uznane (tamquam definitive tenendam)”²¹.

Cytowany tekst Vaticanum II według Forda i Griseza określa cztery warunki: „1. Biskupi zachowują łączność między sobą i z papieżem; 2. nauczają autentycznie w sprawach wiary i obyczajów; 3. nauczają jednomyślnie i 4. głoszą naukę jako mającą być definitywnie uznaną”²². Zdaniem Forda i Griseza wśród tych uwarunkowań dwie okoliczności mają pierwszorzędne znaczenie: „Po pierwsze Vaticanum II świadomie unikało orzeczenia, że dla nieomylności Magisterium ordinarium biskupów wymagany jest akt ściśle kolegialny; po drugie unikał Sobór również z rozmysłem ograniczenia nieomylności takiego nauczania tylko do przypadków, w których przedkłada się do przyjęcia fide divina prawdę przez Boga objawioną”²³.

1. Związek z Objawieniem jako warunek nieomylnego nauczania.

Zacznijmy od drugiej okoliczności, mianowicie od tego, że Vaticanum II nie ograniczyło nieomylności do prawd formalnie objawionych, zostawiając ją otwartą „dla przypadków spoza Objawienia Bożego”²⁴. Problem ten dokładniej ujmuje „Lumen Gentium” n 25, ustęp 3: „Ta nieomylność, w którą Boski Odkupiciel zechciał wyposażyć Kościół swój

¹⁷ Ford — Grisez, dz. cyt., 97.

¹⁸ Por. tamże, 94.

¹⁹ Tamże, 94.

²⁰ Tamże, 17—43.

²¹ Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje, Poznań 1968, 191; por. Ford — Grisez, dz. cyt., 17.

²² Ford — Grisez, j. w., 33.

²³ Tamże, 28.

²⁴ Tamże, 24.

w określaniu nauki wiary i obyczajów, ma taki zakres, jak i depozyt boskiego Objawienia, który ma być ze czcią przechowywany i wiernie wykładany”²⁵. W tym tekście wyraźnie mówi się o związku z Objawieniem nauki, która ma być zdefiniowana, co Ford i Grisez przemilczają. W oparciu o „Lumen Gentium” n 25, ustęp 2 i 3 trzeba dwie rzeczy stwierdzić: Po pierwsze, Sobór Watykański II usiłował uniknąć zawężenia nieomyślności urzędu nauczycielskiego do prawd formalnie objawionych. Zakresowo obejmuje się nieomyślnością także prawdy, „które należą do ochrony właściwego depozytu Objawienia, choć same nie są formalnie (explicite lub implicite) objawione”²⁶; po drugie, związek z Objawieniem jest nieodzownym warunkiem i zastrzeżeniem, gdy chodzi o zakres prawd nie zawartych w Objawieniu, jakie mogłyby być zdefiniowane w sensie nieomyślnym. Vaticanum II w „Lumen Gentium” n 25, ustęp 2 sięgnęło na powrót do tradycyjnej formuły „res fidei et morum”. Ford i Grisez na temat tej formuły zaznaczają jedynie, że „ma ona swoją historię”²⁷. Nowsze badania przyczyniły się jednak do pełniejszego jej wyświetlenia. Sobór Trydencki użył tej formuły, aby zwrócić uwagę, że samo Pismo święte (sola scriptura) nie wystarcza i że do Objawienia przynależy również tradycja, która dotyczy zarówno wiary, jak i obyczajów²⁸. Ważnym jest podkreślenie ze strony Soboru Trydenckiego, że chodzi o tradycję, „którą sami Apostołowie za natchnieniem Ducha Świętego przyjęli i tak ją przekazali niejako z rąk do rąk aż do naszych czasów”²⁹. Brzemieną w treść formułę „fides et mores” przejął w roku 1870 Sobór Watykański I. „Przy tym nie należy wątpić, że przez „mores” rozumiano przede wszystkim i pierwszorzędnie moralność..., choć adekwatnej i ścisłej interpretacji nie podano... Urząd nauczycielski zasadniczo może definitywnie orzekać również o sprawach praktycznego życia kościelnego — za tym przemawiają „mores” — a nie tylko o sprawach wiary w ściślejszym, teoretycznym znaczeniu; rodzaj i zasięg takiej doktryny moralnej należy określać w zależności od jej związku z Objawieniem”³⁰. To odniesienie, a raczej ten związek z Objawieniem oznacza jednak restrykcję, z którą należy się liczyć przy definitywnym orzekaniu w zakresie „mores”

2. Kompetencja definitywnego orzekania dotyczy etycznych principów.

Problematyki związku z Objawieniem Ford i Grisez nie podejmują, podkreślając jedynie, że z zakresu kompetencji nauczycielskiej nie wolno „wykluczać konkretnych norm moralnych, jak tej w sprawie antykoncepcji”³¹. Na to trzeba się zgodzić. Lecz Ford i Grisez chcą wykazać, że Magisterium ordinarium w sprawie antykoncepcji wypowiedziało się definitywnie, nieomyślnie. A to już inna sprawa. Nie we wszystkim bowiem,

²⁵ Sobór Watykański II, 191.

²⁶ K. Rahner, *Kommentar zu „Lumen Gentium”*, w: *Lexikon f. Theologie und Kirche*, Ergbd. I, 238.

²⁷ Ford — Grisez, 34.

²⁸ *Nec no traditiones ipsas, tum ad fidem tum ad mores pertinentes* — D 783.

²⁹ D 783.

³⁰ A. Riedl, *Die kirchliche Lehrautorität in Fragen der Moral nach den Aussagen des Ersten Vatikanischen Konzils*, Freiburg 1979, 363.

³¹ Ford — Grisez, 34.

co należy bezwzględnie do kompetencji urzędu nauczycielskiego, urząd ten orzeka nieomylnie. „Dla strzeżenia właściwej podstawowej substancji wiary musi (Kościół), nawet za cenę narażenia się w jakimś szczególe na błąd, wydawać dyrektywy nauczycielskie, które mają określoną moc wiążącą, a jednocześnie, ponieważ nie są definicjami wiary, noszą na sobie znamię pewnej tymczasowości aż do możliwości błędu włącznie”³².

Powstaje zatem pytanie, czy Magisterium ordinarium w sprawie anty-koncepcji wypowiedziało się nieomylnie? To, że urząd nauczycielski w dziedzinie „mores”, a więc także w dziedzinie naturalnego prawa etycznego może się nieomylnie wypowiadać, stwierdzono już wyżej, z tym ważnym jednakże zastrzeżeniem, że byłoby to konieczne dla ochrony właściwego depozytu Objawienia, tak że musiałyby zachodzić związki z Objawieniem.

Do tego wyjaśnienia dogmatycznego należało by z punktu widzenia teologiczno-moralnego dodać, iż nieomylna kompetencja urzędu nauczycielskiego w dziedzinie „mores” ogranicza się do ogólnych niezmiennych principiów, a nie odnosi się do konkretnych sytuacyjnie uwarunkowanych „conclusiones”. W „Gaudium et Spes” n 33, ustęp 2 czytamy: „Kościół strzegący depozytu słowa Bożego, z którego bierze zasady religijnego i moralnego porządku (ex quo principia in ordine religioso et morali hauriuntur), nie zawsze mając na oczekaniu odpowiedź na poszczególne zagadnienia, pragnie światło Objawienia łączyć z doświadczeniem wszystkich ludzi, żeby naświetlać drogę na jaką świeżo wkroczyła ludzkość”³³. By uzyskać tego rodzaju konkretne odpowiedzi, jest konieczną rzeczą, o czym tekst soborowy mówi wyraźnie, „łączyć światło Objawienia z doświadczeniem wszystkich ludzi”³⁴. Konkluzje tego rodzaju, tj. normy konkretne dotyczące konkretnej sytuacji, są zatem „sądami mieszanymi”. Łączą one w sobie ogólne principium, które zawdzięczamy światłu Objawienia, z doświadczeniem ludzkim. Rezultat tego, owa konkluzja, jest normą konkretną. Niezmiennym — i o tyle także nieomylnym — może być tylko principium, nie natomiast sąd doświadczalny, z którym principium zrasta się w konkretną normę.

Można by przeciwko temu podnieść, że św. Tomasz z Akwinu zalicza Dekalog do „conclusiones”, tj. do konkretyzacji przykazania miłości i sprawiedliwości, a pomimo to poczytuje Dziesięcioro Przykazań za niezmiennie. Na to trzeba odpowiedzieć, że po pierwsze: w przypadku Dekalogu chodzi o konkretyzacje, których — jak podkreśla św. Tomasz — dokonał sam Bóg; po drugie: wymaga Dekalog jeszcze dalszej konkretyzacji przez człowieka. Przy tej wtórnej konkretyzacji dochodzi już do głosu zasada: „Tanto magis invenitur deficere, quanto magis ad particularia descenditur”³⁵. Niebezpieczeństwo mylnej decyzji rośnie w miarę konieczności uwzględniania szczegółów. Tak np. zabrania Dekalog zabijania człowieka, lecz tylko o tyle — i na tym polega ogólna zasada, czyli to, co Boski prawodawca właściwie zamierzył i co człowiek w kon-

³² *Schreiben der deutschen Bischöfe an alle, die von der Kirche mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind*, Fulda 22.9.1967, Nr 18.

³³ Sobór Watykański II, 879.

³⁴ Tamże, 879.

³⁵ STh. I—II q 94, a 4.

kretnym przypadku zobowiązany jest zbadać i zachować — o ile zabijanie równa się niesprawiedliwości. Stąd stwierdza św. Tomasz powołując się na św. Augustyna, że zabijanie przestępców i wrogów ojczyzny nie jest przeciwne Dekalogowi³⁶. Św. Tomasz wyprowadza też wniosek, że przykazania Dekalogu są niezienne o tyle, o ile wyrażają istotne wymaganie sprawiedliwości (*quoad rationem iustitiae*). O ile jednak w trakcie ich stosowania do konkretnych aktów trzeba bliżej określać, czy to lub tamto jest morderstwem, kradzieżą, wiarołomstwem, czy też nie, to jest to zmienne³⁷.

Egzegeza ten pogląd zdaje się potwierdzać. Teologiczno-moralnej hermeneutyce stawia ona za zadanie wyjaśnienie mocy wiążącej „partykularnych ocen i wskazań” Nowego Testamentu³⁸. Problematykę tę opisuje następująco: „Gdzie przykazanie miłości przekłada się na operatywne normy działania i konkretne wskazania, należy badać, czy i w jaki sposób nie tylko czasowo uwarunkowane oceny, lecz także szczególne historyczne stosunki to zasadnicze wymaganie zabarwiają, tak iż w zmienionej sytuacji można wymagać jedynie analogicznego, przybliżonego, adaptowanego albo intencjonalnego ich przestrzegania”³⁹. Z punktu widzenia egzegetycznego chodzi zatem o wydobycie tego, co właściwie zamierzono, tj. o wydobycie niezmiennego principium z jego powiązań ze zmienną oceną rzeczową w postaci konkretnej normy i o nowe skonkretyzowane dla zmienionej sytuacji, czyli o powiązanie principium z nowo zdobytym sądem empirycznym.

Regulacji poczęć nie należałoby wyłączać z zakresu powyższych rozważań. Tu również należy postawić pytanie: Co stanowi to niezbywalne principium, wynikające z Objawienia albo pozostające w związku z Objawieniem, a co jest tylko zmiennym sądem empirycznym, uzależnionym od aktualnego stanu wiedzy i innych sytuacyjnych uwarunkowań? Aby ten problem wyjaśnić, niedopuszczalne jest używanie terminu „antykoncepcja” w sposób tak nieprecyzyjny, jak czynią to Ford i Grisez. Obejmują oni tym terminem nie tylko praktyki, które sensu stricto zapobiegają poczęciu, lecz również takie, które niszczą poczęte życie przed jego narodzeniem. To zaś są dwie istotnie różne sprawy. Tylko wtedy, gdy się przyjmie różnicę, można zrozumieć, dlaczego Vaticanum II przyznaje chrześcijańskim małżonkom prawo planowania rodziny⁴⁰, spędzenie płodu i dzieciobójstwo potępiając jako „okropne przestępstwa”⁴¹. Nawet jeśli terminem „antykoncepcja” obejmuje się tylko te praktyki, które „urząd nauczycielski wykładając prawo Boże odrzuca”⁴², a ponadto przyjmie się, że wszystkie te praktyki wywodzą się z tej samej duchowej postawy, to z punktu widzenia teologii moralnej środek użyty — przeciw-poczęciowy lub zabijający płód — nie jest do tego stopnia bez różnicy,

³⁶ STh. I—II q 100, a 8 ad 3.

³⁷ Tamże.

³⁸ Por. H. Schürmann, *Die Frage nach der Verbindlichkeit der neutestamentlichen Wertungen und Weisungen*, w: J. Ratzinger (Hrsg.), *Prinzipien christlicher Moral*, Einsiedeln 1975, 35.

³⁹ Tamże, 34 n.

⁴⁰ Por. *Gaudium et Spes*, n. 50.

⁴¹ Tamże, n. 51.

⁴² Tamże, n. 51.

aby argumentować tak nieprecyzyjnie, jak czynią to Ford i Grisez.

3. Ford i Grisez nie wykazali związku z Objawieniem.

A. Auer stwierdza: „w sprawie konkretnych kwestii etycznych (nie ma) magistralnych rozstrzygnięć”⁴³. W odniesieniu do antykoncepcji przyznają to również Ford i Grisez. Jednocześnie twierdzą, że Magisterium ordinarium orzekło w tej sprawie nieomylnie. Decydującego związku z Objawieniem Ford i Grisez jednak nie ukazali czytelnikowi. Tradycyjne odwoływanie się do tekstu z Gen 38, 9—10 sami poczytują za przesadne⁴⁴. Piszą: „trzeba przyznać, że nie ma sposobu na to, aby zdecydowanie stwierdzić, że ta nauka przynależy do Objawienia albo jest z nim związana prócz faktu, że zwyczajny urząd nauczycielski tę naukę tak ogłosił, jak to miało miejsce i że wierni wzięci jako całość do niedawna tę normę przyjmowali jako wiążącą w sumieniu”⁴⁵.

Stwierdziwszy, że nie da się ukazać związku odrzucenia antykoncepcji z Objawieniem, Ford i Grisez dodają: „Podobny stan rzeczy posłużył do uroczystego zdefiniowania przynajmniej jednego dogmatu: wzięcia błogosławionej Dziewicy Maryi do nieba”⁴⁶. Kilka stron dalej w przypisku Ford i Grisez mówią jeszcze wyraźniej: „Choć nie podejmujemy próby wykazania, że niemoralność antykoncepcji wynika z Objawienia — stale i troskliwie od tej kwestii abstrahujemy — to jednak musimy przyznać, że proszono nas, aby pokazać ze źródeł Objawienia, że ta norma moralna w jakiś sposób jest objawiona; wydaje nam się, że byłoby to zadanie łatwiejsze, niż wykazanie z tych samych źródeł, że nauka o Niepokalanym Poczęciu czy Wniebowzięciu NMP jest objawiona”⁴⁷. Prawdą jest w tym stwierdzeniu, że nie ma bezpośrednich świadectw skryptury-stycznych na temat cielesnego wniebowzięcia Maryi. Lecz nie należy tracić z oczu także różnic. Poświadczona u Łk 1, 28 pełnia łaski i Boże macierzyństwo stanowią dobre oparcie w Piśmie św., które zarówno późniejszych Ojców Kościoła, jak i teologów scholastycznych skłaniało do uzasadniania niezniszczalności i przemienienia ciała Maryi⁴⁸. Ponadto papież Pius XII wystosował 1 maja 1946 roku do wszystkich biskupów na całym okręgu ziemskim oficjalne pytanie, czy cielesne wzięcie Maryi do nieba może być zdefiniowane jako prawda wiary i czy biskupi sobie życzą takiej definicji wraz ze swoim klerem i wiernymi. Niemal wszyscy biskupi odpowiedzieli twierdząco. Dopiero potem, w dniu 1 listopada 1950 roku, papież Pius XII ogłosił dogmat⁴⁹. Poprzedził go więc „actus stricte collegialis” w postaci wyraźnie zdeklarowanej woli wszystkich biskupów.

4. Konieczność aktu ściśle kolegialnego.

Ford i Grisez próbują wykazać, że dla orzeczenia prawdy w sposób nieomylny kolegium biskupów nie potrzebuje spełniać aktu ściśle kolegialnego. W drugim projekcie Konstytucji dogmatycznej o Kościele

⁴³ A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1971, 139 n.

⁴⁴ Por. Ford — Grisez, dz. cyt., 54.

⁴⁵ Tamże, 61 n.

⁴⁶ Tamże, 62.

⁴⁷ Tamże, 68 z przypiskiem 70.

⁴⁸ Por. L. Ott, *Grundriss der Dogmatik*, Freiburg/Br. 1970⁸, 252.

⁴⁹ Tamże, 251.

n 25, ustęp 2 słowa „collegialem nexum” zastąpiono terminem „communio nexum”⁵⁰, z czego Ford i Grisez wnoszą, iż „tym samym sobór odstąpił od wymogu kolegalności”⁵¹. Na tej samej stronie autorzy jednocześnie zaznaczają, że przedsięwzięto tę korekturę, aby uniknąć sporu. Ponadto słowo „communio”, którego użyto zamiast słowa „collegium”, oznacza aktywnie pielęgnowaną „koinonia” okresu patrystycznego, która „obejmowała również jurydyczne elementy”⁵². Ford i Grisez twierdząc, iż sobór „odstąpił od wymagania kolegalności”, posuwają się chyba za daleko. Takiej interpretacji sprzeciwia się kontekst „Lumen Gentium” n 22 i 23, gdzie wciąż wyraźnie mówi się o kolegalności „Lumen Gentium n 22 kończy się słowami: „Ta sama władza kolegalna może być sprawowana wspólnie z papieżem przez rozproszonych po świecie biskupów, byle tylko Głowa Kolegium wezwała ich do kolegalnego działania albo przynajmniej zatwierdziła jednakową działalność przebywających w rozproszeniu biskupów lub dobrowolnie ją przyjęła, tak żeby stała się ona prawdziwym aktem kolegalnym (ut verus collegialis efficiatur)”⁵³. K. R a h n e r w komentarzu do „Lumen Gentium” n 25 podkreśla: „Jeśli bez uprzedzenia poddać się wewnętrznej logice przedłożonej nauki w kontekście z artykułem 22, to trzeba stwierdzić, iż rzeczowo zakłada się, że nieomylny akt Magisterium ordinarium całego episkopatu stanowi actus stricte collegialis”⁵⁴. Twierdzenie Forda i Griseza, jakoby sobór dla nieomylności Magisterium ordinarium nie domagał się aktu ściśle kolegalnego, jest więc nieuzasadnione.

5. Wymaganie wyraźnego i nieodwołalnego przyzwolenia.

W „Lumen Gentium” n 25, ustęp 2 dla nieomylności w zwyczajnym nauczaniu ponadto wymaga się, aby biskupi „inter se et cum Succesore Petri... in unam sententiam tamquam definitive tenendam conveniunt”⁵⁵. Prócz powszechnej zgodności biskupów między sobą i z papieżem, wymagane jest głoszenie prawdy jako nieodwołalnie obowiązującej (tamquam definitive tenendam). Projekt z 1962 roku tej klauzuli nie zawierał. Jej uwzględnienie ma jednak duże znaczenie dla uchwycenia ostatecznego sensu tekstu. O nieomylnym nauczaniu Magisterium ordinarium można zatem mówić jedynie wtedy, gdy dla niej także wymagane jest „rzeczywiście wyraźne, właściwie absolutne i nieodwołalne przyzwolenie”⁵⁶.

Ford i Grisez interpretując to wymaganie negatywnie osłabiają je. Twierdzą, że spod tego „definitive tenendam” wyjęte są te przypadki, „w których biskupi głoszą jakiś pogląd w sensie opinii prawdopodobnej albo pewnej”⁵⁷. Gdyby pójść za taką interpretacją, oznaczałoby to, że każda zgodna nauka całego episkopatu quoad res fidei et morum ipso facto byłaby nieomylną. Owszem, Ford i Grisez twierdzą, że w ten właśnie sposób doszła do skutku — ich zdaniem — nieomylna nauka w sprawie antykoncepcji: „określona nauka wciąż głoszona przez biskupów w róż-

⁵⁰ Por. Ford — Grisez, 23 z przypiskiem 24.

⁵¹ Tamże, 23.

⁵² K. R a h n e r, *Kommentar zu „Lumen Gentium”*, w: LThK Ergbd. I, 237

⁵³ Sobór Watykański II, 185.

⁵⁴ K. R a h n e r, dz. cyt., 237.

⁵⁵ Sobór Watykański II, 191.

⁵⁶ Por. K. R a h n e r, dz. cyt., 237.

⁵⁷ Ford — Grisez, dz. cyt. 40.

nych czasach, na różnych miejscach, jako odpowiedź na różne zarzuty... głoszona i uzasadniana w różnym duchowym środowisku, a może nawet wspierana dyscyplinarnymi środkami..."⁵⁸. Właśnie dla uniknięcia braku ostrości co do tego, co powinno uchodzić za nieomylną naukę, a co nie, wprowadzono owo „tamquam definitive tenendam”. Sobór niestety nie wyjaśnił bliżej trudnej, a praktycznie bardzo ważnej kwestii, „jak wierni, zobowiązani do wiary, mogą stwierdzić taką kwalifikowaną jednomyślność”⁵⁹.

6. Konieczność stałego i jednomyślnego nauczania.

„Istotny dowód” na rzecz jednomyślności, tj. uniwersalności nauczania biskupów w odniesieniu do antykoncepcji Ford i Grisez zaczerpnęli z historycznego studium Johna T. Noonana⁶⁰. Według Forda i Griseza Noonan sam streszcza cały wywód swój w jednym fragmencie pracy kończącym się słowami: „Nauka o antykoncepcji jest jasno i wyraźnie na zawsze ustalona”⁶¹. Jedynie z przypisku dowiadujemy się, że Noonan pozorną stałość tej nauki postanowił zakwestionować⁶². Co Ford i Grisez cytują jako streszczenie „istotnego dowodu” i co czytelnik mylnie skłonny jest brać jako rezultat obszernej pracy Noonana, to jest tylko tezą innych autorów, którą Noonan przytacza, by się jej następnie krytycznie przypatrzeć. Do fragmentu, który cytują Ford i Grisez, Noonan w swojej pracy dodaje: „Dokładniejsza analiza tej nauki może ewentualnie przyczynić się do ujawnienia, że nie odznacza się ona abstrakcyjną niezmiennością i niezawisłością. Ona się rozwijała. Występowały napięcia i reakcje na nią... O ile jednak nasze dociekanie ukazuje okoliczności powstania nauki, problemy sporne, które jej dotyczyły, jej przestarzałe elementy i sprzyjające dalszemu jej rozwojowi czynniki, o tyle może się ono przyczynić do utworzenia podstawy do orzekania o niej na przyszłość”⁶³.

Zasady interpretacyjne, które wypracował Noonan jako historyk, wskazują w tym samym kierunku, w którym z punktu widzenia teologii moralnej wiedzie problem konkretnych norm etycznych, tj. w kierunku odróżniania elementów zmiennych i niezmiennych. Noonan oświadcza: „Historyczne opracowanie jest w stanie pokazać co można uznać za błąd chwili, a co weszło w skład wyznaczających dyrektywy reguł”⁶⁴. Zaś w kwestii antykoncepcji dodaje, że poglądy poszczególnych autorów „dotknięte są błędami już to o charakterze przyrodniczo-naukowym, już to błędami w zakresie stosowanych analiz”⁶⁵.

Swoją tezę o zgodnym nauczaniu w sprawie antykoncepcji Ford i Grisez usiłują podbudować faktami, tj. świadectwami z przeszłości, które

⁵⁸ Tamże, 37.

⁵⁹ K. R a h n e r, dz. cyt., 237.

⁶⁰ J. T. Noonan jr., *Contraception. A History of Its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists*, Cambridge 1965; przekład niemiecki: *Empfängnisverhütung. Geschichte ihrer Beurteilung in der katholischen Theologie und im kanonischen Recht*, Mainz 1969.

⁶¹ Ford — Grisez, dz. cyt., 45.

⁶² Tamże, 45, przypis 47.

⁶³ Noonan, wydanie niemieckie, LXII.

⁶⁴ Tamże, LX.

⁶⁵ Tamże, LX.

„w większości wymienia Noonan w swojej pracy” i które „co najmniej do roku 1962” były zgodne⁶⁶. To odwołanie się do faktów wygląda w ten sposób, że wywody, które Noonan przytacza z wielu szczegółami na niemal 110 stronicach⁶⁷, streszcza się w dwu następujących stwierdzeniach: „Po pierwsze: nie tylko Hieronim i Augustyn potępiali antykoncepcję, ale czynili to także Ojcowie Kościoła Wschodu, jak Epifaniusz i Chryzostom; po drugie: ci, którzy nauczali, że działanie mające przeszkodzić poczęciu jest ciężkogrzeszne byli najczęściej biskupami; wielu nie-biskupów, którzy podobnie nauczali, było ludźmi kanonizowanymi, niektórzy są doktorami Kościoła”⁶⁸.

Ford i Grisez powinni byli w formie przynajmniej równie ogólnikowej także zaznaczyć, iż w znanych nam świadectwach chrześcijańskich pierwszych trzech wieków nigdy nie odrzucano antykoncepcji z osobną wziętej, lecz tylko w związku z rozpustą, chciwością czy sekciarskimi poglądami⁶⁹. Gdyby z dozwolonych „okresów niepłodności”⁷⁰ korzystano dziś z takich samych motywów, należało by to również odrzucić.

To wszystko wiedzie do wniosku, że sposób dowodzenia, jakim posługują się Ford i Grisez, jest niestety nie dość krytyczny aby uznać go za wystarczający. Trudno na podstawie ich rozumowania przyjąć, że nauczanie Magisterium ordinarium w sprawie antykoncepcji jest nauczaniem nieomylnym.

⁶⁶ Ford — Grisez, 46.

⁶⁷ Rodz. III i IV, s. 63—167.

⁶⁸ Ford — Grisez, 46.

⁶⁹ Por. Noonan, dz. cyt., 123 nn.

⁷⁰ Humanae vitae, n. 16.