

Bogusław Mielec¹

RELEKTURA *HUMANAE VITAE* W ŚWIETLE NIEKTÓRYCH FAKTORÓW MORALNOŚCI OBJAWIONEJ

Wstęp

25 lipca 2018 roku minęło pięćdziesiąt lat od ogłoszenia encykliki *Humanae vitae* przez Pawła VI. Rocznica ta zbiegła się z kanonizacją jej autora, dokonaną przez papieża Franciszka 14 października 2018 roku. Z teologicznego punktu widzenia koincydencja ta jest jak „symbol, który daje do myślenia”². Sam dokument nadal jest przedmiotem uwagi zarówno krytyków, jak i zwolenników zawartego w nim nauczania. Można zatem określić go jako swego rodzaju *quaestio disputata* od momentu ogłoszenia aż po dziś, co oznacza, że jest tekstem ważnym i znaczącym przede wszystkim dla katolickiej teologii moralnej. Potwierdzają to, podejmowane ciągle na nowo, badania historycznej genezy encykliki, wykorzystujące nieznane dotąd zasoby archiwalne³. Ale również prace historyczno-teologiczne, dedykowane różnym osobom i środowiskom, zaangażowanym w jej powstanie, recepcję bądź odrzucenie, rzucają nowe światło na *Humanae vitae*⁴.

-
- 1 Ks. dr Bogusław Mielec, ur. 1964, kapłan archidiecezji krakowskiej; dr teologii moralnej; obecnie adiunkt w Katedrze Teologii Moralnej Ogólnej Wydziału Teologicznego Papieskiego Uniwersytetu Jana Pawła II w Krakowie. Adres do korespondencji: 31-015 Kraków, ul. Pijarska 7/7; e-mail: bmielec@diecezja.krakow.pl.
 - 2 Zapożyczenie od: Paul Ricoeur, „Symbol daje do myślenia”, w: *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, oprac. Stanisław Cichowicz, tłum. Ewa Bieńkowska, Halina Bortnowska i in. (Warszawa: Wydawnictwo De Agostini, 2003), 62–80.
 - 3 Gilfredo Marengo, *La nascita di un'enciclica. „Humanae Vitae” alle luce degli archivi vaticani* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2018).
 - 4 Paweł S. Gałuszka, *Karol Wojtyła i „Humanae vitae”. Wkład arcybiskupa krakowskiego i grupy polskich teologów w encyklikę Pawła VI* (Warszawa: Mt 5,14/Muzeum Jana Pawła II i Prymasa Wyszyńskiego, 2018); *Why „Humanae vitae” is still right*, red. Janet E. Smith (San Francisco: Ignatius Press, 2018); Robert Skrzypczak, *Wiara i seks. Jan Paweł II o małżeństwie i rodzinie* (Kraków: Wydawnictwo AA, 2015); Bogusław Mielec, „Polskie tło encykliki «Humanae vitae»”, w: *Bioetyka pokolenia Karola Wojtyły*, red. Andrzej Muszala, Tomasz Kraj, Patrycja Zielonka-Rduch (Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława BM, 2013), 87–106.

Pojawiają się też próby pastoralnej reлектury encykliki, czyli ponownego odczytania w aktualnym kontekście teologicznym i kulturowym⁵. Przykładem może być tu propozycja włoskiego teologa moralisty Maurizio Chiodi. Nadano jej medialny rozgłos, który dzięki działaniu Internetu zyskał zasięg ogólnokościelny, a nawet globalny. Również miejsce, w którym została sformułowana, a mianowicie Papieski Uniwersytet Gregoriański w Rzymie, nie jest bez znaczenia. Uczelnia ta zorganizowała w latach 2017–2018 wykłady publiczne w ramach cyklu *Il cammino deglia famiglia a cinquant'anni da „Humanae Vitae”*⁶. Podczas jednego z nich, teolog przedstawił swój popularnonaukowy tekst, a następnie opublikował w dodatku do katolickiego dziennika *Avvenire*, któremu patronuje Konferencja Episkopatu Włoch. Teolog stawia w nim mocną tezę: w konkretnych, „dramatycznych” okolicznościach, uniemożliwiających poszanowanie naturalnego cyklu płodności kobiety, metody antykoncepcyjne są moralnie dopuszczalne. Co więcej, w takich przypadkach są one wyrazem odpowiedzialnego rodzicielstwa, gdyż nie zależy ono od rodzaju metody, lecz antropologicznego sensu tej szczegółowej normy moralnej. Sens ten, uważa Chiodi, należy odczytać w sposób „pogłębiony”, a mianowicie w świetle VIII rozdziału adhortacji *Amoris laetitia*, który proponuje nowe ujęcie chrześcijańskiego personalizmu. Jest to „personalizm pierwszej osoby”, a zatem podmiotu podejmującego decyzję moralną. Tę nową teorię tworzą powiązane ze sobą komponenty: „znaczenie przedmiotowe okoliczności łagodzących”, „podmiotowa odpowiedzialność sumienia” i „konstytutywna relacja pomiędzy normą i rozeznaniem”⁷. W praktyce oznacza to konstytutywny związek pomiędzy sumieniem, aktem, normą i rozeznaniem. Chiodi nie wyjaśnia precyzyjnie, na czym ten związek polega, jaka jest hierarchia tworzących go elementów, ale stosuje w przytoczonej wyżej ocenie aktów antykoncepcyjnych. Jego zdaniem, zarówno główna norma encykliki, jak i jej teologiczno-antropologiczne uzasadnienie, obciążone są dwoma niedoskonałościami: redukcją prawa moralnego do biologicznych praw płodności ludzkiej oraz neoscholastyczną metodą dedukcji norm szczegółowych z normy ogólnej przy użyciu sylogizmu praktycznego. Dlatego nauczanie *Humanae vitae* nie może być normą ostateczną, gdyż nie uwzględnia dostatecznie subiektywnego wymiaru odpowiedzialnego rodzicielstwa (okoliczności, sumienie). Podkreśla zaś głównie wymiar obiektywny, czyli rodzaj metody regulacji poczęć, co, zdaniem naszego teologa, jest wyrazem poznawczej redukcji. Interesującym wnioskiem jest tu dwukrotne podkreślenie, że rodzicielstwo nie oznacza stworzenia⁸. Oznaczałoby to przecieź, że rodzenie jest uwarunkowane sensem zawartym w stworzeniu. Jednak teo-

5 Maurizio Chiodi, „Rilettura della «Humanae vitae» alla luce di «Amoris laetitia»”, *Noi, Famiglia & Vita. Supplemento ad Avvenire*, 22, 225 (28 gennaio 2018): 36–37, dostęp 26.01.2019, <http://www.mpv.org/wp-content/uploads/2018/04/NoiFamigliagennaio2018.pdf>; Martin M. Lintner, *Cinquant'anni di „Humanae vitae”. Fine di un conflitto. Riscoperta di un messaggio*, Brescia: Queriniana, 2018.

6 Facoltà di Scienze Sociali e Facoltà di Teologia – Dipartimento di Teologia Morale, „Il cammino della famiglia a cinquant'anni da «Humanae vitae» (SO1002)”, dostęp 26.01.2019, https://www.unigre.it/Univ/eventi/documenti_17_18/614_PUG_FT_BIB_famiglia_programma.pdf.

7 Chiodi, „Rilettura della «Humanae vitae» alla luce di «Amoris laetitia»”, 36.

8 Chiodi, „Rilettura della «Humanae vitae» alla luce di «Amoris laetitia»”, 37.

log uważa, że to ludzka decyzja, podjęta w konkretnych okolicznościach, nadaje sens moralny metodzie, która jest tu rozumiana wyłącznie w kategoriach neutralnej aksjologicznie techniki.

Chociaż celem niniejszego tekstu nie jest polemika ze stanowiskiem Chiodiego⁹, trudno nie zauważyć, że skutkiem takiej relektury *Humanae vitae* jest zanegowanie jej nauczania, a tym samym metody teologiczno-antropologicznej encykliki, którą należy „pogłębić”. Jeśli więc poprawnie został przedstawiony ten model interpretacji, należy stwierdzić, że realizuje on we właściwy sobie sposób, pierwsze znaczenie zapowiedzianego w tytule zadania. *Rileggere* znaczy bowiem: „powtórnie odczytać”. Jednak drugie znaczenie: „uważnie przeczytać”¹⁰ tekst, który się interpretuje, Chiodi zlekceważył. Dlatego ten rodzaj relektury *Humanae vitae* inspiruje do postawienia kilku ważnych pytań. A mianowicie: na czym polega uważne, pogłębione odczytanie tekstu *Humanae vitae*? Czy istnieje jakieś kryterium metodologiczne teologicznej rzetelności relektury tekstów Magisterium Kościoła na tematy moralne? Odpowiedzi na te pytania kierują w stronę katolickiej hermeneutyki moralności, której ranga wzrasta w miarę nasilającego się teologicznego sporu w Kościele. Wszak sposób relektury *Humanae vitae* wpływa także na interpretację późniejszych tekstów Magisterium i stawia na porządku dziennym kwestię ciągłości lub zerwania w nauczaniu Kościoła oraz rozwoju teologii.

Pytania te stają się jeszcze bardziej zrozumiałe w kontekście tezy arcybiskupa Henryka Hosera, że „tendencja do realtywizowania prawdy nasiliła się od wydarzeń 1968 roku. Rewolucja kulturowa, do jakiej wtedy doszło, a w jej nurcie podejmowane nawet w samym Kościele próby negowania nauczania wyrażonego w wydanej tegoż roku encyklice *Humanae vitae*, stały się główną cezurą naszych dziejów”¹¹. Dotyczy to także katolickiej posoborowej teologii moralnej, w której ujawnił się, wspomniany wyżej, ostry podział na zwolenników i przeciwników nauki moralnej encykliki, i to zarówno

9 Dyskusja ta mogłaby rozpocząć się od pytania jak „nowy personalizm pierwszej osoby” uzgodnić z klarownym nauczaniem Kościoła: „Moralne postępowanie, tam gdzie chodzi o harmonijne łączenie miłości małżeńskiej z odpowiedzialnym przekazywaniem życia, nie zależy od samej tylko szczerzej intencji i oceny motywów, lecz powinno być określone na podstawie zaczerpniętych z natury osoby i jej czynów obiektywnych kryteriów, które stoją na straży integralnego sensu wzajemnego obdarowania i prokreacji ludzkiej w kontekście prawdziwej miłości”. Sobór Watykański II, „Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym «Gaudium et spes»”, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski* (Poznań: Pallottinum, 2002), 51 (dalej KDK).

10 Wojciech Meisels, *Podręczny Słownik włosko-polski*, t. 2, M–Z (Warszawa: Wiedza Powszechna, 1986), 326.

11 Henryk F. Hoser, wprowadzenie do *Wobec in vitro. Genetyczne, moralne, filozoficzne, teologiczne i prawne aspekty zapłodnienia pozaustrojowego*, red. Jerzy Grzybowski, Franciszek Longchamps de Berier (Kielce: Jedność, 2017), 8. Warto w tym kontekście przypomnieć szczególnie aktualne stwierdzenie: „Dziś pojawia się nowe wyzwanie i teologia katolicka musi stawić czoło postmodernistycznemu kryzysowi klasycznego rozumu, co ma poważne konsekwencje dla *intellectus fidei*. Pojęcie prawdy wydaje się bardzo problematyczne. Czy rzeczywiście istnieje «prawda»? Czy można mówić o jednej «prawdzie»? Czy tego rodzaju pojęcie może prowadzić do nietolerancji i przemocy? Teologia katolicka tradycyjnie działa z silną świadomością zdolności rozumu do przekraczania pozorów oraz dochodzenia do rzeczywistości i prawdy rzeczy” (Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria*, tłum. Krzysztof Stopa (Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów, 2012), 71).

wśród biskupów, teologów, jak i wiernych świeckich¹². Wydaje się, że *punctum stantis et cadentis* tego sporu kościelno-teologicznego jest właśnie kwestia teologicznomoralnej prawdy encykliki. A to z uwagi na aktualność trafnego stwierdzenia Yves'a Congara, który pisząc o ściśle normatywnych elementach w przeszłości Kościoła, zaliczył do nich Pismo Święte, definicje dogmatyczne, jednogłośnie podtrzymywaną naukę wiary i fakt powszechnego życia Kościoła, gdyż „jest zrozumiałe, że to, co jest prawdziwe, pozostaje prawdziwe bez względu na upływ czasu”¹³.

Należy zatem zgodzić się z ojcem profesorem Jarosławem Kupczakiem, że „encyklikę *Humanae vitae* powinno się czytać w kilku uzupełniających się perspektywach. Dwie podstawowe to: etyczna i antropologiczna, ale istotne również są perspektywy: eklezjologiczna i meta-etyczna, która dotyczy samej metody teologicznej oceny czynów moralnych, a nawet więcej – metody uprawiania teologii”¹⁴. Podany powyżej przykład relektury Maurizio Chiodi, z jednej strony potwierdza tę część tezy, że problem metody teologicznej zawsze pojawia się przy próbie jej odczytania. Z drugiej jednak, nieco ją modyfikuje: fundamentalną, pierwszą perspektywą wydaje się być kwestia teologicznomoralnej prawdy samego tekstu. Prawdę rozumiemy tu w klasycznym znaczeniu jako *adaequatio intellectus et rei*, przy czym za *intellectus* przyjmujemy tekst encykliki, za *res* „moralność objawioną”, zaś adekwatność pojmujemy etymologicznie jako zgodność, odpowiedniość, ściśle dopasowanie obu członów.

Próba określenia istniejącej pomiędzy nimi relacji jest zatem celem niniejszego tekstu. Zostanie podjęta w nim relektura *Humanae vitae* przy pomocy dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej z 2008 r. pt. *Biblia a moralność. Biblijne korzenie postępowania chrześcijańskiego*¹⁵. Wprowadza on bowiem oryginalne pojęcie moralności objawionej i określa jej metodologiczne faktory. A mianowicie: jej strukturę, cztery główne nośniki treści teologiczno-antropologicznej wraz z ich moralnymi implikacjami oraz osiem kryteriów

12 Christian Schulz, *Encyklika „Humanae vitae” w świetle „Veritatis splendor”*. Odpowiedzialne rodzicielstwo jako model stosowania katolickiej nauki moralnej, tłum. Alojzy Marcol (Opole: Wydawnictwo i Drukarnia Świętego Krzyża, 2010).

13 Yves Congar, *Prawdziwa i fałszywa reforma w Kościele*, tłum. Arkadiusz Ziernicki (Kraków: Wydawnictwo Znak, 2001), 343. Warto w tym miejscu przypomnieć, że jeden z członków papieskiej komisji studiującej kwestię antykoncepcji przed wydaniem *Humanae vitae*, amerykański prawnik John T. Noonan, przeprowadził wnikliwe badania historyczno-prawnicze nauczania Kościoła od starożytności do połowy XX w. Konkluzję sformułował następująco: „nauczanie to jest jasne i wydaje się ustalone na zawsze” (John.T. Noonan, *Contraception: A History of Its Treatment by the Catholics Theologians and Canonists* (Massachusetts: Harvard University Press Cambridge, 1965), 6).

14 Jarosław Kupczak, „«Znak, któremu sprzeciwiać się będą» (Łk 2,34). O proroczym znaczeniu encykliki «*Humanae vitae*»”, *Warszawskie Studia Teologiczne* 28, 3 (2015): 38.

15 Papieska Komisja Biblijna, *Biblia a moralność. Biblijne korzenie postępowania chrześcijańskiego*, tłum. Ryszard Rubinkiewicz (Kielce: Jedność, 2009); *Biblia o moralności. Wokół dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej „Biblia a moralność. Biblijne korzenie postępowania chrześcijańskiego”*, red. Bogusław Mielec (Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, 2010); *Biblia – autorytet – moralność: wokół dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej „Biblia a moralność”*, red. Roman Pindel, Sylwester Jędrzejewski (Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, 2010); *Moralność objawiona w Biblii*, red. Wojciech Pikor (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2011).

metodologicznych, gwarantujących poprawność refleksji moralnej. Zadanie autora polega więc na zastosowaniu tego metodologicznego *instrumentarium* w proponowanej tutaj relekturze encykliki. Rozpoczynać się będzie od wyjaśnienia szczególnego motywu i sposobu realizacji tego zadania (1), a następnie zostanie podjęta próba relektury *Humanae vitae* przy pomocy trzech faktorów moralności objawionej (2–4).

1. Specyficzny motyw i sposób relektury

Zarysowane wyżej przesłanki podjęcia omawianego zadania trzeba zaliczyć do *stricte* naukowych. Jednak teologia jest przede wszystkim nauką wiary, i dlatego ważną rolę odgrywa w niej *sensus fidei*. Nie wchodząc w tym miejscu w szczegółowe analizy tego pojęcia¹⁶, na użytek artykułu należy odnieść je do faktu kanonizacji autora *Humanae vitae*. Wspomniano o niej wcześniej, teraz będzie wyjaśnione jej znaczenie w relekturze jego tekstu.

Kanonizacja osoby nie oznacza oczywiście włączenia do kanonu wiary każdego jego słowa. Jednak, „jak uczy historia Kościoła, święci są nosicielami światła *sensus fidei*”¹⁷. Zatem kanonizacja Pawła VI posiada sens teologiczny. Antonio M. Sicari, odnosząc się ogólnie do faktu świętości danej osoby, twierdzi, że „pojawienie się jakiegoś świętego jest w rzeczy samej swoistym «istnieniem teologicznym». A jest nim tym bardziej, im bardziej stara się on identyfikować z misją otrzymaną z wysoka. Istnienie teologiczne wskazuje nam na to, że w każdym świętym aktualizuje się obiektywne pojednanie świętości z teologią, teologii duchowości z dogmatyką. Oczywiście, dzieje się tak wtedy, gdy świętość (...) jest egzegezą Objawienia, czyli tajemnicy Chrystusa. Wtedy rzeczywiście staje się ono miejscem, w którym może się karmić i ubierać w autentyczność ten rodzaj teologii «spekulatywnej», którym jest nauka teologów”¹⁸.

Ten długi cytat wyjaśnia, dlaczego przywiązuje się tak duże znaczenie do faktu kanonizacji Pawła VI. Jeśli jest on, jak każdy święty, nosicielem *sensus fidei*, relekturę *Humanae vitae* należy rozpocząć od jego osobistego rozumienia tego tekstu. Z wielu wypowiedzi Pawła VI na temat *Humanae vitae* zostały wybrane dwie: oficjalna i prywatna, która dopiero niedawno została upubliczniona.

Pierwsza, przypomniana właśnie z racji kanonizacji¹⁹, padła podczas jednego z ostatnich publicznych wystąpień papieża, a mianowicie w homilii z okazji uroczystości apostołów Piotra i Pawła, wygłoszonej 29 czerwca 1978 r. Dokonując niejako podsumowania swego pontyfikatu, Paweł VI dał wykładnię własnego rozumienia *Humanae vitae*.

16 „*Sensus fidei*” w życiu Kościoła. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej, tłum. Maria Moskal (Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów, 2015).

17 „*Sensus fidei*” w życiu Kościoła. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej, 100.

18 Antonio M. Sicari, *Życie duchowe chrześcijanina*, tłum. Mieczysław Brzezinka (Poznań: Pallottinum, 1999), 78–79.

19 Paweł VI, *Czas odwagi*, oprac. Leonardo Sapienza, tłum. Edward Augustyn (Kraków: Wydawnictwo Znak, 2018), 40–46.

Stwierdził bowiem, że jej publikację uważa „za obowiązek nam zadany i przysparzający cierpienia – obowiązek nauczania w służbie i obronie prawdy – uznajemy również konieczną obronę życia ludzkiego. Sobór Watykański II przypomniał ważne słowa, że «Bóg–Ojciec życia, powierzył człowiekowi najważniejszą misję: bronić życia» (KDK, nr 51). A my, którzy absolutną wierność nauczaniu Soboru uznajemy za swój najściślejszy obowiązek, z obrony życia – wszędzie tam, gdzie może być zagrożone, niszczone czy wprost unicestwiane – uczyniliśmy program naszego pontyfikatu (...). Wszelako obrona życia musi zaczynać się u samego początku ludzkiej egzystencji. O tym jasno i stanowczo nauczał Sobór w konstytucji «Gaudium et spes»: «Należy więc z największą troską ochraniać życie od samego jego poczęcia; spędzanie płodu, jak i dzieciobójstwo są okropnymi przestępstwami» (KDK, nr 51). My jedynie zebraliśmy te zalecenia, gdy dziesięć lat temu ogłaszaliśmy encyklikę «Humane vitae» zainspirowaną nietykającym/nienaruszalnym nauczaniem biblijnym i ewangelicznym»²⁰.

Druga wypowiedź, prywatna, została przytoczona w relacji Karola Wojtyły z prywatnej audiencji, jakiej udzielił mu papież w 1966 r. W niepublikowanych dotychczas nagraniach archiwalnych z zebrań episkopatu Polski, znajduje się wypowiedź polskiego kardynała z grudnia 1968 r., w której przytacza on słowa samego Pawła VI: „przecież ja nie mogę zmienić Ewangelii, nie mogę zmienić Tradycji, nie mogę zmienić nauki Kościoła w rzeczy istotnej, jak się zdaje niektórym teologom, a nawet niektórym pasterzom”²¹.

Obie wypowiedzi dzieli okres dwunastu lat, podczas których ujawnił się bolesny dla Pawła VI *dyssens* niektórych episkopatów, teologów i wiernych świeckich z nauczaniem encykliki. Jednak ten brak kościelnego konsensu nie zmienił stanowiska papieża. Z tego należy wyciągnąć wniosek o świadomym i stałym, pomimo tak dramatycznych okoliczności, przekonaniu autora encykliki, że pozostaje ona w ścisłej relacji z niezmienną, czyli *objawioną* moralnością. Relację tę Paweł VI określa jako inspirację²², co potwierdza słuszność podjętego przez autora zadania. Tłumaczy także jego postawę, analogiczną do stanowiska apostoła Pawła, stojącego w obliczu kryzysu Kościoła w Koryncie: „nie możemy niczego dokonać przeciwko prawdzie, lecz [wszystko] dla prawdy” (2 Kor 13,8). A prawda posiada swoją dramatyczną „historię zbawienia”, o czym świadczy jej biblijny zapis i doświadczenie Kościoła.

20 Paweł VI, „Homilia in Basilica Vaticana habita, die festo SS. Apostolorum Petri et Pauli, die 29, m. iunii, a. 1978”, *Acta Apostolicae Sedis* 70, 7 (1978): 397. Papież używa tu określenia *intangibile*, które można tłumaczyć dwojako, co zostało wyżej zaznaczone graficznie przez „/”.

21 Barbara Stefańska, „Odsiecz z Krakowa”, *Gość Niedzielny* 29 (2018): 26, dostęp 29.01.2019, <https://www.gosc.pl/doc/4879635.Odsiecz-z-Krakowa>. Wykorzystano tu niepublikowane nagrania z Archiwum Archidiecezji Warszawskiej, opracowane przez Centrum Myśli Jana Pawła II w Warszawie, którego pracownikiem jest autorka tekstu.

22 W oryginalnym włoskim tekście cytowanej wyżej homilii Pawła VI, użyte jest określenie: *ispirato all'intangibile insegnamento biblico ed evangelico*. Przymiotnik *ispirato* oznacza „natchniony”, *ispirazione* zaś to: 1. „inspiracja, natchnienie”, 2. „poddawanie myśli, sugestia, rada”, 3. „wzór, model”, 4. „oświecenie, natchnienie”, 5. „pomysł” (Wojciech Meisels, *Podręczny Słownik włosko-polski*, t. 1, A–L (Warszawa: Wiedza Powszechna, 1986), 769).

Zatem stanowisko Pawła VI wobec własnej encykliki, odczytywane w kontekście jego kanonizacji, domaga się uwzględnienia podczas każdej relektury. Minimum czci, przysługującej świętemu Kościoła, jakie winna mu oddać naukowa teologia moralna, może być właśnie wnikliwa i rzetelna relektura *Humanae vitae*. W tym przypadku oznacza ono sformułowane na nowo pytanie o jej metodę teologiczną i deklarowaną przez papieża skalę jej inspiracji „niezmiennym nauczaniem biblijnym i ewangelicznym”. I to zarówno w założeniach teologiczno-antropologicznych, jak i we wnioskach moralnych.

Jak już wcześniej zaznaczono, w niniejszym tekście autor chce podjąć próbę odpowiedzi na to pytanie przy pomocy dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej, który jest podsumowaniem metodologicznego rozwoju refleksji teologicznomoralnej, jaki miał miejsce od czasu publikacji *Humanae vitae*. Jego zdaniem może on być szczególnie pomocny w proponowanej tutaj relekturze skondensowanego merytorycznie i metodologicznie tekstu encykliki.

Modus procedendi tej analizy zaczerpnięty został z oryginalnej metody teologicznej Hansa Urs von Balthasara, autora znanej trylogii teologicznej („Chwała. Estetyka Teologiczna”, „Teodramatyka”, „Teologika”). Zdaniem Stanisława Budzika dąży on do syntezy swej wizji metodą „centrypetalną” (*zentripetale Bewegung*). Polega ona na ruchu dośrodkowym: wychodzi od fragmentów całości objawienia, aby dotrzeć do jego centrum. W rezultacie więc pragnie „zwijać” (*einfallen*) po wstępnym „rozwijaniu” (*entfallen*) szczegółów, podczas którego posługuje się metodą „centryfugalaną” (*zentrifugale Bewegung*)²³. W wybranym przez autora sposobie relektury zwięzłego tekstu *Humanae vitae* (zaledwie trzy rozdziały i trzydzieści jeden punktów), metodologicznym punktem wyjścia jest założenie, że jest on skonstruowany metodą centrypetalną i dlatego jest tekstem „zwiniętym”. Koncentruje się bowiem na istocie moralnej objawienia, czyli bosko-ludzkiej *agape*, w świetle której interpretuje małżeństwo i jego rodzicielski etos. Natomiast dokonywane próby relektury tej „zwiniętej” treści muszą posługiwać się metodą centryfugalaną i przybierać postać refleksji „rozwiniętej”. Taką metodą posługuje się na przykład, wzorcowa pod tym względem, „teologia ciała” Jana Pawła II: wychodząc od centrum, czyli samego tekstu encykliki, rozwija szczegółową teologiczną antropologię adekwatną, aby uzasadnić konkretne normy moralne dokumentu. W tym przypadku chodzi o relekturę pod kątem niektórych metodologicznych czynników moralności objawionej, przedstawionych w obszernym, gdyż rozpisany na 162 numery, dokumencie *Biblia a moralność*. Wydaje się, że zawarte w encyklice wstępne stwierdzenie, że przedstawia nowe i pogłębione rozumienie zasad moralnej nauki o małżeństwie²⁴, uzasadnia zastosowanie tych nowych narzędzi badawczych.

23 Stanisław Budzik, *Dramat Odkupienia. Kategorie dramatyczne w teologii na przykładzie R. Gerarda, H.U. von Balthasara i R. Schwagera* (Tarnów: Biblos, 1997), 131; Korneliusz T. Wencel, *Hans Urs von Balthasar: teologia chwały* (Kraków: Wydawnictwo M, 2001), 93–94.

24 Paweł VI, *Encyklika o zasadach moralnych w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego „Humanae vitae”* (Watykan, 1968), nr 4 (dalej HV). Polskie, oficjalne tłumaczenie, opracowane na zlecenie episkopatu Polski, o czym szerzej w: Mielec, „Polskie tło encykliki «Humanae vitae»”, 93–94, zostało zamieszczone w: *Notificationes e curia metropolitana cracoviensis* 1–4 (1969): 71–105. W niniejszym artykule wszystkie cytaty pochodzą z tego wydania.

2. Struktura moralności objawionej w *Humanae vitae*

Znaczenie dokumentu *Biblia a moralność* dla współczesnej teologii moralnej polega na wprowadzeniu pojęcia *moralność objawiona* i próbie jego naukowej interpretacji²⁵. *Moralność objawiona* to samoobjawienie Boga i odsłonięcie tajemnicy Jego woli przez wewnętrznie ze sobą związane wydarzenia oraz słowa, które je ogłaszają i wyjaśniają. Moralny zaś wymiar tego samoobjawienia ujawnia się w wezwaniu człowieka do świętości/doskonałości na wzór samego Boga (por. Kpł 19,2; Mt 5,48). Warte podkreślenia jest to, że moralność, nie będąc drugorzędna, następuje po doświadczeniu Boga, a konkretnie Jego darmowego samoudzielenia się człowiekowi. Tym więc, co gwarantuje objawiony charakter moralny danego tekstu biblijnego lub jego teologicznej relektury, jest ścisła struktura uprzedzającego daru Boga, który czyni możliwą odpowiedź człowieka na ten dar. W kontekście przymierza struktura ta przyjmuje postać: *dar–prawo*, rozumiane teologicznie jako *derek/hodos*, a więc „zapropozowana droga, na której człowiek odpowiada Bogu”²⁶.

Czy w *Humanae vitae* znajduje się tę strukturę moralności objawionej? Biorąc pod uwagę całość tekstu, można postawić tezę, że pojawia się ona jako formalne założenie jej „zasad doktrynalnych” i „wskazań pastoralnych”. Punktem wyjścia jest tu bowiem objawiony dar Boga, czyli samo istnienie człowieka w porządku naturalnym i nadprzyrodzonym, w świetle którego określa się miłość małżeńską. Jest ona darem konkretnym jako właśnie ludzka (zmysłowa i duchowa), pełna, wierna i wyłączna oraz płodna. Nie jest więc relacją pozbawioną wewnętrznej treści i dowolną, lecz wypełnioną sensem odczytywanym przy pomocy rozumu z ludzkiej rzeczywistości (przez prawo naturalne) i wiary (prawo objawione). Właśnie w kontekście miłości pojawiają się określenia sugerujące, że jest ona rozumiana według struktury moralności objawionej „dar–odpowiedź–prawo”. Należą do nich: „dar z samego siebie” jako cecha i wymóg miłości pełnej, „dar miłości małżeńskiej z poszanowaniem praw przekazywania życia”²⁷. Z kolei werbalne potwierdzenie obecności drugiego członu struktury znajduje się w tytule i treści numeru szóstego określającego cel encykliki, jakim jest „odpowiedź na te ważne pytania”, czyli „nowe aspekty problemu przekazywania życia”. Lecz co najważniejsze, słowo „odpowiedź” ukryte jest w szczegółowej normie „odpowiedzialne rodzicielstwo”, którą omawia numer dziesiąty.

Zatem sformułowanie obu norm, ogólnej i szczegółowej, jest efektem zastosowania metody teologicznej, w której dedukcja przy pomocy sylogizmu praktycznego pełni

25 Naukowe opracowanie „moralności objawionej” w tym dokumencie należy rozumieć jako pewien etap ludzkiej świadomości racjonalnej. Wychodzi ona od intuicyjnie, spontanicznie pojętych zasad rzeczywistości, w tym przypadku źródłem jest wiara, że Biblia zawiera objawienie Boga, a następnie „stosując ścisłe procedury analizy i badania, stopniowo odkrywa uprzednio nieznaną prawdę i porządkuje je w sposób koherentny” (Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia dzisiaj*, 62).

26 Papieska Komisja Biblijna, *Biblia a moralność*, 5.

27 HV, nr 9, 13.

rolę wtórną, pomocniczą. Decydujący jest fakt, że „miłość małżeńska najlepiej objawia nam swą prawdziwą naturę i godność dopiero wtedy, gdy rozważymy, że początek swój czerpie ona (...) z Boga, który jest Miłością i Ojcem”, małżeństwo zaś „Bóg-Stwórca ustanowił mądrze i opatrnościowo w tym celu, aby urzeczywistniać w ludziach swój plan miłości”²⁸. W tym miejscu należy zauważyć, że takie ujęcie miłości jako daru umożliwiającego odpowiedź człowieka, jest skutkiem rozwoju teologii małżeństwa, który dokonał się w XX w. Brali w nim udział w sobie właściwy sposób: Dietrich von Hildebrand, Herbert Doms²⁹, Pius XI (*Castii connubii*), a swój magisterialny kształt znalazł on w konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes* (nr 48), która w prezentacji nowego ujęcia fundamentów moralności posługuje się językiem personalistycznym³⁰.

Paweł VI wykorzystuje tę argumentację, gdy miłość i małżeństwo postrzega w kategorii daru i logicznie stosuje tę hermeneutykę do aktu małżeńskiego. Naucza bowiem o jego „wewnętrznym ładzie”, który polega na nierozzerwalnym związku „między dwojakim znaczeniem: jedności i rodzicielstwa”³¹. Przejście od daru rozumianego jako ustanowiony (natura) do możliwej do odczytania odpowiedzi (znaczenie), jest sygnalizowane w encyklice przez zwrot „wierność wobec planu Bożego”. Rozdzielanie tych znaczeń jest odmową przyjęcia daru, a tym samym podjęcia związanego z nim zadania. „Kto natomiast korzysta z daru miłości małżeńskiej z poszanowaniem praw przekazywania życia, ten uznaje, że nie jest panem źródeł życia, ale raczej sługą planu ustalonego przez Stwórcę”³².

Odpowiedzią na dar jest właśnie „odpowiedzialne rodzicielstwo”. Papież rozumie je integralnie, jako wiedzę (znajomość i poszanowanie procesów biologicznych) oraz postawę moralną³³. Ta ostatnia jest charakteryzowana przez cnotę wstrzemięźliwości i roztropności (uwzględnienie okoliczności fizycznych, ekonomicznych, psychologicznych i społecznych, potrzebnych do rozeznania, co w danej sytuacji jest dobrem: przyjęcie liczniejszego potomstwa czy wstrzymanie od poczęcia kolejnego dziecka). Odpowiedź winna być zatem rozumna i wolna, twórcza, ale w granicach określonych przez dobro i zło, w czym pomaga prawe sumienie³⁴. W tym przypadku działa ono poprzez kon-

28 HV, nr 8.

29 Andrzej Bohdanowicz, *Integrująca rola miłości w małżeństwie. Studium na podstawie myśli fenomenologicznej Dietricha von Hildebranda* (Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2007).

30 Kupczak, „«Znak, któremu sprzeciwiać się będą» (Łk 2,34). O proroczym znaczeniu encykliki «*Humanae vitae*»”, 47–52.

31 HV, nr 12.

32 HV, nr 13.

33 Jest to zatem kategorialna norma moralna, która jak wiele innych, ma „charakter mieszany. Obok fundamentalnej zasady etycznej, miarodajna staje się bowiem wiedza o faktach, by móc się do nich adekwatnie odnieść” (Marian Machinek, „Miejsce egzegezy biblijnej w metodologii teologiczno-moralnej. Uwagi na marginesie dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej «Biblia a moralność»”, w: *Biblia o moralności. Wokół dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej „Biblia a moralność. Biblijne korzenie postępowania chrześcijańskiego”*, red. Bogusław Mielec (Kra-ków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, 2010), 24).

34 HV, nr 10. Nie można zatem nie zauważyć, że ta szczegółowa norma uwzględnia różne okoliczności życia, a także rolę ich rozeznania, lecz uznając prymat głównej normy moralnej.

kretnie akty oceniająco-normatywne, do których należą: absolutny zakaz przerywania ciąży oraz bezpośredniego, stałego lub czasowego ubezpłodnienia, a także wszelkiego działania, którego celem byłoby uniemożliwienie poczęcia dziecka³⁵.

W ten sposób dar (miłości małżeńskiej i wynikającego z niej wewnętrznego ładu aktu małżeńskiego w postaci nierozzerwalności jego podwójnego sensu) określa odpowiedź/zadanie moralne małżonków (odpowiedzialnego rodzicielstwa, polegającego na rozróżnianiu dopuszczalnych i niedopuszczalnych sposobów regulacji poczęć). Zastosowanie tej struktury moralności objawionej ma tu decydujące znaczenie, bo „choć norma moralności w ten sposób sformułowana (...) nie zawiera się w Piśmie Świętym w sensie dosłownym” to jednak „odpowiada całokształtowi nauki objawionej zawartej w źródłach biblijnych (por. HV, nr 4)”³⁶. Dlatego użyta tu metoda nie jest biblijnym pozytywizmem, ani sylogizmem praktycznym, lecz refleksją głęboko osadzoną w strukturze moralności objawionej, którą może zastąpić pojęcie owego „całokształtu”. W efekcie otrzymuje się moralność małżeńską, nie „w pierwszym rzędzie «nakazaną», ale «umożliwioną» (...): imperatyw moralności jest poprzedzony indykatywem zbawienia (...) ma zatem charakter responsoryczny”³⁷. Oczywiście, takie stwierdzenie odniesione do encykliki, może być sformułowane tylko z dzisiejszej perspektywy, po upływie kilkadziesiąt lat rozwoju nowej metodologii na potrzeby odnawiającej się teologii moralnej. Jak dowodzą tego nowe badania archiwalne, zarówno historia papieskiej komisji doradczej, działającej przed publikacją encykliki, jak i przebieg samej redakcji dokumentu, świadczą o istnieniu poważnej trudności w ostatecznym sformułowaniu tekstu, czego jedną z przyczyn była z pewnością niedopracowana naukowo nowa metodologia³⁸.

Jednak pomimo tego utrudnienia, encyklika w nowy sposób przedstawia stałą naukę moralną Kościoła, co wyrażają jej *mocne* doktrynalne stwierdzenia. A mianowicie, że zawarta w niej nauka jest prawdziwa „ze względu na światło Ducha Świętego”, który wspomaga Nauczycielski Urząd Kościoła, działający „mocą powierzonego przez Chrystusa mandatu”³⁹. Dlatego „broniąc nienaruszalności prawa moralnego odnośnie do małżeństwa”, głosi naukę Kościoła stałą i niewzruszoną, „wielokrotnie podawaną wiernym”, której „następca Piotra razem z braćmi w episkopacie katolickim jest wiernym

35 HV, nr 14.

36 Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa* (Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1986), 462–463.

37 Machinek, „Miejsce egzegezy biblijnej w metodologii teologiczno-moralnej”, 28–29.

38 Gałuszka, *Karol Wojtyła i „Humanae vitae”*, 246–319. Badania historyczne przeprowadzone przez Gilfredo Marengo wydają się potwierdzać dwie tezy niniejszego artykułu, że: pierwszy tekst encykliki jest wynikiem długotrwałej i starannej pracy redakcyjnej, czego owocem jest skondensowany merytorycznie dokument (Marengo, *La nascita di un'enciclica*, 17–141) oraz dwie główne trudności nie dotyczyły ostatecznych wniosków, lecz sposobów ich teologicznego wyrażenia, co wynikało z metodologicznych braków epoki przejściowej pomiędzy tradycyjnym sposobem argumentacji i nową, posoborową wizją teologii moralnej opartej na moralności biblijnej. Potwierdza to druga część książki Marengo, przedstawiająca dokumenty przygotowujące ostateczną wersję encykliki (Marengo, *La nascita di un'enciclica*, 145–278).

39 HV, nr 6, 28–29.

stróżem i tłumaczem”⁴⁰. Ta zaś nauka Kościoła o należytej regulacji poczęć jest promulgacją samego prawa Bożego” i „zbawczej nauki Chrystusa” i dlatego jej wymagania są nienaruszalne⁴¹.

W świetle przeprowadzonych wyżej analiz, stwierdzenia te należy odnieść do obecności w encyklice struktury moralności objawionej. Lecz jest to dopiero wstępna teza, którą teraz należy rozwinąć.

3. Cztery dary Boga jako nośniki moralności objawionej

Dlatego w drugim podejściu do teologicznej relektury encykliki w świetle moralności objawionej należy wykazać inspirującą obecność czterech jej głównych tematów teologiczno-antropologicznych, precyzujących zarówno dar Boga, jak i odpowiedź człowieka. A mianowicie: *stworzenia, przymierza, przebaczenia i celu eschatologicznego*. Przy czym autor skupi się przede wszystkim na ich *implikacjach moralnych* uzasadniających etos małżeński. Bowiem „sposób potraktowania Bożego daru, wyrażony w odpowiedzi człowieka, konfrontacja pomiędzy uprzedzającym działaniem Boga a zadaniem człowieka, są rozstrzygające dla Biblii i dla objawionej w niej moralności”⁴². Implikacja zaś to „określenie stosunku logicznego: jeżeli...to...”, z kolei implikować oznacza „mieścić w sobie, zawierać, pociągać za sobą”⁴³. Uwaga ta wydaje się konieczna, aby uchwycić zastosowaną w encyklice metodę teologiczną, którą dokument *Biblia a moralność* wyraża dwumianem: *dane biblijne–implikacje moralne*.

3.1. Dar stworzenia jako moralna implikacja odpowiedzi człowieka

Objawiony w darze stworzenia sens człowieczeństwa to „podstawowy fundament ludzkiej egzystencji i dlatego jest to również podstawa ludzkiego działania”⁴⁴. Innymi słowy, rzeczywistość została darowana człowiekowi jako nierozzerwalny związek istnienia, dobra i powinności⁴⁵. Bóg jako Stwórca „daje się najpierw poznać przez swoją aktywną

40 HV, nr 18, 10–12, 31.

41 HV, nr 20, 25, 29.

42 Papieska Komisja Biblijna, *Biblia a moralność*, 7. Niejako na marginesie obecnych rozważań trzeba wspomnieć o pewnej kwestii, interesującej z punktu widzenia historii rozwoju teologicznej refleksji nad małżeństwem. W artykule pt. *O teologii małżeństwa*, napisanym w marcu 1968 r., Joseph Ratzinger stawia tezę, że aby uzasadnić etos małżeństwa chrześcijańskiego, trzeba rozważyć jego sakramentalną istotę, czyli wzajemne przenikanie się stworzenia i przymierza, w którym obecne jest przebaczenie i eschatologiczny cel egzystencji, co musi się stać „wielkim zadaniem współczesnej teologii moralnej” (Joseph Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa. Wyznanie, chrzest, naśladowanie*, Opera omnia, t. 4, tłum. Robert Biel, Marzena Górecka (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2017), 515–520).

43 Władysław Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych z almanachem* (Warszawa: Oficyna Wydawnicza Rytm, 2007), 250.

44 Papieska Komisja Biblijna, *Biblia a moralność*, 10.

45 Bogusław Mielec, „Biblijne podstawy teologii moralnej w świetle trzech ostatnich dokumentów Papieskiej Komisji Biblijnej”, w: *Biblia o moralności. Wokół dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej „Biblia a moralność*.

historyczną obecność w wydarzeniu, które spełnia wobec człowieka i dla człowieka i przez które człowiek otrzymuje zarówno istnienie, jak i znaczenie swojego istnienia. Z tego wydarzenia wypływa roszczenie, żądanie, wymóg etyczny. (...) Należy zauważyć, że moc stwórcza Boga przechodzi bezpośrednio w etyczne roszczenie Boga”, dlatego osobę ludzką można nazwać „etycznością istniejącą”⁴⁶.

Dokument *Biblia a moralność* fakt „etyczności” człowieka wyjaśnia i precyzuje przez swoisty katalog implikacji moralnych daru stworzenia człowieka na „obraz Boży” (Rdz 1,27). Wskazują one na wpisaną w człowieka zdolność odpowiedzi i podjęcia zadania rozumnego poznania, wolnego wyboru, a więc decyzji opartej na rozróżnieniu dobra od zła, obowiązku twórczego kształtowania stworzonego świata, jednak w granicach ustalonych przez Boga praw przyrody i moralności, gdyż tylko w ten sposób realizuje on swoją osobową godność, tworzy relacje z innymi i potwierdza świętość życia⁴⁷. Ten z konieczności długi i sumaryczny wykaz możliwości człowieka w *Humanae vitae* zawiera się w syntetycznej formule, że małżonkowie są „wolnymi i odpowiedzialnymi współpracownikami Boga-Stwórcy”, poddani jednak presji techniki, która „usiłuje rozszerzyć” racjonalne wykorzystanie sił przyrody na całe życie, w tym także duchowe i społeczne. Jednak miłość małżeńska „nie jest wynikiem jakiegoś przypadku lub owocem ewolucji ślepych sił przyrody”, ale realizacji boskiego planu miłości⁴⁸. Dlatego moralność małżeńska wyklucza technokrację: technika rządzi bowiem światem rzeczy, nie zaś w osobowych relacjach małżeńskich. Pokusa technokracji to aktualna i niezwykle mocna dziś iluzja, że odpowiedź na dramatyczne okoliczności życia zależy od postępu technologicznego. Na tę iluzję odpowiada końcowa teza encykliki, że człowiek „nie zdoła osiągnąć prawdziwego szczęścia, do którego tęskni całą swą istotą inaczej, jak zachowując prawa, wszczepione w jego naturę przez najwyższego Boga. Do tych praw powinien on odnosić się w duchu mądrości i miłości”⁴⁹, czyli przyjmować dar stworzenia w jego normatywnym wymiarze.

Jak już wcześniej wspomniano, odpowiedź ta jest możliwa dzięki „prawemu sumieniu” małżonków. Za księdzem profesorem Jerzym Szymikiem można określić je jako „głos spoza nas” (*syndereza/anamneza*), a jednocześnie „organ” odczytujący moralny sens Bożego daru stworzenia w konkretnych sytuacjach (*conscientia*)⁵⁰. Bowiem ten „dar zeterminowany jest przez stwórczą wolę Boga i dlatego człowiek nie może go traktować i używać w sposób dowolny, ale musi odkrywać i szanować cechy charakterystyczne

Biblijne korzenie postępowania chrześcijańskiego”, red. Bogusław Mielec (Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, 2010), 96.

46 Aniceto Molinaro, „Twórczość i odpowiedzialność sumienia”, w: *Perspektywy i problemy teologii moralnej*, tłum. Tadeusz Mieszkowski (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1982), 120, 129.

47 Papieska Komisja Biblijna, *Biblia a moralność*, 11; William Levada, „Biblia a moralność”, tłum. Wojciech Pikor, w: *Moralność objawiona w Biblii*, red. Wojciech Pikor (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2011), 11–23.

48 HV, nr 1–2.

49 HV, nr 31.

50 Jerzy Szymik, *Zachwyty i inne skutki wiary. Od wiersza do traktatu* (Warszawa: Teologia Polityczna, 2018), 380–390.

i struktury, które Stwórca nadał swemu stworzeniu⁵¹, w tym także odkrywane „w zdolności dawania życia prawa biologiczne, które są częścią osoby ludzkiej⁵².”

Zadaniem refleksji teologicznej i nauczania Kościoła, realizowanym na różnych poziomach teologicznej prawdy, jest poszukiwanie pojęć, wyrażających te struktury. Jednym z nich jest właśnie pojęcie „natury” człowieka, miłości czy aktu małżeńskiego. Z racji na to, że pojęcie to posiada różne konotacje filozoficzne i naukowe, zawsze istnieje możliwość jego błędnej interpretacji. Na przykład zarzutu biologizmu czy naturalizmu, kierowanego pod adresem *Humanae vitae*. Tymczasem Paweł VI używa pojęcia „natura” w sensie „istoty”, trwałej treści daru stworzenia, co trafnie uchwycił wybitny polski etyk Tadeusz Styczeń przy okazji dyskusji nad encykliką: „Natura okazuje się mową Boga do człowieka, Jego językiem, słowem, stanowi ona (...) instancję, poprzez którą Bóg komunikuje człowiekowi treść tego, czego od niego oczekuje (...), kształt poszczególnych odpowiedzi na Jego wezwania (...), negacja możliwości odczytania treści Bożych wezwań (...) prowadzić musi do uznania samych wezwań za beztreściowe⁵³.”

Metoda zastosowana w encyklice jest zatem *sensu stricto* teologiczna, gdyż jej „najważniejszym czynnikiem (...) jest transcendetna, boska uwaga skierowana na człowieka, fakt, że człowiek zostaje zrozumiany przez Boga. (...) Imperatywem kategorycznym człowieka Biblii jest wskazanie «Poznaj Boga» (1 Krn 28,9), a nie «poznaj samego siebie». Nie można zrozumieć siebie, nie rozumiejąc Boga⁵⁴.” Tę właśnie metodę stosuje Paweł VI, gdy w świetle daru stworzenia uzasadnia moralność małżeńską jako współpracę z Bogiem, Stwórcą/Twórcą ludzkiego życia, Zbawcą, a ostatecznie Miłością⁵⁵.

3.2. Implikacje moralne daru przymierza w etosie małżeńskim

Bóg jest też Bogiem przymierza i wynikającej z niego moralności przymierza. Z niej Paweł VI czerpie dwa rodzaje etycznej argumentacji zła antykoncepcji. Pierwszy, deontologiczny, pojawia się wraz ze sformułowaniem konkretnych negatywnych i pozytywnych norm moralnych warunkujących odpowiedzialne rodzicielstwo. Matrycą jest tu cała starotestamentalna tradycja kodeksów legislacyjnych, specyfikujących strukturę moralności przymierza, czyli *dar-prawo*⁵⁶. Drugi, aksjologiczny sposób, służy wskazaniu zasadniczej różnicy antropologiczno-etycznej pomiędzy antykoncepcją i odpowiedzialnym rodzicielstwem poprzez rozróżnienie podmiotowych skutków obu postaw. Paweł VI wymienia najpierw przewidywane negatywne skutki pierwszego sposobu działania: niewierność małżeńską, ogólny upadek obyczajów, brak szacunku dla kobiet, przejawiający

51 Papieska Komisja Biblijna, *Biblia a moralność*, 10.

52 HV, nr 10.

53 Tadeusz Styczeń, „Filozoficzna koncepcja prawa naturalnego”, *Analecta Cracoviensia* 1, 1 (1969): 309, 311.

54 Abraham J. Heschel, *Prorocy*, tłum. Albert Gorzkowski (Kraków: Wydawnictwo Esprit, 2014), 780–781.

55 HV, nr 1, 8, 16, 25.

56 Papieska Komisja Biblijna, *Biblia a moralność*, 33; Sylwester Jędrzejewski, „Moralne implikacje przymierza”, *Seminare* 29 (2011): 7–19.

się w ich instrumentalizacji, nieuprawnioną ingerencję władz publicznych w intymne życie małżeństw i rodzin⁵⁷. Słowem, chodzi tu o *antywartości* niszczące miłość małżeńską także w przestrzeni publicznej. Z kolei odpowiedzialne rodzicielstwo wiąże się z realizacją wartości, które zabezpieczają godność osobową małżonków, a tym samym małżeństwa i rodziny. Należą do nich: bezinteresowna miłość, wymagająca otwarcia na łaskę Bożą, samoopanowanie/asceza, wstrzeмиęźliwość, czystość małżeńska i odpowiedzialność. Przez nie dokonuje się duchowy rozwój umożliwiający relacje małżeńskie i rodzinne, a w konsekwencji duchowy pokój⁵⁸.

Zastosowana tu metoda jest zaczerpnięta z *moralności daru przymierza*, która w dokumencie *Biblia a moralność* pojawia się jako propozycja „odkrycia wartości poprzez obowiązki”⁵⁹. Odnosząc się do podstawowego tekstu objawionej *moralności przymierza*, a więc Dekalogu, należy dziś jego pierwotną etyczną formę deontologiczną (obowiązki) tłumaczyć na formę aksjologiczną (wartości). Wyznaczają one bowiem podstawowe moralne prawa relacji z Bogiem i pomiędzy ludźmi. W ten sposób powstaje uporządkowany hierarchicznie katalog wartości i praw *pionowych*, wertykalnych, odnoszących się do relacji człowiek–Bóg oraz *poziomych*, horyzontalnych, określających zróżnicowane relacje międzyludzkie⁶⁰. Z chrześcijańskiego punktu widzenia, najważniejszym uzasadnieniem takiego modelu hermeneutycznego jest przykład samego Jezusa (Mt 5,17–48; 19,16–22; 22,34–40). Zwłaszcza w Kazaniu na Górze pogłębia On, uwewnętrznia, radykalizuje i personalizuje moralność, której syntezą jest *agape*, centralna idea moralności „nowego” przymierza⁶¹. W ten sposób Jezus ukazuje model właściwego *pogłębiania* moralności objawionej przez *błogosławieństwa*. Jak zauważa Klemens Stock, Dekalog posiada „dwuczęściową strukturę: objawienie się Boga poprzedza przykazania”. Błogosławieństwa natomiast oparte są na trzyczęściowym schemacie: szczęście–postawa człowieka–działanie (dar) Boga⁶². W encyklice schemat wywiedziony z *błogosławieństw* zastosowany jest w omówionej wyżej różnicy aksjologicznej pomiędzy postawą antykoncepcyjną i odpowiedzialnego rodzicielstwa. Małżeńskie szczęście warunkuje postawa *panowania nad sobą*, bez której nie ma czystości małżeńskiej. Wymaga ona stałego wysiłku w rozwoju osobowości małżonków przez realizację wartości duchowych. Jednak powstrzymując się od złych ze swej istoty działań antykoncepcyjnych, małżonkowie doświadczają harmonii i pokoju, troski i wzajemnego szacunku, poczucia odpowiedzialności oraz głębszego i skuteczniejszego wpływu wychowawczego na dzieci⁶³. Chociaż model ten zaczerpnięty jest z objawionej *moralności przymierza*, jawi się jako uniwer-

57 HV, nr 17.

58 HV, nr 18–21.

59 Papieska Komisja Biblijna, *Biblia a moralność*, 30.

60 Papieska Komisja Biblijna, *Biblia a moralność*, 30–31.

61 Papieska Komisja Biblijna, *Biblia a moralność*, 32.

62 Klemens Stock, „Dekalog i osiem błogosławieństw. Wstęp i podstawa dokumentu «Biblia a moralność»”, tłum. Arnold Zawadzki, w: *Moralność objawiona w Biblii*, red. Wojciech Pikor (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2011), 31.

63 HV, nr 21.

salny i dotyczy postaw, których nie da się zakazać lub nakazać, lecz zaproponować jako drogę do ludzkiego szczęścia w małżeństwie. Dostęp do nich daje małżonkom życiowa mądrość, czyli racjonalna i duchowa interpretacja doświadczenia, której szczytem jest *prawe sumienie*.

Jednak dla małżeństw sakramentalnych uniwersalna mądrość jest wstępnym etapem do *nowego przymierza* w Chrystusie. „Dla ochrzczonych zaś małżeństwo nabiera godności sakramentalnego znaku łaski, ponieważ wyraża związek Chrystusa z Kościołem”⁶⁴. W ten sposób wchodzi się w nowy etap historii zbawienia, którego moralne implikacje koncentrują się w osobie Jezusa Chrystusa. W Nim struktura *dar–prawo* znajduje swoją inkarnację, dlatego chrześcijańscy małżonkowie potrzebują jedynej w swoim rodzaju, oryginalnej relacji z Jezusem, czyli *naśladowania Go*⁶⁵. W *Humanae vitae* relacja ta znajduje swój wyraz we „wskazaniach duszpasterskich” (numery 19–25), które są poświęcone *wykonalności* norm sformułowanych w *Zasadach doktrynalnych*. Wobec różnych trudności w ich realizacji, należy otworzyć się na działanie samego Boga, objawione w preambule Dekalogu i ostatnim członie trójdzielnej struktury błogosławieństw. Bowiem „możliwość zachowania prawa Bożego” rodzi się z łaski, która „wspiera i umacnia dobrą wolę ludzi”⁶⁶, czego wyrazem jest przedstawione wyżej „panowanie nad sobą” i „tworzenie klimatu sprzyjającego czystości”. Z kolei łaska przychodzi przez sakramenty (zwłaszcza chrztu, pokuty, Eucharystii i małżeństwa) i wytrwałą modlitwę⁶⁷. W ten sposób realizuje się postrzegana w świetle *nowego przymierza* oryginalna, chrześcijańska relacja z Bogiem w Chrystusie i Duchu Świętym, określona wcześniej mianem *naśladowania*. „Jest ono kategorią chrystologiczną i dopiero w tej perspektywie staje się również nakazem moralnym. Słowo «naśladowanie» znaczyłoby zatem zbyt mało, gdyby zbyt wąsko ujmować samą osobę Jezusa. Kto widzi Jezusa tylko jako prekursora swobodniejszej formy religijności, bardziej wspaniałomyślniej moralności albo lepszych struktur politycznych, musi zredukować naśladowanie Go do przyjęcia pewnych idei programowych”⁶⁸. Komentarz ten wydaje się potrzebny, gdyż każda relektura encykliki ujawnia pewne „przedrozumienie” zawartego w niej nauczania. Może wśród nich być swego rodzaju dewocyjne podejście do „wskazań duszpasterskich” odnoszących się do osobistej, modlitewnej i sakramentalnej relacji z Bogiem. Jednym ze źródeł takiego podejścia jest z pewnością idealizm transcendentálny Immanuela Kanta, którego człowiek nowożytny jest często nieświadomym sukcesorem. Kant, twórca przewrotu kopernikańskiego w filozofii, pod którego wpływem znajduje się wielu współczesnych teologów, twierdził, że „przekonanie, że możemy w sobie odróżnić skutki łaski od skutków natury (cnoty), albo

64 HV, nr 8.

65 Papieska Komisja Biblijna, *Biblia a moralność*, 50a; porównaj Stanisław T. Zarzycki, „Duchowy i moralny wymiar naśladowania Jezusa Chrystusa – uzasadnienie teologiczne w kontekście dokumentu «Biblia a moralność»”, *Roczniki Teologii Duchowości* 57, 2 (2010): 23–40.

66 HV, nr 20.

67 HV, nr 25.

68 Joseph Ratzinger, *Nowa Pieśń dla Pana. Wiara w Chrystusa a liturgia dzisiaj*, tłum. Juliusz Zychowicz (Kraków: Znak, 1999), 34.

że te pierwsze umiemy w sobie nawet wywołać, jest marzycielstwem (...). Twierdzić, że ktoś postrzega w sobie wpływy nieba, jest rodzajem szaleństwa, w którym może być wprawdzie metoda (...), ale jest ono zawsze szkodliwym dla religii samooszukiwaniem się (...). Urojenie, że przez praktykowanie religijnych obrządków można sprawić coś, co by nas usprawiedliwiało przed Bogiem, jest religijnym zabobonem, podobnie jak urojenie, że można to spowodować przez dążenie do rzekomego obcowania z Bogiem, jest marzycielstwem”⁶⁹. Przyjęcie takiego stanowiska musi jednak kończyć się moralizmem „etyki formalnej” Kanta, od którego wolna jest *Humanae vitae*.

3.3. Dar przebaczenia: reguła wyrozumiałości

Moralność objawiona zawiera bowiem *dar przebaczenia*, „który zaczyna się razem ze stworzeniem i ukazuje się w różnych objawach przymierza i dochodzi do posłania Syna (...). Jest to fakt podstawowy i decydujący objawionej moralności, że nie stanowi ona surowego i nieubłaganego moralizmu, ale że jej gwarantem jest Bóg pełen miłosierdzia, który nie chce śmierci grzesznika, ale żeby się nawrócił i żył”⁷⁰.

Dar ten znajduje w *Humanae vitae* swój wyraz w wezwaniu do sakramentu pokuty oraz swego rodzaju *regule wyrozumiałości*, którą papież formułuje na użytek kapłanów. W obu przypadkach użyta jest metoda teologiczna, która przechodzi w chrystologiczną i eklezjologiczną, skoro misja odpuszczania grzechów przechodzi od zmartwychwstałego Chrystusa na Kościół⁷¹. „Kościół bowiem nie może odnosić się do ludzi inaczej aniżeli Boski Odkupiciel: zna więc ich słabości, ma współczucie dla rzesz ludzkich, przygarnia grzeszników, nie może on jednak uchylać się od nauczania prawa, które w rzeczy samej jest prawem ludzkiego życia przywróconego do pierwotnej prawdy i poddanego działaniu Ducha Bożego”⁷². To napięcie między zbawczą prawdą i sytuacją grzechu znajduje swój konkretny, pastoralny kształt w wezwaniu skierowanym do kapłanów: „Jeśli wybitną formą miłości do dusz jest nie pomniejszać w niczym zbawczej nauki Chrystusa, niechże się ta postawa łączy z wyrozumiałością i miłością, których przykład dawał nam Chrystus rozmawiając i przestając z ludźmi. Przyszedłszy bowiem nie po to, aby świat sądzić, lecz aby go zbawić, był On wprawdzie nieprzejednany wobec grzechu, ale cierpliwy i miłosierny dla grzeszników”⁷³. Można w niej dostrzec zaktualizowaną regułę pastoralnej wyrozumiałości/łagodności, *benignitas pastoralis*, mającą swoją długą historię w duszpasterskiej praktyce Kościoła. W okresie patrystycznym (Klemens Aleksandryjski, Orygenes, Jan Chryzostom) występowała pod nazwą *synkatabasis*, jako zniżanie

69 Immanuel Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. Aleksander Bobko (Kraków: Wydawnictwo Homini, 2007), 225–226. Trop ten autor zawdzięcza Tomaszowi Herbichowi, *Pragnienie Królestwa. August Cieszkowski, Mikołaj Bierdiajew i dwa oblicza mesjanizmu* (Warszawa: Teologia Polityczna, 2018), 14–15.

70 Papieska Komisja Biblijna, *Biblia a moralność*, 80.

71 Papieska Komisja Biblijna, *Biblia a moralność*, 84.

72 HV, nr 19.

73 HV, nr 29.

się, zstępowanie Boga przez stworzenie, przymierze, ludzkie słowo Biblii aż do kenozy Jezusa we wcieleniu i pasji. Drugim kierunkiem jest wstępowanie, gdyż na tym polega odkupienie, a w nim wezwanie do nawrócenia⁷⁴. W teologii moralnej Alfonsa Liguori *regula wyrozumiałości* składa się z dwóch części. Pierwszą jest wezwanie do życia duchowego (modlitwy, zwłaszcza myślniej, codziennej adoracji, spowiedzi, Mszy św., pobożności maryjnej). Drugą, refleksja teologicznomoralna dotycząca różnicy pomiędzy grzechem formalnym i materialnym. Ten pierwszy jest skutkiem śmierci łaski i domaga się surowego napomnienia, drugi zaś jest wyrazem ludzkiej grzeszności i potrzebuje zachęty do głębszego nawrócenia, podtrzymania w moralnym dramacie, cierpliwości i łagodności⁷⁵.

Humanae vitae podaje harmonijną definicję tej reguły. Jej charakterystyczną cechą jest napięcie pomiędzy prawdą i wyrozumiałością. Wydaje się, że jest to właśnie katolickie ujęcie przy pomocy metody *et...et*, a nie *aut...aut*, która w zrównoważony sposób ujmuje te dwa bieguny postawy Jezusa. Z pewnością jej praktyczne zastosowanie wiąże się z potrzebą utrzymania tego istotnego napięcia, aby nie poświęcać prawdy dla łagodności, ale i nie lekceważyć łagodności w imię prawdy, gdyż chodzi przecież o wiarę „działającą przez miłość” (por. Ga 5,4).

3.4. Cel eschatologiczny: horyzont działania moralnego

Moralność objawiona jest ze swej natury soteriologiczna, o czym przypomina jej *cel eschatologiczny*. Nowy Testament przedstawia go „jako ostatni stopień jedności z Bogiem, do którego powołany jest człowiek. Ze strony Boga stanowi dar, który implikuje jego transcendencję i realizuje się za pośrednictwem Chrystusa. Od człowieka, który jest przedmiotem daru wymaga dyspozycyjności do przyjęcia go i do ustawienia całego swego działania moralnego w aktualnym ziemskim życiu wewnątrz horyzontu przyszłej pełni życia w doskonałym zjednoczeniu z Bogiem”⁷⁶. *Implikacje moralne* tego horyzontu oznaczają zdynamizowanie powinności etycznej (działanie „tu i teraz” ma swoje skutki dla życia wiecznego), weryfikację wartości pod kątem najważniejszego przykazania miłości Boga i bliźniego oraz relatywizację wartości doczesnych, którym nigdy nie można przyznać rangi absolutnej⁷⁷.

W *Humanae vitae* dar przyszłego życia jawi się jako horyzont moralności małżeńskiej. Dowodem na to są dwa stwierdzenia o charakterze eklezjologicznym i antropologicznym. Pierwsze tłumaczy Kościół jako obrońcę autentycznych wartości ludzkich, zabezpieczających godność małżonków po to, aby „ich wspomagać w ziemskiej pielgrzymce, aby po «synowsku uczestniczyli w życiu Boga żywego, Ojca wszystkich ludzi»”⁷⁸. Drugie zaś

74 Ryszard Hajduk, *Łagodność pastoralna* (Kraków: Homo Dei, 2018), 40.

75 Hajduk, *Łagodność pastoralna*, 48–62.

76 Papieska Komisja Biblijna, *Biblia a moralność*, 85.

77 Machinek, „Miejsce egzegezy biblijnej w metodologii teologiczno-moralnej”, 31.

78 HV, nr 18.

jest uzasadnieniem nadziei małżonków borykających się z różnorodnymi trudnościami, przede wszystkim z grzechem. Etos małżeński wymaga świadomości wiary, że „ciasna jest brama i wąska droga, która prowadzi do życia” (Mt 7,14; Hbr 12,11), dlatego należy żyć „rozumnie i sprawiedliwie i pobożnie” (Tt 2,12), gdyż „przemija postać tego świata” (1 Kor 7,31)⁷⁹.

4. Niektóre kryteria biblijne refleksji moralnej w *Humanae vitae*

Dokument *Biblia a moralność* zawiera także kryteria metodologiczne, które pozwalają określić stopień „ubiblijnienia” tekstu *Humanae vitae*. „Chodzi w rzeczy samej o pokazanie jakie są punkty, które wskazuje objawienia biblijne, by nam pomóc dzisiaj w delikatnym procesie właściwego wyboru moralnego”⁸⁰. Dwa podstawowe kryteria, czyli zgodność z biblijną antropologią i przykładem Jezusa, obecne w encyklice, zostały już przedstawione w trzecim punkcie niniejszego artykułu. Nie ma więc potrzeby, aby je teraz powtórnie analizować, lecz tylko podkreślić ważne w releksurze *Humanae vitae* wnioski. W biblijnej wizji człowieka zawiera się teologiczna treść wartości ludzkiego życia (świętość) oraz małżeństwa (osobowa godność małżonków wymaga dynamicznych relacji, określanych przez ciągle poszerzany katalog wartości, jednak na podstawie nauczania, jakie daje sam Jezus w Kazaniu na Górze). Uzasadnia to drugie kryterium ogólne, zgodność z przykładem Jezusa, który nie jest niedoścignionym ideałem, lecz wzorem „prawdziwych imperatywów moralnych”; dostarczają one „głębi horyzontu, który prowadzi ucznia do poszukiwania i znalezienia podobnych sposobów, aby dopasować własne działanie do wartości i do głębi wizji Ewangelii”⁸¹. Oba kryteria ogólne wyznaczają właściwy kierunek transcendowania wartości małżeńskiego etosu, także w dziedzinie seksualnej. Więcej miejsca należy poświęcić sześciu kryteriom szczegółowym, które gwarantują, że dana refleksja teologicznomoralna opiera się na objawieniu biblijnym.

4.1. Kryterium zbieżności i przeciwstawienia

„Biblia ukazuje otwartość na moralność naturalną, przedstawiając dużą liczbę praw i orientacji moralnych”⁸², na przykład korzysta z jurydycznego dorobku i mądrości innych kultur, co przejawia się w złożonej asymilacji toposu „prawa naturalnego” czy „sumienia”⁸³. W *Humanae vitae* kryterium zbieżności znajduje zastosowanie w odwołaniu się zarówno do prawa naturalnego, jak i prawnego sumienia małżonków, czyli tradycyjnych topo-

79 HV, nr 25.

80 Papieska Komisja Biblijna, *Biblia a moralność*, 93.

81 Papieska Komisja Biblijna, *Biblia a moralność*, 102.

82 Papieska Komisja Biblijna, *Biblia a moralność*, 103.

83 Papieska Komisja Biblijna, *Biblia a moralność*, 107–109.

sów moralności chrześcijańskiej, o czym wyżej wspomniano. Ale także w deklarowanym otwarciu na „nowe aspekty problemu” moralności małżeńskiej, do których należą: nowa ocena „wartości miłości małżeńskiej oraz znaczenie stosunków małżeńskich dla tej miłości”, ewentualna rewizja „obowiązujących dotąd zasad moralnych”, zastosowanie zasady „całościowości” do aktów antykoncepcyjnych, dowolny wybór metody regulacji poczęć⁸⁴. *Zbieżność* jako otwarcie występuje w encyklice również w akapicie „specjalne studia”, w którym Paweł VI referuje działania papieskiej komisji ekspertów, powołanej do studium problemu oraz konsultacje z episkopatem⁸⁵.

Z kolei *kryterium przeciwstawienia* występuje w Biblii w postaci stanowczego odrzucenia pewnych norm i zwyczajów praktykowanych przez społeczeństwa lub jednostki w imię wiary w Boga i wierności przymierzu, w Nowym Testamencie zaś centrum tym jest Jezus Chrystus, Syn Boży⁸⁶. Dziś kryterium to jawi się jako bałwochwalstwo w postaci mającej totalitarne tendencje ideologii antropocentryzmu, sekularyzmu, materializmu, konsumizmu i hedonizmu, u których podstaw leży iluzoryczna samowystarczalność⁸⁷.

W encyklice kryterium to występuje zarówno w „słabej”, jak i „mocnej” formie. Przykładem pierwszej jest stanowisko Pawła VI wobec wniosków komisji studiującej problem antykoncepcji przed wydaniem *Humanae vitae*. W subtelny, lecz klarowny sposób, papież uzasadnia swój sprzeciw brakiem ich pewnego i definitywnego charakteru, jednomyślności, a przede wszystkim niezgodnością „z moralną nauką o małżeństwie, głoszoną z niezmienną stanowczością przez Nauczycielski Urząd Kościoła”⁸⁸. Podobnie sygnalizowany jest sprzeciw wobec naturalistycznego podejścia do małżeństwa jako owocu przypadku lub ewolucji ślepych sił przyrody, a także uznania za niemożliwą wiernej i wyłącznej miłości małżeńskiej⁸⁹. W miarę jak nauczanie encykliki zbliża się do swego centralnego punktu, kryterium to ulega wzmocnieniu i staje się jeszcze bardziej wyraźne. W „mocnej” formie pojawia się już w próbie precyzyjnego określenia teologicznomoralnej treści „odpowiedzialnego rodzicielstwa”. Małżonkowie nie mogą postępować dowolnie w wyborze poprawnej metody regulacji poczęć, lecz respektować wewnętrzny sens aktu małżeńskiego, bez pozbawiania go, choćby częściowo, właściwego mu znaczenia, gdyż człowiek nie posiada nieograniczonej władzy nad swoim ciałem i jego naturalnymi funkcjami⁹⁰. Najmocniejszy wyraz kryterium przeciwstawienia przyjmuje w stanowczym sprzeciwie wobec „niedopuszczalnych sposobów ograniczania ilości potomstwa”, w przewidywanych „następstwach sztucznej regulacji urodzin”, zarówno w wymiarze osobowym, jak i społecznym i politycznym⁹¹. Paweł VI uzasadnia

84 HV, nr 2–3.

85 HV, nr 5.

86 Papieska Komisja Biblijna, *Biblia a moralność*, 111.

87 Papieska Komisja Biblijna, *Biblia a moralność*, 117–119.

88 HV, nr 6.

89 HV, nr 8–9.

90 HV, nr 10.

91 HV, nr 15, 17.

ten sprzeciw stopniowo, odwołując się do wcześniej wspomnianej, aksjologicznej hierarchii wartości *pionowych* i *poziomych*. A mianowicie prawem naturalnym i ewangelicznym, czyli zobowiązującą prawdą o dobru, której źródłem jest Bóg, „prawdziwym dobrem człowieka”, czyli godnością małżonków oraz „umocnieniem «wśród ludzi prawdziwej kultury», a więc «klimatu sprzyjającego czystości», czyli także sprzeciwu wobec wszystkiego, co w «dziedzinie tzw. nowoczesnych środków społecznego przekazu podnieca zmysły i podsyca rozwiązłość obyczajów, a także wszelkie formy pornografii oraz nieprzyzwoitych widowisk»⁹².

4.2. Kryterium postępu i wspólnoty

W dokumencie *Biblia a moralność* pierwsze kryterium bierze się z faktu, że „Biblia potwierdza wysubtelnienie sumienia odnośnie do pewnych kwestii moralnych. Taki postęp weryfikuje się w Izraelu (...) i dochodzi do doskonałości pod wpływem nauczania Jezusa i Jego tajemnicy paschalnej (...). Kryterium postępu zachęca wierzących, by poszukiwali w pogłębieniu każdej kwestii moralnej, maksymalnej zgodności z «wyższą sprawiedliwością królestwa, której Jezus wytyczył kontury» (Mt 5,20). Tak jak objawienie, również moralność biblijna ma charakter stopniowy i historyczny: tak jak to ma miejsce już w ogólnym poznaniu Boga, tak również postęp weryfikuje się przez poznanie woli Bożej⁹³. Co więcej, postęp ten w sensie „wyższej sprawiedliwości” dotyczy na przykład nieograniczonej gotowości do przebaczenia, wierności małżeńskiej oraz duchowego kultu Boga, który prowadzi do konkretnego zaangażowania w przekształcanie świata⁹⁴.

W *Humanae vitae* kryterium postępu pojawia się przynajmniej w dwóch punktach nauczania, a mianowicie w zastosowaniu zasady całościowości w ocenie aktów małżeńskich oraz w domyślnie założonym prawie stopniowości w dążeniu do małżeńskiej doskonałości. Postęp w formacji sumienia wymaga zastosowania całościowej oceny intymnego pożycia małżonków: akty bez stosowania antykoncepcji nie mogą udzielić wartości moralnej aktom antykoncepcyjnym. A to z racji na zasadę etyczną, że nie można czynić zła, aby z niego wynikło dobro. Paweł VI w tym kontekście stwierdza: „w rzeczywistości bowiem chociaż wolno niekiedy tolerować mniejsze zło moralne dla uniknięcia jakiegoś zła większego lub dla osiągnięcia większego dobra, to jednak nigdy nie wolno, nawet dla najpoważniejszych przyczyn, czynić zła, aby wynikło z niego dobro”, powołując się na wprost sformułowane pytanie zawarte w moralności objawionej: „czyż to znaczy, że mamy czynić zło, aby stąd wynikało dobro?” (Rz 3,8)⁹⁵. Tu właśnie widać ową „większą sprawiedliwość nowego” przymierza. Może ona jednak wywoływać sprzeciw nowożytnego podmiotu moralnego, obciążonego błędem nominalistycznym. A zatem koncepcję wolności obojętnej na wartości, woluntaryzmu teologicznego i antropologicznego, atomi-

92 HV, nr 18, 22.

93 Papińska Komisja Biblijna, *Biblia a moralność*, 120–121.

94 Papińska Komisja Biblijna, *Biblia a moralność*, 125.

95 HV, nr 14.

zacji ludzkiego działania moralnego, odrzucenia naturalnych skłonności, unieważnienia pedagogii cnót i jurydyczne podejście do prawa⁹⁶. Zwłaszcza błędna atomizacja działania moralnego utrudnia zrozumienie i przyjęcie tej ważnej zasady w formacji sumienia.

W tym świetle trzeba postrzegać drugie zastosowanie kryterium postępu, które pojawia się w zachęcie kierowanej do małżonków, aby podjęli wyznaczone im zadania, „wspierani przez wiarę i nadzieję”, wytrwałą modlitwę, czerpanie łaski i miłości z Eucharystii oraz „miłosierdzia Bożego, którego sakrament pokuty obficie udziela. W ten sposób będą oni mogli osiągnąć doskonałość życia małżeńskiego”⁹⁷. Zdaniem autora ukryte jest tu właściwie rozumiane prawo stopniowości, które zostało precyzyjnie sformułowane w adhortacji Jana Pawła II *Familiaris consortio*: „Także małżonkowie (...) są powołani do ustawicznego postępu. Wiedzeni szczerym i czynnym pragnieniem coraz lepszego poznawania wartości, które prawo Boże chroni i rozwija, oraz prostą i szlachetną wolą kierowania się nimi w konkretnych wyborach. Nie mogą jednak patrzeć na prawo jako na czysty ideał osiągalny w przyszłości, lecz powinni traktować go jako nakaz Chrystusa do przewycięzania trudności. A zatem «tego, co nazywa się ‘prawem stopniowości’ nie można utożsamiać ze ‘stopniowością prawa’, jak gdyby w prawie Bożym miały istnieć różne stopnie i formy nakazu dla różnych osób i sytuacji»”⁹⁸.

Prawo stopniowego postępu sumienia i całego życia moralnego małżonków posiada swoje praktyczne zastosowanie we wspomnianej wyżej *regule wyrozumiałości pastoralnej*, tak istotnej w duszpasterstwie małżonków, a zwłaszcza w spowiednictwie i kierownictwie duchowym. Z jednej strony wyklucza ona rezygnację z integralnej prawdy objawionej, bez której nie ma przecież postępu sumienia. Oznacza to, że każdy akt antykoncepcyjny jest z uwagi na swój przedmiot grzechem ciężkim. Jeśli zaś spełnione są podmiotowe warunki grzechu ciężkiego, to znaczy świadomość i dobrowolność, jest ciężkim grzechem danego penitenta. Jednak poddany władzy kluczy, powinien być rozgrzeszony, jeśli spełnione są warunki dobrej spowiedzi. Jeśli natomiast jest to tzw. grzech „recydywy”, czyli powtarzający się, należy wziąć pod uwagę właśnie postęp sumienia penitenta, a nie tylko powtarzalność materialnych aktów. Postęp ten może być widoczny zarazem w duchowości, jak i etosie małżeńskim, nawet w przypadku powracających grzechów antykoncepcji małżeńskiej. Jest on bowiem stopniowy i należy go postrzegać w świetle ewangelicznej przypowieści o rozmaitym plonie, który daje rzucone ziarno Bożego słowa (por. Mt 13; Mk 4; Łk 8). W dialogu spowiednika z penitentem potrzebne jest więc wyjaśnienie, o jakie wartości *pionowe* i *poziome* toczy się walka; należą do nich także cnoty wstrzeźliwości i czci⁹⁹. Dlatego pojedynczy grzech, choć jest zatrzymaniem się na „zapropionowanej drodze”, nie musi oznaczać zejścia z niej. Dodatkowym

96 Servais T. Pinckaers, *Źródła moralności chrześcijańskiej*, tłum. Agnieszka Kuryś (Poznań: W Drodze, 1994), 228–238.

97 HV, nr 25.

98 Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio” o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym* (22.11.1981) (Watykan: Drukarnia Watykańska Polyglotta, 1981), nr 34.

99 Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, 459–499.

motywem podjęcia na nowo współpracy z łaską jest wspólnotowy wymiar wartości, a zatem ich relacyjne znaczenie.

W ten sposób autor dotarł do *kryterium wspólnoty*, które „ma swoją motywację i wyraz w miłości i ostatecznie jest zakorzenione w samej naturze Boga i osobie ludzkiej, stworzonej na obraz Boga. Według wizji biblijnej osoba ludzka nie jest odosobnionym i autonomicznym indywiduum, ale jest członkiem społeczności (...)” i dlatego „przedmiotem działania ludzkiego nie jest kształtowanie osobowości dla niej samej i samej w sobie doskonałej, ale uformowanej jednostki, która będzie przeżywała w sposób doskonały relacje, w które została włączona”¹⁰⁰. *Implikacje moralne* społecznego charakteru moralności objawionej streszcza podwójne przykazanie miłości Boga i bliźniego oraz uniwersalna „złota reguła”, którą Jezus Chrystus wyraża w następujący sposób: „Wszystko więc, co byście chcieli, aby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie!” (Mt 7,12)¹⁰¹. W encyklice to *kryterium wspólnoty* jest obecne przynajmniej w dwóch fragmentach tekstu: we wspomnianej już relacyjnej argumentacji „poważnych następstw sztucznej regulacji poczęć” oraz pozytywnym uzasadnieniu „możliwości zachowania prawa Bożego” przez „panowanie nad sobą”. Drugim śladem tego kryterium jest „apel do władz publicznych, ludzi nauki, małżonków chrześcijańskich, lekarzy i służby medycznej, kapłanów i biskupów” o „tworzenie klimatu sprzyjającego czystości”, według różnorodnych możliwości i powinności tych adresatów. Paweł VI wpisuje się zatem w trend, określony przez dokument *Biblia a moralność*: „w nauczaniu społecznym Kościoła, papieże od przeszło wieku, podkreślali obowiązki moralne, które wynikają z różnej przynależności do różnych poziomów życia wspólnotowego”¹⁰². A to z uwagi na fakt, że „małżeństwo jest rzeczywistością jednocześnie osobową, społeczną i religijną”¹⁰³.

4.3. Kryterium celowości i rozróżniania

Pierwsze jest istotne ze względu na to, że „dyskusja, która powstaje, gdy chodzi o nowe decyzje, toczy się zawsze na płaszczyźnie zasad, które powołują się na wartości związane z autonomią: ludzkiej decyzji, praw nauki, niepodważalnego sumienia, a także w ostatecznej analizie tendencji do uprzywilejowania silniejszego. Kryterium napięcia eschatologicznego zmierza do korygowania tych postaw (...), decyzje są miarodajne tylko wtedy, gdy są podjęte w dialogu ze Stwórcą i Zbawicielem”¹⁰⁴. Jak już wielokrotnie wskazywano, cała encyklika skonstruowana jest za pomocą metody *stricte* teologicznej, która pozwala na nowo uzasadnić moralne nauczanie Kościoła, właśnie w „dialogu ze Stwórcą i Zbawicielem”, źródłowym początkiem etosu małżeńskiego i jego finalnym, eschatologicznym celem. Z pewnością ten drugi wątek w encyklice jest tylko wspomniany, dla-

100 Papieska Komisja Biblijna, *Biblia a moralność*, 126–127.

101 Papieska Komisja Biblijna, *Biblia a moralność*, 131.

102 Papieska Komisja Biblijna, *Biblia a moralność*, 135.

103 Ratzinger, „O teologii małżeństwa”, 523.

104 Papieska Komisja Biblijna, *Biblia a moralność*, 149.

tego został rozwinięty dopiero w „teologii ciała” Jana Pawła II¹⁰⁵, co dowodzi jak głęboka i rzetelna jest jego relektura *Humanae vitae*.

Ostatnie, szczegółowe kryterium, czyli rozróżnienie tego, co w moralności biblijnej jest objawione, a więc niezmiennie, od tego, co kulturowe, historyczne, a zatem względne, ujawnia dramatyczne napięcie kościelno-teologicznej debaty, która rozpoczęła się w chwili ogłoszenia *Humanae vitae*. Jej rdzeniem jest bowiem ciągle ponawiane pytanie o nieomyślność moralnego przesłania encykliki. Metodologiczne kryterium rozróżnienia może być pomocne w „ważnej ewaluacji względnej lub absolutnej wartości zasad i norm moralnych występujących w Biblii (...). Konieczne rozróżnienie dokonuje się na «trzech płaszczyznach: literackiej, duchowej na poziomie wspólnotowym i duchowej na poziomie osobistym» (nr 150; por. nr 151–154)”¹⁰⁶. W ramach podjętej tu próby teologicznej relektury, wskazano na najważniejsze literackie teksty moralności objawionej, czyli Dekalog i Kazanie na Górze, biblijne teksty o szczególnym autorytecie w sprawach moralności, z których encyklika zaczerpnęła sposób deontologicznej i aksjologicznej argumentacji do moralnej oceny antykoncepcji (punkt 3.2). Przeprowadzono analizę podstawowej struktury teologicznej moralności objawionej, czyli dar–zadanie, pod kątem jej obecności w metodzie konstytuującej merytoryczną zawartość *Humanae vitae* (punkt 2). Omówiono też badanie czterech darów Boga, czyli biblijnych nośników tej struktury, których moralne implikacje umożliwiają odpowiedź małżonków, co encyklika wyraża poprzez ogólną i szczegółową normę moralną oraz wskazuje na warunki ich wykonalności (punkt 3). Wreszcie w punkcie czwartym usiłowano pokazać, w jaki sposób autorytet kościelny w osobie Pawła VI dokonał rozeznania duchowego, posługując się mniej lub bardziej świadomie, sformułowanymi później, kryteriami biblijnej refleksji moralnej. Relektura ta może więc pomóc w rozeznaniu osobistego sumienia każdego czytelnika encykliki, które jest procesem formacji sumienia „nigdy nie doprowadzonym do końca”, w której wierzący ponosi własną odpowiedzialność i „ma obowiązek konfrontowania swego rozpoznania z rozpoznaniem, jakie mają odpowiedzialni za wspólnotę (...). Krótko mówiąc, gdy chodzi o Pismo Święte, trudne pogodzenie osobistej autonomii i uległości wobec oświecenia Ducha Świętego danego Kościołowi i poprzez Kościół, stanowi integralną część procesu rozpoznawania moralnego”¹⁰⁷.

Zakończenie

Przeprowadzona tutaj relektura *Humanae vitae* w świetle niektórych metodologicznych czynników moralności objawionej była próbą odpowiedzi na pytanie o zawartą w niej prawdę teologicznomoralną. Jest bowiem oczywiste, że właśnie ta podstawowa kwe-

105 Jan Paweł II, „Chrystus odwołuje się do zmartwychwstania”, w: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa* (Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1986), 253–334.

106 Levada, *Biblia a moralność*, 20.

107 Papieska Komisja Biblijna, *Biblia a moralność*, 154.

stia jawi się jako zasadniczy punkt wyjścia w każdej teologicznej reinterpretacji encykliki. W dokumencie *Biblia a moralność* odnaleziono metodologiczne *instrumentarium*, pozwalające naukowej teologii moralnej na uzasadnienie ścisłej relacji tekstu *Humanae vitae* do *prawdy*, zawartej w moralności objawionej. Trudno bowiem nie zgodzić się z tezą, że teologia „jest zaczynem, sieje ferment i (...) niekoniunkturalnie pyta o prawdę”¹⁰⁸. Zwłaszcza, gdy aktualny kontekst kulturowy rodzi silną pokusę, aby w imię „postprawdy” teologia osłabiła lub w ogóle zrezygnowała z pytania o prawdę objawioną. Pewien rodzaj tej pokusy diagnozuje trafnie ksiądz profesor Jerzy Szymik, pisząc o udawaniu przez teologię naukową którejś „z przyjaznych duchowi czasów dyscyplin humanistycznych (religioznawstwa, historii idei, filozofii kultury itp.). Rekonstrukcja, dekonstrukcja, kilka wariantów interpretacji, perfekcyjna fachowość, żadnej jednoznacznej tezy – teologia «dowodzi» w ten sposób, że dorosła do kanonu pozytywistycznego rozumu”¹⁰⁹ lub postmodernistycznego. Dlatego teologiczna relektura mocnego w swej wymowie tekstu *Humanae vitae* pozwala na skonfrontowanie się z tą pokusą. I to jest jeszcze jeden dowód na profetyczny wymiar nauczania św. Pawła VI zawartego w tej encyklice.

Bibliografia

- Budzik, Stanisław. *Dramat Odkupienia. Kategorie dramatyczne w teologii na przykładzie R. Gerarda, H.U. von Balthasara i R. Schwagera*. Tarnów: Biblos, 1997.
- Chiodi, Maurizio. „Rilettura della «Humanae vitae» alla luce di «Amoris laetitia»”, *Noi, Famiglia & Vita. Supplemento ad Avvenire* 22, 225 (28 gennaio 2018): 36–37. Dostęp 26.01.2019. <http://www.mpv.org/wp-content/uploads/2018/04/NoiFamigliagennaio2018.pdf>.
- Congar, Yves. *Prawdziwa i fałszywa reforma w Kościele*. Tłum. Arkadiusz Ziemiński. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2001.
- Facoltà di Scienze Sociali e Facoltà di Teologia – Dipartimento di Teologia Morale, „Il cammino della famiglia a cinquant’anni da «Humanae vitae» (SO1002)”. Dostęp 26.01.2019. https://www.unigre.it/Univ/eventi/documenti_17_18/614_PUG_FT_BIB_famiglia_programma.pdf.
- Gałuszka, Paweł S. *Karol Wojtyła i „Humanae vitae”. Wkład arcybiskupa krakowskiego i grupy polskich teologów w encyklikę Pawła VI*. Warszawa: Mt 5,14/Muzeum Jana Pawła II i Prymasa Wyszyńskiego, 2018.
- Hajduk, Ryszard. *Łagodność pastoralna*. Kraków: Homo Dei, 2018.
- Herbich, Tomasz. *Pragnienie Królestwa. August Cieszkowski, Mikołaj Bierdiajew i dwa oblicza mesjanizmu*. Warszawa: Teologia Polityczna, 2018.
- Heschel, Abraham J. *Prorocy*. Tłum. Albert Gorzkowski. Kraków: Wydawnictwo Esprit, 2014.

108 Szymik, *Zachwyty i inne skutki wiary*, 321.

109 Szymik, *Zachwyty i inne skutki wiary*, 321.

- Hoser, Henryk F. Wprowadzenie do *Wobec in vitro. Genetyczne, moralne, filozoficzne, teologiczne i prawne aspekty zapłodnienia pozaustrojowego*, red. Jerzy Grzybowski, Franciszek Longchamps de Berier, 7–16. Kielce: Jedność, 2017.
- Jan Paweł II. *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio” o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym* (22.11.1981). Watykan: Drukarnia Watykańska Polyglotta, 1981.
- Jan Paweł II. *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*. Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1986.
- Jędrzejewski, Sylwester. „Moralne implikacje przymierza”. *Seminare* 29 (2011): 7–19.
- Kant, Immanuel. *Religia w obrębie samego rozumu*. Tłum. Aleksander Bobko. Kraków: Wydawnictwo Homini, 2007.
- Kupczak, Jarosław. „«Znak, któremu sprzeciwiać się będą» (Łk 2,34). O proroczym znaczeniu encykliki «*Humanae vitae*»”. *Warszawskie Studia Teologiczne* 28, 3 (2015): 37–64.
- Levada, William. „Biblia a moralność”. Tłum. Wojciech Pikor. W: *Moralność objawiona w Biblii*, red. Wojciech Pikor, 11–23. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2011.
- Machinek, Marian. „Miejsce egzegezy biblijnej w metodologii teologiczno-moralnej. Uwagi na marginesie dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej «Biblia a moralność»”. W: *Biblia o moralności. Wokół dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej „Biblia a moralność. Biblijne korzenie postępowania chrześcijańskiego”*, red. Bogusław Mielec, 21–36. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, 2010.
- Marengo, Gilfredo. *La nascita di un'enciclica „Humanae Vitae” alle luce degli archivi vaticani*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2018.
- Mielec, Bogusław. „Biblijne podstawy teologii moralnej w świetle trzech ostatnich dokumentów Papieskiej Komisji Biblijnej”. W: *Biblia o moralności. Wokół dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej „Biblia a moralność. Biblijne korzenie postępowania chrześcijańskiego”*, red. Bogusław Mielec, 73–106. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, 2010.
- Mielec, Bogusław. „Polskie tło encykliki «*Humanae vitae*»”. W: *Bioetyka pokolenia Karola Wojtyły*, red. Andrzej Muszala, Tomasz Kraj, Patrycja Zielonka-Rduch, 87–106. Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława BM, 2013.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna. *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria*. Tłum. Krzysztof Stopa. Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów, 2012.
- Molinaro, Aniceto. „Twórczość i odpowiedzialność sumienia”. W: *Perspektywy i problemy teologii moralnej*. Tłum. Tadeusz Mieszkowski, 117–133. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1982.
- Moskal, Maria, tłum. „*Sensus fidei*” w życiu Kościoła. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów, 2015.
- Noonan, John T. *Contraception: A History of Its Treatment by the Catholics Theologians and Canonists*. Massachusetts: Harvard University Press Cambridge, 1965.
- Papieska Komisja Biblijna. *Biblia a moralność. Biblijne korzenie postępowania chrześcijańskiego*. Tłum. Ryszard Rubinkiewicz. Kielce: Jedność, 2009.
- Paweł VI. „Homilia in Basilica Vaticana habita, die festo SS. Apostolorum Petri et Pauli, die 29, m. iunii, a.1978”. *Acta Apostolicae Sedis* 70, 7 (1978): 394–399.

- Paweł VI. *Czas odwagi*, oprac. Leonardo Sapienza. Tłum. E. Augustyn, Kraków: Wydawnictwo Znak, 2018.
- Paweł VI. *Encyklika o zasadach moralnych w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego „Humanae vitae”*. Watykan, 1968.
- Pinckaers, Servais T. *Źródła moralności chrześcijańskiej*. Tłum. Agnieszka Kuryś. Poznań: W Drodze, 1994.
- Ratzinger, Joseph. „O teologii małżeństwa”. W: Joseph Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa. Wyznanie, chrzest, naśladowanie*. Opera omnia. T. IV. Tłum. Robert Biel, Marzena Górecka, 507–538. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2017.
- Ratzinger, Joseph. *Nowa Pieśń dla Pana. Wiara w Chrystusa a liturgia dzisiaj*. Tłum. Juliusz Zychowicz. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1999.
- Sicari, Antonio M. *Życie duchowe chrześcijanina*. Tłum. Mieczysław Brzezinka. Poznań: Pallottinum, 1999.
- Stefańska, Barbara. „Odsiecz z Krakowa”. *Gość Niedzielny* 29 (2018): 26–27. Dostęp 29.01.2019. <https://www.gosc.pl/doc/4879635.Odsiecz-z-Krakowa>.
- Stock, Klemens. „Dekalog i osiem błogosławieństw. Wstęp i podstawa dokumentu «Biblia a moralność»”. Tłum. Arnold Zawadzki. W: *Moralność objawiona w Biblii*, red. Wojciech Pikor. 27–36. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2011.
- Styczeń, Tadeusz. „Filozoficzna koncepcja prawa naturalnego”. *Analecta Cracoviensia* 1, 1 (1969): 297–320.
- Szymik, Jerzy. *Zachwył i inne skutki wiary. Od wiersza do traktatu*. Warszawa: Teologia Polityczna, 2018.
- Wencel, Korneliusz T. *Hans Urs von Balthasar: teologia chwały*. Kraków: Wydawnictwo M, 2001.
- Zarzycki, Stanisław T. „Duchowy i moralny wymiar naśladowania Jezusa Chrystusa – uzasadnienie teologiczne w kontekście dokumentu «Biblia a moralność»”. *Roczniki Teologii Duchowości* 57, 2 (2010): 23–40.

Streszczenie

W artykule podjęto analizę encykliki *Humanae vitae* przy pomocy faktorów moralności objawionej, zawartych w dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej *Biblia a moralność. Biblijne korzenie postępowania chrześcijańskiego*. Należą do nich: struktura moralności objawionej: dar–odpowiedź/zadanie/prawo, dary stworzenia, przymierza, przebaczenia i celu eschatologicznego. A także kryteria metodologiczne gwarantujące biblijną poprawność refleksji moralnej: dwa kryteria ogólne (zgodność z biblijną wizją człowieka i przykładem Jezusa) oraz sześć szczegółowych (zbieżności, przeciwstawienia, postępu, wspólnoty, celowości i rozróżnienia). Analiza służy określeniu relacji tekstu *Humanae vitae* do moralności objawionej i jest teologiczną relekturą encykliki, podejmującą pytanie o jej teologicznomoralną prawdę.

Słowa kluczowe: relektura *Humanae vitae*, moralność objawiona, struktura moralności objawionej: dar–zadanie, kryteria metodologiczne

Abstract

RE-READING OF *HUMANAЕ VITAE* IN THE LIGHT OF SOME FACTORS OF REVEALED MORALITY

The article analyzes the encyclical *Humanae vitae* with the help of the factors of revealed morality contained in the document of the Pontifical Biblical Commission *The Bible and the morality. Biblical roots of Christian conduct*. These include: the structure of revealed morality: the gift-response/task/law, the gift of creation, the gift of the Covenant, the gift of forgiveness and the final goal. And also the methodological criteria guaranteeing the biblical correctness of moral reflection: two fundamental criteria (conformity with the biblical view of human nature and conformity with the example of Jesus), and six specific ones (convergence, contrast, advance, community dimension, finality and discernment). The analysis serves to define the relation of *Humanae vitae* to revealed morality and it is the theological re-reading of the encyclical, asking the question about its theological and moral truth.

Keywords: re-reading of *Humanae vitae*, revealed morality, the structure revealed morality: gift-task, methodological criteria