ks. Janusz Królikowski

„Tajemnica to wielka”

Z teologii małżeństwa

„Tajemnica to wielka”

Ministerium Expositionis

6

ks. Janusz Królikowski

„Tajemnica to wielka”

Z teologii małżeństwa

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe

Kraków 2020

Recenzja wydawnicza
ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek
o. dr hab. Paweł Warchoł OFMConv

Korekta
Janusz Poniewierski

Projekt serii i okładki
Marta Jaszczuk

Na okładce
Philip Galle, *Chrystus zaślubiający Kościół,* miedzioryt, ok. 1600 roku,
zbiory J.K.

Publikacja finansowana z subwencji przyznanej
Uniwersytetowi Papieskiemu Jana Pawła II w Krakowie
przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego w roku 2019.

Copyright © 2020 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISBN 978-83-7438-855-9 (wersja drukowana)
ISBN 978-83-7438-856-6 (wersja online)
DOI: http://doi.org/10.15633/9788374388566

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe
30-348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10
tel./faks (12) 422 60 40
e-mail:wydawnictwo@upjp2.edu.pl

www.ksiegarnia.upjp2.edu.pl

Wprowadzenie

„Tajemnica to wielka" – mówi wyjątkowo wzniośle św. Paweł na temat małżeństwa, przy czym trzeba od razu zauważyć, że ta wzniosłość ujawnia się jednoznacznie dopiero „w odniesieniu do Chrystusa i do Kościoła" (Ef 5, 32). Jest to jeden z tych niesłychanych przewrotów, którego dokonało chrześcijaństwo w odniesieniu do międzyludzkich relacji, nadając im nadprzyrodzone znaczenie oraz wpisując je w dzieje świętości, a tym samym w dzieje zbawienia. Więź małżeńska dzięki dziełu zbawczemu Jezusa Chrystusa została podniesiona do godności sakramentu, dzięki czemu także więź rodzinna, oparta na małżeństwie, zyskała nowe, religijne znaczenie. Syn Boży, stając się człowiekiem, narodził się w ramach więzi małżeńskiej i rodzinnej; w ramach tych więzi dorastał i kształtował się duchowo jako prawdziwy człowiek; rozpoczął swoją misję zbawczą od udziału w weselu w Kanie Galilejskiej; wypełniając swoje zadanie, wielorako dowartościował postać matki, ojca i dzieci. Pierwotny Kościół rodził się i rozwijał w klimacie więzi rodzinnych, rodziny stawały się pierwszymi Kościołami, wzbudzały zapał, który służył potem przekazywaniu orędzia zbawczego. Nie przypadkiem życie małżeńskie i rodzinne oparte na nowych zasadach, które rozpoznawali poganie, stawało się elementem apologetycznym przemawiającym za prawdziwością wiary chrześcijańskiej. Małżeństwo i rodzina oparte na Ewangelii Jezusa Chrystusa okazywały się żywym

miejscem dojrzewania wspólnot chrześcijańskich, z których wychodzili wielcy biskupi, kapłani, misjonarze, apostołowie, teolodzy itd. Na pewno wciąż zbyt słabo zdajemy sobie sprawę z tego, jak ta najbardziej podstawowa wspólnota ludzka, którą jest małżeństwo i rodzina, została dogłębnie dowartościowana przez Chrystusa, a potem przez Kościół, i jak to dowartościowanie wpłynęło na inne relacje międzyludzkie i wyrastającą z nich kulturę. Co więcej, to dowartościowanie przekłada się na nadanie małżeństwu i rodzinie wymiaru uświęcającego i zbawczego.

Niestety, byli tacy chrześcijanie, zwłaszcza reformatorzy z XVI wieku, którzy kwestionując totalnie sakramentalność małżeństwa, doprowadzili do rozbicia jego spójnej wizji i zakwestionowania jego religijnej roli w dziejach zbawienia, a także cywilizacji. Dzisiejsze zawirowania dotykające małżeństwo i rodzinę, oczywiście także pod wpływem innych czynników, stanowią poważne wyzwanie dla Kościoła i społeczeństwa cywilnego. W Kościele, oświeceni przez wiarę, doskonale zdajemy sobie z tego sprawę; wspólnoty polityczne dochodzą do zauważenia problemu, chociaż walcząc o głosy wyborców zbyt często boją się jednoznacznie zmierzyć z naciskami antymałżeńskich i antyrodzinnych ideologii, a potem także wstrzymują się z proponowaniem jednoznacznego powrotu do naturalnego małżeństwa jako warunku przyszłości cywilizacji ludzkiej. Niejednokrotnie Kościół, zwłaszcza w społeczeństwach zachodnich, jest skazany na osamotnione mierzenie się z ateistycznymi i „nieludzkimi" ideologiami, które noszą wszelkie znamiona totalitaryzmu, jak na przykład dzisiejszy liberalizm.

Teologia, będąc refleksją nad wiarą, nie może zostawić na boku zagadnień dotyczących małżeństwa i rodziny. Możemy z pewnym zdumieniem stwierdzić, że te rzeczywistości ludzkie, tak stare jak ludzkość, zostały w ostatnich dziesięcioleciach znacząco pogłębione z teologicznego punktu widzenia. Pojawiające się trudności i wyzwania pobudziły wydatnie do refleksji i poszukiwania adekwatnych odpowiedzi. Możemy powiedzieć, że jesteśmy ludźmi szczęśliwymi, ponieważ punktem wyjścia naszych badań i refleksji jest Pismo Święte, „jakby dusza świętej teologii", które może być uznane za najbardziej znaczącą wypowiedź na temat człowieka

jako mężczyzny i kobiety, na temat ich komplementarności, która praktycznie wyraża się i dojrzewa w małżeństwie. Siła boskiego natchnienia w odniesieniu do rozumienia człowieka i jego spraw jest tak wielka, że pozwala czerpać pewność w obliczu najbardziej skomplikowanych i dramatycznych pytań, które musimy sobie stawiać. Świadczy o tym choćby fakt, że zasadniczo nikt nie kwestionuje słuszności nauczania biblijnego na temat małżeństwa i rodziny, lecz co najwyżej stwierdza, że do niego nie dorasta albo że ono go przerasta.

Małżeństwo potrzebuje zatem dzisiaj także teologii, która pokazywałaby bardzo wyraźnie ludzki i boski wymiar małżeństwa i rodziny, ukazywała przejrzyście etos, który w tych dziedzinach ludzkich wyborów stał się szczególnie wymagający i jest narażony na rozmaite nieporozumienia, być może przede wszystkim z tej racji, że jest on etosem wspólnotowym i dotyczącym bardzo delikatnych dziedzin życia, takich jak na przykład płciowość, odpowiedzialność za drugiego, współodpowiedzialność za bliskich. Nie można zapominać, że małżeństwo łączy się także ze sferą ekonomiczną, kulturową i polityczną życia; rodzina ma bezpośrednie odniesienie do tej rzeczywistości, która nazywa się Europą.

Nie będzie nadużyciem, jeśli w tym miejscu mocnopodkreślimy, że od małżeństwa i rodziny zależy w najwyższym stopniu los Kościoła. Papież św. Jan Paweł II dał temu przekonaniu wyraz w swoim nauczaniu zawartym w adhortacji *Familiaris consortio*: „Rodzina chrześcijańska jest powołana do brania żywego i odpowiedzialnego udziału w posłannictwie Kościoła w sposób sobie właściwy i odrębny, czyli oddając siebie samą na służbę Kościołowi i społeczeństwu w tym, czym jest i co czyni, jako głęboka wspólnota życia i miłości" (nr 50).

Zebrane w niniejszym tomie prace poświęcone teologii małżeństwa wyrastają z głębokiego przekonania, że ten obszar teologii jest dzisiaj newralgiczny i domaga się żywego w nim uczestniczenia poprzez refleksję wyrastającą z wiary. Istnieje potrzeba zarówno przypominania starych zagadnień, jak i odpowiadania na nowe pytania, często może nawet absurdalne, ale przecież stawiane dzisiaj przez człowieka. Teologia zaangażowana i odpowiadająca na

pojawiające się pytania i wyzwania jest „jałmużną duchową", którą jako teologowie mamy chętnie rozdzielać tym, którzy jej potrzebują w swojej codziennej życiowej drodze, aby doznali wzmocnienia intelektualnego.

ROZDZIAŁ I

Rodzina zakwestionowana. Nowożytne próby „zreformowania" naturalnej rodziny

W epoce nowożytnej, począwszy do XVI wieku, z coraz większą częstotliwością pojawiają się ataki na rodzinę. Ich znaczne wpływy i siła oddziaływania wynikają z tego, że mają one w większości przypadków charakter systemowy, to znaczy opierają się na szerokich uzasadnieniach, mniej lub bardziej filozoficznych, a także na badaniach historyczno-kulturowych, zwodzących pozorami naukowości, na które powołują się konkretni autorzy. Kwestionuje się więc zgodność rodziny z naturą ludzką oraz widzi się w niej przeszkodę dla dowolnego rozwoju tych instynktów, których zaspokojenie miałoby stać się dla człowieka źródłem szczęścia. Rodzina tradycyjna jest widziana jako coś narzuconego siłą autentycznej naturze człowieka przez formy kultury patriarchalnej, które zostały następnie przyjęte przez chrześcijaństwo i wzmocnione przez odwołanie się do sankcji religijnej. W świetle tej krytyki przyjmuje się, że – zrodzona historycznie w określonej fazie dziejów ludzkich – rodzina ma zniknąć, gdy znikną warunki materialne i wierzenia dominujące w okresie jej powstania, z którymi miałaby być ściśle powiązana. Kwestia ta domaga się więc systematycznego przeanalizowania

i podjęcia odważnej krytyki[1]. Jest to tym ważniejsze, że wiele lansowanych dzisiaj redukcyjnych tez i propozycji dotyczących rodziny swoimi korzeniami sięga bardzo określonych nurtów myślenia[2]. Często niestety się o tym zapomina, a tym samym pomniejsza wagę samych problemów, z którymi mamy dzisiaj realnie do czynienia. Nawet jeśli w wielu przypadkach upadła proponowana przez rozmaite nurty myślowe argumentacja, to formułowane w ich ramach wnioski i postulaty są nadal żywe i wpływowe. Szersze przedstawienie tych problemów jest potrzebne tym bardziej, że w wielu przypadkach są one znane tylko jako slogany, które nic nie wnoszą do ich poznania, a tym bardziej nie przyczyniają się do sformułowania adekwatnych odpowiedzi i zaproponowania rozwiązań. Dopiero po zarysowaniu takiego tła dzisiejszych tendencji będzie można sformułować skuteczny program naprawy kontekstu kulturowego, a tym samym uczynienia go przychylniejszym rodzinie.

1. LIBERTYNIZM

Pierwszy mocny atak na tradycyjną rodzinę przyszedł ze strony libertynów już na początku epoki nowożytnej, na przełomie XVI i XVII wieku[3]. Zasadnicza teza libertynów głosi, że nie ma żadnej różnicy między tym, co moralne, i tym, co niemoralne. Jest to podstawowe przekonanie wszystkich zwolenników tego nurtu, obecne we wszelkich jego przejawach i w każdym czasie. Uzasadnieniem tego przekonania ma być apriorycznie przyjęte założenie, że moralność nie wynika z natury człowieka, ale opiera się na umowie i konwencji. W konsekwencji oznacza to przyjęcie zasadniczej zmienności norm

---

1 W niniejszym opracowaniu korzystam z wielu idei zawartych w następujących opracowaniach: D. de Rougemont, *Miłość a świat kultury zachodniej*, tłum. L. Eustachiewicz, Warszawa 1968; R. N. Anshen, *La famiglia, la sua funzione e il suo destino*, Milano 1974[5].

2 Cenne dla postawionego tutaj problemu byłoby pokazanie przemian w kwestii miłości małżeńskiej, zachodzących w epoce nowożytnej. Niektóre zagadnienia zostaną tutaj podjęte, co jest nieuniknione, gdy mówimy o rodzinie, ale problem zasługuje na osobną analizę.

3 Por. C. Reichler, *L'âge libertin*, Paris 1987; T. Gregory, *Etyka i religia w krytyce libertyńskiej*, tłum. A. Tylusińska, Warszawa 1991.

moralnych. Człowiek jest zwierzęciem pośród zwierząt, a więc płciowość należy traktować jako rzeczywistość czysto naturalną, gdyż jest tylko jednym z podstawowych instynktów, które rządzą życiem.

To stanowisko, które na początku wywoływało gwałtowne poruszenie i sprzeciw, nie dziwi, jeśli spojrzy się na jego genezę. Typ ateizmu, który stanowi zaplecze ideowe libertynizmu – a więc i przekonań dotyczących płciowości, formułowanych w jego ramach – ma charakter anarchiczny i jest nastawiony na destrukcję. Ateizm libertyński narodził się jako forma buntu przeciw tradycyjnemu społeczeństwu i jego skali wartości, w tym także jako reakcja na trudności w zachowaniu wymogów moralnych. Ten nurt myślenia przeciwstawia się religijnemu sensowi życia nie w imię jakiejś jego alternatywnej wizji, ale w imię totalnego nihilizmu. W takim ujęciu jest to propozycja, która wykracza poza możliwość praktycznego zastosowania w życiu zarówno indywidualnym, jak i społecznym. Najlepiej wskazuje na to fakt, że wielu libertynów, porzuciwszy swoje propozycje, wróciło do tradycyjnej wizji życia, a nawet broniło jej wartości. Zresztą, podobne zjawisko można obserwować również dzisiaj w kręgach współczesnych libertynów, którzy po przejściowej ekstrawagancji szukają spokoju w bezpiecznym kręgu wartości tradycyjnych.

Należy zwrócić uwagę, że libertynizm jest propozycją odznaczającą się zasadniczą dwuznacznością. Z jednej strony, jako nihilizm jest on całkowicie nowożytny, a nawet postmodernistyczny. Z drugiej strony, w wersji popularnej, to znaczy będąc reakcją na ludzkie trudności z zachowaniem norm moralnych, jest właściwie wyrazem ludzkiej słabości. Można by nawet powiedzieć, że libertynizm obnaża ludzką słabość w dziedzinie moralnej.

Postawa libertyńska, mimo swojej niespójności racjonalnej, zadomowiła się w myśleniu oświeceniowym. To ona – nie katolicyzm, jak się dość powszechnie głosi – stoi u podstaw tak zwanej „podwójnej moralności", która rozpowszechniła się i jest wyraźnie obecna w kulturze współczesnej. Jej cechą charakterystyczną jest zróżnicowane ocenianie wykroczeń moralnych mężczyzny i kobiety w dziedzinie płciowości. Jeśli traktuje się płciowość w sposób czysto naturalistyczny, wtedy odrzuca się w tej dziedzinie także sankcję moralną. Z drugiej strony, płciowość pozbawiona kontroli moralnej nie jest już

w stanie zapewnić warunków niezbędnych do trwałego współżycia, koniecznych do przyjęcia i wychowania potomstwa. Niezbędne staje się wtedy rozdzielenie między płciowością ukierunkowaną na prokreację, stanowiącą podstawę rodziny, a płciowością nastawioną na doznawanie przyjemności, czyli płciowością czysto naturalistyczną. Pierwszy typ płciowości dotyczy kobiety uczciwej, traktowanej jako żona i matka, a drugi typ dotyczy kobiety „sponiewieranej", czyli nierządnicy i towarzyszki przyjemności. Oczywiście, kobieta nie ma możliwości równoczesnego przeżywania swojej płciowości w tym podwójnym wymiarze – musi wybrać albo jeden, albo drugi jej typ[4].

Wynika to z faktu, że owoc poczęcia pozostaje w kobiecie, która nie może łatwo uniknąć konsekwencji swego postępowania ani równie łatwo znaleźć mężczyzny, który by ją poślubił, biorąc na siebie obowiązek troski o potomstwo poczęte z innym mężczyzną. Z trudem można także sobie wyobrazić trwałe życie małżeńskie w sytuacji, gdy obydwoje małżonkowie szukają poza małżeństwem zadowolenia płciowego. Brakowałoby w takim przypadku jednego z istotnych czynników tworzących i utrwalających więź małżeńską. Doświadczenie wystarczająco wymownie potwierdza, że takie propozycje upadają, a gdy usiłowano wprowadzić je w życie, stawały się przyczyną osobistych dramatów, niewolnych od reperkusji społecznych i kulturowych.

W tym miejscu bardzo wyraźnie uwidaczniają się racje, które przyniosły porażkę libertyńskiej rewolucji moralnej. Owszem, daje ona pewną możliwość łatwego zaspokojenia instynktu płciowego w młodzieńczej fazie życia, ale nie podejmuje zasadniczych, głębszych i długodystansowych wymogów społecznych, takich jak zachowanie gatunku oraz wychowanie dziecka i włączenie go w rzeczywistość społeczną. Co więcej, wywołuje destrukcyjne konsekwencje

---

[4] Jest to zasada, która zupełnie niesłusznie bulwersuje liczne feministki, szukające możliwości usunięcia tej dychotomii poprzez pogodzenie obu typów płciowości. Odwołanie się do podstawowej logiki egzystencji pokazuje tymczasem, że jest to po prostu niemożliwe. Pozwala także uznać, że przynajmniej niektóre tendencje feministyczne są mocno uwikłane w libertynizm, którego protagonistkami czynią się tym razem kobiety. Od libertynizmu mężczyzn różni je właściwie tylko to, że nie chcą uznać swojego błędu, uparcie w nim trwając.

w dziedzinie zmysłu moralnego, przyczyniając się do bagatelizowania kwestii odpowiedzialności moralnej, i to nie tylko w dziedzinie płciowości. Ponadto, sprowadzając płciowość do poziomu instynktu, nie jest w stanie umożliwić jej zrozumienie i zaproponować uporządkowanie zjawisk emocjonalnych, które wyróżniają ludzką płciowość i jej towarzyszą, jak na przykład zakochanie czy miłość, będąca niezastąpionym fundamentem rodziny, a więc całego życia wspólnotowego, jak również kluczem do adekwatnego podjęcia pojawiających się wyzwań.

Libertyński atak na instytucję rodziny mimo ewidentnej porażki teoretycznej wciąż musi być traktowany bardzo poważnie. Chociaż nie odniósł on pełnego sukcesu, to jednak uderzył w same podstawy życia rodziny za pośrednictwem systemu podwójnej moralności. Tylko pozornie w XIX i w pierwszej połowie XX wieku struktury rodziny były trwałe. W rzeczywistości już wtedy fundamenty rodziny zostały mocno zachwiane i poranione z powodu podwójnej moralności i upowszechnienia się – przynajmniej wśród mężczyzn – postawy częściowo libertyńskiej. Było – i nadal jest – uznawane za normalne, że młodzieniec korzysta z usług prostytutek, a jego płciowość ulega fizycznemu i moralnemu rozregulowaniu. Tak samo było i jest normalne, że w pewnym wieku tenże młodzieniec się żeni i na pozór prowadzi uczciwe życie rodzinne, skrzętnie ukrywając okazyjne „przygody", które uważa się za niewiele znaczące. Takie zachowania tworzą jednak w rodzinach klimat hipokryzji i nieufności, który staje się nieznośny zwłaszcza dla młodzieży, nierzadko okazując się realną przeszkodą dla poważnego myślenia o zawarciu małżeństwa i życiu rodzinnym.

Libertynizm w dziedzinie moralności, podobnie jak oświecenie materialistyczne, odznacza się zasadniczą niespójnością i niezdolnością uzasadnienia tego podstawowego aspektu człowieka, którym jest jego historyczność. Materializm oświeceniowy okazuje się bezsilny wobec doświadczenia przynależności do drugiego w miłości, które przekracza to wszystko, co można związać z mechanicystyczną koncepcją instynktu, jak również wobec wymogów życia społecznego. Jest bezsilny, ponieważ nie umie wyjaśnić potrzeby i racji altruizmu, który wpisuje się wręcz jako radykalna konieczność

w życie ludzkie, przekraczając wizję czysto egoistyczną, typową dla libertynizmu.

Stanowisko libertyńskie spotkało się z mocną reakcją romantyzmu. Z punktu widzenia moralności można powiedzieć, że romantyzm jest dość wszechstronną próbą odzyskania aspektu emocjonalnego miłości ludzkiej. Podczas gdy libertynizm podkreśla aspekt instynktowny miłości, romantyzm uwypukla jej aspekt emocjonalny. Takie ujęcie przyczyniło się do częściowego umocnienia podstaw rodziny, ale jednocześnie – jak każde ujęcie jednostronne – wywołało inne zagrożenia. Romantyzm stawia w centrum uwagi perspektywę miłości, która trwa w życiu i kształtuje więź między osobami, a nawet rzuca wyzwanie śmierci. Jednak przyjmuje siłę uczucia za jedyne kryterium prawdy miłości, nie proponując niczego spójnego i trwałego na wypadek osłabienia lub zaniku uczucia. Stąd pewne niedowartościowanie małżeństwa i obowiązków, które nakłada ono na małżonków. Dobrze tę dychotomię miłości uczuciowej, uznanej za idealną, i codziennego obowiązku związanego z małżeństwem i rodziną, w oparciu o osobiste doświadczenia rozpoznał i wyraził Zygmunt Krasiński w liście do Henryka Reeve'a z 6 grudnia 1831 r.:

> Henrietta Willan[5] dla mnie nigdy nie miała być małżonką, ale była poetyckim punktem wyjścia całego mojego życia. […] Ukochana zatem i żona nie mogą być dla mnie jedną osobą. Pierwsza była aniołem, kimś nieporównanie wyższym od kobiety, drugiej może nigdy nie będzie, lub, jeśli będzie, będzie zwykłą śmiertelniczką, taką, co cerowałaby mi pończochy i w chorobie podawała mi ziółka[6].

W miłości romantycznej problemem staje się więc sytuacja, gdy obowiązkom nie towarzyszy już spontaniczne uczucie i brakuje ufności w stosunku do prawdy jako kryterium formowania uczuć. Taka miłość nie może zapewnić małżeństwu i rodzinie

---

[5] Henrietta Willan: córka bogatego kupca angielskiego, w której Krasiński kochał się na przełomie 1829–1830 w Genewie.

[6] Z. Krasiński, *Listy do Henryka Reeve*, tłum. A. Olędzka-Frybesowa, t. 1, Warszawa 1980, s. 621–622.

wystarczających, trwałych podstaw. Romantyzm, jakkolwiek godny uznania i posiadający dużą siłę przyciągania, nie jest w stanie sformułować propozycji regulowania relacji płciowych, umożliwiających podjęcie istotnych zadań, właściwych dla życia małżeńskiego i rodzinnego oraz formacji osoby ludzkiej. Miłość romantyczna ze swej natury jest miłością nieszczęśliwą, jak to niemal archetypicznie zostało ukazane przez Goethego w *Cierpieniach młodego Wertera*. Ilustracją tej miłości oraz dylematów, które wywołuje, mogą być teksty polskich romantyków, którzy zmagali się z tym problemem, niejednokrotnie bardzo boleśnie doświadczając go w swym osobistym życiu.

2. EWOLUCJONIZM HISTORYCZNY

Libertynizm był nastawiony na odrzucenie moralności tradycyjnej. Ewolucjonizm powstały w XIX wieku od razu zdecydowanie poszedł dalej i okazał się znacznie bardziej destrukcyjny, ponieważ pojawił się jako bardzo określone dążenie nastawione na wprowadzenie radykalnie **nowej** moralności rodzinnej, mającej zastąpić moralność tradycyjną. To dążenie zostało wzmocnione przez różne nurty ruchu socjalistycznego, reprezentowane przez Barthélemy'ego Prospera Enfantina, Charles'a Fouriera i Fryderyka Engelsa, a zwłaszcza nową antropologię ewolucyjną zaproponowaną przez Lewisa Henry'ego Morgana[7] i Johanna Jacoba Bachofena[8].

Przedstawiciele tego nurtu nie ograniczają się do krytykowania tradycyjnej moralności jako przeciwnej naturze człowieka, ale usiłują pokazać, że ta moralność nie jest uniwersalna i niezmienna, a konieczność przedłużania gatunku i zapewnienia następstwa pokoleń nie narzuca jej człowiekowi w sposób bezwarunkowy. Innymi słowy, libertynizm został pokonany przez niemożność

---

[7] Por. L. H. Morgan, *Ancient Society*, Chicago 1877; L. H. Morgan, *Społeczeństwo pierwotne, czyli badanie kolei ludzkiego postępu od dzikości przez barbarzyństwo do cywilizacji*, tłum. A. B., Warszawa 1887.

[8] Por. J. J. Bachofen, *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, Stuttgart 1861; J. J. Bachofen, *Mutterrecht und Urreligion*, Leipzig 1927.

zniesienia więzi między rodziną i społeczeństwem/cywilizacją i zapewnienia ciągłości współżycia społecznego bez instytucji rodziny. Nowy nurt myślenia podaje konkretną propozycję przezwyciężenia tej trudności, pokazując rozłączność tych dwóch dziedzin życia, a więc przedstawiając możliwość funkcjonowania społeczeństwa bez rodziny.

Poszukiwania takiej możliwości poszły, najogólniej mówiąc, w dwóch kierunkach. Najpierw w ramach tak zwanego **socjalizmu utopijnego**, jak nazwał go Marks, zwrócono się do przyszłości, proponując utopijną ewolucję społeczną, która odbiera rodzicom zadanie wychowania dzieci, powierzając je wyspecjalizowanym instytucjom[9]. W przyszłym społeczeństwie robotniczym mężczyźni i kobiety zajmą się pracą, znajdując w niej swą osobistą realizację i satysfakcję. Zadania wychowawcze także staną się bardziej elementem wyspecjalizowanej działalności zawodowej, gdyż jako zajęcie kobiece odsuwają kobiety od pracy „produkcyjnej". Przekształcenie rodziny w „jednostkę produkcyjną" sprawi, że nie będzie ona już realizować się w trosce o egzystencję przez zapewnianie pokarmu, nie będzie gromadzić dóbr potrzebnych do codziennego życia, a zwłaszcza służących wychowaniu dzieci i przygotowaniu ich do życia. Zostanie wyeliminowana konieczność (przynajmniej co do zasady) współżycia płciowego między małżonkami. „Wolna miłość" w postaci proponowanej przez przedstawicieli XIX-wiecznego socjalizmu jest osobliwą syntezą libertynizmu i romantyzmu. Ma zapewnić zaspokojenie instynktów płciowych, ale opierając relacje jedynie na uczuciu i jego trwałości, bez żadnego węzła instytucjonalnego, zewnętrznego w stosunku do uczucia.

Drugi kierunek reprezentują Engels i Marks. Dostrzegli oni niepewny i utopijny charakter przedstawionych propozycji dotyczących przyszłego społeczeństwa i starali się zapewnić mu pewniejszy fundament naukowy. Oparli swoje teorie rodziny na ogólniejszym założeniu o charakterze metodologicznym: **natura ludzka nie**

---

[9] Por. *Il socialismo prima di Marx. Antologia di scritti di riformatori, socialisti, utopisti, comunisti e rivoluzionari premarxisti*, a cura di G. M. Bravo, Roma 1973.

istnieje, a to, co nazywamy naturą, jest po prostu całością relacji społecznych, w które człowiek jest włączony – całość form zachowania, które odziedziczył z przeszłości i które są uwarunkowane przez sposób, w jaki człowiek musi pracować, aby zapewnić ciągłość swego życia na ziemi. Taki sposób pracy stanowi prawdziwą konieczność egzystencji, silniejszą od jakiejkolwiek konieczności metafizycznej i etycznej. Forma pracy ludzkiej zależy zasadniczo od typu narzędzi, którymi dysponuje człowiek starający się przezwyciężyć opór natury. Ten czynnik determinuje także tworzące się formy współdziałania społecznego. Siły produkcyjne wyznaczają na dłuższy czas stosunki produkcji. W takim ujęciu rodzina jako stała więź nie jest niczym innym niż stosunkiem produkcji. Może więc zostać obalona wraz ze zmianą stosunków produkcji, wraz z przejściem do nowej formy organizacji społecznej, która stałaby się alternatywą dla formy wcześniejszej i dawałaby bardziej zadowalającą odpowiedź na potrzeby, dla których rozwiązania się narodziła. Nie jest to nic innego jak szczególny przypadek weryfikacji tezy ogólnej, według której nie istnieje żadna trwała natura, a moralność rządzi się zasadą przystosowania się do dominujących warunków społecznych. Nie jest łatwo dowieść tej tezy, gdyż dotyczy ona ukrytej przyszłości. Ma charakter utopijny i jest pozbawiona spójnej podstawy empirycznej, podobnie jak tezy utopijnych socjalistów, których zwalczają Marks i Engels. Teza sformułowana przez Marksa i Engelsa, opierając się na historycystycznym kanonie metodologicznym, może nie tylko być wykorzystana do weryfikowania przyszłości, lecz także zostać skierowana do przeszłości. Aby przezwyciężyć utopijność swoich tez i dać im podstawy empiryczne, Engels zwrócił się do badania przeszłości.

Jeśli rodzina nie jest kwestią natury, ale historii, i jeśli może zniknąć w historii, to musi także istnieć możliwość odkrycia jej genezy w historii i opisania jej początku. Tylko odkrycie genezy rodziny umożliwi definitywne określenie jej charakteru historycznego, a nie naturalnego, jak również pozwoli naukowo określić sposoby jej wyeliminowania. Można więc sformułować następującą tezę: **był taki czas, w którym człowiek żył bez rodziny lub w formach rodziny jakościowo różnych od tych, które znamy**

dzisiaj, a zatem rodzina jest poddana historii. Jeśli to prawda, to można myśleć o jakimś przyszłym czasie, w którym rodziny już nie będzie. Nie odpowiada ona obiektywnym i niezmiennym potrzebom ludzkim, lecz jest tylko efektem określonego układu czynników ekonomicznych i społecznych. Usiłując wykazać tę tezę, która odgrywa niezastąpioną rolę w ich systemie, Marks i Engels z entuzjazmem włączyli antropologię ewolucjonistyczną do swego systemu. Znana, fundamentalna książka Engelsa *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa*, która stanowi sztandarowy wykład ich poglądów na ten temat, opiera się niemal całkowicie na poszukiwaniach antropologicznych Morgana, nawiązując niekiedy także do Bachofena. Nie ma to jednak większego znaczenia, ponieważ obydwaj reprezentują takie same poglądy, chociaż uzasadniają je nieco inaczej[10].

Morgan i Bachofen usiłują wykazać, że na początku historii ludzkiej nie istniała żadna reglamentacja relacji płciowych, a więc nie znano ojcostwa. Nie tylko z zasady ignorowano wówczas wiedzę, kto jest ojcem dzieci, ale nieznana była sama idea ścisłego związku między aktem płciowym i rodzeniem. Pierwotna rodzina składała się więc z matki i jej dzieci. Łączenie się w pary reguluje prawo pociągu seksualnego, które wydaje się na początku historii ludzkiej stawiać na „wolną miłość", która musi powrócić również na końcu, gdy nastąpi przejście do społeczeństwa socjalistycznego. W społeczeństwie, w którym ignoruje się rolę mężczyzny w prokreacji, nie ma ojców – istnieją tylko matki. Nie istnieje żadna zasada lojalności dziecka w stosunku do ojca; lojalność dotyczy tylko do matki. W konsekwencji matka jest jedynym ogniwem zapewniającym ciągłość grupy społecznej, stąd kobiety posiadają w takiej grupie najwyższy autorytet. Jest to podstawowe założenie **teorii matriarchatu**, która tak bardzo fascynuje współczesny feminizm. Religie, które odpowiadają tej fazie rozwoju społecznego, mają charakter zasadniczo kobiecy; są ściśle związane z kultami płodności, często o charakterze orgiastycznym, które nie znają jeszcze zasady

---

[10] Por. F. Engels, *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa. W związku z badaniami Lewisa H. Morgana***,** tłum. J. Warska, Warszawa 1906.

logosu, czyli racjonalności, która – zdaniem Bachofena – odpowiada męskiej zasadzie patriarchalnej. Z punktu widzenia ekonomii ta faza łączy się z bardzo niskim stopniem rozwoju sił produkcyjnych. Mężczyzna idzie na polowanie; gdy coś upoluje, co jest zbyt duże, by mógł sam to spożyć, daruje zdobycz grupie matriarchalnej, z którą jest mniej lub bardziej związany, bo to jest jedyny sposób jej wykorzystania. Gdy między jednym i drugim polowaniem upływa dłuższy czas, przeżycie mężczyzny zależy od przychylnego przyjęcia go przez grupę kobiecą i udostępnienia mu zebranych przez kobiety i dzieci ziół i owoców.

Przejście do rodziny patriarchalnej miało być związane z pojawieniem się własności prywatnej i przez nią uwarunkowane. Wraz z oswojeniem zwierząt mężczyzna, który stał się ich właścicielem, zyskuje pozycję wyższą niż grupa o charakterze matriarchalnym. Zaczyna teraz być zainteresowany posiadaniem dzieci, które służą do opiekowania się stadem i obrony własności. Wraz z ideą własności pojawia się idea dziedziczenia. Mężczyzna chce być pewny, że zostawia własność synowi, który narodził się z jego krwi, oraz uważa, że może mu powierzyć strzeżenie swoich dóbr i swojego życia w okresie starości, gdy braknie mu sił, by móc się obronić we wrogim sobie środowisku, które usiłuje go pozbawić jego własności. Mężczyzna oswaja zatem kobietę, jak już uczynił to ze zwierzętami. Zaczyna nad nią panować, upodabnia ją do zwierząt, których jest właścicielem, i zakłada rodzinę[11]. Według tej interpretacji własność prywatna, rodzina i podporządkowanie kobiety mężczyźnie oraz prawna reglamentacja relacji płciowych miałyby pojawić się równocześnie i wzajemnie warunkować.

W oparciu o te założenia, wypracowane przez Morgana, Engels doszedł do przekonania, że w przyszłym społeczeństwie socjalistycznym zniknie także rodzina i zostanie ustanowiona zasada wolnej miłości. Troska o dzieci i ich wychowanie zostaną całkowicie uspołecznione przez powierzenie ich specjalistycznym instytucjom, a kobieta będzie mogła zrezygnować z roli matki i zyskać tę wolność

---

[11] Takie poglądy były utrzymywane jeszcze w pierwszej połowie XX wieku, por. R. Briffault, *The Mothers*, New York 1927.

płciową, którą posiada mężczyzna, przynajmniej z punktu widzenia libertynizmu praktycznego.

Ten atak na tradycyjną koncepcję rodziny jest przenikliwszy od poprzednich. Usiłuje, zwracając się do przyszłości, zyskać wymiar masowy i dać odmienną odpowiedź na pytania społeczne, na które do tej pory odpowiadała rodzina. Żaden libertyn nie zakłada, że jego styl życia stanie się normalny i zostanie przyjęty przez całość społeczeństwa. Może istnieć jako hedonistyczny raj zarezerwowany dla uprzywilejowanych grup, pod warunkiem jednak, że masy będą nadal zachowywać tradycyjną moralność i odpowiadać na potrzeby reprodukcji społecznej, której libertyn unika. Perspektywa historycystyczno-ewolucyjna proponuje hipotetyczną przyszłość, w której rodzina zniknie, a jej funkcje zostaną z korzyścią dla społeczeństwa przejęte przez inne instytucje.

Tu sięga geneza tego modelu rozwoju służb społecznych, które nie tyle starają się okazywać rodzinie pomoc w jej potrzebach i trudnościach, ile chcą ją zastępować i czynić zbędną. Na tym gruncie rodzi się teza, według której jest znamieniem postępu stopniowe eliminowanie rodziny, a emancypacja kobiety dokonuje się przez destrukcję, lub przynajmniej przez osłabienie, więzi rodzinnej. Warto zauważyć, że nie jest to tylko kwestia teoretyczna. W dzisiejszych krajach Zachodu, zwłaszcza tam, gdzie partie socjalistyczne doszły do władzy, rozwój służb społecznych idzie dokładnie we wskazanym tutaj kierunku. Ich kompetencje są określane jako paralelne do kompetencji rodziny, a w wielu przypadkach jest im przyznawane bezkrytycznie pierwszeństwo w stosunku do rodziny. Podobną tendencję można zauważyć również w Polsce w niektórych propozycjach dotyczących określenia miejsca i kompetencji rozmaitych służb mających działać na rzecz rodziny. W podobnym kierunku idą niektóre propozycje prawodawcze, usiłujące podporządkować rodzinę arbitralnym decyzjom politycznym. Choćby z tego powodu powyższa kwestia zasługuje na szczególną uwagę i krytykę z punktu widzenia antropologicznego.

Marksizm, który dzisiaj jest w pewnym kryzysie, nadal żywo oddziałuje w tej dziedzinie, ponieważ został przyjęty przez kulturę mieszczańską i niemal wszystkie nurty feministyczne, które

w swoich interpretacjach rozwoju społecznego opierają się na obalonych już – jak zostanie później pokazane – tezach Morgana, a przede wszystkim coraz bardziej atakują, twierdząc, że jest to naukowo uzasadnione, wszelkie tradycyjne próby zrozumienia natury i ewolucji instytucji rodziny. Ponadto, liczne siły polityczne, które nie podzielają perspektywy rewolucji socjalistycznej, przyjęły za własną ideę ewolucji społecznej, która opowiada się za końcem, a nawet, jak się niejednokrotnie dzisiaj mówi, „śmiercią" rodziny[12].

Wobec tej koncepcji koniecznie trzeba podnieść zastrzeżenia, których uzasadnienia dostarcza postęp w ramach różnych dziedzin antropologii współczesnej. Zwłaszcza etnologia i antropologia kulturowa całkowicie obaliły jej założenia.

Morgan i Bachofen są przedstawicielami historycystyczno-ewolucyjnego kierunku w antropologii. Zakładają oni, że cała ludzkość rozwijała się według linearnego biegu ewolucyjnego, wszędzie zasadniczo podobnego, z wyjątkiem osiągniętego stopnia rozwoju. Różnice między mieszkańcem Nowego Jorku i aborygenem australijskim zależą po prostu od faktu, że aborygen opóźnił się na niższym etapie ewolucji ludzkiej, który pomyślnie przeszły ludy cywilizowane. Jest ewidentne, że został tu przyjęty i zastosowany do poszukiwań dotyczących społeczności ludzkiej paradygmat ewolucyjny, który zdobył uznanie w naukach przyrodniczych. Jednak czy można odtworzyć odległą przeszłość naszych cywilizacji, zwracając się do pokoleń nieznających pisma, które nie mogły zostawić dokumentów pisanych? Na niewiele zdaje się badanie pozostałości osiedli neolitycznych lub narzędzi paleolitycznych czy też kości ludzi pierwotnych i malowideł z jaskiń, które zamieszkiwali. Ten typ badań był w XIX wieku bardzo rozwinięty i mimo iż pozwala poznać elementy materialne związane z życiem codziennym, niewiele, a właściwie nic nie wnosi do poznania prehistorycznych instytucji społecznych, w tym także życia rodzinnego.

Aby pokonać te trudności, XIX-wieczna antropologia odwołała się do wspomnianej hipotezy ewolucjonizmu: istniejące społeczności zostają postawione na linii biegnącej stopniowo do współczesnej

---

[12] Por. D. Cooper, *Death of the Family*, New York 1970.

cywilizacji europejskiej, uważanej za najbardziej rozwiniętą ze wszystkich, a wszystkie inne zostają ustawione na tej linii według ich „odległości" od społeczeństwa europejskiego i poziomu doskonałości technicznej używanych narzędzi. Taka linia powinna wyznaczać stopniowe oddalanie się od zwierzęcości i dojrzewanie człowieczeństwa.

Jednak nawet używając tego narzędzia, nie można znaleźć uzasadnienia dla teorii matriarchatu, która została tu ukazana. Żaden lud, nawet najbardziej prymitywny, nie ignoruje funkcji mężczyzny w zapłodnieniu; nie ma ludu, który by nie regulował relacji seksualnych w społeczeństwie; nie ma dowodu na istnienie ludu o strukturze matriarchalnej.

Aby dowieść ewolucyjnego pochodzenia rodziny, trzeba wyjść poza oczywistości obecne w istniejących społecznościach, które prezentują struktury rodzinne, zawsze zasadniczo podobne do siebie. Takiego przejścia Morgan usiłuje dokonać za pomocą oryginalnej **teorii przeżytków kulturowych**. Trzeba się nad nią zatrzymać, ponieważ stanowi ona metodologiczny punkt odniesienia dla antropologii ewolucyjnej i jedyną racjonalną podstawę, na której opiera się teoria matriarchatu; wciąż wywodzi się z niej wiele współczesnych propozycji dotyczących rodziny.

Teoria przeżytków kulturowych postrzega istniejące obecnie społeczności jako efekt stopniowego nawarstwiania się różnych wierzeń, instytucji i obyczajów. Niektóre z tych zjawisk faktycznie odpowiadają aktualnym funkcjom witalnym społeczności, natomiast inne są po prostu przeżytkami, które trwają nadal na zasadzie inercji w obyczajach, wierzeniach i instytucjach, pełniących kiedyś funkcję pierwszorzędną, potem jednak utraconą. Takie zjawisko odnotowuje na przykład archeologia, odkrywając różne warstwy w badanych ruinach miasta. Odkrywając i badając warstwy różnych instytucji we współczesnych społeczeństwach, można więc, przy odrobinie fantazji, odkryć ślady instytucji należących do odległej przeszłości. Szczególnie interesujące są pozostałości po ludach prymitywnych.

U niektórych ludów odkrywana jest więc szczególna struktura pokrewieństwa, która uprzywilejowuje linię kobiecą – w stosunku

do męskiej – w przekazywaniu własności, jak i pozycji społecznej. Bywa więc w praktyce, że dziecko jest traktowane jako należące do rodziny matki, a nie rodziny ojca. Głową takiej rodziny zawsze jest mężczyzna, to znaczy ojciec matki lub jego najstarszy brat. Jednak nie wpływa to na fakt, że rola ojca jest w pełni uznawana, relacje płciowe są uporządkowane społecznie, a władza społeczna spoczywa (przynajmniej oficjalnie) w rękach mężczyzn. W takich populacjach (np. u Irokezów badanych przez Morgana) nie można mówić o matriarchacie. Linia pokrewieństwa po matce może być interpretowana jako znak przejścia od matriarchatu do patriarchatu, jako pozostałość, która odzwierciedla wcześniejszą sytuację, kiedy ojciec był mniej lub bardziej nieznany i pozostawał poza rodziną, a rodzina jako taka nie istniała albo nie tworzyła się wokół pary małżeńskiej, ale jedynie wokół matki.

Według antropologii ewolucjonistycznej w każdej społeczności spotyka się fundamentalne instytucje prawne i obyczaje, przy czym zdarzają się wyjątki, które dotyczą na ogół środowisk zamkniętych. Dla antropologów reprezentujących nurt ewolucjonistyczny i historycystyczny wyjątki od reguły są „przeżytkami" obyczajów dominujących we wcześniejszej epoce. Jednak nie spotykają oni nigdzie obecności rodziny matriarchalnej w sensie teoretycznym, który zaproponowali. Znajdują w społecznościach prymitywnych obyczaje, które wydawały się nawiązywać do epoki wcześniejszej, w której miała dominować zasada matriarchalna. Chodziło zasadniczo o struktury pokrewieństwa, zasady przekazywania własności i imienia idące po linii matki. To jednak okazuje się dalece niewystarczające, by obronić tezy Morgana i Bachofena oraz zafascynowanego nimi Engelsa. Krytykę tego poglądu zaprezentujemy w dalszej części, pokazując koncepcje antropologiczno-kulturowe, które pojawiły się już w XX wieku.

3. ANTROPOLOGIA FUNKCJONALNA I STRUKTURALNA

Teoria ewolucji i teoria przeżytków spotkały się z radykalną krytyką antropologii funkcjonalnej (której główny zarys nakreślił na

podstawie swoich wszechstronnych badań Bronisław Malinowski[13]), oraz antropologii strukturalnej (której główne założenia wypracował Claude Lévi-Strauss[14]).

Antropologia funkcjonalna wykazała, iż nieuzasadniony jest pogląd, że inne cywilizacje pozostawały statyczne, podczas gdy ewoluowała cywilizacja europejska. Nie da się stwierdzić, iż istnieje tylko jeden obowiązkowy przebieg ewolucji historycznej, ina tej podstawie mówić, że jedne cywilizacje są bardziej, a inne mniej rozwinięte. Wszystko wskazuje raczej na to, że inne cywilizacje rozwinęły się inaczej niż cywilizacja europejska, a więc nie można mówić, że jedna znajduje się na „wyższym", a druga na „niższym" poziomie rozwoju. Niektóre cywilizacje reprezentować niższy poziom rozwoju technicznego i produkcji dóbr materialnych, ale niekoniecznie znajdują się niżej z punktu widzenia podstawowych wartości ludzkich. Jeśli uczciwie poszerzy się horyzont spojrzenia na cywilizacje o niższym stopniu rozwoju techniki, to można dostrzec, że równocześnie mogą one szczycić się wyjątkowo znaczącymi osiągnięciami w dziedzinie kultury czy też mądrości życiowej. Rozwój techniczny nie determinuje rozwoju duchowego i moralnego człowieka.

Na gruncie przeprowadzonych obserwacji antropologia funkcjonalna formułuje, wbrew ewolucjonizmowi, zasadę metodologiczną sprzeczną z teorią przeżytków. Każda istniejąca instytucja spełnia swoją funkcję i istnieje na mocy funkcji, którą spełnia. Wszystkie instytucje społeczne łączą się ze sobą, istnieją we wzajemnych relacjach, tworzą dynamiczną i funkcjonalną całość. Nie ma przeżytków. Lepsze poznanie języka, wierzeń i obyczajów obserwowanych ludów pozwala na ogół odkryć tylko ich aktualną funkcję. Nie oznacza

---

[13] Por. B. Malinowski, *Kultura i jej przemiany*, Dzieła, t. 9, tłum. A. Bydłoń, A. Mach, Warszawa 2000; B. Malinowski, *Wolność i cywilizacja oraz studia z pogranicza antropologii społecznej, ideologii i polityki*. Dzieła, t. 10, tłum. J. Mucha, J. Obrębski, Warszawa 2001; B. Malinowski, *Aborygeni australijscy. Socjologiczne studium rodziny i inne prace przedterenowe*. Dzieła, t. 11, tłum. K. Olechnicki, T. Szlendak, W. Adamek, Warszawa 2002. Por. także: K. J. Brozi, Antropologia funkcjonalna Bronisława Malinowskiego. Problemy metodologiczne, Lublin 1983.

[14] Por. C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, tłum. K. Pomian, Warszawa 1970.

to, że określone zjawiska nie mają starożytnej genezy, ale trwając do chwili obecnej, udzielają odpowiedzi na potrzeby tejże chwili. Wpływ obecnych czasów na obyczaj, który miałby być świadectwem przeżytków z przeszłości, jest tak silny, że czyni czysto hipotetyczną rekonstrukcję jego znaczenia i wartości pierwotnej. Na przykład pewne elementy kultu pogańskiego mogły zostać przejęte przez kult chrześcijański, zostały jednak tak dogłębnie przemienione, że nie jest się w stanie ich rozpoznać, jeśli nie dysponuje się odpowiednimi dokumentami pisanymi lub archeologicznymi. Tylko w oparciu o takie dokumenty można przejść prawidłowo od przeżytków obecnych w naszej cywilizacji do ich znaczenia pierwotnego. Ta sama obserwacja dotyczy kwestii związanych z małżeństwem i rodziną. Można szukać funkcji społecznej zasad matriarchalnych, studiując zasady życia małżeńskiego obowiązujące w jakiejś grupie, ale trzeba by posiadać dodatkową dokumentację, która by je potwierdzała. Same aktualne zasady i przejawy życia nie wystarczają do wyprowadzenia konstruktywnych wniosków w tej materii.

Claude Lévi-Strauss wykazał w swoich badaniach, i to jest jego fundamentalne odkrycie, że wszystkie społeczności ludzkie kierują się pewnymi podstawowymi zasadami strukturalnymi. Wielość obyczajów może być rozumiana jako różnorodność możliwych rozwiązań tego samego podstawowego problemu. Jak w matematyce określone wyrażenia dopuszczają większą liczbę rozwiązań, ale w każdym z rozwiązań ta liczba jest zamknięta, tak również niektóre podstawowe problemy ludzkie mogą być rozwiązywane na wiele różnych sposobów, przy czym nie muszą być rozwiązywane w sposób arbitralnie określony. Ta idea struktury zwraca się ku do pierwotnego rozumienia natury ludzkiej, nie negując przy tym całkowicie ewolucji. Ewolucja może prowadzić od jednego do kolejnego rozwiązania, ale nigdy nie może się sprzeciwiać podstawowym zasadom struktury.

Opisane zjawisko widać szczególnie w strukturach pokrewieństwa, które są bardzo różne, ale wszystkie je można sprowadzić, przynajmniej w ramach grup, w których istnieje zawężony wybór małżeński, do zakazu (tabu) kazirodztwa[15]. Zachowanie tego zakazu

---

[15] Por. C. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, Milano 1969, s.

domaga się konkretnej identyfikacji rodziców, a więc zakłada takie uporządkowanie relacji płciowych, która pozwala na zidentyfikowanie ojca. Dlatego „komórka" uformowana z ojca, matki i ich dzieci jawi się jako pierwotna komórka każdej ludzkiej społeczności i istniejące odstępstwa od tego modelu wyjaśnia się zawsze szczególnymi i anormalnymi okolicznościami, a nigdy przetrwaniem archaicznego sposobu życia. Jest to równoznaczne ze stwierdzeniem, że gdziekolwiek istnieje społeczność ludzka, tam też istnieje moralność płciowa i rodzina. Wnioski antropologii strukturalnej mogą być odczytywane jako sprzeczne z tezami antropologii o charakterze ewolucjonistycznym i historycystycznym na temat istotnej kwestii rodziny[16].

W tym miejscu wręcz narzuca się następujące pytanie: jak to możliwe, że teorie ewolucjonistyczne i historycystyczne zostały definitywnie obalone z naukowego punktu widzenia, a mimo to nadal fascynują wielu współczesnych teoretyków „śmierci rodziny", którzy ich bronią, jakby były najważniejszym odkryciem w dziedzinie antropologii, a tym samym oddziaływają destrukcyjnie na społeczeństwo, pomniejszając fundamentalne znaczenie rodziny w każdej społeczności ludzkiej.

4. MYŚL ZYGMUNTA FREUDA

Wniosek Claude'a Lévi-Straussa został potwierdzony także przez Zygmunta Freuda, a zasługuje na uwagę tym bardziej, że twórca psychoanalizy doszedł do niego odmienną drogą[17]. Freud jest często uważany za wpływowego współsprawcę współczesnego kryzysu rodziny, ale ci, którzy formułują taki pogląd, na ogół nie znają jego pism albo czytają je tendencyjnie. Najczęściej do takiego poglądu prowadzi opieranie się nie na poszukiwaniach samego Freuda, ale

---

[16] Można by przywołać w tym miejscu ważne odkrycia dokonane w dziedzinie etologii zwierząt, które wymownie potwierdzają tę obserwację. Por. D. Mech, *The Wolf*, New York 1970.

[17] Por. A.-B. Espina Barrio, *Freud y Lévi-Strauss. Influencias, aportaciones e insuficiencias de las antropologías dinámica y estructural*, Salamanca 1990.

na mocno uwarunkowanych ideologicznie pismach jego kontynuatorów[18].

Jeśli chodzi postawę osobistą Freuda wobec moralności w dziedzinie płciowości i rodziny, to trzeba powiedzieć, że jego poglądy sytuują go na linii umiarkowanego libertynizmu. Na pewno usiłuje on doprowadzić do osłabienia więzów, które społeczna moralność seksualna nałożyła na zaspokajanie instynktów, ale – z drugiej strony – jest świadomy, że nie ma żadnej alternatywy dla rodziny w tym, co dotyczy wypełniania podstawowych funkcji społecznych. Być może nawet ta druga kwestia została przez niego pogłębiona tak dalece, jak nie udało się to nikomu innemu w dziejach kultury[19]. Ma więc charakter arbitralny głoszona przez przeciwników Freuda opinia, że to on jest głównym protagonistą tzw. „rewolucji seksualnej".

Freud przekonująco wykazał, że tożsamość osoby i jej wnętrze duchowe formują się w relacji z ojcem i matką w ramach rodziny. Dojrzewanie człowieka następuje tylko wtedy, gdy jest on w stanie spójnie i spokojnie „przeżyć w sobie" postacie ojca i matki, to znaczy adekwatnie i całościowo dokonać ich zinterioryzowania. Oznacza to, że relacyjna całość ojciec–matka–dziecko jest niezastąpionym kluczem do zrozumienia wnętrza ludzkiego, a więc właściwym podłożem, na którym opiera się istnienie człowieka. Jak dziecko jest nie do pomyślenia bez połączenia się komórek męskiej i żeńskiej, tak również nie do pomyślenia jest formacja psychiczna człowieka jako podmiotu bez konstruktywnych relacji z ojcem i matką oraz ich wzajemnego oddziaływania – relacji analizowanych jako kompleks Edypa.

Dziecko przychodzi na świat obdarzone instyktami, które – inaczej niż u zwierząt – nie są związane na stałe z jakimś przedmiotem[20].

---

[18] Całościowe spojrzenie na dzieło Z. Freuda w: M. Macmillan, *Freud oceniony. Analiza krytyczna dzieła. Zamknięty krąg*, tłum. M. Zagrodzki, Kraków 2007.

[19] Kwestia ta zasługuje na osobne i szersze opracowanie, ponieważ wiele trafnych wniosków Freuda z prowadzonych badań można by owocnie wykorzystać do obrony rodziny i jej społecznego znaczenia.

[20] Por. S. Freud, *Trzy rozprawy z teorii seksualnej*, tłum. L. Jekels, M. Albiński, Lipsk 1924; Z. Freud, *Życie seksualne*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1999.

Także instynkt płciowy nie jest od początku związany z narządami rozrodczymi. Może wyrażać się w bardzo zróżnicowanych formach, zarówno w aktach o charakterze perwersyjnym, jak również, dzięki sublimacji, w najwznioślejszych dziełach ducha. W relacji z ojcem i matką dziecko uczy się nadawać wyraz kulturowy, a więc ludzki, swoim instynktom, odkrywając w ten sposób wielość i układ wartości, na których się opiera w wyrażaniu i udoskonalaniu swojej osobowości. Gdy sublimacja urzeczywistnia się w sposób pełny, wyłania się rozwinięta jednostka ludzka, zdolna do zrównoważonego przeżywania wszystkich wartości egzystencjalnych oraz postrzegania ich we właściwym dla nich porządku. Jeśli proces sublimacji pozostaje niedopełniony, człowiek odczuwa niezaspokojenie przybierające cechy neurotyczne, wywoływane przez instynkty, których nie jest w stanie wprost zaspokoić ani dokonać ich przekształcenia poprzez sublimację. U początku neuroz zawsze są jakieś zaburzenia w relacjach z rodzicami, które nie pozwoliły na adekwatne zinterioryzowanie ich postaci oraz wartości, których są nośnikami i które przekazują.

Dla zrozumienia teorii Freuda bardzo ważne jest następujące przekonanie: fakt, że większość energii ludzkiej jest pierwotnie związana ze sferą płciową, nie oznacza, że płciowe zaspokojenie instynktu jest bardziej odpowiednie lub prawdziwsze niż zaspokojenie, które może się dokonać za pośrednictwem kulturowej transformacji popędu. Jest zasadnicza różnica między sublimacją, która zaspokaja instynkt, i stłumieniem, które blokuje go i usuwa ze świadomości. Normalna płciowość ludzka jest więc także zjawiskiem kulturowym, które zakłada pewną przemianę i ukierunkowanie popędu, a tym samym spełnia funkcję służebną wobec życia ludzkiego i wszystkich ludzkich działań.

Oczywiście, nie można przemilczeć faktu, że Freud jest raczej pesymistą, jeśli chodzi o ludzką zdolność do pełnej sublimacji instynktów, i dlatego w formułowanych twierdzeniach dokonuje radykalnego przeciwstawienia instynktu i kultury[21]. Dominacja instynktu doprowadziłaby do destrukcji cywilizacji; wytwo-

[21] Por. S. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1995.

rzyłaby człowieka nastawionego narcystycznie na samego siebie, niezdolnego do budowania więzi z innymi oraz do oparcia się na zasadzie realizmu i obowiązku pracy, a więc człowieka nastawionego na zaspokajanie swoich instynktów, a w końcu dokonującego samozniszczenia. Gdyby ojciec nie oddzielił dziecka od matki, narzucając mu porządek rzeczywistości, w którym matka jest podporządkowana ojcu, a nie do dziecka, to dziecko pozostałoby do niej przywiązane, nie dochodząc nigdy do zwrócenia się ku rzeczywistości zewnętrznej, aby szukać w niej zaspokojenia swoich instynktów. Straciłoby ono zdolność do zmierzenia się ze światem i sięgnięcia samodzielności. Na interioryzacji tej pierwotnej frustracji opiera się dalszy rozwój człowieka. Z drugiej strony, jest prawdą, że energia instynktów (konieczna, by skierować energię dziecka ku światu) z trudnością może zostać przejęta w procesie sublimacji. W przypadku większości ludzi pozostaje ona niewykorzystana. Dzieje się to tym częściej i w tym większej mierze, im bardziej rozwijająca się cywilizacja domaga się, aby energia instynktów człowieka została włączona w jej służbę. Za rozwój cywilizacji płaci się więc wzrostem neuroz i nieprzystosowania. Tu znajduje się źródło tezy, podjętej potem przez Herberta Marcusego, że im bardziej człowiek staje się zdolny panować nad naturą za pośrednictwem cywilizacji, tym bardziej staje się niezdolny do korzystania z niej[22].

Wobec tej antynomii Freud nie proponuje szczegółowych rozwiązań i świadomie zajmuje pesymistyczne stanowisko. Jego zdaniem pewne usprawnienie kontroli urodzin mogłoby pomóc w większym zaspokojeniu instynktów, ale ostatecznie i tak pozostaje dychotomia: albo zaspokojenie instynktów, albo cywilizacja. Jego stanowisko upodabnia się więc do stanowiska libertyńskiego, jakkolwiek jest bardziej rozwinięte i uzasadnione. Instytucja rodziny jest społecznie konieczna i należy ją chronić, chociaż nie należy zbyt surowo potępiać dewiacji; trzeba szukać kompromisu między instynktem i cywilizacją.

---

[22] Por. H. Marcuse, *Eros i cywilizacja*, tłum. H. Jankowska, A. Pawelski, Warszawa 1998.

Można zauważyć pewną analogię między stanowiskiem Freuda i doktryną katolicką o grzechu pierworodnym, według której dobro pociąga człowieka, ale pożądliwość oddala od niego i przeszkadza w jego pełnej realizacji. Człowiek nie może też tylko własnym siłami znaleźć skutecznego środka, który doprowadziłby do pozbycia się tego wewnętrznego konfliktu.

Obca jest więc Freudowi idea „śmierci rodziny" lub takiej przemiany społecznej, która pozwalałaby rozwiązać konflikt wpisany w naturę człowieka i cywilizację. Stąd jego wrogość wobec marksizmu[23]. Według Freuda rodzina nie może zostać wyeliminowana, ponieważ kształtuje ona podstawowe funkcje psychiczne człowieka. Dziecko bez rodziny, bez ojca i matki, bez kompleksu Edypa jest nie do pomyślenia. Można powiedzieć, że z punktu widzenia psychologii narodziny dziecka nie są równoznaczne z jego wyjściem z łona matki, ale raczej z jego wyjściem z rodziny po przejściu przez całość konfliktów, które kształtują go psychicznie. Jeśli takie wyjście zostaje nazbyt przyspieszone, to jego nieuchronnym skutkiem jest szkodzenie życiu, coś w rodzaju „przerwania ciąży". Z drugiej strony, z tych samych racji rodzina jest miejscem, w którym pojawiają się wszystkie patologie psychiczne, dające się sprowadzić do złego funkcjonowania systemów interioryzacji konfliktów w ramach życia rodzinnego. Powstawanie patologii w rodzinie nie jest dla Freuda powodem do jej potępienia, ale uzasadnieniem potrzeby okazania jej pomocy, by mogła adekwatnie funkcjonować. Skoro człowiek rodzi się w rodzinie, w rodzinie należy szukać źródeł dobrego lub złego zwieńczenia procesu jego formacji[24].

---

[23] Por. E. Fromm, *Zerwać okowy iluzji. Moje spotkania z myślą Marksa i Freuda*, tłum. J. Karłowski, Poznań 2000.

[24] W niniejszych poszukiwaniach pomijamy analizę skrajnych propozycji sformułowanych przez uczniów Freuda, którzy połączyli go bezkrytycznie z marksizmem. Odwołując się do sławy i autorytetu Freuda, przypisali mu poglądy, których właściwie nigdy nie głosił. Powołując się na niego, chcieli dostarczyć uzasadnień dla rewolucji socjalistycznej/komunistycznej, powracając właściwie do stanowiska proponowanego przez socjalizm utopijny. Co do rewolucji, uznali, że nie może ona zatryumfować bez zniszczenia rodziny, rozluźnienie więzów rodzinnych jest zatem warunkiem jej tryumfu

5. SZKOŁA FRANKFURCKA

W ramach prowadzonych poszukiwań należy zwrócić jeszcze uwagę na wpływowy nurt myślenia ukształtowany w ramach szkoły frankfurckiej, zwłaszcza w kontekście analiz socjologicznych dotyczących poważnych wyzwań stawianych przez totalitaryzm i autorytaryzm.[25] Chociaż teorie proponowane przez przedstawicieli tej szkoły nie przeszły zwycięsko konfrontacji z faktami, to jednak formułowane przez nią idee nadal wywierają znaczący wpływ na propozycje i reformy, podejmowane zwłaszcza w polityce i pedagogice, a dotyczące życia rodzinnego i wychowania.

Przedstawiciele szkoły frankfurckiej stwierdzają więc, że totalitarny i autorytarny charakter człowieka rodzi się ze złego funkcjonowania rodziny i jej częściowego rozkładu. Nie przypisują go wprost strukturze rodziny, ale procesom, które się w niej dokonują. Zauważają więc, że na ogół autorytarny młody człowiek pochodzi z rodziny, w której jest słaby ojciec, nieumiejący lub niemogący wypełnić swojego zadania wprowadzenia dziecka w życie. Często jest to skutek bezrobocia ojca, wywołującego u niego stany depresyjne i utratę szacunku dla siebie, na co reaguje on gwałtownym, nawet obsesyjnym domaganiem się posłuszeństwa i szacunku, zniechęcając tym do siebie dzieci. W innych przypadkach może to być także konsekwencja powodzenia w pracy zawodowej, które rodzi w ojcu przekonanie, że zaspokajanie potrzeb materialnych dziecka jest właściwie spełnieniem wszystkich obowiązków wobec niego. W gruncie rzeczy jest to rezygnacja z wypełniania wobec dziecka roli ojca, pozbawiająca dziecko obrony przed naciskami społecznymi. Autorytaryzm pojawia się więc tam, gdzie nie zostały spełnione warunki umożliwiające zrównoważoną realizację autorytetu.

Dziecko wychodzące z takiej rodziny jest pozbawione realnego autorytetu, a więc szuka go tam, gdzie może go znaleźć. A znajduje go w grupie rówieśników lub w nowych środkach społecznego przekazu. Ponieważ młody człowiek faktycznie nie ma ojca, nie może zinterioryzować jego postaci. W konsekwencji nie może się w nim

---

[25] Por. *Studi sull'autorità e la familia*, red. M. Horkheimer, Torino 1974.

dokonać proces oddzielenia od ojca, który jest konieczny do pełnej autonomii podmiotu. Nigdy taki chłopiec nie jest wystarczająco mocny, by stawić czoło autorytetowi wyidealizowanego ojca grupy społecznej, do której przystąpił, aby znaleźć w nim ciepło i wsparcie – ojca, którego nie jest w stanie zapewnić rodzina. Z drugiej strony, wrogość wobec ojca, która w nieunikniony sposób się pojawia, nie może zostać wyrażona w otwartym konflikcie. Wyładowuje się więc wobec „ojca negatywnego", czyli kogoś, kto łączyw sobie wszystkie negatywne cechy rodzica realnego i nowego rodzica idealnego. Frustracja spowodowana taką sytuacją rodzi tendencje autorytarne, które przybierają formę agresji wobec innych.

W normalnym rozwoju wszystko wygląda inaczej. W wieku dojrzałym młody człowiek oddziela realnego ojca od zasady rzeczywistości, którą ten od dzieciństwa syna uosabiał. Staje się zdolny do nawiązania bezpośredniej relacji z rzeczywistym światem za pośrednictwem swojej pracy i formułuje na nowo zasadę rzeczywistości w oparciu o własne osobiste doświadczenia. W przypadku braku obecności ojca i zastąpienia go przez wyidealizowanego ojca kolektywnego jest to niemożliwe: człowiek jest niezdolny do osobistej oceny rzeczywistości oraz uzależniony od sposobu, w jaki rzeczywistość jest mu przedstawiana przez władzę publiczną. Innymi słowy, mentalność totalitarna jest wyraźnym skutkiem kryzysu rodziny – rodzina sama z siebie nie jest jej źródłem. Łączy się ta mentalność raczej z obniżeniem autorytetu ojca niż z samym jego istnieniem, a zarazem z osłabieniem funkcji matki, która podtrzymuje dialog między ojcem i synem, łagodząc pojawiające się konflikty.

Ewolucja relacji rodzinnych i społecznych w krajach komunistycznych doprowadziła do szybkiego upadku iluzji, według której socjalizm jest zdolny zbudować formy edukacji i socjalizacji alternatywne wobec rodziny. Nadal jednak pozostały żywe propozycje szkoły frankfurckiej dotyczące rodziny, utrzymane w nurcie myślenia socjalistycznego.

Przedstawiciele i zwolennicy szkoły frankfurckiej interpretowali wyniki swoich analiz dowodząc, że kapitalizm powoduje dezintegrację rodziny, a to ma ułatwiać w fazie przejściowej pojawianie się autorytaryzmu i totalitaryzmu. Aby je wyeliminować, co może

być uznane za pragnienie jak najbardziej szczytne, opowiedzieli się po stronie socjalizmu lub marksizmu, snując na tym gruncie wizję takiego społeczeństwa, w którym miałoby nastąpić wyeliminowanie sytuacji kryzysowych w rodzinie. Właściwie uznali potrzebę mocnej kontroli społecznej nad rodziną albo – w mniejszym stopniu – zastąpienia tradycyjnej rodziny przez instytucje społeczne i państwowe i przekazanie im jej funkcji. W pewnej skrajnej grupie zwolenników szkoły frankfurckiej pojawiały się również postulaty całkowitej eliminacji rodziny. Na ogół jednak większość zwolenników szkoły frankfurckiej zrezygnowała z utopijnej nadziei na pojawienie się „nowej rodziny" i opowiedziała się za stanowiskiem pesymistycznym, nawiązującym do poglądów Freuda, widząc w rodzinie podstawową obronę tożsamości ludzkiej w społeczeństwie umasowionym.

Doświadczenie historyczne pokazało, że diagnozy szkoły frankfurckiej, wskazujące na współczesne osłabienie rodziny, są oczywiście uzasadnione, ale usiłowania zmierzające do zastąpienia rodziny – zupełnie pozbawione sensu. Propozycje szkoły frankfurckiej odnośnie do rozwiązań pojawiających się problemów jako zewnętrznye wobec rodziny, jak to pokazuje również doświadczenie historyczne, nie są adekwatne i nie sprawdzają się w życiu rodzinnym.

ZAKOŃCZENIE

W podsumowaniu przeprowadzonych analiz należy przede wszystkim zauważyć, że kwestionowanie tradycyjnej rodziny, zwłaszcza przez rozmaite nurty socjalistyczno-marksistowskie, w ciągu dwóch ostatnich wieków jest faktem. Czytelnik mógł zauważyć, że liczne tezy sformułowane przez przedstawicielitych nurtów, które rozwój historyczny socjologii, psychoanalizy i antropologii zakwestionował, nadal funkcjonują jako milczące założenie wyborów politycznych i kształtowanych obyczajów, niszczących rodzinę, nie proponując niczego, co byłoby dla nich rzeczywistą alternatywą. Można żywić nadzieję, że kryzys tych rozmaitych wizji przedstawiających się jako „alternatywne", zwłaszcza wskazywanych przez Marksa – kryzys, który jest wyraźnie widoczny – przyczyni się do nowego

przemyślenia tej dziedziny życia społecznego. Oczywiście, w żadnym wypadku nie można uznać za pewnik, że dokona się to samoistnie; co więcej, w wielu nowych propozycjach dotyczących rodziny widać już, że miejsce mitu marksistowskiego zajmuje mit technologiczny, w którym widać bardzo wyraźnie, że technologię traktuje się jako narzędzie mające zastąpić relacje i funkcje rodzinne, odcinające jej żywotne korzenie.

ROZDZIAŁ II

Trynitarno-chrystologiczne perspektywy teologii małżeństwa

„Miłość jest na mocy definicji słowem, którym się posługujemy, chcąc określić siły przyciągania o charakterze osobowym".

Pierre Teilhard de Chardin[1]

Refleksja na temat związku między tajemnicą Trójcy Świętej i rzeczywistością małżeństwa ma długie dzieje w teologii, a zawsze ten związek był ujmowany w sposób bardzo dyskretny i pełnił niejako rolę pomocniczą. Mowa o nim najczęściej przy okazji poszukiwania „śladów" Trójcy Świętej w stworzeniu. Początków myśli o tym związku można szukać już u ojców Kościoła w kontekście podejmowanych przez nich różnych zagadnień trynitarnych[2]. W kolejnych wiekach teologia, zwłaszcza teologia trynitarna, podtrzymywała przekonanie o tym związku, chociaż nie nadawała mu większego znaczenia[3].

---

1 P. Teilhard de Chardin, *O szczęściu, cierpieniu, miłości*, tłum. W. Sukiennicka, M. Tazbir, Warszawa 2001, s. 94.

2 Św. Augustyn stwierdza na przykład: „Trinitatem imaginis Dei […] in coniugio masculi et femine atque in forum prole" (*De Trinitate* 12, 5, 5).

3 Por. L. Gendron, *Le mystère de la Trinité et la symbolique familiale*, Roma 1975; B. de Margerie, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris 1975, s. 367–390.

Pewne zintensyfikowanie refleksji teologicznej ten temat małżeństwa, zwłaszcza w kontekście problematyki chrystologicznej, znajdujemy w XIX wieku u Matthiasa J. Scheebena, który otworzył nowe perspektywy w teologii małżeństwa, podobnie zresztą jak w odniesieniu do wielu innych zagadnień teologicznych[4].

Decydujące w teologicznym spojrzeniu na relacje między tajemnicą Trójcy Świętej i małżeństwem było odwrócenie stawianego problemu: małżeństwo nie tyle jest śladem Trójcy Świętej w świecie – jak to ukazywała teologia klasyczna – ile raczej ma się ono stawać odzwierciedleniem Trójcy w relacjach między mężem i żoną, ich postawach wobec siebie nawzajem, oraz ma się wyrażać w podjętej i wypełnianej przez małżonków misji, szczególnie w jednoczącej ich i równocześnie płodnej miłości. Trójca Święta, zwłaszcza jako tajemnica wiecznej i uszczęśliwiającej miłości, ma być dla małżonków punktem odniesienia w rozumieniu swojej tożsamości małżeńskiej oraz kształtowaniu wzajemnych relacji, które tę tożsamość wyrażają. Początków takiego spojrzenia można upatrywać w niektórych wypowiedziach na temat małżeństwa, które znajdujemy w nauczaniu papieża Piusa XII. Zostały one przyjęte w dokumentach II Soboru Watykańskiego, który w konstytucji *Gaudium et spes,* podejmując temat człowieka jako stworzonego na obraz Boży, zwraca uwagę, że Jego odzwierciedlenie należy także dostrzegać w dwoistości płciowej człowieka stworzonego jako mężczyzna i kobieta (nr 12). Nauka na ten temat została potem rozwinięta przez papieża Pawła VI. U papieża Jana Pawła II znajdujemy wyjątkowo częste powracanie do tego zagadnienia, a jego spójne rozwinięcie zawierają zwłaszcza adhortacja *Familiaris consortio* o małżeństwie i rodzinie (22 listopada 1981 r.) oraz List do rodzin z okazji Roku Rodziny (2 lutego 1994 r.). W tym drugim dokumencie czytamy ważkie stwierdzenie:

> W świetle Nowego Testamentu widać wyraźnie, że odniesienia dla tej wspólnoty [tzn. małżeństwa i rodziny], jej prawzoru, należy szukać

---

[4] Por. M. J. Scheeben, *Tajemnice chrześcijaństwa*, tłum. J. Rostworowski, I. Bieda, Kraków 1970, s. 468–482; M. J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, t. 4, Freiburg im Br. 1933, s. 776–784.

> w Bogu samym. Zawiera się on w trynitarnej tajemnicy Jego Życia. Boskie „My" jest przedwiecznym prawzorem dla ludzkiego „my" – tego przede wszystkim, jakie mają stanowić mężczyzna i kobieta stworzeni na obraz i podobieństwo Boga samego (nr 6)[5].

Istotne elementy nauczania papieża Jana Pawła II dotyczące trynitarnego ujmowania rzeczywistości małżeństwa zostały przywołane w adhortacji papieża Franciszka *Amoris laetitia* (nr 121).

W tym miejscu proponujemy syntetyczne przedstawienie niektórych zagadnień trynitarnych i chrystologicznych, które pozwalają pogłębić teologię małżeństwa, a zarazem otwierają perspektywy kluczowe dla traktowania rzeczywistości małżeńskiej jako wzniosłej, i podjęcie takiej odpowiedzialności w tej dziedzinie, która odpowiada tej wzniosłości. Jest to konieczne, tym bardziej że teologia dogmatyczna często nie nadąża za wyzwaniami, które rodzą się z uważnej lektury nauczania ostatnich papieży, odnoszącego się do tego pilnego zadania. Zbyt często zagadnienie małżeństwa jest pozostawiane tylko teologii moralnej i prawu kanonicznemu. Być może wiele zbędnych dyskusji, które pojawiły się przy okazji obrad ostatniego synodu biskupów poświęconego małżeństwu i rodzinie, dałoby się uniknąć, gdyby teologia dogmatyczna więcej uwagi poświęcała podstawowym zagadnieniom małżeństwa, ukazując je wyraźniej w perspektywie teologicznej, a zwłaszcza chrystologicznej[6].

CZŁOWIEK DIALOGICZNY – ANTROPOLOGIA

Małżeństwo jest fundamentalnie rzeczywistością antropologiczną, ale aby je właściwie rozumieć, należy sięgnąć po właściwą antro-

---

[5] Warto zwrócić uwagę, że w dokumencie tym papież Jan Paweł II dokonał bardzo szczególnego rozwinięcia pojęcia osoby w kontekście komunii osób. Por. P. Carlotti, *La famiglia communione di persone. Alcune considerazioni sulla Lettera alle famiglie di Giovanni Paolo II*, „Salesianum" 56 (1994), s. 717–740.

[6] Na potrzebę takiego ujmowania zagadnienia małżeństwa wskazała Międzynarodowa Komisja Teologiczna w dokumencie *Doktryna katolicka o sakramencie małżeństwa (1977)*, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 89–110.

pologię[7]. Już sam fakt, że w małżeństwie chodzi o „dwoje", zmusza nas do zdystansowania się wobec antropologii o charakterze indywidualistycznym, a zarazem wskazuje na potrzebę odwołania się do antropologii wypracowanej i pogłębionej w nurcie współczesnej filozofii personalistycznej, a zwłaszcza w filozofii dialogu (Buber, Ebner, Rosenzweig)[8]. Podstawowa teza tej antropologii mówi, że osoba ludzka otrzymuje istnienie, ponieważ boskie Tychce jej dla niej samej, kieruje do niej swoje zaproszenie i powołuje ją do istnienia[9]. Nowożytna tradycja indywidualistyczna kładzie nacisk na to, że punktem wyjścia refleksji filozoficznej jest stawianie pytań, i następnie w tej perspektywie postrzega każdą rzeczywistość antropologiczną, a tym samym każe człowiekowi najpierw w sobie szukać racji siebie oraz z siebie samego wyprowadzić rozumienie siebie i konsekwencje dotyczące urzeczywistniania odkrytego rozumienia. Takie stawianie sprawy nie gwarantuje jednak autentyczności odpowiedzi udzielanych na pojawiające się pytania, a następnie w praktyce harmonijnego i komunijnego rozszerzenia siebie[10]. Antropologia indywidualistyczna z tych podstawowych racji nie jest wystarczająca do podjęcia i adekwatnego ujęcia zagadnienia małżeństwa .

Nie będziemy omawiać tu całego wkładu, jaki wniosła współczesna filozofia personalistyczna do antropologii, głębszego rozumienia osoby, zwłaszcza w jej wymiarze komunijnym, dialogicznym i relacyjnym, a tym samym do rozumienia małżeństwa[11]. Wystarczy zwrócić uwagę na dwa elementy, które w pewnym sensie są decydujące dla właściwego usytuowania, a potem rozwijania zagadnień dotyczących małżeństwa. Są to zagadnienia dialogu i płciowości.

---

7 Por. D. von Hildebrandt, *Die Ehe*, München 1929.

8 Por. J. Mader, *Filozofia dialogu*, w: *Teksty filozoficzne*, Kraków 1985, s. 59–86.

9 Konstytucja soborowa *Gaudium et spes* podkreśla ten sam aspekt, gdy stwierdza, że człowiek jest „jedynym stworzeniem, którego Bóg chciał ze względu na nie samo" (nr 24).

10 Por. S. Grygiel, *„Errantes revoca"! Esej o samoświadomości, Transcendencji i pojednaniu*, w: tenże, *Teksty filozoficzne*, Kraków 1986, s. 142–160.

11 Szerokie ujęcia teologii małżeństwa w perspektywie personalistycznej zaprezentowali: A. Scola, *Il mistero nuziale. Studi sulla persona e la famiglia*, t. 1–2, Milano 1998–2000; M. Quellet, *Divina somiglianza. Antropologia trinitaria Della famiglia*, t. 1, Roma 2004.

Najbardziej wymownym świadectwem znaczenia dialogu w realnym konstytuowaniu się osoby i dochodzeniu przez nią do dojrzałości jest język. Język jest środkiem, którego jednostka nie tworzy, ale raczej go znajduje i przyjmuje, aby móc nawiązać komunikację. Aby widzieć tę kwestię bardziej jednoznacznie, należy dokonać rozróżnienia między jednostką i osobą, aby zobaczyć znaczenie osoby i sposób jej konstytuowania się. Znane jest sformułowanie, autorstwa Jacques'a Maritaina, według którego jednostka istnieje dla społeczeństwa, ale też społeczeństwo istnieje dla osoby[12]. Jednostka stanowi centrum, które tworzą intelekt i wola. Są to duchowe władze wspólne wszystkim. Osoba natomiast jest jedyna, niepowtarzalna i niezastąpiona. Wynika z tego, że **ja** nie może stać się osobą, jeśli nie otrzyma zaproszenia od kogoś drugiego, czyli jeśli nie zostanie nawiązany dialog. Wiara odsłania najbardziej wszechstrone i najważniejsze implikacje tej prawdy. Tylko otrzymując zaproszenie od Boga, który nawiązuje z człowiekiem dialog, człowiek może realizować się jako osoba, która należy do siebie i do nikogo innego, ponieważ otrzymała zaproszenie od Boga w sposób całkowicie jedyny, niepowtarzalny i niezastąpiony. Papież Paweł VI wielokrotnie mówił w tym kontekście o „dialogu zbawienia", który Bóg nawiązał z człowiekiem, aby prowadzić go potem swoimi drogami, których celem jest osiągnięcie zbawienia w Bogu[13].

Drugim elementem antropologicznym, na którego znaczenie zwróciła uwagę filozofia personalistyczna, jest płciowość. Osoba ludzka nie istnieje jako abstrakcyjne **ja** lub **ty**, ale jest zawsze wcielona i urzeczywistnia się na sposób płciowy. Z tej racji płciowość, będąc przede wszystkim zjawiskiem biologicznym, sprawia, że osoba ma charakter płciowy, męski lub kobiecy, w każdym wymiarze swego bytu. Tym, co różni mężczyznę i kobietę od zwierząt, jest właśnie fakt, że ich płciowość jest i musi być zintegrowana w ich osobach. Ich płciowość jest środkiem służącym do tego, aby wyrazić swoje zjednoczenie z drugim. Płciowość staje się więc sposobem

---

[12] Rozwinięcie tej tezy w: J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1988, s. 327–345.

[13] Por. Paweł VI, Enc. *Ecclesiam suam*, nry 71–77.

samooddania się drugiemu. To, co biologiczne, zostaje zintegrowane w tym, co ludzkie[14].

Warto tutaj zwrócić uwagę na to, że współczesna antropologia w niektórych swoich nurtach dodaje do rozumienia płciowości jeszcze jeden wymiar, który ukazuje się, gdy zostanie ona zestawiona ze śmiercią. Każdy akt współżycia płciowego jest w gruncie rzeczy buntem przeciw śmierci. Istota ludzka, pomnażając rodzaj ludzki, buntuje się przeciw śmierci. Można w znacznym stopniu zgodzić się z tymi filozofami, którzy widzą wewnętrzny związek między aktem płciowym i śmiercią. W każdym akcie współżycia ludzkiego w pewnym sensie doświadcza się śmierci. Wymownie wskazał na ten fakt Włodzimierz Sołowjow w swojej rozprawie zatytułowanej *Sens miłości*, w której pisał:

> Śmierć jest dezintegracją osoby, rozpadem składających się na nią faktorów. Podział na dwie płci – nie likwidowany przez zewnętrzne i przemijające zjednoczenie w akcie płciowym – podział ludzkiej osoby na element męski i element żeński jest już sam z siebie stanem dezintegracji i początkiem śmierci. Trwanie w płciowym podziale oznacza trwanie na drodze śmierci, a kto nie chce lub też nie może zejść z tej drogi, powinien z naturalnej konieczności przejść ją do końca. Kto podtrzymuje korzeń śmierci, ten w nieunikniony sposób musi zakosztować jej owocu[15].

Aby usytuować ten problem we właściwej perspektywie i rozwiązać go w spójny sposób, należy odwołać się do wydarzenia śmierci Chrystusa na krzyżu, co zrobimy w dalszym ciągu naszych refleksji.

ASPEKTY TEOLOGICZNE

Po wskazaniu na niektóre aspekty antropologiczne dotyczące człowieka w kontekście małżeństwa, zwróćmy teraz uwagę na zagadnienia ściśle teologiczne, dotyczące tej samej rzeczywistości. Zasto-

---

[14] Por. J. i R. Maritain, *Matrimonio, amore e amicizia. Per una spiritualità della vita coniugale*, Milano 1994, s. 27–47.

[15] W. Sołowjow, *Sens miłości*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2002, s. 33.

sujemy w tym miejscu, idąc zwłaszcza za strukturą wypowiedzi papieża Jana Pawła II na temat małżeństwa, metodę, którą można nazwać „odgórną". W świetle tego założenia pierwotny, a zarazem ostateczny fundament małżeństwa oraz doświadczenia **ja–ty** znajduje się w samej Trójcy Świętej. Filozofie dialogu, budowane wyłącznie w oparciu o pogłębienie schematu **ja–ty**, w swojej interpretacji małżeństwa narażają się na niebezpieczeństwo zamknięcia się w podwójnym monologu: kobiety do mężczyzny i mężczyzny do kobiety[16]. Już w XII wieku Ryszard z opactwa św. Wiktora wykazał, że każda autentyczna miłość między **ja** i **ty** musi obejmować pragnienie dzielenia się sobą z innym, a więc musi przelać się na „trzeciego". Małżeństwo jako „przymierze" między mężczyzną i kobietą jest oparte na trynitarnym bycie Boga. Trójca jest doskonałą, wieczną i boską komunią, jest tajemnicą uosobionej miłości. Pochodzenia w Trójcy nie są niczym niż pochodzeniami miłości. Trójca jest – można powiedzieć za Hansem Ursem von Balthasarem – dynamicznym, witalnym dramatem miłości[17]. Koncepcje te chcą podkreślić, że w Bogu całe bycie polega na nieustannym i pełnym dawaniu siebie samego drugiemu.

Od wieczności Ojciec przelewa swoje bycie na Syna, a Syn od wieczności jest doskonałą odpowiedzią miłości wobec Ojca. Syn jest zasadą receptywną w Trójcy –boskim przyjmowaniem; przyjmuje On w pełni miłość Ojca, aby zwracać ją Ojcu w swoim doskonałym „tak" mówionym Jego miłości. Z tej wzajemnej wymiany miłości wyłania się trzecia osoba – Duch Święty, który jest osobowym aktem miłości Ojca i Syna, Ich miłością osobową i Ich komunią miłości; jest osobowym „rezultatem" Ich aktu miłości. Istnienie Ducha Świętego w Trójcy ukazuje, że z życia Bożego jest wykluczony jakikolwiek akt egoizmu. Ojciec i Syn nie zatrzymują niczego dla siebie, ale w pełni osobowo oddają się sobie. Ich miłość może być więc nazwana miłością absolutnie „otwartą". Z tej racji Duch Święty,

---

[16] Niejednokrotnie w kontekście małżeństwa słusznie mówi się, że może ono przybrać postać „egoizmu we dwoje". Dzieje się to zwłaszcza wtedy, gdy następuje w nim wykluczenie potomstwa.

[17] Por. M. Paradiso, *Nell'intimo di Dio. La teologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, Roma 2009, s. 256–262.

zwłaszcza w tradycji wschodniej, jest słusznie nazywany „ekstazą" miłości Ojca i Syna. Pojęcie to chce wskazać najwyższy stopień i wyraz, jaki może przybrać miłość. Jest to miłość tak nieskończenie płodna, że z niej wypływa całe stworzenie. Pierwotnym miejscem stworzenia jest więc nieskończona przestrzeń otwarta przez miłość Ojca i Syna w Duchu Świętym[18].

Ta trynitarna wizja stanowi podstawę właściwego spojrzenia na małżeństwo i jego konkretne przejawy. Chociaż małżeństwo ma naturalną podstawę w płciowości i prokreacji potomstwa, chrześcijanie wiedzą, że jego podstawa jest znacznie głębsza. Z wiecznego zamysłu Boga wynika, że mężczyzna i kobieta w pełnym, jednoczącym i płodnym samooddaniu się sobie stanowią odzwierciedlenie komunii trynitarnej. Niestety, z powodu pierwotnego upadku grzech wszedł na świat, a wraz z nim także płciowość, która była przeznaczona do tego, aby być fizycznym wyrazem daru z siebie, została naznaczona egoizmem, podziałem i dwuznacznością. Stała się miejscem „dramatycznej walki", jak stwierdza konstytucja *Gaudium et spes* (nr 13). Drugi przestał być „partnerem" płodnego zjednoczenia w miłości, stając się kimś, kim można się posłużyć, kogo można użyć do swoich celów i nad kim można panować. Ciało, które zostało stworzone jako piękne i dobre, przestało być jednoznacznym odzwierciedleniem tajemnicy Boga, Jego obrazu i podobieństwa, wyrażającym jednoznacznie prymat zasady duchowej w człowieku, a stało się źródłem pokusy, usiłującej sprowadzić je do przedmiotu pożądania. Stało się miejscem, w którym głęboko ukrywa się to, co duchowe, oraz wyraża się podział i napięcie między mężczyzną i kobietą.

ASPEKTY CHRYSTOLOGICZNE

W jaki sposób Bóg w swojej nieskończonej mądrości przezwycięża tragiczny podział, który naznaczył dramatem egoizmu relacje

---

[18] Tradycja teologiczna wielokrotnie zwracała uwagę na trynitarną genezę stworzenia. Por. np. J. J. O'Donnell, *Tajemnica Trójcy Świętej*, tłum. P. Wilczek, Kraków 1993, s. 179–191.

mężczyzny i kobiety? Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba sięgnąć do chrystologii. Jak już wspomniano, komunia Boża jest doskonałą komunią dialogiczną. Wspólnota ludzka zaś, powołana do dialogu, stała się z powodu grzechu wspólnotą dialektyczną, której cechą charakterystyczną jest nieustanne wewnętrzne napięcie, utrudniające przekraczanie siebie ku drugiemu.

Urzeczywistniając zbawczy zamysł Boga bogatego w miłosierdzie, Jezus Chrystus wszedł w świat naznaczony przez grzech, zanurzył się w dialektykę sprzeczności, stał się uczestnikiem dramatu międzyosobowego, nie przerywając dialogu miłości z Ojcem oraz nawiązując nowy dialog z mężczyzną i kobietą. Kluczem do rozumienia tego wydarzenia jest tożsamość Chrystusa jako Syna. Jak już zostało zaznaczone, Jezus jako Syn jest zawsze doskonałą odpowiedzią miłości wobec Ojca. Cały Jego byt polega na Jego „tak" mówionym woli Ojca i w tym „tak" wyraża się w sposób dokonały i osobowy Jego boska tożsamość. W ten sposób także w przypadku Jezusa Jego osoba zostaje określona przez Jego powołanie. Synostwo Jezusa jest więc istotnie złączone z Jego posłuszeństwem. W Jego wiecznym posłuszeństwie Ojcu znajduje się podstawa Jego misji, która polega na doprowadzeniu świata – tego świata, który jest naznaczony przez grzech – do poznania Ojca i Jego miłości,. By to lepiej uchwycić, trzeba zwrócić uwagę na wewnętrzne przenikanie się wcielenia i krzyża – obydwie tajemnice są powiązane dogłębnie z kenozą Syna (por. Flp2, 6–8). Cały byt i misja Jezusa służą temu, aby stworzyć przestrzeń dla Ojca – by ukazać to miejsce, „gdzie" Jezus jest w Ojcu. Ponieważ On jest zawsze w Ojcu, jest obojętne, czy przeżywa to „gdzie" w łonie Trójcy Świętej, czy też na ziemi. W obydwu przypadkach Jego „centrum" jest jednoznacznie określone – jest nim Jego Ojciec. Jego posłuszeństwo Ojcu jest tak radykalne, że Jezus pozwala się przybić do krzyża i już na wieczność nosi znaki tego przybicia (por. Ap5, 6). Jezus umiera w poczuciu skrajnego opuszczenia przez Boga; nie doświadcza już miłości Ojca, ale tylko Jego czystą wolę. Pozostaje jednak posłuszny, trwa do końca w wewnętrznym dialogu z Ojcem.

NIEKTÓRE KONSEKWENCJE W ODNIESIENIU DO MAŁŻEŃSTWA

Z chrystologii skoncentrowanej na krzyżu i zakorzenionej w Trójcy wynikają liczne i ważne konsekwencje dla chrześcijańskiego rozumienia małżeństwa. W krzyżu Chrystusa widzimy przede wszystkim zrealizowaną konkretnie postać wierności Boga względem człowieka, a tym samym właściwy obraz wierności mężczyzny i kobiety w małżeństwie. Św. Paweł w Liście do Efezjan (5, 21–33) pokazał, że właśnie w tym wydarzeniu należy szukać decydującego spojrzenia na małżeństwo. Przez odniesienie do wydarzenia krzyża w jego wewnętrznej nośności poznajemy, czym jest miłość. Aby tę nośność odkryć, trzeba spojrzeć na krzyż w perspektywie „eucharystycznej", którą zapowiada wydarzenie wieczernika. Samo spojrzenie z zewnętrz na krzyż nie wystarcza, aby zrozumieć jego przesłanie miłości. Wymiar eucharystyczny krzyża wskazuje przede wszystkim na to, że miłość jest ostatecznie wydaniem się za drugiego oraz że w tym wydaniu się spełnia. Tak zostaje wydobyty i utrwalony jej wymiar ekstatyczny. Krzyż widziany w perspektywie eucharystycznej jest „ekstazą" miłości Syna do Ojca, a przez Niego staje się ekstazą miłości do każdego człowieka. W eucharystycznej perspektywie krzyża zostaje rzucone światło na ludzką płciowość i jej „język", który urzeczywistniając wzajemność i komunię mężczyzny i kobiety, ma stawać się w coraz właściwszym znaczeniu językiem miłości[19].

Z płciowością jest więc ściśle związane oddanie fizyczne, ale takie, które w najwyższym stopniu ma charakter osobowy, oznacza oddanie drugiemu swojego życia. Ma ono ścisły związek ze słowami Chrystusa wypowiedzianymi w kontekście eucharystycznym: „Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich" (J 15, 13). Równocześnie samooddanie Jezusa jest darem dawanym aż do śmierci – w miłości aż do końca (por. J. 13, 1). Oddanie Chrystusa na krzyżu wyznacza więc ostateczną perspektywę, w której należy usytuować oddanie fizyczne w małżeństwie.

---

[19] Por. N. De Martini, *Sessualità, linguaggio d'amore. La maturità sessuale, aspetto della maturità globale*, Cinisello Balsamo 1994.

Na drugim miejscu w śmierci Jezusa na krzyżu zostaje rozwiązany problem zależności zachodzącej między płciowością i śmiercią. Jezus nie dał nigdy swego ciała drugiemu w małżeństwie; nigdy nie doświadczył zjednoczenia fizycznego z kobietą. Wydał swoje ciało za wielu, jak sam stwierdził w czasie ostatniej wieczerzy, ustanawiając Eucharystię – sakrament miłości wydającej się dla innych (por. Mt 26, 28 par.). W tej śmierci należy widzieć niezmierną płodność. Moc odkupieńcza tej śmierci jest tak wielka, że obejmuje wszystkich ludzi – mężczyzn i kobiety. Tutaj wyłania się ścisła linia podziału między Starym i Nowym Testamentem. W Starym Testamencie bezpłodność była przekleństwem – koniecznie należało wydać na świat dzieci, ponieważ w przeciwnym wypadku to śmierć wypowiadałaby ostatnie słowo nad losem człowieka[20]. W Starym Testamencie płodność fizyczna zawsze była znakiem nadziei związanym z obietnicą Bożą dotyczącą posłania Mesjasza. Wraz z zawarciem na krzyżu nowego przymierza, Bóg ofiarowuje ludzkości nową możliwość – dziewictwo ze względu na królestwo Boże. Po przyjściu Mesjasza płodność fizyczna zostaje zrelatywizowana przez jej otwarcie na płodność duchową. Ponieważ mężczyźni i kobiety są przeznaczeni do życia wiecznego oparte na zmartwychwstaniu, jest możliwe tu i teraz przeżywanie ślubu dziewictwa, to znaczy życie ze względu na płodność duchową, dawanie siebie i swojego ciała nie drugiemu, ale całej wspólnocie w jej pełniejszym urzeczywistnianiu się i pełnionej przez nią misji[21].

Równie ważny jest trzeci wymiar, a mianowicie sakramentalność małżeństwa uwidoczniona i ukonstytuowana w miłości Chrystusa do Jego Kościoła, rozpatrywana w Jego darze z siebie złożonym na krzyżu. Teologia trynitarna i teologia krzyża łączą się ściśle ze sobą. Zachodzi analogia między trzema obrazami: jak wieczny Syn jest zrodzony z łona Ojca, tak Ewa jest zrodzona z boku Adama, a Kościół jest zrodzony z boku Chrystusa. Te obrazy ukazują, jak radykalne, wewnętrzne i głębokie jest zjednoczenie, do

---

[20] Por. L. A. Schökel, *I nomi dell'amore. Simboli matrimoniali nella Bibbia*, Casale Monferrato 1998, s. 193–218.

[21] Por. A. Chapelle, *Sexualité et sainteté*, Bruxelles 1977, s. 58–129.

którego w małżeństwie są powołani mężczyzna i kobieta[22]. Jest ono tak radykalne jak zjednoczenie osób w Trójcy Świętej. Jest to taka sama miłość, jak ofiarna miłość Chrystusa do Jego Kościoła. Chrześcijańska norma miłości małżeńskiej ma mocne zakorzenienie i kryterium urzeczywistniania się w Jezusie Chrystusie. Mężczyzna powinien kochać swoją żonę tak samo, jak Chrystus ukochał oraz nieustannie i niezmiennie kocha swój Kościół. Gdy mężczyzna oddaje własne ciało swojej żonie we współżyciu płciowym, biologicznie daje swoje nasienie, ale mąż chrześcijański wie, że jego akt wyraża o wiele więcej. Jest on dowodem całkowitego daru z siebie dawanego swojej żonie. Gdy kobieta oddaje się swemu mężowi, jest to dar miłości składany w taki sposób, w jaki Syn zawsze mówi swoje „tak" Ojcu, a zarazem w jaki Kościół wypowiada swoje „tak" Chrystusowi jako swemu Oblubieńcowi. Odniesiona do Jezusa Chrystusa relacja między mężczyzną i kobietą zakłada zróżnicowanie ról i zadań, ale zarazem proklamuje równość miłości i równość w miłości, która sprawia, że drugi jawi się jako absolut.

Pojawia się w tym miejscu zagadnienie płodności. Trzeba przede wszystkim powiedzieć, że każda autentyczna miłość w punkcie wyjścia i w swoim urzeczywistnianiu się jest płodna, czyli – jak dzisiaj chętnie i słusznie się mówi w języku fenomenologii – „otwarta na życie". Ostatecznym argumentem, który to potwierdza, jest jedna i troista miłość Ojca i Syna, która przelewa się w Duchu Świętym. W płodności fizycznej męża i żony, owocującej w dziecku, płodność miłości ukazuje się najwyraźniej. Płodność fizyczna miłości małżeńskiej jest najlepszym obrazem Trójcy, jaki możemy znaleźć pośród ludzkich doświadczeń. Za każdym razem, gdy mąż i żona wyrażają swoją miłość w sposób fizyczny, nie tylko przeżywają we wzajemnej relacji rzeczywistość Trójcy Świętej, ale też otwierają siebie samych na tę płodność, w której sam Bóg daje im udział. Tę rzeczywistość wyraża klasyczne słowo języka chrześcijańskiego, jakim

[22] Warto zwrócić uwagę, że soborowa konstytucja *Gaudium et spes* definiując małżeństwo, określa je właśnie jako „**głęboką** (*intima*) komunię życia i miłości" (nr 48). Ten przymiotnik: głęboka, wewnętrzna, jest często pomijany w interpretacjach tekstu soborowego, a tymczasem należałoby mu nadać w rozpatrywaniu rzeczywistości małżeństwa znaczenie zasadnicze.

jest **prokreacja**, i tego słowa musimy bronić w mówieniu o płodności i jej urzeczywistnianiu w małżeństwie, ponieważ ono najlepiej wyraża więź ludzkiej płodności z tajemnicą miłującego Boga Stwórcy. Stosowane dzisiaj chętnie słowo „reprodukcja" jest banalizowaniem (zapewne świadomym) tajemnicy osobowej i religijnej, z jaką mamy tu do czynienia.

Należy ponadto zauważyć, że płodność nigdy nie może być „kalkulowana" na zimno; zawiera ona zawsze element spontaniczności i niespodzianki. Usiłowanie skalkulowania płodności byłoby pozbawianiem jej charakteru osobowego i tajemniczego. Usiłowanie zablokowania płodności miłości małżeńskiej jest dogłębną sprzecznością samą w sobie. Małżonkowie mają za zadanie otwierać się w wierze na każdą płodność, jaką Bóg suwerennie dla nich wybierze. Także brak potomstwa ma w sobie coś tajemniczego i wpisuje się w tę logikę płodności Bożej[23]. Odrzucenie antykoncepcji wynika z personalistycznego rozumienia małżeństwa, które ma swój wyznacznik w stwierdzeniu Listu do Efezjan, według którego Chrystus wydaje się za swój Kościół jako umiłowaną Oblubienicę (rozdz. 5). Stosowane powszechnie w teologii odwoływanie się do prawa naturalnego, aby odrzucić antykoncepcję i wykazać jej grzeszność[24], wydaje się niekonieczne, jeśli rozpatrujemy małżeństwo w perspektywie teologiczno-chrystologicznej, która stanowi najwyższe objawienie osoby i tajemnicy miłości, w tym także miłości płodnej.

* * *

Teologia trynitarna i chrystologia dostarczają bogatego materiału do pogłębionego rozumienia i dowartościowania nauczania ostat-

---

[23] Papież Franciszek w adhortacji *Amoris laetitia* przywołał trafną wypowiedź św. Roberta Bellarmina: „Fakt, że jeden mężczyzna i jedna kobieta łącza się węzłem wyłącznym i nierozerwalnym, tak że nie mogą się oddzielić bez względu na trudności, nawet jeśli stracono nadzieję na potomstwo, nie może się zdarzyć bez wielkiej tajemnicy" (nr 124).

[24] Por. np. K. Krajewski, *Moralne zło antykoncepcji*, w: *Dar ciała darem osoby. O przemilczanym wymiarze kryzysu więzi małżeńskiej*, red. P. Ślęczka, Lublin 2005, s. 31–38.

nich papieży, którzy konsekwentnie zwracają uwagę na potrzebę ścisłego odniesienia podstawowych zagadnień dotyczących powołania, natury i misji małżeństwa do tajemnicy Trójcy Świętej i tajemnicy Jezusa Chrystusa. Perspektywy teologiczne, respektując jednoznacznie wnioski wypływające z teologii stworzenia i prawa naturalnego, otwierają wyjątkowo szeroką perspektywę w spojrzeniu na małżeństwo, będące podstawową rzeczywistością ludzką i chrześcijańską, jako na „wielką tajemnicę", która ma swoją genezę w najwyższej tajemnicy Boga Trójcy i zostaje w pełni objawiona w Jezusie Chrystusie, wcielonym Synu Bożym, który umarł na krzyżu w kenozie miłości. Jest to więc przede wszystkim perspektywa personalizmu zakorzenionego i ukierunkowanego chrystologicznie. Wzajemne oddanie się sobie małżonków w małżeństwie jest wyjątkowym świadectwem dawanym Chrystusowi, ponieważ wierność wyrażana w obrazach z życia małżeńskiego odzwierciedla radykalizm i wielkość miłości poświadczonej raz na zawsze w krzyżu Chrystusa. Płodność ich zjednoczenia fizycznego ukazuje nie tylko niezmierzoną płodność Jego śmierci za ludzkość, ale także nieskończoną płodność komunii trynitarnej, która rozlewa się na każdą rzeczywistość stworzoną i staje się jej pierwotnym punktem odniesienia.

ROZDZIAŁ III

Miłość małżeńska pełną miłością **ludzką**

W profetycznej encyklice *Humanae vitae* papież Paweł VI przekazał wielkie, wnikliwe i odważne nauczanie na temat miłości małżeńskiej, którego krystaliczna prawda i epokowe znaczenie dla człowieka otwartego i dojrzałego nie ulega najmniejszej wątpliwości[1]. Stało się ono przedmiotem nieufności i krytyki w Kościele, i nie tylko tam, ponieważ przesłanie tej encykliki sprowadzono do kwestii niegodziwości antykoncepcji. Zapomniano, że jest to, owszem, bardzo ważne, ale tylko jedno z wielu zagadnień podjętych w tym dokumencie, którego zrozumienie staje się możliwe tylko wówczas, jeśli wcześniej zrozumie się i przyjmie nauczanie na temat miłości małżeńskiej, jej specyfiki i jej wielkości, opartej na głębokiej antropologii[2]. Oprócz zagadnienia antykoncepcji dokument ten podejmuje jeszcze wiele innych zagadnień, na które należałoby nadal zwracać uwagę w nauczaniu Kościoła, teologii i dzisiejszym życiu spo-

---

1 Por. M. Schooyans, *La profezia di Paolo VI. L'Enciclica „Humanae vitae" (1968)*, Siena 2008.

2 Szczególnie ważne rozwinięcie tych zagadnień zaprezentował D. von Hildebrandt w pracy *Die Enzyklika „Humanae vitae" – ein Zeichen des Widerspruchs*, Regensburg 1968. Por. także K. Wojtyła, *Antropologia encykliki „Humanae vitae"*, „Analecta Cracoviensia" 10 (1978), s. 9–28.

łecznym[3]. Nauczanie papieża Pawła VI stało się punktem wyjścia i zasadniczą inspiracją dla nauczania papieża Jana Pawła II zawartego w cyklu katechez *Mężczyzną i kobietą stworzył ich*, będących wielką kartą miłości małżeńskiej, którą przekazał Kościołowi i która zasługuje na szerszą recepcję niż do tej pory.

W tym miejscu zamierzamy zwrócić uwagę na niektóre zagadnienia, które łączą się z nauczaniem papieża Pawła VI dotyczącym miłości małżeńskiej jako miłościw pełni **ludzkiej**. Papież pisał w *Humanae vitae* na temat miłości małżeńskiej:

> Jest to przede wszystkim miłość na wskroś „ludzka", a więc zarazem zmysłowa i duchowa („Est ante omnia amor plane humanus, hoc est sensibilis et spiritualis"). Toteż nie chodzi tu tylko o zwykły impuls popędu lub uczuć, ale także, a nawet przede wszystkim, o akt wolnej woli, zmierzający do tego, aby miłość ta w radościach i trudach codziennego życia nie tylko trwała, lecz jeszcze wzrastała, tak ażeby małżonkowie stawali się niejako jednym sercem i jedną duszą, i razem osiągali swą ludzką doskonałość (nr 9).

W pewnym sensie jest to podstawowy wymiar miłości między mężczyzną i kobietą, ale jego odpowiednie opisanie i usytuowanie stanowi fundament, na którym mogą rozwinąć się inne przymioty miłości małżeńskiej.

Gdy się patrzy na niektóre współczesne zjawiska związane z propagowaniem erotyzmu i zawężone interpretacje miłości małżeńskiej, wydaje się, że ten podstawowy przymiot miłości małżeńskiej jako miłości **ludzkiej** domaga się szczególnego przypominania, wyjaśniania i obrony. Dotyczy to zwłaszcza jej wymiaru płciowego (zmysłowego) – chodzi o prawdę miłości płciowej. To, co najbardziej podstawowe i jako takie kluczowe, może być równocześnie w potocznym rozumieniu najbardziej bagatelizowane i banalizowane bądź też degradowane, a tymczasem stanowi klucz interpretacyjny umożliwiający autentyczne spojrzenie na miłość między mężczyzną i kobietą.

---

[3] Por. J. Królikowski, *Niedoceniane aspekty nauczania Pawła VI w encyklice* „Humanae vitae", „Życie i Płodność" 5 (2011) nr 3, s. 39–48.

PRAWDA MIŁOŚCI

Czym właściwie jest miłość płciowa między mężczyzną i kobietą? W odpowiedzi na to pytanie chodzi o rozróżnienie między miłością prawdziwą i miłością fałszywą, to znaczy między postawami, które rzeczywiście i prawdziwie odzwierciedlają istotę miłości, a postawami, które ją zdradzają i zafałszowują. Przez zrozumienie istoty miłości małżeńskiej zyskuje się właściwe kryterium, które pozwala głębiej zrozumieć wzajemne relacje mężczyzny i kobiety oraz spojrzeć obiektywnie na codzienne doświadczenia związane z tymi relacjami. Podejmowane refleksje mają więc w gruncie rzeczy cel praktyczny, bo chodzi w nich o autentyczne z ludzkiego punktu widzenia urzeczywistnianie miłości, do której są powołani małżonkowie.

Punktem wyjścia naszych refleksji będzie więc doświadczenie ludzkie, tak jak ono się jawi i jak jest obecne w świadomości każdego człowieka. W analizie tego doświadczenia posłużymy się metodą fenomenologiczną, gdyż charakteryzuje się ona największą wiernością w stosunku do ludzkich doświadczeń, wydobywając uczciwie ich poszczególne aspekty. Tym bardziej jest ona użyteczna w analizie naszego zagadnienia, ponieważ w przypadku miłości płciowej mamy do czynienia ze sprawą bardzo złożoną, w której występuje wiele elementów wzajemnie ze sobą powiązanych, które należy właściwie wyodrębnić. Miłość funkcjonuje właściwie, to znaczy spełnia swoją rolę, która jest jej właściwa ze względu na dobro i samourzeczywistnienie człowieka, tylko w takim przypadku, gdy wszystkie jej elementy zostaną integralnie i harmonijnie usytuowane na właściwym miejscu i w odpowiednim porządku. Elementy, które współtworzą ludzką miłość płciową, należą do trzech różnych poziomów istnienia i urzeczywistniania się osoby: cielesnego, emocjonalnego i ontycznego. Te trzy elementy będą przedmiotem naszej refleksji.

CIELESNY WYMIAR MIŁOŚCI PŁCIOWEJ

Każdy człowiek istnieje i wyraża się jako mężczyzna albo jako kobieta. Posiadanie określonej płci sprawia, że każda istota ludzka

przeżywa swoje człowieczeństwo jako pewien brak, a zatem szuka jego dopełnienia. Aby zostać dopełnionym, człowiekowi jest potrzebna druga istota ludzka, posiadająca cechy przeciwne i komplementarne w stosunku do jej cech własnych. Osoba oddaje się drugiej osobie płci przeciwnej w darze, a zarazem przyjmuje ją jako dar za pośrednictwem jej ciała. Pierwotnie instynkt płciowy nie zwraca się do osoby, ale do ciała osoby, a mówiąc ściślej – do narządów płciowych osoby płci przeciwnej. Instynkt jest więc dwuznaczny, niestały, otwarty na wielość doświadczeń. W tym kontekście można słusznie mówić – jak zresztą to się robi – że człowiek jest zwierzęciem o nastawieniu poligamicznym.

Instynkt płciowy, podobnie jak instynkt pokarmowy i instynkt samozachowawczy, jest zasadniczo skoncentrowany na **ja**. Organizm doświadcza niepokojącego stanu napięcia i stara się instynktownie je rozładować, aby osiągnąć stan równowagi, czyli uspokojenie wewnętrzne. W taki sposób Freud opisał strukturę poruszenia płciowego. Drugi – podobnie jak w przypadku instynktu pokarmowego – jawi się zasadniczo jako przedmiot, narzędzie do zaspokojenia poruszeń wzbudzanych przez własne **ja**. Ta struktura skoncentrowana na **ja** wyrażającym się w poruszeniu płciowym ma jednak specyficzny charakter, dlatego że przedmiotem poruszenia nie jest jakaś rzecz, ale inna istota ludzka. W działaniach, które zaspokajają instynkt pokarmowy i samozachowawczy, człowiek wyraża swoją wyższość w stosunku do przedmiotów należących do świata i je przekracza, dokonując ich przekształcenia w środki służące afirmacji siebie. Mamy tutaj do czynienia z kwestią zupełnie naturalną. Jest prawdą – podkreśla to mocno choćby zdrowy ruch ekologiczny – że natura ma być używana przez człowieka z szacunkiem, czyli zgodnie z właściwą dobrocią i właściwym pięknem każdej rzeczy, która do natury należy, jednak człowiek posiada fundamentalne prawo używać tych rzeczy i nad nimi panować. Gdy więc człowiek zabija kurę, aby się żywić, co do zasady taki czyn nie budzi żadnego zastrzeżenia moralnego. Z zupełnie inną oceną moralną mielibyśmy do czynienia wówczas, gdyby człowiek zabił drugiego, aby się nim pożywić. To proste porównanie przypomina nam znaczenie podstawowej zasady moralnej, według której osoba zawsze

powinna być traktowana jako cel – jako absolut, a nigdy jako środek do osiągnięcia jakiegoś celu[4].

W kontekście tej zasady pojawia się także podstawowy problem moralny dotyczący płciowości. W jaki sposób można posłużyć się ciałem innej istoty ludzkiej, aby zaspokoić swój popęd płciowy, a nie traktować jej instrumentalnie ani nie być traktowanym w taki sam sposób? Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba zwrócić uwagę, że wspomniana zasada etyczna nie odnosi się do płciowości z zewnątrz, ale należy do niej w sposób wewnętrzny[5]. Gdyby miała ona charakter tylko zewnętrzny, właściwie nic nie stałoby na przeszkodzie, aby mężczyzna i kobieta traktowali się wzajemnie w sposób instrumentalny i stawali dla siebie przedmiotem użycia. Byłaby też uzasadniona „wojna płci", o której szeroko mówi się we współczesnym ruchu feministycznym, antagonizującym mężczyzny i kobiety.

Na poziomie czysto biologicznym można wskazać element, który potwierdza, że istnieje jeszcze inny poziom płciowości, który wykracza ponad to, co biologiczne. Chodzi o doświadczenie **wzajemności.** Ludzka płeć jest związana zwłaszcza z ideą wzajemnej delikatności, która wykracza poza element instynktownego zaspokojenia popędu. Wszystkie języki znają różnicę terminologiczną między aktem miłosnym i gwałtem, między aktem płciowym dobrowolnie zaakceptowanym i aktem narzuconym siłą. Współżycie płciowe bez wzajemności jest jakoś zakłamane i obce człowiekowi nawet z punktu widzenia czystego instynktu. Ta charakterystyczna cecha instynktu płciowego pokazuje, że płciowość ludzka nie sprowadza się do samego instynktu. Instynkt jest włączony w szerszą strukturę, na którą wyraźnie wskazuje zjawisko wzajemności i czułości. Odsyła ona przede wszystkim do sfery emocjonalności.

---

[4] Por. II Sobór Watykański, konst. *Gaudium et spes [dalej: GS*], nr 25: „Osoba ludzka jest i powinna być zasadą, podmiotem i celem wszystkich urządzeń społecznych, ponieważ z natury swej koniecznie potrzebuje ona życia społecznego".

[5] Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1982, s. 36–41.

ROLA EMOCJI

Rozróżnienie między poziomem biologicznym (instynktowym) a poziomem emocjonalnym ma sens czysto teoretyczny. Ponieważ organizm ludzki ma pierwotnie charakter płciowy, już w sferze instynktowej ciało człowieka reaguje i działa w taki sposób, który jest określony przez jego emocje – instynkt płciowy i emocjonalność przenikają się wzajemnie. Dlatego może się zdarzyć, i się zdarza, że osoby piękne z punktu widzenia walorów płciowych ciała mogą być obojętne dla innych z punktu widzenia instynktowego, podczas gdy inne, nie tak piękne, mogą się stać pociągające z punktu widzenia płciowego. Ze zjawiskiem wzajemności i czułości łączy się inna cecha ludzkiego instynktu płciowego. Podczas gdy u zwierząt instynkt płciowy zwraca się wprost do narządów płci przeciwnej (u ssaków jest on wspomagany przez wydzielanie przez organizm odpowiedniego zapachu), u człowieka przedmiotem uwagi jest ciało drugiego w jego całości. Jawi się ono, oczywiście, jako ciało mające charakter płciowy, jednak uwaga skupiająca się szczególnie na cechach płciowych obejmuje zarazem całe ciało jako takie[6]. U drugiego zwraca na przykład uwagę barwa głosu, sposób chodzenia, wykonywane ruchy itd. Instynkt płciowy nie wie, że ciało jest siedzibą osoby, ani nie może sobie wyobrazić, czym jest osoba. Wydaje się jednak obiektywnie ukierunkowane na spotkanie osób właśnie na mocy swojego odnoszenia się raczej do całości ciała niż tylko do organów płciowych. Sprawia to, że w dynamice płciowości ludzkiej w znacznie większej mierze niż u innych zwierząt wyższych ma znaczenie wielorakie poznanie ciała drugiego (oglądanie, dotykanie), łączące się ze zjawiskiem czułości, o którym wspomnieliśmy.

Dochodzimy tutaj do bardzo ważnego zagadnienia **oblicza**. Oblicze jest uprzywilejowaną częścią ciała drugiego. Spojrzenie, które dowartościowuje ciało drugiego przed skoncentrowaniem się na jego wartościach płciowych, uwzględnia w decydującej mierze obli-

---

[6] Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 239–243.

cze drugiego, a w obliczu spotyka jego spojrzenie. Spojrzenie budzi pytanie: Jak on/ona na mnie patrzy? Co jest w jego/jej oczach? Chodzi o spojrzenie ludzkie, które jakoś przenika i w pewien sposób ocenia. Spotkanie spojrzeń w sposób oczywisty odsyła do wnętrza drugiego, chwytając jej obecność i nawiązującą się bliskość. Ujmując rzecz fenomenologicznie, w pewnym sensie to właśnie spojrzenie na drugiego jest tym, co prowadzi do odkrycia osoby oraz wskazuje na istotną różnicę między sposobem zaspokojenia instynktu pokarmowego i instynktu samozachowawczego a sposobem zaspokojenia instynktu płciowego. W pewnym sensie spotkanie spojrzeń jest pierwszym nawiązaniem kontaktu i obudzeniem zaufania między osobami, które nie tylko lęka się doznania zdrady, ale też chce być rozwinięte i zachowane w relacji między ciałami. Zasada poszanowania osoby mogłaby być sformułowana także jako odpowiedź na następujące pytanie: w jaki sposób można uczynić z innej istoty ludzkiej przedmiot swoich aktów płciowych, nie naruszając jej wnętrza, ale – co więcej – szanując ją i pomagając jej osiągnąć dojrzałość i pełne urzeczywistnienie siebie.

Zasadniczy problem miłości małżeńskiej jest więc następujący: czy jest możliwa relacja płciowa, która nie byłaby wzajemnym traktowaniem się w sposób instrumentalny i przedmiotowy? Takie postawienie problemu zderza się z rozpowszechnioną dzisiaj mentalnością, która opowiada się za pierwotną niewinnością człowieka, a tym samym naiwnie nie dostrzega problematyczności instynktów w człowieku, szczególnie instynktu płciowego. To stanowisko nie uwzględnia faktu o decydującym znaczeniu, a mianowicie, że płciowość zakłada relację między osobami, która jest naznaczona silnym napięciem.

Ten fakt stanowi podstawę i punkt odniesienia dla obecnego we wszystkich kulturach ludzkich zjawiska **wstydu**[7]. Człowiek jest jedynym zwierzęciem, które chodzi ubrane, i to nie tylko dlatego, że zależy mu na utrzymaniu odpowiedniej temperatury ciała. Ubiór

---

[7] Por. M. Scheler, *O wstydzie i poczuciu wstydu,* tłum. M. Świtalska, w: *Wstyd i nagość*, red. M. Grabowski, Toruń 2003,; F. Sawicki, *Fenomenologia wstydliwości*, Kraków 1949; K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 156–172.

człowieka ma oczywiste znaczenie moralne i religijne[8]. Spojrzenie, które pada na ciało osoby drugiej płci, doznaje dwojakiego napięcia. Z jednej strony jest przyciągane przez walory płciowe ciała, a zarazem jest przez spojrzenie drugiego. Ubieranie się jest sposobem kierowania spojrzenia drugiego na własne spojrzenie, to znaczy sposobem przyciągania jego uwagi na ten szczegół ciała, który bardziej bezpośrednio wyraża wnętrze osoby. Nie przypadkiem mówi się, że oczy są „zwierciadłem duszy". Wstyd chce nie tylko tego, aby zostały dowartościowane walory płciowe w żywym ciele, ale także tego, aby zostały one uchwycone jako przymioty ciała posiadającego wymiar duchowy, czyli w jedności osoby[9]. Wstyd nie ma jedynie na celu zakrycie walorów płciowych. Owszem, chce, aby zostały one odpowiednio wydobyte i dowartościowane, to znaczy nie w sposób wyizolowany i niezależnie od osoby w jej jedności ciała i ducha. Dowodzi tego wulgarny bądź kolokwialny sposób mówienia, w którym w wielu językach na określenie dziewczyny lub kobiety stosuje się nazwę kobiecego organu płciowego. W pewnym sensie oznacza to, że używający takich określeń zamiast dostrzegać wartość płciową w osobie, traktują osobę jako „dodatek" do kobiecego organu.

Gdy chłopak i dziewczyna spotykają się i coś ich ku sobie pociąga, przez pewien czas nawzajem „się studiują". Na tym etapie relacji dominują pytania: „Dlaczego uśmiechnął/uśmiechnęła się do mnie?"; „Co to znaczy, że chce się spotkać ze mną?"; „Dlaczego mi to powiedział/powiedziała?". W ten sposób człowiek uczy się odkrywać, że jego postawy, zachowania, gesty mają pewną wymowę, czyli są pewnym **językiem**[10]. Postawy zewnętrzne mają własne znaczenie. Orientowanie się w świecie tych znaczeń nie zawsze jest rzeczą łatwą. Może zdarzyć się błąd w ich odczytaniu i udzieleniu na nie

---

[8] Por. E. Peterson, *Theologie der Kleidung*, w: tenże, *Marginalien zur Theologie und andere Schriften*, Würzburg 1995, s. 20–27 (*Ausgewählte Schriften*, Bd. 2).

[9] Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 163–167.

[10] Papież Jan Paweł II w swoich katechezach posługuje się określeniem: „mowa ciała". Odwołuję się jednak do pojęcia „języka" jako bardziej jednoznacznie ujmującego i konkretyzującego zjawisko złożoności wzajemnych relacji między mężczyzny i kobiety w sferze miłości cielesnej.

odpowiedzi. Pojawia się wtedy potrzeba odwołania się do doświadczeń innych ludzi.

CIAŁO JAKO JĘZYK

Gdy nie zatrzymujemy się zatem wyłącznie na poziomie instynktu, ale odnosimy się też do sfery emocjonalności, zaczynamy rozumieć ciało jako język. Każda postawa i każdy gest ma jakieś znaczenie. Uśmiech skierowany do osoby różni się zasadniczo od dania jej pocałunku, a jeszcze bardziej od współżycia płciowego z nią. Każdy z tych gestów posiada własną siłę wewnętrzną, a zarazem stanowi interpretację wymiaru duchowego drugiej osoby. Podstawowym warunkiem, aby gest był autentyczny i prawy już z semantycznego punktu widzenia (zanim będzie rozpatrywany z moralnego punktu widzenia), jest to, by gest zewnętrzny był zgodny zeswym znaczeniem wewnętrznym. Znaczenia nie są narzucane arbitralnie, ale zależą od tego, w jaki sposób do niej się dochodzi. Język ma charakter społeczny – język ciała również nie jest językiem wyłączonym ze sfery społecznej, ale tak samo jest określana społecznie i społecznie weryfikowana. Za jej pośrednictwem człowiek komunikuje określone treści drugiemu, a w pewien sposób także wszystkim innym członkom wspólnoty, do której należy. Jest odpowiedzialny za prawdę treści, które wypowiada. Człowiek nie jest panem reguł języka ciała, tak jak nie jest panem reguł gramatycznych rządzących językiem mówionym. W przypadku języka ciała ograniczenia są jeszcze bardziej ostre, ponieważ jej reguły są powiązane wewnętrznie z podstawową strukturą ontyczną osoby i ją odzwierciedlają. Oczywiście, można naruszyć reguły każdego języka, także języka ciała, ale wówczas znaczenia, które można lub chciałoby się wyrazić, pozostają puste, a to rodzi między ludźmi wzajemną obcość i uniemożliwia komunikację[11].

Kiedy więc można przyjąć ciało drugiej osoby, aby zaspokoić pragnienie cielesne? Biorąc pod uwagę to, co powiedzieliśmy wyżej

---

[11] Por. K. Wojtyła, *Uczestnictwo czy alienacja,*w: tenże, *Osoba i czyn…*, dz. cyt., s. 445–461.

o języku ciała, można stwierdzić, że akt płciowy jest autentyczny i prawy, jeśli odpowiada jego znaczeniu. Innymi słowy, dzieje się to wtedy, gdy zjednoczenie ciał staje się znakiem pełnej przynależności osób do siebie. Zakłada to dobrowolne przyzwolenie wyrażone przez oboje małżonków, spotkanie się ze sobą na poziomie wewnętrznym i uznanie zjednoczenia cielesnego za narzędzie i znak zjednoczenia osób.

Łączy się z tym szereg wymagań, których urzeczywistnienie wykracza ponad poziom czystego instynktu. Instynkt płciowy koncentruje się na narządach płciowych. W ludzkim zakochaniu uwaga obejmuje najpierw całą osobę – jej ciało jest traktowane jako ciało osoby. Na poziomie instynktu osoby przeciwnych płci nie różnią się między sobą, gdyż są po prostu takie same. Natomiast w sytuacji zakochania drugi jako przedmiot miłości staje się jedyny i niepowtarzalny. Na poziomie instynktu zatem człowiek, jak już powiedzieliśmy, jest zwierzęciem naturalnie poligamicznym, podczas gdy na poziomie emocjonalnym rodzi się zdecydowany wymóg wyłączności i wierności. Piękno ciała, które jest dostrzegane przez instynkt i emocje, zanika z biegiem czasu, a namiętności, które zwracają się ku niemu, nie trwają wiecznie. Tylko relacja, która rodzi się z odkrycia piękna ontycznego, domaga się ze swej natury wiecznego trwania.

Odkrycie w sytuacji zakochania się osoby drugiego i osoby własnej jest jednym z najbardziej podstawowych i twórczych osobowo doświadczeń, które jest dane przeżyć człowiekowi. Drugi, wyrażając gotowość przyjęcia, i jego spojrzenie nasycone zainteresowaniem i życzliwością, umożliwia zrozumienie osoby nieskończenie głębsze niż jakiekolwiek inne doświadczenie. Człowiek rozpoznaje się jako osoba ze swoim bogactwem w spojrzeniu drugiego i okazaniu, że go potrzebuje ze względu na pełne bycie sobą. Oczywiście, wartość osoby nie zależy od drugiego i nie rodzi się w spotkaniu z drugim, ale zależy od Boga, jednak sposób, w jaki osoba objawia się osobie i osiąga żywotność egzystencjalną, kształtuje się w spotkaniu międzyosobowym, a w sposób szczególny w spotkaniu mężczyzny i kobiety. Wszystkie istoty ludzkie są osobami, ale w codziennym życiu nie dostrzegają tej prawdy. Staje się ona egzystencjalnie

oczywista dopiero dzięki nawiązanym relacjom międzyosobowym, które przenikają emocjonalnie do wnętrza osoby ludzkiej i ją poruszają. Z tego punktu widzenia zakochanie (przeżywane poprawnie) staje się ważnym i pozytywnym doświadczeniem w życiu osoby, nawet jeśli nie prowadzi do małżeństwa[12].

Akt płciowy jest autentyczny i prawy, jeśli wyraża wewnętrzną komunię życia i miłości mężczyzny i kobiety, którzy nie istnieją już oddzielnie, ale wzajemnie dla siebie. Jest to możliwe za pośrednictwem aktu absolutnie jedynego oddania się sobie nawzajem, na którego mocy wybiera się dobrowolnie i jako ukoronowanie swojej wolności przynależność do drugiej osoby i podejmuje się odpowiedzialną współpracę w wypełnieniu jej przeznaczenia. Zakochanie jest wyrażeniem gotowości do podjęcia, okazania i przyjęcia takiego oddania się sobie. Zakochanie, które jest formą wyrażenia typową dla wzajemności między mężczyzną i kobietą, jest zarazem podstawowym środkiem, za którego pośrednictwem dokonuje się decydująca humanizacja instynktu płciowego. Zakochanie umożliwia dostrzeżenie od wewnątrz zasad odnoszenia się do siebie mężczyzny i kobiety, które w przeciwnym wypadku jawiłyby się jako narzucone z zewnątrz, a więc jako obce osobie i jej relacji z drugim[13]. Można więc powiedzieć, że miłość pełni rolę poznawczą w odniesieniu do zasad moralnych, które decydują o jej urzeczywistnianiu się. Co więcej, to poznanie jest mocno naznaczone „momentem roszczenia", domagającym się wyrażenia w czynie odpowiedzi na fundamentalne doświadczenie wewnętrzne, jakim jest doświadczenie miłości. Do takiej logiki odwołał się papież Paweł VI w encyklice *Humanae vitae*.

---

[12] Ważne jest, aby uwzględniać to doświadczenie w wychowaniu, zwracając uwagę na jego pozytywne znaczenie, ale i na niebezpieczeństwa, jakie są z nim związane. Na przykład odrzucona miłość, będąca głębokim doświadczeniem, może doprowadzić do tragedii, jeśli nie zostanie umieszczona we właściwym kontekście możliwych do przeżycia doświadczeń międzyludzkich.

[13] Powszechna dzisiaj wczesna inicjacja płciowa burzy to doświadczenie, nie pozwalając młodym ludziom na właściwe przygotowanie się do nawiązania relacji międzyosobowych i wejścia na drogę prowadzącą do autentycznej miłości.

Aspekt emocjonalny miłości ludzkiej jest niezwykle ważny, ale nie wyjaśnia całkowicie miłości i nie jest jej zwieńczeniem. Aby zrozumieć bardziej adekwatnie miłość ludzką, trzeba poszerzyć prowadzoną analizę o poziom ontyczny, na który wskazaliśmy już wstępnie, odwołując się do pojęcia osoby. Zakochanie odsyła do pojęcia osoby i umożliwia jej uchwycenie, ale nie jest jeszcze ostatnim słowem na temat osoby.

ZNACZENIE MIŁOŚCI

Autentyczne danie siebie drugiemu w miłości nie jest bynajmniej rzeczą prostą. Trzeba najpierw znaleźć kogoś, kto przyjąłby ten dar. Następnie, aby dać siebie, konieczne jest pełne posiadanie siebie, co również nie jest łatwe. Można odwołać się do starej zasady, według której człowiek może dać tylko to, co sam posiada. Osoba musi zapanować nad swoimi instynktami, skłonnościami i emocjami, bo dopiero dzięki temu może autentycznie zaangażować się w relację z drugim. Chodzi więc o osiągnięcie dojrzałości wewnętrznej, której cechą charakterystyczną byłaby stałość uczuć oraz postaw. Podstawą daru z siebie jest zatem pełne posiadanie siebie i rodzące się z niej samostanowienie[14]. Miłość domaga się w sposób konieczny pewnego poziomu dojrzałości ludzkiej, której weryfikacją jest odpowiedzialność moralna.

Posiadanie siebie, biorąc pod uwagę, że człowiek jest ciałem i duszą, oznacza także panowanie nad zewnętrznymi okolicznościami swojego życia.To znaczy, że człowiek powinien być w stanie zapewnić rodzinie utrzymanie i mieszkanie oraz zagwarantować jej pewną niezależność. Jest to dzisiaj poważny problem społeczny. Na ogół dojrzałość uczuciowa i samowystarczalność ekonomiczna powinny łączyćsię ze sobą. Dzisiejsze uwarunkowania społeczne, przede wszystkim poważne trudności w znalezieniu pracy i posiadaniu własnego mieszkania, nie sprzyjają osiągnięciu takiego statusu. Prawo do założenia własnej rodziny jest wprawdzie powszechnie

---

[14] Por. K. Wojtyła, *Osobowa struktura samostanowienia*, w: tenże, *Osoba i czyn*, s. 421–432.

głoszonym podstawowym prawem ludzkim, ale w praktyce nie jest łatwo z niego korzystać. Ponadto, aby móc posiadać siebie, jest konieczna wolność do złożenia daru z siebie dla innej osoby. Komplikuje się to w sytuacji wielu osób, które zranił rozwód. Kto jest już w związku małżeńskim, nie może zaangażować swojej wolności w relację z inną osobą.

W końcu, daru z siebie można dokonać tylko na gruncie dobra. Każdy człowiek należy najpierw do Boga, a dopiero potem do siebie. Przynależność do Boga nie jest sprzeczna z darem z siebie dawanym drugiej osobie, ponieważ to Bóg postanowił, aby człowiek mógł wypełnić swoje przeznaczenie przez taki właśnie dar. Dar z siebie dawany drugiemu nigdy jednak nie może urzeczywistniać się w taki sposób, by upokarzał lub kwestionował godność drugiej osoby. W takim przypadku dar nie byłby darem nastawionym na jej dobro. Zostałby naruszony ten głęboki wymiar osoby, w którym należy ona tylko do Boga. Zasada, że dar z siebie może być złożony tylko na gruncie doobra, obejmuje w pewnym sensie to wszystko, co powiedzieliśmy do tej pory, i sięga jeszcze głębiej. Każda osoba ma swoje przeznaczenie, które ostatecznie polega na odkryciu, dzięki przynależności do innych, znaczenia i zasięgu przynależności do Boga, umożliwiającym życie w komunii z Nim, a zarazem w komunii świętych. Dar z siebie dany szczerze drugiemu ma obiektywny sens i intencję towarzyszenia w zmierzaniu do osiągnięcia tego przeznaczenia i ofiarnego wspierania drugiego w tej wędrówce. Właśnie dlatego prawda uczucia weryfikuje się w gotowości do rezygnacji z zaspokajania swojego instynktu i usiłowania dopełnienia siebie po to, aby uszanować przeznaczenie drugiego i własne.

Ocena tych wszystkich elementów, do których nawiązaliśmy, mówiąc o posiadaniu siebie, przywołuje na myśl inteligencję i wolę. Chodzi o dwie duchowe władze osoby ludzkiej, które mają charakter metafizyczny. Wyrażają one ideę, że ponad poziomem emocjonalnym istnieje w człowieku bardziej radykalny i decydujący poziom osoby. Dzięki tym władzom można zrozumieć, czy emocje kierują osobę na błędną drogę, czy też prowadzą do prawdziwego dobra. Jest to szczególnie ważne w momentach próby, które są nawet konieczne ze względu na wierność w miłości. Wierność

w doświadczeniach pozwala wyłonić się świadomości o wiele bardziej realistycznej, a zarazem o wiele delikatniejszej i bardziej zaangażowanej na rzecz wartości osoby własnej i drugiego, oraz prowadzi do dojrzałości emocjonalnej rozwoju. Pomoc przychodzi ze strony prawdy, którą głosi przede wszystkim Kościół, ale także wszyscy ci, którzy trwają w miłości małżeńskiej. Przychodzi ona także z ufnego zapewnienia, że próba nie jest ostatecznym słowem o miłości, że może zostać pokonana, że oschłość może ustąpić i że moment najbogatszy i najprawdziwszy miłości nie znajduje się na jej początku, ale na końcu.

Ontycznie płciowość służy prokreacji życia ludzkiego na ziemi. Ta ontyczna prawda odzwierciedla się w pewien sposób także w strukturze emocjonalnej płciowości. Jest ona powiązana w różny sposób z przeczuciem macierzyństwa i ojcostwa, nawet jeśli tym, co na pierwszym miejscu skłania do małżeństwa, jest fascynacja kobiecością i męskością, a nie pragnienie potomstwa. Jest jednak prawdą, że właśnie w tę fascynację jest immanentnie wpisane przeznaczenie do ojcostwa i macierzyństwa, które nie jest niczym innym jak naturalnym rozwinięciem męskości i kobiecości. Nie jest prawdziwą miłością ta, która nie przyjmuje przeznaczenia do ojcostwa i macierzyństwa oraz nie szanuje obiektywnej struktury biologicznej ciała drugiego, obejmującej predyspozycję do płodności. Pojawia się tutaj ważny problem etyczny wykluczania potomstwa, ale nie podejmujemy go w tym miejscu, gdyż wymagałby szerszego potraktowania.

MIŁOŚĆ I PRAWDA

Przeprowadziliśmy analizę różnych poziomów miłości małżeńskiej. Możemy powiedzieć, że prawda miłości małżeńskiej jest rezultatem harmonijnego komponowania się różnych jej poziomów, z których każdy posiada określoną funkcję. Oczywiście, nie wszystkie mają takie samo znaczenie, ale wszystkie one muszą istnieć, gdyż nieobecność któregoś z nich, podobnie jak przeakcentowanie, prowadzi do zakwestionowania miłości małżeńskiej. Szczególne znaczenie ma powiązanie poziomów emocjonalnego i ontycznego.

Na poziomie emocjonalnym formuje się etos osoby, całość wartości, które spontanicznie ona uznaje i które kształtują jej wnętrze. Problem edukacji w sferze płciowości jest właściwie problemem emocjonalnego postrzegania wartości ontycznych oraz ich hierarchicznego uporządkowania. Przede wszystkim w okresie dorastania trudno o to, by młody człowiek podporządkował swoje emocje prawdzie obiektywnej, jeśli jego emocje nie zostały wcześniej uformowane zgodnie z prawdą obiektywną. Jest zadaniem sztuki, literatury, rodziny, zwłaszcza rodziców, i szkoły, formowanie emocjonalnego wnętrza w taki sposób, aby wiernie odtwarzało wartości obiektywne. Zasadniczą sprawą jest uznanie prymatu prawdy nad uczuciem w sytuacji, gdyby doszło do konfliktu między nimi. Miłość między osobami może się opierać tylko na prawdzie.

Na zakończenie sięgnijmy jeszcze do kilku myśli z dramatu Karola Wojtyły *Przed sklepem jubilera*, które stanowią syntezę podjętej tutaj refleksji:

> Nie ma sprawy, która bardziej niż ona [tzn. ludzka miłość] leżałaby na powierzchni ludzkiego życia, i nie ma też sprawy, która bardziej od niej byłaby nieznana i tajemnicza. Rozbieżność między tym, co leży na powierzchni, a tym, co jest tajemnicą miłości, stanowi właśnie źródło dramatu. […] Powierzchnia miłości ma swój prąd, prąd szybki, migotliwy, łatwo zmienny. Kalejdoskop fal i sytuacji tak pełnych uroku. Prąd ten jest czasami zawrotny tak, że porywa ludzi, porywa kobiety i mężczyzn. Porwani myślą, że wchłonęli całą tajemnicę miłości, a tymczasem nawet jej jeszcze nie dotknęli[15].

Można więc podsumować:

Życie jest przygodą,
a równocześnie zna swoją logikę
i konsekwencję –
zatem nie wolno pozostawiać myśli

---

[15] K. Wojtyła, *Przed sklepem jubilera*, w: tenże, *Poezje i dramaty*, Kraków 1998, s. 232.

i wyobraźni z sobą sam na sam!
Więc z czym ma zostać? […]
Myśl oczywiście ma zostać z prawdą[16].

[16] K. Wojtyła, *Przed sklepem jubilera*, dz. cyt., s. 230.

ROZDZIAŁ IV

Małżeństwo i Eucharystia

Historia Kościoła wymownie potwierdza, że nieustannie dokonuje się w niej rozwój doktryny. Przyczyniają się do niego także trudności, kontestacje i błędy, które pojawiają się w rozmaitych okolicznościach historycznych. W taki sposób wyłoniły się dogmaty trynitarny i chrystologiczny, które stanowią podstawę wiary i życia Kościoła. Podobne zjawisko można odnotować w odniesieniu do sakramentu małżeństwa. W jego rozwoju doktrynalnym szczególne miejsce zajmuje Sobór Trydencki, który na XXIV sesji 11 listopada 1563 roku ogłosił specjalny dekret o początku, naturze i sakramentalności małżeństwa[1]. Analiza historyczna i teologiczna tego dokumentu ukazuje znaczenie sakramentalności małżeństwa, łącznie z trudną kwestią rozwiedzionych, którzy zawarli nowe związki[2]. Sobór Trydencki nie wyczerpał całego zagadnienia; w kolejnych wiekach dokonano pogłębienia doktryny dotyczącej małżeństwa, mającego na celu ukazanie jego godności i znaczenia egzystencjalnego oraz określenie wielu aspektów społeczno-prawnych, które z nim się łączą i regulują jego realizację zewnętrzną.

---

1 Por. Sobór Trydencki, *Nauka, kanony i inne sprawy dotyczące sakramentu małżeństwa*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 4: *(1511–1870)*, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004, s. 715–733.

2 Por. K. Reinhardt, H. Jedin, *Ehe-Sakrament in der Kirche des Herrn*, Berlin 1971.

W historii rozwoju rozumienia małżeństwa kościelnego w okresie między Soborem Trydenckim i II Soborem Watykańskim zostały znacząco pogłębione przede wszystkim aspekty prawno-moralne tego sakramentu. Nacisk położony na te kwestie sprawił, że aspekt doktrynalny pozostawał zaniedbany. Dopiero w drugiej połowie XIX wieku zwrócono uwagę na potrzebę pogłębienia rozumienia kwestii doktrynalnych dotyczących małżeństwa chrześcijańskiego. Wybitny niemiecki teolog Marcin Józef Scheeben (zm. 1887) stwierdził, także w odniesieniu do małżeństwa, że teologia spekulatywna ma wyjątkowe znaczenie dla autentycznego i głębokiego formowania myśli i serca[3]. Kard. John Henry Newman w tym samym czasie (zmarł dwa lata po Scheebenie) w swoich pismach wielokrotnie wyrażał głębokie przekonanie, że doktryna jest podstawą autentycznej wiary i prawdziwej pobożności. Uwagi te zostały podjęte przez późniejszych teologów zajmujących się małżeństwem, tak że w stosunkowo niedługim czasie efekty ich pracy mogły zostać już szeroko uwzględnione, czego wyrazem jest między innymi nauczanie II Soboru Watykańskiego, szczególnie to zawarte w konstytucjach *Lumen gentium* i *Gaudium et spes*.

W adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio* papież Jan Paweł II dokonał jakby nowej ratyfikacji tego nauczania, uwzględniając posoborową refleksję teologiczną oraz doświadczenia posoborowe, którymi dzielili się biskupi w czasie Synodu Biskupów w październiku 1980 roku. Dokument ten stał się ważnym drogowskazem dla Kościoła w odniesieniu do sakramentu małżeństwa oraz wciąż jeszcze przyczynia się do odnowy życia małżeńskiego w perspektywie kościelnej. Dokument papieski zawiera wiele pogłębionych treści i ważnych propozycji, które nadal czekają na recepcję zarówno w ramach refleksji

[3] Por. M. J. Scheeben, *Tajemnice chrześcijaństwa*, tłum. J. Rostworowski, I. Bieda, Kraków 1970, s. 12–13: „W teologii spekulatywnej widzą niektórzy jedynie ciężkie, oderwane, niepewne, jałowe i niebezpieczne wytwory umysłu. Natomiast osobiście jestem przekonany, że właśnie ta teologia posiada niesłychaną doniosłość dla prawdziwego i wysokiego wyrobienia umysłu i serca, oraz że pod kierunkiem mistrzów Kościoła wytycza ona bezpieczne ścieżki wiodące aż na najwyższe szczyty Bożych prawd. A po ścieżkach tych mogą postępować nie tylko jakieś odosobnione i uprzywilejowane umysły, ale wszyscy, którzy przy głębszym nieco wykształceniu wykażą trochę odwagi i energii".

teologicznej, jak również w życiu chrześcijańskim. W każdym niemal zagadnieniu podjętym przez papieża można znaleźć świadectwa potwierdzające, że nauczanie Kościoła opiera się na wielowiekowym i głębokim doświadczeniu spraw ludzkich, a zarazem odznacza się profetycznym spojrzeniem na przyszłość człowieka. Widać to szczególnie w trzeciej części adhortacji *Familiaris consortio*, która może być uznana za przewodnik życia małżeńskiego i rodzinnego w nowych czasach. Tu zostanie zwrócona uwaga na jedno z zagadnień, które wnosi niewątpliwie nowy wkład w rozwój doktryny dotyczącej małżeństwa[4], a mianowicie numer 57., w którym zostały ukazane związki między małżeństwem i Eucharystią. Papież zapisał w nim między innymi taką uwagę i zalecenie: „Odkrycie na nowo i pogłębienie tego związku jest ze wszech miar konieczne, jeśli chce się zrozumieć i przeżywać intensywniej łaski oraz podjąć zadania małżeństwa i rodziny chrześcijańskiej". Jest to zagadnienie tym bardziej godne uwagi, że dotychczas tylko w bardzo niewielkim stopniu zostało ono zauważone w komentarzach do papieskiej adhortacji, a także w niewielkim stopniu było dotychczas uwzględniane w teologii małżeństwa, a zwłaszcza w podstawowej kwestii jego sakramentalności.

MAŁŻEŃSTWO I CHRZEST

We wspomnianym już numerze 57. adhortacji *Familiaris consortio* czytamy najpierw, że „zadanie uświęcania rodziny chrześcijańskiej ma swoje pierwsze źródło w chrzcie świętym". Chrzest jest pierwszym sakramentem wtajemniczenia chrześcijańskiego, tworzącym podstawy życia chrześcijańskiego, dlatego też trzeba najpierw zapytać, co chrzest sprawia i jakie są jego skutki.

Skutek chrztu jest zasadniczo potrójny. Ochrzczony:

– zostaje podniesiony do życia nadprzyrodzonego i wszczepiony w Jezusa Chrystusa, Głowę Ciała Kościoła, którego duszą jest Duch Święty;

---

[4] Por. G. Crocetti, *La famiglia secondo la Bibbia*, Milano 1983, s. 214-223. L. Lies, *Die Sakramente der Kirche. Ihre eucharistische Ausrichtung auf den dreifaltigen Gott*, Innsbruck - Wien 2004, s. 208-210.

– staje się członkiem Ciała Chrystusa, nawiązując relacje ze wszystkimi innymi członkami;
– otrzymuje charakter sakramentalny, czyli nieusuwalną duchową pieczęć, która umożliwia mu uczestniczenie w kulcie związanym z kapłaństwem chrzcielnym, czyli powszechnym.

Do funkcji związanych z tym kultem należy także przyjęcie i przeżywanie sakramentu małżeństwa; charakter chrzcielny małżonków sprawia, że staje się możliwe podniesienie do godności sakramentu naturalnego związku małżeńskiego. W adhortacji *Familiaris consortio* Jan Paweł II naucza:

> Przez chrzest bowiem mężczyzna i kobieta zostają definitywnie włączeni w Nowe i Wieczne Przymierze, w Przymierze oblubieńcze Chrystusa z Kościołem. Właśnie z racji tego niezniszczalnego włączenia ta głęboka wspólnota życia i miłości małżeńskiej, ustanowiona przez Stwórcę, doznaje wywyższenia i włączenia w miłość oblubieńczą Chrystusa, zostaje wsparta i wzbogacona Jego mocą zbawczą (nr 13).

Chrzest stanowi podstawę małżeństwa w wymiarze sakramentalnym oraz pierwotne źródło duchowych darów, które uzdalniają do jego realizacji i ożywiają jego rozwój w aspekcie egzystencjalnym.

MAŁŻEŃSTWO – PRZYMIERZE MIŁOŚCI

W aktualnym obrzędzie małżeństwa, odnowionym zgodnie z postanowieniem II Soboru Watykańskiego wyrażonym w konstytucji *Sacrosanctum Concilium* (nr 77), wprowadzenie teologiczno-duszpasterskie zwraca mocno uwagę na znak sakramentalny, to znaczy przymierze małżeńskie, czyli na nieodwołalną zgodę, przez którą małżonkowie wyrażają swoje uczestniczenie w tajemnicy jedności i głębokiej miłości między Jezusem Chrystusem i Kościołem. Chodzi o skuteczny znak, który udziela łaski sakramentu małżeństwa. Wprowadzenie do obrzędu wyjaśnia, że małżeństwo jest konstytuowane przez przymierze małżeńskie, w którym małżonkowie wzajemnie się sobie oddają i wzajemnie się przyjmują. Dodaje, że już na poziomie naturalnym to zjednoczenie mężczyzny i kobie-

ty, jak również dobro dzieci domagają się pełnej wierności małżonków, oraz przypomina o nierozerwalności węzła małżeńskiego. Są to przymioty i wartości, które sakrament potwierdza i umacnia. Wewnętrzną racją małżeństwa sakramentalnego jest to, że mężczyzna i kobieta, członkowie Ciała Chrystusa, uczynieni nimi przez chrzest, łączą się ze sobą mocą zgody małżeńskiej, będącej znakiem zjednoczenia między Chrystusem i Kościołem, którą mają urzeczywistniać w swoim życiu małżeńskim. Takie urzeczywistnienie zostaje przypieczętowane przez dopełnienie małżeństwa – „dwoje w jednym ciele" – i dlatego małżeństwo zawarte i dopełnione jest absolutnie nierozerwalne. W numerze 13. adhortacji *Familiaris consortio* Jan Paweł II stwierdza: „Na mocy sakramentalnego charakteru małżeństwa wzajemny związek małżonków staje się tym bardziej nierozerwalny. Poprzez sakramentalny znak ich wzajemna przynależność jest rzeczywistym obrazem samego stosunku Chrystusa do Kościoła".

Analizując teologicznie ten fakt, można zrozumieć, dlaczego św. Paweł woła: „Tajemnica to wielka, a ja mówię: w odniesieniu do Chrystusa i do Kościoła" (Ef 5, 32). Wspomniany już M. J. Scheeben w przenikliwy sposób wyjaśniał nauczanie św. Pawła:

> Z racji tej nadprzyrodzonej jedności małżonków jako członków mistycznego Ciała Chrystusowego jest małżeństwo chrześcijańskie wielką tajemnicą w swej najbardziej wewnętrznej istocie. Ponieważ dalej w tej swojej wewnętrznej istocie wyraża ono zarazem najwznioślejszą tajemnicę zaślubin Chrystusa z Kościołem, dlatego zwie się również ich sakramentem. Ponieważ jeszcze z tych zaślubin, będąc ich odbiciem i organem, bierze własną swoją naturę, słusznie można powiedzieć, że jego tajemnicza istota polega właśnie na tej sakramentalności[5].

Jest znaczące, że obrzęd wskazuje na więź małżeńską w perspektywie przymierza, które jest obrazem przymierza miłości między Chrystusem i Kościołem. Papież Jan Paweł I podczas jednego ze swoich nielicznych spotkań z wiernymi, zwracając się do nowożeńców,

---

[5] M. J. Scheeben, *Tajemnice chrześcijaństwa*, dz. cyt., s. 476.

przypomniał epizod z obrad II Soboru Watykańskiego, gdy ojcowie soborowi debatujący nad konstytucją *Gaudium et spes* nie chcieli powiedzieć, co przecież nie jest błędne, że małżeństwo jest „kontraktem". Napisali, że jest „przymierzem miłości" – powtarzając zresztą wielokrotnie to określenie. Jest to określenie najwłaściwsze; posiada ono mocne zakorzenienie w wydarzeniach zbawczych zapisanych w Biblii i przeżywanych w liturgii Kościoła, a równocześnie zawiera odniesienia głęboko personalistyczne i humanistyczne[6].

Biorąc pod uwagę taką wizję małżeństwa, nie można się dziwić, że II Sobór Watykański w konstytucji *Gaudium et spes*, przywołując pośrednio myśl wyrażoną już przez M. J. Scheebena i przytaczając wypowiedź papieża Piusa XI, naucza: „Małżonkowie chrześcijańscy w obowiązkach i godności swojego stanu są utwierdzani i jakby uświecani[7] szczególnym sakramentem" (nr 48). W ten sposób sakrament małżeństwa wprowadza nową perspektywę w życie małżonków – odtąd ich związek nie ma już tylko celu naturalnego, ale jego przyjęcie i wierna realizacja nabiera charakteru zbawczego, uzdalniając ich do osiągnięcia także celu nadprzyrodzonego, czyli wiecznego zbawienia. Wskazuje więc na nowy sposób i nowe cele złączone z przeżywaniem rzeczywistości pierwotnej i naturalnej, a tym samym ukazuje, na czym polega charakter podnoszący małżeństwa jako sakramentu.

OFIARA EUCHARYSTYCZNA

Odwołując się do Bożego zamysłu zbawienia, wiemy, że Jezus Chrystus przez swoją mękę, śmierć, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie stał się powszechnym źródłem łaski dla tych wszystkich, którzy złączyli się z nim jako członki Jego mistycznego Ciała. Potencjalnie mistycznym Ciałem są wszyscy ludzie, ponieważ Zbawiciel przyjął naszą ludzką naturę, aby dokonać odkupienia wszystkich

---

[6] Jan Paweł I, *Przemówienie w czasie audiencji ogólnej (20 września 1978)*, „L'Osservatore Romano", 21 września 1978, s. 2.

[7] Właściwsze w tym miejscu byłoby przetłumaczenie oryginalnego *consecrati na* polskie słowo „konsekrowani", wskazujące na ontologiczne uzdolnienie do wypełnienia w Duchu Świętym podjętego zadania i zleconej misji.

ludzi. Zjednoczenie między wiecznym Słowem i ludzkością urzeczywistniło się w chwili Jego wcielenia w łonie Dziewicy Maryi i za Jej przyzwoleniem. Prawdziwe przymierze między Chrystusem i Jego Kościołem zostało przypieczętowane Jego krwią na krzyżu. Tam narodził się Kościół, powszechny sakrament zbawienia. Na krzyżu narodziły się również Ofiara eucharystyczna, wszystkie sakramenty i dobra duchowe Kościoła. Wszystko to „wypłynęło z przebitego boku Chrystusa", jak głosi starożytne pryncypium eklezjalne. Ofiara krzyżowa z kolei z woli samego Zbawiciela uobecnia się w Ofierze eucharystycznej, przez którą są udzielane Kościołowi i każdemu człowiekowi wszystkie łaski, sakramentalne i pozasakramentalne, wysłużone na krzyżu. Św. Tomasz z Akwinu streścił to bardzo sugestywnie, mówiąc: „Eucharystia jest sakramentem męki Chrystusa"[8].

Małżonkowie jako członki mistycznego Ciała, które uczestniczą w powszechnym kapłaństwie wiernych, mogą odkryć, że ich przymierze małżeńskie wypływa z Eucharystii. A dzieje się tak dlatego że, jak wyjaśnia papież Jan Paweł II w adhortacji *Familiaris consortio*: „Ofiara eucharystyczna […] uobecnia przymierze miłości Chrystusa z Kościołem, przypieczętowane Jego krwią na krzyżu" (nr 57). Ich przymierze narodziło się z tego wydarzenia, z niego czerpie swoją moc, a także znajduje w nim swój najwyższy wzór. Można tutaj powiedzieć, że każde przymierze i każda wspólnota chrześcijan ma zakorzenienie w najwyższym i ostatecznym przymierzu, które dokonało się w ciele Chrystusa, a następnie zostało wpisane dogłębnie w sakrament, będący jego pamiątką. Ma więc w Eucharystii swoje źródło i środowisko swojej realizacji, w nim także powinno szukać wzoru swojego pełnego urzeczywistnienia.

W numerze 13. adhortacji *Familiaris consortio* znajdujemy szersze uzasadnienie takiego ujęcia:

> Małżeństwo ochrzczonych staje się w ten sposób rzeczywistym znakiem Nowego i Wiecznego Przymierza, zawartego we krwi Chrystusa.

---

[8] Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* III q. 73 a 3 ad 2. Por. I. Biffi, *L'Eucaristia. Comunione della Chiesa alla passione del Signore. Un profilo*, Milano 2004.

> Duch, którego Pan użycza, daje nowe serce i uzdalnia mężczyznę i kobietę do miłowania się tak, jak Chrystus nas umiłował. Miłość małżeńska osiąga tę pełnię, której jest wewnętrznie podporządkowana, ową „caritas" małżeńską, będącą właściwym i szczególnym sposobem, w jaki małżonkowie uczestniczą i są powołani do przeżywania samej miłości Chrystusa, ofiarującego się na krzyżu.

Skoro wszyscy chrześcijanie, „uczestnicząc w Ofierze eucharystycznej, w źródle i zarazem szczycie całego życia chrześcijańskiego, składają Bogu Boską Żertwę ofiarną, a wraz z nią samych siebie"[9], to także małżonkowie i rodzina muszą zdać sobie sprawę z faktu, że uczestnicząc w Ofierze eucharystycznej, są powołani do zjednoczenia się z Chrystusem w ofiarowaniu siebie i swojej woli Bogu Ojcu. Czynić wolę Bożą oznacza nie tylko zachowywać Jego przykazania i obowiązki swojego stanu, ale także przyjąć doświadczenia, które pojawiają się w życiu codziennym, starając się je podjąć w duchu Chrystusa. Tylko z tym duchem ofiary będzie możliwe zbudowanie prawdziwej rodziny. Prawdziwą wspólnotę można zbudować tylko naśladując sposób, w jaki Chrystus zbudował swój Kościół. Odgrywa On w tym względzie rolę w najwyższym stopniu wzorczą, a nawet normatywną, dlatego życie małżeńskie i rodzinne domaga się „naśladowania Chrystusa" jako swojej wewnętrznej normy oraz gwarancji autentycznego trwania i rozwoju.

Kwestia ta ma tak zasadnicze znaczenie, że II Sobór Watykański nie wahał się stwierdzić: „Nie zbuduje się jednak żadnej wspólnoty chrześcijańskiej, jeżeli nie jest ona zakorzeniona w celebracji Najświętszej Eucharystii; od niej więc trzeba rozpoczynać wszelkie wychowanie do ducha wspólnoty"[10]. W Eucharystii bowiem osoba i życie Chrystusa szczególnie objawiają się wierzącym i udzielają mocy do pójścia Jego śladami.

Pierwszą wspólnotą w Kościele i społeczeństwie jest i musi pozostać rodzina, ponieważ stanowi ona żywe centrum życia ludzkości. Sobór zachęca więc świeckich, podkreślając:

---

[9] II Sobór Watykański, Konst. *Lumen gentium*, 11.
[10] II Sobór Watykański, Dekret *Presbyterorum ordinis*, nr 6.

> Uczynki, modlitwy i apostolskie przedsięwzięcia, życie małżeńskie i rodzinne, codzienna praca, wypoczynek ducha i ciała, jeśli odbywają się w Duchu, a nawet utrapienia życia, jeśli są cierpliwie znoszone, stają się duchowymi ofiarami, miłymi Bogu przez Jezusa Chrystusa. Ofiary te są składane z największą czcią Ojcu podczas celebrowania Eucharystii wraz z ofiarą Ciała Pańskiego[11].

Eucharystia obejmuje więc całe życie ludzkie, które ze wszystkimi swoimi doświadczeniami i wszystkimi dążeniami powinno być odnotowane do Eucharystii W takim ujęciu tkanka życia małżeńskiego i rodzinnego zyskuje możliwość pełnego wyrażenia się i osiągnięcia dojrzałości.

Nauczając na temat wspólnoty w rodzinie i jej ważnego znaczenia, Jan Paweł II w adhortacji *Familiaris consortio* podkreślił: „Duch Święty, udzielany poprzez sprawowanie sakramentów, jest żywym źródłem i niewyczerpanym pokarmem nadprzyrodzonej komunii, która gromadzi i wiąże wierzących z Chrystusem i między sobą w jedności Kościoła Bożego" (nr 21). Stosując tę zasadę w sensie eklezjalnym, papież stwierdził: „Objawienie i właściwe urzeczywistnienie komunii kościelnej ma miejsce w rodzinie chrześcijańskiej, która również z tego powodu może i powinna nazywać się «Kościołem domowym»" (tamże).

W tym kontekście warto przypomnieć tradycyjne nauczanie Kościoła na temat skutków uczestniczenia w celebracji eucharystycznej. Są skutki, które udoskonalają skutki chrztu, to znaczy wszczepienie w Chrystusa, Głowę mistycznego Ciała; następnie jest skutek społeczny, czyli współwcielenie innych członków do Ciała mistycznego; w końcu Eucharystia jest źródłem nieśmiertelności i pokarmem zapewniającym jej osiągnięcie. Papież Leon XIII w encyklice *Mirae caritatis* wyraźnie podkreślił, że Eucharystia jest także źródłem i zadatkiem szczęścia i chwały duszy i ciała[12].

---

[11] II Sobór Watykański, Konst. *Lumen gentium*, nr 34.

[12] Leon XIII, Enc. *Mirea caritatis*, w: *Eucharystia w wypowiedziach papieży i innych dokumentach Stolicy Apostolskiej XX w.*, red. R. Rak, London 1987, s. 15 (por. także s. 25–26).

Księga Mądrości, wyjaśniając sens manny na pustyni, dodaje także, iż była ona: „zdolna dać wszelką rozkosz i wszelki smak zaspokoić" (16, 20). Manna, którą Bóg sycił i umacniał swój lud, była symbolem i zapowiedzią Eucharystii. Jeśli jednak manna mogła dać wszelką rozkosz i zaspokoić wszelki smak, o ile bardziej może uczynić to Eucharystia, w której „zawiera się całe […] dobro duchowe Kościoła, to znaczy sam Chrystus, nasza Pascha i Chleb żywy"[13]. Osoby tworzące rodzinę doświadczają wielu potrzeb, obejmujących różne dziedziny życia. Chrystus je zna i kocha każdą z nich, wychodząc ze swoim wsparciem ku ich poszukiwaniom duchowym. Szczególne wsparcie odnosi się do misji rodzicielskiej i wychowawczej małżonków. Czytamy w adhortacji *Familiaris consortio*: „Stawszy się rodzicami, małżonkowie otrzymują od Boga dar nowej odpowiedzialności. Ich miłość rodzicielska ma stać się dla dzieci widzialnym znakiem tej samej miłości Boga, «od której bierze nazwę wszelkie ojcostwo na niebie i na ziemi»" (nr 14).

WYMIAR EKLEZJALNY

Wymiar eklezjalny rodziny nie ogranicza się do jej ogniska skoncentrowanego na sobie. Także do rodziny został skierowany nakaz Chrystusa dotyczący głoszenia Ewangelii wszelkiemu stworzeniu. Podstawowym urzeczywistnieniem tego nakazu jest uczestniczenie w Eucharystii, będącej źródłem miłości i natchnieniem do wytrwałego rozwijania podjętej misji. W adhortacji *Familiaris consortio* czytamy: „W darze eucharystycznym miłości rodzina chrześcijańska znajduje podstawę i ducha ożywiającego jej «komunię» i jej «posłannictwo»" (nr 57).

Ustanawiając Eucharystię, Nowe Przymierze we krwi swojej, Chrystus dał uczniom również nowe przykazanie: „Przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowałem; żebyście i wy tak się miłowali wzajemnie" (J 13, 34). Całkowite wydanie się Zbawiciela za Kościół, Jego umiłowaną Oblubienicę, jest miarą, którą Jego uczniowie powinni stosować

[13] II Sobór Watykański, Dekret *Presbyterorum ordinis*, nr 5.

w swoim życiu. Dlatego „uczestnictwo w Ciele «wydanym» i Krwi «przelanej» Chrystusa staje się niewyczerpanym źródłem misyjnego i apostolskiego dynamizmu rodziny chrześcijańskiej" (FC, nr 57). Wydaje się, że aspekt „misyjny" Eucharystii zasługiwałby na dalsze pogłębienie teologiczne, umożliwiające pokazanie zawierających się w niej uzdolnień i inspiracji do zaangażowania się na rzecz rozwoju Kościoła i społeczeństwa.

ŚWIĘTA RODZINA

Musi stale pobudzać do pogłębienia duchowości małżeńskiej i rodzinnej fakt, że Syn Boży, druga Osoba Trójcy Świętej, wcielił się za pośrednictwem ludzkiej rodziny. I właśnie ta Rodzina jest szczególnie związana z tajemnicą Eucharystii. Ewangelia św. Łukasza rzuca nam pewne światło na życie Świętej Rodziny z Nazaretu. Ukazuje św. Józefa jako głowę rodziny i przedstawiciela Ojca niebieskiego wobec Chrystusa. Na nim spoczęła troska o Jezusa, gdy rodził się w Betlejem, w czasie ucieczki do Egiptu oraz w latach ukrytego życia Jezusa w Nazarecie. Zadaniem Józefa było chronić Jezusa oraz troszczyć się o Jego rozwój i osiągnięcie ludzkiej dojrzałości. To pozwala spojrzeć na Józefa jako „człowieka ofiarowania". Jego funkcja, w zastępstwie Boga Ojca, polegała na przygotowaniu Baranka Bożego na ofiarę, i rzeczywiście wiernie współpracował z Ojcem niebieskim w wypełnieniu tej misji[14]. Był to czas bardzo ważny ze względu na przygotowanie Zbawiciela do wypełnienia woli Ojca, która po życiu publicznym osiąga punkt kulminacyjny na Kalwarii, mając przedłużać się w Ofierze eucharystycznej, w której Chrystus jest prawdziwie, rzeczywiście i substancjalnie obecny za pośrednictwem obrzędu ustanowionego w czasie Ostatniej Wieczerzy.

Maryja wypełniała z miłością i czujnością swoje obowiązki żony i matki. Oświecona przez archanioła Gabriela,wyraziła swoje przyzwolenie, by stać się Matką Słowa Wcielonego w cudownej tajemnicy wcielenia. Leon XIII w encyklice *Mirae caritatis* wskazał na Eucharystię jako „przedłużenie wcielenia" zarówno z tej racji, że

---

[14] Por. D. L. Lallement, *L'Eucharistie, mystere de la foi*, Paris 1980, s. 385.

Chrystus narodzony z Maryi jest obecny w Eucharystii, jak również dlatego, że w tym sakramencie jednoczy się on z poszczególnymi wiernymi w ciągu wieków, a z wszystkimi łączy się przez swoje wcielenie[15]. Pierwszy cud Jezusa, gdy zamienił wodę w wino, był odpowiedzią na prośbę Maryi wypowiedzianą w czasie wesela w Kanie Galilejskiej. Liturgia Objawienia Pańskiego przypomina ten znak jako objawienie boskości Chrystusa. Tradycja Kościoła wskazuje, że w Kanie Maryja prosiła nie tylko o okazanie pomocy nowożeńcom, ale także o symbol Eucharystii[16]. Na Kalwarii Maryja była wewnętrznie zjednoczona ze swoim Synem w Jego ofierze, a po wniebowzięciu pozostaje zjednoczona z każdą Ofiarą eucharystyczną, jak to wyznajemy w czasie mszy świętej, ogłaszając, że jesteśmy w tej Ofierze „zjednoczeni z Maryją Dziewicą". W czasie swojego ziemskiego życia, jako członek pierwszej wspólnoty kościelnej, Matka Zbawiciela, pełna łaski, uczestniczyła w Eucharystii z niezmierną miłością swojego niepokalanego serca, okazując macierzyńskie wsparcie rodzącemu się Kościołowi. Patrząc na ten wzór Maryi, francuski teolog Maurice De La Taille w swoich studiach nad tajemnicą Eucharystii wykazał, że dynamiczny rozwój pierwotnego Kościoła w tym okresie wynika z nadzwyczajnej świętości Maryi, obecnej i uczestniczącej w Eucharystii po zesłaniu Ducha Świętego[17]. Św. Bonawentura, kontemplując życie eucharystyczne Maryi, stwierdza:

> Tylko przez odwołanie się do patronatu błogosławionej Maryi Dziewicy rozumie się moc tego sakramentu. Jak przez nią zostało nam dane to święte Ciało, tak przez jej ręce powinno się ofiarować i przyjmować w sakramencie to, co narodziło się i zostało dane z jej łona[18].

Eucharystia posiada więc wymiar maryjny, który może okazać się bardzo twórczy pod względem intelektualnym i egzystencjalnym,

---

15 Leon XIII, Enc. *Mirae caritatis*, s. 13–14.
16 Por. I. Schuster, *Liber sacramentorum*, t. 2, Roma 1933, s. 204.
17 M. De La Taille, *Mysterium fidei*, Paris 1931, s. 650.
18 Bonawentura, *Sermo de SS. Corpore Christi*, w: *Opera omnia*, t. 5, Ad Claras Aquas 1902, s. 539.

jeśli zostanie szerzej uwzględniony w refleksji teologicznejnad małżeństwem i rodziną.

* * *

W oparciu o zaprezentowany tutaj przegląd kwestii, które uwidaczniają się w ramach relacji między Eucharystią i małżeństwem, zauważamy, że otwiera się ważny obszar refleksji teologicznej, mający szerokie odniesienia do egzystencjalnego wymiaru życia małżeńskiego i rodzinnego. Okazuje się, że jeszcze wiele treści zasługuje na uwzględnienie w teologii małżeństwa i rodziny z pomocą tego narzędzia, jakim jest teologia spekulatywna. Szczególne znaczenie należy w tym względzie przypisać teologii, która szeroko wykorzystuje zasadę wzajemnego powiązania tajemnic („*nexus mysteriorum*"). Nie ulega również wątpliwości, że jak podkreślał M. J. Scheeben, oprócz kształtowania umysłu teologia może wnieść znaczący wkład do kształtowania serca chrześcijan. Teologia może także włączyć się w rozwój doktryny kościelnej.

ROZDZIAŁ V

Rodzina wyrastająca z wiary i modlitwy

Śledząc nauczanie papieża Jana Pawła II mogliśmy widzieć, że bardzo często wypowiadał się kwestiach małżeństwa i rodziny. Gdybyśmy wybrali z wielu tysięcy kart jego nauczania karty poświęcone małżeństwu i rodzinie, moglibyśmy złożyć z nich wielotomową antologię, stanowiącą całościowy i wspaniały przewodnik dla życia małżeńskiego i rodzinnego, uwzględniający wielość zarówno problemów egzystencjalnych, jak aspektów doktrynalnych. W ramach nauczania papieskiego na pierwsze miejsce wybijają się adhortacja apostolska *Familiaris consortio* oraz List do rodzin. Nauczanie papieskie zostało następnie potwierdzone wieloma inicjatywami na rzecz małżeństwa i rodziny, podejmowanymi przez samego papieża Jana Pawła II, jak i zadaniami, które wyznaczył poszczególnym Kościołom partykularnym oraz rozmaitym instytucjom kościelnym. To wszystko sprawia, że może on być nazywany „papieżem rodziny". Być może ten zakres nauczania i działania papieskiego zostanie w przyszłości uznany z najważniejszy i najbardziej twórczy w jego pontyfikacie. W sytuacji dzisiejszego kwestionowania małżeństwa i rodziny w świecie zachodnim nauczanie papieskie ukazuje także całą swoją nośność profetyczną.

W tym miejscu chcę zwrócić na dwa wątki nauczania papieskiego o małżeństwie i rodzinie. Właśnie o małżeństwie i rodzinie,

ponieważ dla Kościoła i papieża Jana Pawła II kluczową sprawą było złączenie rodziny z sakramentem małżeństwa i płynącą z niego łaską sakramentalną. Małżeństwo i rodzina w rozumieniu Kościoła wpisują się w tajemnicę wiary celebrowanej w sakramentach i utrwalanej w praktykach chrześcijańskich wypływających z wiary. Drugi wątek dotyczy znaczenia modlitwy w życiu małżeńskim i rodzinnym. Wymiar sakramentalny małżeństwa i rodziny znajduje swoje przedłużenie i źródło odnowy właśnie w modlitwie małżonków i rodzin oraz w modlitwach Kościoła za małżeństwa i rodziny.

TAJEMNICA WIARY

W czasie ofiary eucharystycznej, po przemianie darów ofiarnych chleba i wina w Ciało i Krew Pańską, kapłan zwraca się do zebranych wiernych uczestniczących w liturgii słowami, które wzywają do wyznania wiary w tajemnicę, która dokonała się na ołtarzu za jego pośrednictwem mocą Jezusa Chrystusa i Ducha Świętego. Kapłan mówi wtedy: „Oto wielka tajemnica wiary", a zebrani odpowiadają wyznaniem wiary w zbawczą moc tajemnic życia Jezusa Chrystusa: w Jego śmierć i Jego zmartwychwstanie. Jest to tajemnica wiary! Wielka tajemnica wiary! Gdzie spotykają się działanie Boga i współpraca człowieka, gdzie splatają się dłoń miłości Boga i chwytająca ją ręka odpowiedzi człowieka, tam zawsze i niezawodnie powstaje i rodzi się zbawcza tajemnica wiary, której człowiek w pełni nie pojmie, a która niesie w sobie zbawczą rzeczywistość, zbawczą realność Bożej łaski. Najdoskonalszym wyrazem i znakiem dokonującej zbawienia miłości Boga do człowieka jest i pozostanie na zawsze ofiara eucharystyczna, w której Chrystus ponawia sakramentalnie swój najwyższy, zbawczy czyn ofiary krzyżowej, domagający się od człowieka wiary, odpowiedzi i współpracy, aby mógł w pełni zaowocować świętością codziennego życia i faktycznym zbliżaniem się do pełni zbawienia.

Znakami tajemniczego i zbawczego zarazem spotkania Boga i człowieka jest nie tylko Eucharystia, lecz też wszystkie inne sakramenty, a wśród nich również sakrament małżeństwa. Małżeństwo chrześcijańskie także jest „wielką tajemnicą wiary", w której

spotykają się Bóg i człowiek, zbawcza miłość Boga i pełna zaufania odpowiedź człowieka. Prorocy w Starym Testamencie ukazywali odniesienie, a zarazem związek Boga z ludem wybranym, posługując się obrazem miłości oblubieńczej: Oblubieńca-Boga do oblubienicy-ludu, a więc odwoływali się do analogii miłości małżeńskiej. Podobnie uczynił św. Paweł w Liście do Efezjan, gdzie małżeństwo chrześcijańskie porównał do przymierza Chrystusa z Kościołem (por. Ef 5, 2–32). Apostoł Narodów chciał w ten sposób podkreślić, że życie i postępowanie małżonków ma się opierać na przykładzie Chrystusa, „który nas umiłował i samego siebie wydał za nas". Miłość Chrystusa do Kościoła polega więc na ofierze złożonej z samego siebie za nas w dziele odkupienia. To jest właśnie w pełnym tego słowa znaczeniu „oblubieńcza miłość Odkupiciela, a zarazem odkupieńcza miłość Oblubieńca" – jak wymownie stwierdził papież Jan Paweł II.

Paweł Apostoł w Liście do Efezjan podkreślił, że małżeństwo „to wielka tajemnica – w odniesieniu do Chrystusa i do Kościoła". Słowo „tajemnica" oznacza, że małżeństwo dwojga ludzi zostało przyporządkowane i włączone w przymierze Chrystusa w Kościołem, i że w istocie swojej jest ono uczestnictwem dwojga chrześcijan w tym właśnie przymierzu. Tak więc sakramentalne małżeństwo chrześcijan to już nie tylko kontrakt o wymiarze i znaczeniu społecznym, lecz też uczestnictwo w miłości odkupieńczej Oblubieńca–Jezusa Chrystusa do swojej Oblubienicy–Kościoła, który jest Jego Ciałem.

Ołtarz, przy którym na ogół zawiera się małżeństwo, symbolizuje Chrystusa rzeczywiście i nieustannie żyjącego w swoim Kościele. Kościół przypomina w ten sposób, że małżeństwo jest zawierane przed obliczem samego Boga i wobec Niego, że sakramentalna przysięga małżeńska znaczy już na zawsze wspólną i wiążącą drogę życia dwojga ludzi – mężczyzny i kobiety, mającą być znakiem tajemnicy uczestnictwa w miłości Chrystusa do Kościoła, czyli znakiem Bożego daru łaski, którą Bóg przemienia i uświęca wspólnotę małżeńską i chce tą łaską bezpośrednio wspierać dwoje chrześcijan na ich wspólnej drodze życia małżeńskiego i rodzinnego.

Przy ołtarzu małżonkowie podejmują decyzję, by obdarowywać siebie wzajemnie największym skarbem, a zarazem największą

wartością, jaką człowiek posiada, czyli tajemnicą swojego życia i swoich losów w oparciu o uczestnictwo w Bożej miłości. Chcą ofiarować sobie wzajemnie siebie samych, czując równocześnie, że gwarantem ich przysięgi i postanowień, mocą duchową tajemnicy małżeństwa nie może być żadne ludzkie prawo ani zmienny człowiek. Ludzkie chęci są podstawą wszystkiego, ale ich realizacja i wypełnienie domaga się współdziałania Bożego. Dlatego swoją przysięgę małżonkowie pragną oprzeć na niezmiennej miłości Boga, wyrażającej się w sakramentalnym związku zawartym wobec Chrystusa i Kościoła.

W tej uroczystej, pięknej i wyjątkowej chwili w życiu człowieka, jaką jest zawarcie małżeństwa, wszyscy obecni życzą nowożeńcom „szczęścia". Również Kościół w obrzędach liturgii zawarcia sakramentu małżeństwa życzy nowożeńcom „szczęścia", ukazując zarazem drogę, na której można je osiągnąć. Kościołowi nie jest obce pragnienie szczęścia i dlatego nieustannie pokazuje człowiekowi drogę, która może do niego doprowadzić. Droga do szczęścia, którą zna i proponuje Kościół, nie jest całkowicie darmowym darem losu, lecz owocem wspólnego wysiłku i współpracy ludzi z łaską Bożą, z Chrystusem obecnym w wspólnocie małżeńskiej i rodzinnej. Ta droga zawarta jest w Chrystusowym Kazaniu na górze, w Chrystusowych błogosławieństwach, które można czytać także w czasie Mszy świętej połączonej z zawarciem sakramentu małżeństwa. Papież Jan Paweł II w swoim nauczaniu bardzo często łączył nauczanie o małżeństwie i rodzinie z błogosławieństwami ewangelicznymi, wskazując je jako drogę prowadzącą do osiągnięcia i radosnego przeżywania szczęścia małżeńskiego i rodzinnego.

Program ośmiu błogosławieństw, który jest również programem małżeństwa i rodziny chrześcijańskiej, brzmi paradoksalnie, ale właśnie dlatego budzi zaufanie, gdyż w najwyższym stopniu liczy się z ludzką rzeczywistością. W duchu utartych i obiegowych światowych konwencji goście weselni najczęściej życzą młodej parze majątku, życiowej kariery, zaspokojenia najśmielszych ambicji i aspiracji. Chrystus, a za Nim Kościół, mówi, „że szczęśliwi są ubodzy w duchu", którzy umieją właściwie wyważyć w życiu proporcje między wartościami materialnymi i duchowymi, którzy

umieją zachować w życiu właściwą hierarchię wartości. Chrystus obiecuje, że miłość oparta na Bogu, przezwyciężająca ślepą gonitwę za dobrami przemijającego świata, przezwyciężająca wyniosłość i pychę, zapewni szczęście i błogosławieństwo ubogim w duchu. Chrystus zapewnia, że szczęśliwi będą cisi, miłosierni i ci, którzy wprowadzają pokój, także w życie małżeńskie i rodzinne. Potrafią oni stworzyć ciepło ogniska domowego, znieść cierpliwie spadające często niespodziewanie cierpienia, a przeciwności losu nie złamią ich serc. Chrystus szczególnie akcentuje wartość czystego i niepodzielonego serca małżonków, którzy bez zastrzeżeń dochowują zobowiązań wierności i uczciwości małżeńskiej, którzy partnera traktują jak osobę, a nie jak przedmiot; dotyczy to też postaw z zakresu kultury ducha i ciała, zachowania się, kultury słowa itp. Chrystus za pośrednictwem Kościoła w celebracji sakramentu małżeństwa życzy nowożeńcom szczęścia – uwarunkowanego wysiłkiem ich umysłów i serc – i ukazuje prowadzącą do niego drogę.

MODLITWA MAŁŻEŃSKA I RODZINNA

Istnieje żartobliwe włoskie powiedzenie, które w wolnym przekładzie brzmi mniej więcej tak: „Kiedy idziesz do kościoła, pomódl się dobrze jeden raz. Zanim wyruszysz w morze, pomódl się dwukrotnie. Kiedy udajesz się na wojnę, pomódl się trzy razy. Przed zawarciem małżeństwa zaś módl się trzydzieści trzy razy". To popularne i potoczne powiedzenie zawiera i wyraża jednak bardzo zasadnicze prawdy o chrześcijańskim małżeństwie i rodzinie. Wskazuje na bezwzględną konieczność modlitwy, a więc i potrzeby Bożej interwencji w wydarzenie, jakim jest związanie się ludzi węzłem małżeńskim i założenie rodziny. Papież Jan Paweł II w swoim nauczaniu o małżeństwie i rodzinie nieustannie podkreślał, że modlitwa jest nieodzownym filarem, który zapewnia trwałość związku małżonków i szczęście rodzinne. Tylko Bóg i Jego łaskawe współdziałanie jest gwarancją uświęcenia rodziny i osiągnięcia ludzkiej pomyślności.

Aby zdać sobie sprawę z wagi modlitwy małżeńskiej i rodzinnej, trzeba koniecznie zauważyć i stale uwzględniać w praktyce fakt,

że zawarcie sakramentalnego małżeństwa nie jest wydarzeniem jednym z wielu w życiu człowieka, ale jest wydarzeniem całkowicie jedynym i wyjątkowym w swoim znaczeniu i skutkach. Jest to wydarzenie wprost rozstrzygające dla dwojga ludzi, które będzie kształtowało ich ludzką i chrześcijańską egzystencję przez wiele lat życia, będzie skalą wyznaczającą granice ich wyborów moralnych i decyzji życiowych oraz stanie się wyznacznikiem ich uświęcenia. Dlatego w to wydarzenie angażuje się sam Bóg, konsekrując miłość dwojga ludzi i stając się gwarantem ich niezmiennej decyzji i oparciem dla snutych planów na przyszłość. To On daje ludziom konieczną siłę do ustawicznego i owocnego trwania w tej miłości, siłę do zachowania wzajemnej wierności wśród zmiennych okoliczności życia. W ten sposób sakrament małżeństwa daje przez łaskę niejako uczestnictwo w Bożych przymiotach, którymi są niezmienność i stałość.

Jeżeli trzeba się modlić, a więc prosić o Boże błogosławieństwo, to znaczy to, że małżeństwo i wyrastająca z niego rodzina jest darem, i to darem w wielu wymiarach. Małżeństwo jest bowiem najpierw wzajemnym darem osobowym, w którym dwoje ludzi powierza sobie nawzajem siebie samych i cały swój los składa niejako w darze drugiej osobie. Motywem, racją ostateczną i podstawą takiego obdarowania jest ich wzajemna miłość. Ta miłość, jak każda ludzka rzecz pod wpływem takich czy innych, zabarwionych egoizmem okoliczności, może okazać się niestała i zmienna. Dlatego w małżeństwie chrześcijańskim zabezpiecza ją dar samego Boga, jakim jest łaska uzdalniająca małżonków do ustawicznego trwania w akceptacji drugiego człowieka i budowania rodziny. To właśnie nazywa się wiernością, która jest podstawą autentycznej wspólnoty małżeńskiej i zabezpieczenia egzystencji rodziny. Z tej też racji małżeństwo nie jest jednorazowym aktem darowania siebie drugiemu człowiekowi, lecz nieustannym procesem obejmującym całe życie człowieka, procesem coraz to bardziej dojrzałego obdarowywania się wzajemnie sobą w oparciu o niezmiennie trwałą miłość i pomoc Boga wszechmogącego – Oblubieńca Jego wiernych.

Każdy dar jednak rodzi zawsze pewne zadania i zobowiązania, ponieważ winien być odwzajemniony. Dlatego też małżonkowie

muszą wspólnie pielęgnować, rozwijać i pogłębiać swą małżeńską miłość, która stwarza wspólnotę ich serc i umysłów. To jest istotne zadanie, które rodzi się z daru chrześcijańskiego małżeństwa, rozszerza się następnie na całą wspólnotę rodzinną i posiada wielorakie odniesienia do życia społecznego, a także politycznego.

Jeżeli o dar pełnego przeżywania małżeństwa we wspólnocie rodzinnej należy się modlić, to znaczy to także, że człowiek nie jest istotą bezwzględnie autonomiczną. To nie człowiek powołał sam siebie do istnienia i skutkiem tego nie do niego należy stanowienie praw dotyczących właściwego funkcjonowania jego natury. Stwórca człowieka jest autorem tych praw, w tym także praw, które zabezpieczają kontynuację życia ludzkiego na ziemi przez instytucję małżeństwa i rodziny. Owszem, w praktyce człowiek może je łamać i przekraczać, ale nie może tego czynić bez narażania się na konsekwencje, wynikające z naruszenia porządku, ładu, równowagi, i to w wymiarze zarówno ziemskim, jak i nadprzyrodzonym. Dlatego też w imię tej absolutnej autonomii i suwerenności Boga, twórcy ludzkiej natury, Kościół nieustępliwie i konsekwentnie, bez względu na podnoszone pod jego adresem zarzuty, broni prawa Bożego w kwestii jedności i nierozerwalnej wierności małżeńskiej, aby ostatecznie chronić porządek moralny, który wpisany przez Stwórcę w egzystencję człowieka, zmierza w ostateczności do ochrony jego życia, które powstaje w małżeństwie i rodzinie. Dlatego nowożeńcy wyrażają swoje nieodwołalne „tak" w liturgii sakramentu małżeństwa w odniesieniu do jedności, płodności i nierozerwalności ich związku. Dlatego Kościół tak często i zdecydowanie wypowiada się w kwestii rodziny, mając na względzie, że jest ona podstawowym dobrem osoby ludzkiej, a także niezastąpionym dobrem społeczeństwa i Kościoła.

Kościół nie uczy, że życie rodzinne zapoczątkowane zawarciem małżeństwa jest idyllą, lecz ukazuje je jako jedno z najważniejszych powołań człowieka, którego realizacja wiąże się z podjęciem określonych trudów i zadań. Równocześnie widzi w miłości małżeńskiej i rodzinnej wyraz wielkiej godności człowieka, gdyż to ona, jak mówi Apostoł Narodów w Liście do Efezjan, jest znakiem okazanej w Chrystusie w sposób ostateczny, a trwale w Kościele obecnej

i działającej miłości i wierności Boga. Kościół nie waha się ukazywać małżeństwa i rodziny jako drogi wiodącej do szczęścia i zbawienia, gdyż uważa je za znak przyszłych godów eschatologicznych i radości płynącej z dopełnienia się całej rzeczywistości historycznej w miłości Bożej. W ten sposób małżeństwo ochrzczonych staje się rzeczywistym znakiem nowego i wiecznego przymierza, zawartego w krwi Chrystusa.

Kościół przypomina dziś te zasadnicze prawdy dotyczące małżeństwa i rodziny zarówno tym, którzy już weszli na drogę realizacji powołania do życia w małżeństwie i rodzinie, jak i tym, którzy dopiero na nią wchodzą. Czyni to, by podkreślić powagę i doniosłość podjętej decyzji, jak i po to, by przygotować młodych ludzido takiej decyzji. Tych zasadniczych prawd bronił papież Jan Paweł II i do obrony tych prawd zachęca nas w dalszym ciągu. Być może dzisiaj podjęcie tego przykładu jest jednym z najbardziej pilnych zadań, jakie spoczywają na każdym wierzącym.

ROZDZIAŁ VI

Małżeństwo podstawą autentycznych relacji rodzinnych. Doświadczenie chrześcijańskie

WYZWANIA

Europa przechodzi poważny kryzys etyczny i kulturowy, którego wyrazem stał się kryzys ekonomiczny, a jego najwyraźniejszą manifestacją jest ogólny kryzys życia politycznego. Wartości i normy moralne, stanowiące centrum kultury zachodniej, przez wiele środowisk są traktowane tak, jakby zostały już ostatecznie przekroczone. W każdym razie coraz powszechniej słyszy się, że nie pasują one do współczesnej rzeczywistości, która chlubi się wolnością jednostki, widząc w niej czynnik w pierwszorzędnym stopniu decydujący o sytuacji duchowej tego świata. Oświeceniowe hasło emancypacji, nawet jeśli nie jest już dosłownie i otwarcie głoszone, to jednak determinuje współczesną świadomość, wyrażając się w wielu konkretnych programach i idących za nimi działaniach, wpływających na wiele dziedzin życia. Kluczową sprawą pozostaje jedna z głównych propozycji oświecenia, a mianowicie – to, co należy do minionej tradycji i dawnych stylów życia, musi ulec zmianie i zostać zastąpione przez „to, co nowe". Nowość została podniesiona do wyznacznika rangi podejmowanych działań: albo coś jest

nowe i zasługuje na poparcie, albo coś jest tradycyjne i należy to odrzucić. Promuje się dzisiaj bezkrytycznie kult nowości, nie dokonując jej wartościowania.

Destrukcyjne konsekwencje takiego stawiania sprawy zostały już niejednokrotnie zdemaskowane. Jest pewne, że źródeł niejednego współczesnego niepokoju należy szukać właśnie w takim kształtowaniu mentalności przez głównych ideologów epoki ponowoczesnej i w próbach wprowadzenia jej w życie przez twórców tego życia, zwłaszcza przez ludzi związanych z kulturą i polityków, którzy chcą, by ich postrzegano jako ludzi nowoczesnych.

Nie ulega wątpliwości i nie trzeba dowodzić, odwołując się do jakichś wyszukanych analiz, że na współczesnym kryzysie kulturowym cierpią przede wszystkim tradycyjne wartości małżeństwa i rodziny. Ideologowie emancypacji i nowoczesności rozpowszechniają w społeczeństwie nowy model małżeństwa i rodziny, jeśli można go jeszcze uznawać za model, a w szczególności prezentują się jako rzecznicy młodzieży, którą łudzą wizją uwolnienia się od tego „ciężaru", jakim jest tradycyjnie rozumiane małżeństwo i rodzina. Mówią więc, że tradycyjne małżeństwo jest przejawem staroświeckości; podkreślanie fundamentalnego społecznego znaczenia małżeństwa jako związku mężczyzny i kobiety mabyć przejawem homofobii; wskazywanie na potrzebę autorytetu w rodzinie ma stać u podstaw zachowań autorytarnych i agresywnych u dzieci bądź też stanowić relikt społeczeństwa mieszczańskiego itd. Rodzice, którzy przyzwyczajają dziecko do ustalonej godziny posiłków i robienia porządków, dbania o czystość i dyscyplinę, którzy kontrolują postępy w szkole, podobnonadużywają swojej pozycji w rodzinie, „wywołując cierpienia i krzywdy moralne", pobudzając w ten sposób do zachowań agresywnych.

Należy otwarcie powiedzieć, że coraz bardziej niepokojące tendencje pojawiają się na poziomie państwa, jego instytucji oraz środków, którymi te instytucje dysponują. Wiele propozycji czysto ideologicznych weszło już do prawodawstwa regulującego działania różnych instytucji, a teraz przechodzi coraz wyraźniej na poziom życia codziennego. Przede wszystkim doszło już do głębokiego rozdzielenia małżeństwa i rodziny, a w ramach rodziny dokonuje się

stopniowego rozdzielenia rodziców i dzieci. Jeśli małżeństwo jest zostawione decyzji małżonków i jako sprawa prywatna może być rozwiązane łatwiej niż kontrakt wynajmu lokalu w którejś z modnych dzisiaj galerii, to rodzina w coraz większym stopniu jest niegodziwie poddawana kontroli władzy i jej nacisków. Można zauważyć wpływ ideologii konfliktu, szczególnie promowanej przez szkołę frankfurcką i jej mało krytycznych zwolenników, w której dziecko jest widziane jako zdominowane, albo mogące być zdominowane, przez rodziców. Ideologia ta pojawia się w tych propozycjach wychowawczych, według których wychowanie jest zadaniem całego społeczeństwa, urzeczywistnianym przez społeczeństwo panujące nad rodziną, przede wszystkim przez powołane przez siebie instytucje administracyjne. Takie tendencje są wyraźnie widoczne w znowelizowanej Ustawie o przeciwdziałaniu przemocy w rodzinie. Ustawodawcy nie zauważyli, że jest ona w swoich głównych założeniach sprzeczna z Konstytucją RP, która w nr. 47 stanowi: „Każdy ma prawo do ochrony prawnej życia prywatnego, rodzinnego […]", a w nr. 48: „Rodzice mają prawo do wychowania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniami". Zamiast postawić sobie pytanie, w jaki sposób państwo może przyczynić się do realizacji tych zapisów, postawiono sobie właściwie pytanie o to, w jaki sposób te prawa można by ograniczyć. Zapomniano, że państwo nie może uczynić swoim tego, czego nie posiada – państwo nie posiada dzieci!

Wszystkie te tendencje i propozycje mają swoje konsekwencje. Wiele małżeństw i rodzin właśnie z ich powodu zostaje pozbawione szczęścia i spokoju. Kobiety, mężczyźni i dzieci znajdują się wprawdzie blisko siebie, ale wobec istniejących nacisków ideologicznych i prawnych, także dla „świętego spokoju", chcą się po prostu rozejść. Owszem, istnieją trudności w życiu małżeńskim i rodzinnym, ale nie dają one nikomu prawa do tworzenia nowych trudności. Fundamentalna zasada pomocniczości, którą *Konstytucja RP* już preambule przyjmuje za własną, powinna być dla państwa zobowiązaniem. Zapis w Konstytucji ma charakter kontraktu społecznego. Tymczasem w wielu ustawach zdecydowanie zbyt często pomija się tę zasadę, a w innych, które usiłują regulować taką czy inną dziedzinę życia, nie uwzględnia się relacji zachodzących

między przyczynami, środkami i celami. Odnotowywane trudności powinny przede wszystkim stawać się okazją do przemyślenia na nowo sensu i znaczenia małżeństwa i rodziny, by wyprowadzić z tego twórcze propozycje służące małżeństwu i rodzinie, a tym samym służące społeczeństwu i państwu.

Zaprezentowane tutaj uwagi, wyrastające z doświadczenia chrześcijańskiego, stawiają sobie za cel zwrócenie uwagi na niektóre jego najbardziej trwałe osiągnięcia w kwestii małżeństwa, których uwzględnienie w wychowaniu mogłoby przyczynić się do kształtowania małżeństwa i rodziny na miarę człowieka i oczekiwań, które żywi każdy człowiek, jak i tych, które podnosi się w dzisiejszym społeczeństwie, nie zawsze jednak szukając odpowiedzi idących w słusznym kierunku. Nie wchodzę tutaj w kompetencje innych dziedzin, na przykład psychologii czy socjologii, sądzę jednak, że niektóre odniesienia okazują się konieczne, by refleksja teologiczna nie była posądzona o to, że nie odnosi się do świata realnych ludzi.

SAKRAMENT MAŁŻEŃSTWA

W świetle doświadczenia chrześcijańskiego należy przede wszystkim powiedzieć, że tym, co konstytuuje małżeństwo, nie jest arbitralna decyzja człowieka[1]. II Sobór Watykański w konstytucji *Gaudium et spes* naucza, odwołując się do stałej tradycji Kościoła, że „sam Bóg jest twórcą małżeństwa"[2]. To Bóg wyposażył małżeństwo „w różne dobra i cele; wszystkie one mają ogromne znaczenie dla przedłużenia rodzaju ludzkiego, rozwoju osobowego i życia wiecznego poszczególnych członków rodziny oraz dla godności, trwałości, pokoju i pomyślności samej rodziny i całego rodzaju ludzkiego"[3]. Małżeństwo zawierane przez wyrażenie nieodwołalnej wzajemnej

---

[1] Jeśli chodzi o podstawy biblijne chrześcijańskiego rozumienia małżeństwa zob. R. Bartnicki, *Będą dwoje jednym ciałem. Małżeństwo w świetle Nowego Testamentu*, Warszawa 2007.

[2] II Sobór Watykański, Konst. *Gaudium et spes*, nr 48 [dalej: GS].Na temat soborowego nauczania o małżeństwie zob. K. Majdański, *Wspólnota życia i miłości. Zamysł Boży o małżeństwie i rodzinie*, Warszawa 2001.

[3] GS 48..

zgody osobistej i osobowej jest więc „instytucją trwałą również wobec społeczeństwa”[4]. Byłoby czymś nieodpowiednim i niewłaściwym chcieć oprzeć małżeństwo na osobistej skłonności i spontaniczności małżonków. Nie można pomijać obiektywnego porządku rzeczy oraz wymogów obyczajowych w kwestii, która posiada kluczowe znaczenie dla życia społecznego i jego przyszłości. Jeśli ma pozostać ono nierozerwalne, musi opierać się na ustanowionym przez Boga trwałym porządku, który nazywamy „instytucją małżeństwa”.

Trzeba w tym miejscu podkreślić, że wymiar instytucjonalny i prawny małżeństwa nie jest sprzeczny z osobowym charakterem miłości i wierności. Tylko wzajemna więź obydwóch wymiarów umożliwia otwarcie przed małżeństwem całej przestrzeni życiowej, wzajemnej odpowiedzialności i ufności, które stanowią podstawę każdej wspólnoty, a w szczególności wspólnoty tak ważnej i delikatnej jak wspólnota małżeńska. Wzajemna więź stanowi także gwarancję autentycznego rozwoju społecznego i kulturowego.

Jezus Chrystus podniósł małżeństwo do godności sakramentu Nowego Przymierza, czyli uczynił je skutecznym znakiem łaski, tak że dla ochrzczonych nie ma prawdziwego małżeństwa bez sakramentu. Żyć razem bez sakramentu małżeństwa jest sprzeczne z porządkiem zbawienia ustanowionym przez Jezusa Chrystusa, jest poważną obrazą woli Bożej i wielkim zgorszeniem. Celebrując sakrament, mężczyzna i kobieta udzielają go sobie wzajemnie[5].

W małżeństwie chrześcijańskim odzwierciedla się misterium paschalne zaślubin Chrystusa i Kościoła, o którym św. Paweł pisze w Liście do Efezjan: „Tajemnica to wielka, a ja mówię: w odniesieniu do Chrystusa i do Kościoła” (5,32). W małżeństwie mężczyzna i kobieta spotykają Chrystusa – Oblubieńca Kościoła, który przez sakrament małżeństwa „pozostaje nadal z nimi, aby jak On sam ukochał Kościół i wydał za niego siebie samego, tak też i małżonkowie we wzajemnym oddaniu kochali się nawzajem z nieustanną wiernością”[6]. Miłość Chrystusa jest nie tylko wzorem dla małżon-

---

4 GS 48.

5 Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 1623.

6 GS 48.

ków. Małżeństwo chrześcijańskie jest przede wszystkim uczestniczeniem w miłości Bożej i jej uobecnianiu się w naszym świecie. Małżeństwo nie tylko jest jakąś próbą siebie samego i nie chodzi w nim tylko o osiągnięcie wzajemnej harmonii i zrozumienia, ale nade wszystko o uświęcenie dokonujące się „we dwoje". W swojej miłości do kobiety mężczyzna ma naśladować Chrystusa, a kobieta ma sobie zdać sprawę, że w miłości do mężczyzny jest figurą Kościoła, który kocha Chrystusa. Jedno ma „nosić ciężary drugiego" (por. Ga 6,2), a razem mają stać się „naśladowcami Boga jak wypada umiłowanym dzieciom" (Ef 5,1). Byłoby nieszczęściem – i niestety zdarza się to coraz częściej – gdyby jedno z małżonków musiało postępować drogą zbawienia w samotności.

Warto ponadto zauważyć pewną specyfikę sakramentu małżeństwa. Otóż, sakrament nie pozbawia małżeństwa formy naturalnej ani jej nie modyfikuje, ale po prostu włącza ją integralnie w tajemnicę sakramentalną. Nic takiego nie dzieje się w innych sakramentach. Narodziny nie są chrztem, a pokarm nie jest Eucharystią. Zaślubiny chrześcijan są sakramentem małżeństwa. Miłość małżeńska zostaje ubogacona i uświęcona przez „odkupieńczą moc Chrystusa"[7].

TRZY CECHY CHARAKTERYSTYCZNE MAŁŻEŃSTWA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

Jak przymierze miłości Jezusa Chrystusa i Jego Kościoła, tak małżeństwo chrześcijańskie uczestniczące w tym przymierzu posiada trzy cechy charakterystyczne: miłość, wierność i płodność. Te cechy określają małżeństwo w rozumieniu chrześcijańskim, a doświadczenie małżonków potwierdza ich zasadnicze znaczenie dla szczęścia osobistego i wzajemnego dojrzewania w miłości, która jest więzią doskonałości i świętości. Te cechy małżeństwa określają także podstawy autentycznych relacji rodzinnych, stając się ich nośnikiem i gwarancją, dlatego na nie chcę tutaj zwrócić szczególną uwagę.

---

[7] GS 48.

MIŁOŚĆ MAŁŻEŃSKA

Każda prawdziwa miłość czerpie z miłości Bożej. Ponieważ „Bóg jest miłością" (1 J 4, 8), także człowiek jest istotą, która kocha. Większość ludzi doświadcza głębi i piękna miłości w miłości małżeńskiej, która jest „uczuciem specyficznie ludzkim, kierowanym na sposób wolny przez osobę ku osobie, obejmując dobro całego człowieka"[8]. Papież Paweł VI w encyklice *Humanae vitae* sprecyzował, że „miłość w pełni ludzka jest równocześnie miłością zmysłową i duchową"[9]. Taka miłość prowadzi małżonków do składania dobrowolnego i szczerego wzajemnego daru z siebie, obejmując „możliwości ekspresji ciała i ducha"[10]. Miłość uzdalnia osoby nie tylko do noszenia tego samego nazwiska, ale nade wszystko do prowadzenia życia we wspólnocie duszy i ciała, kiedy dają się sobie wzajemnie i „stają się jednym ciałem" (Mt 19, 5). Małżeństwo wyklucza sytuację, w której jedno z małżonków stanowiłoby jego centrum i żyło tylko dla siebie. Jedyne centrum małżeństwa, wspólne dla obojga, stanowi Jezus Chrystus. To odniesienie „poza siebie" jest warunkiem szukania autentycznej równowagi we wzajemności małżeńskiej, wyzwalając ją od konwencji i pokazując ciągle większy ideał do osiągnięcia. Przyjmując to wspólne centrum, mężczyzna i kobieta uznają się wzajemnie w swojej rzeczywistości, specyfice i godności; nie uważają drugiego za idola, nie wywyższają się nad drugiego, nie poniżają siebie ani drugiego itd. Takie postawy byłyby przejawem egoizmu, gdyż w takim przypadku, „dając się" drugiemu, i tak myśli się głównie o sobie. Chrześcijańskie nauczanie o przeżywaniu małżeństwa takie postawy szczególnie piętnuje jako zagrażające w najwyższym stopniu życiu małżeńskiemu, ponieważ uderzają w godność osoby, stanowiącą najczulszą tkankę życia osobistego, która łatwo może zostać zniszczona, burząc równocześnie relacje wspólnotowe.

Pismo Święte już w Starym Testamencie pokazuje wiele przykładów autentycznej miłości małżeńskiej. Taka jest płomienna

---

[8] GS 49.
[9] Paweł VI, Enc. *Humanae vitae*, nr 9.
[10] GS 49.

miłość patriarchy Jakuba do Racheli, która zyskała rangę archetypu (por. Rdz 29). Gdy matka proroka Samuela nie miała dzieci i była rozgoryczona z tego powodu, mąż pocieszał ją, czule pytając: „Anno, czemu płaczesz? Dlaczego nie jesz? Czemu się twoje serce smuci? Czyż ja nie znaczę dla ciebie więcej niż dziesięciu synów?" (1 Sm 1, 8). Najwznioślejszym i najdojrzalszym wykładem na temat miłości małżeńskiej w Biblii pozostaje Pieśń nad Pieśniami[11].

Nie tak rzadko mówi się, że dopiero II Sobór Watykański uznał wartość i piękno miłości małżeńskiej. Wcześniej związek małżeński miał być widziany tylko i wyłącznie w perspektywie negatywnej, zwłaszcza jeśli chodzi o pozycję w nim kobiety. Jest to błąd powodowany głęboką nieznajomością rzeczy; opiera się na powtarzanych sloganach, których nie weryfikuje się krytycznie; co więcej, te slogany starannie się pielęgnuje, opierając się na założeniach czysto ideologicznych, jak na przykład czynią to różne nurty feministyczne[12]. Ponad cztery wieki temu, z polecenia Soboru Trydenckiego, ogłoszono „katechizm dla proboszczów", a więc przeznaczony do nauczania parafialnego, w którym zostało powiedziane, że racją fundamentalną związku mężczyzny i kobiety w małżeństwie jest spotkanie między dwoma płciami. Żadna inna przyjaźń nie jest tak głęboka jak miłość małżeńska, która będąc obrazem przymierza Chrystusa z Kościołem, łączy „mężczyznę i kobietę wewnętrzną zażyłością i miłością". Dar małżeński polega przede wszystkim na tym, że „kobieta, po Bogu, kocha swojego męża głębiej niż jakiegokolwiek człowieka"[13].

Miłość małżeńska, mówi II Sobór Watykański, „przewyższa czysto erotyczną skłonność, która nastawiona egoistycznie, dość szybko i żałośnie zanika"[14]. Miłość małżeńska nie jest zakochaniem,

---

[11] O miłości małżeńskiej w Starym Testamencie zob. L. A. Schökel, *I nomi dell'amore. Simboli matrimoniali nella Bibbia*, Casale Monferrato 1997.

[12] Starochrześcijańską wizję miłości i małżeństwa można poznać na przykład w: Jan Chryzostom, *O małżeństwie, wychowaniu dzieci i ascezie*, oprac. J. Naumowicz, Kraków 2002.

[13] Por. *Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos*, cz. 2, rozdz. 8, nr 14, 16, 27.

[14] GS 49.

ale decyzją dotyczącą podjęcia określonego sposobu życia i bardzo określonej odpowiedzialności. W czasie obrzędu zawarcia małżeństwa kapłan nie pyta: „Czy jesteście zakochani?", ale: „Czy chcecie dobrowolnie i bez żadnego przymusu zawrzeć związek małżeński?"[15]. Małżeństwo nie będzie wolne od prób i doświadczeń. Miłość w małżeństwie, wyzwalając się od egoizmu i rozwijając te cechy, które św. Paweł nadzwyczaj trafnie opisał w słynnym Hymnie o miłości zapisanym wtrzynastym rozdzialePierwszego Listu do Koryntian, ma zmierzać do dojrzałości i pełni. Ma wzrastać w cierpliwości, długomyślności, życzliwości, nieszukaniu własnej korzyści, niegniewaniu się, znoszeniu wszystkiego. Ta miłość ufa drugiemu nawet wtedy, gdy już nikt mu nie ufa. Ta miłość mówi drugiemu: „Nawet jeśli grzeszysz, jestem blisko ciebie; nawet jeśli upadasz, podtrzymuję cię". Mogą być małżeństwa, w których taka miłość jest obecna od początku, ale w większości przypadków musi ona stopniowo wzrastać i formować się, wytrwale dążąc do swojego celu. Tak rozwijana miłość nie pozwoli, by małżeństwo stało się jej grobem, jak niekiedy mówi sięironicznie.

Przez wzajemne oddanie się w miłości wolnej od egoizmu małżonkowie nie gwarantują sobie czegokolwiek–gwarantują wobec drugiego siebie samych. Nie kochają „czegoś", co posiada drugi, ale kochają drugiego takiego, jakim jest i w oparciu o to, że jest. Nie kochają drugiego, ponieważ go potrzebują, i nie chcą go poślubić dla własnej korzyści. Nie stawiają na pierwszym miejscu własnego szczęścia, nie chcą przede wszystkim sami być szczęśliwi, ale ich dążeniem jest czynić szczęśliwym drugiego, i w ten sposób są chronieni przed wpadnięciem w pułapkę „egoizmu we dwoje". Wędrują razem ku Jezusowi Chrystusowi, który jest ich wspólnym celem.

Patrząc na sytuację małżeństwa w naszych czasach, trzeba by więcej uwagi poświęcić nauczaniu o miłości małżeńskiej, pokazując jej wzniosłość i znaczenie dla człowieka, ale nie ukrywając również, że jest ona, jak zresztą każda miłość, „trudem", jak mówi św. Paweł (por. 1 Tes 1, 3), i jak realistycznie podkreśla za nim cała tradycja

---

[15] *Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów polskich*, Katowice 1974, nr 67.

chrześcijańska. Trzeba by również w większym stopniu dzielić się tym doświadczeniem, dokonując jego analiz i propagowania płynących z niego wniosków.

WIERNOŚĆ MAŁŻEŃSKA

Miłość bez wierności nie jest miłością, ale iluzją i oszustwem. II Sobór Watykański podkreśla, że do podstawowych właściwości małżeństwa należy „nierozerwalna wierność na dobre i złe i dlatego są jej obce cudzołóstwo i rozwody”[16]. Przed ołtarzem małżonkowie ślubują sobie wzajemną wierność i uczciwość, a ichsymbolem pozostaje obrzęd nałożenia obrączek, któremu towarzyszą słowa: „Przyjmij tę obrączkę jako znak mojej miłości i wierności”[17]. Takim symbolem jest również związanie rąk nowożeńców stułą kapłana, który w imieniu Kościoła błogosławi przymierze wierności.

Kto zawiera małżeństwo bez zdecydowanej woli: „że cię nie opuszczę aż do śmierci”[18], czyli „tylko ty i ty na zawsze”, właściwie nie zawiera małżeństwa, gdyż nie podejmuje tego, co ono zakłada, od początku pozostając poniekąd obok niego. Wierność jest w najwyższym stopniu bezwarunkową akceptacją drugiego. „Małżeństwo na próbę”, „małżeństwo dopóki będziemy się rozumieli”, „wolne związki” czy jeszcze inne propagowane dzisiaj postacie „związków we dwoje” nie są małżeństwem, ale zwodzeniem się i kłamstwem, niejednokrotnie nastawionym na wykorzystanie drugiego, kończącym się najczęściej rozczarowaniem i bólem. Ludzka mądrość stwierdza, że podstawowe wydarzenia życiowe: prokreacja, narodziny i śmierć, nie mogą być przeżywane jako „próba”, lecz muszą dokonać się w sposób definitywny. To samo dotyczy małżeństwa, ponieważ należy ono do tych doświadczeń, które mają podstawowe znaczenie, dotycząc samych podstaw istnienia człowieka i społeczności ludzkiej.

Jako obraz nieskończonej miłości między Chrystusem i Jego Kościołem małżeństwo sakramentalne, ważnie celebrowane i dopełnio-

---

[16] GS 49.
[17] *Obrzędy sakramentu małżeństwa*…, dz. cyt., nr 37.
[18] *Obrzędy sakramentu małżeństwa*…, dz. cyt., nr 27.

ne przez akt małżeński, jest ostateczne i nierozerwalne. Może być rozwiązane tylko przez śmierć. Chrystus powiedział: „Co więc Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela" (Mt 19,6). Nierozerwalność małżeństwa jest prawem boskim, a nie przykazaniem kościelnym. Kościół jest związany na zawsze tym prawem, które nie dopuszcza zmian ani wyjątków. Żaden papież, żaden biskup i żaden sobór nie mogą pozwolić na nowe małżeństwo małżonkowi, gdy legalny współmałżonek jeszcze żyje. Św. Paweł pisze w Pierwszym Liście do Koryntian: „Tym zaś, którzy trwają w związkach małżeńskich, nakazuję nie ja, lecz Pan: Żona niech nie odchodzi od swego męża! […] Mąż również niech nie oddala żony" (7, 10–11). Także małżonkowie opuszczeni bez swojej winy pozostają przed Bogiem związani zawartym małżeństwem. Ich niejednokrotnie trudne życie, z wieloma poświęceniami, jest heroicznym wyznaniem prawdy o nierozerwalności małżeństwa.

Dzisiaj pojawiają się głosy kwestionujące doktrynę Kościoła, stwierdzające, że nierozerwalność małżeństwa jest tylko ideałem i celem, który w konkretnych przypadkach pozwala na religijne małżeństwo rozwiedzionych. Takie idee narodziły się pod koniec XVIII wieku[19]. W 1783 roku oświeceniowy *Dictionnaire philosophique*, wydawany z inicjatywy Woltera, definiował małżeństwo jako „prosty kontrakt cywilny", który może być rozwiązany w każdej chwili „bez konieczności żadnego innego motywu oprócz zdecydowanej woli dwojga małżonków". Także dekret rewolucji francuskiej z 20 września 1792 roku definiował małżeństwo na podstawie pojęć indywidualistycznych. „Związek nierozerwalny" kwestionuje „wolność osobistą", a więc każdy z małżonków może na drodze prostego wykazania braku zgodności charakterów zadeklarować rozwód.

Prawo zadekretowane przez rewolucję francuską stało się wyzwaniem, z którym starano się jakoś uporać, ale – niestety – zasięg jego oddziaływania staje się coraz szerszy, o czym bardzo łatwo można się przekonać, słuchając licznych wypowiedzi uzasadniających

[19] Sekularyzacji małżeństwa dokonał już wcześniej Luter, ale jego wizja małżeństwa nadal zachowywała charakter religijny, chociaż została pozbawiona znaczenia zbawczego.

rozwody, a wyroki prawne w sprawach rozwodowych są ewidentnym znakiem podniesienia zasad rewolucji francuskiej do rangi normy życia społecznego w świecie zachodnim. Także prawo polskie dotyczące rozwodów w coraz większym stopniu idzie za mentalnością oświeceniową, która zadowala się formułą „zerwania". Nawet małżonek winny rozwodu może, wbrew woli współmałżonka, narzucić rozwód, deklarując po prostu zerwanie małżeństwa, a jeśli jest stroną „bardziej potrzebującą", może nawet uzyskać korzyści ekonomiczne kosztem małżonka niewinnego. Praktyka sądownicza w tej materii powinna budzić coraz większy niepokój, prowadząc do zasadniczego pytania, czemu właściwie sądownictwo służy.

II Sobór Watykański zdecydowanie zadeklarował, że małżeństwo jest „instytucją trwałą" i „nie zależy od sądu ludzkiego"[20]. Nie zmieniają tego faktu nawet szeroko rozpowszechniane opinie ludzkie i naciski wywierane na osoby deklarujące chrześcijański punkt widzenia. Nie zmieni tego dzisiejsze ośmieszanie niektórych prawd dotyczących małżeństwa, które poszło bardzo daleko, na przykład w kinematografii. Nie zmienią tego żadne argumenty o tak zwanych „korzyściach" osobistych i społecznych płynących z rozwodów. Co do zasady rozwód pozostaje złem dla osoby, której dotyczy, jak również pozostaje złem społecznym, przede wszystkim dlatego, że burzy relacje społeczne, szczególnie kwestionując wzajemne zaufanie, które stanowi fundament życia społecznego[21]. Należałoby tę kwestię traktować bardziej otwarcie i z większą uczciwością także na poziomie naukowym, nie wahając się formułować wniosków, które również będą się kłócić z powszechnie przyjętymi tezami.

Drugą kwestią, która trzeba jasno postawić w kontekście wierności małżeńskiej, jest cudzołóstwo, czyli – jak słusznie mówimy – zdrada małżeńska. U jego początków jest przede wszystkim brak wyrzeczenia i dyscypliny oraz bagatelizowanie niepisanych praw dotyczących dyskrecji i wstydliwości. Jezus Chrystus powiedział bardzo wyraźnie: „Każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę, już w sercu dopuścił się z nią cudzołóstwa" (Mt 5, 28). Naruszenie

---

[20] GS 48.

[21] Por. P. Sztompka, *Zaufanie. Fundament społeczeństwa*, Kraków 2007.

wierności w małżeństwie jest poważnym naruszeniem wierności Bogu, ponieważ wierność jest nienaruszalna. Cudzołóstwo wyklucza z królestwa Bożego (por. 1 Kor 6, 9). Trzeba jednak powiedzieć, że cudzołóstwo powoduje także konsekwencje o charakterze antropologicznym, które posiadają bezpośredni związek z trwałością małżeństwa i wzajemnymi relacjami małżeńskimi, przekładającymi się na relacje rodzinne. Ta sama uwaga dotyczy innych form nieczystości, które związane są na przykład z pornografią. Głosy o jej destrukcyjnym wpływie na życie małżeńskie zaczynają powoli przebijać się do świadomości społecznej.

Liczba rozwodów rośnie z roku na rok. Trzeba przede wszystkim powiedzieć, że rozwód jest źródłem niezliczonych nieszczęść, napięć, konfliktów, goryczy itd. Nie wszystkie te kwestie są notowane w wywodach na temat domniemanej „racjonalności" rozwodów, ponieważ psychologia nastawiona pozytywistycznie uznała arbitralnie, że wiele z tych stanów ducha nie podlega badaniu empirycznemu, a zatem faktycznie nie istnieje. Za każdym z rozwodów jest obecna, niebadalna empirycznie, ale nadzwyczaj realna „bolesna katastrofa całego bogatcwa żywionych pragnień miłości"[22]. Rozwód nie jest po prostu „rozejściem się", jak mówi się potocznie, ale wielką katastrofą życia, której podstawową i najboleśniejszą konsekwencją jest cierpienie dzieci. W ostatnich latach setki tysięcy dzieci straciło opiekę, którą zapewnia autentyczna i trwała rodzina. Pojawia się pytanie, dlaczego ustawy nie przeciwdziałają temu zjawisku.

Kryzysy małżeńskie są nieuniknione. Łaska Boża pozwala je przezwyciężyć. Zdarzają się cierpienia, bolesne wyzwania, niepokojące napięcia, rozczarowanie, ale można je przezwyciężyć. Chrystus stanowi centrum małżeństwa, a niezastąpiony ludzki wysiłek jest pierwszym sposobem potwierdzania tego faktu. Nie ma żadnego sensu izolowanie się, ucieczka, odrzucenie itd. Tym, czego najczęściej potrzeba, jest przebaczenie, którego dzisiaj ewidentnie brakuje w kręgu proponowanych zachowań, mających kluczowe znaczenie dla utrwalania i leczenia relacji międzyludzkich. Stare niemieckie powiedzenie potwierdza: „Najlepszą monetą w domu

---

[22] J. Viollet, *Über Wesen und Geheimnis der Familie*, Salzburg 1957, s. 58.

jest przebaczenie". Zbyt łatwo, pod wpływem dzisiejszej mentalności prawnej, rozwiązania problemów szuka się w sądzie. Brakuje nade wszystko rodzinnej rozmowy oraz zbyt rzadkokorzysta się z rad przyjaciół i ludzi godnych zaufania. To poszukiwanie harmonii jest tym ważniejsze, że zostało ono wzmocnione przez samego Chrystusa, gdy powiedział: „Błogosławieni, którzy wprowadzają pokój" (Mt 5, 9).

PŁODNOŚĆ MAŁŻEŃSKA

Gdzie jest miłość, tam jest życie. Jak Kościół jako Oblubienica Chrystusa w sakramencie chrztu daje zawsze swemu Panu nowe dzieci, tak również małżeństwo cieszy się błogosławieństwem płodności, której udzielił mu Bóg. Byłoby poważnym błędem widzieć istotę małżeństwa jedynie we wzajemnej miłości dwojga małżonków i traktować dziecko tylko jako naturalny, biologiczny dodatek do niego. Małżeństwo chrześcijańskie domaga się rozwinięcia w rodzinę[23].

II Sobór Watykański naucza: „Małżeństwo i miłość małżeńska z natury ukierunkowane są na płodność i wychowanie potomstwa". W odniesieniu zaś do dzieci stwierdza: „Są najwspanialszym darem małżeństwa i w największym stopniu przyczyniają się do dobra samych rodziców"[24]. Doświadczenie ogólnoludzkie potwierdza, że w darze życia i wychowaniu dzieci urzeczywistnia się satysfakcja osobista oraz następuje duchowe dopełnienie i rozwój mężczyzny i kobiety. Dzieci nie wchodzą w małżeństwo „z zewnątrz". Jak mówił św. Jan Chryzostom do rodziców, dzieci będące owocem miłości i współpracy z miłością Boga Stwórcy są „dziećmi waszymi i Boga". Za pośrednictwem dzieci i relacji z nimi kształtuje się między małżonkami nowa więź, ponieważ nie są już tylko mężem i żoną, ale stają się ojcem i matką.

---

[23] Wiele ciekawych i inspirujących informacji o licznych polskich doświadczeniach w tej materii można znaleźć w: D. Żołądź-Strzelczyk, *Dziecko w dawnej Polsce*, Poznań 2006[2].

[24] GS 50.

W naszym społeczeństwie wytworzono zły klimat w stosunku do dwóch kategorii ludzi: dzieci i osób starszych. Rodzi się skrajnie mało dzieci, o czym demografowie alarmują już od kilkunastu lat, choć nikt jeszcze nie wyciągnął z tego należytych wniosków[25]. Antykoncepcja i przerywanie ciąży pozbawiają życia przed narodzeniem. W osobach starszych widzi się przeżytek minionej epoki, który stanowi ciężar społeczny, przeszkadzający w tworzeniu zasobniejszego i bardziej pomyślnego społeczeństwa przyszłości. Można z dużą pewnością powiedzieć, że jednym z bardzo poważnych powodów złego nastawienia do dzieci i osób starszych jest to, że przywołują one Boga, to, co wieczne, to, co nie zależy od autonomii człowieka. Dziecko i osoby starsze stawiają nam nieuniknione pytania o to, skąd pochodzimy i dokąd zmierzamy, a więc są żywą kontestacją propagowanego ateizmu. Inny ważny powód ma charakter ekonomiczny, ponieważ dzieci i starsi wymagają od społeczeństwa ponoszenia na nich wydatków. Gdy jednak patrzeć dalekowzrocznie, problem przedstawia się zupełnie inaczej – zarówno dzieci, jak i osoby starsze przyczyniają się do rozwoju społeczeństwa, także pod względem ekonomicznym.

Odnośnie do niewątpliwie trudnego pytania o liczbę dzieci, II Sobór Watykański naucza: „Osąd taki małżonkowie chrześcijańscy winni wyrobić sobie sami, w obliczu Boga". Zaznacza jednak: „Nie mogą działać jedynie według własnego uznania, lecz zawsze powinni się kierować sumieniem zgodnym z prawem Boskim, posłuszni Nauczycielskiemu Urzędowi Kościoła, który interpretuje je autentycznie w świetle Ewangelii"[26].

Małżonkowie chrześcijańscy wiedzą, że „nie może być rzeczywistej sprzeczności pomiędzy Boskimi prawami przekazywania życia a pielęgnowaniem prawdziwej miłości małżeńskiej"[27]. Oddanie małżeńskie powinno pozostawać „otwarte na przekazywanie życia", jak napisał papież Paweł VI w encyklice *Humanae vitae*[28]. Oznacza to,

---

[25] Por. np. *„Arena bitwy o życie". Aktualna sytuacja demograficzna w świecie i w Polsce*, red. K. Majdański, M. Schooyans, J. Kłys, Łomianki 2000.

[26] GS 50.

[27] GS, nr 51.

[28] Por. Paweł VI, enc. *Humanae vitae*, 11.

że małżonkowie mogą czasowo lub na stałe unikać zrodzenia dzieci z poważnych powodów, oczywiście, z zachowaniem prawa moralnego. Muszą jednak pamiętać, że pytając swojego sumienia, stają wobec samego Boga i Jego woli. Trzeba bronić się przed popadnięciem w pułapkę zbytniej pewności siebie.

Dzisiaj już wiemy, że encyklika *Humanae vitae* Pawła VI, która wywołała tyle kontrowersji, pozostaje jednym z najważniejszych głosów w obronie godności osoby ludzkiej przed manipulacjami ideologicznymi, ekonomicznymi, zdrowotnymi, publicystycznymi itd.[29]. Okazuje się głosem profetycznym, który nadal zasługuje na uwagę nie tylko w Kościele, ale także w społeczeństwie. Może warto w tym miejscu zwrócić uwagę, że wypowiedź papieża Pawła VI w tej encyklice nie jest wypowiedzią o charakterze tylko i wyłącznie filozoficznym i teologicznym, ale opiera się na prawie dwuwiekowej obserwacji kwestii antykoncepcji i jej konsekwencji, której dokonywano w różnych środowiskach naukowych, nie tylko związanych z Kościołem. Jest to odpowiedź na zauważone uczciwie problemy i wyzwania. Jest w każdym razie pewne, że antykoncepcja nie służy jedności małżeństwa, burzy autentyczną relację rodziców zpotomstwem, a potem niszczy relacje rodzinne.

SZUKAĆ ROZWIĄZAŃ

Małżeństwo jako więź naturalna i sakrament Kościoła wpływa bardzo mocno na życie ludzkie zarówno w jego wymiarze osobistym, jak i społecznym. Jest także miejscem, w którym w naszej dzisiejszej sytuacji duchowej istniejegłęboka różnica między rzeczywistością świata i tajemnicą Chrystusa, między ludzką ograniczonością i doskonałością Bożą. Zadaniem teologa jest praca nad tym, by tę aktualną różnicę widzieć, przypominać, na czym polega jedność tych dwóch rzeczywistości, oraz pokazywać, w jaki sposób, mimo istniejących dzisiaj trudności, napięć i niebezpieczeństw, można tę jedność osiągnąć. Znaczenie problemu jest ewidentne – chodzi ostatecznie o samego człowieka i jego szczęście, doświadczane

[29] Por. M. Schooyans, *Aborcja a polityka*, tłum. K. Deryło, Lublin 1991.

także w życiu codziennym, którego środowiskiem dla zdecydowanej większości ludzi jest i pozostanie autentyczne małżeństwo i autentyczna rodzina.

W czasie V Światowego Spotkania Rodzin w Walencji w 2006 roku papież Benedykt XVI wygłosił wartą przypomnienia pochwałę małżeństwa i rodziny:

> Rodzina jest dobrem koniecznym dla narodów, nieodzownym fundamentem społeczeństwa oraz wielkim skarbem małżonków na całe życie. Jest niezastąpionym dobrem dla dzieci, które powinny być owocem miłości, całkowitego i ofiarnego oddania się rodziców. Na wszystkich spoczywa wielka odpowiedzialność za głoszenie pełnej prawdy o rodzinie, opartej na małżeństwie jako domowym Kościele i sanktuarium życia[30].

Dlatego też z tej samej okazji papież przypominał:

> Kościół uczy nas, że aby czynić postępy na […] drodze ludzkiego dojrzewania, trzeba szanować i chronić tę cudowną rzeczywistość, jaką jest nierozerwalne małżeństwo mężczyzny i kobiety, które daje ponadto początek rodzinie. Dlatego uznanie i wspomaganie tej instytucji jest jedną z najcenniejszych przysług, jaką można dziś oddać sprawie wspólnego dobra i autentycznego rozwoju ludzi i społeczeństw, a zarazem najlepszą gwarancją godności, równości i prawdziwej wolności wszystkich[31].

---

[30] Benedykt XVI, *Homilia wygłoszona podczas czuwania modlitewnego w czasie V Światowego Spotkania Rodzin* (8 lipca 2006 r.), „L'Osservatore Romano" 27(2006) nr 9–10, s. 14.

[31] Benedykt XVI, *Homilia podczas mszy świętej na zakończenie V Światowego Spotkania Rodzin* (9 lipca 2006 r.), „L'Osservatore Romano" 27(2006) nr 9–10, s. 17–18.

ROZDZIAŁ VII

Moralność życia małżeńskiego i rodzinnego. Perspektywa biblijna i aktualna problematyka

„Propedeutyka małżeństwa oznacza wychowanie ludzi, kobiet i mężczyzn, do tej specyficznej dojrzałości, jakiej wymaga małżeństwo. Propedeutyka taka musi opierać się na wiedzy, musi zatem włączyć to wszystko, co na temat życia seksualnego, miłości i rodziny mówi fizjologia, psychologia, socjologia czy też jakakolwiek nauka ocierająca się bodaj o te problemy. Wszystkie te jednak elementy muszą być zawsze scalone przez podporządkowanie ich osobie, całemu człowiekowi. – I dlatego główną rolę w propedeutyce małżeństwa musi spełnić **etyka**".

kard. Karol Wojtyła[1]

1. ZNACZENIE DEKALOGU

Szukając w refleksji teologiczno-moralnej oraz aktualnym życiu małżeńskim i rodzinnym odpowiedzi na pytania dotyczące kwestii

---

[1] K. Wojtyła, *Myśli o małżeństwie*, w: tenże, *„Aby Chrystus się nami posługiwał"*, Kraków 1979, s. 419.

moralnych, sięgamy przede wszystkim do danych biblijnych, aby w nich znaleźć odpowiednie wskazania bądź też przynajmniej ogólne perspektywy, które pozwoliłyby rzucić światło na nasze dzisiejsze wybory, dylematy, trudności bądź wyzwania. Jest oczywiste, że nie można domagać się od Biblii odpowiedzi na wszystkie pytania moralne, które dzisiaj nas nurtują, gdyż właśnie moralność, może jak nic innego, jest uwikłana w kontekst historyczny i okoliczności, w których żyje konkretny człowiek. Mimo tych poważnych trudności musi zdumiewać fakt, że w Biblii znajdujemy niezwykłe wprost bogactwo treści związanych bezpośrednio i pośrednio z moralnością życia małżeńskiego i rodzinnego, które wciąż zachowują zdumiewającą świeżość i aktualność. Tym, co ułatwia nam wykorzystanie i uporządkowanie tych danych, jest oczywiście Dekalog – „dziesięć słów" Boga (hebr. *aseret kaddebarim* – Wj 34, 28; Pwt 4, 13; 10, 4) należących, jako część integralna i integrująca, do przymierza zawartego przez Niego z narodem wybranym na Synaju (por. Wj 20, 1–17; Pwt 5, 6–21). Ich bezpośrednim celem jest określenie dróg wierności, którymi postępując, cały naród i każdy jego przedstawiciel będzie odpowiadał na darmowy dar Jego życzliwości, wyzwolenia i prowadzenia w historii. Chodzi w nich – jak mówi Josef Schreiner– o „bardzo starożytne pytanie o znaczące, a zatem zbawcze ukierunkowanie życia ludzkiego"[2].

Nie wnikając w całość problematyki związanej z Dekalogiem, jego przekazem i znaczeniem w samej Biblii i konkretnej historii narodu żydowskiego[3], trzeba już wstępnie zgodzić się z opinią, że „nabrał on znaczenia przede wszystkim na poziomie relacji w łonie społeczeństwa"[4]. Historia narodu żydowskiego jest związana z Dekalogiem, który stał się dla niego żywym tworzywem

---

[2] J. Schreiner, *I dieci comandamenti nella vita del popolo di Dio*, Brescia 1991, s. 7.

[3] Por. H. Schüngel-Staumann, *Der Dekalog – Gottes Gebote?*, Stuttgart 1973; Sch. Ben-Chorin, *Die Tafeln des Bundes*, Tübingen 1979; J. L'Hour, *La morale de l'Alliance*, Paris 1985; J. Schreiner, *I dieci comandamenti…*, dz. cyt.; J. Schreiner, *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. W. Matysiak, Wraszawa 1999, s. 116–155; W. H. Schmidt, *I dieci comandamenti e l'etica veterotestamentaria*, Brescia 1996.

[4] W. H. Schmidt, *I dieci comandamenti…*, dz. cyt., s. 17.

kształtu społecznego, relacji międzyludzkich oraz całokształtu jego kultury, wyrastającej przede wszystkim z odpowiedzi na te „dziesięć słów", które stały się zasadą jego życia[5]. To społeczne znaczenie Dekalogu znalazło potwierdzenie i utrwalenie w Nowym Testamencie, w którym dokonał się proces pewnego rodzaju „uteologicznienia" postawy chrześcijańskiej.W wyniku tego procesu na pierwszym miejscu została postawiona wiara, w której chrześcijanin ma szukać motywacji do życia miłością[6]. Podkreślenie wiary w relacji z Bogiem w pewnym sensie spowodowało obniżenie znaczenia przykazań, zwłaszcza trzech pierwszych, czyli tzw. pierwszej tablicy Dekalogu. Pozostałe przykazania wydają się nadal ważne, chociaż zostały poddane znaczącej reinterpretacji, zmierzającej do wydobycia ich głębszego sensu, czego wyrazem jest właściwie sprowadzenie ich do przykazania miłości bliźniego. Teologia nowotestamentowa w tym ujęciu nadaje im znaczenie bardziej osobowe i duchowe, w którym wyraża się pewne „więcej", o czym mówi Chrystus w Kazaniu na górze.

Poszczególne przykazania starotestamentalne mają więc być rozumiane w świetle nowotestamentowego przykazania miłości, które wypełniło się w Jezusie. Na tym gruncie zachowują swoją funkcję wskazywania na różne dziedziny działania ludzkiego, w których może i powinna aktualizować się jedyna miłość chrześcijańska, będąca świadectwem i wypełnieniem wiary. W wyniku tej reinterpretacji przykazania nie uległy wyeliminowaniu ani deprecjacji, ale wręcz utrwaliły się, stając się ośrodkiem nauczania moralnego Kościoła zarówno w katechezie, jak i naukowej teologii moralnej, która zajmuje się systematyczną refleksją nad działaniem moralnym człowieka[7].

Luter, zakończywszy wyjaśnienie Dekalogu w swoim *Dużym Katechizmie*, dokonuje takiego podsumowania:

---

[5] Por. F. Crüsemann, *Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive*, München 1983.

[6] Por. S. Th. Pinckaers, *Źródła moralności chrześcijańskiej*, tłum. A. Kuryś, Poznań 1994, s. 120–139.

[7] Por. Ph. Delhaye, *Le Décalogue et sa place dans la morale chrétienne*, Bruxelles–Paris 1963[2].

> Tak oto przedstawia się dziesięcioro przykazań, ten skrót Boskiej nauki, odnoszącej się do tego, co czynić powinniśmy, aby całe życie nasze podobało się Bogu – oraz to źródło i te kanały, z których musi wypływać i którymi musi krążyć wszystko, co chce uchodzić za dobry uczynek, tak iż poza dziesięciorgiem przykazań żaden uczynek ani żadna rzecz nie może być dobra ani podobać się Bogu, choćby w oczach świata uchodziła za wielką i drogocenną. […] Dlatego należy przykazań nade wszystko nauczać i uważać je za rzecz drogą i cenną, za najwyższy skarb przez Boga dany[8].

Kardynał Karol Wojtyła w jednym z listów pasterskich tak opisywał znaczenie Dekalogu:

> Zwięzłym i nienaruszalnym zbiorem podstawowych zasad moralnych jest **Dekalog**, dziesięć przykazań nadanych w Starym Testamencie przez Mojżesza autorytetem Bożym. Nauczanie Jezusa Chrystusa potwierdza w całej pełni zasady Dekalogu, wysuwając zarazem na czoło całej moralności **przykazanie miłości** Boga i bliźniego. Ten podstawowy zespół zasad godnego ludzi postępowania jest równocześnie wpisany w świadomości moralnej człowieka różnych epok, narodów i daje możliwość odróżnienia dobra od zła w sprawach najważniejszych. Przez to samo wskazuje bezspornie drogi ludzkiego postępowania i warunkuje prawdziwy postęp i rozwój człowieka; nie może bowiem istnieć postęp i rozwój człowieka bez moralności[9].

Przez dwa tysiące lat istnienia Kościoła Dekalog określa więc to, co człowiek wierzący powinien czynić lub nie w relacji z Bogiem, w jaki sposób powinien zachowywać się wobec bliźnich, jak ich traktować i na co zwracać uwagę. W chrześcijańskiej teologii moralnej uznaje się więc dziesięć przykazań Bożych za pomoc, a nawet za konieczną wskazówkę doformowania życia chrześcijańskiego.

---

[8] M. Luter, *Duży Katechizm*, w: *Wybrane księgi symboliczne Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego*, tłum. A. Wantuła, W. Niemczyk, Warszawa 1980, s. 82–85.

[9] K. Wojtyła, *O pierwszym i największym przykazaniu Bożym. List pasterski na Wielki Post*, w: tenże, *Nauczyciel i pasterz:listy pasterskie – komunikaty – zarządzenia 1959–1978*, s. 462.

W tym też znaczeniu, idąc po linii Starego Testamentu, należy je uznać łaskawy dar Boży[10]. W pełni zasługują więc na to, by zarówno były opiewane w psalmach, które zawierają ich wzniosłą pochwałę, jak i odwoływano się do nich w szukaniu odpowiedzi na pytania dotyczące naszych dzisiejszych wyborów i decyzji w każdej dziedzinie życia. Dotyczy to oczywiście także życia małżeńskiego i rodzinnego, o które chodzi w niniejszym opracowaniu.

Aby uznać potrzebę uwzględnienia Dekalogu w kształtowaniu moralności dzisiejszego chrześcijanina, trzeba przede wszystkim zwrócić uwagę na to, że zawarty w nim etos nie tylko jest wyrazem jakiegoś ogólnoludzkiego etosu naturalnego, ale też ma znaczące implikacje teologiczne. Chodzi o to, by uświadomić sobie, że w imperatywach moralnych nie tylko kryją się ogólne wskazania dotyczące przyzwoitości w relacjach z drugim człowiekiem, ale też wyraża się w nich i kształtuje relacja z Bogiem.

Jako ilustracja tego wymiaru etosu w ogóle, a Dekalogu w szczególności, może posłużyć odpowiedź dana przez Józefa żonie Potifara, urzędnika faraona, która usiłowała go uwieść, zapisana w Księdze Rodzaju:

> Pan mój o nic się nie troszczy, odkąd jestem w jego domu, bo cały swój majątek oddał mi we władanie. On sam nie ma w swoim domu większej władzy niż ja i niczego mi nie wzbrania, wyjąwszy ciebie, ponieważ jesteś jego żoną. Jakże więc mógłbym popełnić tak wielką niegodziwość i zgrzeszyć przeciwko Bogu? (39, 8–9).

Zauważmy najpierw, analizując tę wypowiedź, iż przyjęcie jakiegoś urzędu zakłada ufność, która zobowiązuje, wymaga wzajemności i odpowiedniej postawy tego, kto przyjął określony urząd. Józef uznaje więc pewne ograniczenie istniejące w relacjach międzyludzkich. Domaga się go zwykła „ludzka uczciwość", jak stwierdza Gerhard von Rad, a więc nie zachodzi w tym wypadku potrzeba

---

[10] Por. H. Schmid, *Gesetz und Gnade im Alter Testament*, „Judaica" 25 (1969), s. 3–29; R. J. Zwi Werblowski, *Tora als Gnade*, „Kairos" 15 (1963), s. 156–163.

interwencji Boga, by pouczyć człowieka o tym, co powinien, a czego nie powinien robić.

Trzeba następnie zauważyć, że to ograniczenie nie tylko odnosi się do relacji w łonie własnej grupy lub własnego narodu, ale w sposób całkowicie naturalny dotyczy także relacji z obcymi, nie-Żydami. Nie chodzi więc o „moralność grupy". Jest oczywiste, że pewne rzeczywistości i pewne zasady etyczne – zgodne uznanie tego, co jest pierwotnie ludzkie, czyli elementarne poszanowanie bliźniego, niezależnie od tego, czy to będzie gość, życie jako takie, czy małżeństwo i rodzina – wyrażają się lub powinny wyrazić się także poza własną grupą lub własnym krajem. Od początku etyka jest naznaczona pewnym „rozdźwiękiem", ostatecznie niekwestionowalnym i nienaruszalnym, między tym, co możliwe lub korzystne, a tym, co faktycznie **powinno się** czynić. Istnienie tego „rozdźwięku", który można by nazwać przestrzenią powinności, a który ma niejednokrotnie wymiar konfliktu, oraz jego ważność są uznawane powszechnie. Odnotowuje go także Księga Rodzaju, gdy przytacza słowa Abrahama zaskoczonego postawą Abimeleka i jego domowników:

> „Bo myślałem: Na pewno nie ma tu u ludzi bojaźni Bożej" (20, 11). Człowiek zauważa więc, że rzeczywistość jego działania naznaczona jest pewnym ograniczeniem, a brak jego dostrzegania jawi się jako dysonans w samym człowieku, który go degraduje jako człowieka. W tym sensie można więc powiedzieć, „przykazania Boże dano po to, by położyć kres konfliktowi moralnemu"[11].

Nade wszystko trzeba jednak zauważyć, iż odpowiedź Józefa pokazuje, że ludzka egzystencja posiada głębszy wymiar i jest wspólna wszystkim ludziom. W środowisku, które podlega bezpośredniej obserwacji, doświadczeniu i w której tworzą się relacje międzyludzkie, zostaje odkryta inna rzeczywistość. Świat człowieka jawi się jako „dwupoziomowy", chociaż te poziomy nakładają się na siebie, przenikają i wyrażają w jednej rzeczywistości ludzkiej. Patrząc

---

[11] D. Bonhoeffer, *Naśladowanie*, tłum. J. Kubaszczyk, Poznań 1997, s. 35.

z teologicznego punktu widzenia, można powiedzieć, że postawa wobec bliźniego jest tym samym, co postawa wobec do Boga. Słowa Józefa powinny być więc rozumiane „w tym sensie, że krzywda wyrządzona mężowi byłaby bezpośrednio grzechem w stosunku do Boga. […] Etos jest całkowicie i świadomie związany z Bogiem”[12].

Ta sama wewnętrzna relacja między ludzkim postępowaniem i relacją z Bogiem została przejrzyście ukazana w opowiadaniu o Dawidzie i Batszebie, które potępia cudzołóstwo i krzywdę wyrządzoną cudzoziemcowi Uriaszowi Chittycie. Doprowadzony przez proroka Samuela do uznania swej winy wobec bliźniego, Dawid ją wyznaje i uznaje za grzech przeciw Bogu: „Zgrzeszyłem wobec Pana” (2 Sm 12, 13). Psalm 51(50), który według nadanego mu tytułu został wówczas wypowiedziany i który wyraża uznanie grzechu przez Dawida, idzie jeszcze dalej, gdy stwierdza: „**Tylko** przeciw Tobie zgrzeszyłem” (w. 6). Wyznanie winy zostaje wzmocnione przez dodanie przysłówka „tylko”, który nadaje winie charakter wyłączności w stosunku do samego Boga, jak w pierwszym przykazaniu. Grzech przeciw bliźniemu jest rozumiany radykalnie jako wina wobec Boga. W tym kontekście jest niemożliwe mówienie o etyce bez równoczesnego mówienia o Bogu.

Nie wchodząc w trudną, szczegółową i szeroko dyskutowaną kwestię, czy ścisła relacja między wiarą i moralnością istnieje od zawsze, możemy z wystarczającą pewnością stwierdzić, że Stary Testament – nie tylko według tych dwóch opowiadań – bardzo szybko rozwinął, właśnie w dziedzinie płciowości, subtelną wrażliwość w stosunku do tego, co jest nieodpowiednie, co szkodzi bliźniemu, oraz widział w cudzołóstwie ciężki grzech przeciw Bogu. W szerszym sensie dostrzegał w tych grzechach szkodę lub destrukcję tkanki rodzinnej i społecznej, jak i wspólnoty z Bogiem. Tak więc religijność żydowska wyraża się nie tylko w środowisku ściśle kultycznym, lecz także w małżeństwie i rodzinie, co podkreśla nadawaną im w Biblii wagę i troskę o nie. Nie ulega w każdym razie wątpliwości, że szeroka dziedzina etyki zostaje zintegrowana w **wierze w Jahwe**, a równocześnie wiara ta domaga się zaangażowania w dziedzinie

---

[12] G. von Rad, *Genesi*, Brescia 1978[2], s. 492–493.

życia małżeńskiego i rodzinnego. W biblijnym Dekalogu widać bardzo wyraźnie to zintegrowanie z wiarą etyki małżeńskiej i rodzinnej, którego wyrazem jest jej rozległa obecność na „drugiej tablicy" Dekalogu.

W ramach tych wstępnych uwag pozostaje jeszcze zwrócić uwagę na stawiane dzisiaj pytanie, czy biblijna propozycja etyczna ma znaczenie uniwersalne. Nie ulega wątpliwość, iż w Biblii chodzi o zasady etyczne motywowane religijnie, ale zdecydowanie wykraczają one poza ramy narodu, który poczuwa się do wybrania przez Boga Przymierza. Chodzi o zasady niezależne od przynależności do określonej grupy narodowo-religijnej.

Staremu Testamentowi nie jest obce pytanie o człowieka w ogóle: „Kim jest człowiek?" (Ps 8, 5)[13]. Wszyscy ludzie są stworzeni przez Boga, wszyscy są stworzeni „na obraz Boży", niezależnie od przynależności do takiego czy innego narodu, takiej czy innej religii (por. Mi 4, 5), niezależnie od tego, czy to uznaje, czy też nie. Wiara w Boga Stwórcę jest więc dla człowieka oparciem wobec rozmaitych nacisków i prób popdorządkowania temu, co partykularne. Oznacza to także, że każde zwrócenie się Boga do jednego człowieka jest zarazem zwróceniem się do wszystkich. Z tego punktu widzenia Dekalog jawi się jako prawo o znaczeniu uniwersalnym, o powszechnej obowiązywalności. Takie przekonanie znajduje szersze uzasadnienie w orędziu proroków, które posiada wiele odniesień uniwersalistycznych. Ważną rzeczą jest tutaj fakt, że jasno odsyłają oni w swoich wypowiedziach właśnie do Dekalogu[14]. Wychodząc od różnych form wypowiedzi prorockich, do których można by dodać także napomnienia należące do tradycji mądrościowej[15], można uznać zarówno szczególny charakter Dekalogu, jak również jego uniwersalne odniesienie i powszechne przesłanie. Przykazania zwracają się bezpośrednio i osobowo do jednostki, ale jako należącej do narodu, a równocześnie do rodzaju ludzkiego. Jako takie

---

[13] Por. W. H. Schmidt, *«Was ist der Mensch?» Anthropologische Einsichten des Alten Testaments*, „Glaube und Lernen" 4 (1989), s. 111–129.

[14] Por. J. Paściak, *Izajasz wieszczem Chrystusa*, Katowice 1987, s. 100–142.

[15] Por. H. Langkammer, *Stary Testament odczytany na nowo*, Lublin 1992, s. 242–262.

podnoszą one nieograniczonywymóg, który dotyczy nie tylko wielu sytuacji, lecz także bezwarunkowo wszystkich ludzi.

Wyrazem uniwersalności przykazań Dekalogu jest także fakt, że nie są one sentencjami prawnymi w sensie ścisłym, czyli nie służą jurysdykcji, ale „są raczej «regułami postępowania», wskazaniami dotyczącymi życia, bardziej chodzi im o **ethos** niż **ius**".[16] Nie tyle więc regulują działania już dokonane, ile zwracają się do przyszłości, przestrzegając przed zakazanymi działaniami, które mogłyby zostać podjęte, oraz kierując człowieka na drogę rozwoju wiodącemu ku szczęściu[17]. Ks. Józef Tischner dobrze opisuje ten fakt językiem refleksji filozoficznej: „Człowiek jest nieustannym stawaniem się. Bez ustanku rozwija się. Nakazy etyczne wyznaczają dla niego szlaki tego rozwoju. Postępując wedle nich, człowiek odzyska samego siebie i wzbogaci się o wewnętrzną prawdę"[18]. Właśnie dzięki tej swojej perspektywie Dekalog mógł zachować trwałą wartość przez wieki aż do naszych czasów i jako taki może nadal stanowić źródło zasad określających moralność ludzkiego postępowania.

Dla chrześcijańskiego punktu widzenia jako decydujący pozostaje jednak fakt, że Dekalog ogłasza wspólnotę ofiarowaną przez Boga człowiekowi i pozostaje aktualną drogą do jej przeżywania i utrwalania. „Obowiązek" moralny rodzi się więc na gruncie spotkania z Bogiem, z obietnicy zbawienia i doświadczanej już pomocy Bożej. Zadanie rodzi się więc z daru, którego szczytem jest śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa, będące źródłem łaski udzielanej wierzącym za pośrednictwem sakramentów. Człowiek odpowiada swoimi czynami jako obdarowany przez Boga i uświęcony przez Niego za pośrednictwem udzielonej mu łaski. Moralność chrześcijańska jest więc w swoim najwyższym i najbardziej autentycznym wyrazie odpowiedzią na otrzymany od Boga dar. W tym znaczeniu wypełnienie przykazań nie tworzy dopiero wspólnoty z Bogiem, ale ją kształtuje i zachowuje. Prawo jest więc czymś

---

[16] W. H. Schmidt, *I dieci comandamenti*, s. 34–35.

[17] Por. F. Mussner, *La vita secondo la Tora nell'interpretazione ebraica*, w: *Saggi esegetici su la Legge nel Nuovo Testamento*, red. K. Kertegle, Cinisello Balsamo 1990, s. 24–40.

[18] K. Bukowski, J. Tischner, *W co wierzę? Jak żyć?*, Kraków 1982, s. 189.

wtórnym w stosunku do wiary. Przykazania porządkują więc życie tych, którzy już żyją w Bogu i z Bogiem.

Od chwili, gdy imperatyw wypływa z uprzednio danego daru, nie jest możliwe pozbawienie przykazań ich perspektywy oraz kontekstu bez równoczesnego pozbawienia ich sensu. Wszystkie przykazania nabierają właściwego i pełnego znaczenia dzięki ich odniesieniu do Boga. W tym znaczeniu określają one przede wszystkim „granice" relacji z Bogiem – odnoszą się do przestrzeni, które On otworzył przed człowiekiem.

2. DRUGA TABLICA DEKALOGU A MORALNOŚĆ MAŁŻEŃSKA I RODZINNA

Intencją tzw. drugiej tablicy Dekalogu nie jest określanie wartości czy też wyznaczanie norm, ale obrona bliźniego. Ta tablica ma chronić wszechstronnie życie, wolność, małżeństwo, rodzinę i własność, a więc podstawowe dobra ludzkie przed naciskami i atakami zewnętrznymi. Układ przykazań na tej tablicy i ich sformułowanie nie jest tak jednoznaczne i spójne jak na pierwszej tablicy – zwłaszcza z punktu widzenia współczesnej mentalności, która na pierwszym miejscu postawiłaby przykazanie: „Nie zabijaj!" Jeśli jednak spojrzymy na treść przykazań w świetle szerszej tradycji biblijnej, to zobaczymy, że mogą one okazać się bardziej inspirujące, a nawet profetyczne, dla refleksji etycznej, ale przede wszystkim dla konkretnego życia. Jeśli chodzi o moralność małżeńską i rodzinną, na szczególną uwagę zasługują przykazania: czwarte, szóste, dziewiąte i dziesiąte[19].

2.1. CZCIJ RODZICÓW – IV PRZYKAZANIE

Czwarte przykazanie Dekalogu nakazujące czcić rodziców posiada w tradycji biblijnej szczególne znaczenie, gdyż dla niej – jak

[19] W prowadzonej tutaj refleksji nad Dekalogiem, mimo iż ma ona charakter biblijny, odwołujemy się do układu katechizmowego poszczególnych przykazań, chociaż ich układ biblijny jest inny, do czego jeszcze nawiążemy, zwłaszcza omawiając idee stojące u podstaw IX i X przykazania.

zostało mocno powiedziane – „kamieniem węgielnym wspólnoty rodzinnej był szacunek dzieci względem rodziców”[20]. Poprzedza ono zakaz zabójstwa, a towarzyszy mu obietnica, która jest z tym przykazaniem związana. Zarówno przez swoje pozytywne sformułowanie, jak i obietnicę to przykazanie jest związane z pierwszą tablicą Dekalogu. Takie ujęcie i miejsce czwartego przykazania ma swoje uzasadnienie. Nie trzeba w tym przypadku – jak to na przykład czyni Luter w *Dużym Katechizmie* – widzieć w rodzicach przedstawicieli Boga na ziemi. Nie należy bowiem zapominać, że Dekalog także w tym przypadku, podobnie jak w pozostałych przykazaniach, zwraca się do dorosłych, którzy są pełnoprawnymi członkami wspólnoty. Interpretacja Lutra, która jest obecna w wielu nurtach wcześniejszej tradycji chrześcijańskiej, jest bardzo odległa od pierwotnej intencji Dekalogu, a tym samym izoluje to przykazanie od pozostałych przykazań etycznych z drugiej tablicy. Pozostałe przykazania są rozumiane jako przykazania „chroniące”, a w takiej interpretacji ten właśnie sens przykazania nakazującego czcić rodziców zostaje zaciemniony[21].

W pierwotnym ujęciu czwarte przykazanie nie zawiera zatem skierowanego do dzieci wezwania, aby były posłuszne rodzicom, ale raczej domaga się, aby dzieci otoczyły opieką starzejących się lub już starych rodziców, którzy wycofali się z czynnego życia. Martin Noth tak wyjaśnia sens tego przykazania: „Przykazanie dotyczące rodziców […] nie jest skierowane do dzieci, które podlegają pod *patria potestas*, ale do dorosłych, którzy sami sprawują *patria potestas* i muszą okazać cześć należną swoim starym rodzicom”[22].

Ci, którzy pracują, mają zapewnić pożywienie i ochronę tym, którzy nie są już w stanie w pełni uczestniczyć w działaniach o charakterze produkcyjnym. Słowo „czcić” (hebr. *kabbed*) zastosowane w tym

---

[20] M. Filipiak, *Problematyka społeczna w Biblii*, Warszawa 1985, s. 170.

[21] Na temat biblijnego rozumienia IV przykazania por. J. Gamberoni, *Das Elterngebot im Alten Testament*, „Biblische Zeitschrift” 8 (1964), s. 159–190; J. Becker, *Das Elterngebot*, „Internazionale Katholische Zeitschrift” 8 (1979), s. 289–299; P. Klemm, *Zum Elterngebot im Dekalog*, „Berliner Theologische Zeitschrift”42 (1986), s. 50–61; W. H. Schmidt, *I dieci comandamenti*, dz, cyt., s. 135–146.

[22] M. Noth, *Esodo*, Brescia 1977, s. 204.

przypadku wskazuje na należny szacunek okazywany osobie z racji jej wieku i godne traktowanie starych rodziców przez dorosłe dzieci. To potwierdza koncepcję, według której przykazanie dotyczące czci rodziców odnosi się do dorosłych dzieci i zmierza do kształtowania ich postawy wobec rodziców, którzy osiągnęli już starość[23].

Bezpośredni wpływ czwartego przykazania na Stary Testament jest nieznaczny. Bardzo liczne są natomiast teksty, które z nim się łączą tematycznie, niejednokrotnie zaskakując swoim radykalizmem, wyrażonym w negatywnym sformułowaniu, jak na przykład: „Kto by złorzeczył ojcu albo matce, winien być ukarany śmiercią" (Wj 21, 17). Podobne wyrażenie, chociaż bardziej ogólne, znajduje się w Księdze Powtórzonego Prawa: „Przeklęty, kto gardzi swoim ojcem lub matką" (27, 16).

Teksty o takiej treści nie przyznają władzy nad drugim człowiekiem, mają raczej na celu jej ograniczenie, nakładając odpowiedzialność za słabszych. Przykazanie jawi się więc jako ochrona bliźniego; oznacza to, że relacja z kimś nie może narażać go na szkody z jego strony. Przykazanie nakazujące czcić rodziców zakazuje więc wszelkich działań, oczywiście negatywnych, a w pewnych sytuacjach także neutralnych, które wyrządzałyby szkodę bliźniemu w rodzinie. Obejmuje różne postawy, które mogłyby wyrażać brak szacunku, a także obojętność– w takiej mierze, w jakiej mogłaby wyrządzać szkodę. Przykazanie zatem nie tylko zabrania postaw antyspołecznych, ale wskazuje także na działania pozytywne, takie jak na przykład troska o starych rodziców (por. Syr 3, 12–16; Mk 7, 12). Formuła dotycząca „czci" rodziców i okazywania im szacunku (por. Kpł 19, 3) stanowi zwieńczenie długiej refleksji etycznej. Podobnie jak w innych przykazaniach, także w tym przypadku uwidacznia się tendencja do uogólnienia wymagań, aby w ten sposób mogło być ono stosowane nie tylko w wybranych sytuacjach, ale w jak największej iczbie przypadków. Warto ponadto zauważyć, że w przykazaniu chodzi o cześć dla obojga rodziców, co pokazuje, że wpływy patriarchalne na sformułowanie zasad postępowania w Biblii nie były tak silne, jak bardzo

---

[23] Por. C. Westermann, *kbd*, w: E. Jenni, C. Westermann, *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, T. 1, Torino 1978, kol. 686–701.

często się sądzi (por. Wj 21, 15.17). W Księdze Kapłańskiej matka jest nawet wymieniona jako pierwsza (por. Kpł 19, 3).

Jeśli Stary Testament nakazując czcić rodziców, zamierza wykluczyć ich złe traktowanie i brak szacunku dla nich, to wynika z tego również i to, że ma na względzie zapewnienie im pożywienia, ubrania i domu, a w końcu także godnego pogrzebu. Wskazuje na to także kontekst starożytnego środowiska wschodniego. Okazywanie czci (*kabbed*) wydaje się ponadto ściśle łączyć to, co zewnętrzne, i to, co wewnętrzne, w tej czci, a więc wskazuje na to, co dzisiaj nazwalibyśmy godnością osoby. W tym sensie można w tym przykazaniu widzieć napomnienie wzywające do powstrzymania się od jakiegokolwiek względu na „użyteczność" starego człowieka. Trzeba zatem powiedzieć, iż przykazanie wykracza poza konieczności życiowe osób. Wymaga ono także, by uznać w rodzicach ich „znaczenie" i wartość.

Chociaż nie da się tego wykazać wprost, w czci należnej rodzicom przejawia się także pewne odniesienie **religijne**. Zdaje się na to wskazywać miejsce przykazania dotyczącego rodziców, przed innymi przykazaniami moralnymi – niejako w przejściu między pierwszą i drugą tablicą – jak również obietnica błogosławieństwa, która towarzyszy jedynie temu przykazaniu społecznemu (por. Syr 3, 6–9), łącząc go w ten sposób z pierwszą tablicą. Paralelne sformułowanie w Księdze Kapłańskiej (por. 19, 3–4) zdaje się umieszczać przykazanie czci rodziców w zestawie przykazań podstawowych.

Rodzice są odpowiedzialni za przekazanie doświadczeń – dziedzictwo mądrościowe, które utrwaliło się w ciągu pokoleń i służy zabezpieczeniu przed rozmaitymi niebezpieczeństwami: „Słuchajcie, synowie, karcenia ojca, słuchajcie pilnie, by poznać rozsądek. […] Niech przyjmie twe serce me słowa, strzeż mych nakazów, a będziesz żył" (Prz 4, 1–4). Mają więc być wychowawcami swoich dzieci. Na ojcu przede wszystkim spoczywa zadanie, by przy okazji Paschy wyjaśniać tradycję wiary, dlatego też jego pozycja nawiązuje do autorytetu „nauczycieli Prawa"[24]. Przed śmiercią ojciec udziela

[24] J. Schreiner, *I dieci comandamenti…*, dz. cyt., s. 72.

błogosławieństwa dzieciom, jak można by zatem odpowiedzieć na nie niewdzięcznością lub przekleństwem?

Jeśli chodzi o blogosławieństwo zawarte w czwartym przykazaniu, to nie jest ono takie samo w dwu wersjach Dekalogu. Oprócz formuły: „abyś długo żył na ziemi, którą Pan, Bóg twój, ci daje" (Wj 20, 12), jest także druga formuła: „abyś długo żył i aby ci się dobrze powodziło na ziemi, którą ci daje Pan, Bóg twój" (Pwt 5, 16). Ani dar ziemi, ani jej dobroć nie są przedstawione jako konsekwencje prawej postawy. Od wypełnienia tego przykazania zależy tylko, czy pojedynczy człowiek będzie mógł korzystać z ziemi, która została dana narodowi. Może więc chodzić w tym sformułowaniu o wskazanie na sankcję społeczną, która ma na celu zapewnienie przestrzegania tego przykazania.

Warto zwrócić uwagę, że w Starym Testamencie znajdujemy również znaczące próby poszukiwania sensu szerszego, to znaczy ogólnoludzkiego, tego przykazania. Szacunek dla rodziców zostaje więc rozszerzony na starszych w ogóle: „Przed siwizną wstaniesz, będziesz szanował oblicze starca, w ten sposób okażesz bojaźń Bożą" (Kpł 19, 32). W Nowym Testamencie natomiast spotykamy próbę zastosowania czwartego przykazania do relacji dzieci z rodzicami:mówiąc o poprawnych relacjach między członkami rodziny, św. Paweł powołuje się na starotestamentalny wymóg szacunku dla rodziców: „dzieci, bądźcie posłuszne w Panu waszym rodzicom, bo to jest sprawiedliwe" (Ef 6, 1)[25]. Z drugiej jednak strony, od razu kieruje napomnienie także do rodziców: „A wy, ojcowie, nie pobudzajcie do gniewu waszych dzieci, lecz wychowujcie je w karności, jak chce Pan" (Ef 6, 4)[26].

Uogólniając, można powiedzieć, iż biblijna treść czwartego przykazania stoi na straży relacji w rodzinie, biorąc pod uwagę jej wielopokoleniowość oraz możliwości uczestniczenia w życiu rodzinnym w zależności od wieku jej członków. Ma więc na celu prowadzenie do harmonijnego współżycia rodzinnego, które ma się stać miejscem kształtowania nowych pokoleń oraz włączania ich w tradycję

---

[25] Por. Kol 3, 20.
[26] Por. Kol 3, 21.

religijną narodu. Nie ulega wątpliwości, że ta formacyjna funkcja czwartego przykazania posiada szczególny wymiar humanistyczny, który nie tylko zostaje wielokrotnie potwierdzony, lecz staje się też żywą częścią tradycji biblijnej, zwłaszcza zawartej wksiągach mądrościowych. To w nich znajdują się konkretne wskazania dotyczące takiej formacji oraz konkretne treści, na których ta formacja powinna zostać oparta. Nie należy zapominać, że ta formacja posiada także aspekt religijny, otwierając przestrzeń, którą religijność będzie mogła przenikać, tworząc integralną część pełnego życia ludzkiego. Nie należy również zapominać, że duża część kultu starotestamentalnego była sprawowana właśnie w rodzinie i przenikała jej wewnętrzne relacje.

2.2. „NIE CUDZOŁÓŻ" – VI PRZYKAZANIE

W dosłownym sensie szóste przykazanie zakazuje jedynie cudzołóstwa mężczyzny. Specyficznym elementem starotestamentalnej koncepcji cudzołóstwa jest to, że „mężczyzna może naruszyć tylko małżeństwo drugiego, podczas gdy kobieta tylko własne"[27]. Mówiąc konkretnie, cudzołóstwo mężczyzny jest stosunkiem płciowym z żoną lub narzeczoną innego mężczyzny, podczas gdy w przypadku kobiety zamężnej lub narzeczonej, która znajduje się w relacji prawnej, cudzołóstwem jest każdy pozamałżeński stosunek płciowy[28].

Jaka jest intencja tego zakazu w Dekalogu? Odpowiedź na to pytanie jest bardzo złożona, dlatego trzeba zwrócić uwagę na wiele jej aspektów, które wzajemnie się uzupełniają. Według E. Otto tłem dla tego przykazania jest prawo własności[29]. „Roszczenie

---

[27] O. Procksch, *Theologie des Altes Testaments*, Gütersloh 1950, s. 88.

[28] Na temat biblijnego rozumienia VI przykazania por. W. Kornfeld, *L'adultère dans l'Orient antique*, „Revue Biblique" 57 (1950) s. 92–109; H.-F. Richter, *Geschlechtlichkeit, Ehe und Familie im Alten Testament und seiner Umwelt*, Frankfurt a.M. 1978 (Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie); W. H. Schmidt, *I dieci comandamenti…*, dz. cyt., s. 157–165.

[29] Por. E. Otto, *Zur Stellung der Frau in den ältesten Rechtstexten des Alten Testaments (Ex 20,14; 22,15s.)*, „Zeischrift für Evangelische Ethik" 26 (1982), s. 279–305.

sobie – wyjaśnia – przez męża prawa do wyłącznego dysponowania płciowością żony opiera się na prawnym podporządkowaniu kobiety mężowi”[30]. Na takie stanowisko wskazują następujące racje. Pojęcia biblijne odnoszące się do stosunku mężczyzny do żony posiadają znaczenia, które wskazują na relację własności. Zakazy dotyczące zawierania małżeństwa między krewnymi (por. Kpł 18, 6–18) wskazują na więź kobiet z męskimi członkami szeroko rozumianej rodziny. Trzeba jednak zaznaczyć, że dominacja mężczyzny nad kobietą nie ma charakteru intencjonalnego i pierwotnego, a jej celem jest ochrona trwałości rodziny. Nie oznacza to również, że koncepcja małżeństwa opiera się na prawie posiadania, ponieważ mężczyzna w żadnym wypadku nie ma wobec żony takich praw, jakie ma właściciel w stosunku do posiadanych dóbr materialnych. Kobiety nie można, na przykład, przekazać komuś innemu. Celem zakazu cudzołóstwa jest więc ochrona wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej przed zniszczeniem z powodu nadużyć seksualnych, a także zapewnienie spokoju we wspólnocie życia i produkcji.

Hennig Graf Reventlow uważa natomiast, że szóste przykazanie powinno być rozumiane w świetle prawa sakralnego[31]. Jego zdaniem cudzołóstwo jest czymś więcej niż tylko obrazą instytucji prawnej. Chodzi o akt, który dotyczy płciowości sakralnej. Cudzołóstwo w sensie ścisłym obejmuje całą sferę płciowości, która ze swymi licznymi pokusami stanowiła szczególnie poważne niebezpieczeństwo dla prowadzenia życia zgodnego z wiarą w Jahwe. Taką tezę uzasadniają teksty biblijne, które mówią o cudzołóstwie jako „grzechu przeciw Bogu” (por. Rdz 39, 9; 2 Sm 12, 13), a także częste ataki proroków na prostytucję kultyczną (por. np. Oz 4, 13). W ten sposób Izrael odróżniał się w swoim kulcie od kultu kananejskiego, który koncentrował się na płodności.

Rozumienie cudzołóstwa jest także w sposób oczywisty związane z doświadczeniem destrukcyjnych konsekwencji cudzołóstwa, które w wielu przypadkach są ważniejsze niż motywy prawne. Mamy więc

---

30 E. Otto, Zur Stellung der Frau…, dz. cyt., s. 290–291.

31 Por. H. Graf Reventlow, *Gebot und Predigt im Dekalog*, Gütersloh 1962, s. 79.

tutaj do czynienia z usankcjonowaniem doświadczenia ludzkiego zgodnie z przekonaniem, że: „Prawdy objawione zawarte w Starym Testamencie należy rozumieć jako Boże światło, które ubogaca rzeczywistość człowieka”[32]. Stary Testament rozróżnia między pożądaniem płciowym i głębszym uczuciem (por. 2 Sm 13, 11–17), dlatego kładzie nacisk na „integralność” miłości; człowiek starotestamentalny dobrze wie, że „miłość zniszczona i zawiedziona niesie z sobą niewypowiedziane cierpienie”[33].

Opowiadanie o Dawidzie i Batszebie (por. 2 Sm 11–12) podkreśla nie tyle przekroczenie prawa przez Dawida, ile raczej wskazuje na –stwierdzane doświadczalnie – coraz dalej sięgające skutki ulegnięcia słabości i zaciągnięcia winy, która w końcu powoduje śmierć dwóch ludzi. Dobrze opisuje to zjawisko Gerhard von Rad, starając się wniknąć w intencję autora tego opowiadania: „Pisarz nie mówi stwarza ślepej gry przypadków, bo tu wypełniają się losy w najbardziej ścisłym znaczeniu tego słowa. Przed oczyma obserwatora przesuwa się łańcuch grzechu i cierpienia, napięty do ostatecznych granic. Zaślepienie, pokusa zaszczytów lub innych zysków wikła tych ludzi w winę, która staje się zgubą”[34].

Także tradycja mądrościowa nie tyle podkreśla karę za grzech cudzołóstwa, ile raczej zwraca uwagę na hańbę i poniżające skutki, na które naraża się popełniający cudzołóstwo (por. Prz 6, 32–35). Cudzołóstwo wywołuje zazdrość i pragnienie zemsty. Mądrość uważa cudzołożnika za kogoś, kto niszczy siebie samego oraz jest pozbawiony rozumu. Porównuje do woła idącego na rzeź (por. Prz 7, 22). Zapowiada, że wpadnie do głębokiego dołu oraz nie będzie mógł się wydostać z wąskiej studni (por. Prz 23, 27). Cudzołóstwo zazwyczaj wychodzi na jaw, a więc zostanie ukarane (por. Prz 6, 29); gdyby tak się nie stało, sam Bóg wymierzy odpowiednią karę (por. Syr 23, 18.21–24). W ten sposób tradycja mądrościowa wydaje się przekazywać pewne powszechne

---

[32] M. Filipiak, *Człowiek współczesny a Stary Testament*, Lublin 1983², s. 97.
[33] H. W. Wolff, *Antropologia dell'Antico Testamento*, Brescia 1993³, s. 225.
[34] G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. Widła, Warszawa 1986, s. 248.

doświadczenia, zwłaszcza bolesne, nie zajmując się szerzej kwestią uzasadnienia zła samego faktu, które wydaje się oczywiste. Podobnie nie znajdujemy usprawiedliwień dla innych, uznanych za grzeszne, czynów związanych z płciowością, których zakaz ma uzasadnienie raczej formalne: „Bo tak się w Izraelu nie postępuje" (2 Sm 13, 12)[35], lub „Popełniono [...] bezeceństwo w Izraelu" (Sdz 20, 6)[36].

Chociaż Biblia więcej uwagi poświęca cudzołóstwu mężczyzny, kwestia dotyczy także kobiety. Dane biblijne wskazują wyraźnie, że kobieta także może popełnić cudzołóstwo[37]. Trzeba ponadto zauważyć – wspomnianą już wyżej – istniejącą w Biblii tendencję do uogólniania. Oznacza to, że mimo formy gramatycznej, która odnosi się do mężczyzny, zakaz cudzołóstwa można w pełni odnieść również do kobiety.

W przepisach karnych Starego Testamentu przewiduje się karę śmierci za dowiedzione cudzołóstwo; najpierw dotyczy ona mężczyzny, a potem także kobiety: „Ktokolwiek cudzołoży z żoną bliźniego, będzie ukarany śmiercią, i cudzołożnik, i cudzołożnica" (Kpł 20, 10)[38]. Należy ponadto zauważyć, że nałożenie w tym wypadku kary nie jest sprawą prywatną: „Stary Testament nigdzie nie wspomina o prywatnym sądzie dotyczącym tego przestępstwa. Rzecz jest tym bardziej zaskakująca, że w pozostałych przypadkach w Starym Testamencie znajdują się przeżytki koncepcji zemsty prywatnej"[39]. Wykonanie kary w takim przypadku ma się odbyć przy bramie miasta i nastąpić przez ukamienowanie (por. Pwt 22, 24). Uzasadnienie publicznego wykonania wyroku wynika z tego, że ochrona małżeństwa nabiera szczególnego znaczenia ze względu na ochronę uporządkowanego społeczeństwa. Cudzołóstwo jest przestępstwem, które naraża na niebezpieczeństwo całą wspólnotę. Trzeba jednak zauważyć, że Biblia

---

35 Por. Rdz 34, 7.
36 Por. Pwt 22, 21.
37 Por. Jr 3, 8–9; Ez 16, 32–38; 23, 37–-48; Oz 4, 13–14; Prz 30, 20.
38 Por. Pwt 22, 22–27.
39 H. J. Boecker, *Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient*, Neukirchen-Vluyn 1976, s. 98.

nie podaje żadnego przypadku wykonania kary śmierci z tego powodu[40].

Dowartościowując zasadę wierności małżeńskiej, prorocy ukazują relację między Bogiem i ludem w nawiązaniu do obrazu małżeństwa. U podstaw tej koncepcji kryje się mit zaślubin boga i bogini. Prorocy odwołują się do tej koncepcji i poddają ją odmitologizowaniu. W miejsce bogini wprowadzają – w myśl pierwszego przykazania – lud, a w miejsce wydarzenia spoza czasu wprowadzają historię. Ludy sąsiadujące z Izraelem łączyły z zaślubinami boga i bogini przede wszystkim zbawienie, wyrażające się obfitością owoców ziemi. Natomiast u proroków obraz małżeństwa między Bogiem i ludem zostaje wykorzystany do wykazania winy ludu. Lud, zwracając się do innych bogów, naruszył więź małżeńską, czyli więź najbardziej podstawową. Dlatego prorok Ozeasz otrzymuje polecenie: „Idź, weź sobie za żonę kobietę uprawiającą nierząd i bądź ojcem dzieci nierządu" (Oz 1, 2).

Powrót ludu zostaje wykluczony: „Jeśli mąż porzuci swą żonę, a ona odejdzie od niego i poślubi innego męża, czy może on jeszcze do niej wrócić? Czy ta ziemia nie została całkowicie zbezczeszczona? A ty, co z wielu przyjaciółmi cudzołożyłaś, masz wrócić do Mnie? – wyrocznia Pana" (Jr 3, 1). Tylko nowa postawa Jahwe, po przywróceniu sprawiedliwości, odnawia małżeństwo: „Nie będą więcej mówić o tobie «Porzucona», o krainie twej już nie powiedzą «Spustoszona». Raczej cię nazwą «Moje w niej upodobanie», a krainę twoją – «Poślubiona». […] Bo jak młodzieniec poślubia dziewicę, tak twój Budowniczy ciebie poślubi, i jak oblubieniec weseli się z oblubienicy, tak Bóg twój tobą się rozraduje" (Iz 62, 4–5).

Szóste przykazanie Dekalogu w Biblii posiada bardzo wiele znaczeń, ale trzeba przede wszystkim zauważyć, iż jego celem jest obrona integralnej i wiernej więzi małżeńskiej, która jest podstawą trwałości i pełni więzi rodzinnych w ogóle. Strzegąc wielkiego dobra,

---

[40] Por. H. McKeating, *Sanctions against Adultery in Ancient Israelite Society, with some Reflections on Methodology in the Study of Old Testament Ethics*, „Journal of the Study of the Old Testament" 11 (1979) s. 57–72.

jakim jest ludzka płciowość, równocześnie uwypukla jej służebną rolę w ramach miłości małżeńskiej, która będąc poddana słabości (pożądliwość) może stać się przedmiotem nadużyć i manipulacji. Tymczasem jej najbardziej godnym przejawem ma być płodność, która wyrastając z relacji miłości, ma się otwierać na kolejne relacje w ramach wspólnoty rodzinnej[41].

Ochrona przez szóste przykazanie ludzkiej płciowości oraz jej ukierunkowanie na małżeństwo wskazuje na jego głęboko ludzkie znaczenie. Płciowość, umożliwiając mężczyźnie i kobiecie stanie się jednym ciałem, wprowadza ich na drogę zjednoczenia duchowego, a tym samym kształtuje ich drogę do osiągnięcia wspólnoty w nowej i jedynej w swoim rodzaju relacji. Tym samym wprowadza ich w tajemnicę zjednoczenia Boga z człowiekiem. Jako przykazanie chroniące ludzkiego dobra ma zatem chronić mężczyznę i kobietę w małżeństwie przed relacjami o charakterze wyłącznie prawnym i zewnętrznym, a zarazem przed popadnięciem w ekstatyczne kulty pogańskie, prowadzące do magii owładniętej posiadaniem, która jest prostą drogą do zniszczenia wszelkich relacji.

2.3. „NIE POŻĄDAJ..." – PRZYKAZANIA IX I X

Przykazania IX i X w wersji wykorzystywanej w katechezie, m.in. w Katechizmie Kościoła katolickiego, jak i w teologii moralnej, wywodzą się z tradycji biblijnej, która znacząco łączy te dwa przykazania w jedno, zwłaszcza w wersji Dekalogu z Księgi Wyjścia: „Nie będziesz pożądał domu twojego bliźniego. Nie będziesz pożądał żony bliźniego twego ani jego niewolnika, ani jego niewolnicy, ani jego wołu, ani jego osła, ani żadnej rzeczy, która należy do twego bliźniego" (20, 17). W Księdze Powtórzonego Prawa formuła przykazania odznacza się pewną odmiennością: „Nie będziesz pożądał żony swojego bliźniego. Nie będziesz pragnął domu swojego bliźniego ani jego pola, ani jego niewolnika, ani jego niewolnicy, ani jego wołu, ani jego osła, ani żadnej rzeczy, która należy do

---

[41] Na temat biblijnej wizji miłości por. L. Alonso Schökel, *I nomi dell'amore. Simboli matrimoniali nella Bibbia*, Casale Monferrato 1997.

twojego bliźniego" (5, 21). Dwie wersje biblijne różnią się zwłaszcza tym, w jakim miejscu zostaje umieszczona żona. W wersji z Księgi Powtórzonego Prawa znajduje się ona na początku listy chronionych „przedmiotów", natomiast w Księdze Wyjścia zostaje umieszczona po domu. Takie ujęcie rodzi oczywiście pytania dotyczące formowania się Dekalogu, jak również wskazuje na ewolucję biblijnego spojrzenia na kobietę[42].

Jeśli chodzi o wyjaśnienie genezy dwóch zakazów wieńczących Dekalog w Księdze Wyjścia, to nie wystarcza odwołanie się do hipotezy o połączeniu dwóch przykazań wcześniej istniejących odrębnie. Bardziej przekonujące jest wyjaśnienie, według którego druga część przykazania jest interpretacją części pierwszej. Podobnie jak w drugim przykazaniu następuje rozszerzenie starożytnej formuły, prowadzące do uogólnienia zakresu jej zastosowania. Pojęcie „dom" na początku oznaczało tylko mieszkanie człowieka i ziemię, która do niego należała. Wydaje się, że również w Księdze Powtórzonego Prawa „dom" jest rozumiany w sensie ścisłym, zwłaszcza w zestawieniu z najstarszą paralelą tego tekstu, która znajduje się u proroka Micheasza: „Biada tym, którzy planują nieprawość. […] Gdy pożądają pól, zgarniają je, gdy domów – to je zabierają, biorą w niewolę gospodarza wraz z jego domem, biorą w niewolę gospodarza wraz z jego domem, człowieka z jego dziedzictwem" (Mi 2, 1–2)[43].

Trudno przecenić znaczenie domu i ziemi w Izraelu. Dom i ziemia stanowią podstawę życia pokoleń i rodziny, a zarazem gwaran-

---

[42] Na temat biblijnego rozumienia IX i X przykazania por. E. Testa, *Il comandamento „non concupire"*, „Euntes Docete" 33 (1980) s. 163–176; B. Lang, *«Du sollst nicht nach der Frau eines anderen verlangen». Eine neue Deutung des 9. und 10. Gebots*, „Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft" 93 (1981) s. 216–224; K.-D. Schunck, *Das 9. und 10. Gebot – jüngstes Glied des Dekalogs?*, „Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft" 96 (1984) s. 104–109; W. H. Schmidt, *I dieci comandamenti…*, dz. cyt., s. 179–191. Na temat pozycji kobiety w Starym Testamencie por. F. Crüsemann, H. Thyen, *Als Mann und Frau geschaffen. Exegetische Studien zur Rolle der Frau*, Göttingen 1978, s. 13–106; K. Engelken, *Frauen im Alten Israel. Begriffsgeschichtliche und sozialgeschichtliche Studien zur Stellung der Frau im Alten Testament*, Stutgart 1990.

[43] Por. F. Stolz, *bajit*, w: E. Jenni, C. Westermann, *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, kol. 268–275.

tują pozycję społeczną człowieka wolnego. „Pełnoprawni obywatele są ludźmi, którzy rezydują na własnej parceli, nie są poddani żadnej kurateli oraz posiadają cztery podstawowe prawa: do małżeństwa, kultu, wojny oraz ochrony własnych praw"[44]. Kto traci swoją parcelę, ten równocześnie traci status pełnoprawnego obywatela.

Przykazanie: „Nie pożądaj domu twojego bliźniego", może być rozumiane także w sensie szerszym. Ponieważ „dom" oznacza także rodzinę, formuła z Księgi Wyjścia (20, 17b) może teżoznaczać zakaz wywierania wpływu na rodzinę bliźniego. Na takie znaczenie wskazuje na przykład cytowany wyżej tekst z proroka Micheasza (por. 2, 2). Formuła z Księgi Wyjścia zawiera to podwójne znaczenie „domu", rozciągając w ten sposób ochronę, jaką daje to przykazanie, na żonę i niewolników. Ponadto wyjaśnienie wymienia wszystkie dobra, które zapewne nie należą do ścisłego znaczenia pojęcia „dom", to znaczy posiadanie zwierząt i urządzeń domowych. Kolejność wymienianych przedmiotów nie jest przypadkowa, gdyż w takim układziewielokrotnie występuje w Starym Testamencie[45]. Pojawia się także jako formuła pozdrowienia epistolarnego: „Pokój niech będzie z tobą, pokój w twym domu i we wszystkim, co do ciebie należy!" (1 Sm 25, 6).

Zastosowanie takiego ciągusłów wyjaśnia także, dlaczego ostatnie przykazanie Dekalogu biblijnego składa się z dwóch niezależnych od siebie zdań. Ponieważ „dom" wskazuje tu na rodzinę, nie było możliwe przejście do dodatku bezpośrednio po przykazaniu, biorąc pod uwagę, że w tym przypadku zagubiłoby się pierwotne znaczenie przykazania rozumianego jako ochrona mieszkania człowieka i ziemi, która do niego należy. Konkretne znaczenie pojęcia „dom" wymaga, aby było ono oddzielone od komentarza (por. Wj 20, 17b). Dokonuje się to zatem przez powtórzenie czasownika. Drugi zakaz sformułowany jest więc tak, by posiadał sens „oznacza to także, że…", a zatem wskazuje na intencjonalność przykazania. Takie ujęcie znajduje pośrednie wyjaśnienie w młodszej wersji Dekalogu z Księgi Powtórzonego Prawa. Odwrócona kolejność przedmiotów: „dom"

---

[44] L. H. Köhler, *Der hebräische Mensch*, Tübingen 1953, s. 147.
[45] Por. Rdz 12, 20; 13, 1; 45, 10–11; Hi 1, 10.

i „żona", a potem wyliczenie pola i innych przedmiotów wskazuje, że „dom" należy rozumieć dosłownie, a nie w sensie przenośnym.

Z ostatniego przykazania Dekalogu i jego odniesień w tradycji biblijnej wynika, że ma ono przede wszystkim chronić wspólnotę małżeńską i rodzinną oraz własność jednostki przed zagrożeniami z zewnątrz. Nie można go uznać za proste powtórzenie zakazu cudzołóstwa i kradzieży, ale z różnych względów należy w nim widzieć rozszerzenie tamtych wcześniejszych zakazów. Przykazanie dziesiąte chroni nie tylko własność ruchomą, ale wszystko, co człowiek posiada. Zabrania ono nie tylko przywłaszczania sobie czegoś, ale też wszelkich działań, które zmierzałyby do zaszkodzenia bliźniemu w dziedzinie jego własności. Nie można więc w tym przypadku uważać, iż chodzi tylko o akt przejęcia czyjejś własności, której da się dochodzić na drodze sądowej. Przykazanie należy raczej rozumieć następująco: „W żadnym przypadku powiększenie własnych dóbr, zaezpieczenie własnej egzystencji nie może odbywać się ze szkodą dla innych, ani przez cudzołóstwo, ani przez kradzież, ani też przez nienawistne pragnienie zagarnięcia, które nie uwzględnia rozwoju i dobrobytu drugiego"[46].

Czasownik „pożądać" odnosi się nie tylko do wewnętrznych dyspozycji człowieka, to znaczy do jego myśli, pragnień i woli, ale także do działań zewnętrznych. Obejmuje więc działanie, jak wskazuje Księga Wyjścia: „Nikt nie będzie napadał (= pożądał) na twój kraj, gdy ty trzy razy w roku pójdziesz, aby pokazać się przed obliczem Pana, Boga twego" (Wj 34, 24). Przepis stara się w ten sposób zapewnić prawowitego właściciela, że w czasie pielgrzymki nikt nie przywłaszczy sobie własności, która czasowo pozostawała bez ochrony. Także w Psalmie pożądanie obejmuje zaspokojenie pragnienia: „Czemu, góry urwiste, patrzycie z zazdrością na górę, gdzie się Bogu spodobało (= pożądać) mieszkać, na której też Bóg będzie mieszkał na zawsze?" (Ps 68[67], 17). Wydaje się więc, że pożądanie rozumiano jako odczucie, które z łatwością prowadzi do odpowiadających mu czynów. Chodziło,

---

[46] G. Wallis, *hmd*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, red. G. J. Botterweck, H. Ringen, Bd. 2, Stuttgart 1977, kol. 1031–1032.

jak i w naszym przypadku, o faktyczne podjęcie działania, aby to osiągnąć.

Interioryzacja wrażliwości etycznej zapisana w wieńczącym Dekalog przykazaniu później rozwinęła się także poza Dekalogiem. W księgach mądrościowych została ona ujęta bardzo szeroko: „Niech nie pożąda twe serce jej wdzięków" (Prz 6, 25). A Hiob wyznaje: „Zawarłem z oczami przymierze, by nawet nie spojrzeć na pannę" (Hi 31, 1). Apogeum stanowi Kazanie na górze, w którym Chrystus napomina: „Każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę, już w swoim sercu dopuścił się z nią cudzołóstwa" (Mt 5, 28).

Ostatnie przykazanie Dekalogu: „Nie pożądaj...", jawi się więc jako wszechstronna obrona posiadanych przez człowieka dóbr, które służą jego małżeństwu i rodzinie do prowadzenia godnego, spokojnego i twórczego życia. Wskazuje na potrzebę ochrony społecznej tych wielkich dóbr, które stają się udziałem człowieka, mając na względzie ich rozwijanie i utrwalanie, a tym samym otwierając przed człowiekiem perspektywę zadowolenia i nadziei. Posiada więc daleko idące konsekwencje dla życia wspólnotowego, czyniąc całą wspólnotę odpowiedzialną za dobrobyt i wewnętrzną harmonię małżeństwa i rodziny. W swoim pierwotnym znaczeniu przykazanie to zasługuje na uwagę w naszych czasach, gdy te dobra ludzkie narażone są na szczególne niebezpieczeństwo, a nawet wystawione na bezpośredni atak ideologiczny, polityczny i kulturowy.

2.4. PRZESŁANIE MORALNE DEKALOGU

Dekalog obejmuje wiele aspektów życia, chociaż nie nawiązuje do sytuacji konkretnych. Ogranicza się do wskazania zasad ogólnych, które domagają się ciągłej konkretyzacji wynikającej z ich interpretacji. W tym sensie ma rację Dietrich Bonhoeffer, gdy stwierdza: „Przykazanie jest wieloznaczne, Bóg chce, żeby człowiek interpretował je, wyjaśniał i posiadał swobodę decyzji"[47]. W pierwotnej wersji przykazania wyznaczają granicę, poza którą relacja z Bogiem i społeczeństwem ulega załamaniu, oraz mode-

[47] D. Bonhoeffer, *Naśladowanie*, dz. cyt., s. 35.

lują za pomocą uogólnienia przestrzeń życiową. Rozszerzenie ich znaczenia jeszcze bardziej wiąże człowieka, ale zarazem przyznaje mu większą odpowiedzialność, czyniąc go w ten sposób bardziej wolnym. Z tego punktu widzenia Dekalog nie ma celu wymuszenie posłuszeństwa normie zewnętrznej, ale domaga się od człowieka osobistej refleksji nad tym, co chroni bliźniego, a tym samym chroni również jego samego. Dzięki uogólnieniu zatem z jednej strony jest zachowywana oraz utrwalana istota i intencja imperatywu etycznego w zmieniającej się kulturze i relacjach społecznych, a z drugiej strony – otwiera się przestrzeń wolności i decyzji człowieka. W pewnej mierze zatem uogólnienie przykazań sprzyja ich uwewnętrznieniu. Najwyższą postacią tego uogólnienia jest nowotestamentowe sprowadzenie Dekalogu do dwóch podstawowych przykazań miłości Boga i bliźniego (por. Rz 13, 9–10; Ga 5, 14). Wyraża się w tym procesie wizja etosu globalego, która tym bardziej skłania człowieka do refleksji nad swoim stosunkiem do bliźnich i codziennym postępowaniem, tak by stało się ono autentycznym kultem oddawanym Bogu, który jest celem życia człowieka, i wyrażało się w konkretnych czynach. Chodzi więc o kształtowanie podstawowej postawy wobec życia, która staje się postawą wobec Boga. Jak zaznaczył Hugo Langkammer w swoich uwagach na temat Dekalogu: „[…] nie tylko dlatego Dekalog posiada charakter Boży, że pochodzi od Boga, lecz także dlatego, że do Niego prowadzi”[48]. W tym wyraża się wzajemność relacji między Bogiem i człowiekiem, która dotyczy działania człowieka w analogii do działania Bożego: „Bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty, Pan, Bóg wasz” (Kpł 19, 2).

W takim ujęciu zasada miłości bliźniego, która w szczegółowej analizie może się jawić jako istota i streszczenie drugiej tablicy Dekalogu lub ogólny wymóg etyczny, nie stanowi punktu wyjścia dla refleksji etycznych, który następnie jest charakteryzowany przez odniesienie do poszczególnych przykazań. Zasada miłości bliźniego domaga się szczegółowej refleksji etycznej, by mogła zostać uogólniona i zastosowana. W tym też znaczeniu „miłość bliźniego”

---

[48] H. Langkammer, *Etyka Nowego Testamentu*, Wrocław 1985, s. 60.

oznacza nie tyle zewnętrzne działanie, ile postawę wewnętrzną, która pozostaje ukryta przed innymi. Taki jest sens słynnej sentencji św. Augustyna: „Kochaj i rób, co chcesz", która bardzo często bywa nadużywana. Oznacza to samo co formuła św. Tomasza z Akwinu, według której miłość jest *„forma omnium virtutum"*[49].

Jest prawdą, że Dekalog nie formułuje reguł dotyczących wielu postaw i pomija znaczny zakres tego, co godziwe i dobre, pozostawiając człowieka wolnym. Dekalog jako określenie granic i ukierunkowanie impulsów, z których rodzi się postępowanie, powinien być rozumiany w duchu biblijnym, to znaczy jako rodzaj podstawowego programu, który znajduje odzwierciedlenie w refleksji etycznej i konkretnych wyborach dokonywanych przez człowieka, mających na względzie jego zbawienie. „Dekalog […] dotyczy przede wszystkim zbawczej wolności Izraela i wszystkich ludzi"[50], dlatego trzeba podkreślać, iż jest „edyktem wolnościowym dla człowieka"[51]. W obydwu wersjach biblijnych Dekalog stanowi wprowadzenie do zbiorów praw; co więcej, jest sformułowany jako słowo Boże (por. Wj 20, 1; Pwt 5, 4), podczas gdy inne prawa są przedstawione pośrednio jako słowo Boże, a bezpośrednio jako słowo Mojżesza (por. Wj 20, 19.22; 21, 1; Pwt 5, 25–26). Konkretne przepisy prawa mają więc charakter wyjaśnień odnoszących się do dziesięciu przykazań. Dekalog osiąga więc autentyczny sens w perspektywie teologicznej.

Tym, co ma być najwyższym światłem – zawsze i w każdej sytuacji – oświecającym ludzkie działanie, jest stwierdzenie: „Ja jestem Pan, Bóg twój" (Wj 20, 2)[52]. To, że zakazy i nakazy nie są, lub nie powinny być, ostatnią i definitywną rzeczywistością dotyczącą człowieka, wskazuje sam Stary Testament, który pogłębia temat warunków wejścia do sanktuarium lub uczestniczenia w kulcie Bożym: „Kto wstąpi na górę Pana, kto stanie w Jego świętym miejscu? (Ps 24[23], 3)[53], przedstawiając podstawową koncepcję „sta-

---

[49] Por. filozoficzne uwagi na temat specyfiki miłości chrześcijańskiej w: M. Scheler, *L'idea cristiana dell'amore*, Rzym 1985, s. 27–39.

[50] H. Langkammer, *Stary Testament odczytany na nowo*, dz. cyt., s. 205.

[51] H. Langkammer, Stary Testamentodczytany na nowo, dz. cyt., s. 205.

[52] Por. Pwt 5, 6.

[53] Por. Ps 15[14], 1.

nia" przed Bogiem, według której opiera się ono na Bożym darze i przebaczeniu. Uznanie,że „nikt nie jest sprawiedliwy przed Tobą" (Ps 143[142], 2)[54], łączy się z wyznaniem pierwszeństwa wiary, dla której bojaźń płynąca z czci Boga nie jest warunkiem stania przed Bogiem, ale jego konsekwencją: „Jeśli zachowasz pamięć o grzechach, Panie, Panie, któż się ostoi? Ale Ty udzielasz przebaczenia, aby Ci ze czcią służono" (Ps 130[129], 3–4). Filozof rozmyślając nad tą prawdą, stwierdza: „Wielkość człowieka polega na tym, że pragnie Boga, który – jedynie On – może sprawić, że stanie się on dobry, to znaczy że zaistnieje naprawdę. Nieszczęsny człowiek, który tego nie zna. […] Bóg zawsze będzie nam potrzebny, zawsze potrzebne będzie Jego miłosierdzie i Jego zbawienie"[55].

3. NIEKTÓRE AKTUALNE PROBLEMY MORALNOŚCI MAŁŻEŃSKIEJ I RODZINNEJ

„Ze sprawą związku małżeńskiego łączy się w naszych czasach splot zagadnień nader zaognionych, których nie sposób zrozumieć inaczej, jak tylko na tle głównych prądów umysłowych, nurtujących w chrześcijańskich społeczeństwach ostatnich wieków" – tak na temat sytuacji kulturowej, w której znalazło się małżeństwo, ponad pół wieku temu pisał Jacek Woroniecki[56]. Dzisiaj „splot zaognionych zagadnień" nadal złowrogo ciąży nad małżeństwem i rodziną. Szczególną przestrzenią, w której ten fakt się uwidacznia, jest moralność dotycząca tych dziedzin ludzkiego życia, gdzie istnieje szczególne napięcie „między sacrum a profanum"[57]. Istnieje pilna potrzeba ciągłej aktualizacji starych odpowiedzi moralnych, tak by stawały się czytelne i adekwatne w doniesieniu do nowych sytuacji oraz nowej mentalności, z drugiej strony zaś pojawiają się wciąż nowe pytania, z podjęcia których moralista chrześcijański nie może

---

[54] Por. Ps 14(13), 2–3; Rdz 6, 5; 8, 21; 1 Kr 8, 46; Hi 4, 17; 9, 2; 14, 4; 15, 14; 25, 4; Prz 20, 9; Jr 197, 9.

[55] M. Jędraszewski, *Odzyskać samych siebie*, Poznań 1993, s. 15.

[56] J. Woroniecki, *Podstawy nauki o małżeństwie*, w: tenże, *Wychowanie człowieka*, Kraków 1961, s. 212.

[57] Por. F. Adamski, *Rodzina między sacrum i profanum*, Poznań 1987.

czuć się zwolniony ani przed którymi nie może uciec do wygodnej samotności[58].

W proponowanych tutaj refleksjach zwrócimy uwagę na kilka najważniejszych problemów moralnych, którym muszą stawić czoło chrześcijanie przeżywający swoje powołanie chrześcijańskie jako powołanie do życia w małżeństwie i rodzinie i starający się uczynić je drogą do świętości[59].

3.1. TRWAŁE – SAKRAMENTALNE – MAŁŻEŃSTWO PODSTAWĄ RODZINY

Pierwszą kwestią, która ma podstawowe znaczenie dla wszelkich rozważań moralnych o małżeństwie i rodzinie, jest trwałość małżeństwa, podstawa życia rodzinnego i jej sytuacji egzystencjalnej[60]. Problem jest tym poważniejszy, że związek między trwałym małżeństwem a autentycznością i pełnią życia rodzinnego niejednokrotnie ulega dzisiaj teoretycznemu zakwestionowaniu oraz praktycznemu odrzuceniu[61]. Sytuacja ta ma różne przyczyny, ale jest faktem, na który trzeba zwrócić uwagę, pokazując wartość klasycznego ujęcia oraz jego chrześcijańskie uzasadnienie.

3.1.1. POTRZEBA TRWAŁEGO MAŁŻEŃSTWA

Rodzina nie może istnieć bez trwałej więzi małżeńskiej. Gdy jej brakuje, pojawiają się „ludzie bez rodziny", ze wszystkimi konse-

---

[58] Por. F. Böckle, *Małżeństwo chrześcijańskie. Kierunki i problemy*, w: *Perspektywy i problemy teologii moralnej*, praca zbior., tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1982, s. 292–313.

[59] Jeśli chodzi o całościowe i interdyscyplinarne ujęcie tego zagadnienia por. Pontificio Consiglio per la Famiglia, *Famiglia e questioni etiche*, Bologna 2004 (publikacja zawiera materiały z kursów i wykładów dla biskupów prowadzonych przez Papieską Radę ds. Rodziny).

[60] Por. J. Ratzinger, *Zur Frage nach der Unausflöslichkeit der Ehe*, w: *Ehe und Ehescheidung. Diskussion unter Christen*, red. F. Heinrich, V. Eid, München 1972, s. 35–56; K. Majdański, *Wspólnota życia i miłości. Zarys teologii małżeństwa i rodziny*, Poznań–Warszawa 1983.

[61] O sytuacji w Polsce w ostatnich latach por. L. Dyczewski, *Rodzina w procesie przemian kulturowo-społecznych w Polsce po 1980 roku*, w: *Rodzina jako środowisko rozwoju człowieka*, red. W. Piotrowski, Tarnów 2004, s. 18–49.

kwencjami tego faktu: psychologicznymi, uczuciowymi, moralnymi i społecznymi, które są bardzo dobrze znane z powszechnego doświadczenia. Należą do tych konsekwencji: przygnębienie, frustracja, brak stałości i dojrzałości uczuciowej, różne formy dewiacji psychologicznych i moralnych, łącznie ze skrajnymi przypadkami przestępczości dziecięcej i młodzieżowej. Rodziny zastępcze nie są w stanie zaspokoić wszystkich potrzeb uczuciowych i moralnych dziecka, chociaż są bardzo pomocne w rozwiązywaniu problemów dzieci i młodzieży. Także instytucja adopcji jest w tym przypadku tylko półśrodkiem. Odnośnie do zasady dotyczącej konieczności spójnej i trwałej rodziny dla dobra młodych pokoleń zasadniczo istnieje naturalna i powszechna zgoda, kwestionują ją tylko zwolennicy utopijnych ideologii bądź przedstawiciele skrajnego materializmu. Niemniej jednak zakres tych wpływów jest dzisiaj bardzo znaczny.

Naturalny wymóg trwałej jedności małżeńskiej koncentruje się na instytucji małżeństwa jako podstawie i źródle rodziny zapoczątkowanej aktem zaślubin, który zależy – co jest oczywiste – od wolnej woli wyrażanej przez małżonków, ale w swoich skutkach przekracza sferę psychiczną, domagającą się jedności i trwałości rodziny. Jedność dotyczy życia i instytucjonalnej organizacji jego przekazywania oraz rozwoju. Z tej racji małżeństwo nigdy nie było traktowane jako fakt wyłącznie **prywatny**, ale także jako fakt **społeczny** – sankcjonowany, uznawany, gwarantowany i chroniony przez społeczeństwo, które interesuje się nim jako czynnikiem mającym istotne znaczenie dla jego istnienia[62].

W małżeństwie przenikają się i wzajemnie uzupełniają dwa dobra:

a) dobro osób i związku mężczyzna–kobieta, czyli konstytutywna jedność ich związku, mająca na względzie rodzinę, a szczególnie prokreację i wzajemne współżycie.

b) dobro społeczne, gdyż małżeństwo wpisuje się w ekonomię ludzkiego rozwoju, który domaga się interwencji, troski i odpowiedzialności ze strony całej wspólnoty, reprezentowanej – w różny

---

[62] Por. *Histoire de la famille*, ed. A. Burguière, Ch. Klapisch-Zuber, M. Segalen, F. Zonabend, t. 1–2, Paris 1986; *Storia della famiglia in Europa*, ed. M. Barbagli, D. I. Kertzer, t. 1–2, Roma–Bari 2002–2003.

sposób i na różnych poziomach – przez Kościół i państwo, na których z tej właśnie racji spoczywa zadanie wszechstronnej troski o rodzinę oraz jej obrona.

Takie ujęcie zagadnienia zakłada oczywiście odpowiednią koncepcję życia oraz odpowiedzialność w jego przeżywaniu i przekazywaniu, a więc domaga się uznania misji rodziny zgodnej z klasyczną doktryną, którą Kościół potwierdza i rozwija.

3.1.2. JEDNOŚĆ I NIEROZERWALNOŚĆ MAŁŻEŃSTWA W ODNIESIENIU DO RODZINY

Zgodnie z klasyczną doktryną małżeństwo nie sprowadza się do zalegalizowanej formy zjednoczenia płciowego w celu osiągnięcia przyjemności, do małej wspólnoty osób wspomagających się wzajemnie czy też do prostej wspólnoty miłości. Wszystkie te elementy należą do integralnie ujmowanej więzi małżeńskiej, ale nie wystarczają do jej zdefiniowania i wyjaśnienia, jeśli zabraknie odniesienia do celu prokreacyjnego oraz wymogu przyjęcia i wychowania zrodzonego potomstwa. Jeszcze bardziej niedopuszczalne jest takie ujęcie małżeństwa, w którym relacja mężczyzna–kobieta zostaje zredukowana do prowizorycznej więzi (*vagus concubitus*), mającej na celu zrodzenie potomstwa, bez zagwarantowania trwałej wspólnoty rodzinnej, w której to potomstwo mogłoby wzrastać i być wychowywane. Racjonalność oraz odpowiedzialność za związek mężczyzny i kobiety, jak również ważne potrzeby uczuciowe i moralne dziecka domagają się ich utrwalonej więzi oraz okazywania troski aż do uformowania się pełnego człowieka, które zazwyczaj łączy się z osiągnięciem wieku uznanego prawnie za dojrzały.

Nawet jeśli jedność i nierozerwalność nie należą do istoty zjednoczenia płciowego, to jednak są jego istotnymi przymiotami, to znaczy wynikają ze zjednoczenia jako takiego, a więc należą do dziedziny prawa naturalnego (nie wchodzimy tutaj w szczegółowe rozważania dotyczące sposobu i stopnia wynikania tych przymiotów z prawa naturalnego). Z tej racji wymogiem wpisanym w samą naturę małżeństwa i rodziny oraz nakładanym przez ekonomię życia jest porządek moralnoprawny, który służy, chroni i domaga się trwałości więzi małżeńskiej, mającej na względzie dobro rodziny.

Należy tutaj zauważyć, iż chodzi o wartości, które są ważne także poza dziedziną religii, jakkolwiek tu – w poprawnie rozumianym małżeństwie – nieuniknione jest odniesienie religijne, ponieważ małżeństwo dotyka samych źródeł życia, które są święte jako pochodzące bezpośrednio od Boga. Powszechne uznawanie tych wartości potwierdzają: etnologia, antropologia kulturowa, historia religii i narodów.

Społeczeństwo ze swoim prawodawstwem nie może sprzeciwiać się temu podstawowemu wymogowi etycznemu, ale powinno mu służyć i go utrwalać. Trzeba więc uznać, że ochrona rodziny i utrwalanie jej podstaw, które znajdują ugruntowanie w trwałym małżeństwie – także za pośrednictwem odpowiedniego prawodawstwa – jest znakiem rzeczywiście ucywilizowanego społeczeństwa, które rozumie sens dobra wspólnego i swego istnienia. W przeciwnym wypadku trzeba mówić o dekadencji instytucji społecznych, a działania przeciwne rodzinie, podejmowane z premedytacją i uporczywością, uznać za znak barbarzyństwa.

3.1.3. MAŁŻEŃSTWO W DOKTRYNIE KOŚCIOŁA

Kościół, opierając się w swoim nauczaniu i działaniu na objawieniu Bożym, od samego początku jest instytucją, która jest nastawiona na odnowienie oraz podniesienie rzeczywistości ludzkich pod względem humanistycznym, kulturowym i religijnym, wychodząc od orędzia powierzonego mu przez samego Boga oraz daru łaski, który jest źródłem urzeczywistniania tego podniesienia w człowieku i w świecie. Swoim odnawiającym działaniem Kościół objął także rodzinę, przywracając jedność i nierozerwalność więzi małżeńskiej w sakramencie małżeństwa. Do istotnych elementów małżeństwa należą przykazanie dane przez Chrystusa: „Co Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela" (Mk 10, 9; por. Mt 19, 6) oraz łaska mająca swoje źródło w wydaniu się Jezusa Chrystusa w ofierze za Kościół, które to wydanie się jest także wzorem i punktem odniesienia dla miłości i wierności małżeńskiej (por. Ef 5, 22–23)[63]. Można powiedzieć za Hansem Ursem von Balthasarem: „W tym stwórczym

[63] Por. W. Kasper, *Teologia del matrimonio cristiano*, Brescia 1985², s. 28–45.

postanowieniu Bóg udzielił osobom, które stają się «jednym ciałem» w płodności, coś z własnej wiecznej decyzji”[64]. Małżeństwo jest wydarzeniem antropologicznym o dogłębnym charakterze religijnym; ten charakter potwierdza i objawia w pełniejszym sensie podstawowe wartości etyczne, prawne i psychologiczne, które należą do pierwotnej natury rodziny oraz wywierają – w różny sposób i w różnych formach, zależnie od uwarunkowań kulturowych – wpływ na instytucje i obyczaje społeczne nawet w społecznościach, które nie są bezpośrednio związane z Kościołem.

Trwała jedność związku mężczyzny i kobiety stała się wartością nadprzyrodzoną, która równocześnie odpowiada na postulaty wywodzące się z porządku naturalnego, a mianowicie: a) misję prokreacyjną i wychowawczą rodziny, oraz b) miłość małżeńską i – co więcej – na same skłonności dwóch płci, które dążą do budowania dwubiegunowej jedności w związku mężczyzny i kobiety[65].

Z chrześcijańskiego punktu widzenia małżeństwo sakramentalne stanowi podstawową strukturę i wartość, która decyduje o jakości rodziny oraz wypełnianiu przez nią spoczywającej na niej misji historycznej i zbawczej. Współczesne transformacje czy wręcz zawirowania kulturowo-cywilizacyjne domagają się, by w odnowiony sposób i gorliwiegłosić zakorzenioną w objawieniu „dobrą nowinę o rodzinie”. Jest to zadanie eklezjalne, a także społeczne i ogólnoludzkie, którego znaczenie jasno uwidacznia się w nauczaniu papieża Jana Pawła II, a zwłaszcza w jego wezwaniu do nowej ewangelizacji[66]. Nie można jednak tego zadania ograniczyć tylko i wyłącznie do samego Kościoła. Niepodlegające wątpliwości obowiązki wobec prawidłowo rozumianej rodziny ma całe społeczeństwo z jego wielorakimi strukturami, których zadaniem – w imię powierzonej im misji społecznej – jest obrona i promocja małżeństwa, a tym samym rodziny, będącej konstytutywnym elementem społeczeństwa. Promując małżeństwo i rodzinę, społeczeństwo służy ostatecznie samemu sobie.

---

[64] H. U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*, tłum. Z. Włodkowa, Paris 1976, s. 203.

[65] Por. F. D’Agostino, *Una filosofia della famiglia*, Milano 1999.

[66] Por. T. Styczeń, *Urodziłeś się, aby kochać*, Lublin 1993, s. 221–230; A. López Trujillo, *Famiglia, vita e nuova evangelizzazione*, Cinisello Balsamo 1997.

3.2. ROZWÓD

Pierwszym i najpoważniejszym problemem moralnym, który dotyczy małżeństwa i rodziny, jest rozwód. Doświadcza on dotkliwie dzisiejsze społeczeństwo oraz stawia Kościołowi wiele wyzwań. Dotyczy zarówno samych małżonków, jak również – w o wiele większym stopniu – ich dzieci[67]. Jest to także problem społeczeństwa, które pozwala na rozwód i musi ponosić koszty, przede wszystkim moralne, które są z nim związane.

3.2.1. ROZWÓD – ZRANIENIE RODZINY

Problem rozwodu musi być postawiony wraz z tezą o znaczeniu i trwałości małżeństwa. Jeśli rodzina została uznana za wartość i zamierza się ją chronić ze względu na to, czym jest, to nie można jej osłabiać przez dopuszczanie rozwodu nawet tylko w ściśle określonym przypadku, ponieważ rozwody powodują dalsze rozwody, jak tego dowodzi doświadczenie społeczeństw, które rozwody dopuściły[68].

Z definicji rozwód jest rozwiązaniem oficjalnym – to znaczy potwierdzanym przez władzę publiczną (cywilną lub religijną) – rzeczywiście istniejącego węzła małżeńskiego. Nie jest tylko separacją, faktyczną lub prawną, ani tylko stwierdzeniem nieważności małżeństwa, ale rozbiciem węzła. Z tego wynika jego waga.

Jeśli węzeł małżeński stanowi podstawę rodziny oraz gwarantuje jej jedność i trwałość, to zerwanie go wywołuje w rodzinie szkody. Badania historyczno-socjologiczne potwierdzają, że nasilanie się rozwodów ma miejsce w okresie kryzysu rodziny, będąc być może najpierw jego efektem i znakiem, ale potem przyczyniając się do dalszego pogorszenia sytuacji oraz wywołując ostateczne konsekwencje, przynajmniej wtedy, gdy nie wprowadza się odpowiednich

---

[67] Por. W. Stojanowska, *Ochrona dziecka przed negatywnymi skutkami konfliktu między jego rodzicami*, Warszawa 1997.

[68] Interesujące dane na ten temat, chociaż w wielu przypadkach połączone z kontrowersyjnymi interpretacjami, zostały zebrane w opracowaniu: H. E. Fisher, *Anatomy of Love. A Natural History of Monogamy, Adultery, and Why We Stray*, Norton 1992.

korekt i nie podejmuje odpowiednich, przeciwdziałających rozwodom, środków[69]. Rzadko można spotkać opinię przeciwną, wyjątkiem są zwolennicy utopijnych koncepcji wolnej miłości i destrukcji rodziny oraz materializmu teoretycznego i praktycznego, wyrastającego z tego typu utopii.

3.2.2. PAŃSTWO I KOŚCIÓŁ W SŁUŻBIE INSTYTUCJI RODZINY

Naturalny porządek rodziny zakłada taką jedność i trwałość, która jest niemożliwa bez trwałego małżeństwa. Chodzi o trwałość instytucjonalną, to znaczy związaną z obiektywnymi danymi natury małżonków i rodziny, uznanymi, potwierdzonymi i gwarantowanymi przez prawo pozytywne w porządku etycznym, prawnym i społecznym, a nie zależną od wolnej decyzji ludzi tworzących poszczególne związki lub od arbitralnej decyzji społeczeństwa. Co więcej, społeczeństwo nie posiada władzy decydowania o tym, co jest prawem i obowiązkiem wynikającym z porządku naturalnego, społeczeństwo ma go jedynie strzec, gwarantować i popierać, co w przypadku małżeństwa oznacza wszechstronną troskę o jego konstytutywne przymioty, którymi są jedność i nierozerwalność. W przypadku małżeństwa prawnie zawartego i dopełnionego, to znaczy skonsumowanego, chodzi o instytucję należącą do porządku naturalnego, ustanowioną przez zgodne uznanie przez małżonków obiektywnych danych prawa naturalnego, regulujące nawiązanie więzi małżeńskiej jako podstawy rodziny, które nie podlega społecznej władzy rozwiązywania lub zmiany. Społeczeństwo ma prawo interweniować tylko w przypadku małżeństwa nieistniejącego lub niedopełnionego (zawartego i nieskonsumowanego), aby stwierdzić oficjalnie, że węzeł nie istnieje lub że nie został dopełniony. W takim przypadku następuje tylko stwierdzenie nieważności (cywilne lub kościelne).

Dotykamy tutaj dziedziny porządku kościelnego, w którym małżeństwo zostaje podniesione do godności sakramentu. Małżonkowie chrześcijańscy świadomie i dobrowolnie zawierają małżeństwo,

---

[69] Por. B. Bégin, *Éthique chrétienne du divorce. Une analyse sociale critique*, Montréal 1995.

uznając nie tylko porządek obiektywny, który reguluje tę instytucję na mocy samej swojej natury, ale także nowy porządek nadprzyrodzony, w którym mieści się małżeństwo celebrowane w ramach obrzędu religijnego, jedyne dla chrześcijanina godziwe i ważne[70]. Tu rozwód jest przez władzę kościelną radykalnie wykluczony. Problem rodzi się w przypadku potrzeby regulowania przypadków małżeństw rozwiązanych przez władzę cywilną bądź też w przypadku uznania przez władzę cywilną decyzji podjętych w Kościele. Tymi sprawami tymi zajmuje się prawo konkordatowe.

3.2.3. KONSEKWENCJE ROZWODU

W dobie rozpowszechnionych rozwodów nie jest rzeczą trudną określić praktyczne konsekwencje rozwodu jako naruszenia prawa naturalnego:

a) osłabienie instytucji rodziny w psychologii (zmysł rodziny) i w kontekście socjologicznym, w którym wprowadza się rozwód, wraz z postępującym kryzysem rodziny;

b) kondycja „ludzi bez rodziny", która faktycznie i prawnie dotyka potomstwo, prawdziwe ofiary rozwodu, cierpiące z powodu braku rodziny i wychowania przez rodziców. Te osoby są wystawione na wielorakie zagrożenia, poszerzają krąg tzw. sierot duchowych (forma zła o wiele poważniejsza niż te, które mogą wynikać z nieszczęśliwego współżycia rodzinnego między rodzicami);

c) zakwestionowanie podstawowej ważności małżeństwa w opinii publicznej i świadomości tych, którzy go zawierają, szczególnie że rozwód stał się zbyt łatwy, tak że więź małżeńska traci na znaczeniu;

---

[70] Na temat relacji między sakramentalnością i nierozerwalnością małżeństwa w doktrynie Kościoła por. H. Jedin, K. Reinhardt, *Ehe – Sakrament in der Kirche des Herrn*, Berlin 1971. Na temat podstaw biblijnych i tradycyjnej praktyki Kościoła por. C. Marucci, *Parole di Gesù sul divorzio. Ricerche scritturistiche previe ad un ripensamento teologico, canonistico e pastorale della dottrina cattolica dell'indissolubilità del matrimonio*, Brescia 1982; R. F. Collins, *Divorce in the New Testament*, Collegeville 1992; H. Crouzel, *L'Église primitive au divorce: du premier au cinquième siècle*, Paris 1971; F. Delpini, *L'indissolubilità matrimoniale e divorzio dal I al XII secolo*, Napoli 1979.

d) łatwe otwarcie drogi do nowych nieszczęśliwych małżeństw, których liczba zwiększa się lawinowo wskutek kryzysu i konfliktu psychologiczno-moralnego w dziedzinie cnót, mających stanowić oparcie dla życia małżeńskiego i rodzinnego, także w trudnych warunkach;

e) upadek obyczajów, zwłaszcza lekkomyślne zawieranie małżeństw, niemoralne konkubinaty, nawet zalegalizowane, i faktyczna poligamia;

f) upokorzenie kobiety, która z trudnością odbudowuje swą integralność psychiczną i emocjonalną zniszczoną przez rozwód, a często także nie może utrzymać pozycji społecznej pozwalającej jej na godne i spokojne życie.

Jest pewne, również w oparciu o doświadczenie, że do stawienia czoła tym problemom nie wystarczają formalne dyspozycje prawodawcze; nie zostaną one wyeliminowane, jeśli będą wprowadzone nowe obyczaje oraz sposoby życia, wyrastające na gruncie ewolucji społeczno-kulturowej. Są to nieuniknione i niekwestionowane formy zła, które wynikają z naruszenia porządku naturalnego w jego żywotnym obszarze, jakim jest obszar rodziny.

3.2.4. ROZWÓD JAKO PROBLEM MORALNY

Zarysowana sytuacja rozwodu stawia wiele problemów praktycznych, które musi wziąć pod uwagę społeczeństwo i Kościół w ramach przygotowania młodych ludzi do zrozumienia małżeństwa i jego odpowiedzialnego zawarcia. Pozostaje w każdym razie pewne, że rozwód nie jest rozwiązaniem problemu małżeństwa nieudanego ani drogą do szukania udanego małżeństwa.

Nierozerwalność małżeństwa, jak i jego jedność są danym należącymią do prawa naturalnego, które stwierdza także państwo na mocy faktu, że uznaje ich istnienie w małżeństwie – także cywilnym – które bez uznania jedności i nierozerwalności również nie byłoby małżeństwem. Fakt, że na różnych stadiach ewolucji kulturowej odnotowuje się przypadki nieuznawania nierozerwalności małżeństwa, należy do kwestii o charakterze historycznym, etnologicznym, etycznym, a także religijnym. Zasługuje on na odpowiednie studia, które już przynoszą ważne wyniki. Jednym z nich jest

stwierdzenie, że uznawanie nierozerwalności jest zawsze faktem pierwotnym w powszechnej świadomości i praktyce. Historyczny fakt dopuszczania możliwości rozwiązania więzi małżeńskiej ma jednak mniejsze znaczenie niż łatwe dopuszczanie rozwodu w dzisiejszym kontekście kulturowym, w którym zasada zasadniczej nierozerwalności małżeństwa jawi się jako wyjątkowe osiągnięcie najbardziej rozwiniętych narodów oraz gdy coraz bardziej utrwala się w świadomości społecznej. Dzisiejsze dopuszczanie rozwodów jawi się jako degradacja antropologiczna i kulturowa.

Prawdziwy problem dotyczy więc pytania, czy zasada nierozerwalności małżeństwa – niezależnie, czy będzie ono cywilne, czy religijne – należy do prawa naturalnego w taki sposób, że nie dopuszcza nigdy żadnego wyjątku bądź też zróżnicowanej aplikacji? Rozwiązanie tego problemu, często pomijanego w poważnej dyskusji filozoficznej i prawnej, jawi się jako droga do odpowiedzi na pytanie o dopuszczalność lub niedopuszczalność rozwodu. W odpowiedzi na tę kwestię trzeba uwzględnić także problem religijny, którym jest przypadek tak zwanego przywileju Pawłowego (por. 1 Kor 7, 15)[71]. Ponieważ jest to problem bardzo złożony i nie doczekał się jeszcze ostatecznej odpowiedzi, dlatego w tym miejscu zostanie pominięty, a uwaga zostanie skoncentrowana na aspekcie religijnym kwestii rozwodu.

3.2.5. ODPOWIEDŹ TEOLOGII MORALNEJ

W kwestii tak poważnej jak kwestia rozwodu nie można abstrahować od porządku moralnego, wspieranego przez te podstawowe zasady rozumu i – w przypadku wierzących – wiary,które regulują ludzkie zachowanie, by było godne człowieka i odpowiadało jego celowi[72]. Rozwód nie może nie podlegać tym wymogom i prawu moralnemu, które go dotyczy i na nie odpowiada, ponieważ rozwód – podobnie jak małżeństwo – dotyka samych źródeł życia,

---

[71] Por. J. Załęski, *Nierozerwalność małżeństwa według św. Pawła*, Katowice 1992.

[72] Szerzej na temat problematyki moralnej dotyczącej rozwodu por. S. Rosik, *Wezwania i wybory moralne. Refleksja teologicznomoralna*, Lublin 1992, s. 340–354.

a te wymagania dotyczą życia i mają zdecydowany wzgląd na życie. Dotyczą one początku życia, jego utrwalania się i rozwoju, a także osiągnięcia przez nie pełni i doskonałości.

Pierwszą kwestią, którą należy w tym miejscu podjąć ze względu na kryterium oceny moralnej, jest życie ludzkie jako święty dar Boży[73]. Jest ono święte także dla niewierzących w Boga, stawiających w Jego miejsce jakąś inną zasadę życia. Co więcej, początek życia ludzkiego jest aktem niesłychanym i jedynym w swoim rodzaju, wypływającym z tej zasady, ponieważ tchnienie życia osoby pochodzi od Boga (stworzenie duszy) i nie ma innego racjonalnego uzasadnienia. Jednak małżonkowie – „są współpracownikami miłości Boga Stwórcy i jak gdyby jej interpretatorami w zakresie obowiązku przekazywania życia i wychowania"[74]. Cały bieg życia ludzkiego jest więc jest przedłużeniem tego działania Bożego, Jego dynamizmu stwórczego. Co więcej, w swojej wyższej formie jest uczestniczeniem w nieskończonej Prawdzie za pośrednictwem ducha, który poznaje, czuje, kocha, działa świadomie i odpowiedzialnie „na obraz i podobieństwo Boże" (por. Rdz 1, 26–27).

Z tej racji zawsze uważano życie za świętą rzeczywistość i nadawano święty charakter przede wszystkim pierwszej chwili życia, czyli narodzinom, i jego bezpośredniej przyczynie, czyli zjednoczeniu małżeńskiemu, oraz instytucji ustanowionej dla rodzaju ludzkiego, aby strzec człowieka przed atakami, niepokojami i brakami w dziedzinie aktu prokreacyjnego i w całym późniejszym procesie, w którego ramach potomstwo jest otaczane opieką, wychowywane i prowadzone do pełni człowieczeństwa w jednym i trwałym małżeństwie. Dlatego też małżeństwo jako instytucja społecznie uznana i chroniona prawie wszędzie zostało wpisane w sferę relacji z Bogiem za pośrednictwem obrzędów religijnych związanych z zawieraniem małżeństwa oraz przyjmowaniem potomstwa. Nawet pozbawiając małżeństwo charakteru religijnego i zewnętrznych świętych znaków,

---

[73] Na temat rozwoju i aktualnego statusu tego zagadnienia w nauczaniu Kościoła por. R. García de Haro, *Matrimonio & famiglia nei documenti del Magistero. Corso di teologia matrimoniale*, Milano 1989. Ujęcie spekulatywne zagadnienia w: K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986[4].

[74] GS 50.

jak dzieje się w przypadku małżeństwa cywilnego, nie można wyeliminować pewnego rodzaju ontycznej religijności, która należy do natury małżeństwa, gdy jest prawdziwym małżeństwem.

Prawdziwe małżeństwo jest nie tylko zjednoczeniem mającym na względzie miłość, która może istnieć także między osobami niezamężnymi czy nieżonatymi oraz między zamężnymi czy żonatymi, wyrażając się nawet bardziej intensywnie niż w związku małżeńskim. Małżeństwo jest związane z miłością, ale jako takie jest przede wszystkim przymierzem (*foedus coniugale*)[75] na rzecz życia – przymierzem rodzącym się z miłości, naznaczonym miłością, postulującym miłość, ale nie jest tak nią uwarunkowany, że bez niej musi upaść[76]. Rodzina opiera się na tym przymierzu i karmi się miłością – jest jego naturalną instytucją i powołaniem. Trwa jednak, jeśli trwa przymierze, nawet jeśli miłość zanika. Gdyby doszły do tego inne czynniki, np. choroba psychiczna, niemoralność któregoś z małżonków itd., to wtedy faktycznie rodzina mogłaby ulec rozbiciu; niekiedy dochodzi do faktycznej bądź prawnej separacji, a więc praktycznego rozbicia rodziny. Nie ulega wtedy jednak naruszeniu przymierze, które ciągle zapewnia możliwość rozpoczęcia od nowa, dojścia do zgody między małżonkami oraz stanowi przynajmniej częściową ochronę dzieci w wymiarze moralnym, społecznym, a także ekonomicznym.

To wszystko stanowi ogólne prawo, którego respektowania domaga się od małżonków dobro rodziny i społeczeństwa, w relacji do którego istnieje i jest uznane małżeństwo, niezależnie od osobistej kwestii małżonków oraz ich miłości. W tym sensie małżeństwo jest także instytucją (*institutio*)[77] o charakterze społecznym, opartą na prawie naturalnym i gwarantowaną przez prawo pozytywne. W nią wpisuje się i w niej się realizuje oraz znajduje wsparcie, obronę i możliwość rozwoju przymierze małżeńskie, które dla chrześcijan jest także świętym znakiem i sposobem uczestniczeniem w przymierzu, poprzez które Bóg kocha, strzeże i zbawia swój lud.

---

[75] Por. GS 48.

[76] Por. K. Majdański, *Rodzina – miejsce Przymierza*, „Ethos" 7 (1994) nr 3, s. 15–26.

[77] Por. GS 48.

Aby to przymierze zachowało swoją wartość i było nierozerwalne ze względu na dobro potomstwa, jest wymogiem rodzaju ludzkiego, który odnawia się przez to potomstwo oraz dzięki niemu rozwija. Jest to wymóg społeczeństwa cywilnego, które znajduje w trwałej rodzinie kluczową zasadę swojej spójności oraz źródło coraz to nowych sił dla swego ciągłego rozwoju[78]. Jest to także wymóg ze strony Kościoła, który otrzymuje od rodziny „nowe dzieci", by uczynić je dziećmi Bożymi i swymi członkami – tych nowych ludzi, których w trwałej rodzinie może lepiej formować, aby rozwinęło się ich życie nadprzyrodzone zgodnie z wymaganiami ich powołania Bożego.

Wymóg jedności i nierozerwalności wypływa także z miłości małżeńskiej, która nie jest „wolną miłością", ponieważ – jeśli jest autentyczna – obejmuje pełne wzajemne oddanie[79], które urzeczywistnia się w małżeństwie oraz jakby przenika się z ontologicznym wymogiem jednego i nierozerwalnego przymierza małżeńskiego[80]. Tutaj wyłania się kwestia prawa moralnego, to znaczy imperatywu wiążącego sumienie od wewnątrz odnośnie do jedności i nierozerwalności, pokrywającego się z instynktem naturalnym, nazywanym także prawem naturalnym, które ma znamiona powszechności i niezmienności. Analizując dobrze to prawo, dochodzi się do jego źródła, to znaczy do prawodawcy, samego Boga, Twórcy natury i życia, oraz odkrywa, także w sposób intuicyjny, religijny charakter małżeństwa, złączony ściśle z naturą relacji, w oparciu o którą poczyna się i jest przekazywane życie.

W ten sposób wyjaśniane jest opowiadanie biblijne o stworzeniu dwupłciowej pary (por. Rdz 1, 26–27), jej jedności i funkcji prokreacyjnej (por. Rdz 1, 28), a zatem także o jej nierozerwalności (por. Rdz 2, 24; Mt 19, 3–6)[81]. Chodzi o dwoje ludzi, którzy tworząc jedność wyrażającą się w działaniu, wyjątkowo odzwierciedlają w sobie obraz Boga Stwórcy (por. Rdz 1, 26). Chrześcijaństwo nie

---

[78] Por. GS 52.
[79] Por. GS 24.
[80] Por. GS 48.
[81] Szczegóły dotyczące biblijnej wizji związku mężczyzny i kobiety można znaleźć w: P. Grelot, *Le couple humain dans l'Ecriture*, Paris 1964.

tylko pozwala lepiej odkryć wartość religijną przymierza małżeńskiego, małżeństwa jako instytucji prawa naturalnego, przywraca mu jako istotne przymioty jedność i nierozerwalność (por. Mt 19, 3–8), ale także czyni z niego sakrament, to znaczy znak święty i wydarzenie zbawcze, które uczestniczy w życiu i je przekazuje w najbardziej wewnętrznej i integralnej relacji, to znaczy jako tajemnicę Boskoludzkiej komunii, która ma swoje konkretne wyrażenie w Ciele Chrystusa (por. Ef 5, 32).

3.3. MIŁOŚĆ MAŁŻEŃSKA PODSTAWĄ MAŁŻEŃSTWA I RODZINY

Jak jest prawdą, że ludzkie serce znajduje swoją pierwotną i istotną przestrzeń w rodzinie, tak jest również prawdą, że w tej przestrzeni szuka przede wszystkim miłości i tylko jeśli ją znajdzie oraz podejmie trud jej tworzenia, ta przestrzeń nabiera życia i blasku. Rodzina rodzi się z miłości i jest do niej wezwana, a sakrament małżeństwa stanowi jej pieczęć nadprzyrodzoną i znajduje w nim moc zbawczą. Małżeństwo i rodzina stanowią więc radykalne potwierdzenie faktu, że „problem człowieka jest problemem miłości”,[82] w której odnajduje sens siebie i swojej egzystencji naznaczonej upływem czasu, a w końcu także doświadczeniem śmierci[83]. Tradycja biblijna sankcjonuje oraz zdecydowanie i nowatorsko rozwija to powszechne doświadczenie ludzkie[84].

3.3.1. MIŁOŚĆ MAŁŻEŃSKA JAKO ZADANIE

Miłość jest elementem wewnętrznym, jakby twórczym zaczynem i tajemniczą duszą przymierza małżeńskiego, które jest elementem zewnętrznym i instytucjonalnym, stanowiącym podstawę rodziny, ale aby to przymierze stało się rzeczywistą i twórczą częścią życia, domaga się tchnienia miłości. Aby to uzasadnić, można odwołać się do analogii duszy i ciała – miłość i przymierze, duch wspólnotowy

---

[82] Por. T. Styczeń, *Wprowadzenie do etyki*, Lublin 1995², s. 151–174.

[83] Por. R. Spaemann, *Potężniejsza od śmierci jest miłość*, tłum. M. Pasieka, Wrocław 1989.

[84] Por. S. Moysa, *„Teraz trwają te trzy”*, Warszawa 1986; J. Łach, *Dłużnicy miłości*, Warszawa 1994.

i instytucja małżeńska stanowią nieodłączną i nierozdzielną całość w rodzinie. Jeśli brakuje przymierza, rodzina nie istnieje; jeśli brakuje miłości, staje się tylko zewnętrzną strukturą pozbawioną autentycznego życia. Wynika z tego konieczność ciągłego uwzględniania obu elementów, to znaczy wychowywania miłości oraz wspierania odpowiednimi prawami, reformami, inicjatywami kulturalnymi i społecznymi trwałości małżeństwa jako podstawy rodziny oraz oparcia dla społeczności cywilnej i religijnej.

Można mówić o miłości, odwołując się do różnych pojęć zaczerpniętych z różnych dziedzin; w tych rozważaniach odwołujemy się do antropologii, a przede wszystkim do duchowości[85]. Dla trwałości i dobrobytu rodziny jest to kwestia zasadnicza, ponieważ miłość jest pozbawiona duszy, jeśli jest związana tylko z ciałem, pasją, zmysłami; także rodzina jest pozbawiona duszy i zasady życiowej, bez gwarancji stałości i trwałości, jeśli eliminuje wymiar duchowy ze swego życia. W tym miejscu nie zajmujemy się uzasadnieniem tej kwestii, uznając ją za podstawową i oczywistą, czego dowodzi powszechne doświadczenie i uniwersalne pragnienie, od razu przechodząc do refleksji nad naturą miłości, by wskazać na potrzebę jej rozwijania jako podstawowy wymóg życia małżeńskiego i rodzinnego.

3.3.2. NATURA MIŁOŚCI I KIERUNKI JEJ ROZWOJU

W miłości z całą pewnością jest obecny element pasji i uczuciowości, który należy do jej bogactwa, ciepła, fascynacji, a także – trzeba to stale podkreślać – staje się on niejednokrotnie czynnikiem naznaczającym ją dramatycznością. Psychologia miłości wiele mówi na ten temat. Nie ma jednak formuł definitywnych, które pozwoliłyby w sposób ostateczny określić wewnętrzną istotę miłości i powiedzieć więcej, niż zostało dotychczas powiedziane, a mianowicie – że jest ona wewnętrznym impulsem i ruchem

---

[85] Por. A. Laun, *Miłość małżeńska. Rozważania fenomenologiczno-teologiczne*, w: *Dar ludzkiego życia – „Humanae vitae donum". W dwudziestą rocznicę ogłoszenia encykliki* „Humanae vitae", red. K. Majdański, T. Styczeń, Lublin 1991, s. 231–246; T. Styczeń, *Urodziłeś się, aby kochać*, dz. cyt., s. 25–48.

poszukiwania, oddania się i zjednoczenia ze względu na dobro, które widzi się skonkretyzowane i wcielone w żywej osobie, do której się zwraca, aż do jak najpełniejszego – na ile to jest możliwe – zjednoczenia się z nią. Jako wyjątkowo przenikliwe przykłady opisu miłości i próby uchwycenia jej natury można podać niektóre arcydzieła, które wyrosły z ludzkiego doświadczenia miłości. Najpierw jest to oczywiście Pieśń nad Pieśniami, biblijna księga, która nie może nie wzbudzić zachwytu swoim poetyckim opisem tego doświadczenia[86]; pod wieloma względami emocjonalny i duchowy wyraz tej księgi odzwierciedla się w listach Abelarda i Heloizy[87]. W aspekcie filozoficznym trzeba wspomnieć rozważania św. Augustyna[88], św. Tomasza z Akwinu[89], Włodzimierza Sołowjowa[90] czy Jeana Guittona[91]. W aspekcie psychologiczno-filozoficznym na uwagę zasługują prace Ericha Fromma[92].

Miłość ludzka, zarówno zestawiona z miłością Bożą, jak i rozważana sama w sobie, łączy się z wyższą wartością, którą odkrywa się, jeśli na jej aspekty psychologiczne spojrzy się w świetle rozumu, rozważając ją w aspekcie filozoficznym, a potem – uwzględniając także światło wiary – w aspekcie teologicznym. Można wtedy w miłości odkryć podwójny ruch – do siebie i od siebie. W pierwszym aspekcie jest on pragnieniem, oczekiwaniem, poszukiwaniem, tak że może doprowadzić do egoizmu i egocentryzmu; w drugim aspekcie jest naznaczony obfitością, która dąży do rozwoju, udzielania się i wydawania. Miłość ma taki charakter już jako pasja i uczucie i już na tym poziomie jest dobra, jeśli unika egoizmu. Pasja, jeśli jest podporządkowana wymaganiom ducha i impulsowi wyższej

---

86 Por. L. Alonso Schökel, *El Cantar de los Cantares, o, La dignidad del amor*, Estela (Navarra) 1990.

87 Por. Piotr Abelard, *Historia moich niedoli i inne listy*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1993, s. 193.

88 Por. H. Arendt, *Il concetto d'amore in Agostino. Saggio di interpretazione filosofica*, Milano 1992.

89 Por. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I–II q. 26–28.

90 Por. W. Sołowjow, *Sens miłości*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2002.

91 Por. J. Guitton, *L'amore umano*, Milano 1989.

92 Por. E. Fromm, *O sztuce miłości*, tłum. A. Bogdański, Warszawa 1997; E. Fromm, *Miłość, płeć i matriarchat*, tłum. B. Radomska, G. Sowinski, Poznań 1997.

miłości, czyli jeśli zostanie włączona w służbę pełnej i autentycznej miłości, może stanowić dla człowieka źródło energii oraz ubogacenia jego życia.

Nie ulega jednak wątpliwości, że najwyższa realizacja miłości w człowieku nie ma charakteru biologicznego i psychologicznego, ale sytuuje się ponad sferą zmysłów i seksu, nawet jeśli obejmuje i wykorzystuje te elementy. Jest duchową realizacją konkretnego poznania oraz „poszerzenia duszy" – jak mówi św. Augustyn – na osobę miłowaną, do której najpełniejszy dostęp jest możliwy właśnie na tym wyższym poziomie ducha, na poziomie poznania i miłości duchowej, który – jako jedyny – pozwala ludziom przeniknąć się wzajemnie i dopełnić. Jednak rzeczywista miłość duchowa, zarówno świecka, jak i religijna, obejmuje i jakby włącza w siebie element pasyjny, a w przypadku stosunku małżeńskiego dąży do wcielenia się we wzajemnym posiadaniu, także o charakterze fizycznym, za pośrednictwem aktu, który w języku biblijnym jest określany jako „poznanie" (por. Rdz 4, 1) i który z mężczyzny i kobiety czyni „jedno ciało" (Rdz 2, 24).

W tym miejscu warto powrócić do scholastycznego rozróżnienia, które pozwala jeszcze bardziej pogłębić miłość od strony filozoficznej i teologicznej, a zarazem daje podstawy dla etyki i duchowości miłości. Św. Tomasz z Akwinu dokonał rozróżnienia na „miłość pożądliwości" i „miłość przyjaźni"[93]. Pierwszą miłością pragnie się i chce czegoś jako dobra dla siebie. Jest to miłość egoistyczna i zwrócona do siebie, miłość, która stara się zaspokoić potrzebę, napełnić pustkę, ukoić samotność. W ten sposób człowiek kocha rzeczy nieożywione, zwierzęta (z wyjątkiem przypadków patologii) i – niestety – także drugiego człowieka, jeśli kochając go, kocha właściwie siebie, ponieważ czegoś od niego oczekuje lub nawet używa go jako narzędzia do osiągnięcia własnego celu. Jest to uprawniony aspekt miłości, ponieważ wpisuje się on w naturalne poszukiwanie człowieka oraz w dążenia nastawione na przekraczanie własnej ograniczoności. Także do nadziei nadprzyrodzonej, która zwraca się do szczęścia i zbawienia w Bogu, należy ten ruch poszukiwania,

---

[93] Por. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I–II q. 26 a. 4.

to naturalne pragnienie człowieka, ale oczyszczone przez płomień miłości, która jest miłością przyjaźni.

Ta druga miłość, którą jest właśnie przyjaźń, przekracza krąg **ja** i wszelkie tendencje, w których człowiek koncentruje się na sobie, mimo iż nie odrzuca całkowicie miłości siebie, która w pewnej mierze jest uzasadniona i godziwa[94]. Przyjaźń zwraca się jednak do drugiego jako miłowanego ze względu na niego samego, prowadzi do zjednoczenia z drugim nie po to, aby go wchłonąć lub zdominować, ale by potwierdzić jego dobro i dokonać jego rozwoju, a więc akceptuje drugiego takim, jakim jest, cieszy się jego dobrem oraz pragnie, aby ono wzrastało; wychodzi z siebie i oddaje się drugiemu, by dać mu udział w posiadanym dobru, a przede wszystkim by zachwycić się dobrem, które odkrywa w drugim. Można w tym wypadku mówić o „ekstazie wewnętrzności", która pojawia się właśnie w takiej miłości i stanowi jej szczyt[95]. Nie przypadkiem II Sobór Watykański w konstytucji *Gaudium et spes* podkreśla, że wypełnieniem miłości małżeńskiej jest „przyjaźń małżeńska – *coniugalis amicitia*"[96], która stanowi równocześnie najwyższe otwarcie na pełną miłość przeżywaną w rodzinie i przez rodzinę.

Pojednanie psychologiczne i egzystencjalne tych dwóch miłości w zdrowym i harmonijnym uporządkowaniu hierarchicznym nie zagłusza, ale dowartościowuje miłość pożądliwości pod kierunkiem przyjaźni. Jest to centralny problem w praktyce wszelkiej miłości oraz wymaga stałej ascezy, która prowadzi do uporządkowania miłości oraz wydobycia jej wzniosłości i piękna w życiu. Taki rezultat można jednak osiągnąć tylko za cenę trudnej, a często także bolesnej walki, która ciągle jest potrzebna człowiekowi, gdyż stale musi się on angażować w walkę między prawdziwą i fałszywą miłością, między przyjaźnią i egoizmem, między sercem, które kocha, i rozumem, który odkrywa braki osoby kochanej. Ta walka musi zmierzać przede wszystkim do przezwyciężenia egoizmu

---

[94] Na temat przyjaźni por. E. M. Gentili, *L'amore, l'amicizia e Dio. Contributo a una ricerca*, Torino 1978; S. de Guidi, *Amore e amicizia*, Verona 1979.

[95] Por. J. Cruz Cruz, *El éxtasis de la intimidad. Ontologia del amor humano en Tomás de Aquino*, Madrid 1999.

[96] GS 49.

biologicznego i psychicznego, który odradza się w sercu człowieka i może przybrać bardzo zróżnicowane formy, prowadząc do niesamowitych konsekwencji. Nie wolno zapomnieć, że jest także możliwy „egoizm we dwoje", gdy relację mężczyzna–kobieta zdominuje relacja fizjologiczna, która może rozciągnąć się na cały obszar osobowości i życia, także na poziomie duchowym.

Aby przeważyła miłość przyjaźni zgodnie ze swoją najbardziej autentyczną i wielkoduszną koncepcją relacji z innymi, asceza miłości zakłada ciągłe ćwiczenie się, walkę, wyrzeczenie, uporządkowanie i zdyscyplinowanie energii wewnętrznych, które współdziałają w zdeterminowaniu witalnego impulsu miłości. Jest to wędrówka doskonałości, swoista dialektyka wstępowania człowieka do tego, co wzniosłe, a tym samym odpowiadające jego godności i jego powołaniu.

3.3.3. WĘDRÓWKA ASCETYCZNA DO PEŁNEJ MIŁOŚCI

W naszej refleksji nie proponujemy małżeństwu i rodzinie szczegółowej wędrówki duchowej [97], ale wskazujemy tylko na jej ogólne zarysy, gdyż podjęcie takiej wędrówki jest ścisłym wymogiem związanym z celem, jakim jest miłość małżeńska i rodzinna:

a) oprzeć wszystko na miłości Boga oraz rozwijać tę miłość ze względu na Niego samego jako najwyższe Dobro, Źródło wszelkiego dobra i Cel życia;

b) kochać się wzajemnie coraz bardziej ze względu na Boga, prawdziwą rację nadprzyrodzonej miłości bliźniego, a więc także miłości małżonków;

c) urzeczywistniać coraz bardziej ludzkie zjednoczenie w duchu i ciele wbrew wszelkim przeciwnościom, ze względu na zwycięstwo, które nie jest tylko uczuciem, ale czymś głębszym i nadprzyrodzonym, a mianowicie samym Bogiem żyjącym we wzajemnej miłości;

d) taki cel domaga się oczyszczania się z grzechu będącego wyrazem ludzkiego egoizmu oraz praktykowania pokuty i wzajemnego przebaczenia[98];

---

[97] Wśród różnych propozycji duchowych w tej dziedzinie por. A. Cattaneo, *…i żyli długo i szczęśliwie*, tłum. P. Rak, Ząbki 2001.

[98] Kwestia pokutnego oczyszczenia człowieka – mając oczywiście zasadnicze znaczenie w relacji do Boga – jest jednym z kluczowych elementów ogólne-

e) pogłębiać modlitwę, która jest drogą do zjednoczenia z Bogiem, jak i między ludźmi, nie zapominając o znaczeniu wspólnotowej modlitwy całej rodziny;

f) rozwijać wiarę jako źródło nadprzyrodzonej wizji rzeczywistości, w tym małżeństwa, kładąc nacisk na zaufanie Bogu, będące źródłem wzajemnej ufności i wierności;

g) wzrastać w dobrze rozumianej czystości małżeńskiej, która jest cnotą otwierającą na widzenie Boga, a także na widzenie w Bożym świetle drugiego człowieka, uwzględniające jego pełny obraz;

h) te doświadczenia duchowe pozwolą z kolei na osiągnięcie dojrzałości w składaniu daru z siebie, który znajduje najwyższy wzór w Jezusie Chrystusie wydającym się za Kościół (por. Ef 5, 32–34) – w takim składaniu daru, który nabiera pełnego wymiaru rodzinnego i staje się bogactwem nie tylko samych małżonków, ale i całej rodziny.

Dzięki ascetycznej wędrówce prowadzącej do autentycznej miłości związek małżeński mężczyzny i kobiety poszerza się poprzez miłość, obejmując wszystkich członków rodziny i jednocząc ich, a tym samym włączając wszystkich w jedyną miłość Boga, która obejmuje wszystkich i przyciąga do siebie. Skuteczność tego wysiłku ascetycznego jest poświadczana przez doświadczenie, historię, analizę natury ludzkiej. Na tym ostatnim etapie ascetycznej wędrówki miłość odnajduje w pełni zasadę swojego aktualizowania się, swojego doskonalenia i swojego wypełnienia. W tej ostatecznej więzi z Bogiem, który jest Alfą i Omegą, Źródłem i Celem

---

go ludzkiego współżycia, a zatem łączy się także ściśle z życiem małżeńskim i rodzinnym. Można bez trudu stwierdzić, że w wielu wypadkach dzisiejsze kryzysy małżeńskie i rodzinne są powodowane brakiem zdolności do uznania grzechu i podjęcia pokuty, czyli oczyszczenia. Kwestia ta zasługiwałaby na osobne potraktowanie, w tym miejscu niech wystarczy zilustrowanie jej podstawowego znaczenia uwagami sformułowanymi przez kard. Karola Wojtyłę: „[Jest] bardzo głębokie prawo oczyszczenia człowieka, grzesznika, który w Jezusie Chrystusie jest powołany do wiecznych przeznaczeń. To prawo oczyszczenia należy do samej głębi ludzkiej egzystencji i wyznacza także najgłębsze drogi refleksji nad życiem zarówno człowieka, jak i całych społeczeństw" (*Znak sprzeciwu*, Paris 1980, s. 156).

wszystkiego, serce człowieka znajduje uspokojenie oraz zakorzenia się w nadziei ostatecznego spotkania z Bogiem. Miłość ludzka i świecka, wzajemna miłość małżonków, znajduje w Bogu syntezę większej miłości, w której ludzkie serce doznaje ostatecznego oczyszczenia. Dlatego odniesienie do Boga jest koniecznym elementem osiągnięcia prawdziwej miłości przyjaźni, w której ich „jedno ciało" zostaje dopełnione także „jednym duchem". Asceza jest więc otwarciem na to, co o pełni miłości małżeńskiej mówi ostatni sobór: „Prawdziwa miłość małżeńska włączana jest w miłość Bożą, kierowana i obdarzana odkupieńczą mocą Chrystusa oraz zbawczym działaniem Kościoła, aby małżonkowie byli skutecznie prowadzeni do Boga i wspomagani oraz pokrzepiani we wzniosłym zadaniu bycia ojcem i matką"[99]. Taka miłość może więc stać się autentyczną drogą świętości chrześcijańskiej[100].

3.4. RELACJA MIĘDZY RODZICAMI I DZIEĆMI

Życie małżeńskie i rodzinne posiada wielorakie możliwości wprowadzania w życie omówionej wyżej zasady miłości oraz wyrażenia jej w wielorakich relacjach wewnętrznych i zewnętrznych. Uprzywilejowanym miejscem jej urzeczywistniania są oczywiście te relacje między rodzicami i dziećmi, które przekładają się na cały proces wychowawczy (jego protagonistami są rodzice[101]), oraz całe bogactwo form odpowiedzi dzieci na miłość rodziców. W tym miejscu zwracamy tylko uwagę na ogólne założenia, na których te relacje powinny się opierać[102].

---

[99] Por. GS 47–51.

[100] W niniejszych refleksjach pomijamy kwestie dotyczące specyficznych aspektów moralności małżeńskiej, takich jak kwestia współżycia płciowego, z odniesieniem do szczegółowej kwestii antykoncepcji, sztuczne zapłodnienie, odpowiedzialne rodzicielstwo, przerywanie ciąży itd. Te problemy moralne mają oczywiście swój wymiar rodzinny, gdyż są rozwinięciem kwestii miłości małżeńskiej, ale na ogół umieszcza się je dzisiaj w ramach „etyki życia".

[101] Por. P. Poręba, *Wychowanie dziecka w rodzinie*, Lublin 1970; A. Miralles, *Il matrimonio. Teologia e vita*, Cinisello Balsamo 1996, s. 374–384.

[102] Całościowe omówienie relacji między rodziną a jednostką można znaleźć w: S. Głaz, *Rodzina a jednostka*, Kraków 1998.

3.4.1. ZADANIE WYCHOWAWCZE RODZINY

Wychowanie należy do nienaruszalnych praw i nieodzownych zadań rodziny – to ona jest właściwą „wspólnotą wychowawczą”[103]. W dzisiejszej rzeczywistości to prawo nie zawsze jest uznawane, a zadanie nie jest konsekwentnie podejmowane. Nierzadko pojawiają się przypadki porzucania dzieci przez rodziców bądź ich zaniedbywania, co ma negatywny wpływ na formę przyszłych pokoleń. Często są to fakty wynikające z kondycji materialnej i duchowej osób i rodzin, ale w pewnych przypadkach są to także zjawiska patologiczne, które należy uznać za poważną ranę w żywej tkance społeczeństwa. Najczęściej to właśnie w tej dziedzinie ujawnia się brak formacji rodziców uzdalniającej ich do podjęcia właściwej dla nich roli bądź też trudna społecznie sytuacja, w której z racji ekonomicznych, kulturowych, duchowych, środowiskowych itd. znajdują się liczne rodziny pozbawione środków koniecznych do zapewnienia dzieciom pełnego wychowania. W tej sytuacji pojawia się postulat kierowany pod adresem społeczeństwa, aby okazało rodzinie pomoc w dziedzinie wychowania. Rodzina może zasadnie jej oczekiwać i powinna ją przyjąć, gdy jest jej oferowana. Jednak społeczeństwo nie może, poza przypadkami konieczności, zastąpić rodziny w wypełnianiu jej własnej i specyficznej roli. Zazwyczaj zadaniem społeczeństwa jest umożliwienie rodzinie jak najlepszego wypełnienia przez nią zadania wychowawczego, które na niej spoczywa.

Pierwszym zadaniem rodziny, które nakłada konkretne zadanie przede wszystkim na rodziców, jest troska o **integralny** rozwój dzieci aż do uformowania w nich prawdziwej i dojrzałej osobowości[104]. Chodzi więc o troskę o rozmaite wymiary rozwoju młodego człowieka[105], by doprowadzić go do dojrzałego życia:

---

[103] A. Solak, *Człowiek i jego wychowywanie. Zagadnienia wybrane*, Tarnów 2001, s. 64. Por. J. Stala, *Odpowiedzialność za wychowanie w rodzinie*, w: *Wychowanie chrześcijańskie*, red. A. Solak, Tarnów 2002, s. 85–100.

[104] Por. I. Bertocco, *Wychowanie integralne*, w: *Wychowanie chrześcijańskie*, dz. cyt., s. 101–111.

[105] Wieloaspektowe ujęcie tego problemu w: *Wychowanie w rodzinie*, red. F. Adamski, Kraków 1982.

a) rozwój fizyczny, na który składa się życie fizyczne, zdrowie, żywienie i wzrost organizmu, sprawność, higiena, sport, wygląd itd.

b) rozwój intelektualny, obejmujący uczenie się, studiowanie, wprowadzenie do wykonywania pracy zawodowej, odpowiednio do zdolności i własnych preferencji, spójnie z konkretnymi możliwościami rodziny i wymogami społecznymi;

c) rozwój uczuciowy, szczególnie w odniesieniu do dobra, sprawiedliwości, prawdy, piękna, tego, co boskie itd., a także pasji, by móc działać zgodnie z porządkiem i równowagą postulowaną przez środowisko rodzinne i społeczne[106];

d) rozwój moralny, do którego należą korygowanie braków, dyscyplina zachowań, wprowadzenie do poczucia obowiązku i prawości sumienia, harmonizacja życia odpowiednio do zasadniczych zasad porządku moralnego, odkrywanych w sercu przy pomocy etyki i religii, które je precyzują, oświecają i umacniają w ich dynamizmie[107];

e) rozwój religijny, który dotyczy wprowadzania do pobożności, liturgii, uczestniczenia w życiu Kościoła itd.[108].

W wychowaniu chodzi więc o dostarczenie dzieciom w miarę możliwości kompletnej kultury, zharmonizowanej z religią, aby potem mogły one tę kulturę rozwijać i przekazywać nowym pokoleniom jako zasadniczy czynnik ludzkiego życia i rozwoju.

3.4.2. ZABEZPIECZENIE EKONOMICZNE

Innym zadaniem i obowiązkiem rodziców jest zapewnienie dzieciom – na ile to oczywiście jest możliwe – pewności co do przyszłości, która posiada rozmaite punkty odniesienia. Chodzi więc o dostarczenie dzieciom pewności dotyczącej ich własnej formacji, wykształcenia i egzystencji, a także dziedzictwa materialno-ekonomicznego, które w przyszłości będzie stanowiło podstawę trwałości, ciągłości i rozwoju własnej rodziny, którą założą. Jest to pocucie wewnętrzne i zobowiązanie głęboko wpisane w psychologię

---

[106] Por. M. Drzewicki, *Wychowanie ku wartościom*, Warszawa 1998.

[107] Por. P. Poręba, *Wychowanie moralne w rodzinie*, w: *W służbie Ludowi Bożemu*, red. B. Bejze, Poznań–Warszawa 1983, s. 271–291.

[108] Por. G. Hansemann, *Wychowanie religijne*, tłum. S. Szczyrbowski, Warszawa 1988.

rodzicielską i ogólnoludzką; jest to potrzeba przedłużania poprzez pokolenia naturalnej solidarności opartej na więzach krwi. Nie można jednak zapominać, że jest to poważne zobowiązanie, które spoczywa na rodzicach, oni zaś muszą uwzględniać w swoich poczynaniach, planach i rozmaitych formach ryzyka, na które się narażają w swoich działaniach.

Mimo że w obecnych warunkach społeczno-ekonomicznych ta forma pewności w znacznym stopniu posiada charakter względny, to jednak potrzeba pewnego zabezpieczenia dzieciprzez rodziców jest zawsze odczuwana, a więc zachodzi również konieczność jej uwzględniania i kultywowania jako źródła ducha rodzinnego i wspólnotowego. Oznacza to na przykład potrzebę zachęcania wszystkich do oszczędzania, pobudzania do okazywania w domu wzajemnej miłości, wyrażającej się zwłaszcza w widzeniu potrzeb wszystkich członków rodziny, jak również do harmonijnego łączenia miłości rodzinnej z szerszymi wymogami i potrzebami społeczeństwa, by w ten sposób formować do wielkoduszności i wzajemnego wspierania się. Społeczeństwo za pośrednictwem swojego prawodawstwa może regulować wypełnianie tego zadania i obowiązku rodzinnego.

3.4.3. POSŁUSZEŃSTWO

Mając na względzie wychowanie w rodzinie, na dzieciach spoczywa obowiązek uległości i poddania jako postawa ogólna w stosunku do rodziców oraz konkretne posłuszeństwo, gdy zachodzi taka potrzeba lub takie jest ich oczekiwanie. Jest to aspekt relacji dzieci do rodziców, na który – idąc za św. Pawłem – w większym stopniu zwraca uwagę chrześcijańska tradycja moralna. Obowiązek ten wynika z prawa naturalnego, które nakłada na rodziców obowiązek skutecznego wychowania dzieci.

Pod wieloma względami w dzisiejszej sytuacji ranga tego obowiązku została pomniejszona, a niekiedy nawet zakwestionowana[109]. Wraz z budzeniem się własnego **ja** dzieci coraz częściej nastawiają

---

[109] O sytuacji współczesnej młodzieży por. R. Jusiak, F. W. Wawro, *Przemiany w preferencji wartości młodzieży polskiej okresu „przełomu"*, „Ethos" 6 (1993)

się na dążenie do niezależności, a niekiedy są do tego pobudzane przez samych rodziców, którzy w ten sposób chcą pomniejszyć swoją odpowiedzialność za dzieci bądź bezkrytycznie odwołują się do redukcyjnych metod i systemów wychowawczych. Społeczeństwo także tworzy ogólny klimat, w którym dzieci i młodzież dążą do robienia wszystkiego samodzielnie i w oparciu o własne założenia, zamiast przeciwstawiać się odrzucaniu ogólnie przyjętych zasad współżycia społecznego, a nawet „globalnej kontestacji" porządku społecznego. Można oczywiście rozumieć protesty młodzieży oraz zwrócić uczciwie uwagę na zjawiska tego typu, jak również na rozmaite motywacje, które stoją u ich podstaw i nimi kierują. Jednak gdy niedopuszczalna jest wszelka mentalność i wszelkie działania oparte na psychospołecznym prawie anarchizmu, pozostaje prawdą, że rzeczywista potrzeba, niedojrzałość oraz złe tendencje występujące wśród dzieci i młodzieży wymagają podjęcia przez rodziców oraz społeczeństwo działań wychowawczych, których nie można skutecznie zastosować bez uległości i posłuszeństwa. Nie zmienia tego fakt, że dzisiaj trzeba koniecznie troszczyć się w najwyższym stopniu o formację do wolności, która pozostaje niepodlegającym dyskusji priorytetem wychowawczym, odpowiednio do prawego osądu sumienia i ponad wszelkim paternalizmem z jednej, a wszelkim konformizmem – z drugiej strony[110].

Pojawia się w tym miejscu pilna potrzeba wypracowania metodologii wychowawczej adekwatnej do zmieniających się czasów i okoliczności. Błędna metodologia prowadzi do frustracji lub gwałtowanych reakcji. Na ogół są one znakiem demaskującym braki osobowości młodych ludzi, którzy właśnie z powodu braku poczucia hierarchii wartości i rozpoznania specyficznych funkcji spoczywających na członkach rodziny i na społeczeństwie nie osiągnęli równowagi między swoim **ja** i środowiskiem zewnętrznym, rodzinnym i społecznym. To sprawia, że młodzież zostaje wepchnięta

---

nr 23, s. 75–96; J. Mariański, *Młodzież między tradycją i ponowoczesnością*, Lublin 1995.

[110] Por. *Cristianesimo nella post-modernità e paideia cristiana nella libertà*, red. A. Lobato, Bologna 1994.

w patologiczne sytuacje, zamyka się w sobie oraz okazuje agresję wobec innych.

3.4.4. TRWAŁA WIĘŹ Z RODZINĄ

Jeśli chodzi o dzieci, to jest również konieczne – i do tego powinny być one wychowywane od pierwszych lat życia – zachowywanie przez nie trwałej więzi z rodziną, która umacnia solidarność i wzajemną współpracę (jeśli to jest możliwe, to także przez pracę i pierwsze zarobki, a zawsze przez spełnianie odpowiednich zadań i posług w rodzinie). Chodzi o twórcze i umacniające rozwijanie miłości rodzinnej, która prowadzi do utrwalania wzajemnego szacunku, dobrego wychowania, wzajemnej pomocy i współpracy, okazywania wsparcia w potrzebie każdemu członkowi rodziny, a szczególnie dziadkom i starszym rodzicom. Właśnie dlatego że rodzina jest pierwszą komórką ludzkiej wspólnoty i solidarności, to ona powinna spełniać pierwszą i podstawową formę opieki nad swymi członkami oraz być miejscem wymiany posiadanych darów i dóbr[111].

W sposób szczególny w rodzinie powinien być rozwiązywany problem osób starszych, a społeczeństwo także powinno w tym pomagać. Poprzez różne formy opieki społecznej usiłuje się dzisiaj rozwiązać ten problem na innym poziomie i poza rodziną, która rzeczywiście w wielu przypadkach nie jest w stanie, korzystając tylko z własnych środków i sił, zabezpieczyć godnej starości osobom starszym. Splatają się tutaj ze sobą powody o charakterze ekonomicznym, psychologicznym, środowiskowym, które są zrozumiałe. Nie można jednak pomijać faktu, że bardzo często brak opieki nad osobami starszymi jest wynikiem egoizmu i oschłości serca, a także braku przewidywania i umiejętności organizacyjnych. Być może dla stawienia czoła temu problemowi potrzeba lepszego wychowania w rodzinie, zintegrowanego harmonijnie z opieką świadczoną starszym od najwcześniejszych lat życia. Nie bez znaczenia byłoby też nawiązywanie do przypomnianej wyżej biblijnej

---

[111] Por. L. Dyczewski, *Więź pokoleń w rodzinie*, Warszawa 1976; P. Poręba, *Współżycie pokoleń na bazie rodzinnej*, Olsztyn 1981.

wizji czwartego przykazania, które ma swoje odniesienie do tego wymiaru relacji rodzinnych.

Społeczeństwo powinno wypracować kompleksowy plan polityki w dziedzinie opieki nad osobami starszymi, która zabezpieczyłaby godną starość wielu osób, w miarę możliwości bez oddzielania ich od rodziny[112]. Rodzina natomiast powinna podjąć troskę o szacunek i rozwijanie miłości do osób starszych, które przebywają niezbyt daleko od domu, gdy nie ma możliwości, by pozostawały w rodzinie, oraz starać się często ich odwiedzać, tak aby więzy rodzinne nie uległy zerwaniu. W okresie przejściowym, kiedy rozchodzą się stary i nowy model rodziny, powinno się uwzględniać naczelną wartość więzów rodzinnych ze względu na kształt psychiczny, moralny, humanistyczny i religijny rodzin w przyszłości, starając się je zachować dla dobra człowieka i rodziny. Dotychczasowa praktyka Kościoła – mimo ograniczonych możliwości – zawsze sprzyjała takiemu rozwiązywaniu problemu trwałości więzi rodzinnych, a tym samym troszczyła się o rozwijanie autentycznej miłości międzyludzkiej, która w znacznym stopniu wyrasta z miłości rodzinnej i na niej się opiera.

3.5. WŁAŚCIWE PROWADZENIE RODZINY

Niezastąpionym elementem życia rodzinnego – jak to pokazuje powszechne doświadczenie i wymownie podkreśla objawienie Boże – jest właściwe kierowanie tym życiem; opiera się ono na uznaniu i konkretnym poszanowaniu w codziennym życiu rodziny zasady autorytetu. Chociaż jest to problem wielorako uwarunkowany historycznie i kulturowo, a dzisiaj podlega rozmaitym przemianom i przewartościowaniom, da się w nim skazać pewne „stałe", które domagają się uznania, utrwalania i wprowadzania w życie ze względu na stałość, rozwój, a nade wszystko miłość w rodzinie. Z tego powodu jest to poważna kwestia moralna, co pokazuje doświadczenie naturalne i czego domaga się czwarte przykazanie.

---

[112] Bardzo często dzisiaj brak takiego rozwiązania ma swoje konsekwencje w domaganiu się przez ludzi starszych eutanazji, a wielu przypadkach wpływa negatywnie także na jej uzasadnianie przez rozmaite czynniki społeczne i polityczne.

3.5.1. KRYZYS AUTORYTETU W RODZINIE

W każdej formie współżycia jest koniecznie obecna zasada autorytetu, który koordynuje działania wszystkich członków i podporządkowuje je dobru wspólnemu. Można więc stwierdzić: „Każdy wie, albo przynajmniej powinien wiedzieć, że autorytet jest czymś bardzo ważnym”[113]. Taka zasada jest wpisana także w naturę, funkcjonowanie i celowość wspólnoty rodzinnej, jednocząc i integrując małżonków, aby mogli spełnić w sposób godny, odpowiedni i odpowiedzialny zadanie przekazywania życia, wychowania dzieci, a równocześnie urzeczywistniać ich wspólnotę życia i miłości oraz w pełni rozwijać swoją osobowość.

W naszych czasach jesteśmy świadkami znaczącego kryzysu autorytetu domowego i rodzinnego, który ma swoje korzenie w ogólnym kryzysie autorytetu w dzisiejszym społeczeństwie i w nowych warunkach, w których dzieci żyją od najmłodszych lat. Dokonująca się transformacja naszych społeczeństw, zmuszając rodzinę do daleko idącego otwarcia się na zewnątrz oraz wpisując mocno jej strukturę w złożony i zróżnicowany system relacji, grup i wspólnot pozarodzinnych, obniżyła rangę tradycyjnie rozumianego autorytetu mężczyzny jako głowy rodziny, który niekiedy przeradzał się nawet w rozmaite formy despotyzmu. Transformacja życia społecznego przyczyniła się,a czasem nawet wymusiła otwarcie nowych perspektyw przed kobietami i podejmowanymi przez nie inicjatywami. Doprowadziła do zmian w relacjach między małżonkami oraz między rodzicami i dziećmi, umożliwiając większe uczestnictwo kobiety i dzieci w podejmowaniu wielu decyzji rodzinnych. Jest to uczestnictwo, które – oczywiście – musi być dostosowane do ich zdolności i stopnia rozwoju. Zasadnicza trudność praktyczna polega dotyczy godzenia wymagań jedności i wspólnego uczestniczenia w życiu, jak również kierowaniu rodziną, w tworzeniu nowego typu relacjibez potrzeby równoczesnego rezygnowania z istotnych elementów, na których opiera się życie rodziny.

---

[113] J. M. Bocheński, *Co to jest autorytet?*, w: tenże, *Logika i filozofia. Wybór pism*, Warszawa 1993, s. 187.

Z powodu weryfikujących się braków równowagi między tymi elementami, negatywne i pozytywne konsekwencje zachodzących przemian wdzierają się w życie rodziny, która znajduje się w sytuacji przejściowej między końcem autorytetu despotycznego, który był niewątpliwym złem, ponieważ prowadził do destrukcji wychowania, jak również końcem autorytetu patriarchalnego, który należał do nieodwracalnie już minionych warunków społeczno-kulturowych, a – z drugiej strony – odpowiednio dostosowanym rozdziałem nowych ról, do których wypełniania członkowie rodziny nie są przygotowani[114].

Z powodu tego braku przygotowania członkowie rodziny wciąż jeszcze są zmuszeni znosić niekorzystne układy ich relacji wewnętrznych, a z lenistwa lub oportunizmu przyjmują zmienionyukład strukturalny rodziny, w wyniku czego często uciekają przed spoczywającymi na nich zadaniami oraz formami odpowiedzialności, dążąc do usytuowania się na szerszym polu relacji, podczas gdy w środowisku rodzinnym zachowują się powierzchownie, a niekiedy wręcz obojętnie, nie troszcząc się o stopniowe uzgodnienie życia rodzinnego z innymi środowiskami życiowymi. W takiej sytuacji zachodzi pilna potrzeba, jako pierwszy krok do reorganizacji życia wspólnoty domowej, ukazania w nowym świetle ról rodzinnych oraz pogłębienia ich prawdziwej istoty, z odrzuceniem wszelkichkonwenansów i konformizmów z przeszłości, oraz równoczesnym stawieniem czoła licznym dzisiejszym dewiacjom i deformacjom, które rozpowszechniając się, przybierają alarmujące rozmiary, powodując wzrost rozbicia i diaspory rodziny.

3.5.2. NOWY TYP AUTORYTETU

W aktualnej sytuacji, kiedy dokonują się wielorakie przemiany, pojawia się pytanie, czy można dojść do wypracowania nowego typu autorytetu i prowadzenia rodziny o charakterze demokratycznym. Na podstawie rozmaitych doświadczeń, które zostały już przeprowadzone, można dziś odpowiedzieć, że zapewne jest możliwy i konieczny demokratyczny styl sprawowania autorytetu także

---

[114] Por. A. Drożdż, *Rodzina a współczesne modele etyczno-kulturowe*, Lublin 2002.

w rodzinie, w dziedzinie wychowania sumienia i wolności osobistej, odpowiedzialności i dialogu między małżonkami oraz między rodzicami i dziećmi[115]. Pod wieloma względami wydaje się nawet pewne, że nie ma innej drogi do ożywienia dzisiejszej rodziny oraz uleczenia jej wielorakich ran, których doznaje w wyniku ostatnich przemian społeczno-kulturowych. Trzeba w każdym razie koniecznie pamiętać, że wszelkie metody demokratyczne wymagają od ludzi wyjątkowego stopnia dojrzałości, wolności i odpowiedzialności. Także rodzice muszą pamiętać o potrzebie doskonalenia siebie ze względu na proces wychowania dzieci[116].

Dzieci i młodzież nie są w pełni wolni, nie są zdolni do kierowania sobą z powodu uzależnienia od wielu czynników biologicznych, psychicznych, społecznych i środowiskowych, którym są poddani, od których nie są w stanie oderwać się czy też których nie mogą zmienić, a w wielu przypadkach sami świadomie i bezkrytycznie poddają się rozmaitym oddziaływaniom, wywołującym w nich frustrację lub agresję. W tym też wyraża się ich niedojrzałość, a w przypadkach patologicznych także infantylizm. Młodzi do pewnego wieku nie są zdolni do pełnego rozeznania w dziedzinie wartości, ich adekwatnego wyboru oraz podjęcia wypływających z nich działań. Dlatego nie są w pełni samodzielni, lecz powierzeni kierowniczemu autorytetowi rodziców, który domaga się uznania ze względu na potrzebę osiągnięcia uformowanej osobowości i dojrzałości osobistej, koniecznych do podjęcia w przyszłości w pełni samodzielnego życia.

3.5.3. AUTORYTET RODZICÓW

Demokratyzacja życia rodzinnego w żadnym wypadku nie eliminuje potrzeby autorytetu. Należy on oczywiście do rodziców, którzy odpowiadają za dzieci. Rodzice muszą współpracować ze sobą w wychowaniu dzieci oraz sprawowaniu posiadanego autorytetu. Ich autorytet nie jest jednak władzą o charakterze politycznym, bo

---

[115] Por. M. Śnieżyński, *Dialog edukacyjny*, Kraków 2001.

[116] Por. S. Kunowski, *Doskonalenie postępowania rodziców w procesie wychowawczym*, w: *W służbie Ludowi Bożemu*, dz. cyt., s. 292–315.

jest autorytetem rodzinnym i wspólnotowym, a nie organizującym politycznie życie społeczne zgodnie z prawami, które funkcjonują w społeczeństwie. Stąd też domaga się on odpowiedniej formacji i odrębnych sposobów jego wyrażania.

Dobre kierowanie rodziną wymaga, aby przywiązywać w rodzinie duże wagę do zgodności poglądów i podejmowanych działań. Jest ona osiągana poprzez dialog, zestawianie opinii, wolną dyskusję, która służy znajdowaniu jak najlepszych rozwiązań. Już Platon w słynnym *Liście siódmym* zauważył, że „rozmowa rodzinna" jest decydującym czynnikiem w formacji moralnej i społecznej człowieka, ponieważ najskuteczniej prowadzi do odkrycia prawdy, a następnie do zażyłości z nią[117]. Można by sformułować ogólną zasadę, że powinno się bardziej zwracać uwagę na dialogiczne poszukiwanie rozwiązań problemów, a niestwarzać dodatkowe problemy przy okazji tych, które już się pojawiły. Po drugie, choć może się to wydać staroświeckie, ostateczna decyzja powinna należeć do ojca. Autorytet ojca, z punktu widzenia władzy i autorytetu, opiera się na racjach psychologicznych i społecznych, które można łatwo odkryć i uznać. Podobniejest zazwyczaj oczywista wyższość matki w dziedzinie autorytetu afektywnego i moralnego. Ze względu na trwałość rodziny, harmonijną wspólnotę małżeńską, dobre wypełnianie funkcji wychowawczej w stosunku do dzieci trzeba dążyć do spójnego połączenia tych dwóch elementów w kierowaniu rodziną. Rodzina zapewnia harmonię oraz dobre samopoczucie wszystkich, co jest ważne ze względu na utrwalanie dojrzałości osobistej członków rodziny oraz ich integrację społeczną.

3.5.4. FUNKCJE W RODZINIE

W dzisiejszym społeczeństwie istnieją tendencje,by wprowadzić w rodzinie równość mężczyzny i kobiety w zakresie warunków ekonomicznych i prawnych oraz w dziedzinie autorytetu wobec dzieci. Nie można ignorować iluzorycznego pod wieloma względami charakteru takich innowacji oraz ukrywających się pod nimi

---

[117] Por. Platon, *Listy*, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1987, s. 24–68. Por. także J. Ratzinger, *Podstawy teologii moralnej*, „Currenda" 147 (1997) s. 255–258.

niebezpieczeństw, tym bardziej że im bardziej się rozwija i utrwala obecne w nich dążenie do oparcia wszystkiego na normach prawnych i odgórnych ustaleniach, tym bardziej eliminuje się wspólnotowy i spontaniczny charakter współżycialudzi. Trzeba jednak przyznać, że jest niewątpliwie potrzebna większa troska o kobietę-matkę oraz ochrona jej godności i misji rodzinnej, uwzględniająca jej warunki, wrażliwość, funkcję i faktyczną odpowiedzialność za powodzenie rodziny oraz wychowanie dzieci. Rozwiązanie problemu współżycia rodzinnego polega na zachowywaniu zasad różnorodności i hierarchii funkcjonalnej, które są konieczne w każdym społeczeństwie i każdej wspólnocie, w tym także w rodzinie. Takimi wymogami, które wynikają z samej natury rzeczy, powinno inspirować się prawodawstwo dotyczące tych dziedzin życia.

W tym celu należy dbać o zapewnienie kobiecie i mężczyźnienależnego miejsca w małżeństwie, z czego będzie wynikać odpowiednie miejsce matki i ojca w rodzinie; trzeba stawić czoło aktualnemu rozbiciu rodziny przez jej dezintegrację wewnętrznąspowodowaną brakiem równowagi między specyficznymi rolami w niej ojca i matki. Pojawiają się także postulaty takich rozwiązań społecznych, które niejako z zewnątrz będą umożliwiały i wspomagały spełnianie funkcji rodzinnych. Nie można oczywiście nie podkreślić, że szczególną ochroną i promocją powinna cieszyć się w tym względzie funkcja matki oraz jej rodzinnotwórczamisja.

3.6. EKONOMIA W SŁUŻBIE RODZINY

Jak konsekwentnie stwierdza tradycja chrześcijańska, człowiek do cnotliwego życia potrzebuje przynajmniej minimum dobrobytu. Jest także oczywiste, że życie rodzinne wymaga takiego dobrobytu, jeśli ma się rozwijać harmonijnie i twórczo. Przyjęcie takich wyraźnych i oczywistych założeń domaga się podjęcia refleksji nad kwestią ekonomii rozumianej jako służba człowiekowi, a więc określenia jej aspektu etycznego, a w sposób szczególny określenia miejsca i funkcji ekonomii w życiu rodzinnym, tak by uwzględniały rozwój rodziny i urzeczywistnianie przez nią tego celu, który określa jej natura. Takie postawienie sprawy rzuca z kolei światło na działania

ekonomiczne podejmowane na poziomie instytucji społecznych i państwowych oraz sposób ukierunkowywania ekonomii umożliwiającyrozwój rodziny odpowiednio do jej natury[118].

3.6.1. ASPEKT SOCJOLOGICZNY

Gdy się analizuje strukturę rodziny i relacji wewnątrzrodzinnychw perspektywie socjologicznej, okazuje się, że instytucja rodziny podlega dzisiaj znaczącym przemianom, a w niektórych środowiskach nawet ulega rozkładowi[119]. Mają na to wpływ głównie dwa czynniki. Po pierwsze, ta sytuacja jest wynikiem zdominowania życia przez pracę zawodową – zarówno mężczyzny, jak i kobiety – która oddala rodziców od rodziny i domu. Ten problem dotyczy zarówno aspektu materialnego, jak i duchowego życia rodzinnego, gdyż problemy pracy, awansu zawodowego, zaangażowania społecznego i politycznegow swoisty sposób zawłaszczają życie rodzinne, dokonując wyłomu w jego rozwijaniu, a niejednokrotnie nawet wymuszają zupełne oddalenie się od niego, gdyż domagają się radykalnej rezygnacji z tego, co osobiste.

Po drugie, nie ulega wątpliwości, że wyraźny wzrost dobrobytu wraz z nowymi możliwościami korzystania z rozmaitych dóbrosłabia wrażliwość na sprawy rodziny oraz zaangażowanie wspólnotowe w rodzinie.Kształtując nowy styl życia, osłabia żywotność uczuć i rozluźnia współzależność w środowisku domowym. W wyniku tej sytuacji dzieci i młodzież zwracają się przeciw „władzy" i „prestiżowi" rodziców, a tym samym oddalają się od nich, niejednokrotnie buntując się zarówno przeciw samym rodzicom, jak i przeciw instytucji rodziny jako takiej. Można więc powiedzieć,

---

[118] W niniejszych rozważaniach pomijamy kwestię bezrobocia, która posiada charakter ekonomiczny i moralny i wywołuje wiele problemów o charakterze społecznym i rodzinnym; jej podjęcie wykracza poza ramy tego syntetycznego opracowania.

[119] Por. L. Dyczewski, *Rodzina polska i kierunki jej przemian*, Warszawa 1981; A. Kwak, *Rodzina i jej przemiany*, Warszawa 1994; A. Skreczko, *Kultura życia rodzinnego i małżeńskiego we współczesnym kontekście społecznym*, w: *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań*, t. 2, Lublin 2004, s. 293–305. Wiele ważnych uwag na ten temat można znaleźć w: J. Mariański, *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*, Kraków 2002.

że – niestety – w konsekwencji tych rozmaitych wpływów bieguny przyciągania dla każdego członka rodziny sytuują się zasadniczo poza środowiskiem domowym. Problem nowego stylu życia jest tym poważniejszy, że jest on wzmacniany przez naciski ekonomiczne i rozmaite ideologie.

W tej sytuacji wydaje się, że praca, czy raczej aktualna jej organizacja, dążenie do dobrobytu, poszukiwanie czasu wolnego muszą prowadzić do pogłębienia kryzysu rodziny, jeśli nie wprost do jej schyłku. Trzeba jednak powiedzieć, że mimo wszystko otwierają się również pewne możliwości, które rodzą nowe pytania oraz pobudzają do twórczej refleksji, mogącej doprowadzić do znalezienia odpowiedzi na określone pytania, a tym samym otworzyć przed rodziną perspektywę nadziei.

Być może w przyszłym społeczeństwie praca będzie mniej uciążliwa i mniej wymagająca dzięki nowoczesnym technologiom, które będą ułatwiać pracę, obniżać poziom zmęczenia, przyczyniać się do oszczędzania energii, skrócenia czasu pracy, obniżenia wieku emerytalnego itd. Być może po pierwszej fali dążenia do dobrobytu w społeczeństwach naznaczonych „otyłością" (*società opulenta*), jak charakteryzował współczesne społeczeństwa zachodnie włoski filozof Augusto Del Noce[120](Polska dołączyła do nich szybciej, niż można było się spodziewać), bez żadnego przygotowania nastąpi przewartościowanie psychologiczne i społeczne, które pozwoli przywrócić rodzinie jej pierwszorzędną funkcję społeczną, a tym samym podporządkuje korzystanie z dóbr, pracę i zarobki dobru rodziny, wskazując na rodzinę jako miejsce pewności egzystencjalnej i oparcia w trudnościach itd. Dzięki temu „otyłość społeczna" będzie mniej poszukiwana wobec pierwszorzędnej wartości uczuć i obowiązków rodzinnych. Być może wzrastający zasięg i wpływy środków przekazu przyczyni się do utrwalenia więzi rodzinnych oraz podkreślenia ich niezbywalnej wartości i podstawowego znaczenia społecznego. W wielu przypadkach to już się dzieje, o czym świadczy choćby powodzenie, jakim cieszy się w świecie tzw. kino

---

[120] Por. R. Buttiglione, *Augusto Del Noce. Biografia di un pensiero*, Casale Monferrato 1991, s. 206–211.

familijne. Dzisiejszy kryzys społeczeństwa, który dotyczy wymiaru moralnego i prawnego życia społecznego, być może skłoni siły społeczne oraz odpowiednie instytucje polityczne i rządowe do podjęcia działań na rzecz przywrócenia należnej, to znaczy pierwszorzędnej pozycji rodzinie, rozumianej oczywiście w sposób możliwie tradycyjny, o czym wyżej już była mowa.

3.6.2. AKTUALNE ZADANIA RODZINY

Pozytywne rozwiązanie przedstawionej tutaj sytuacji rodziny nie oznacza koniecznie przywrócenia minionego modelu rodziny i jej relacji wewnętrznych – musi ono nawet zostać wykluczone z racji historycznych, społecznych i kulturowych. W tradycyjnym modelu rodziny nie wszystkobyłodobre, nie zaspokajał on wszystkich potrzeb rodziny, zwłaszcza w dziedzinie wychowania. Trzeba uważać na takie podejście – niestety bardzo częste – które to, co minione, bezkrytycznie uznaje za lepsze od tego, co aktualne, choć nie zawsze jest totak dobre, jak się na ogół sądzi. Rodzina z pewnością może się odrodzić także w innych modelach oraz wykształcić inne formy swej egzystencji. Gdy analizuje się historię instytucji rodzinnej, można się łatwo przekonać, iż przeszła ona głęboką ewolucję,a w historii istniały rozmaite jej modele.

Wiele elementów tradycyjnego modelu rodziny jest związane z ekonomią i strukturą społeczeństwa o charakterze wiejskim i rolniczym, które zanikły już bezpowrotnie i bezużyteczna jest nostalgiczna i romantyczna myśl o ich powrocie. W obecnych warunkach przeważa model społeczeństwa, w którym decydującą rolę odgrywa przemysł, narzucający swoje kryteria i obyczaje nielicznym już „resztki" krajobrazu społecznościom o charakterze ściśle wiejskim[121]. W tej sytuacji poważnym zadaniem wszelkiej refleksji nad rodziną oraz odpowiedzialnością moralną tych, którzy ją podejmują, jest określenie nowego typu rodziny i więzi rodzinnych, które mogą owocnie wypełniać swoją rolę, a następnie przekonanie do nich instytucji społeczno-politycznych, by według nich

---

[121] Por. Ł. Sułkowski, *Organizacja a rodzina. Więzi rodzinne w życiu gospodarczym*, Toruń 2004.

kształtowały system rządzenia, ekonomii, administracji, prawodawstwa itd. Dotyczy to oczywiście także Kościoła, który nie może zadowolić się bezkrytycznym powtarzaniem dawnych propozycji i modeli duszpasterskich, ale musi szukać nowych rozwiązań, które będą w stanie zapewnić pierwszorzędne miejsce religii w ramach nowego stylu życia społecznego i rodzinnego. Takie zadanie jest wpisane w program duszpasterski papieża Jana Pawła II, według którego „rodzina jest drogą Kościoła"[122]. Można więc powiedzieć, że istnieje dzisiaj pilna potrzeba, a nawet wymóg moralny powszechnego poszukiwania nowych perspektyw dla rodziny, a zarazem nowych systemów ekonomiczno-pracowniczych oraz duszpasterskich, mających na celu służbę rodzinie.

Nie ulega wątpliwości, że – oprócz historycznychform i konkretnych możliwości – istnieją trwałe zasady, określające ogólny kierunek polityki ekonomicznej oraz organizacji pracy, które służądowartościowaniu rodziny oraz – jeśli jest to konieczne – odbudowaniu jedności wspólnoty domowej, w której osoby najpełniej urzeczywistniają solidarność uczuciową, duchową i ekonomiczną, a więc realizują swoje życiowe powołanie.

3.6.3. PRACA NA RZECZ RODZINY

Uznając podstawowe znaczenie takiego ukierunkowania, a zwłaszcza mając na względzie przekonanie do niego środowisk, organizacji społecznych oraz instytucji politycznych, trzeba podjąć – kierując się odpowiedzialnością – odpowiednie działania na rzecz formacji indywidualnej i społecznej, która dobrze określi i podkreśli cel pracy ludzkiej zarówno każdego pojedynczego robotnika, jego rodziny, jak i całego społeczeństwa[123]. Nie chodzi o dobrobyt dla dobrobytu, ale dla wzmocnienia i rozwoju rodziny, a w niej dla integralnego dobra człowieka, to znaczy dla pokoleń, które następują po sobie i które – dobrze uformowane – budują bardziej sprawiedliwe i pokojowe relacje społeczne[124].

---

[122] Por. Jan Paweł II, *List do rodzin* (2 lutego 1994), nr 2.

[123] Por. S. Serreri, *Famiglia e lavoro nell'insegnamento sociale della Chiesa da Leone XIII a Giovanni Paolo II*, Tempio P. 2004.

[124] Por. R. Buttiglione, *L'uomo e la famiglia*, Roma 1991, s. 173–199.

Z punktu widzenia teologii moralnej i teologii duchowości ważny jest tu postulat, by zwrócić uwagę na teologię pracy ludzkiej, na jej znaczenie uświęcające oraz miejsce w systemie rozmaitych działań ludzkich. Po latach dominacji destrukcyjnego spojrzenia na pracę w duchu marksistowskim oraz w „kotłowaniu się" dzisiaj utylitarystycznych wizji pracy, trzeba podjąć w Polsce intensywną „pracę nad pracą" – jak słusznie już dawno temu zauważył ks. Józef Tischner[125]. Nie bez znaczenia jest propozycja sformułowana przez ks. Stanisława Wita, według którego naczelną kwestią naszego czasu jest „propagowanie nowego etosu, którym może być etos inteligencko-pracowniczy"[126]. Osobiście sądzę, iż w obecnej sytuacji sprawą o kluczowym znaczeniu jest ujęcie tego zagadnienia w perspektywie poszukiwania autentycznego humanizmu pracy[127].

W każdym razie wszystkim powinno chodzić o stałe odbudowywanie właściwego sensu rodziny i większych społeczności, dobra rodzinnego i dobra wspólnego, wymiaru domowego, cywilnego i politycznego osobowości, w celu uniknięcia wewnętrznego rozbicia i wyjścia człowieka poza rodzinę. Nie można równocześnie odpowiadać na pojawiające się trudności, zniewalając i zamykając człowieka w rodzinie, doprowadzając do izolacji psychologicznej albo nieprzystosowania społecznego. Zarówno rodzinie, jak i jednostce trzeba ciągle umożliwiać takie „poszerzanie ducha" – mówiąc za św. Augustynem – którego domaga się godność osoby i które stanowi podstawę społeczeństwa obywatelskiego.

3.7. SPOŁECZEŃSTWO W SŁUŻBIE RODZINY

Rodzina nie jest samowystarczalna, jej urzeczywistnianie się jest ściśle związane z życiem społeczeństwa jako całości oraz z życiem istniejących w jego ramach rozmaitych grup społecznych . Ponieważ

---

[125] Por. J. Tischner, *Polska jest Ojczyzną*, Paris 1985, s. 39–103.

[126] S. Witek, *Etos narodu polskiego*, w: *W służbie Ludowi Bożemu*, dz. cyt., s. 353.

[127] Uwagi na ten temat przedstawiam w: *Humanizm pracy. Punkt widzenia filozoficzno-teologiczny na godność każdej pracy*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Biznesu w Tarnowie" (2001) nr 2, cz. I, s. 92–105.

jest to problem znaczący i podstawowy, gdyż dotyczy natury rodziny i relacji międzyludzkich, nieodzowne jest spojrzenie na niego w perspektywie zasad, na których opiera się więź rodzina–społeczeństwo. Te zasady z kolei określają perspektywę refleksji etycznej, stojącej wobec zadania jej unormowania pod względem moralnym oraz określenia obowiązków i zdań, jakie nakłada na społeczeństwo, jak również na samą rodzinę.

3.7.1. RODZINA JAKO PODSTAWOWA PRZESTRZEŃ ŻYCIOWA

Zadaniem i obowiązkiem społeczeństwa wobec rodziny jest popieranie jej, obrona, ochrona, a jeśli to potrzebne, także integrowanie wypełnianego przez nią dzieła wychowawczego, wychodząc z zasady pomocniczości w ramach porządku prawno-politycznego, którego podstawą jest służba człowiekowi, aktualizowana poprzez troskę o dobro wspólne[128]. Teza ta jest oczywista dla każdego, kto zważa na podstawowy sens rzeczy i instytucji społecznych. Ten, kto apriorycznie od niego abstrahuje, z trudnością da się przekonać do zasad, które implikują koncepcję relacji społecznych radykalnie sprzecznychz systemem opartym na dominacji państwa. System ten w większym bądź mniejszym stopniu jest obecny w polityce dotyczącej rodziny – jeśli oczywiście taka istnieje – we wszystkich państwach.

Jeśli w centrum i na szczycie społeczeństwa stawia się człowieka, nie można zapomnieć, że „nikt nie jest samotną wyspą"[129]. Chodzi o człowieka-osobę, istotę, która się rozwija, nawiązuje relacje, wyraża we wspólnocie uczuć i współpracy z innymi. Pierwszą komórką zaś, w której urzeczywistnia się to „społeczne bytowanie" osoby, jest rodzina.

Z pewnego tekstu św. Tomasza z Akwinu można by nawet wyprowadzić tezę, że człowiek jest osobą, o ile – rzeczywiście lub wirtualnie – jest czynnym uczestnikiem życia rodzinnego, zdolnym do

---

[128] Por. L. Dyczewski, *Rodzina, społeczeństwo, państwo*, Lublin 1994; S. Badora, *Rodzina i formy jej wspomagania*, Kraków 2001.

[129] Por. T. Merton, *Nikt nie jest samotną wyspą*, tłum. M. Morstin-Górska, Poznań 2000.

uformowania wokół siebie wspólnoty rodzinnej i utrzymywania jej[130]. Wynika to z następujących przesłanek:

a) kierowanie wspólnotą rodzinną jest zadaniem każdego człowieka dojrzałego, który wybiera drogę życia w rodzinie – to w niej rozwija się godność ludzka, jej społeczny charakter w formie „kierowniczej", która jest powszechna;

b) taka wspólnota opiera się na relacjach należących wewnętrznie do bytu, na wspólnocie krwi, wzajemnej miłości, naturalnym instynkcie małżeństwa, wiążącym bardziej niż jakakolwiek inna więź społeczna;

c) jest to wspólnota, która ma na celu samo bytowanie człowieka, jego możliwie pełne życie, a nie tylko dobro wspólne, jak wspólnota cywilna lub polityczna;

d) rodzina poprzedza społeczeństwo cywilne;

e) wspólnota rodzinna jest bardziej odczuwana, bardziej budzi zadowolenie i wiąże bardziej niż inne formy życia wspólnotowego i społecznego.

Odrzucając absolutne podporządkowanie społeczności cywilnej rodzinie lub redukowanie społeczeństwa cywilnego do szerszej formy życia rodzinnego czy też zbiorowości rodzin, nie można jednak zanegować prymatu rodziny nad społeczeństwem cywilnym we wszystkim, co dotyczy życia, potomstwa, wychowania, więzi między członkami rodziny, a w końcu godności człowieka jako osoby, która ma w rodzinie właściwą przestrzeń życiową. Społeczność cywilna jest więc jakby przestrzeniąszerszą, w której rodzina rozwija się i rozszerza oraz stanowi całość z innymi rodzinami oraz z grupami i instytucjami pośrednimi, które formują się przez stowarzyszanie się jednostek, ale nietracąc siebie, niedeformując się, nie podlegając ograniczeniu czy zagłuszeniu.

Jest więc konieczne, aby w społeczności cywilnej instytucja rodziny była traktowana z najwyższą uwagą, jak również aby ci, w których instytucja rodziny się uosabia, mieli możliwość wyrażania swojego stanowiska w instytucjach rządowych, państwowych i administracyjnych. Aby zagwarantować im takie prawa, jest konieczne,

---

[130] Por. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* II–II q. 32 a. 5.

aby rodziny mogły mieć swoją reprezentację uznaną i chronioną przez społeczeństwo oraz by posiadały możliwość obrony interesów rodziny na wszystkich poziomach życia społecznego i politycznego.

3.7.2. FUNKCJA POMOCNICZA SPOŁECZEŃSTWA

Zadania społeczności cywilnej wobec rodziny można sprowadzić do trzech zasadniczych, to znaczy ochrony, utrwalania i uzupełniania rodziny w jej funkcjonowaniu. Społeczeństwo spełnia więc w stosunku do rodziny, jak również w stosunku do jednostki, funkcję pomocniczą, która – szczególnie w aktualnych warunkach społeczno-kulturowych – polega przede wszystkim na:

a) tworzeniu sprzyjających warunków dla formacji, życia, działania i rozwoju rodziny;

b) ochronie rodziny w zakresie przysługujących jej podstawowych praw;

c) zabezpieczaniu rodziny przed czynnikami powodującymi jej rozkład: materialny, moralny, społeczny, religijny;

d) integrowaniu misji wychowawczej rodziny,bez naruszania żadnego z jej podstawowych praw, poprzez tworzenie odpowiednich instytucji, gdy zachodzi taka potrzeba, a przede wszystkim przez wspieranie instytucji powoływanych przez same rodziny, które chcą wspólnie rozwiązywać swoje problemy.

Dzięki pomocniczej funkcji społeczeństwa urzeczywistnia się prawdziwa służba na rzecz rodziny – a także człowieka jako osoby – bez naruszania wolności w osobowym dojrzewaniu, wzroście duchowym i materialnym, autonomicznym rozwoju i bez uprzedmiotowienia obywateli bądź sprowadzenia ich do bezdusznego kolektywu, którym stałoby się państwo, gdyby przestało chronić autonomię rodziny. Zdarzają się się przypadki rodziców, którzy zdradzają lub zaniedbują swoją misję rodzinną, a tym samym okazują się niezdolni – moralnie bądź fizycznie – do jej pełnego urzeczywistnienia. W takim przypadku państwo, mając na względzie dobro wspólne, może i powinno interweniować w sprawach rodzinnych, aby chronić prawo dzieci do życia i pełnego rozwoju ich bytu. Interwencja państwa musi jednak ograniczyć się tylko do przypadków uzasadnionej niegodności lub niezdolności rodziców

oraz w granicach, które wyznacza niezdolność lub niewystarczalność rodziców.

3.8. SZKOŁA W SŁUŻBIE RODZINY

Wśród zagadnień dotyczących urzeczywistniania się rodziny, zwłaszcza w zakresie formacji i wychowania dzieci, znajduje się relacja między rodziną i szkołą. Jest to kwestia tym ważniejsza, iż naznaczona jest obiektywną trudnością dotyczącą wpływu szkoły na dzieci, bardzo często pozostającego poza możliwością kontroli i realnego oddziaływania przez rodziców, a także poddawana naciskom czynników politycznych i ideologicznych. Z jednej strony istnieje u rodziców potrzeba naturalnej otwartości na szkołę, pełniącą niezastąpioną rolę w stosunku do dzieci, a z drugiej strony – szkoła musi stale korygować się w pełnieniu **służebnej** roli wobec rodziny. W tym miejscu zostają więc przypomniane ogólne zasady tego wzajemnego odniesienia[131].

3.8.1. INTEGRACJA DZIAŁAŃ SZKOŁY I RODZINY

Podstawą wszelkich relacji między szkołą i rodziną jest wspólna wszystkim ludziom potrzeba wychowania, powszechnie potwierdzana jako wypływająca z prawa naturalnego, którego celem jest doprowadzenie do integralnego rozwoju osoby. Wśród różnych dziedzin tego rozwoju są także władze intelektualne. Potrzeba wychowania opiera się tu na specyficznym prawie do nauki i kultury. To samo można powiedzieć o przygotowaniu do zawodu i formacji do życia społecznego, które również odpowiadają na wymóg i prawo do przygotowania mającego na celu odpowiednie wprowadzenie do wypełniania ról społecznych i do rozwinięcia w pełni swojej osobowości.

Zazwyczaj rodzina nie jest w stanie zapewnić takiej formacji we własnym zakresie; co więcej, ani nie jest to potrzebne, ani nie

---

[131] Szerzej na temat zagadnienia por. K. Czuba, *Problem rodziny w nauczaniu i wychowaniu szkolnym*, „Ethos" 7 (1994) nr 3, s. 155–164; *Rodzina, szkoła, Kościół*, red. W. Kubik, Kraków 2000; *Rodzina – szkoła – Kościół. Korelacja i dialog*, red. P. Tomasik, Warszawa 2003.

trzeba do tego dążyć z uwagi na niebezpieczeństwo łatwego oddalenia się osób od wspólnoty. Może być natomiast konieczne, aby rodziny znalazły takie instytucje opiekuńcze i wychowawcze, na przykład przedszkola czy szkoły podstawowe o określonym profilu i specjalizacji, które umożliwiłyby zintegrowanie działań podejmowanych w domu. W żadnym wypadku szkoła nie może być traktowana jako „świat" stojący na boku, samowystarczalny ostatecznie decydujacy o wartościach, którymi żyje człowiek. Szkoła nie ma władzy transcendentnej i autonomicznej – jest przede wszystkim instytycją służebną o charakterze społecznym, utworzoną i kierowaną przez ludzi, którzy do pełnienia tej funkcji otrzymują konieczną władzę od tych, którzy są im równi i żyją w tym samym społeczeństwie. Oznacza to, że szkoła musi być podporządkowana społeczeństwu. Niestety, rozumienie szkoły w odniesieniu do społeczeństwa z powodów politycznych („walka o rząd dusz") jest często narażone na naciski ideologiczne, koniunkturalizm, a nawet manipulację.

W ramach powszechnej ewolucji instytucji szkoły, która nastąpiła w ciągu ostatniego wieku, zostało przekroczone pojęcie szkoły zamkniętej w sobie lub podporządkowanej wyłącznie nauczaniu i kulturze osobistej, ponieważ lepiej zrozumiano jej funkcje w odniesieniu do całości społeczeństwa, jego życia i rozwoju. Zwrócono uwagę na to, że decydującym zadaniem i realną możliwością szkoły jest formowanie ludzi zdolnych do spełniania funkcji służących dobru wspólnemu, od którego nie można abstrahować nigdy, także gdy się szuka dobra własnego. Trzeba jednak powiedzieć, że szkoła często była kojarzona z państwem, a nie społeczeństwem, bądź też raczej ze społeczeństwem politycznym (szczególnie w ustrojach kolektywistycznych) niż ze wspólnotą ludzką. W wielu przypadkach była traktowana jako narzędzie do zabezpieczania interesów partyjnych lub nawet dobra państwa, ale traktowanego partykularnie, a więc pozostającego w konflikcie z uniwersalizmem wartości, które nadają treść życiu i kulturze obywatela.

Ponieważ nie chodzi tutaj o całościowe ujęcie problemu, koncentrujemy się na refleksji dotyczącej podstawowej relacji między rodziną, szkołą i społeczeństwem, która powinna stanowić punkt

wyjścia dla wszelkich reform szkolnych, a opiera się przede wszystkim na integralnej wizji osoby ludzkiej. Chodzi o zaproponowanie takiego ujęcia tych relacji, by osoba mogła osiągnąć uspołecznienie i odpowiednią kulturę, nie stając się przez to częścią bardziej społeczeństwa (czy też państwa) niż rodziny, a tym samym bardziej narzędziem niż osobą, która ma urzeczywistniać swoje powołanie, nawet jeśli urzeczywistnia go w społeczeństwie.

3.8.2. PRAWO RODZINY DO DECYDOWANIA O SZKOLE

Trzeba najpierw uznać ogólną zasadę, iż rodzice mają prawo do wolnej inicjatywy w zakresie zakładania szkół lub ich wyboru dla swoich dzieci. Na obecnym etapie szkolnictwo jest w zasadzie oparte na systemie szkolnictwa organizowanego przez społeczeństwo cywilne w ramach troski o dobro wspólne. W tym systemie podejmuje się nauczanie, integrując je – przynajmniej w założeniu –z dziełem rodziny i wypełniając w ten sposób wzniosłą misję społeczną. Równolegle rozwija się system szkół niepublicznych, na przykład szkoły społeczne, katolickie, prywatne itd. Biorąc na siebie misję społeczną, mają prawo do wsparcia i pomocy, także finansowej, ze strony państwa, aby mogły lepiej ją wypełnić, a przede wszystkim lepiej służyć rodzinie i jej własnej misji.

Funkcja społeczna szkoły zależy od państwa, które zapewnia społeczeństwu infrastrukturę techniczną, wartości kulturowe, efektywność dydaktyczną itd. Z tego też powodu samo państwo – w imieniu społeczeństwa, wobec którego pełni funkcję służebną – ma prawo i obowiązek interpretować potrzeby wynikające z dobra wspólnego i dokonywać konkretnych interwencji w celu jego utrwalania bądź rozwoju. Państwo w związku z tym bierze na siebie odpowiedzialność za system szkolnictwa, jego organizację, podstawy programowe czy też strukturę specjalizacji i rozmieszczenie szkół. Inicjatywy rodzinne i społeczne są niewystarczające, aby mogły samodzielnie rozwiązać te problemy. Stąd konieczne jest działanie integracyjne społeczności cywilnej, które może mieć nawet bardzo szeroki zasięg, ale nigdy nie może zostać zmonopolizowane przez państwo. Chodzi o to, by państwo przestrzegało zasady pomocniczości, wspierając społeczeństwo i rodzinę poprzez współpracę, szukanie

zgody i dzielenie odpowiedzialności z rodziną i czynnikami społecznymi, w tym z Kościołem.

3.8.3. ZASADA SPRAWIEDLIWOŚCI

Podział ról oznacza dążenie do tego, co lepsze, a nie walkę o zapewnienie sobie korzystniejszej pozycji bądź większego wpływu[132]. Społeczność cywilna nie może tworzyć nierówności ani popierać dyskryminacji w traktowaniu uczniów i rodzin. Z tego powodu nie może też odmawiać pomocy i środków finansowych dla szkół, zwłaszcza wtedy, gdy rodzice domagają się większego wpływu na szkołę publiczną, bądź w przypadku wszelkiego typu szkół „wolnych", czyli niepodlegających państwu. Byłaby to niesprawiedliwość, która przeszkadzałaby wielu rodzinom w wolnym wyborze szkoły dla własnych dzieci, co jest ich prawem, a w wielu przypadkach byłoby to nakładanie dodatkowych ciężarów na rodziców, gdyż na przykład płacą podatki, z których utrzymuje się szkolnictwo, a potem muszą jeszcze dodatkowo opłacać szkoły dla swoich dzieci.

Sprawiedliwe rozwiązanie tego poważnego problemu społecznego i rodzinnego należy do etyki zajmującej się problematyką społeczną i polityczną. Najlepsze i najprostsze rozwiązanie tego problemu – w aktualnej sytuacji, gdy dominuje system szkolnictwa oparty na kompetencjach społeczeństwa cywilnego – polegałoby na odpowiednim wsparciu moralnym, prawnym, organizacyjnym, a także finansowym rodziców, by mogli rzeczywiście uczestniczyć w życiu szkoły, a zwłaszcza wpływać na formację osobowościową, kulturową, moralną i religijną swoich dzieci. Co więcej, państwo powinno wspierać powstawanie i działalność tych szkół, które odpowiadają na potrzeby społeczne i rodzinne w tym zakresie. Gdzie to rozwiązanie jest niemożliwe do urzeczywistnienia, tam można przynajmniej wymagać okazania pomocy rodzinom w urzeczywistnieniu ich aspiracji szkolno-wychowawczych dotyczących ich dzieci.

---

[132] Por. A. Solak, *Komplementarność edukacji na płaszczyźnie dom – szkoła*, w: *Katechizować dzisiaj. Problemy i wyzwania*, red. J. Stala, Kielce 2004, s. 325–344.

Byłby to najbardziej praktyczny sposób ułatwienia najzdolniejszym i najbardziej obiecującym uczniom dostępu do szkół wyższych, jak również do dokonania wyboru najbardziej odpowiedniego typu zawodu dla każdego ucznia. Byłby to czynnik sprzyjający także samej społeczności cywilnej, która mogłaby lepiej zabezpieczyć swoje potrzeby w różnych dziedzinach nauki, zawodu i pracy.

Chociaż szkoła podlega dzisiaj bardzo szybkim zmianom, to rozwiązywanie jej poszczególnych problemów, jak i kształtowanie jej wizji strukturalnej powinno w każdym przypadku opierać się na zasadzie, która jest wielkim osiągnięciem świadomości nowożytnej, a mianowicie na okazaniu pomocy rodzinom potrzebującym, aby mogły odpowiednio zabezpieczyć nauczanie swoich dzieci, aż do stopni najwyższych w przypadku najbardziej zasługujących i uzdolnionych, jest zadaniem i obowiązkiem społeczeństwa. Jest to zasada ogólna, której konkretna realizacja może ulegać zmianom, stosownie do sytuacji rodzin i samych szkół w różnych miejscach, ale jest to zasada niezbywalna.

ROZDZIAŁ VIII

Ewangelia życia. Refleksje nad niektórymi wątkami encykliki *Evangelium vitae*

„W świetle wieczności wyjaśnia się zagadkowość życia doczesnego. Przyszłe połączenie duszy z Bogiem daje pewność, że człowiek sprawiedliwy osiągnie jednak to dobro nieskończone, to szczęście i ten spokój, którego tak gorąco pragnie. W świetle wieczności zrozumiemy też, dlaczego w tym życiu tyle trudności i bolesnych doświadczeń, tyle sprzeczności nawet nierozwiązalnych".

ks. Franciszek Sawicki[1]

1. PROTOEWANGELIA ŻYCIA

Już w chwili, gdy po nadzwyczajnym konsystorzu kardynałów w 1991 roku pojawiła się propozycja encykliki, która przypomniałaby dzisiejszemu światu o wartości życia ludzkiego i jego nienaruszalności[2], zaczęła budzić opory. Nie dziwi więc, że publikacja *Evangelium vitae* wywołała burzliwe dyskusje, a niektóre jej punkty nawet agresywne sprzeciwy. Jest naturalne, że ci, których nękają

---

1 F. Sawicki, *Filozofia życia*, Poznań 1936, s. 38–39.

2 Por. Jan Paweł II, Enc. *Evangelium vitae* [dalej: EV], nr 5.

wyrzutysumienia, robią wiele hałasu. Ale ten hałas nie zmienia i nie zmieni niczego: prawda pozostaje prawdą i pozostanie nią, nawet gdyby wszyscy ustalili, że tak nie jest. Hałas jest znakiem banalności tych, którzy go wywołują.

Oczywiście, encyklika *Evangelium vitae* znajduje pozytywne przyjęcie u tych, którzy rozumieją człowieka i to, kim on jest. Prawda jednak nie jest hałaśliwa, ale wzrasta i dojrzewa w pokoju i ciszy, i tak przygotowuje swoje zwycięstwo. Spokój prawdy czyni ją jeszcze mocniejszym znakiem sprzeciwu wobec fałszui banalności.

Można by podjąć polemikę z różnym głosami przeciwnymi prawdzie encykliki *Evangelium vitae*i łatwo wykazać ich fałsz, powierzchowność i demagogię. Myślę jednak, że lepiej zatrzymać się nad zgłębieniem jej treści oraz orędzia, które głosi[3].

1.1. „NA POCZĄTKU…"

Aby móc zrozumieć encyklikę o życiu i w ogóle problematykę moralną trzeba zapytać przede wszystkim, gdzie znajduje się źródło prawdy o człowieku i jego działaniu moralnym[4]. Jeśli nie odpowie się na to pytanie i nie dojdzie do podstawowych stwierdzeń, wszystko inne będzie tylko grą pozorów i pozostanie zawieszone w próżni. Nie można wznieść budowli moralnej, wychodząc od poszukiwania pojedynczych rozwiązań, i bez pełnego, całościowego oparcia się na rzeczywistości Boga i rzeczywistości człowieka. Czysty konwencjonalizm, który opiera się na uzgodnieniu poszczególnych postaw moralnych na drodze negocjacji, nie jest w stanie zagwarantować pełnego, całościowego porządku moralnego. Nie można stworzyć takiego porządku dla pojedynczego człowieka i wspólnoty ludzkiej w oparciu o zestaw ludzkich praw, przepisów, nakazów i zakazów

---

[3] Wśród komentarzy do encykliki na uwagę zasługuje: *Il Vangelo della vita*, praca zbiorowa, Roma 1995; *„Evangelium vitae". Commento all'enciclica sulla bioetica*, red. G. Russo, Leumann (Torino) 1995; *Życie – dar nienaruszalny. Wokół encykliki „Evangelium vitae"*, red. A. Młotek, T. Reroń, Wrocław 1995; L. Melina, *Corso di bioetica. Il Vangelo della vita*, Casale Monferrato 1996.

[4] Problematyka ta była szeroko dyskutowana przy okazji opublikowania encykliki *Veritatis splendor* (6 sierpnia 1993).

przede wszystkim dlatego, że są one względne i zmienne. To, z czym walczono wczoraj, dzisiaj jest pochwalane – i na odwrót. To, co wczoraj było dobre, dzisiaj jest potępiane – i na odwrót. Przykładów można znaleźć wiele.

W chrześcijaństwie zawsze chodziło i chodzi o ukazanie, że prawdy moralne mają swoją podstawę w „bycie", a ich źródłem jest stwórcza Mądrość Boża oraz odkupieńcza łaska Boga, a więc że ich istotnymi przymiotami są „obiektywność" i „niezmienność". Moralność chrześcijańska rodzi się ze świadomości „postawy" Boga wobec człowieka, która w pełni objawia się w Jezusie Chrystusie i Jego dziele zbawienia. Nauczanie Kościoła, także encykliki *Evangelium vitae*, sytuuje się w tym kontekście i otwiera na niego tak wierzących, jak i „wszystkich ludzi dobrej woli".

Człowiek współczesny, tak jak człowiek każdej epoki, potrzebuje obiektywnego porządku moralnego, tak jak potrzebuje bicia serca i świeżego powietrza. Encyklika *Veritatis splendor* potwierdziła ten fakt; po pierwszych burzliwych reakcjach została szeroko uznana i poddana recepcji. Potrzeba porządku moralnego odpowiada rozumnej naturze ludzkiej, godności człowieka oraz dobru całej wspólnoty.

Moralność posiada oczywiście wymiar ludzki i doczesny, ale my, chrześcijanie, postępujemy w pełni logicznie, gdy pierwsze źródło porządku moralnego widzimy w Bogu – Pierwszej Przyczynie bytu, szczególnie człowieka. I do tej Pierwszej Przyczyny odwołuje się encyklika o życiu, by na niej zbudować cały swój wykład i z niej wyprowadzić orędzie, z jakim zwraca się do współczesnego człowieka. Wskazuje już na to sam tytuł encykliki: „Ewangelia życia". Ewangelia – to znaczy dobra nowina, której autorem jest sam Bóg; ewangelia, czyli prawda, która w Nim ma swoje źródło. Zatrzymajmy się tu nad tym, co można by nazwać „protoewangelią życia", a więc nad tym, skąd wyrasta życie człowieka i jaka jest podstawowa „postawa" Boga wobec „człowieka – istoty żyjącej".

1.2. BÓG I CZŁOWIEK

Czytamy w encyklice o genezie „ewangelii życia": „**Ewangelia życia** (została) ogłoszona na początku wraz z aktem stworzenia

człowieka na obraz Boży, przeznaczonego do życia pełnego i doskonałego”[5]. Przypis sugeruje, by sięgnąć do dwóch tekstów biblijnych: 1. „Wtedy to Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą” (Rdz 2, 7); 2. „I w mądrości swojej stworzyłeś człowieka, by panował nad stworzeniami, co przez ciebie się stały, by władał światem w świętości i sprawiedliwości i w prawości serca sądy sprawował” (Mdr 9, 2–3)[6].

Zatem aby poznać ewangelię życia, trzeba powrócić do pierwszych stron Pisma Świętego, które ukazują nam, co dokonało się „na początku”, i przekazują podstawowe prawdy, bez których nie można zrozumieć ani świata, ani człowieka. Pierwsze rozdziały Księgi Rodzaju są w swej istocie „zstąpieniem” do głębi bytu: z tej „genezy” wyłania się to, co jest niezmienne prawdziwe i konstytutywne dla człowieka i świata. Wynika jednoznacznie z tej księgi, że stworzenie jest suwerennym aktem Boga: On, i tylko On, jest Stwórcą: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię” (Rdz 1, 1). Biblia jest skoncentrowana na głoszeniu sensu świata i człowieka w perspektywie misterium stworzenia, a więc – w gruncie rzeczy – w perspektywie Boga, który jest za nim ukryty, ale niezmiennie obecny. Ta prawda ma podstawowe znaczenie dla zrozumienia człowieka i jego działania. Nie można zrozumieć wolnego działania człowieka, jeśli nie bierze się pod uwagę, że jego istnienie i zdolność działania zostały mu udzielone przez samego Boga. Cały wszechświat, w którym żyje i działa człowiek, jak i on sam, to stworzenia Boże.

Trzeba oczywiście zauważyć, że człowiek jest arcydziełem stworzenia. Życie dane człowiekowi jest darem tak wielkim, tak zdumiewającym i tak niezgłębionym, że jego stworzenie można uznać za źródło i warunek wszystkich innych darów doczesnych i nadprzyrodzonych. Tylko człowiek otrzymuje wraz z życiem wszystkie inne możliwości rozwoju i doskonalenia osobowego, szczególnie:

---

[5] EV 7.

[6] Na temat teologii stworzenia por. G. Bof, *Al. principio dell'essere umano. Contributo per una interpretazione biblico-teologica del creato*, Roma 1994 (Collectio moralis); J. Buxakowski, *Stwórca i stworzenie*, Pelplin 1998.

wolność, rozum, zdolność wyboru i miłości, mądrość. W jego rękach zostaje złożona możliwość spełnienia się w życiu.

Człowiek jest stworzeniem tak wyjątkowym, że sam Bóg zbliża się do niego z „tchnieniem życia"; dotyka go swoją stwórczą ręką bezpośrednio, jakby chciał uczynić go swoim przedłużeniem we wszechświecie, swoim przedstawicielem wobec całego stworzenia.

W tę „stworzoność" człowieka obok jej wyjątkowości wchodzi jeszcze jeden aspekt, który ją przenosi w nowy wymiar; tym aspektem jest „chwała". Stworzenie człowieka i podtrzymywanie go w istnieniu jest zewnętrznym i kosmicznym wyrazem chwały i dobroci Bożej. Teologia chwały w stworzeniu jest jakby naturalnym wypełnieniem teologii stworzenia. Także chwała Boża obecna w stworzeniu jest ukierunkowana na pogłębienie zrozumienia człowieka: „Kim jest człowiek, że o nim pamiętasz? […] Otoczyłeś go czcią i chwałą, wszystko złożyłeś pod jego stopy". Stwórcza zależność człowieka ukazuje jego wzniosłość i wielkość. Ta zależność go nie pomniejsza, ale nieskończenie wywyższa.

1.3. ODPOWIEDŹ CZŁOWIEKA

Ta krótko przypomniana teologia człowieka jako stworzenia prowadzi nas do przyjęcia pewnych konsekwencji antropologicznych, które stanowią równocześnie bazę dla kształtowania postaw moralnych:

– życie człowieka zależy tylko od Boga i należy tylko do Niego;
– życie ludzkie jest darem Boga – tylko On jest jego Dawcą.

Te dwie prawdy przewijają się przez cały Stary Testament; jest nimi tak przeniknięty, że stanowią one punkty centralne – jak dwa ogniska elipsy – całej starotestamentalnej antropologii biblijnej. Szczególne miejsce zajmuje w niej teologia daru, która rozwija się w Nowym Testamencie do tego stopnia, że staje się jakby duszą całego objawienia, ponieważ na niej opiera się cały zbawczy zamysł Boży. Ukierunkowuje ona odpowiedź, jaką człowiek daje Bogu, który nieustannie wychodzi mu na spotkanie.

Podkreślając i odkrywając wielkość ofiarowanego darmo człowiekowi daru Bożego, jaki wyłania się z misterium stworzenia, docho-

dzi się do odkrycia roli człowieka w świetle tego daru. Wielkość daru Bożego przypomina człowiekowi o jego pozycji wobec Boga – jest to pozycja podporządkowania Stwórcy i współpracy z Nim w procesie rozwijania tego daru, który jednak zawsze pozostaje w rękach Stwórcy.

Trzeba więc w refleksji nad życiem powrócić do wielkiej protoewangelii życia, czyli tej prawdy o życiu, którą przekazuje sam Bóg i która wyłania się z pierwszych kart Pisma Świętego: „I stworzył Bóg człowieka". Trzeba wzbudzić w sobie dla niej podziw, z którego rodzi się – jak to podkreślali już starożytni Grecy – umiłowanie mądrości myślenia i działania.

Człowieka stworzonego przez Boga tak na przykład podziwia św. Jan Chryzostom:

> Jakaż to istota otoczona tak wielkim poważaniem otrzyma istnienie? Jest nią człowiek, wielka i wspaniała postać żyjąca, cenniejsza w oczach Bożych niż całe stworzenie. Jest nią człowiek; dla niego istnieje niebo i ziemia, i całe stworzenie. Do jego zbawienia Bóg przywiązuje taką wagę, że dla niego nie oszczędził nawet swego jedynego Syna. Bóg nie przestał bowiem czynić wszystkiego, by doprowadzić człowieka do siebie i posadzić go po swojej prawicy.

2. ZBRODNIA KAINA I ŚWIAT WSPÓŁCZESNY

Zbrodniczy czyn Kaina: zabójstwo brata, opisany na pierwszych kartach Pisma Świętego, zawsze stanowił punkt odniesienie dla refleksji, która poszukiwała zrozumienia zbrodni, do jakich może być zdolny człowiek w swojej przewrotności. Na przykład św. Ambroży, do którego odwołuje się św. Jan Paweł II w encyklice *Evangelium vitae*[7], poświęcił temu zagadnieniu osobny traktat filozoficzno-teologiczny *De Cain et Abel*[8].

---

[7] Por. EV 9.

[8] Ambrosius, *De Cain et Abel*, w: Patrologia latina, t. 14, kol. 361–416.

2.1. PARADYGMATYCZNA KARTA BIBLII

Refleksja nad zbrodnią Kaina otwiera refleksję teologiczno-moralną encykliki *Evangelium vitae*, ukazując jej wymiar „paradygmatyczny", to znaczy zawartą w niej pierwotną prawdę, która w innym czasie i innych okolicznościach zachowuje aktualność oraz przekazuje nam konkretne i aktualne nauczanie.

Zabójstwo jest zbrodnią, ale zbrodnia Kaina jest wyjątkowo perwersyjna – to bratobójstwo – i równocześnie staje się wyjątkowo aktualna we współczesnym zakwestionowaniu Ewangelii życia. Jest to zbrodnia wymierzona przeciwko człowiekowi, z którym łączą Kaina więzy rodzinne, a więc te najbardziej podstawowe w społecznym wymiarze życia i dodatkowo uświęcone przez Boga w czwartym przykazaniu: „Czcij ojca i matkę!"

Podkreśla więc ojciec święty:

> **Brat zabija brata**. Podobnie jak w pierwszym bratobójstwie, tak w każdym zabójstwie człowieka zostaje podeptana **więź pokrewieństwa „duchowego"**, która łączy ludzi w jedną wielką rodzinę, jako że wszyscy mają udział w tym samym podstawowym dobru: w równej godności osobowej. Nierzadko zostaje podeptane także **pokrewieństwo „ciała i krwi"**, na przykład kiedy zagrożenia życia powstają w relacjach między rodzicami i dziećmi, jak to się dzieje w przypadku przerywania ciąży, albo gdy w szerszym środowisku rodziny czy krewnych dopuszcza się lub zaleca stosowanie eutanazji[9].

Zbrodnia bratobójstwa nie wyczerpuje paradygmatycznego odniesienia opowiadania biblijnego. Perwersja zbrodni zostaje jeszcze pogłębiona przez cynizm jej sprawcy. Na boskie pytanie o los brata: „Gdzie jest brat twój, Abel?", Kain odpowiada zuchwale i cynicznie: „Nie wiem. Czyż jestem stróżem brata mego?" (Rdz 4, 9). Ludzka przewrotność idzie więc coraz dalej, opanowując bez reszty serce człowieka.

---

[9] EV 8.

Cynizm zbrodni i zuchwałość jej sprawcy wciąż przedłuża się w czasie i odbija jak złowieszcze echo. Jan Paweł II tak kontynuuje swoją refleksję:

> „**Nie wiem**": Kain próbuje kłamstwem zakryć zbrodnię. Czyniono tak często w przeszłości i czyni się nadal, posługując się różnymi ideologiami dla usprawiedliwienia i zamaskowania najokropniejszych przestępstw przeciw osobie. **„Czyż jestem stróżem brata mego?"**: Kain nie chce myśleć o bracie i odrzuca odpowiedzialność, którą każdy człowiek ponosi za bliźniego. Mimo woli przychodzą tu na myśl współczesne tendencje, prowadzące do uwolnienia człowieka od odpowiedzialności za bliźnich, wyrażające się między innymi zanikiem solidarności z najsłabszymi członkami społeczeństwa, takimi jak starcy, chorzy, imigranci i dzieci, oraz obojętnością często występującą w relacjach między narodami, nawet wówczas gdy w grę wchodzą wartości fundamentalne, takie jak życie, wolność i pokój[10].

Jest jeszcze jeden element archetypiczny, na który wskazuje biblijne opowiadanie o Kainie i Ablu. Dotyczy on nie tylko człowieka, ale także Boga. Bóg nie pozwala, aby zbrodnia pozostała bezkarna; nie jest wobec niej obojętny. Jak pierwsza karta Pisma Świętego, mówiąca o stworzeniu, jasno i w sposób pozytywny pokazuje prawdę o pochodzeniu życia i jego godności, tak w tym opowiadaniu zostaje ona radykalnie potwierdzona. Chociaż to potwierdzenie ma wymiar **negatywny**, co może nas nawet razić, to jednak jego prawda i kryjący się za nią realizm głosu Bożego jest fundamentalny.

Interpretując opis biblijny, ojciec święty pisze:

> Życie zaś, zwłaszcza ludzkie, należy wyłącznie do Boga: **kto podnosi rękę na życie człowieka, podnosi niejako rękę na samego Boga**. – **Kain**zostaje przeklęty przez Boga, ale również przez ziemię, która odmówi mu swoich plonów (por. Rdz 4, 11–12). Zostaje też **ukarany**: będzie mieszkał na stepie i na pustyni. Zabójcza przemoc całkowicie odmienia środowisko życia człowieka. Ziemia, która „w ogrodzie Eden"

[10] EV 8.

(Rdz 2, 15) była krainą obfitości, życzliwych relacji między ludźmi i przyjaźni z Bogiem, staje się „krajem Nod" (por. Rdz 4, 16) – miejscem „nędzy", samotności i oddalenia od Boga. Kain będzie „tułaczem i zbiegiem na ziemi" (Rdz 4, 14): niepewność i niestałość losu staną się jego udziałem na zawsze[11].

2.2. ZBRODNIA KAINA WCIĄŻ POWTARZA SIĘ W HISTORII

Paradygmatyczna opowieść Biblii, mówiąca o zbrodni Kaina, wśród wielu treści, jakie nam przekazuje, zwraca szczególną uwagę na zbrodniczy charakter zabójstwa, do jakiego zdolny jest człowiek zdominowany przez grzech, najego cynizm, który wyrasta ze zbrodni i za którym Kain usiłuje się ukryć, oraz radykalnie przypomina, że tylko Bóg jest Panem życia i Stróżem jego świętości.

Biorąc pod uwagę wymienione tu treści opowiadania biblijnego, rozumiemy, dlaczego wykład encykliki rozpoczyna się od refleksji właśnie nad tym opowiadaniem. Doskonale odpowiada ono sytuacji dzisiejszego świata. Przecież stoimy w obliczu zbrodni zabójstwa, które nie tylko dotyka rodzinę ludzką połączoną więzami duchowymi, ale wdziera się w samą żywą tkankę „pokrewieństwa «ciała i krwi»". I właśnie to budzi największy niepokój, gdyż w ten sposób stajemy w obliczu nowej eskalacji zbrodni, która dotyka rodzinę i rodzina staje się jej narzędziem.

Słuchając opowiadania o Kainie i Ablu, często utożsamiamy się z Ablem, sprawiedliwym, na którego życie nastaje Kain. Tymczasem jest na odwrót. Jesteśmy potomkami Kaina: on żyje w nas, a my współdziałamy w jego zbrodni, która wciąż się powtarza i przedłuża w historii, prowadząc do tego, co współczesna teologia moralna i encyklika nazywa „kulturą śmierci"[12].

Ze stwierdzenia tego niepokojącego faktu, którego świadkiem nasza epoka się staje, rodzi się papieska ewangelia życia:

W tym miejscu pragniemy jednak zwrócić uwagę na **inny rodzaj zagrożeń** wymierzonych przeciw życiu poczętemu lub życiu, które zbliża się

[11] EV 9.

[12] Por. C. Caffarra, *Vangelo della vita e cultura della morte*, Sesto Ulteriano 1992.

> do końca: dostrzegamy w nich **nowe aspekty, nieznane w przeszłości, oraz problemy niezwykłej wagi**, związane z faktem, że w świadomości zbiorowej te zamach na życie tracą stopniowo charakter „przestępstwa" i w paradoksalny sposób zyskują status „prawa", do tego stopnia, że żąda się **uznania ich pełnej legalności przez państwo, a następnie wykonywania ich bezpłatnie przez pracowników służby zdrowia**. Zamachy te uderzają w ludzkie życie, gdy jest ono najsłabsze i całkiem pozbawione możliwości obrony. Jeszcze groźniejszy jest fakt, że w dużej mierze dochodzi do nich w gronie rodziny i za sprawą rodziny, która przecież ze swej natury powinna być „sanktuarium życia"[13].

Ta niepokojąca diagnoza nie jest zawieszona w próżni, ale wyrasta z konkretnych faktów czy też, mówiąc ściślej, z konkretnych form „spisku przeciw życiu"[14], jaki knuje współczesny człowiek i współczesny świat. Składają się na ten spisek: przerywanie ciąży, antykoncepcja, techniki sztucznego przekazywania życia, badania przedporodowe prowadzące do przerwania ciąży, sterylizacja, dzieciobójstwo, eutanazja. Co więcej, zbrodnie te nie mają charakteru okazjonalnego i jednostkowego, ale są zaprogramowane w sposób naukowy i systematyczny[15].

Z Kainem łączy dzisiejszego człowieka nie tylko zbrodnia, ale też cynizm i zuchwałość, jakie jej towarzyszą. Cyniczne pytanie Kaina: „Czyż jestem stróżem brata mego?" (Rdz 4, 9), jest na ustach dzisiejszego człowieka, kontynuującego jego zbrodnię.

Na to podobieństwo z Kainem w bardzo szerokim rozumieniu wskazuje istniejąca we współczesnym świecie „zaskakująca sprzeczność", o której mówi papież: „Właśnie w epoce, w której proklamuje się nienaruszalne prawa osoby i publicznie deklaruje wartość życia, samo prawo do życia jest w praktyce łamane i deptane, zwłaszcza w najbardziej znaczących dla człowieka momentach jego istnienia, jakimi są narodziny i śmierć"[16].

---

13 EV 11.
14 Por. EV 12, 17.
15 Por. EV 12–17.
16 EV 18.

Za słowami współczesnych wzniosłych deklaracji ukrywa się więc pustka, a nawet drwina zesłabego człowieka, który nie może podnieść głosu w swojej obronie oraz w obronie prawdy o swojej godności i swoim życiu.

Różne motywy doprowadziły do obecnego„spisku przeciw życiu" i zagrażają życiu w rozmaitychprzypadkach oraz upodobniają współczesnego człowieka do biblijnego Kaina, jednakpierwszorzędnym motywem jest „wynaturzone pojęcie wolności"[17], wynaturzone do tego stopnia, że stanowi jakby dowód tożsamości dzisiejszego Kaina. Czymże jest bowiem szukanie oparcia dla osobistego i społecznego działania w „sile"? Encyklika demaskuje także i ten fakt: „Tak więc czynnikiem kształtującym decyzje i działania w sferze relacji między osobami i współżycia społecznego staje się siła"[18]. To nic, że siła wyraża się dzisiaj inaczej niż sto lat temu. W gruncie rzeczy chodzi przecież o to samo: o narzucenie swojej woli innym, nawet jeśli wykorzystuje się do tego referendum, które miałoby być według niektórych najskuteczniejszym narzędziem demokracji.

Na czym polega to wynaturzenie wolności? Problem w całej swojej złożoności został ukazany przez papieża w encyklice *Veritatis splendor*, teraz wraca tylko jego bardzo wyraźne odbicie we współczesnej mentalności i zastosowanie w życiu społecznym. Polega na doprowadzonym do skrajności pojęciu jednostki i jej praw; w tej skrajności nie ma już miejsca dla „drugiego", a nawet jeśli jeszcze jest, to tylko w relacji podporządkowania i ujęciu utylitarystycznym. Mówiąc o pojęciu wolności, ojciec święty podkreśla:

> Absolutyzuje [ono] znaczenie jednostki ludzkiej, przekreślając jej odniesienie do solidarności z drugimi, do pełnej akceptacji drugiego człowieka i do służenia innym. Chociaż prawdą jest, że do eliminacji życia poczętego czy dobiegającego kresu dochodzi w niektórych przypadkach pod wpływem źle pojętego altruizmu albo zwykłej ludzkiej litości, nie można zaprzeczyć, że tego rodzaju kultura śmierci jako taka jest wyrazem całkowicie indywidualistycznego pojęcia wolności, która

---

17 Por. EV 18.
18 EV 19.

> staje się ostatecznie wolnością „silniejszych", wymierzoną przeciw słabszym, skazanym na zagładę[19].

Tym, co należy dzisiaj odkryć na nowo, jest wolność rozumiana jako wolność „z innymi" i „dla innych". Tylko taka wolność odpowiada zamysłowi Bożemu, który daje ją człowiekowi „w relacji do innych". Jak mówi papież: „Bóg obdarza każdego człowieka wolnością, w której **istotne znaczenie ma wymiar relacyjny**"[20]. Moja wolność nie może zniewalać drugiego!

Drugim elementem w rozumieniu wolności, jaki domaga się odkrycia na nowo we współczesnym kontekście, jest wewnętrzny związek wolności z prawdą; wolność musi nieustannie znajdować swoje autentyczne odbicie w zwierciadle prawdy. Jeśli takiego odbicia nie ma, skutki są oczywiste:

> Ilekroć wolność, pragnąc wyswobodzić się od wszelkiej tradycji i autorytetu, zamyka się nawet na pierwotne, najbardziej oczywiste pewniki prawdy obiektywnej i powszechnie uznawanej, stanowiącej podstawę życia osobistego i społecznego, wówczas człowiek nie przyjmuje już prawdy o dobru i złu jako jedynego i niepodważalnego punktu odniesienia dla swoich decyzji, ale kieruje się wyłącznie swoją subiektywną i zmienną opinią lub po prostu swym egoistycznym interesem i kaprysem[21].

Co to oznacza na poziomie życia społecznego? Mówiąc bez najmniejszej przesady: „negację drugiego człowieka", „zanik odniesień do wspólnych wartości i prawdy absolutnej", „relatywizm", uczynienie wszystkiego „przedmiotem umowy i negocjacji, także prawa do życia", kiedy „«prawo» przestaje być prawem", „przerodzenie się demokracji w system totalitarny", „zdradę demokracji", „zanik prawdziwie ludzkiego współżycia", „rozpad organizmu państwowego"[22].

---

19 EV 19.
20 EV 19.
21 EV 20.
22 Por. EV 20.

Czy można jeszcze wątpić, że cynizm i zuchwałość Kaina przedłużają się w naszym pokoleniu?

2.3. „MOŻE TYLKO JESZCZE BÓG"

Jeden z niewątpliwie największych filozofów naszego stulecia, Martin Heidegger, większą część swojego życia i refleksji poświęcił na usprawiedliwianie nihilizmu i absurdu. Pod koniec życia udzielił wywiadu, który zgodnie z jego wolą został opublikowany już po śmierci. Na pytanie, czy jeszcze widzi i jak widzi przyszłość świata, odpowiedział: „Już tylko Bóg może nas zbawić"[23]. My, chrześcijanie, nie odpowiadamy „może jeszcze Bóg". Jesteśmy pewni, że Bóg jest ponad nami i że życie należy do Niego: „kto podnosi rękę na życie, podnosi niejako rękę na samego Boga"[24]. Jesteśmy również pewni, że okaże miłosierdzie Kainowi dwudziestego wieku, jak okazał je Kainowi biblijnemu. Św. Ambroży w przypomnianym traktacie o Kainie i Ablu zapisał:

> Bóg odrzucił Kaina sprzed swojego oblicza, a gdy wyrzekli się go także rodzice, nakazał mu żyć jakby na wygnaniu, w osamotnieniu, ponieważ zwierzęca dzikość wyparła zeń ludzką łagodność. Jednakże Bóg nie zamierza ukarać zabójcy zabójstwem, gdyż chce nawrócenia grzesznika bardziej niż jego śmierci[25].

3. TYLKO BÓG MOŻE OCALIĆ CZŁOWIEKA

We współczesnych dyskusjach etycznych często powraca zdanie Fiodora Dostojewskiego, którym tak streszcza kwestię etyczną: „Jeśli Boga nie ma, to wszystko wolno". Wyraża ono podstawowe przekonanie, że bez Boga nie można zbudować etyki, która byłaby

---

[23] M. Heidegger, *Ormai solo un Dio ci può salvare. Intervista con lo «Spiegel»*, Parma 1987, s. 136. Wywiad ukazał się 13 maja 1976 r.

[24] EV 9.

[25] EV 9.

powszechnie uznawana i normatywna dla wszystkich. Echo tego zdania znajdujemy między innymi w encyklice *Veritatis splendor* Jana Pawła II, w której analizując współczesne szerzenie się sekularyzmu, stwierdza, że polega on na tym, iż: „wielu ludzi myśli i żyje tak, «jak gdyby Bóg nie istniał»"[26].

Wskazując w dalszej części tej encykliki na możliwe drogi odnowy współczesnego świata, papież podkreśla:

> Tylko Bóg, najwyższe Dobro, stanowi niewzruszoną podstawę i niezastąpiony warunek moralności, to znaczy przykazań, zwłaszcza przykazań negatywnych, które zabraniają zawsze i w każdym przypadku postępowania i czynów sprzecznych z osobową godnością każdego człowieka. Tak więc najwyższe Dobro i dobro moralne spotykają się w **prawdzie**: w prawdzie Boga Stwórcy i Odkupiciela oraz w prawdzie człowieka przez Niego stworzonego i odkupionego. Tylko na fundamencie tej prawdy można budować odnowione społeczeństwo i rozwiązać najbardziej złożone i poważne problemy, które nim wstrząsają[27].

3.1. DRAMAT WSPÓŁCZESNEGO CZŁOWIEKA

W powyższym stwierdzeniu nie ma nawet cienia przesady, co potwierdza encyklika *Evangelium vitae* w analizie sytuacji, do jakiej prowadzi utrata wrażliwości na Boga w kontekście konkretnych zagadnień dotyczących życia. To ta utrata doprowadziła do pojawienia się „kultury śmierci", która jest przeciwna człowiekowi, tak że rzeczywiście znajduje się on w obliczu dramatu w pełnym znaczeniu tego słowa[28]. Do tego dramatu doprowadził właśnie sekularyzm, w którym nie ma już miejsca dla Boga w myśleniu i działaniu. Konsekwencje tej sytuacji są rzeczywiście destrukcyjne w bardzo szerokim zakresie:

> Kto poddaje się oddziaływaniu tej atmosfery, łatwo może znaleźć się w zamkniętym kole, które wciąga go niczym straszliwy wir: **tracąc**

---

[26] Jan Paweł II, Enc. *Veritatis splendor* [dalej: VS], nr 88.
[27] VS 99.
[28] Por. EV 21.

> **wrażliwość na Boga, traci się także wrażliwość na człowieka**, jego godność i życie; z drugiej strony, systematyczne łamanie prawa moralnego, zwłaszcza w poważnej materii poszanowania życia ludzkiego i jego godności, prowadzi stopniowo do swoistego osłabienia zdolności odczuwania ożywczej i zbawczej obecności Boga[29].

Stwierdzenie papieskie oznacza, że tylko Bóg jest ocaleniem człowieka i tylko On może być ostatecznym horyzontem jego życia i działania; oznacza także, że grzech prowadzi zawsze i wyłącznie do kolejnego grzechu, a w przypadkach grzechu, który dotyka istoty człowieka, jego godności i życia, w jego wyniku następuje lawinowe narastanie zła. Jak potwierdza historia, może on doprowadzić do ruiny całe cywilizacje.

Do jakich konsekwencji doprowadziła utrata wrażliwości na Boga w dziedzinie życia? Osłabiła i zniekształciła wrażliwość na człowieka; człowiek utracił zmysł swojej „wyjątkowości" w świecie; nastąpiło „uprzedmiotowienie" jego samego i jego życia; doprowadziła do zapomnienia, że życie jest wspaniałym darem Bożym i ma wymiar sakralny. Ostatecznie zrodziła sytuację, w której pytanie o sens człowieka redukuje się do pytania o możliwości jego działania i panowania. Pytanie to jest interpretowane już tylko okazjonalnie, powierzchownie oraz skrajnie materialistycznie i utylitarystycznie. Podkreśla więc ojciec święty: „Nie dziwi zresztą fakt, że gdy raz wykluczy się odniesienie do Boga, znaczenie wszystkich rzeczy ulega głębokiemu zniekształceniu, a sama natura, przestając być mater, czyli matką, zostaje sprowadzona do «materiału», którym można swobodnie manipulować"[30].

W tym kontekście można rozwinąć zdanie Dostojewskiego i powiedzieć: Jeśli Boga nie ma, to z człowiekiem wolno zrobić, co się chce. I w tym przypadku można by przytoczyć aż nadto oczywiste przykłady na potwierdzenie prawdziwości takiego stwierdzenia; wspomnijmy w tym miejscu tylko dyktatury, które pojawiły się w naszym wieku.

---

[29] EV 21
[30] EV 22.

Mówiąc ogólnie, osłabienie wrażliwości na Boga prowadzi do rozprzestrzeniania się „materializmu praktycznego" jako jej najpowszechniejszej konsekwencji. Mamy tu do czynienia ze szczególnym zjawiskiem. „Materializm teoretyczny" jako kierunek myślowy pojawił się zasadniczo na początku ubiegłego wieku na gruncie wiary człowieka w samego siebie i w swoją samowystarczalność. Ten kierunek myślowy, jak i wszystkie kierunki, które z niego wyrosły i były z nim spokrewnione, został radykalnie zdyskredytowane z punktu widzenia teoretycznego. Jeśli są jeszcze podtrzymywane i kontynuowane, to wynika to zasadniczo z dwóch powodów: 1. z tchórzostwa oraz lenistwa ich wyrazicieli i sympatyków, bo przyznanie się do błędu oznaczałoby konieczność radykalnej zmiany myślenia i postaw, a do tego są zdolni tylko nieliczni. Być może dlatego Heidegger chciał, aby jego ostatnie wyznanie: „Już tylko Bóg może nas zbawić", zostało opublikowane pośmiertnie; 2. ze względów ideologicznych, gdyż materializm doskonale służy systemom totalitarnym; z tego powodu począwszy od rewolucji bolszewickiej staje się filozofią wszystkich tak zwanych „dyktatur proletariatu".

Największym nieszczęściem, do jakiego prowadzi materializm teoretyczny, jest jego wersja praktyczna, czyli sposób życia, działania i zachowania, którego cechą charakterystyczną jest łatwość. Materializm praktyczny nie niesie z sobą większych wymagań moralnych, powszechnych zobowiązań osobowych, konkretnej odpowiedzialności, poszukiwania wartości wyższych, nawet żadnej ciekawości; jedynym jego dążeniem jest mieć jak najwięcej i za wszelką cenę[31]. Ojciec święty tak określa jego cel:

> Jedynym celem, który bierze się pod uwagę, jest własny dobrobyt materialny. Tak zwana „jakość życia" jest interpretowana najczęściej lub wyłącznie w kategoriach wydajności ekonomicznej, nieuporządkowanego konsumpcjonizmu, atrakcji i przyjemności czerpanych z życia fizycznego, natomiast zapomina się o głębszych – relacyjnych, duchowych i religijnych – wymiarach egzystencji[32].

---

[31] Por. E. Fromm, *Mieć czy być?*, tłum. J. Karłowski, Poznań 1995.
[32] EV 23.

Jakim nieszczęściem jest dla człowieka materializm praktyczny, dowodzi spojrzenie na interpretacje, jakie nadaje on niektórym rzeczywistościom ludzkim, i na konsekwencje egzystencjalne, jakie nich wynikają. Cierpienie jest tylko i wyłącznie złem niszczącym życie ludzkie. Ciało jest zespołem organów, funkcji i energii. Płciowość jest „okazją i narzędziem afirmacji własnego «ja» oraz samolubnego zaspokojenia własnych pragnień i popędów". Prokreacja jest „wrogiem" współżycia płciowego: „jeżeli zostaje przyjęta, to tylko dlatego, że wyraża pragnienie czy wręcz wolę posiadania dziecka «za wszelką cenę», a wcale nie dlatego, że oznacza bezwarunkową akceptację drugiego człowieka"[33].

Czy jest jeszcze w tym wszystkim miejsce dla osoby ludzkiej? Takie płytkie interpretacje w żadnym wypadku nie odpowiadają naturze człowieka i jego godności osobowej; nie wystarczają do zaakceptowania każdego człowieka i do uznania każdego człowieka za wartość samą w sobie. Nie tylko to; takie interpretacje dotykają swoją destrukcyjną mocą sumienia człowieka, tak indywidualnego, jak społecznego, które w konsekwencji tracą swoją naturalną wrażliwość na dobro i zło, na dostrzeganie granicy, jaka istnieje między tymi dwiema rzeczywistościami, a nawet powodują ich pomieszanie. Czytamy w encyklice: „Jeżeli sumienie, które jest okiem dającym światło duszy (por. Mt 6, 22–23), nazywa «zło dobrem, a dobro złem» (por. Iz 5, 20), znaczy to, że weszło już na drogę niebezpiecznej degeneracji i całkowitej ślepoty moralnej"[34].

3.2. ŻYCIE JEST SILNIEJSZE NIŻ ŚMIERĆ

W jednym z listów moja znajoma dzieli się takim wyznaniem:

> Moi rodzice i mój brat właśnie odjechali. Dziewczyna mojego brata w przyszłym tygodniu przerwie ciążę. To drugie (!) dziecko, DZIECKO, któremu mój brat pozwala umrzeć… Czuję się, jakby mi zadali straszny cios w głowę! Jestem bezsilna. Widzę zniechęcenie mojego brata;

---

[33] EV 23.
[34] EV 24.

> widzę jej ból i samotność…, ponieważ kobieta nie może uczynić czegoś podobnego, by nie szło to za nią już na zawsze. Co widzę? Widzę, jak powinno być; widzę Prawdę i na nic się to nie przydaje.

Patrząc realistycznie na rzeczywistość współczesnego świata, wszyscy do pewnego stopnia możemy odnaleźć się w tym ostatnim smutnym zdaniu. Widzimy, jak powinno być; widzimy Prawdę i na nic się to nie przydaje.

Ale potem pisze już w zmienionej perspektywie:

> Chciałabym mieć serce nieskończenie wielkie… Chciałabym wprowadzić równowagę w ból świata. Bóg stał się człowiekiem w tym ciele poddanym bólowi; chciałabym mieć w nim udział. Ze śmierci **musi** narodzić się życie; musimy dać światu nadzieję. Bóg chce, aby Jego lud Go poznał; pomagajmy Mu.

Poznanie prawdy ma wielkie znaczenie. To prawda jest początkiem nawrócenia i otwarcia na nadzieję; to ona jest początkiem drogi do tego, by ze śmierci narodziło się życie. Prawda jest kluczem, który może otworzyć ludzkie serce, i siłą, która może uczynić je nieskończenie wielkim. Jest to możliwe, gdyż Prawda jest „skuteczna"; ona zbawia i wyzwala każdego, kto chce ją przyjąć i uczynić ją swoim życiem.

Prawdą, do której odwołuje się w sposób szczególny papież w tym miejscu, jest prawda o Krwi Chrystusa:

> Krew Chrystusa **objawia**, jak wielka jest miłość Ojca, a zarazem ukazuje, **jak cenny jest człowiek w oczach Boga i jak ogromna jest wartość życia**. […] Właśnie kontemplując drogocenną krew Chrystusa, znak Jego ofiarowania się z miłości (por. J 13, 1), człowiek wierzący uczy się dostrzegać i cenić niemalże Boską godność każdej osoby. […] Krew Chrystusa objawia też człowiekowi, że jego wielkość, a zarazem jego powołanie, polega na **bezinteresownym darze z siebie**. Właśnie dlatego, że krew Jezusa została wylana jako dar życia, nie jest już znakiem śmierci i ostatecznej rozłąki z braćmi, ale narzędziem komunii udzielającej wszystkim życia w obfitości. […] Z krwi Chrystusa wszyscy

> ludzie czerpią również **moc do działania w obronie życia**. Ta właśnie krew jest najmocniejszym znakiem nadziei, a wręcz **fundamentem absolutnej pewności co do tego, że zgodnie z Bożym zamysłem życie zwycięży**[35].

Krew Chrystusa jest podstawą optymizmu w służbie na rzecz życia. To z niej rodzi się moc do „pomagania" Bogu we wprowadzaniu w świecie równowagi między dobrem i złem; do „pomagania" Mu w prowadzeniu do zwycięstwa życia nad śmiercią – do „kultury radości"[36]. Potwierdzają to konkretne fakty – „znaki pozytywne", których świat jest pełen, chociaż zło chciałoby je pokryć kurzem milczenia. Tymi znakami pozytywnymi są małżonkowie ofiarnie i odpowiedzialnie przyjmujący dzieci będące darem małżeństwa; są nimi rodziny wielkodusznie otwarte na życie; są nimi ośrodki opieki nad życiem, grupy wolontariuszy; należy do nich medycyna i ci, którzy pracują w jej służbie[37]. Do tych znaków należą ruchy i inicjatywy, mające na celu obronę życia; „wszystkie gesty gościnności, poświęcenia i bezinteresownej troski, spełniane codziennie z miłością przez ogromną liczbę osób w rodzinach, w szpitalach, sierocińcach, domach spokojnej starości lub innych ośrodkach czy wspólnotach obrony życia"; wzrost nowej wrażliwości przeciwnej wojnie; coraz powszechniejszy sprzeciw wobec kary śmierci; zainteresowanie jakością życia i ekologią[38].

3.3. PO STRONIE ŻYCIA Z CHRYSTUSEM

Św. Augustyn w swoich *Wyznaniach* dzieli się taką obserwacją:

> Przypatrzywszy się innym rzeczom, pojąłem, że Tobie one zawdzięczają istnienie i że w Tobie istnieją wszystkie rzeczy skończone, lecz w inny sposób, niż przedtem mniemałem: istnieją w Tobie nie jak

---

35 EV 25.
36 Por. S. Grygiel, *Ojczyzna jest zawsze trochę dalej*, Kielce 1998, s. 148–157.
37 Por. EV 26.
38 Por. EV 27.

> w przestrzeni, lecz dlatego, że Ty dzierżysz wszystkie rzeczy w Twojej prawdzie, jakbyś je trzymał w ręce. I wszystkie w takiej mierze, w jakiej istnieją, są prawdziwe[39].

Bóg objawia prawdę o darze życia i w prawdzie udziela go człowiekowi; „stąd nie możemy uchylić się od obowiązku **bezwarunkowego opowiedzenia się po stronie życia**"[40]. W takiej mierze, w jakiej opowiadamy się po stronie życia, zbliżamy się do Prawdy i stajemy się prawdziwi.

Kończąc rozdział pierwszy, ojciec święty zachęca: „Mamy nadać naszej egzystencji pewien podstawowy kierunek, a w życiu przestrzegać wiernie i konsekwentnie prawa Bożego"[41]. Gdy opowiedzenie się po stronie życia zostanie ukierunkowane chrystologicznie, nabierze ostatecznego dynamizmu:

Bezwarunkowe opowiedzenie się po stronie życia zyskuje pełne znaczenie religijne i moralne, gdy wypływa z **wiary w Chrystusa**, jest przez nią ukształtowane i z niej czerpie moc. Nic bardziej nie pomaga w przyjęciu właściwej postawy wobec konfliktu między śmiercią i życiem, w którym jesteśmy pogrążeni, niż wiara w Syna Bożego, który stał się człowiekiem i przyszedł do ludzi, «aby (owce) miały życie i miały je w obfitości» (J 10, 10): to **wiara w Zmartwychwstałego zwyciężyła śmierć**; wiara w krew Chrystusa, „która przemawia mocniej niż (krew) Abla" (Hbr 12, 24)[42].

4. MISTERIUM CHRYSTUSA I ŻYCIE LUDZKIE

Sobór Watykański II, zgłębiając w wierze misterium człowieka, na kartach konstytucji *Gaudium et spes* zapisał zdanie, do którego powinniśmy ciągle powracać w naszym poszukiwaniu zrozumienia nas samych oraz tego wszystkiego, co nas otacza i w czym uczestniczymy: „Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero

---

[39] Św. Augustyn, *Wyznania*, 7, 15, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1992, s. 202.
[40] EV 28.
[41] EV 28.
[42] EV 28.

w tajemnicy Słowa Wcielonego"[43]. To jedno zdanie ma niezwykłe znaczenie dla chrześcijańskiej metodologii w podejmowaniu zagadnień teologiczno-egzystencjalnych oraz interpretacji nas samych i faktów naszego życia. Chrystus, żywe i osobowe Słowo (**Logos**), jest chrześcijańską pełnią sensu oraz treścią naszej wiary i naszego życia: w Nim wypowiedział się w sposób ostateczny sam Bóg, wypowiadając się tym samym także o człowieku i o jego powołaniu[44]. Objawienie Boga jest nierozdzielnie złączone z objawieniem człowieka i kosmosu. Także encyklika *Evangelium vitae* przyjmuje tę linię metodologiczną i interpretacyjną, chcąc pokazać, że misterium Chrystusa rzuca także ostateczne światło na tajemnicę „życia ludzkiego". Można powiedzieć, że rozdział II encykliki *Evangelium vitae,* zatytułowany *Przyszedłem, aby mieli życie. Chrześcijańskie orędzie o życiu,* stanowi jej kulminacyjną część teologiczną i kto chce zrozumieć do końca motywację jej ogłoszenia i jej orędzie, musi w szczególny sposób podjąć refleksję nad tymi jej kartami.

4.1. CHRYSTUS – OSOBOWE CENTRUM EWANGELII ŻYCIA

Chrześcijaństwo nie jest, jak często błędnie się je interpretuje, jeszcze jedną „ideologią", jak te, które w tak szerokim stopniu wdarły się w mentalność świata w ubiegłym wieku i wywierają znaczący wpływ na jego życie jeszcze w naszych czasach naszego wieku. Ideologie ze swej natury nie troszczą się o to, by mieć oparcie metafizyczne dla swoich refleksji i wyprowadzanych na ich podstawie sądów; wystarcza im zatrzymanie się na ogólnikowych faktach, które później niespodziewanie stają się aksjomatami służącymi do praktycznej interpretacji wszystkiego.

Chrześcijaństwo nie jest także, jak dość powszechnie błędnie się uważa, jeszcze jednym systemem moralnym, to znaczy wzniosłym zbiorem przykazań moralnych zakazujących i nakazujących.

---

[43] GS 22.

[44] O relacjach między chrystologią i antropologią por. G. Iammarrone, *L'uomo immagine di Dio. Antropologia e cristologia*, Roma 1989; *Cristologia e antropologia. In dialogo con Marcello Bordoni*, ed. M. Bordoni, C. Greco, Roma 1994 (Rassegna di teologia. Saggi, 31).

Chociaż orędzie moralne należy do istoty chrześcijaństwa, to jednak chrześcijaństwo nie wyczerpuje się w nim, nie ma ono też charakteru pierwotnego, ale jest konsekwencją czegoś o wiele głębszego.

Istotę chrześcijaństwa stanowi osoba Jezusa Chrystusa i Jego dzieło zbawienia. Romano Guardini w znanej książce *Istota chrześcijaństwa* tak interpretował ten fakt: „Osoba Jezusa Chrystusa w swojej jedyności historycznej i w swojej wiecznej chwale jest sama przez się kategorią, która określa byt, działanie i **teorię** tego, co jest chrześcijańskie”[45]. A w książce *Katolicka wizja świata* ten sam autor tak rozwija tę myśl:

> Ten, kto wierzy, przychodzi teraz do Chrystusa. Wierzyć oznacza przyjść do Chrystusa, stanąć na tym stanowisku, na którym On stoi. Widzieć Jego oczami. Mierzyć Jego kryteriami. Wierzący stoi, właśnie za pośrednictwem swojej wiary i dzięki Niemu, poza światem, w tej postawie, która jest równocześnie oddalająca i przenikająca, która go neguje i go aprobuje, która stanowi napięcie spojrzenia w „wizji świata”. Tylko człowiek, który wierzy, widzi w końcu świat. Widzi go przez to, czym jest. Widzi go cały i dokoła[46].

Inny teolog współczesny słusznie zauważa:

> Znaczenie Chrystusa dla życia ludzkiego nie polega na zagadnieniu, czy Chrystus rozwinął system nakazów etycznych. W rzeczywistości nie uczynił tego. I Jego znaczenie nie polega na teoretycznym systemie doktrynalnym. Polega ono na fakcie, że podał nam swojerozumienie i rzeczywiste znaczenie życia ludzkiego[47].

Ta prawda o istocie chrześcijaństwa w sposób szczególny wpisuje się także w Ewangelię życia. Nie jest ona oparta na takiej czy innej ideologii, będącej owocem refleksji nad jakimiś faktami; nie

---

45 R. Guardini, *L'essenza del cristianesimo*, Brescia 1993[8], s. 77.

46 R. Guardini,*La visione cattolica del mondo*, Brescia 1994, s. 32–33.

47 C. J. Van Der Poel, *W poszukiwaniu wartości ludzkich*, tłum. T. Zambrzuski, Warszawa 1987, s. 29.

jest przykazaniem wyprowadzonym z jakiejś ludzkiej zachcianki czy arbitralnej decyzji. To sam Jezus Chrystus jest osobową Ewangelią, a więc także On jest Ewangelią życia.

Ojciec święty podkreśla ten decydujący fakt chrześcijański we wprowadzeniu do rozważań nad chrześcijańskim orędziem o życiu:

> Ewangelia życia jest rzeczywistością konkretną i osobową, gdyż polega na głoszeniu osoby samego Jezusa. […] Tak więc słowa, czyny i sama osoba Jezusa dają człowiekowi możliwość „poznania" pełnej prawdy o wartości życia ludzkiego; z tego „źródła" czerpie on zwłaszcza zdolność doskonałego „czynienia" tej prawdy (por. J 3, 21), to znaczy przyjęcia i pełnej realizacji obowiązku miłowania ludzkiego życia i służenia mu, bronienia go i wspomagania. W Chrystusie bowiem została ostatecznie ogłoszona i w pełni ofiarowana człowiekowi owa Ewangelia życia, która – darowana już w Objawieniu Starego Testamentu, więcej, wpisana w jakiś sposób w serce każdego mężczyzny i kobiety – rozbrzmiewa w każdym sumieniu „od początku", to znaczy od chwili stworzenia, tak że mimo negatywnych wpływów grzechu może być poznana w swojej istotnej treści również przez ludzki rozum[48].

Oczywiście Ewangelia życia obejmuje to wszystko, do czego dochodzi człowiek na podstawie swojego doświadczenia i co wynika z „protoewangelii życia", nieprzerwanie głoszącej prawdę o stworzeniu, które wyszło z dobroci Bożej. Ale dopiero w Chrystusie to wszystko osiąga pełnię wartości i znaczenia.

4.2. CHRYSTUS – „PEŁNY SENS ŻYCIA"

Jest faktem, że człowiek nie może uniknąć stanięcia z całym radykalizmem wobec zagadnienia sensu[49]. Oczywiście świadomie

---

[48] EV 29.

[49] Por. J. Mariański, *W poszukiwaniu sensu życia. Szkice socjologiczno-pastoralne*, Lublin 1990; *Człowiek – pytanie otwarte. Szkice z logoteorii i logoterapii*, red. K. Popielski, Lublin 1987. Problem został szeroko ujęty w pierwszym rozdziale encykliki *Veritatis splendor*; por.: *Gesù Cristo, legge vivente e personale della Santa Chiesa. Atti del IX Colloquio internazionale di teologia di Luga-*

mógłby on unikać tego zagadnienia i odsuwać je na bok jako nieistniejące, nierozwiązywalne czy też absurdalne. Jeśli chodzi jednak o praktyczną postawę życiową, to w sposób nieunikniony staje on wobec pytania o sens i musi udzielić na nie odpowiedzi. Ta odpowiedź może mieć charakter refleksyjny, ale nie to jest najważniejsze. Pytanie o sens należy do grupy tych pytań, stawianych przez konkretne życie człowiekowi, głębi jego istoty i jego wolności, na które musi on odpowiedzieć „tak" lub „nie" i którym musi towarzyszyć zaangażowanie życiowe, wpisujące się w najbardziej zwyczajną codzienność. Jednym słowem, jest to pytanie, wobec którego nie można zachować „neutralności egzystencjalnej", bo nie jest ona alternatywą, którą można by uczynić postawą życiową.

Jednym z takich pierwotnych pytań stających przed człowiekiem jest pytanie o „pełny sens życia". Chrześcijanin znajduje na nie odpowiedź w osobie Jezusa Chrystusa. Za pośrednictwem swojego mesjańskiego posłania i swojej dobrej nowiny przypomina on wszystkim, szczególnie tym, których egzystencja jest narażona na niebezpieczeństwa i podlega ograniczeniom, że „Bóg się nimi interesuje" i że „ich życie jest darem zazdrośnie strzeżonym w rękach Ojca", a „rzeszom chorych i zepchniętych na margines, którzy za Nim chodzą i Go szukają (por. Mt 4, 23–25), Jego słowa i czyny objawiają, jak wielką wartość ma ich życie i na jak mocnej podstawie jest oparte ich oczekiwanie zbawienia"[50].

Co więcej, odpowiedź na pytanie o sens życia w Jezusie Chrystusie obejmuje także jego wymiar „moralny i duchowy":

> Słowa i czyny Jezusa i Jego Kościoła nie dotyczą jedynie tych, którzy doświadczają chorób, cierpień i różnych form odrzucenia przez społeczeństwo. W głębszym znaczeniu dotyczą samego sensu życia każdego człowieka w jego wymiarze moralnym i duchowym. Tylko człowiek, który uznaje, że jego życie jest dotknięte chorobą grzechu, może

---

no sul primo capitolo dell'Enciclica „Veritatis splendor", Lugano, 15–17 giugno 1995, red. G. Borgonovo, Casale Monferrato 1996. J. Królikowski, *Pójdź za Mną. Wprowadzenie do teologii moralnej*, Poznań 1997, s. 23–32.

[50] EV 32.

> odnaleźć prawdę i autentyczność swojego istnienia przez spotkanie z Jezusem Zbawicielem[51].

To objawienie sensu życia w Jezusie Chrystusie wyraża się w sposób osobowy przez fakt, że On sam przez wcielenie staje się uczestnikiem ludzkiego życia w jego realizmie i pełni: „Także w życiu samego Jezusa, od początku do końca, spotykamy się z tą szczególną «dialektyką» między doświadczeniem kruchości ludzkiego życia a potwierdzeniem jego wartości. […] Jezus przyjmuje w pełni sprzeczności i całe ryzyko, jakie niesie życie"[52].

Wypełnienie objawienia sensu życia ludzkiego następuje – paradoksalnie – w wydarzeniu śmierci Jezusa, która stała się ośrodkiem zbawienia człowieka i świata:

> Właśnie przez swoją śmierć Jezus objawia całą wielkość i wartość życia, jako że Jego ofiara na krzyżu staje się źródłem nowego życia dla wszystkich ludzi (por. J 12, 32). W tym pielgrzymowaniu wśród sprzeczności, a nawet w obliczu utraty życia, Jezus kieruje się przeświadczeniem, że jest ono w ręku Ojca. Dlatego na krzyżu może powiedzieć: „Ojcze, w Twoje ręce powierzam ducha mojego" (Łk 23, 46) – to znaczy moje życie. Prawdziwie wielka jest wartość ludzkiego życia, skoro Syn Boży przyjął je i uczynił miejscem, w którym dokonuje się zbawienie całej ludzkości![53]

4.3. CHRYSTUS – NASZE ŻYCIE WIECZNE

Od zawsze człowiek poszukuje sensu swego życia i od zawsze zbliża się w tym poszukiwaniu do odpowiedzi posiadającej wewnętrzne ukierunkowanie, które wyraża przymiotnik „wieczne". Zastanawiając się nad życiem niemal intuicyjnie, nie wie, kiedy przechodzi do refleksji nad „życiem wiecznym" i „nieśmiertelnością". Poszukiwanie „wieczności" i „nieśmiertelności" nieustannie prowadzi człowie-

---

[51] EV 32.
[52] EV 33.
[53] EV 33.

ka do głębokich zamyśleń, rozbudzenia wyobraźni, sięgania poza horyzont dnia powszedniego, do zbliżania się do owego „nieustannego teraz – *semper nunc*"[54].

Pojęcie życia wiecznego fascynowało także człowieka biblijnego, który chciał uchwycić jego pełny sens, mając wciąż jego bardzo niejasną i podlegającą ewolucji wizję. Mimo to już w Starym Testamencie znajdujemy wiele wspaniałych tekstów, które rzucają światło na życie wieczne człowieka. Wystarczy przypomnieć fragment z Psalmu 73, 23–25: „Lecz ja zawsze będę z Tobą: Tyś ujął moją prawicę: prowadzisz mnie według swej rady i przyjmiesz mię na koniec do chwały. Kogo prócz Ciebie mam w niebie?"

I znów ludzka tęsknota za wiecznością i życiem wiecznym osiąga swoje wypełnienie w Jezusie Chrystusie. Na pytanie, na czym polega to życie, odpowiada encyklika *Evangelium vitae*:

> Życie, które odwiecznie istnieje „w Nim» i jest „światłością ludzi" (J 1, 4), polega na tym, że człowiek zostaje zrodzony przez Boga, aby mieć udział w pełni Jego miłości. […] Jezus mówi o „życiu wiecznym", przy czym przymiotnik nie oznacza tylko wymiaru ponadczasowego. Życie, które Jezus obiecuje i daje, jest „wieczne", bo jest pełnią uczestnictwa w życiu „Wiekuistego". Każdy, kto wierzy w Jezusa i zostaje włączony w komunię z Nim, ma życie wieczne (por. J 3, 15; 6, 40), bo od Niego słyszy jedyne słowa, które objawiają mu pełnię życia i wnoszą ją w jego egzystencję. […] Życie wieczne jest zatem życiem samego Boga i zarazem życiem synów Bożych. Wobec tej nieoczekiwanej i nieogarnionej prawdy, która przychodzi do nas od Boga w Chrystusie, reakcją wierzącego musi być niesłabnące zdumienie i bezgraniczna wdzięczność[55].

W ten sposób wyraża się i wypełnia w Chrystusie chrześcijańska prawda o życiu, które pośród dramatów drogą czasu pielgrzymuje do wieczności, by w Bogu osiągnąć swoje „nieustanne teraz". Ta ludzka pielgrzymka nabiera szczególnego znaczenia teologicznego i osobowego; mówi ona w sposób realistyczny, że

---

[54] Por. S. Tugwell, *Human Immortality and the Redemption of Death*, London 1990.
[55] EV 37–38.

> można uczynić z własnej egzystencji „miejsce" objawienia się Boga, spotkania i komunii z Nim. Życie, którym obdarza nas Jezus, nie pozbawia wartości naszej doczesnej egzystencji, ale ją ogarnia i prowadzi ku jej ostatecznemu przeznaczeniu: „Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem. […] Każdy, kto żyje i wierzy we Mnie, nie umrze na wieki" (J 11, 25–26)[56].

4.4. CHRZEŚCIJAŃSKA APROBATA ŻYCIA

Z powyższych stwierdzeń, które pozwalają wystarczająco jasno zarysować prawdę, że tajemnica życia ludzkiego wyjaśnia się w misterium Chrystusa, można wyprowadzić wniosek o szczególnym znaczeniu praktycznym i interpretacyjnym.

Chrześcijaństwo buduje się na aprobacie życia, na jego przyjęciu i dowartościowaniu. Ta pozytywna wizja życia opiera się na osobie Jezusa Chrystusa, który objawiając Boga, objawia także człowieka samemu człowiekowi. To On jest treścią najbardziej właściwą i wystarczającą do odpowiedzi na ludzkie poszukiwania prawdy i sensu. W Słowie wcielonym ukazuje się konstruktywny pod każdym względem wymiar chrześcijaństwa, który może przemawiać do wszystkich ludzi dobrej woli, którzy są adresatami encykliki *Evangelium vitae*. Oby wszyscy mieli odwagę otworzyć się w pełni na misterium Jezusa Chrystusa, w którym ma miejsce „epifania człowieka"; w którym Bóg daje zarys „teologii", aprobując dogłębnie „antropologię", i daje zarys „antropologii", objawiając „teologię".

5. ODPOWIEDZIALNOŚĆ MORALNA ZA ŻYCIE I ŚMIERĆ

Objawienie chrześcijańskie nie jest jeszcze jednym pośród wielu wyjaśnień zagadki egzystencji człowieka. Nie jest ono, jak się niekiedy sądzi, wyrazem naszych aspiracji do fantastycznego nieba, zrodzonego w ludzkiej wyobraźni. Objawienie ukazuje człowiekowi to, czego w inny sposób nie może poznać, oraz wprowadza go

---

[56] EV 38.

w nowy wymiar egzystencji. W tym sensie należy je także odnieść do tego, co nazywamy życiem i śmiercią. W tym sensie należy je także odnieść do konkretnej „odpowiedzialności" moralnej i konkretnych zobowiązań wobec życia i śmierci. Miał niewątpliwą rację Blaise Pascal, gdy mówił: „Znamy Boga tylko przez Chrystusa, ale i siebie samych poznajemy tylko dzięki Niemu. Jedynie przez Chrystusa poznajemy życie i śmierć. Z daleka od Niego nie wiemy ani czym jest nasze życie, ani nasza śmierć, ani Bóg, ani my sami"[57]. Dlatego też, jak wyjaśnia kard. Carlo M. Martini:

> Dla chrześcijanina poszanowanie życia ludzkiego już od pierwszej chwili jego odrębnego zaistnienia nie jest jakimś ogólnikowym odczuciem […], lecz stanięciem twarzą w twarz z konkretną odpowiedzialnością – za to właśnie, konkretne, życie ludzkie, powierzone nie tylko mojej arbitralnej życzliwości czy też humanitarnym odruchom, lecz również boskiemu wezwaniu. To coś będącego nie tylko „mną" czy też czymś „moim", bądź „czymś we mnie", lecz coś stojącego przede mną[58].

5.1. POLE ODPOWIEDZIALNOŚCI

W pierwszej części drugiego rozdziału encykliki *Evangelium vitae* zostajemy wprowadzeni w prawdę o życiu, która zostaje objawiona właśnie w osobie Jezusa Chrystusa. W Nim odkrywamy, że sam Bóg jest sensem życia ludzkiego i jego wypełnieniem: „Życie człowieka pochodzi od Boga, jest Jego darem, Jego obrazem i odbiciem, udziałem w Jego ożywczym tchnieniu. Dlatego Bóg jest jedynym Panem tego życia. człowiek nie może nim rozporządzać"[59]. W Nim odkrywamy także w pełni, jako konsekwencję ukazanego nam sensu egzystencji człowieka i jego godności, jaką konkretną postawę powinien przyjąć człowiek wobec życia i w jakich zasadach ją wyrazić:

---

[57] B. Pascal, *Myśli* (729), tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1983[7], s. 296.
[58] U. Eco, C. M. Martini, *W co wierzy ten, kto nie wierzy?*, tłum. I. Kania, Kraków 1998, s. 33.
[59] EV 39.

> Z prawdy o świętości życia wynika zasada jego nienaruszalności, wpisana od początku w serce człowieka, w jego sumienie. Pytanie: „Cóżeś uczynił?" (Rdz 4, 10), które Bóg zadał Kainowi, gdy ten zabił swego brata Abla, wyraża doświadczenie każdego człowieka: głos przemawiający w głębi jego sumienia przypomina mu zawsze o nienaruszalności życia – własnego i innych – jako rzeczywistości, która do niego nie należy, bo jest własnością i darem Boga, Stwórcy i Ojca[60].

W historii zbawienia zasada nienaruszalności życia ludzkiego została sformułowana w formie przykazania w Przymierzu zawartym na Synaju, przeszła następnie proces głębokiego oczyszczenia i udoskonalenia, by w końcu wyrazić się w całej swej subtelności w nauczaniu Chrystusa, szczególnie w Kazaniu na górze, oraz w Jego czynach:

> Przykazanie „nie zabijaj", zawarte w pozytywnym przykazaniu miłości bliźniego i przez nie pogłębione, zostaje potwierdzone w całej swej mocy przez Pana Jezusa. […] Przez swoje słowa i czyny Jezus jeszcze wyraźniej ukazuje pozytywne wymogi przykazania dotyczącego nienaruszalności życia. […] Dzięki Jezusowi te pozytywne wymogi zyskują nową żywotność i rozmach, ukazując cały swój zasięg i głębię: obejmują nie tylko troskę o życie brata […], ale także odpowiedzialność za obcych, a nawet nieprzyjaciół[61].

Tak więc z objawienia biblijnego wynika jednoznaczna, pozytywna interpretacja piątego przykazania: okazywać cześć i miłość każdej osobie i jej życiu.

Uwrażliwiając na współczesne zagrożenia, jakie zagrażają życiu ludzkiemu, ojciec święty Jan Paweł II rozwija nauczanie dotyczące konkretnych zastosowań tej zasady do niektórych kwestii moralnych i jej autentycznej interpretacji w świetle objawienia Bożego.

Bardzo delikatnym „miejscem" zastosowania zasady nienaruszalności życia ludzkiego jest jego przekazywanie przez akt zrodzenia,

---

[60] EV 40.
[61] EV 41.

będące powierzoną człowiekowi przez Boga specyficzną kontynuacją dzieła stworzenia[62], szczególnie w tym jego aspekcie, jakim jest życie:

> Właśnie ta rola współpracowników Boga przekazującego swój obraz nowej istocie stanowi o wielkości małżonków, gotowych „współdziałać z miłością Stwórcy i Zbawiciela, który przez nich wciąż powiększa i wzbogaca swoją rodzinę". […] Tak więc mężczyzna i kobieta zjednoczeni w małżeństwie zostają włączeni w Boże dzieło: poprzez akt zrodzenia dar Boży zostaje przyjęty i nowe życie otwiera się na przyszłość[63].

W przekazywaniu życia człowiek w tajemniczy sposób dotyka samego Boga oraz Jego działania i obecności w człowieku na sposób daru[64]. W każdej refleksji nad przekazywaniem życia i poszukiwaniu rozwiązań praktycznych dla związanych z nim zagadnień musi być uwzględniane to podstawowe odniesienie do genealogii człowieka, która ma swój „początek" w samym Bogu. Prawda o ludzkim rodzicielstwie musi być widziana w sposób dogłębnie teologiczny, który otwiera jej rzeczywiste perspektywy i uwrażliwia na misterium.

Skoro przekazywanie życia jest uczestnictwem w stwórczym dziele Boga, to tym samym ta perspektywa rzuca jednoznaczne światło na „godność dziecka jeszcze nienarodzonego". Istota ludzka od chwili poczęcia jest objęta działaniem Boga Stwórcy oraz Jego zamysłem miłości i życzliwości: „

> „Zanim ukształtowałem cię w łonie matki, znałem cię, nim przyszedłeś na świat, poświęciłem cię" (Jer 1, 5): życie każdego człowieka, od samego początku, przebiega zgodnie z Bożym zamysłem. […] Czyż jest do pomyślenia, by choćby przez chwilę ten cudowny proces rodzenia się życia nie podlegał mądremu i miłującemu działaniu Stwórcy i był wydany na łaskę ludzkiej samowoli?[65].

---

62 Por. EV 42.

63 EV 43.

64 Por. *Il dono della vita*, red. E. Sgreccia, Milano 1987; Congregazione per la Dottrina della Fede, *„Donum vitae". Istruzione e commenti*, Città del Vaticano 1990 (*Documenti e Studi*, 12).

65 EV 44.

Misteria życia Chrystusa dogłębnie potwierdzają ten fakt; świadczy o tym w sposób szczególny misterium Jego poczęcia.

Objawienie biblijne rzuca światło nie tylko na początki życia ludzkiego, ale także na cały jego bieg, łącznie z chorobą, starością i śmiercią. W tej perspektywie:

> Starość cieszy się poważaniem i jest otoczona czcią (por. 2 Mch 6, 23). Sprawiedliwy nie prosi o uwolnienie od starości i od jej ciężaru; przeciwnie, modli się słowami: „Ty bowiem, mój Boże, jesteś moją nadzieją, Panie, ufności moja od moich lat młodych! […]Lecz i w starości, i w wieku sędziwym nie opuszczaj mnie, Boże, gdy [moc] Twego ramienia głosić będę, całemu przyszłemu pokoleniu – Twą potęgę". […] Jak jednak w latach starości stawić czoło nieuchronnemu schyłkowi życia? Jaką postawę przyjąć w obliczu śmierci? Człowiek wierzący wie, że jego życie jest w ręku Boga. […] Człowiek nie jest panem śmierci, tak jak nie jest panem życia; w życiu i w śmierci musi zawierzyć się całkowicie „woli Najwyższego", zamysłowi Jego miłości. Także w czasie choroby człowiek zostaje powołany, aby okazać podobne zawierzenie Panu i odbudować w sobie głębokie zaufanie do Tego, który „leczy wszystkie […] niemoce" (Ps 103[102], 3). Kiedy człowiekowi wydaje się, że nie ma już szans na odzyskanie zdrowia – tak że chciałby zawołać: „Dni moje są podobne do wydłużonego cienia, a ja usycham jak trawa" (Ps 102[101], 12) – nawet wówczas wierzący jest pełen niezłomnej ufności w ożywiającą moc Boga[66].

Pełnia objawienia dotyczącego biegu życia ludzkiego także wypełnia się w misterium Jezusa Chrystusa: „Misja Jezusa i liczne dokonane przezeń uzdrowienia pokazują, jak bardzo Bóg troszczy się także o cielesne życie człowieka"[67].

Nie odgrywa dominującej roli, ale w świadomości ludzkości żyje i co jakiś czas dochodzi do głosu „mit nieszczęśliwości". Istota tego mitu wyraża się w tym, że interpretowana w jego świetle cała rzeczywistość lub jakiś jej wycinek zostaje bezkrytycznie pozbawiona

---

[66] EV 46.
[67] EV 47.

„sensu". Ten mit dogłębnie dotyka dzisiaj rzeczywistości życia, a potwierdza to fakt, że wielu ludzi popełnia błąd polegający na utożsamieniu szczęścia z pewnymi chwilami ich życia oraz na obawie przed próbą czasu. Zagrożenia czyhające dzisiaj na nienarodzone dziecko, chorego, starca i umierającego wynikają w gruncie rzeczy z tego, że trudne aspekty życia zostały pogrążone w smutku, bezsensie, ciemności i wyrwane z całości ludzkiej egzystencji.

Biblijno-chrystologiczna interpretacja zagadnień dotyczących życia i śmierci sytuuje się właśnie na „linii szczęścia", która odkrywa i pozwala wciąż na nowo odkrywać sens ludzkiej egzystencji w jej całości. Szczęście objawione w Chrystusie prowadzi do wewnętrznej jedności życia, czyni z niego jedno wielkie powołanie, wprowadza podstawową harmonię i organiczność oraz czyni je w każdej chwili i każdej próbie wędrówką do Boga, który jest ostatecznym horyzontem i absolutnym spełnieniem życia.

5.2. DAR PRAWA BOŻEGO

Jednym z bardzo często popełnianych błędów w dziedzinie moralności, znanych oczywiście już w przeszłości, jest przeciwstawianie „obowiązku-przykazania" „szczęściu"[68]. Ukryta pycha każe niektórym moralizatorom dowodzić, że obowiązek jest wznioślejszy, jeśli nie oczekuje się zań wynagrodzenia. Czy w gruncie rzeczy nie chodzi tu o pewnego rodzaja masochizm intelektualny?

Bóg chce dobra i szczęścia człowieka; chce, abyśmy pozwoli Mu obdarować nas Jego dobrem i szczęściem. Przyjęcie ostatecznego utożsamienia dobra i szczęścia, wolności i przeznaczenia jest podstawowym oraz żywionym przez całe życie oczekiwaniem człowieka. Jest warunkiem wprowadzenia ładu w świat człowieka, w którym etos staje się jego domem[69].

W tym świetle należy widzieć również przykazanie „Nie zabijaj!", stojące na straży życia ludzkiego. Ma ono na celu służyć dobru

---

[68] Interesujące ujęcie znaczenia przykazań dla człowieka można znaleźć w: S. Rosik, *Dekalog jako norma życia i wolności*, cz. 1, Poznań 1997.

[69] Por. J. A. Kłoczowski, *A myśmy się spodziewali*, Poznań 1990, s. 115–127.

i szczęściu człowieka, jego wolności i przeznaczeniu, a więc służyć „prawdzie człowieka", która obejmuje wszystkie aspekty jego egzystencji. Ojciec święty naucza więc:

> Życie nosi w sobie niezatarty zapis swojej prawdy. Człowiek, przyjmując dar Boży, powinien dążyć do zachowania życia w tej prawdzie, która należy do samej istoty życia. Oderwać się od niej znaczy skazać samego siebie na egzystencję pozbawioną znaczenia i nieszczęśliwą, a w konsekwencji stać się wręcz zagrożeniem dla istnienia innych, jako że zostają zniesione bariery, które gwarantują poszanowanie i obronę życia w każdej sytuacji. Prawda życia zostaje objawiona przez Boże przykazanie. Słowo Boże wskazuje konkretny kierunek, w którym powinno zmierzać życie, aby uszanować swoją prawdę i zachować godność. Nie tylko specjalne przykazanie «nie będziesz zabijał" (Wj 20, 13; Pwt 5, 17) zapewnia ochronę życia: całe Prawo Pańskie służy jego ochronie, ponieważ objawia ową prawdę, w której życie odnajduje pełne znaczenie[70].

Objawienie Prawa Bożego nie jest więc objawieniem uciążliwego obowiązku, ale jest przede wszystkim objawieniem człowieka, jego pełni oraz jego drogi do szczęścia i dobra:

> Jest bowiem absolutnie niemożliwe, aby życie zachowało swój autentyzm i pełnię odrywając się od dobra; dobro zaś należy do samej istoty przykazań Bożych, czyli „prawa życia" (por. Syr 17, 11). Dobro, które należy czynić, nie zostaje narzucone życiu niczym przytłaczający je ciężar, ale to ono właśnie stanowi istotną rację życia, które można budować wyłącznie przez czynienie dobra[71].

Często pojawia się zarzut, że człowiek tylko z najwyższą trudnością może dochować wierności Prawu Bożemu, o ile w ogóle jest to możliwe. Nie jest to problem nowy, gdyż – jak zaznacza encyklika – już „dzieje Izraela ukazują, jak trudno jest dochować wierności

---

70 EV 48.
71 EV 48.

prawu życia, które Bóg wypisał w serca ludzi i powierzył ludowi Przymierza na górze Synaj"[72].

Trudność jest jednak tylko pozorna i znajduje jej konkretne rozwiązanie ten, kto wziął na poważnie całą Ewangelię. Moralność chrześcijańska bowiem to nie tylko „kodeks", zbiór obowiązków, nakazów i zakazów, stojących w opozycji do wolności człowieka[73]. Nie dziwi nawet, że tak ujmowana moralność chrześcijańska będzie zawsze moralnością smutną, a nawet absurdalną[74]. Trzeba wziąć przede wszystkim pod uwagę, że moralność ewangeliczna to nowa zasada życia, którą jest „łaska Ducha Świętego"; dzięki niej jest możliwe doskonałe wypełnienie Prawa Bożego: „W Jezusie Prawo staje się ostatecznie «ewangelią», dobrą nowiną o Bożym panowaniu nad światem, które sprowadza wszelkie istnienie na nowo do jego korzeni i do pierwotnych perspektyw. Jest to Nowe Prawo, «prawo Ducha, które daje życie w Chrystusie Jezusie» (Rz 8, 2)"[75].

Nowe Prawo jest rzeczywiście „prawem wolności, radości i szczęścia"[76], gdyż w nim „dar" wyprzedza „przykazanie" – „łaska Boża" wyprzedza „działanie człowieka". Wzniosłe wymagania, jakie Bóg stawia człowiekowi, są możliwe do urzeczywistnienia, gdyż On sam staje się wewnętrzną mocą człowieka i skutecznie prowadzi do ich wypełnienia. Przyjąć i przeżywać Nowe Prawo oznacza pozwolić działać Duchowi Świętemu w wierzącym.

Ci, którzy wątpią w możliwość wypełnienia ewangelii życia, żyją jeszcze pod panowaniem „starego Prawa" i są jego niewolnikami; Chrystus nie przyszedł jeszcze dla nich na świat, a zbawienie pozostaje pustą teorią!

Jakby komplementarne znaczenie w stosunku do zagadnienia Nowego Prawa ma zagadnienie „misterium krzyża Chrystusa". W nim, z jednej strony, ukazuje się realizm Ewangelii i zbawienia chrześ-

---

72 EV 49.

73 Por. S. Pinckaers, *La morale: somma di doveri? Legge d'amore?*, b.m.w. i b.d.w.

74 Por. J. Ratzinger, *La fede è realmente un „lieto messaggio"?*, w: *Chiamati alla libertà. Saggi di teologia morale in onore di Bernhard Häring*, Roma 1980, s. 149–161.

75 EV 49.

76 EV 49.

cijańskiego, a z drugiej strony kryje „misja formacyjna" Kościoła[77]. Wewnętrzna siła Kościoła nie opiera się na wypowiedziach doktrynalnych, wezwaniach duszpasterskich i ostrzeżeniach przed zagrożeniami, ale na „kontemplacji Tego, którego przebili i który wszystkich przyciąga do siebie"[78].

Jest więc zrozumiałe, dlaczego zwieńczeniem rozdziału poświęconego chrześcijańskiemu orędziu o życiu jest kontemplacja misterium krzyża Chrystusa i jego skutecznej obecności w życiu człowieka. Pisze ojciec święty:

> Patrząc na „widowisko" krzyża (Łk 23, 48), możemy dostrzec w tym chwalebnym drzewie wypełnienie i pełne objawienie całej Ewangelii życia. […] Przez swoją śmierć Jezus rzuca światło na sens życia i śmierci każdej istoty ludzkiej[79].

> Jest jeszcze jedno wydarzenie, które przyciąga moją uwagę i skłania mnie do głębokiej kontemplacji. „A gdy Jezus skosztował octu, rzekł: Wykonało się! I skłoniwszy głowę oddał ducha!" (J 19, 30). Zaś jeden z rzymskich żołnierzy „włócznią przebił Mu bok i natychmiast wypłynęła krew i woda" (J 19, 34). Wszystko się już wypełniło. Wyrażenie „oddał ducha" opisuje śmierć Jezusa, podobną do śmierci każdego innego człowieka, ale wydaje się wskazywać także na „dar Ducha", przez który On wybawia nas od śmierci i otwiera na nowe życie. Człowiek otrzymuje udział w życiu samego Boga. Poprzez sakramenty Kościoła – których symbolami są krew i woda wypływające z boku Chrystusa – to życie jest nieustannie przekazywane synom Bożym, przez co stają się oni ludem Nowego Przymierza. Z Krzyża – źródła życia – rodzi się i rozrasta „lud życia"[80].

---

77 Por. J. Królikowski, *Pójdź za Mną*, dz. cyt., s. 62–70. O znaczeniu misterium krzyża w moralności chrześcijańskiej por. także: Ph. Delhaye, *Il mistero della Croce nei testi del Vaticano II*, Milano 1975, s. 45–58.

78 EV 50.

79 EV 50.

80 EV 51.

ROZDZIAŁ IX

Zrehabilitować pojęcie natury

Jednym z najbardziej kontestowanych dzisiaj pojęć filozoficznych i teologicznych, mających tymczasem kluczowe znaczenie dla poszukiwań o charakterze etycznym, jest pojęcie **natury ludzkiej**. Jest ono niezastąpione wszędzie tam, gdzie mówimy o równie kontestowanym naturalnym prawie moralnym czy działaniu „zgodnym z naturą". Ma zasadnicze znaczenie w każdej etyce, nawet jeśli nie mówi ona o nim wprost albo je odrzuca. Pozostaje niezastąpione w bioetyce, zwłaszcza w kwestiach dotyczących początku i końca życia. Okazuje się konieczne także wtedy, gdy chcemy mówić sensownie o małżeństwie, znaczeniu społecznym rodziny, płciowości, rozmaitych nadużyciach w tych najbardziej podstawowych dziedzinach życia osobistego i społecznego. Musimy zatem nadać temu pojęciu właściwą rangę i prowadzić do jego adekwatnego rozumienia.

W etyce mówi się dzisiaj bardzo dużo o pojęciu **osoby**, zwłaszcza w kontekście chrześcijańskim. Wydaje się jednak, że zasadnicza, a zarazem podstawowadyskusja, nawet jeśli nie jest to wyraźnie formułowane, toczy się na poziomie pojęcia natury. Dopiero mając ukształtowane odpowiednio rozumienie natury, będzie można mówić adekwatnie o osobie i **zasadzie personalistycznej** w etyce i prawie. Z tego powodu proponuję kilka uwag na temat pojęcia natury, mając na uwadze pilną potrzebę zrehabilitowania tego pojęcia w dziedzinie etyki oraz prawa.

AKTUALNA SYTUACJA

Problem **natury** jest przede wszystkim problemem o charakterze filozoficznym. Postulujezatem potrzebę solidnej filozofii, gdyż to ona decyduje o jakości kultury i życia społecznego, nawet jeśli nie wszyscy to sobie uświadamiają. Kryzys charakteryzujący sytuację duchową naszych czasów ma swe źródło w zbyt jednostronnym myśleniu, jak to zostanie pokazane dalej. Pojawia się pilna potrzeba udzielenia odpowiedzialnych odpowiedzi na pytania człowieka o samego człowieka. Już teraz można powiedzieć, że chodzi o to, by te odpowiedzi zachowały spójność z filozofią klasyczną czy też **wieczystą**, jak się mówi w chrześcijańskiej tradycji filozoficznej, ale również, by brały pod uwagę problemy stawiane przez rozwój cywilizacji.

Zamierzam wykazać istnienie podstawowej, uniwersalnej i nieredukowalnej rzeczywistości ludzkiej, jakiekolwiek miano moglibyśmy jej nadać. Najczęściej mówimy w tym przypadku o naturze ludzkiej, chociaż niekoniecznie musimy odwoływać się do tego pojęcia, co resztą potwierdza tradycja chrześcijańska. Tertulian w tym samym kontekście używał pojęcia **status**, a Pascal z upodobaniem stosował pojęcie **ordre**. Chciałbym tu pokazać, że kontestacja, z jaką spotyka się dzisiaj natura ludzka, kontestacja podejmowana w imię kultury, społeczeństwa lub „stawania się", staje wobec trudności tego rodzaju, że pojęcie natury ludzkiej jawi się dziś jako oczywiste i potrzebnebardziejniż kiedykolwiek wcześniej.

Pierwszy sprzeciw wobec natury ludzkiej rodzi się na gruncie dość powszechnego przeciwstawiania sobie pojęć natury i kultury. Takie przeciwstawianie pozostaje w ścisłej relacji z dokonywaniem się w naszych czasach opatrznościowego rozwoju nauki. Nauka ma wprawdzie aspekt teoretyczny, ale teoria nieuchronnie, wcześniej czy później, przechodzi w praktykę. Zdobyta wiedza staje się na ogół władzą, daną do dyspozycji człowiekowi. Dzisiejszy człowiek uświadamia sobie po raz pierwszy w dziejach, że zasięg posiadanej przez niego władzy ciągle się poszerza. Rozciąga się ona coraz bardziej na świat materii nieożywionej, sięgając zarówno w głąb, czyli schodząc do poziomu cząstek elementarnych, jak również postępując wszerz, czyli stając się przygodą o zasięgu planetarnym. Ta władza

obejmuje świat ożywiony, dotykając samych początków życia. To samo dotyczy życia społecznego oraz możliwości kształtowania go za pomocą narzędzi racjonalnych. Zdobyta władza korzysta z psychologii, także po to, by manipulować człowiekiem.

Staje się więc zrozumiałe, w jaki sposób rodzi się przekonanie o nieograniczonych możliwościach człowieka. Widać, że – jak zauważył już Pascal – to, co zostało nazwane naturą, nie sprowadza się tylko do obyczaju. Współczesny człowiek wie, że nie ma fatalizmu kosmicznego czy też determinizmu dziejowego. To zaś, co w języku potocznym nazywano naturą, nie było niczym innym jak wyrażeniem przez człowieka stanu jego bezsilności w sytuacjach granicznych. Teraz człowiek może oddziaływać na kosmos, na życie, na społeczeństwo, przezwyciężającwe wszystkich tych dziedzinach napotykany opór i doświadczane ograniczenia. Nastąpiło więc przejście, które należy odnotować ze szczególną uwagą – faktyczna sytuacja została podniesiona do rangi zasady. To, co sztuczne, a więc technologia, technika, kultura, umożliwiają człowiekowi wyzwolenie się od doznawanych nacisków, a więc wejście na drogę dowolnego kształtowania siebie i warunków swojego życia.

Trzeba przemyśleć, co ważnego zakłada ta nowa sytuacja i jak wpływa na ludzką świadomość. Jest niewątpliwie prawdą, że fałszywe pojęcie natury niejednokrotnie było w przeszłości usprawiedliwieniem dla lenistwa i niepodejmowania twórczego wysiłku kształtowania życia. Już starożytność znała krytykę cywilizacji opartą na założeniu, że prowadzi ona do niszczenia natury. Twierdzono, że jest przeciwne naturze, aby człowiek wycinał drzewa w celu zbudowania statków, bo drzewa nie do tego są przeznaczone; aby kopał w ziemi, by wydobyć z niej złoto i diamenty, gdyż zostały w niej ukryte przez Boga, aby tam pozostawały; aby usiłował wznieść się w powietrze, skoro został stworzony do chodzenia po ziemi. To prawda, że niekiedy za wyraz prawa naturalnego uznawano nierówności wśród ludzi, poddaństwo niewolników, niższy status kobiety itd. Te fakty wzywają do roztropności w wyprowadzanych wnioskach, a nawet są mocną przestrogą przed zbyt radykalnymi sformułowaniami, ale nie wystarczą do odrzucenia pojęcia natury i wypływających z niej głównych zasad postępowania.

Czy jest jednak uprawnione, aby człowiek, czerpiąc bogactwa ze świata fizycznego i ludzkiego posiadał arbitralną władzę decydowania o wszystkim? Czy kultura zastępuje powoli naturę, stając się nową zasadą działania? Czy wolność człowieka jest absolutnie arbitralna?

Znajdujemy się dzisiaj w sytuacji dziwnego przewrotu, który głęboko znaczy kondycję człowieka, wpływając na to, jak traktuje on samego siebie i świat. Metoda nauk przyrodniczych, to znaczy tych, które odkrywają prawa rządzące zjawiskami,budząc wrażenie, że możnana nieoddziaływać i je wykorzystywać, wywołuje niebezpieczny kryzys kultury. Pod pretekstem redukowania rzeczywistości do tego, co może być przez nie poznane, metoda nauk przyrodniczych rodzi sytuację, w której rzeczywistość zostaje pozbawiona treści. Pozostają już tylko struktury – treść zostaje wyeliminowana. Dochodzi się w ten sposób do kontestowania obiektywnej rzeczywistości wszechświata, ponieważ nauka nie może sięgnąć do jego poziomu ontologicznego. Następuje kontestowanie rzeczywistości człowieka, zredukowanego ostatecznie do zbioru słów wypowiadanych na jego temat. Clive Staples Lewis słusznie nazwał ten proces „obaleniem człowieka”[1].

KRYZYS KULTURY

Aktualny kryzys kultury związany jest przede wszystkim z faktem, że ludzie, zafascynowani spektakularnymi sukcesami nauk przyrodniczych, starają się zastosować ich metodę badawczą w innych dziedzinach nauki oraz w rozumieniu i kształtowaniu swojego życia. Na przykład filozofia, literatura, historia ulegają przekształceniom, w wyniku których stają się jakimiś socjologiami, psychologiami czy filologiami. Jeśli jednak już na poziomie świata fizycznego doświadcza się, że rzeczywistość nie chce poddać się stosowanej metodzie, ujawniając obszary, które ciągle są osłonięte mrokiem nieprzeniknionej tajemnicy, to pojawia się pytanie, w jaki sposób można poznać

---

[1] C. S. Lewis, *The Abolition of Man*, Oxford 1943, s..

człowieka, jak wejść w jego osobową tajemnicę, jak uchwycić jego niedostępne wnętrze i jego niepowtarzalną godność?

Wspomniany problem potęguje się zwłaszcza wtedy, gdy zwróci się uwagę na pewien impas, jakiego jest doświadczany w kontekście techniki. Zdobywając panowanie nad prawami kosmosu i życia, człowiek pyta, dokąd może sięgnąć w swoim działaniu. Do tej pory był uwarunkowany niektórymi ograniczeniami, które niemal się narzucały jego decyzjom. Teraz jednak pojawia się pytanie, czy tylko od samych ludzkich decyzji należy oczekiwać rozwiązania pojawiających się dylematów? W oparciu o co można zaproponować ogólniejsze rozwiązania? Czy jesteśmy skazani na arbitralne decyzje? Jest bardzo prawdopodobne, że bez udzielenia spójnej odpowiedzi na te pytania mogą pojawić się nowe formy fatalizmu, skoro wytworzona przez geniusz człowieka technika może go sobie podporządkować, jak do tej pory czyniła natura, skoro człowiek nie jest w stanie trzymać jej na uwięzi. W tym miejscu pojawiasię problem rzeczywistości obiektywnej, w którą nadal – niejako na nowo– włączony jest człowiek. To jest ta rzeczywistość, którą nazywamy naturą, choć należy zauważyć, że jej rozumienie obejmuje pewien aspekt dynamiczny. Natura nie jest po prostu czymś danym – jest programem do zrealizowania. I tu kultura nabiera swojego właściwego znaczenia. Jak trafnie mówi konstytucja *Gaudium et spes* II Soboru Watykańskiego: „Gdziekolwiek […] chodzi o życie ludzkie, natura i kultura łączą się ze sobą jak najściślej" (nr 53).

Gdy wchodzimy głębiej w problem dzisiejszej kontestacji kultury, stwierdzamy, że bardzo często tym, co prowadzi do tej kontestacji, jest obecne w kulturze, skierowane do człowieka, wyraźne zobowiązanie do uznania ograniczeń, nad którymi nie jest w stanie zapanować. Takim ograniczeniem jest na przykład „zrozumiałość" świata, której człowiek nie tworzy, ale która istnieje wcześniej niż jego poznanie. Taka zrozumiałość prowadzi do uznania transcendencji, decydującej o naturze rzeczy; wskazuje na podstawę rzeczy, która sytuuje się poza nimi. Jest przejawem podobieństwa między rzeczami a zamysłem Boga, jak zauważyli już starożytni stoicy. Niewątpliwie z tego powodu budzące się w człowieku pragnienie samowystarczalności staje wobec pewnej sprzeczności,

która musi go niepokoić. Gdy jednak rozpatrzymy szerzej to zagadnienie, zobaczymy, że osoba osiąga swoje uzasadnienie, czyli właściwie może być osobą, w odniesieniu do transcendencji.

WYMIAR SPOŁECZNY

Druga kontestacja pojęcia natury ludzkiej wynika z redukowania jej do wymiaru społecznego. Ma ona szczególne miejsce w kontekście marsistowskim[2]. Najlepiej oddaje problem myśl wczesnego Marksa, która wciąż dochodzi do głosu w spojrzeniu na człowieka. Rzeczywistość człowieka – mówi Marks – nie jest naturą abstrakcyjną, ale jest całością relacji społecznych między ludźmi w danej epoce. To czywiste, że jedną z cech charakterystycznych czasów nowożytnych jest obok postępu technicznego pogłębiająca się świadomość solidarności łączącej wszystkich ludzi, która w coraz większym stopniu przyczynia się do intensyfikowania wymiany we wszystkich wymiarach życia: ekonomicznym, politycznym, kulturowym itd. Człowiek współczesny odkrywa zatem, że jego doświadczenia mają charakter kolektywny zarówno w tym, co wzniosłe, jak i w tym, co niskie. Marks przeniósł te obserwacje do filozofii, stwierdzając, że w jednostce istnieje pragnienie totalnej tożsamości. Każdy człowiek dąży do bycia człowiekiem, ale doświadcza niemożliwości zrealizowania tej tożsamości w sobie samym, gdyż nieustannie splata się w nim pragnienie uniwersalności i niemożliwość jej urzeczywistnienia. To, czego nie może zrealizować sama jednostka, będzie jednak mogła zrealizować społeczność. Pragnienie uniwersalności dzięki społeczności utożsami się z całością – uniwersalność zrealizuje się w tej całości.

W takiej interpretacji natura nabiera charakteru wyłącznie historycznego. Jest stopniową realizacją zawartych w człowiekumożliwości. Uczestnicząc w życiu społecznym, człowiek dochodzi do realizacji swojej istoty.

---

[2] Na temat przemian zachodzących w ramach tej problematyki por. J. Majka, *Filozofia społeczna*, Warszawa 1982, s. 5–105.

To zastąpienie abstrakcyjnej natury przez konkretną społeczność zmierza do wyeliminowania sprzeczności w wolności. Domaganie się autonomii wolności w relacjach z każdą transcendencją obiektywną jest również jednym z podstawowych postulatów filozofii współczesnej. Sartre streścił go w słynnym pryncypium: „Egzystencja wyprzedza istotę"[3]. Decyzja wolności jest absolutnym początkiem wszystkiego. Przy takim założeniu jednak wolność zostaje zamknięta w sobie samej, a tym samym sama sobie nadaje znaczenie. Jednak w tym miejscu rodzi się również niepokój wobec takiej kontestacji wszelkiej transcendencji. Problem dotyczy samej możliwości porządku, w który wolnośćmoże się wpisać, nie ulegając destrukcji. W takim ujęciu jedynym ograniczeniem, na które może zgodzić się wolność, jest ograniczenie przezinną wolność.

Przyjęcie takiej intersubiektywności, nawet jeśli przekracza ona ramy czystego subiektywizmu, nie rozwiązuje już kwestii uniwersalności marksistowskiej egzystencji społecznej. Jedna i druga stanowią tylko pewne alibi, gdyż sprowadzają one do poziomu kolektywności lub poziomu drugiego człowieka problemy, które pojawiają się na poziomie indywidualności. Fakt chcenia wolności drugiego, a nie tylko swojej wolności, nie nadaje tym samym wolności żadnej właściwej i obiektywnej treści. Sartre ma pod pewnym względem rację, gdy dochodzi do wniosku, że absurd przeżywany w społeczności nadal pozostaje absurdem.

Można więc skrytykować obydwa stanowiska, wychodząc z ich założeń. Jeśli Marks przenosi to, co uniwersalne, na społeczeństwo, to czyni to dlatego, że nie uznajet ego za rzeczywistość transcendentną. Przyjmuje istnienie dialektyki tego, co indywidualne, i tego, co uniwersalne, nie widząc w transcendencji niczego komplementarnego wobec rzeczywistości ludzkiej, ale alienację. Jest to dyskusyjne, tym bardziej że wprowadza arbitralność. Z drugiej strony, uznanie intersubiektywności, która nie jest alienacją, pokazuje, że fakt przyjmowania od drugiego nie niszczy egzystencji, ale stanowi doniosły sposób jej akceptacji. Pojęcie stworzenia, które tak

---

[3] O filozofii Sartre'a por. W. Gromczyński, *Człowiek – świat rzeczy – Bóg w filozofii Sartre'a*, Warszawa 1969.

bardzo było zwalczane przez Marksa, nie jawi się już jako pozbawiające człowieka jego rzeczywistości.

Wobec powyższego musi zdumiewać, że także niektóre nurty myśli chrześcijańskiej, odnosząc się do kwestii Boga transcendentnego, najwyższego Pana, Stwórcy wszystkiego, nie wahają się twierdzić, że zakładane w tych pojęciach rozumienie Boga rodzi alienację człowieka. Widzi się w takich ujęciach niebezpieczeństwo projekcji Absolutu na poziom horyzontalny ludzkości jako całości lub jakiejś wspólnoty, projekcji mogącej przyczyniać się do rodzenia się tendencji totalitarnych. Tymczasem jest to wyraz doświadczanego braku, słabości metafizycznej, zarażenie aktualnym klimatem filozoficznym, a w końcu znak niewydolności ducha krytycznego, który jawi się jako jeden z rysów części współczesnej inteligencji katolickiej. Przez ducha krytycznego rozumiem tu nie kontestację rzeczywistości, opierającą się na założeniach ideologicznych, ale ciągłe pobudzanie do konfrontowania ideologii z rzeczywistością.

Trzeba więc zdobyć się na założenie, a także zdecydowane uzasadnianie go, że ta uniwersalność, która jawi się jako indywidualna wola dojścia do pełni, nie może zostać sprowadzona do jakiejś konkretnej całości. Całość byłaby wtedy tylko wielością jednostek, a suma jednostek nie tworzy nigdy tego, co uniwersalne. Nie można tutaj opowiedzieć się również za mętnym pluralizmem, gdyż całość nie może zastąpić prawdy. Aby coś było uniwersalne, potrzeba, aby istniał element wspólny wszystkim, czyli to, co sprawia, że każdy człowiek jest człowiekiem. Nie ma większego znaczenia, jak się będzie nazywać ta rzeczywistość. Tradycyjnie wskazuje na nią właśnie pojęcie natury. Tylko w imię tej rzeczywistości i dlatego, że nie jest ona wystawiona na indywidualną arbitralność, jest możliwa wspólnota. Również tylko ona może dać podstawy powszechnej instancji moralnej, do której można się odwołać przeciwko indywidualnej arbitralności. Społeczeństwo nie może zastąpić natury, odkąd natura jest jedyną podstawą społeczeństwa.

NATURA I HISTORIA

Ostatnie przeciwstawienie – jest ono w znacznym stopniu uwarunkowane przez poprzednie – dotyczy natury i historii. Wchodzi tutaj w grę permanentna cecha charakterystyczna człowieka. Na taką kontestację mają wpływ przede wszystkim nauki humanistyczne, a przybiera ona w praktyce różnorodne formy. Przejawia się jako historyzm socjologiczny, który nie widzi w tym, co filozofia klasyczna nazywa naturą, nic innego, jak tylko projekcję na poziom świadomości struktur technicznych i ekonomicznych, uznanych za jedyną rzeczywistość. Te struktury zmieniają się odpowiednio do ewolucji warunków, w których się urzeczywistniają. To, co nazywa się naturą, nie byłoby niczym innym niż faktycznym stanem rzeczy, odpowiadającym pewnemu momentowi w dziejach cywilizacji. Pojęcie natury byłoby wyrażeniem woli odrzucenia istniejącego stanu rzeczy z powodu zmiany struktur.

Inaczej prezentuje się koncepcja strukturalistyczna. Zwraca ona mniejszą uwagę na ewolucję, opowiadając się raczej po stronie radykalnej jednorodności pewnych typów cywilizacji w stosunku do innych. Chodzi o wizję mocno statyczną, która przypomina cykle Spenglera[4]. W każdym razie odniesienie do natury ludzkiej zostaje w tym przypadku całkowicie odrzucone. Weryfikują się tylko pewne stany równowagi, które kształtują się w jakiejś epoce i danym środowisku, a ich odzwierciedleniem jest język. Każda z takich syntez stanowi jednak samowystarczalną całość. Ta całość – ta struktura jest uwzględniana przez społeczeństwo, które odzwierciedla się jako natura, ale ta natura nie ma charakteru uniwersalnego. Jest efektem konwencji, na które społeczność się zgadza, by móc istnieć.

W zupełnie innym kierunku idzie historyczność w ujęciu Heideggera i Bultmanna. W tym przypadku w grę wchodzi ontologia. Doświadczenie bytu jest historyczne w tym sensie, że jest on całkowicie niedostępny i jego zrozumienie nie następuje inaczej jak przez znaczenie, które jest mu nadawane przez każdego z osobna.

---

[4] Por. O. Spengler, *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 2001.

Nie istnieje więc kryterium prawdy obiektywnej, ale jest tylko hermeneutyka, która jest twórczynią sensu. Na poziomie egzegetycznym życie Jezusa Chrystusa, będące treścią słowa Bożego, będzie musiało być stopniowo reinterpretowane w funkcji nowych sytuacji egzystencjalnych człowieka, który chce mieć do Niego odniesienie. Jednak determinacja zawsze sytuuje się po stronie ducha, a nie po stronie rzeczywistości.

W odniesieniu do tego, co dotyczy tezy o zmienności natury ludzkiej w funkcji ewolucji struktur technicznych i ekonomicznych, napotykamy te same dwuznaczności, które zostały pokazane na początku, a które jawią się nawet jako jeszcze bardziej obciążone. Tym, co się zmienia, są narzędzia, którymi dysponuje człowiek. On jest obecny w wydarzeniach, które podlegają modyfikacji. Zmiany nie dotyczą rzeczywistości ludzkiej w jej fundamentalnych cechach charakterystycznych i aspekcie jakościowym. Głupotą jest gtwierdzić, że współczesny człowiek jest bardziej inteligentny od Platona, bardziej genialny do Tomasza z Akwinu, bardziej święty od Augustyna. To, co odróżnia ludzi należących do różnych epok, ma charakter przypadłościowy; istotne jest to, co ich łączy. Natura oznacza trwałość cech charakterystycznych człowieka.

„STAŃ SIĘ TYM, CZYM JESTEŚ"

Bardzo kontestuje się dzisiaj przekonanie, że wszystkie kultury są zasadniczo jednorodne. W badaniach tradycji kulturowych akcent jest kładziony na zachodzące między nimi różnice. Tymczasem to, co jest istotne w kulturze, a więc sumienie moralne, poznanie metafizyczne, godność osoby są wspólne ludziom wszystkich epok i wszystkich ras. Ta uniwersalność jest podstawą powszechnego braterstwa. Nie można zgodzić się, co zresztą wykazano już wielokrotnie, na rozpowszechnioną w naszych czasach tezę o dogłębnej różnicy zachodzącej między antropologią biblijną i antropologią hellenistyczną, która chce powiedzieć, że hellenizacja pozbawiła biblijną koncepcję człowiekaautentyczności. Już na poziomie czysto naturalnym zauważa się wyraźną zbieżność w tym, co dotyczy podstawowych rzeczywistości, takich jak nieśmiertelność duszy, jej

relacja z Bogiem. Objawienie pozostaje takie samo bez względu na to, czy jest wyrażone w kategoriach semickich, czy w hellenistycznych.

Jeśli chodzi o historyczność człowieka, to jej dzisiejsze interpretacje często są związane z idealistyczną teorią poznania, według której wypracowane stanowiska byłyby wyrażeniem ducha, a nie rzeczywistości rzeczy. Jeśli jest prawdą, że rzeczywistość ma zawsze charakter niewyczerpany i że żadne pojęcie nie może wyrazić jej wyczerpująco, to w takim samym stopniu jest prawdą, że to, co stwierdza duch i co wyraża w odniesieniu do rzeczywistości, jest prawdziwe lub fałszywe – i że to konkretne odniesienie do rzeczywistości pozwala na dokonanie właściwego rozeznania. W przeciwnym wypadku bylibyśmy więźniami w świecie czystego subiektywizmu, w którym nie byłby możliwy żaden dialog. Tym, co mnie interesuje w filozofii, nie jest filozof, ale to, co mówi on o rzeczywistości.

Koncepcja historyczności człowieka opiera się ponadto na pomieszaniu trwałości rzeczywistości i postępu poznania. To nie bieg gwiazd na niebie został zmieniony przez Ptolomeusza i Kopernika, ale uległo zmianie poznanie kosmosu. To nie człowiek zmienił się od Platona do Heideggera, ale poznanie, które mamy o nim i które powinno postępować. Rozwój dogmatu polega na stopniowym wyprowadzaniu konsekwencji z rzeczy, która jest dana raz na zawsze. W hermeneutyce Bultmanna wraz z językiem zmienia się sama rzeczywistość. Jest to sprzeczne z jakimkolwiek poważnym poznaniem naukowym.

To, co zostało tu powiedziane, nie oznacza bynajmniej, że czasowość nie jest konstytutywna dla wszystkiego, co stworzone. Jest ona faktem wpisanym we wszelkie istnienie. Czasowość i rozwój są jednak włączone w ogólny porządek rzeczy. Jedną rzeczą jest ewolucja w świecie materii, a drugą dokonywana przez człowieka przemiana warunków jego istnienia. Pojęcie natury łączy się tutaj z pojęciem porządku. Nie popada ono ani w biologizm, ani w fizykalizm, ale w najwyższym stopniu oznacza, że autentyczny postęp człowieka polega na stawaniu się tym, czym się jest.

ROZDZIAŁ X

Niedoceniane aspekty nauczania papieża Pawła VI w encyklice *Humanae vitae*

Doświadczenie eklezjalne i ogólnoludzkie wymownie potwierdza w ostatnich latach słuszność nauczania papieża Pawła VI zawartego w encyklice *Humanae vitae*, poświęconej zasadom moralnym w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego (25 lipca 1968 r.). Niejednokrotnie mówi się, że był to dokument autentycznie „profetyczny"[1]. Oczywiście, przyznanie racji nauczaniu Kościoła nie tylko nie jest dzisiaj modne, ale na ogół wymaga dużej odwagi bez względu na to, jakiej dziedziny dotyczy, a tym bardziej, jeśli dotyczy dziedziny płciowości. Nie brakuje jednak takich, którzy coraz częściej zdobywają się na taką postawę. Mimo rozpowszechnienia treści dokumentu Pawła VI o odpowiedzialnym rodziciel-

---

[1] Prof. Włodzimierz Fijałkowski tak pisał o ukazaniu się encykliki *Humanae vitae*: „Mojemu długoletniemu oczekiwaniu na ukazanie się tej encykliki towarzyszył niepokój, jaki odczuwałem wobec opinii przytłaczającej większości przedstawicieli nauk medycznych, wspieranej wypowiedziami znacznej części teologów zachodnich. Z tym większą radością przyjąłem dokument wyrażający nieugięte stanowisko Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, wolne od jakichkolwiek koncesji na rzecz filozofii i praktyk antykoncepcji", zob. W. Fijałkowski, *Ku afirmacji życia*, Warszawa 1989, s. 60.

stwie przez papieża Jana Pawła II i jego stopniowego utrwalania w całym Kościele[2], a także poza Kościołem, warto zwrócić jeszcze uwagę na niektóre bardzo oryginalne aspekty encykliki *Humanae vitae*, ponieważ nie zawsze są one uwzględniane w kształtowaniu właściwej wizji płciowości ludzkiej. Co więcej, w naszych czasach zdają się nabierać nowego i wyjątkowo aktualnego znaczenia. W tym miejscu więc chcemy zwrócić uwagą na następujące zagadnienia, o których mówił Paweł VI: sprzeciw wobec przemocy płciowej, zdemaskowanie ateistycznej sekularyzacji płciowości ludzkiej, humanistyczna i uwzględniająca perspektywę życia wiecznego promocja racjonalności w dziedzinie płciowości.

SPRZECIW WOBEC PRZEMOCY PŁCIOWEJ

„Słusznie zwraca się uwagę na to, że współżycie płciowe narzucone współmałżonkowi, bez liczenia się jego stanem oraz z jego uzasadnionymi życzeniami, nie jest prawdziwym aktem miłości i dlatego sprzeciwia się temu, czego słusznie domaga się ład moralny we wzajemnej więzi między małżonkami" – w taki sposób zaczyna się nr 13. encykliki *Humanae vitae*.

Warto na ten aspekt nauczania papieskiego zwrócić uwagę w dzisiejszym kontekście wyzwolenia i promocji kobiety, gdyż w ten właśnie kontekst wyjątkowo wyraźnie wpisuje się przytoczone nauczanie papieskie. Zacytowany tekst posiada wyzwalającą nośność dla wielu żon, które niejednokrotnie są ofiarami przemocy seksualnej mężów, na przykład tych, którzy nadużywają alkoholu czy nie panują nad popędem płciowym. Uleganie pasjom popycha mężów do „przemocy małżeńskiej", która nie tylko nie ma nic wspólnego z miłością, ale staje się jej bezpośrednim zaprzeczeniem, powodującym destrukcję w całokształcie wzajemnych relacji. Kontrakt małżeński nie jest narzędziem wzajemnego zniewalania się lub podporządkowywania jednego małżonka drugiemu, ale przymierzem

---

[2] Szerokie omówienie tej problematyki można znaleźć w: E. Lio, *„Humanae vitae" e coscienza. L'insegnamento del Card. Wojtyła teologo e Papa*, Città del Vaticano 1980.

osobowym dwóch wolności, mającym na celu urzeczywistnienie ich wzajemnego i pełnego wyzwolenia. W teologii moralnej powszechnie jest przyjmowany pogląd, że obowiązek akceptacji prokreacji mógłby przestać istnieć, gdyby przemoc jednego z dwojga małżonków zmusiła drugiego do współżycia w sposób sprzeciwiający się nienaruszalnej godności jego osoby.

Należy podkreślić, że Paweł VI w swoim nauczaniu na ten temat kontynuował nauczanie sformułowane już wcześniej przez papieża Piusa XII, zakładające zawsze dobrowolny, pozytywie przyjęty, charakter współżycia płciowego, które zakłada odpowiedzialność. Nieodpowiedzialność jednego z małżonków, który kierując się tylko pasjami i przemocą chce narzucić drugiemu swoją wolę wynikającą z braku miłości, mogłaby w pewnych rzadkich przypadkach i pod pewnymi warunkami zwolnić z obowiązku macierzyństwa, co mogłoby być postrzegane jako przejaw odpowiedzialności(HV, 10). Są liczne przypadki nieodpowiedzialnego macierzyństwa lub ojcostwa, których Bóg nie chciał, mimo że chce i kocha nieskończenie ich owoce. Prawdziwa miłość małżeńska urzeczywistnia swoje prawa bez przemocy. Wzajemne oddanie, w które angażują się małżonkowie i w którym mają dojrzewać, posiada wewnętrzne ograniczenie, którym jest nienaruszalna godność ich osób.

Paweł VI w swoim nauczaniu na kartach *Humanae vitae* nie ograniczył się do wyrażenia sprzeciwu wobec przemocy seksualnej jednostek, ale zwrócił też uwagę na niebezpieczeństwo pojawienia się tego zjawiska w wymiarze kolektywnym. Mentalność antykoncepcyjna, której ulegają jednostki, może również całe wspólnoty wystawić na działanie programów antykoncepcyjnych, które będą w gruncie rzeczy programami przemocy w dziedzinie płciowości. Pytał więc papież w obliczu aprobaty antykoncepcji indywidualnej:

> Któż mógłby wtedy obwinić władze państwowe o stosowanie w skali całego społeczeństwa takich rozwiązań, które przyznano by małżonkom jako godziwe w rozwiązaniach problemów występujących w poszczególnych rodzinach? Któż zabroniłby rządcom państw propagować metody antykoncepcyjne, jeśli uznaliby je za skuteczniejsze;

co więcej, nawet nakazywać ich stosowanie członkom społeczeństwa, ilekroć uważaliby to za konieczne[3].

Nie ma dwóch różnych moralności – jednej dla osób indywidualnych, drugiej dla społeczności. Domagają się one wewnętrznej spójności, a jej zachwianie w którymkolwiek kierunku odbija się szybko na drugiej stronie. Doświadczenia w dziedzinie obyczaju bardzo wyraźnie i wszechstronnie potwierdzają taką tezę.

Przemoc indywidualna i kolektywna, którą powoduje antykoncepcja w naturze ludzkiej, burząc relacje małżeńskie, a także w ogóle relacje międzyludzkie, zakorzenia się w ateizmie praktycznym, na który zwrócił uwagę Paweł VI. Jan Paweł II wielokrotnie do tej kwestii powracał w ramach swojego nauczania moralnego, demaskując nadużycia wywoływane przez rozpowszechnianie ideologii liberalistycznej[4].

SEKULARYZACJA PŁCIOWOŚCI LUDZKIEJ

Propagowana mentalność antykoncepcyjna zmierza do przyznania mężczyźnie i kobiecie nieograniczonej władzy nad swym ciałem, a w szczególności nad swymi zdolnościami i władzami prokreacyjnymi. Mówiąc bardziej wprost, te zdolności i władze nie są już widziane w perspektywie prokreacyjnej, czyli wertykalnej bądź teologicznej. Wertykalną koncepcję płciowości, czyli ukierunkowaną przez prokreację na chwałę Stwórcy, szeroko rozpowszechniona wizja współczesna usiłuje zastąpić koncepcją czysto horyzontalnych relacji płciowych. Odmawia się w niej tym relacjom jakiegokolwiek celu, który przekraczałby samych małżonków, a raczej przekraczałby ich cielesność, zwracając się w kierunku społeczeństwa i chwały Bożej. Ideologiczne pomniejszenie boskiego początku płciowości nie zmienia jednak podstawowego faktu, że jej cel jest osobowy, transcendentny i ostateczny.

---

[3] HV 17. O słuszności prognozy papieskiej można się przekonać na podstawie znakomitej pracy M. Schooyansa: *Aborcja i polityka*, tłum. K. Deryło, Lublin 1991.

[4] Por. M. Schooyans, *La dérive totalitaire du libéralism*, Paris 1995.

Paweł VI, sprzeciwiając się tej wizji, podkreślił uroczyście najwyższe panowanie Boga Stwórcy nad płciowością ludzką, gdyż Bóg ją stworzył i odkupił. Używanie daru miłości małżeńskiej domaga się od małżonków podstawowego uznania, że nie są oni arbitrami w kwestii źródeł życia ludzkiego, ale odkrywcami i uczestnikami zamysłu ustanowionego „na początku" przez Stwórcę. Jak człowiek nie posiada nieograniczonego panowania nad swoim ciałem w ogóle, tak ze szczególnej racji nie ma go nad władzami rozrodczymi. Tylko Bóg jest źródłem i zasadą ich wewnętrznego przeznaczenia do wzbudzenia życia. Aby wzmocnić to przekonanie i utrwalić tę perspektywę duchową, nauczanie Kościoła coraz wyraźniej i coraz bardziej zdecydowanie mówi o świętości życia ludzkiego, choć to określenie nie jest ostre i jednoznaczne i domaga się pogłębionej wrażliwości teologicznej, dotyczącej kwestii stworzenia, która w dzisiejszej kulturze nie jest łatwo akceptowana. Mimo świadomości pewnych trudności kulturowych papież Jan XXIII w encyklice *Mater et Magistra* zachęcał: „Niechże więc wszyscy uważają życie ludzkie za święte, a to dlatego, że od samego początku wymaga działania Boga Stwórcy" (III)[5].

Co to znaczy w odniesieniu do interesującego nas zagadnienia? Akt małżeński jest w najwyższym stopniu uprzywilejowany, ponieważ angażuje bezpośrednie działanie Boga Stwórcy, będącego wyłącznym twórcą duszy dziecka. Żadne inne działanie naturalne osoby ludzkiej nie jest wstanie do tego stopnia zaangażować Boga. Mentalność antykoncepcyjna pomija całkowicie stwórcze działanie Boga, przypisując człowiekowi nieograniczoną władzę w dziedzinie przekazywania życia, która należy tylko do Boga. Jest zuchwałą wolą absolutnej autonomii płciowej.

Bezpośrednie stworzenie nieśmiertelnej duszy człowieka jest nie tylko szczególnym i subtelnym działaniem Bożym jako immanentnym w stosunku do aktu małżeńskiego, a nieuznawanym przez zuchwałą mentalność antykoncepcyjną.Ten akt łączy się także z nieskończoną mądrością opatrzności Bożej, obecnej i działającej w naturalnych prawach i okresach płodności. „Bóg bowiem –

---

[5] Jan XXIII, Enc. *Mater et Magistra*, III. Por. EV 62.

naucza Paweł VI – tak mądrze ustalił naturalne prawa płodności i jej okresy, że już same przez się wprowadzają one przerwy pomiędzy kolejnymi poczęciami"[6] . Mądrość Boża zarówno stoi u źródeł życia ludzkiego, jak również jest początkiem niepłodności aktów małżeńskich odbytych poza okresami płodnymi[7]. Mentalność antykoncepcyjna, odrzucając rozróżnienie w życiu małżeńskim okresów płodnych i niepłodnych, rozmyślnie deprecjonuje intencję nieskończonej mądrości Bożej, która nie tylko jest u początków każdej duszy nieśmiertelnej, ale także wszelkich praw, które rządzą ciałem. Jest to zuchwałe i dobrowolne zaślepienie, sprawiające, że rozum ludzki odrzuca konsekwencje praw biologicznych (zresztą przez rozum odkryte), będące integralnym elementem natury ludzkiej[8]. Ateizm p raktyczny mentalności antykoncepcyjnej, kwestionując ogólniejszy sens tego zjawiska ludzkiego, nieuznaje działania Bożego zarówno w ciele, jak i duszy człowieka.

Można by jednak w tym miejscu postawić zarzut, że wielu małżonków, którzy korzystają z antykoncepcji, stwierdza ogólnie, że wierzy w Boga. Taka ogólna wiara nie ulega wątpliwości, ale pojawiają się pytania, jaka ta wiara właściwie jest i jakie może mieć znaczenie w perspektywie podejmowanych przez człowieka decyzji. Czy zatem tacy małżonkowie wierzą w czynną obecność Boga Stwórcy w ich aktach płodnych i w mądrość Jego opatrzności, która wprowadza porządek w ich akty naturalnie niepłodne? Odrzucanie tych faktów teologicznych oznacza w gruncie rzeczy radykalne kwestionowanie chrześcijańskiego obrazu Boga, którego przecież specyficznym rysem jest Jego działanie historyczne urzeczywistniające się w człowieku i przenikające realnie jego życie. Praktyczne, to znaczy we współżyciu, kwestionowanie tej prawdy przez korzystanie z antykoncepcji, jest egzystencjalną deklaracją ateizmu małżonków. Nie odrzuca się wprawdzie w ten sposób wprost samego Boga, ale odrzuca się Jego specyficzne działanie i Jego miłującą

---

6 HV 11.

7 Por. L. Melina, *Naturalna regulacja poczęć a godność osoby i jej powołanie do miłości*, w: *Dar ciała darem osoby. O przemilczanym wymiarze kryzysu więzi małżeńskiej*, red. P. Ślęczka, Lublin 2005, s. 99–114.

8 HV 10.

mądrość, która określa porządek w świecie. Z chrześcijańskiego punktu widzenia jest to poważny defekt wiary.

Okresowa wstrzemięźliwość przeciwnie, jest manifestacją pokornego uznawania stwórczego działania Boga, immanentnie obecnego w każdym akcie małżeńskim płodnym, i mądrości najwyższego Prawodawcy, immanentnie obecnego w aktach naturalnie niepłodnych. Staje się więc wyznaniem wiary w Boga Stwórcę. Z punktu widzenia moralnego okresowa wstrzemięźliwość oznacza pokorę płciową osoby ludzkiej. Oznacza uznanie czasowej struktury płodności: płodność jest ściśle związana z rytmem, wpisanym w jej manifestowanie się i urzeczywistnianie. Uwzględnienie tego faktu ma duże znaczenie antropologiczne. Osoba ludzka uznaje w ten sposób, że płodność nie jest w stosunku do niej zewnętrzna, ale należy do niej jako osoby[9], tak jak prawa biologiczne, które jej dotyczą. Tym samym odkrywa racjonalny wymóg – ludzki w swej istocie, ale boski w swoim początku i celu – żeby każdy akt małżeński był **wewnętrznie** ukierunkowany na życie i jego przekazywanie[10], nawet jeśli faktycznie z racji przypadłości **zewnętrznej** musi pozostać niepłodny. Tą przypadłością może być wiek, stan zdrowia, okres w cyklu kobiecym.

Cechą charakterystyczną rozpowszechnionej dzisiaj mentalności antykoncepcyjnej jest radykalne pomniejszanie istotnego i wewnętrznego ukierunkowania płciowości ludzkiej na przekazywanie życia i trwanie rodzaju ludzkiego. To pomniejszanie ma charakter wybitnie irracjonalny i nieludzki, a z tego powodu prowadzi do dehumanizacji człowieka i jego relacji nie tylko w dziedzinie płciowości, ale też w każdej dziedzinie, w której wyraża się relacyjność człowieka.

RACJONALNOŚĆ DZIEDZINY PŁCIOWOŚCI

Wyrażenie „racjonalność dziedziny płciowości" w pierwszej chwili przywołuje na myśl, z różnych przyczyn historycznych, ideę

---

[9] HV 5.
[10] HV 11.

całkowitej autonomii intymnego życia małżonków wobec wszystkich norm transcendentnych. Autonomia tego typu miałaby, na przykład, dotyczyć stosowania środków antykoncepcyjnych w kontroli urodzin. Tymczasem encyklika *Humanae vitae* właśnie takie postępowanie uznaje za nieracjonalne, opowiadając się po stronie racjonalności etycznej ściśle związanej z pojęciem cnoty.

Jeśli chodzi o dziedzinę płciowości, to kluczową cnotą, która się do niej odnosi, jest cnota czystości, mająca znaczenie zarówno w okresie młodości (z którym najczęściej się ją kojarzy), jak i w życiu małżeńskim. Katolicka tradycja teologiczna i duchowa wskazuje, że cnota czystości ma na celu doprowadzenie do przeniknięcia racjonalnością uprawnionego życia płciowego[11]. Podporządkowuje ona uczucia rozumowi i prawu Bożemu, równocześnie transcendentnemu i immanentnemu w stosunku do rozumu ludzkiego. Paweł VI, zachęcając do okresowej wstrzemięźliwości i regulacji poczęć nieodwołującej się do sztucznych środków, słusznie pochwala pokorną racjonalizację dziedziny płciowości, dostępnej poznaniu przez rozum ludzki i urzeczywistnianej w wolności umacnianej przez łaskę. Nie odwołuje się do instynktów wspólnych ludziom i zwierzętom pozbawionym rozumu, ale do wolności człowieka, przez którą upodabnia się on do duchów czystych, którymi są aniołowie. Nie zwraca się więc do psychizmu niższego, ale psychizmu wyższego.

Dlaczego encyklika *Humanae vitae* zwraca na uwagę na potrzebę przekazywania życia w najwyższym stopniu „po ludzku"? Szukając odpowiedzi, należy zwrócić uwagę na punkt 21 encykliki, odznaczający się wyjątkową głębią i spójnością:

> Etycznie poprawna regulacja poczęć tego najpierw od małżonków wymaga, aby w pełni uznawali i doceniali prawdziwe wartości życia i rodziny, oraz by nauczyli się doskonale panować nad sobą i nad swoimi popędami. Nie ulega żadnej wątpliwości, że rozumne i wolne kierowanie popędami wymaga ascezy, ażeby znaki miłości, właściwe dla życia małżeńskiego, zgodne były z etycznym porządkiem, co konieczne jest zwłaszcza dla zachowania okresowej wstrzemięźliwości. Jednakże

[11] Por. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae,* II–II, q. 151, a. 1.

> to opanowanie, w którym przejawia się czystość małżeńska, nie tylko nie przynosi szkody miłości małżeńskiej, lecz wyposaża je w nowe wartości. Wymaga ono wprawdzie stałego wysiłku, ale dzięki jego dobroczynnemu wpływowi małżonkowie rozwijają w sposób pełny swoją osobowość, wzbogacając się o wartości duchowe.

Okresowa wstrzemięźliwość, praktykowana z motywu miłości Boga (por. 1 Kor 7, 5), służąc rozumnemu i dobrowolnemu opanowaniu instynktów, humanizuje płciowość, przyczyniając się do wyzwolenia sił duchowych psychizmu wyższego. Wstrzemięźliwość okresowa regulująca poczęcia, nie oznacza ziewolenia i ograniczenia przez dane biologiczne, przeciwnie, zmierza do usatysfakcjonowania mężczyzny i kobiety, ale w ramach tego, co możliwe z etycznego punktu widzenia. Sprawia, że „rozum ludzki ma prawo i zadanie opanowywać siły, jakich mu dostarcza nierozumna natura i skierowywać je ku celom odpowiadającym dobru człowieka”[12]. Ciało jako samo z siebienierozumne, jako ciało **ludzkie** jest poddane rozumowi i zostaje przeniknięte racjonalnością, jeśli tylkowolność ludzka tego chce. Chodzi o to, by rozum, wspomagany w swoich konkretnych osiągnięciach poznawczych przez łaskę, zaakceptował istnienie okresów biologicznych organizmu (HV, 3) nie jako daną zewnętrzną, ale element stanowiący część integralną osoby ludzkiej (HV, 10) oraz określony przez prawo Boże (HV, 11).

W tym kontekście antykoncepcja z tym wszystkim, co zakłada i co jej towarzyszy, manifestuje się jako prawdziwa **alienacja** osoby ludzkiej, ponieważ odrzuca uznanie energii cielesnych na rzecz środków mechanicznych lub farmaceutycznych, które są jej obce. Z tego powodu słusznie zauważono, w czym główną zasługę należy przypisać prof. Włodzimierzowi Fijałkowskiemu, że sztuczna antykoncepcja jest jednym z tych zjawisk, które prowadzą do naruszenia ekosystemu. Troska ekologiczna zatem, na którą słusznie zwraca się dzisiaj dużą uwagę, musi ten problem uwzględnić[13].

---

[12] HV 16.

[13] Por. W. Fijałkowski, *Ku afirmacji życia*, s. 26–67; W. Fijałkowski, *Rodzicielstwo w zgodzie z naturą. Ekologiczne spojrzenie na płciowość*, Poznań 1999;

Nie można ponadto zapominać, że humanizacja płciowości jest ukazywana i promowana przez encyklikę *Humanae vitae* w ramach bardziej fundamentalnego projektu jej odkupieńczego przebóstwienia za pośrednictwem sakramentalnej łaski chrztu, małżeństwa, pokuty i Eucharystii (HV, 25) oraz w perspektywie życia wiecznego:

> Problem przekazywania życia, podobnie jak każdy inny problem dotyczący życia ludzkiego, powinien być tak rozpatrywany, aby – poza aspektami cząstkowymi, należącymi do porządku biologicznego, psychologicznego, demograficznego czy socjologicznego – uwzględnił całego człowieka i jego powołanie, obejmujące nie tylko porządek naturalny i doczesny, ale również nadprzyrodzony i wieczny[14].

Ludzkie życie małżonków, rodziców i dzieci, ponieważ dotyczy ich dusz nieśmiertelnych, nie kończy się ze śmiercią, ale przechodzi w życie, w którym wszyscy razem są powołani do cieszenia się sobą nawzajem, ale przede wszystkim do wiecznego cieszenia się Bogiem. Poważny obowiązek przekazywania życia ludzkiego ma swój początek w wiecznym Bogu i prowadzi do wiecznego życia we wspólnocie z Nim. Ta wspólnota jest otwarta dla tych, którzy są wierni Bogu, otrzymawszy od Niego darmowo dar życia (nie mogli o niego prosić), ale także dla tych, którzy zgodzili się przekazać życie jako wolni i odpowiedzialni współpracownicy Stwórcy, służąc w ten wzniosły i wymagający sposób trwaniu rodzaju ludzkiego[15]. Papież

W. Fijałkowski, *Ekologia rodziny. Ekologiczna odnowa prokreacji*, Kraków 2001;W. Fijałkowski, *Prokreacja w świetle ekologii*, w: *Dar ciała darem osoby*, s. 158–169.

[14] HV 7. Wydaje się, że wobec zachodzących dzisiaj trudności i napięć ideologicznych, mając na celu ich przezwyciężenie, należałoby zwrócić większą uwagę na komplementarność mężczyzny i kobiety oraz płciowość jako pozostającą w ścisłej relacji ze świętością małżeńską. Wiele w tej materii uczynił w swoim nauczaniu papież Jan Paweł II, ale jego nauczanie pozostaje jeszcze dalekie od tego, co mówi się na ten temat w teologii i co proponuje się w praktyce duszpasterskiej. Przykładem trafnego ujęcia teologicznego tego zagadnienia, choć jeszcze sprzed nauczania Jana Pawła II, może być opracowanie: A. Chapelle, *Sexualité et sainteté*, Bruxelles 1977.

[15] Por. B. de Margerie, *Sacraments et développement intégral*, Paris 1977, s. 43–49.

Paweł VI za pośrednictwem encykliki *Humanae vitae* chciał ogłosić wszystkim ludziom, całemu rodzajowi ludzkiemu, że rekompensatą za wypełnienie obowiązku przekazywania życia jest życie wieczne.

* * *

Encyklika *Humanae vitae* pozostaje kluczową wypowiedzią Kościoła na temat godności przekazywania życia ludzkiego i wzniosłości tego zadania powierzonego przez Boga Stwórcę człowiekowi. Warto do niej sięgać, ponieważ okazuje się, że ciągle może być inspirująca w szukaniu odpowiedzi na pojawiające się dzisiaj nowe pytania i trudności, które człowiek napotyka, realizując swoje powołanie do macierzyństwa i ojcostwa. Zaprezentowane wyżej aspekty nauczania Pawła VI potwierdzają, że można w nich znaleźć treści odpowiadające na nasze aktualne problemy, a przede wszystkim że przekazywanie życia ludzkiego, naznaczone odpowiedzialnością, może być znakiem nadziei dla wszystkich ludzi, wbrew naciskom wywieranym przez „kulturę śmierci". W przekazywaniu życia zakorzenia się ontologicznie ludzka zdolność działania – zakorzenia się ona także w obronie godności przekazywania życia po ludzku i na miarę człowieka.

ROZDZIAŁ XI

Antykoncepcja – materia grzechu i duszpasterstwo w konfesjonale

„W postawach i zachowaniu świętych, zwykłym i normalnym, a przecież zawsze nowym i oryginalnym, jest jakieś wyzwanie rzucone światu. Wydają się oni, podobnie jak Chrystus, znakiem sprzeciwu, kamieniem zgorszenia, zaprzeczeniem tchórzliwej roztropności i pozornych cnót, których natchnieniem jest duch tego świata. Stąd problem, jaki rodzi się za przyczyną świętych w sumieniach świadków ich poczynań, surowości ich życia, «szaleństwa» przypisywanego im, podobnie jak przypisywano je Temu, którego naśladują"

Maurice Blondel[1]

Problem antykoncepcji jest problemem nie tylko współczesnego małżeństw, lecz także współczesnych kapłanów, co weryfikuje się szczególnie w praktyce spowiedniczej. Wszyscy,chociaż w różny sposób,jesteśmy uwikłani w ten problem. Antykoncepcja jest dzisiaj prawdopodobnie najpowszechniejszym problemem moralnym w Kościele, a jego zasięg ciągle się poszerza[2].

---

1 M. Blondel, *Filozoficzne wyzwania chrześcijaństwa*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1994, s. 195.

2 Por. M. Schooyans, *El imperialismo contraceptivo. Sus agentes y sus víctimas*, Caracas–Miami 1994.

W niniejszych rozważaniach chodzi przede wszystkim o refleksję ukierunkowaną na praktyczne podejście do antykoncepcji w duszpasterstwie w konfesjonale. Dzisiaj możnazauważyć, obok poprawnego rozwiązywania tej kwestii, umacnianie się postaw niewłaściwych, nieuzasadnionych teologicznie i duszpastersko, radykalnych, zniechęcających bądź do samej spowiedzi, bądź do poważnego traktowania grzechu antykoncepcji w spowiadaniu się. Z jednej strony stosuje się przesadny rygoryzm, którego przejawami są stosowane przez spowiedników groźby, wymuszanie w czasie spowiedzi specjalnych przyrzeczeń, wyjątkowo „trudne" pokuty, a nawet odmawianie rozgrzeszenia. Z drugiej strony często pojawia się nieśmiałość w podejmowaniu tego problemu, nieumiejętność zastosowania do niego zasad teologicznych lub też zupełny laksyzm w tym względzie.

Sytuacji tej towarzyszą dzisiaj, nie bez wpływu na traktowanie tego problemu, głosy, które podnoszą wątpliwości odnośnie do nauczania, jakie papież Paweł VI zawarł w encyklice *Humanae vitae,* i jakie było konsekwentnie potwierdzane w nauczaniu papieża Jana Pawła II, czego ostatnim oficjalnym wyrazem jest encyklika *Evangelium vitae*. Niejednokrotnie uważa się, że nauczanie Kościoła dotyczące antykoncepcji jest przesadnie sztywne i nieprzejednane. Są tacy, którzy twierdzą, że z powodu radykalnego odrzucenia antykoncepcji Kościół może utracić zaufanie wielkiej liczby wierzących. W skrajnych przypadkach twierdzi się nawet, że nauczanie normy moralnej, jaką ogłasza *Humanae vitae* i późniejsze nauczanie Kościoła, jest tylko pewnym wyborem historycznym, który można jeszcze zmienić i w ten sposób raz na zawsze rozwiązać cały problem[3].

Aby zająć właściwe stanowisko wobec tych trudnych i złożonych kwestii, należy uwzględnić przede wszystkim to, jaki charakter,

---

[3] Por. E. Lio, *Humanae vitae e la coscienza. L'insegnamento del Card. Wojtyła teologo e Papa*, Città del Vaticano 1980; *„Humanae vitae": 20 anni dopo. Atti del II Congresso Internazionale di teologia morale(Roma, 9–12 novembre 1988)*, praca zbiorowa, Milano 1989; *Dar ludzkiego życia – „Humanae vitae donum". W dwudziestą rocznicę ogłoszenia encykliki „Humanae vitae"*, red. K. Majdański, T. Styczeń, Lublin 1991; D. Tettamanzi, *Alle sorgenti della vita. „Humanae vitae". Attualità di un'enciclica*, Casale Monferrato 1993.

z teologicznego punktu widzenia, posiada norma moralna ogłoszona w *Humanae vitae* i jaka jest materia grzechu antykoncepcji (ciężka czy lekka). Teologiczny charakter normy i materia grzechu określa z kolei – między innymi – w jakim kierunku powinna iść refleksja nad antykoncepcją i według jakich zasad można podjąć jej reinterpretację. Charakter normy i materia grzechu przede wszystkim jednak określa zasady, według których jakich należałoby rozwiązywać problem antykoncepcji w duszpasterstwie w konfesjonale.

Aby pomóc w zajmowaniu takiego stanowiska wobec antykoncepcji, zwracam w tych rozważaniach uwagę na istotne elementy nauczania Urzędu Nauczycielskiego Kościoła o materii grzechu antykoncepcji oraz na propozycje sposobów podejmowania tego problemu w duszpasterstwie w konfesjonale, które również wynikają z tego nauczania.

MATERIA GRZECHU ANTYKONCEPCJI

Jeśli chodzi o niniejsze rozważania, to mają one na celu znalezienie odpowiedzi na pytanie, czy w świetle nauczania Urzędu Nauczycielskiego Kościoła antykoncepcja jest materią ciężką czy lekką grzechu. Uwzględniam tu tylko nauczanie „powszechne", to znaczy to, którego autorem jest papież i sobór powszechny, gdyż posiada ono najwyższy autorytet i wystarcza w pełni do odpowiedzi na postawione pytanie[4].

Według większości moralistów ocena moralna antykoncepcji jako materii ciężkiej grzechu jest przyjmowana powszechnie, a encyklika *Casti connubii* papieża Piusa XI jest jej uroczystym i zdecydowanym potwierdzeniem. Papież stwierdza:

> Nie może być żadnej racji, nawet najpoważniejszej, która mogłaby uczynić zgodnym z naturą i właściwym to, co jest wewnętrznie przeciw

[4] Por. E. Lio, *„Humanae vitae" e infallibilità. L'insegnamento di Karol Wojtyła*, Città del Vaticano 1986; F. Ocáriz, *La nota teologica dell'insegnamento dell'„Humanae vitae" sulla contraccezione*, „Anthropotes" 4 (1988) nr 1, s. 25–43; I. Fuček, *De gravitate obiectiva peccati coniugatorum contraceptione artificiali utentium*, „Periodica de Re Morali, Canonica e Liturgica" 79 (1984), s. 5–32.

> naturze. Ponieważ więc akt małżeński, ze swej własnej natury, jest ukierunkowany na zrodzenie potomstwa, ci, którzy w jego odbyciu czynią go do tego niezdolnym, działają przeciw naturze, popełniając czyn niewłaściwy i wewnętrznie niegodziwy (*intrinsece inhonestum*)[5].

Począwszy od tej wypowiedzi, Urząd Nauczycielski Kościoła mówi o antykoncepcji jako czynie „wewnętrznie niegodziwym". Pius XI tak wyjaśnia ciężar moralny tego czynu:

> Kościół katolicki […] głośno ogłasza za pośrednictwem naszego słowa w znaku swojej Boskiej misji i ponownie stwierdza, że jakiekolwiek użycie małżeństwa, w którym przez złość ludzką akt ludzki byłby pozbawiony swojej naturalnej mocy prokreacyjnej, występuje przeciw prawu Boga i natury, oraz że ci, którzy ośmielają się popełniać tego typu działania, czynią się winnymi ciężkiej winy („et eos qui tale quid commiserint gravis noxae labe commaculari")[6].

W pewnych interpretacjach nauczania Piusa XI i późniejszego nauczania Kościoła pojawia się pogląd, że Urząd Nauczycielski Kościoła podtrzymał pierwszą część nauczania zawartego w encyklice *Casti connubii*, ale nie podjął drugiej jego części, w której jest mowa o antykoncepcji jako „ciężkiej winie". Interpretacja ta opiera się na fakcie, że w nauczaniu Kościoła nie pojawiało się bezpośrednie nawiązanie do tej części wypowiedzi papieskiej. W związku z tym zdaniem niektórych interpretatorówantykoncepcja nie powinna być uważana za materię ciężką grzechu, a więc użycie środków antykoncepcyjnych nie może być traktowane jak grzech ciężki. Podobne interpretacje pojawiają się także w praktyce duszpasterskiej i spowiedniczej, dlatego problem zasługuje na szersze przeanalizowanie w świetle późniejszych wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła.

---

[5] Pius XI, Enc. *Casti connubii*, 30 grudnia 1930, „Acta Apostolicae Sedis" 22 (1930), s. 559. W artykule stosuję własne tłumaczenia encyklik *Casti connubii* i *Humanae vitae*.

[6] Pius XI, Enc. *Casti connubii*, dz. cyt., s. 560.

Jeśli chodzi o nauczanie encykliki *Casti connubii*, to znalazło ono bezpośrednie potwierdzenie w nauczaniu II Soboru Watykańskiego, w konstytucji *Gaudium et spes*, gdzie czytamy: „Synom Kościoła […] nie wolno w regulowaniu urodzeń schodzić z drogi, którą odrzuca Urząd Nauczycielski w wyjaśnianiu prawa Bożego». To zadanie soborowe w sławnym przypisie 14 odwołuje się do zacytowanego wyżej fragmentu encykliki Piusa XI, a więc i do stwierdzenia o „ciężkiej winie" antykoncepcji[7]. Jest to najbardziej autorytatywne i uroczyste potwierdzenie całego nauczania Piusa XI, którego ranga musi być uznana i przyjęta w Kościele.

Szczególne znaczenie ma w tym kontekście encyklika *Humanae vitae* papieża Pawła VI z 28 lipca 1968 roku. Na tym dokumencie opiera się całe późniejsze nauczanie Kościoła o regulacji poczęć, a także szczegółowym problemie antykoncepcji, a szczególnie adhortacja papieża Jana Pawła II *Familiaris consortio* (22 listopada 1981 r.), która jest etapem w ramach jej recepcji w Kościele.

Aby poznać rangę nauczania encykliki *Humanae vitae,* trzeba przypomnieć niektóre wcześniejsze, przygotowujące ją wypowiedzi Pawła VI. 23 czerwca 1964 r. z okazji życzeń, jakie składali papieżowi kardynałowie i pracownicy Kurii Rzymskiej, poinformował on o powołaniu i pracach specjalnej komisji, która z inicjatywy papieża Jana XXIII miała zająć się zbadaniem zagadnienia regulacji poczęćoraz wskazał na niektóre kwestie łączące się z tymi pracami i samym problemem. Papież podjął także zagadnienie oceny moralnej dróg i środków regulacji poczęć; mówił, że jest to „problem skrajnie ciężki – dotyka samych początków życia ludzkiego. […] Jest to problem skrajnie złożony i delikatny"[8].

Po opublikowaniu encykliki *Humanae vitae* papież poświęcił jej w czasie audiencji ogólnej 31 lipca 1968 r. specjalne przemówienie, które stanowi ważny komentarz do tego dokumentu[9]. Dla naszego problemu szczególnie ważne są następujące stwierdzenia papieskie. Na początku papież mówił: „Jest to wyjaśnienie podstawowego

---

7 GS 51.

8 *Insegnamenti di Paolo VI*, 2 (1964), s. 420.

9 Por. *Insegnamenti di Paolo VI*, 6 (1968), s. 869–873.

rozdziału życia osobistego, małżeńskiego, rodzinnego i społecznego człowieka", a na końcu podkreślał z wielkim naciskiem: „Jest to […] kwestia szczególna, która podejmuje skrajnie delikatny i ciężki problem życia ludzkiego".

Zagadnienie zostało więc zaliczone do zagadnień o największym znaczeniu, tak z istotowego, jak i moralnego punktu widzenia, a jego ważnym elementem jest potępienie moralne antykoncepcji. Ważnym potwierdzeniem rozwiązania podanego w encyklice *Humanae vitae* jest dramatyczna powaga papieża przy ogłaszaniu tego dokumentu, kiedy potwierdzał prawdę o zamyśle Bożym wobec życia i prawdy moralne, jakie z niego wynikają i mu służą. Mówił Paweł VI o uczuciach, jakie mu towarzyszyły w ogłaszaniu tej encykliki: „Pierwszym uczuciem było uczucie naszej bardzo poważnej odpowiedzialności. [..] Zwierzę się wam, że takie uczucie sprawiło mi wiele cierpień duchowych. Nigdy nie czuliśmy ciężaru naszego urzędu tak, jak w tym przypadku"[10].

Jest oczywiste, że problem regulacji poczęć i jego rozwiązanie stanowiły dla Pawła VI szczególnie ważny problem, tak że nie można w tym przypadku stawiać hipotezy niewielkiego nieporządku moralnego antykoncepcji, który miałby stanowić jedynie materię grzechu lekkiego. Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że antykoncepcja była według niego materią ciężką grzechu.

Teza ta wymaga jednak pogłębienia. Chodzi więc o określenie, na czym polega „specyficzne zło" antykoncepcji, gdyż tylko na tej podstawie można stwierdzić jej charakter moralny i ocenić jej ciężar. Aby dokonać takiej analizy, trzeba odwołać się przede wszystkim do nauczania papieża Jana Pawła II, który rozwinął i pogłębił nauczanie zawarte w encyklice *Humanae vitae*. Stało się to możliwe między innymi dzięki rozwojowi nauk o człowieku oraz antropologii filozoficznej w jej wersji personalistycznej, które mają dzisiaj decydujące znaczenie dla określenia znaczenia i wartości płciowości ludzkiej. Nie bez znaczenia pozostaje też rozwój teologii moralnej, jaki nastąpił po soborze. Jednym z elementów tego rozwoju jest na przykład koncepcja płciowości ludzkiej jako języka („mowy"),

---

[10] *Insegnamenti di Paolo VI*, 6 (1968), s. 872.

to znaczy zmysłowego wyrażenia rzeczywistości wewnętrznych osoby w relacjach międzyosobowych. Koncepcja ta ma duże znaczenie dla pogłębienia i uzasadnienia wymagań etycznych wynikających z płciowości, ze szczególnym odniesieniem do współżycia płciowego.

Aby ująć problem głębiej, wystarczy odwołać się do niektórych elementów nauczania obecnego papieża, porównując jez wcześniejszymi wypowiedziami Urzędu Nauczycielskiego Kościoła.

Pierwszą kwestią, jaką należy określić, definiując specyficzne zło antykoncepcji, jest właściwe osadzenie aktu małżeńskiego w ramach życia małżeńskiego. W konstytucji soborowej *Gaudium et spes* akt małżeński jest widziany jako uprzywilejowane i typowe wyrażenie miłości małżeńskiej[11], a miłość małżeńska ze swej natury jest ukierunkowana na przekazywanie życia, czyli prokreację[12]. Jeśli więc chodzi o akt małżeński, to wartościami, które mu towarzyszą, są „miłość" i „życie", a więc wartości ludzkie o podstawowym znaczeniu i nienaruszalnym charakterze.

Paweł VI kontynuując nauczanie soborowe, uzupełnia je nauczaniem o „znaczeniach" aktu małżeńskiego, wyprowadzając z dwóch znaczeń, którenależą do natury tego aktu, czyliznaczenia jednoczącego i prokreacyjnego, wymagania etyczne:

> Nauczanie to […] jest oparte na nierozerwalnym związku […] między dwoma znaczeniami aktu małżeńskiego: znaczeniem jednoczącym i znaczeniem prokreacyjnym. Ze swej wewnętrznej struktury akt małżeński, jednocząc małżonków dogłębnym węzłem, czyni ich zdolnymi do zrodzenia nowego życia według praw wypisanych w samej naturze mężczyzny i kobiety. Utrzymując te dwa istotne aspekty, jednoczący i prokreacyjny, akt małżeński zachowuje integralnie sens wzajemnej i prawdziwej miłości oraz jego ukierunkowanie na najwyższe powołanie człowieka do ojcostwa[13].

---

[11] GS 49.
[12] GS 50.
[13] Paweł VI, Enc. *Humanae vitae* [dalej: HV], nr 12.

Ten tekst wpisuje się w głęboki związek między miłością i życiem, jaki został określony przez papieża wcześniej, gdy omawiał on cechy charakterystyczne miłości małżeńskiej, i jest jakby jego zastosowaniem do konkretnego zagadnienia aktów małżeńskich.

Na tej samej linii sytuuje się nauczanie papieża Jana Pawła II, które zawarł w adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio*, gdzie czytamy:

> Całkowity dar z ciała byłby zakłamaniem, jeśliby nie był znakiem i owocem pełnego oddania osobowego, w którym jest obecna cała osoba, również w swym wymiarze doczesnym. Jeżeli człowiek zastrzega sobie coś dla siebie lub rezerwuje sobie możliwość zmiany decyzji w przyszłości, już przez to samo nie oddaje się całkowicie[14].

Ta „logika daru" zostaje zastosowana bardzo ściśle i konsekwentnie, gdy papież podejmuje zagadnienie antykoncepcji i obnaża jej destrukcyjny charakter w odniesieniu do wielu wartości ludzkich, małżeńskich i moralnych:

> Kiedy małżonkowie, uciekając się do środków antykoncepcyjnych, oddzielają od siebie dwa znaczenia, które Bóg Stwórca wpisał w naturę mężczyzny i kobiety i w dynamizm ich zjednoczenia płciowego, zajmują postawę „sędziów" zamysłu Bożego i „manipulują" oraz poniżają płciowość ludzką, a wraz z nią osobę własną i współmałżonka, fałszując wartość „całkowitego" daru z siebie. W ten sposób naturalnej „mowie", która wyraża obopólny, całkowity dar małżonków, antykoncepcja narzuca „mowę" obiektywnie sprzeczną, czyli taką, która nie wyraża całkowitego oddania się drugiemu; stąd pochodzi nie tylko czynne odrzucenie otwarcia się na życie, ale również sfałszowanie wewnętrznej prawdy miłości małżeńskiej, powołanej do całkowitego osobowego daru[15].

Destrukcyjne skutki antykoncepcji to:

---

[14] Jan Paweł II, Adhort. apost. *Familiaris consortio* [dalej: FC], nr 11.

[15] FC 32.

1. odrzucenie uznania, że człowiek jest „sługą" i „współpracownikiem" Boga w przekazywaniu życia;
2. „arbitralność" wobec zamysłu Bożego;
3. upokorzenie płciowości ludzkiej oraz osoby własnej i małżonka;
4. zafałszowanie języka ciała aż do uczynienia go obiektywnie sprzecznym;
5. wymazanie odniesienia do wartości życia;
6. zranienie miłości małżeńskiej („zafałszowanie jej wewnętrznej prawdy")[16].

W antykoncepcji mamy więc do czynienia z „nie" mówionym życiu, które jest równocześnie „nie" mówionym Bogu StwórcyJest to ważny aspekt antykoncepcji, który wskazuje na powagę teologiczną tego zagadnienia. Błędem jest częste redukowanie tego zagadnienia do jednego z tak zwanych problemów czysto ludzkich, który jakoby nie ma żadnego związku z Bogiem. Już Paweł VI pisał w *Humanae vitae*:

> Akt wzajemnej miłości dokonany z uszczerbkiem dla zdolności przekazywania życia […] pozostaje w sprzeczności zarówno z planem Bożym, według którego małżeństwo zostało ustanowione, jak i wolą pierwszego Autora życia ludzkiego. Jeśli więc ktoś korzysta z daru Bożego pozbawiając go, choćby tylko częściowo, właściwego mu znaczenia i celowości, działa wbrew naturze tak mężczyzny, jak i kobiety, a także wbrew głębokiemu ich zjednoczeniu. I właśnie dlatego sprzeciwia się też planowi Boga i Jego świętej woli[17].

Ważne rozwinięcie nauczania papieża Jana Pawła II odnośnie do natury antykoncepcji i jej zła moralnego znajduje się w jednej z jego katechez w cyklu *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich* z 1984 r., w której zwraca uwagę na istotnąz punktu widzenia personalistycznego i moralnego różnicę między „panowaniem nad światem"

---

[16] Por. L. Ciccone, *La contraccezione: materia grave oppure lieve di peccato?*, „L'Osservatore Romano", 15 listopada 1996, s. 8.

[17] HV 13.

i „panowaniem nas sobą" („samo-panowaniem"). Antykoncepcja, sprowadzona do „panowania nad światem", obraża godność człowieka. „Rozszerzenie metod «sztucznych» – stwierdza papież – narusza […] konstytutywny wymiar osoby, pozbawia człowieka właściwej mu podmiotowości działania, a czyni go przedmiotem manipulacji"[18].

Stwierdzenia te stają się zrozumiałe w świetle natury aktu małżeńskiego rozważanego w aspektach personalistycznym i teologicznym, które są ze sobą nierozerwalnie powiązane, wynikając z „objawienia ciała", to znaczy z jego natury i powołania[19].

Na poziomie personalistycznym decydująca jest relacja między dwoma znaczeniami aktu małżeńskiego.

> Nie można w nim – wyjaśnia Ojciec Święty – sztucznie odrywać znaczenia miłości od znaczenia (tzn. znaku) potencjalnego rodzicielstwa. Do wewnętrznej prawdy aktu małżeńskiego należy jedno i drugie: jedno realizuje się wraz z drugim, i poniekąd jedno poprzez drugie. […] W takim razie więc akt małżeński, wyzuty ze swej wewnętrznej prawdy, pozbawiony sztucznie znaczenia potencjalnego rodzicielstwa, przestaje również być aktem miłości[20].

Na poziomie teologicznym antykoncepcja poniża prawdę sakramentu małżeństwa, o ile zjednoczenie małżeńskie ma być jego autentycznym wyrazem, które opiera się na miłości, z niej wyrasta i do niej prowadzi. Wyjaśnia papież: „«Mowa» [ciała] ma doniosłe znaczenie międzyosobowe, zwłaszcza gdy chodzi o wzajemne odniesienie mężczyzny i kobiety. Co więcej […] mowa ciała ma w tym wypadku wypowiadać do pewnego stopnia prawdę sakramentu, uczestnicząc w odwiecznym planie Miłości […]"[21].

---

[18] Jan Paweł II, *Prawda „mowy ciała" a zło antykoncepcji*, w: tenże, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Città del Vaticano 1986, s. 472.

[19] Por. Jan Paweł II, *Prawda „mowy ciała" a zło antykoncepcji*, dz. cyt., s. 472–473.

[20] Jan Paweł II, *Prawda „mowy ciała" a zło antykoncepcji*, dz, cyt., s. 473–474.

[21] Jan Paweł II, *Prawda „mowy ciała" a zło antykoncepcji*, s. 472. Por. R. Buttiglione, *Ciało jako język*, „Ethos" 4 (1991) nr 3/4, s. 70–81.

Ta dwupoziomowa analiza natury aktu małżeńskiego pozwala ojcu świętemu na takie określenie specyficznego zła antykoncepcji:

> Można powiedzieć, że w wypadku sztucznego oderwania tych znaczeń od siebie (tzn. znaczenia jednoczącego i znaczenia prokreacyjnego), dokonuje się w akcie małżeńskim rzeczywiste zespolenie cielesne, ale zespolenie to nie odpowiada wewnętrznej prawdzie i godności zjednoczenia osobowego: *communio personarum*. Zjednoczenie takie domaga się bowiem, aby „mowa ciała" była wypowiedziana wzajemnie w integralnej prawdzie swego znaczenia. Jeśli tej prawdy brak, wówczas nie można mówić ani o prawdzie posiadania siebie, ani też o prawdzie wzajemnego oddania i przyjęcia siebie przez osoby. Takie zakłócenie wewnętrznego ładu zjednoczenia małżeńskiego, które sięga głęboko w sam porządek osobowy, jest istotnym złem antykoncepcji[22].

Nauczanie Urzędu Nauczycielskiego Kościoła stale potwierdza, że antykoncepcja jest bezpośrednim naruszeniem porządku moralnego dotyczącego płciowości, a na jego ciężar wskazuje stwierdzenie, że chodzi o czyn „wewnętrznie niegodziwy". Według doktryny Kościoła w akcie małżeńskim są zaangażowane wartości o kapitalnym i podstawowym znaczeniu dla osoby i małżeństwa. Antykoncepcja narusza te wartości w sposób bardzo poważny, a nawet może je zupełnie zniszczyć.

Na ciężar materii grzechu antykoncepcji wskazuje także częstotliwość, z jaką powraca ten problem w nauczaniu papieskim, oraz nacisk, z jakim jest demaskowane jego zło.

W ostatnim czasie problem antykoncepcji nabrał szczególnych rozmiarów, jeśli chodzi o jego „skutki społeczne". Chociaż problem ten nie dotyczy wprost „specyficznego zła" antykoncepcji, to jednak ze względu na jego zasięg nie jest problemem obojętnym z moralnego punktu widzenia. Antykoncepcja z problemu w pewnym sensie indywidualnego, tzn. problemu dotyczącego konkretnychmałżonków na podstawie szczególnych motywów i sytuacji, stała się już problemem społecznym, a ostatnio staje się nawet problemem

---

[22] Jan Paweł II, *Prawda „mowy ciała" a zło antykoncepcji*, dz. cyt., s. 474.

politycznym na skalę międzynarodową, szczególnie w relacji między krajami rozwiniętymi i krajami rozwijającymi się. Niekiedy problem jest wyolbrzymiany, mówi się o „bombie demograficznej" i śmierci wszystkich z powodu głodu spowodowanego nadmiernym przyrostem liczby ludności na świecie. W tym kontekście szeroko propaguje się m.in. antykoncepcję jako środek do rozwiązania tego problemu[23].

Papież demaskuje tę postawę jako „spisek przeciw życiu"[24] i tak ją opisuje w encyklice *Evangelium vitae*:

> Niezależnie od intencji, które bywają różne i mogą się nawet wydawać przekonywujące czy wręcz powoływać się na zasadę solidarności, stoimy tu w rzeczywistości wobec obiektywnego «**spisku przeciw życiu**», w który zamieszane są także instytucje międzynarodowe, zajmujące się propagowaniem i planowaniem prawdziwych kampanii na rzecz upowszechnienia antykoncepcji, sterylizacji i aborcji. Nie można na koniec zaprzeczyć, że również środki społecznego przekazu biorą często udział w tym spisku, utwierdzając w opinii publicznej ową kulturę, która uważa stosowanie antykoncepcji, sterylizacji, aborcji, a nawet eutanazji za przejaw postępu i zdobycz wolności, natomiast postawę bezwarunkowej obrony życia ukazują jako wrogą wolności i postępowi[25].

Mamy więc do czynienia z pojawieniem się dzisiaj „mentalności antykoncepcyjnej", która odrzuca każde dziecko niechciane przez rodziców oraz otwiera drogę do przyjęcia sterylizacji i przerywania ciąży jako normalnej drogi regulacji poczęć[26]. To z kolei prowadzi do propagowania eutanazji oraz jej uprawomocnienia. Jest więc łatwo uzasadnić, dlaczego Kościół potępia antykoncepcję generalnie, a nie tylko w odniesieniu do małżonków stosujących ją w swoim życiu[27].

---

23 Por. M. Schooyans, *Aborcja i polityka*, Lublin 1991; M. Schooyans, *Bioéthique et population: le choix de la vie*, Paris 1994.

24 EV 12.

25 EV 17.

26 Por. J. Bajda, *Antykoncepcja a przerywanie ciąży*, „Tarnowskie Studia Teologiczne" 14 (1995–1996), s. 305–323.

27 Por. np. FC 30.

NORMA MORALNA W PRAKTYCE DUSZPASTERSKIEJ

Problem specyficznego zła antykoncepcji jest bardzo trudny do wyjaśnienia z filozoficzno-teologicznego punktu widzenia. Wielu kapłanówspowiedników, a nawet wielu teologów moralistów wpadło w pułapkę zbytnich uproszczeń w wyjaśnianiu tego zagadnienia. Trudności, jakie napotykamy w nauczaniu normy moralnej z encykliki *Humanae vitae,* wynikają z tego, że jest to problem bardzo złożony. Za encykliką Pawła VI i nauczaniem Jana Pawła II, który troszczy się o jej recepcję, stoi skomplikowany system filozoficzno-teologiczny, którego przedstawienie i wyjaśnienie wymaga wielkiego zaangażowania spekulatywnego, które jest praktycznie niemożliwe w ramach posługi w konfesjonale czy nawet w ramach katechezy lub kursu przedmałżeńskiego. W związku z tym w praktyce duszpasterskiej należy odwołać się do zasad ogólnych nauczania papieskiego oraz zaufania do nauczania moralnego Kościoła, który troszczy się o zachowanie prawa Bożego oraz służy godności człowieka i jego prawom. Aby to odwołanie odniosło właściwy skutek, trzeba w nie włączyć kilka postaw szczegółowych, które są ważne tak w odniesieniu do antykoncepcji, jak i duszpasterstwa w konfesjonale.

MIŁOŚĆ DUSZPASTERSKA

Pierwszorzędną postawą, jaką powinien charakteryzować się spowiednik wobec małżonków odwołujących się do antykoncepcji w swym współżyciu, powinna być postawa szacunku i miłości, zwłaszcza w tych przypadkach, gdy przeżywają oni trudności osobiste, ekonomiczne, społeczne itp., utrudniające realizację normy moralnej, na którą wskazuje encyklika *Humanae vitae*.

Spowiednik w Kościele jest powołany do naśladowania w swojej miłości duszpasterskiejChrystusa. W sposób szczególny chodzi tutaj z jednej strony o naśladowanie Jego miłości, zrozumienia, cierpliwości i miłosierdzia, a z drugiej strony jasności i zdecydowania w głoszeniu prawdy i wymagań moralnych, których zachowywanie jest warunkiem prawdziwego i pełnego życia ludzkiego, jak

również wzrostu w świętości chrześcijańskiej. Ewangelie poświadczają jednoznacznie, że w postawie Jezusa prawda i miłosierdzie przenikają się i tworzą Jego jedno oblicze. Charakter paradygmatyczny dla spowiednika wszystkich miejsc i wszystkich czasów mają słowa Jezusa skierowane do kobiety cudzołożnej: „Kobieto, gdzież oni są? Nikt cię nie potępił? […] I Ja ciebie nie potępiam. – Idź, a od tej chwili już nie grzesz!" (J 8, 10–11). Jezus niezmiennie i konsekwentnie nazywa po imieniu dobro i zło, nie pozostawiając nawet cienia wątpliwości co do prawdy moralnej. W sposób integralny z troską o prawdę łączy postawę miłości miłosiernej, która niejako jest pełnią prawdy wobec grzesznika.

W duszpasterstwie w konfesjonale i w trosce o człowieka przeżywającego trudności wrealizacji norm moralnych należy łączyć postawę nazywania po imieniu dobra i zła oraz miłości, cierpliwości i miłosierdzia. Papież Paweł VI w encyklice *Humanae vitae* bardzo jasno wskazał na konieczność takiej właśnie postawy:

> Jeśli wybitną formą miłości wobec dusz jest nie pomniejszanie w niczym zbawczej nauki Chrystusa, to ta postawa powinna łączyć się z wyrozumiałością i miłością, których przykład dał nam Chrystus rozmawiając i przebywając z ludźmi. Przyszedł bowiem nie po to, aby sądzić świat, ale aby go zbawić; był On wprawdzie nieprzejednany wobec grzechu, ale cierpliwy i miłosierny dla grzeszników. Niech więc małżonkowie przeżywający trudności odnajdą w słowie i sercu kapłana jakby odbicie głosu i miłości naszego Odkupiciela[28].

„PRAWO STOPNIOWANIA"

Norma moralna z *Humanae vitae* odnośnie do antykoncepcji zabrania aktu „wewnętrznie nieuporządkowanego", czyli nie dopuszcza wyjątków[29]. Encyklika wyjaśnia:

---

[28] HV 29.

[29] Por. J. Finis, *Gli assoluti morali. Tradizione, revisione & verità*, Milano 1993.

> W rzeczywistości bowiem, chociaż niekiedy wolno tolerować mniejsze zło moralne dla uniknięcia jakiegoś większego zła lub dla osiągnięcia większego dobra, to jednak nigdy nie wolno, nawet dla najpoważniejszych przyczyn, czynić zła, aby wynikło z niego dobro. Innymi słowy, nie wolno obrać za przedmiot aktu woli tego, co ze swojej istoty narusza ład moralny – a co tym samym należy uznać za niegodne człowieka – nawet w wypadku, jeśli zostaje to dokonane w zamiarze zachowania lub pomnożenia dóbr poszczególnych ludzi, rodziny czy społeczeństwa[30].

Nauczanie to opiera się na tradycyjnym w moralności chrześcijańskiej rozróżnieniu między normami „pozytywnymi" (które coś polecają) i normami „negatywnymi" (które czegoś zabraniają). Ta sama tradycja potwierdza, że normy negatywne, zabraniając czynów wewnętrznie nieuporządkowanych, nie dopuszczają wyjątków. Czyny tego rodzaju są nieuporządkowane moralnie ze względu na samą ich wewnętrzną strukturę, a więc w sobie i przez się, gdyż negują one osobę w jej specyficznej godności. Z tego powodu czyny te nie mogą zostać „uporządkowane" moralnie przez żadną intencję i przez żadną okoliczność, które nie są w stanie zmienić ich struktury.

Dla rozwiązania tego problemu w konfesjonale trzeba zawsze uwzględniać inne rozróżnienie, znane w chrześcijańskiej tradycji moralnej, a mianowicie rozróżnienie (nie rozdzielenie) między nieporządkiem moralnym i winą podmiotową. Jeśli chodzi o ocenę podmiotowej postawy moralnej (nie pomijając oczywiście odniesienia do normy, która zabrania antykoncepcji jako czynu wewnętrznie nieuporządkowanego), należy uwzględnić różne czynniki oraz aspekty konkretnego działania osoby: intencje, motywacje, okoliczności życiowe, a zwłaszcza to wszystko, co może kształtować sumienie osoby i jej wolną wolę. Sytuacja podmiotowa, chociaż nigdy nie może zmienić jakości moralnej czynu wewnętrznie nieuporządkowanego, to jednak w różnym stopniu może wpływać na odpowiedzialność osoby, która dokonuje czynu. W teologii moralnej rozwinął się

---

[30] HV 14.

w tym kontekście wykład o „prawie stopniowania" w odniesieniu do odpowiedzialności podmiotowej. Nie należy oczywiście mylić tego wykładu z pojawiającym się niekiedy błędnym wykładem o „stopniowaniu prawa", jaki usiłuje się stosować i do problemu antykoncepcji. Ta zasada ogólna odnosi się także do antykoncepcji[31].

SUMIENIE

Często zdarzają się przypadki, że stosujący antykoncepcję powołują się na zgodność takiej postawy z ich sumieniem; czasami także spowiednicy zostawiają ten problem sumieniom małżonków, mówiąc że jest to ich problem. W przypadku antykoncepcji nie można jednak odwołać się wyłącznie do sądu sumienia poszczególnych osób. Sumienie powinno być „czyste" (2 Tm 1, 3),jest powołane do jasnego „okazywania prawdy" (2 Kor 4, 2), co odpowiada jego naturze, godności i celowości. Sumienie moralne chrześcijanina posiada wewnętrzną konfigurację eklezjalną, która otwiera je na nauczanie Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, jego zrozumienie i przyjęcie[32]. Wynika to z faktu, że przynależność do Kościoła należy do istoty wiary chrześcijańskiej. Urząd Nauczycielski Kościoła natomiast posiada dar Ducha Chrystusa, który uzdalnia go do autentycznej służby na rzecz wiary i na rzecz stosowania jej w praktyce życia[33].

Zadaniem spowiednika jest pomaganie i troskliwe towarzyszenie małżonkom w formowaniu sumienia, by było ono zdolne do osądzania czynów zgodnie z prawdą. Do zadań spowiednika należy także kształtowanie duchowości małżeńskiej, która jest konieczna do zrozumienia oraz przeżywania wymagań prawa Bożego. Jest to tym bardziej konieczne, że współczesny kontekst społeczny i kulturowy jest nieprzychylny życiu małżeńskiemu.

---

31 Por. FC 35.

32 Por. J. Ratzinger, *Podstawy teologii moralnej*, „Currenda" 147 (1997), s. 249–269; J. Ratzinger, *Prawda i sumienie*, „Ethos" 4 (1991) nr 3/4, s. 171–184; L. Melina, *Sumienie – wolność – Magisterium*, „Ethos" 4 (1991) nr 3/4, s. 94–112; L. Melina, *Morale: tra crisi & rinnovamento. Gli assoluti morali, l'opzione fondamentale, la formazione della coscienza*, Milano 1993, s. 81–106.

33 Por. II Sobór Watykański, Konst. *Lumen gentium*, 25.

Paweł VI tak pisał na ten temat w *Humanae vitae*:

> Drodzy synowie, przemawiajcie pełni ufności, uważając za rzecz pewną, że Duch Święty, wspomagając Urząd Nauczycielski Kościoła w głoszeniu prawdziwej nauki, jednocześnie oświeca serca wiernych i zachęca ich do wyrażenia swojego przyzwolenia. Małżonków zaś uczcie niezbędnej drogi modlitwy i przygotowujcie ich należycie do tego, aby częściej, z głęboką wiarą przystępowali do Sakramentów Eucharystii i Pokuty oraz by nigdy nie upadali na duchu z powodu własnej słabości[34].

ŁAGODNOŚĆ DUSZPASTERSKA

Mówiąc o cechach, jakimi powinien odznaczać się spowiednik w praktyce sakramentalnej, trzeba tu wspomnieć także o wielkim znaczeniu „łagodności duszpasterskiej". Z jednej strony często łagodność spowiednika jest uważana za przejaw jego słabości lub nieodpowiedzialnego traktowania spowiedzi; z drugiej strony żaden spowiednik nie chce być uważany za laksystę i prawdopodobnie większość spowiedników sądzi, że lepiej mieć opinię rygorysty.

Przyjmującpogląd o potrzebie rygoryzmu, zapomina się, że łagodność należy do natury duszpasterstwa w konfesjonale. Odkrycie łagodności jako podstawowego wymiaru teologii moralnej i pokutnej praktyki sakramentalnej jest być może największym odkryciem św. Alfonsa de Liguori. Ewolucja jego teologii polegała właśnie na przejściu od rygoryzmu moralnego do łagodności duszpasterskiej[35].

W *Theologia moralis* św. Alfonsa znajdujemy kilka ważnych kryteriów, które określają, w jaki sposób stosować łagodność w praktyce sakramentalnej. Spowiednik powinien pamiętać przede wszyst-

---

[34] HV 29.

[35] Por. M. Vidal, *La morale di sant'Alfonso. Dal rigorismo alla benignità*, Roma 1992; M. Vidal, *Teologia moralna św. Alfonsa. Znaczenie historyczne i aktualne przesłanie*, w: *Sumienie wyznacznikiem ludzkiej moralności w nauce św. Alfonsa Liguori na tle współczesnych tendencji teologicznych*, red. W. Bołoz, Warszawa 1997, s. 119–136.

kim o aksjomacie: *„sacramenta propter homines"*. Od spowiednika wymaga się następnie równowagi zachowania między rygoryzmem i laksyzmem, która zapewnia wzrost w doskonałości i prowadzi do zbawienia. Wzrost w doskonałości wymaga od spowiednika, by był mądrze wymagający, a zbawienie zawsze sugeruje rozwiązania opierające się na łagodności.

Łagodność powinna wyrazić się konkretnie, w elementach pokutnej praktyki sakramentalnej: w osądzeniu penitenta, udzielanym rozgrzeszeniu i wymaganiu zadośćuczynienia.Powinna to być również postawa okazywana penitentomwszystkich kategorii.

Celem łagodności duszpasterskiej powinno być zapewnienie sumieniom chrześcijańskim „pokoju" o charakterze psychologiczno-religijnym. Nie zakłada to oczywiście obniżenia wymagań ewangelicznych, uspokajania bez zaangażowania czy też zwolnienia z dążenia do doskonałości ewangelicznej.

* * *

Każdy problem ludzki może znaleźć ludzkie rozwiązanie. Można to z pewnością powiedzieć także o problemie antykoncepcji, która jest problemem ludzkim, bardzo trudnym i skomplikowanym. Wystarczy jednak, że szuka się rozwiązania, a nie dąży do zatuszowania probelmu czy też stwierdzenia, że on nie istnieje. Mam nadzieję, że te kilka uwag o antykoncepcji i możliwym podejściu do tego grzechu w praktyce pokutnej przyczyni się do poszukiwania ludzkich rozwiązań tego złożonego problemu.

ROZDZIAŁ XII

Geneza współczesnego abortyzmu i jego przejawy

„Zaczynamy dojrzewać do radykalizmu miłości. Wobec nasilającej się ofensywy **cywilizacji śmierci** tylko przy zdecydowanej postawie ludzi żywej wiary będziemy mogli budować **cywilizację miłości**".

Włodzimierz Fijałkowski[1]

Prowadzone obecnie dyskusje na temat przerywania ciąży koncentrują się przede wszystkim na zagadnieniach jego godziwości, czyli aspekcie moralnym, oraz jego dopuszczenia przez prawo pozytywne, czyli na aspekcie legislacyjnym. Przeciwnicy przerywania ciąży stosują w tej debacie argumenty, które ze względu na swoją oczywistość powinny spotkać się z powszechną aprobatą. Ich przyjęcie – jak się wydaje – wręcz narzuca się myślącemu człowiekowi. Jest jednak faktem niedomagającym się specjalnego dowodu, że te argumenty są wciąż mało znane albo wprost odrzucane. Członkowie szerokich kręgów kulturowych i obyczajowych drwią sobie z nich, trwając przy arbitralnie przyjętych założeniach lub uprzedzeniach. Bardzo dobrze ilustruje ten fakt niedopuszczenie do wystąpień na

[1] W. Fijałkowski, *Ku afirmacji życia*, Warszawa 1989, s. 25.

polskich uniwersytetach obrońców życia – w marcu 2017 r. z taką odmową spotkała się na przykład Rebecca Kiessling. Świadczy to o tym, że rozum „zasypia" także w kręgach naukowych.

Żeby działanie przeciwników przerywania ciąży było skuteczne, należy na poziomie argumentacji i przekonywania wziąć pod uwagę, że formułowane przez nich argumenty (nawet oczywiste, to znaczy weryfikowalne naukowo) w debacie publicznej faktycznie nie są w ogóle uwzględniane. Trzeba więc zapytać o powody takiej sytuacji, by potem móc lepiej reagować na ponoszone porażki, obnażające niewystarczalność stosowanego sposobu przekonywania, nawet jeśli jest ono słuszne i niezbyt trudne do przyjęcia.

Wydaje się, że dla zrozumienia istniejącej dość paradoksalnej sytuacji konieczna jest analiza historyczno-kulturowa genezy abortyzmu, rozpowszechnionego w dzisiejszych wypowiedziach medialnych i publicystycznych, wpływającego mocno na podejście do przerywania ciąży przez współczesnych ludzi i dokonywanie jego oceny etycznej. Na gruncie tego rozumienia będzie można podjąć bardziej adekwatne środki służące obronie życia na jego początku, jawiącej się jako fundamentalny wymóg obrony cywilizacji miłości wobec narzucającej się ostentacyjnie kultury śmierci[2]. Chodzi w tym przypadku przede wszystkim o rodzinę, której obrona stała się centralną kwestią naszych czasów[3].

HISTORYCZNO-KULTUROWE ŹRÓDŁA ABORTYZMU

Autorem, który już kilkadziesiąt lat temu stawił czoło zagadnieniu abortyzmu i którego analizy mimo upływu kilku dziesięcioleci są godne przypomnienia, jest włoski filozof prawa Luigi Lombardi Vallauri (ur. 1937). W 1976 r. poświęcił temu zagadnieniu rozprawę zatytułowaną *Abortismo libertario e sadismo* [*Abortyzm libertarny i sadyzm*], w której dokonał analizy filozoficznej niektórych zjawisk obyczajowych w kulturze Zachodu, zwłaszcza tych szczególnie

---

2 Por. C. Caffarra, *Vangelo della vita e cultura della morte*, Torino 1992.

3 Por. R. Buttiglione, *Etyka wobec historii*, Lublin 2005, s. 221–233.

skandalicznych, przede wszystkim przerywania ciąży[4]. Powrót do tej rozprawy – jak zobaczymy – jest uzasadniony przede wszystkim tym, że zjawiska obyczajowe, o których mówi, i sposób ich przedstawiania po czterdziestu latach w niemal niezmienionej postaci są obecne w Polsce i musimy się dzisiaj nimi zajmować, aby stawić im czoło.

Lombardi zwrócił więc uwagę, że dominującą w dzisiejszym świecie formą abortyzmu jest jego forma „libertarna". Opiera się ona zasadniczo na tezie, według której przerywanie ciąży jest uprawnione, ponieważ płód jest „własnością" matki, jej „rzeczą" i „sprawą", a w każdym razie kobieta posiadasuwerenne prawo do dysponowania własnym ciałem, nie podlegając w tym żadnym ograniczeniom ze strony państwa czy innych autorytetów. Przerywanie ciąży zostało w pewnych kręgach uznane i jest głoszone jako „prawo kobiety", a nawet prawo „podstawowe"[5]. Kłóci się to oczywiście skrajnie z koncepcją podstawowych praw człowieka. Debata sejmowa z początku 2017 r. nad ustawą broniącą życia od chwili poczęcia oraz towarzysząca jej dyskusja publicystyczna pokazały, że jest to sposób rozumowania rozpowszechniony w szerokich kręgach zwolenników przerywania ciąży, a budzący pewien niepokój u jej przeciwników z powodu swojej pozornej spójności. Na drugi plan zeszła argumentacja „humanitarna", opowiadająca się za dopuszczeniem przerywania ciąży, odwołująca się do tezy, że w wielu przypadkach, głównie ze względu na okoliczności, byłoby ono „mniejszym złem", a więc można by je dopuścić, nawet jeśli jest ono niegodne co do zasady. Lombardi w swojej pracy poddał analizie także zjawiska społeczne, które towarzyszą doktrynie aborcyjno-libertarnej: homoseksualizm, do którego nawiązuje się w niektórych wypowiedziach na rzecz przerywania ciąży, pojawiających się zwłaszcza w kręgach feministycznych, antykatolicym, anarchizm itd. Kluczowe pytanie postawione przez Lombardiego jest następujące: jak możliwe było dojście do takiego postawienia sprawy? Zaproponowana odpowiedź na to pytanie wykracza poza horyzont czysto teoretyczny,

---

4 L. Lombardi Vallauri, *Abortismo libertario e sadismo*, Milano 1976.

5 Por. F. Kennedy, *Avortement, droit des femmes*, Paris 1972.

odwołując się do płaszczyzny historyczno-społecznej poszerzającej perspektywę widzenia zagadnienia, a w ten sposób sugestywnie uświadomia szeroki zakres trudności, z którymi musi zmierzyć się ten, kto chce stawić czoło ruchowi abortystycznemu.

Sięgając do terminologii wywodzącej się z freudowskiego nurtu myślenia, Lombardi zauważył, że etyka chrześcijańska – będąca u swych podstaw etyką obowiązku, ofiary, przekraczania jednostronnej korzyści indywidualnej, a więc etyki zdolnej do chronienia każdego życia, także tego, które jeszcze nie jest w stanie samo się bronić – miało naturalnego sprzymierzeńca w sytuacji naukowo-społecznej okresu przedindustrialnego i przednowożytnego. „Zasada realizmu" w takiej sytuacji domagała się od człowieka ofiar (biorąc pod uwagę ograniczoność zasobów, które pozostawały do dyspozycji człowieka i społeczeństwa) oraz uwiarygodniała chrześcijańską perspektywę etyczną wraz z kładzionym przez nią naciskiem na wyrzeczenie i poświęcenie. Dzięki temu przyczyniała się do budzenia gotowości do uznania norm moralnych domagających się rezygnacji z własnych interesów, aby zapewnić także prawa innych, łącznie z prawami jeszcze nienarodzonych. Wraz z pojawieniem się społeczeństwa industrialnego, opierającego się w swoim funkcjonowaniu na tryumfie techniki i technologii, wydało się ludziom, że dostęp do dóbr tak się poszerzył i tak został ułatwiony, że nowa sytuacja nie domaga się już od nich opierania swego życia na etyce ofiary właściwej dla epok minionych.

W ostatnich latach – Lombardi dowodzi, że stało się to ok. 1965 roku –w krajach uprzemysłowionych masy uwierzyły, że doświadczenie braków w życiu społecznym należy do przeszłości i że „zasada realizmu" nie domaga się już zachowywania tradycyjnych norm etycznych (zakazów i nakazów). Lombardi podziela sąd wyrażany przez wielu współczesnych filozofów, według których całkowite panowanie człowieka nad naturą przyczynia się do zanikania etyki, przynajmniej w tym zakresie, w jakim oznacza ona wyrzeczenie, ofiarę, ascezę itd. Ze zmierzchem etyki koreluje zarazem zanikanie religii i jednorodnego obyczaju. Postęp techniczny prowadzi więc do afirmacji pełnego naturalizmu.

MATERIALIZM I INDUSTRIALIZACJA

W moralności utrwaliło się w ten sposób w dzisiejszych społeczeństwach to, co wcześniej utrzymywali niektórzy filozofowie. „Zasada przyjemności" stała się głównym kryterium ludzkich działań, a libertaryzm etyczny wyraża je praktycznie. U źródła tego zjawiska leży kryzys tradycyjnej koncepcji metafizycznej (i chrześcijańskiej), która ukazywała świat jako wszechstronnie przeniknięty znaczeniami obiektywnymi, ponieważ jest on ukształtowany i ukierunkowany przez Boga, a więc pozostaje także uporządkowany w sobie i spełnia funkcję podporządkującą w relacji do człowieka zgodnie z obiektywnymi normami moralnymi. Ateizm i materializm niektórych filozofów współczesnych wyraża się w teoretycznym opracowaniu i wprowadzeniu mechanicystycznej koncepcji świata właściwej dla nauki współczesnej i obecnych kierunków jej rozwoju. Należy oczywiście pamiętać, że także nauka w ostatnim wieku dokonała szerokiej rewizji swoich zasad, demaskując ograniczenia koncepcji mechanicystycznej.

Filozofia materialistyczna, spotykając się z masowym ruchem industrializacji, który zrodził iluzję, że człowiek posiada nieograniczone możliwości w dziedzinie dominacji nad materią, a także panowania nad samym sobą, wolnego od obiektywnych ograniczeń, doprowadziła do masowego libertaryzmu etycznego obecnego zarówno na Zachodzie, jak i Wschodzie, zarówno w kapitalizmie, socjalizmie, jak i komunizmie. Zasada przyjemności wraz z kulturą masową, zyskując przewagę nad zasadą realizmu, doprowadziła do tego, że tradycyjna moralność płciowa, małżeńska i rodzinna znalazły się w sytuacji, w której wsparcia udziela jej już tylko tradycja chrześcijańska, również mocno osłabiona, chociaż nadal konsekwentnie broni prymatu rodziny. Lombardi stwierdza, że wynika z tego szerzenie się libertaryzmu płciowego: rozwodów, nastawienia antymałżeńskiego i antyrodzinnego, homoseksualizmu (teoretycznego i praktycznego), pornografii, abortyzmu. Jednak abortyzm posiada w ramach tej obyczajowości własną formułę, kształtując szczególne zjawisko społeczne, którego jest wyrazem.

ABORTYZM MIĘDZY HEDONIZMEM I ROZPACZĄ

Abortyzm jawi się nade wszystko jako synteza hedonizmu i rozpaczy. Setki milionów hedonistów indywidualistycznych zrodzonych przez wyemancypowaną kulturę mieszczańską, narzuconą masom zwłaszcza przez socjalizm, nie muszą się dzisiaj zmagać z doznawaniem braków, ale doświadczają ograniczeń w rozwoju, degradacji ekologicznej, nacisku demograficznego, a także częściowej porażki materialnej (nie tylko duchowej) spowodowanej przez sam materializm. Już nie wydaje się, że nie można nie być mieszczaninem – dzisiaj jest się narażonym na niebezpieczeństwo nie być w stanie nim być, co oznacza tryumf ideologiczny kultury industrialnej oraz jej ludzki i rzeczywisty kryzys. Abortyzm libertarny jest zjawiskiem nieopanowania moralnego i rozpaczy oraz sprzyja mu kryzys materializmu. W epoce kryzysu, gdy odrzuci się spójność transcendentnych norm etycznych, nie warto chronić życia, które zagraża dobrobytowi tego, kto już jest na świecie, a zarazem widzi świat zabarwiony ponurym pesymizmem.

Lombardi, oprócz wskazania na rozpowszechnione egoistyczne wyrachowanie: „pozostańmy nieliczni, a w ten sposób nadal będziemy dobrze żyć na świecie", podkreśla motyw pesymizmu egzystencjalnego, właściwego dla naszego społeczeństwa znajdującego się w kryzysie, a prowadzącego do postrzegania narodzin nowego człowieka jako czegoś negatywnego. Lombardi odwołuje się tu do pewnych kwestii historycznych, na które wskazuje tytuł jego książki. Przede wszystkim obficie nawiązuje do markiza de Sade'a (1740–1814)[6], pokazując, jak jego przekonania są obecne w kulturze materialistyczno-libertarnej, propagowanej przez różnych autorów, u których abortyzm i sadyzm ściśle łączą się ze sobą. Przerywanie ciąży mieści się w ramach przekonań hedonistyczno-materialistycznych i w nurcie pesymizmu egzystencjalnego (w czasach markiza de Sade'a pesymizm wynikał z poważnego kryzysu

[6] Por. J. Łojek, *Wiek markiza de Sade. Szkice z historii obyczajów i literatury we Francji XVIII wieku*, Lublin 1975; B. Banasiak, *Filozofia integralnej suwerenności. Zarys systemu Markiza de Sade*, Łodź 2006.

arystokracji, do której należał). Sadyzm, wypadkowa erotyzmu i rozpaczy, przedłuża się dzisiaj w abortyzmie liberalnym. W najwyższym stopniu stanowi on antytezę koncepcji teistycznej (przede wszystkim chrześcijańskiej): albo sadyzm, albo chrześcijaństwo.

HUMANIZM LAICKI I HUMANIZM CHRZEŚCIJAŃSKI

Biorąc pod uwagę obecne uwarunkowania społeczno-kulturowe, Lombardi nieufnie patrzy na możliwość masowego powrotu do chrześcijaństwa w uprzemysłowionych krajach Zachodu i Wschodu. Nie jest łatwo snuć marzenia opowrocie czystej i gorliwej wiary. Owszem, „heroizm wiary jest piękny" – podkreśla – ale nie można go zaplanować. Nie oznacza to jednak, że nie należy prowadzić odpowiednich poszukiwań. Myśliciel formułuje chrześcijański sposób zmierzenia się z pojawiającym się wyzwaniem. Wychodzi od stwierdzenia, że materializm i ateizm w dużym stopniu umożliwiają i ułatwiają libertaryzm hedonistyczny. Trzeba jednak zarazem wiedzieć, że w dzisiejszym świecie, nawet w środowiskach niechrześcijańskich, istnieją liczne manifestacje humanizmu pozytywnego (nienihilistycznego, otwartego na wartości relacyjne, głoszącego szacunek dla innych i potrzebę solidarności). W przeszłości oddziaływała mieszczańska etyka umiaru i dyscypliny, są natomiast humaniści, socjaliści i inni, filozofowie tacy, jak Rousseau i Kant (faktycznie nie byli oni jednak ateistami), Croce, Kołakowski i inni, którzy mimo że są niewierzący, nie podzielają tego, co Lombardi nazywa „sadyzmem". Oczywiście, pośrednio zostają jeszcze pod wpływem dziedzictwa chrześcijańskiego, choć bronią go tylko powierzchownie albo jedynie jako ogólnej opcji egzystencjalnej. Nie zapewnia to niejako „mechanicznie" przyszłości tradycji chrześcijańskiej.

Wobec coraz wyraźniejszego ujawniania się negatywnych aspektów materializmu industrialnego i sadystycznej rozpaczy wydaje się możliwe, żeby chrześcijanie skierowali zaproszenie do tych „anonimowych" humanistów chrześcijańskich, by zechcieli oni sięgnąć do źródła swych przekonań etycznych. Jeśli światło humanizmu laickiego wypływa z boskiego źródła, jeśli obroną przed sadyzmem jest jedynie Jezus Chrystus, jeśli ten bardzo ścisły związek chrześci-

jaństwa z cywilizacją nowożytną jest nie tylko faktem historycznym, ale także jakby koniecznością logiczną, to wówczas narzuca się myśli laickiej, a w szczególności lewicy humanistycznej, potrzeba radykalnie nowego przemyślenia własnej postawy ateistycznej i a- lub antychrześcijańskiej. Pojawia się potrzeba przynajmniej uświadomienia sobie, że nie można pretendować do pójścia dalej w sposób nieokreślony, rezygnując z chrześcijaństwa i jego misji strzeżenia wartości ludzkich, których nie będzie się potem w stanie skutecznie bronić.

Wartości i normy chrześcijańskie nie mogą trwać w świadomości społecznej bez chrześcijaństwa. Ostatecznie to chrześcijaństwo gwarantuje także niechrześcijanom podstawowe wolności i prawa podstawowe[7]. Jeśli zostanie to uznane, być może będzie można powrócić do odzyskania pełnego wymiaru chrześcijańskiego wraz z konsekwencjami etycznymi, które dotyczą także kwestii przerywania ciąży. W przeciwnym razie nastąpi rozpowszechnienie i umocnienie się sadyzmu. Odzyskanie prawdy chrześcijańskiej – jak widać – wychodząc od konkluzji sadystycznych, do których dochodzi cywilizacja zachodnia, jawi się jako wymóg reakcji na utrwalanie się tego, co negatywne, co potwierdzają dane socjologiczne i analizy etyczne. Powrót do potępienia przerywania ciąży może nastąpić tylko w takim kontekście.

Studium opracowane przez Lombardiego ma tę zaletę, że zwraca uwagę na wiele kwestii szczegółowych, opisując je w sposób żywy i wnikliwie komentując. Warto zwrócić uwagę przynajmniej na dwie. Pierwsza dotyczy – wspomnianego już wyżej – praktycznego przejścia od abortyzmu humanitarnego do abortyzmu libertarnego. Pierwszy typ abortyzmu uznaje się za humanitarny, przy czym prawie zawsze odrzuca się w jego przypadku jakąś kontrolę zewnętrzną i neguje się potrzebę sankcji karnych dla dopuszczających się przerywania ciąży, robiąc niewiele lub nic w dziedzinie realnego wsparcia życia. Bardzo szybko takie podejście staje się faktycznie abortyzmem libertarnym.

---

[7] Por. J. Królikowski, *Wolność wyrażania się. Kilka uwag krytycznych*, [w:] *Wolność i wychowanie*, red. M. Urbańska, Tarnów 2011, s. 81–85.

Druga kwestia jest następująca. Jeśli jest prawdą, że w materializmie przejście do hedonizmu i sadyzmu jest niemal bezpośrednie, to pojawia się uzasadniony lęk przed formami socjalno-egalitarnymi, które afirmuje i propaguje abortyzm. Czy taki abortyzm nie stanie się wkrótce elementem antropologii kolektywistycznej, pewną koniecznością społeczną, i w którymś momencie nie zostanie narzucony? Lombardi zwraca uwagę, że przyjdzie czas, kiedy trzeba będzie bronić podstawowego prawa do niezgadzania się na przerywanie ciąży. Zapowiadana kilkadziesiąt lat temu możliwość dzisiaj staje się faktem. Głosy o tym, że we Francji chce się wpisać do konstytucji zakaz występowania w obronie życia, jest tego brutalnym potwierdzeniem.

Lombardi dodawał wprawdzie, że w ramach integralnego – dzisiaj powiedzielibyśmy „globalnego" – planowania w dziedzinie ekonomii i społeczeństwa ruch libertarny traci na znaczeniu i ma charakter prowizoryczny, dlatego życie społeczne nie może nie iść w kierunku integralnej socjalizacji. Po kilkudziesięciu latach należy zauważyć, że w praktyce ta zapowiedź nie weryfikuje się w sposób jednoznaczny, chociaż o potrzebie socjalizacji mówi się dzisiaj wiele. Powód wydaje się następujący. W ramach świata fizykalnego, w którym liczy się już tylko to, co wyliczalne, czyli materia, człowiek zostaje pozbawiony swojej istoty ontologicznej, sam także staje się procesem wyliczalnym, przekształcalnym, dlatego ludzka istota może być definiowana suwerennie, historycznie przez społeczeństwo. W takim przypadku to społeczeństwo daje człowiekowi prawo do istnienia. W projekcie libertarnym ontologiczne prawo poczętego dziecka jest mu dawane przez matkę, ale czy jutro nie zostanie ono powierzone partii, państwu, jakiemuś urzędnikowi? Zresztą, nie jest to tylko kwestia przyszłości, ponieważ w praktyce polityka ma już realny wpływ na propagowanie przerywania ciąży w świecie[8]. W czasach immanentyzmu materialistycznego, weryfikowanego liberalnie, absolutyzm totalitarny ma taką samą „szansę"

---

[8] Por. M. Schooyans, *Aborcja i polityka*, tłum. K. Deryło, Lublin 1991; J. Królikowski, *Zrehabilitować cnotę. Poszukiwania teologicznomoralne*, Tarnów 2004, s. 125–137.

urzeczywistniania się jak abortyzm libertarny. Co więcej, kolektywizm ma dużą szansę zyskania ostatecznie przewagi nad indywidualizmem, na co realnie wskazują tendencje totalitarne współczesnego liberalizmu[9].

KWESTIE OTWARTE

Historyczna analiza przeprowadzona przez Lombardiego musi zostać dzisiaj zdecydowanie pogłębiona. Materializm współczesny łatwo upoważnia do likwidacji tego, kto nie jest wygodny lub kto będzie miał – jak się przewiduje – „nieszczęśliwe" życie. Oczywiście, na pierwszym miejscu znajduje się jeszcze nienarodzony, chociaż blisko jego „pozycji" egzystencjalnej znajduje się także człowiek stary i chory, stąd propozycja eutanazji. W Polsce dominuje obecnie zagadnienie przerywania ciąży, chociaż w wielu kręgach coraz częściej pojawia się postulat podjęcia debaty na temat eutanazji. Z czego wynika taka sytuacja? Wydaje się, że we współczesnym wychowaniu mocno redukuje się wychowanie do kierowania się rozumem, to znaczy zbyt jednostronnie kładzie się nacisk na sentymentalizm relacyjny, który przekształca się następnie w sentymentalizm etyczny. W takim ujęciu liczy się tylko ten, kto jest w stanie wzbudzić uczucia, wrażenie sympatii lub litości, a więc dziecko, które już się śmieje lub płacze, natomiast dziecko, którego jeszcze nie widać, nie budzi emocji i reakcji. Dorosłego szanuje się, bo ma siłę ramion i myśli. Żeby zdobyć się na szacunek dla każdego człowieka, trzeba siły i subtelności rozumu. Szacunek zakorzenia się w rozumie i jego obiektywności.

W gruncie rzeczy z metafizycznego punktu widzenia jest to jeszcze materializm, ale bardzo mocno naznaczony psychologizmem, który sprawia, że nabiera on nowego znaczenia zwłaszcza w odniesieniu do kwestii etycznych. Należy podjąć nad nim specjalne badania, aby zdać sobie sprawę z jego wpływu na człowieka, a zwłaszcza na podejmowane przez niego decyzje. Chodzi o konkretne wskazanie, w określonych ramach psycho-socjologicznych, motywów

---

[9] Por. M. Schooyans, *Le derive totalitaire du libéralisme*, Paris 1995.

drastycznego upadku rozumu, bez którego – to znaczy bez pojęć wykraczających poza poziom wrażeń – jest trudno poznać prawdę, że takie nierozwinięte życie **istotnie** jest życiem ludzkim oraz że istnieje uniwersalny obowiązek jego obrony.

W dzisiejszej sytuacji obyczajowo-kulturowej zachodzi także potrzeba uzupełnienia i pogłębienia relacji między homoseksualizmem i abortyzmem, którą Lombardi tylko wspomina, a która dzisiaj stała się bardziej oczywista i jest wprost manifestowana w rozmaitych nurtach ideologicznych. W walkach o dopuszczalność przerywania ciąży prowadzonych przez feministki pośród wielu motywów podkreśla się potrzebę uznania równości między mężczyzną i kobietąw dziedzinie płciowej, a drogą prowadzącą do niej ma być odrzucenie dziecka. Taka tendencja nie oznacza wprawdzie bezpośredniej afirmacji homoseksualności, ale jest z nią niewątpliwie związana. Lombardi przywołał niektóre teksty zwolenników przerywania ciąży, w których zaangażowanie w tej sprawie jest łączone z likwidacją zróżnicowania płciowego między mężczyzną i kobietą oraz jego znaczenia w dziedzinie wyborów relacyjnych. Wprawdzie te wybory nie muszą prowadzić do likwidacji różnic płciowych, niemniej jednak w praktyce feministki i homoseksualiści tworzą obecnie jedną koalicję obyczajową, wspierając się wzajemnie, co potwierdza zbieżność dwóch ideologii. Ich rozszerzenie weryfikuje się obecnie w ideologii gender, która stanowi już odrębne zagadnienie, dlatego nim się tutaj nie zajmujemy[10].

Trzeba ponadto zapytać, czy rzeczywiście pierwszorzędnym motywem abortyzmu jest pesymizm co do życia wiecznego, czy też nie prowadzą do niego prostsze przyczyny, takie jak hedonizm i egoizm prokreacyjny?

Libertaryzm ma swoje źródło nie tylko w społeczeństwie zachodnim, które zostało określone mianem społeczeństwa „sytego". Jego źródłem jest także przekonanie, że upadek konstytucji metafizycznej, nazywanej „hellenistyczną" (utrzymującej porządek w bycie jako chciany przez Boga) doprowadził teraz do sytuacji, w której

---

[10] Por. J. Królikowski, *Natura czy kultura, czyli o co toczy się walka w dyskusji o gender*, Tarnów 2014.

porządek nadaje światu człowiek zgodnie ze swym upodobaniem. Lombardi o tym nie zapomina, ale w dzisiejszej sytuacji duchowej należy na to zagadnienie zwrócić większą uwagę, także z tej racji, że mamy dzisiaj wielu teologów (katolickich i protestanckich), którzy mówią, że Bóg chce świata, w którym człowiek sam nadaje sens życiu i rzeczom. Pojawia się zatem pytanie, czy nie należy także – nawet jeśli wywołuje to oczywiste trudności – podjąć na nowo i przedefiniować nie tylko prawdy etyczne, lecz także prawdy metafizyczne[11].

MOŻLIWY DIALOG

W każdym jednak razie, stwierdziwszy to wszystko, nie mamy wątpliwości, że rekonstrukcja źródeł, z których wyłania się obecny abortyzm, została dokonana przez Lombardiego w sposób bardzo przekonujący. Tak samo sugestywna i zasługująca na uwagę jest jego propozycja dotycząca dróg wyjścia z aktualnego kryzysu. Należy zwrócić uwagę na ten wątek, ponieważ pozwoli on na sformułowanie niektórych ważnych dzisiaj pytań, aby szukać na nie potem odpowiedzi.

Lombardi proponuje więc, aby w obecnej sytuacji dobrze uwypuklić charakter czysto opcjonalny („emotywny") wyborów „humanitarnych" dokonywanych przez tych, którzy uznają się za materialistów lub za ateistów (i niechrześcijan). Należy zauważyć ich niezdolność do opierania się przez dłuższy czas istniejącym naciskom obyczajowym i do mocniejszego uzasadnienia humanitaryzmu pozbawionego **jedynego** autentycznego fundamentu, który musi mieć charakter teistyczny (chrześcijański). Bez chrześcijaństwa (lub przynajmniej bez teizmu) logicznie popada się w sadyzm. Kompromisy oparte na jakimś „humanizmie laickim" lub „umowie społecznej" nie mogą być trwałe na dłuższą metę. Należy także podkreślić negatywne konsekwencje aktualnego libertaryzmu, konsekwencje sadystyczne i głęboko destrukcyjne, których nie

---

[11] Por. A. Bausola, *Natura e progetto dell'uomo. Riflessioni sul dibattito contemporaneo*, Milano 1977, s. 4–17.

mogą nie zauważać także humaniści laiccy czy niewierzący. mMogłoby być użyteczne zaproponowanie wpływowym siłom laicko-humanistycznym, sytuującym się w perspektywie etycznej bliskiej chrześcijaństwu, aby zaangażowały się w przemyślenie ich teoretycznego a- lub antychrześcijaństwa, to znaczy swoich fundamentów.

Ta interesująca i sugestywna propozycja Lombardiego domaga się sprecyzowania. Wskazując na charakter opcjonalny, to znaczy niemający oparcia w samym sobie, humanizmu laickiego, można – owszem – skłaniać tego, kto go broni, do szukania jego autentycznego i pierwotnego fundamentu. Pojawia się jednak niebezpieczeństwo, że nie musi on bynajmniej odkryć niespójności swojego ideału i może dojść do uzasadnienia libertaryzmu sadystycznego. Postępując tą drogą, mogą zostać tylko lepiej ukazane motywacje humanizmu laickiego. Jeśli nie jest się w stanie dostarczyć wystarczających argumentów przemawiających za perspektywą teistyczną (i chrześcijańską), to czy będzie można uniknąć takiej konkluzji? Na jakiej podstawie takie skutki będą mogły być uznane za negatywne, czyli domagające się odrzucenia? Czy wystarczy do tego ideał humanitarny, który poza teizmem (i poza chrześcijaństwem) jawi się jako niespójny i czysto opcjonalny? A jeśli odznacza się niespójnością, to z jakiej racji należałoby troszczyć się o przyszłe pokolenia – o jeszcze nienarodzonych?

Można pokazać, że humaniści laiccy często bronią swoich wartości nie w oparciu o opcję egzystencjalną, ale raczej z powodów sentymentalnych; ich wypowiedzi mają charakter emocjonalny, są wyrazem pasji, która nie ma poza sobą podstaw teoretycznych, uzasadniających opowiedzenie się po stronie określonych wartości. W takim przypadku powinno się pokazać, że nie tyle ta emocja jest nieważna, ile raczej że w chrześcijaństwie znajduje ona swoje wyjaśnienie, że w teizmie znajduje się oparcie dla jej ważności. Nie ulega wątpliwości, że w takie uzasadnienie trzeba włączyć także perspektywę eschatologiczną – perspektywa nadziei na nieśmiertelność mogłaby faktycznie i praktycznie wzmocnić wskazania dotyczące rezygnacji z oświeconych propozycji dzisiejszych ideologii, aby zachować świat dla tych, którzy go jutro zamieszkają. Warto

tutaj sięgnąć do wypowiedzi prof. Włodzimierza Fijałkowskiego, który zauważył:

> Występuje paradoksalna sytuacja: materializm filozoficzny i praktyczny powinien – zdawałoby się – zdecydowanie stać na straży życia doczesnego, zaczynającego się w chwili poczęcia i kończącego z chwilą śmierci. Tymczasem jest odwrotnie: właśnie ludzie wierzący w nieśmiertelność człowieka i dążący do zbawienia wiecznego stają w obronie dzieci u progu ich życia na ziemi. Oni to przeciwstawiają się terroryzmowi śmierci wobec bezbronnych. Terroryzm ten rozprzestrzenia się środowiskach nieznających Boga. Taka jest logika ludzkiego rozumu[12].

ADEKWATNA PROPOZYCJA CHRZEŚCIJAŃSKA

Jeszcze raz w tym miejscu pojawia się pytanie: dlaczego należałoby opowiedzieć się po stronie chrześcijaństwa? Czy należałoby to uczynić z tego powodu, że okazuje się ono najmocniejszym argumentem za powszechnością ideałów humanistycznych? Jest to możliwe. Tylko jeśli będzie się w stanie dostarczyć obiektywnych argumentów, będzie można przejść do propozycji chrześcijańskiej mającej uniwersalne znaczenie i powszechną spójność. Pilne więc staje się szukanie argumentów za teizmem (i chrześcijaństwem), które będą przekonujące także dla humanistów laickich. Wymaga to jednak pokazania także tych racji, z których powodu odrzucają oni teizm (i chrześcijaństwo). Te racje nie będą takie same jak te, które doprowadziły do libertaryzmu hedonistycznego (np. industrializacja); są one zróżnicowane, tak jak różne są teoretyczne postawy humanistów laickich.

Lombardi proponuje – mówiąc językiem politycznym – zawarcie „koalicji" z humanistami laickimi bliskimi etyce chrześcijańskiej, zostawiając na początku innych na boku, ponieważ zbyt mocno zależą od uwarunkowań socjologicznych, powodujących dewiacje. Humaniści laiccy na pewno są najbliżsi chrześcijanom w dziedzinie

---

[12] W. Fijałkowski, *Ku afirmacji życia*, dz. cyt., s. 5.

etyki, którą coraz chętnie się interesują, dlatego chrześcijanie powinni zbliżyć się do nich. Na pewno takie zbliżenie nie jest możliwe w każdej sytuacji, ale jest to otwarta perspektywa. Wsparciem dla tego zbliżenia może być także współczesna filozofia, nawet jeśli jest pogrążona w kryzysie. Etyka cieszy się coraz większym zainteresowaniem[13]. Warto to uwzględnić, aby wspólnie próbować zmierzyć się z poglądami wywodzącymi się z kręgów industrializmu i fizykalizmu. Kręgi te są przedmiotem prowadzonych obecnie badań historiograficznych, ale nie docenia się ich jeszcze z punktu widzenia socjologii i psychologii, a tymczasem powinno się je lepiej poznać, aby móc zmierzyć się z nimi bardziej skutecznie. Z jednej strony, owszem – jak podkreśla Lombardi – jest prawdą, że chrześcijaństwo i humanizm pozytywny są zbieżne w dziedzinie etyki, jednak z drugiej strony element teoretyczny budowli teistycznej i chrześcijańskiej, także w dziedzinie etycznej, musi zostać na nowo przemyślany i zaproponowany w odnowionej formie teoretycznej. Nie wystarczy odwoływanie się do chrześcijaństwa jako najlepszego punktu odniesienia dla wartości **postrzeganych** w społeczności ludzkiej. Nie wystarczy nawet podkreślenie i uzasadnienie starych podstawowych tez metafizycznych i etycznych. Należy przemyśleć na nowo relacje między niezmiennymi zasadami etycznymi i konkretnymi normami moralnymi. Możliwe, że między racjami za odrzuceniem koncepcji teistyczno-chrześcijańskiej jest także ta, że reprezentowała ona etykę kładącą zbytni nacisk na niezmienność zasad, rozszerzając ją także na konkretne normy moralne, które niekoniecznie i nie wszystkie są niezmienne pod każdym względem. Świat współczesny doszedł do odrzucenia wszelkich transcendentnych i niezmiennych norm, błądzi i trwa w błędzie, ale dynamizm nauki i techniki domagają się przemyślenia konkretnych, szczegółowych norm postępowania, z uwzględnieniem twórczej obecności człowieka w świecie i strukturach społecznych. Zapomnienie o tym może tworzyć obrazy zdeformowane i oddalające od chrześcijańskiej

---

[13] Por. S. Latora, *La ripresa del primato dell'etica nella filosofia postmoderna*, w: *Prospettive etiche nella postmodernità*, praca zbiorowa, Cinisello Balsamo 1991, s. 123–130.

pozycji etycznej, której rysem charakterystycznym jest i powinien pozostać dynamizm wolności oraz profetyczne otwieranie działania ludzkiego na Boga.

ROZDZIAŁ XIII

Przerywanie ciąży i sprzeciw sumienia

Przerywanie ciąży jest stale problemem, który stanowi poważne wyzwanie tak dla społeczeństwa i państwa, jak i dla każdego myślącego człowieka (nie tylko chrześcijanina), tym bardziej że pojawia się on praktycznie w wielu nowych, często ukrytych postaciach. Jednym ze sposobów ukrywania przerywania ciąży jest rozpowszechniające się nazywanie go „terminacją ciąży", którą na ogół uzasadnia się względami eugenicznymi. Niezależnie od tego, w jakiej formie i jakim kamuflażu pojęciowym się ono dokonuje, przerywanie ciąży stanowi destrukcję prawdziwych podstaw porządku społecznego i państwowego, a jest destrukcyjne, tym bardziej że na mocy ustawy wprowadza do życia społecznego możliwość działania kierującego się zasadą przeciwną temu, co powinno inspirować autentyczny porządek społeczny i państwowy, czyli sprawiedliwości.

Zawarte tutaj uwagi mają na celu dostarczenie elementarnej pomocy osobom pracującym w opiece zdrowotnej, które – zmuszone do funkcjonowania w ramach fundamentalnie niegodziwego prawa – nie godzą się na nie, ale chcą czynnie mu się opierać i doprowadzić do tego, aby nie było ono stosowane. Odnosimy się, nie podkreślając tego za każdym razem, do Ustawy o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży z dnia 7 stycznia 1993 roku. Odnosimy się do

praktyk, które dzięki niej stały się możliwe, zwłaszcza do wspomnianej terminacji ciąży.

SPRZECIW SUMIENIA

Podejmując stawiany tutaj problem, trzeba jeszcze raz przypomnieć, że poważny **obowiązek** całego personelu, związanego z opieką zdrowotną (zrezygnowano, niestety, z dobrego określenia „służba zdrowia", które miało już utrwaloną pozycję w polskiej kulturze) i pełniącego funkcje pomocnicze, do zgłoszenia sprzeciwu sumienia znajduje uzasadnienia tak spójne, że nie budzi to żadnej niepewności czy wątpliwości[1]. Nie jest to bynajmniej unik ani tym bardziej przywilej, ale element autentycznego ustroju demokratycznego, który powinien być ciągle wzmacniany w imię autentycznej demokracji. Ten obowiązek łączy się w sposób zasadniczy z obowiązkiem odrzucenia działania uznanego – w prawdzie – za przeciwny obiektywnemu porządkowi moralnemu. Chodzi więc w gruncie rzeczy o obowiązek elementarnej spójności moralnej w ramach dokonywanych wyborów, formujących i wyrażających osobę. Oczywiście, takie działanie w konkretnych sytuacjach może nabrać również charakteru „profetycznego" wobec decyzji państwa, nadużywającego swoich uprawnień w społeczeństwie, tracącego z oczu świetlane drogowskazy, które powinny kierować jego wędrówką w dziejach.

Z tego punktu widzenia fakt, że ustawa przyznaje taką czy inną możliwość działania, nie ma decydującego znaczenia dla jej usprawiedliwienia i uprawomocnienia, ponieważ możliwości działania są zawsze ograniczone godnością osoby ludzkiej. Niestety, stara zasada prawodawcza, że osoba jest warunkiem konstytuującym prawomocność ustaw i rozporządzeń wydawanych przez uprawnione władze, nie jest już traktowana poważnie. Mamy obecnie do czynienia ze zdecydowaną bizantynizacją prawa, która odrzuca opieranie go na obiektywnym porządku moralnym. Prawodawca usiłuje swoimi

---

[1] Por. *Realtà e prospettive dell'obiezione di coscienza. I conflitti degli orientamenti*, red. B. Perrone, Milano 1992; R. Petraglio, *Obiezione di coscienza. Il Nuovo Testamento provoca chi lo legge*, Bologna 1992.

decyzjami ustawodawczymi określać, co jest dobre, a co złe, a tym samym wyraźnie przekracza swoje kompetencje. Celem prawa nie jest tworzenie norm moralnych, ale służenie im w wymiarze społecznym, mające na celu sprawiedliwość[2].

Na gruncie tych elementarnych, ale raczej istotnych uwag, możemy wskazać dwie wyjątkowo ważne konsekwencje praktyczne.

a) Mogą być osoby, które – mimo iż są objęte procedurami obowiązującej ustawy – nie mają przyznanego prawa do wyrażenia sprzeciwu wobec niego czy uchylenia się od jego stosowania w takim zakresie, w jakim ich to dotyczy. Mamy na myśli przede wszystkim sędziów sądów opiekuńczych oraz kierownictwo i rady nadzorcze w szpitalach i rozmaitych instytucjach opiekuńczych. Tymczasem to przede wszystkim oni mają się sprzeciwić stosowaniu ustawy z bardzo prostego motywu. Jest ona, jak zostało powiedziane, fundamentalnie niegodziwa – dokonując jej promulgacji, władza prawodawcza przypisała sobie uprawnienia, których w żadnym wypadku nie posiada. Zatem nie ogłosiła normy prawnej, ale dopuściła się tyrańskiego aktu przemocy. Uznanie władzy jedynie na mocy prostego faktu, że dysponuje ona siłą, nie jest godne istot rozumnych i stanowi wyrzeczenie się godności przez osoby obdarzone wolnością. Mówiąc konkretnie, każdy sędzia godny tego miana powinien **zawsze** i w każdych okolicznościach odmawiać zgody na zabicie niewinnego, gdyż sędzia jest pierwszym stróżem praworządności, a nie egzekutorem ustaleń parlamentarnych. Sędzia ma sądzić sprawiedliwie, a nie zgodnie z ustawami – z ustawami jedynie o tyle, o ile są sprawiedliwe. W końcu głosowaliśmy za konstytucją zapewniającą sądom niezawisłość, która nie jest przywilejem, ale obowiązkiem. Niech sędziowie wywiązują się z obowiązku bycia niezawisłymi. Ponadto decyzja sędziego nie podlega odwołaniu. Działanie w inny sposób oznacza uznanie za prawdziwą normę prawną ustawy, która powinna być zdecydowanie odrzucona, ponieważ jej stosowanie stanowi pogwałcenie podstawowego prawa

---

[2] Por. J. Królikowski, *Sprawiedliwość i miłość we wzajemnych relacjach*, w: *Życie i śmierć. Wyzwania działalności charytatywnej*, red. J. Stala, Tarnów 2012, s. 11–24.

osoby trzeciej, która jest niewinna, a więc jest jawnym aktem niesprawiedliwości.

Jeśli chodzi o kierownictwo szpitali oraz członków rad nadzorczych, wydaje się, że należy poczynić następujące uwagi. W stosowaniu ustaw dotyczących opieki zdrowotnej, za które są w pewien sposób odpowiedzialni, znajdują się oni faktycznie w sytuacji konieczności dokonywania wyborów w ramach niewielkich środków, które mają do dyspozycji. Nie mogą więc przeznaczać środków na zabicie niewinnego, gdy – i wszyscy dobrze o tym wiemy – nasze szpitale są niewydolne w zapewnianiu chorym najbardziej elementarnych terapii. Faktycznie, weryfikuje się już absurd, że lepszą opieką jest otaczana kobieta, która chce się dopuścić przerwania ciąży, niż kobieta, która rodzi. Są na listach oczekujących na miejsce w szpitalu kobiety ciężko chore, ale kobiety zamierzające przerwać ciążę mają pierwszeństwo. Dyrektorzy szpitali i rady nadzorcze mają więc elementarny, a także konstytucyjny obowiązek wszystkimi środkami, którymi dysponują, przeciwstawić się tym decyzjom i absurdom – przecież chodzi o zagwarantowane konstytucyjnie prawo do życia. Nie tłumaczy ich w żadnym wypadku to, że szpital musi zapewnić coś, co przewidują takie czy inne ustawy. Także szpitale mają obowiązek zapewnić obywatelom to, co gwarantuje im konstytucja. W przypadku ustawy dopuszczającej przerywanie ciąży mamy do czynienia z aktem prawnym, który nie zasługuje na żadne rozważenie. Chodzi przede wszystkim o przeciwstawienie się temu, aby instytucje publiczne choćby w najmniejszej mierze były wykorzystywane do zabójstwa. Sprawa dotyczy po prostu obrony podstaw porządku społecznego.

b) W kwestii o tak decydującym znaczeniu głoszenie Kościoła i postawa wiernych musi wykraczać poza „minimum etyczne", o którym dzisiaj się tak chętnie mówi. Zasadniczą wadą tego pojęcia jest to, że kwestionuje obiektywny porządek moralny (który albo jest respektowany integralnie, albo nie jest respektowany w ogóle), zostawiając decyzję w jego sprawach ludzkiej arbitralności. Kierowanie się zasadą minimum etycznego sprawia, że zakres zasad nim objętych coraz bardziej się zawęża, a tym samym sprzyja się relatywizmowi moralnemu. Zadaniem chrześcijanina jest otwarte

sprzeciwianie się logice świata i bycie dla niego autentycznym prorokiem. Trzeba wypowiadać się przeciw światu, w którym zaciemnia się i rozmywa sens sprawiedliwości, a dzieje się tak wtedy, gdy państwo uznaje za czyn sprawiedliwy zabicie niewinnego i uparcie broni swej władzy, która na to pozwala.

W tym kontekście można zrozumieć i docenić heroiczne decyzje podejmowane zarówno przez wielu rodziców, jak i pracowników autentycznej służby zdrowia. Są wśród nich matki, które chcą urodzić dziecko, nawet jeśli wiedzą, że będzie ono żyło tylko kilka godzin, widząc w tym akcie przejaw autentycznej miłości do dziecka i szacunku dla daru prokreacji; pragną dać odczuć dziecku, choćby przez chwilę, że było kochane. Są wśród nich położne odmawiające podania „środka" (trudno nazwać go lekarstwem), który ma spowodować „terminację", czyli przerwanie ciąży, choć nie jest on tak nazywane. Oprócz chęci uniknięcia zgorszenia chodzi tu także o pozytywny obowiązek wpisany w naturę ludzką. Chrześcijanie mają być żywym i publicznym znakiem nowego świata, mającym swój początek i swoją zasadę w Jezusie Chrystusie, który umarł i zmartwychwstał – nowego świata opartego na miłości.

Godny uznania jest fakt, że gdy w 1978 roku promulgowano we Włoszech ustawę dopuszczającą przerwanie ciąży (Legge 194), z pracy na oddziałach i w szpitalach, w których podjęto jej stosowanie, z pracy zrezygnowały zakonnice. Wychodząc ze szpitali i oddziałów, w których praktykuje się przerywanie ciąży, publicznie potępiły – z radykalizmem właściwym dla powołania zakonnego – stary świat, świat grzechu, który ustawami dopuszczającymi przerywanie ciąży ukazuje swoje wykrzywione i tyrańskie oblicze. Ich sprzeciw był bezpośrednim i radykalnym „strząśnięciem kurzu z nóg" – jednoznacznym odrzuceniem porządku społecznego, który zamierza usprawiedliwiać użycie siły zamiast umacniać sprawiedliwość. Czy nie należałoby tego domagać się od polskich zakonnic?

PROBLEMY WSPÓŁPRACY

Te ostatnie uwagi wprowadziły nas w poważną i złożoną z etycznego punktu widzenia problematykę współpracy, a tym samym

miejsc, w których należałoby wyrazić sprzeciw sumienia. Nie jest możliwe ani konieczne zajmowanie się szczegółami zagadnienia. Nie jest możliwe, ponieważ konkretne sytuacje w szpitalach często bardzo różnią się między sobą. Nie jest również konieczne, ponieważ kompetencje i uformowane sumienie personelu szpitalnego jest w stanie osądzić – w konkretnej sytuacji – jak okazać posłuszeństwo prawu moralnemu. Trzeba ponadto zaznaczyć, że etyka ewangeliczna jest zdominowana i inspirowana przez miłość samego Chrystusa, który nie zadowolił się jakimś „minimum", ale wydał się „do końca".

Wydaje się nie ulegać wątpliwości, że w procedurze, która prowadzi do przerwania ciąży, istnieje chwila, w której współpraca w akcie aborcyjnym jest bezpośrednio powiązana z samym zabiegiem, z racji samego zabiegu, jak i z tego wszystkiego, co z nim się łączy, tak że w żadnym wypadku nie może być usprawiedliwiona. Podanie środków znieczulających, przygotowanie odpowiednich narzędzi służących do przerywania ciąży, przeniesienie pacjentki do odpowiedniej sali, działania anestezjologa i pielęgniarki nigdy nie mogą być usprawiedliwione z punktu widzenia etyki i dlatego zawsze muszą być odrzucone.

Są też inne czynności, na przykład konsultacja u lekarza podstawowej opieki zdrowotnej czy wydanie zaświadczenia dotyczącego stanu ciąży lub uzasadniającego zabieg. Te działania domagają się takiego samego osądu etycznego. Wspomniane dokumenty stanowią konieczną i wystarczającą rację, by kobieta mogła się domagać od zakładu opieki zdrowotnej dokonania przerwania ciąży, które po ich przedstawieniu nie może jej być odmówione. Wydanie odpowiednich dokumentów stanowi zatem konieczny i decydujący moment, który uruchamia właściwą procedurę przerwania ciąży, podczas gdy bez niego nie mogłaby się rozpocząć. Niegodziwość tego etapu na drodze prowadzącej do przerwania ciąży jest ewidentna.

Problem zasługuje na bardziej szczegółowe rozważenie. Nie może być zapomniany, jak to się dzieje do tej pory, tym bardziej że często odpowiedzialnością za przerwanie ciąży obarcza się tylko tych, którzy są bezpośrednio związani z jego wykonaniem. Zapis ustawy sprzyja niestety rozmywaniu odpowiedzialności moralnej.

Są jednak inne fazy współpracy, które mimo iż nie wiążą się tak ściśle z zabiegiem aborcyjnym, są poważnie niegodziwe. Wydaje się, że w ich zakres wchodzi przeprowadzenie badań USG wymaganych przy dokonywaniu przerywania ciąży. W aktualnej praktyce medycznej stanowią konieczny element przygotowania do aborcji. Oczywiście, jeśli radiolog nie zna celu zaleconego badania, nie ponosi odpowiedzialności moralnej; nie ma też obowiązku pytania o cel zleconego badania, chyba że rodzą się w nim poważne wątpliwości.

Niektórzy lekarze, zwłaszcza ordynatorzy, mogą znaleźć się wobec konieczności wyrażenia swojej opinii o wynikach przeprowadzonych badań. Wydaje się, że mogą to uczynić, pod warunkiem że wydadzą osąd zgodny z sumieniem i posiadaną wiedzą, który w żadnym wypadku nie będzie zakładał bezpośredniej lub milczącej zgody na przerwanie ciąży ani tym bardziej nie będzie sugestią wykonania aborcji.

To może się pojawić następujące pytanie: czy dla osądu etycznego danej osoby odnośnie do różnych form współdziałania ma znaczenie fakt, że inne osoby są gotowe współpracować w tym, co ona osobiście odrzuca? W niektórych przypadkach utrzymuje się, że ta okoliczność ma znaczenie z punktu widzenia moralnego, gdyż osłabia wymowę osobistej współpracy w zabiegu aborcyjnym. W odpowiedzi na to pytanie należy poczynić następujące uwagi.

Katoliccy teologowie są zgodni co do tego, że obecność osoby trzeciej, gotowej do współpracy, jest elementem, który należy uwzględniać w osądzie moralnym czynu. Ta okoliczność sprawia, że osobista odmowa nie jest już decydująca, gdyż bez niej też dopuszczono by się zła. Nie można jednak nigdy zapominać, że w takim przypadku sformułowanie ostatecznego osądu moralnego zakłada oczekiwanie szkody oczekiwania na szkodę, jaką – z działania, w którym się współpracuje – może ponieść osoba trzecia. Tymczasem w naszym przypadku chodzi o współdziałanie w popełnieniu największej niesprawiedliwości, jakiej można się dopuścić, a którą jest zabicie niewinnego. Szkoda w tym przypadku jest ewidentna i nie zachodzi potrzeba oczekiwania na koniec działania, by zobaczyć jego skutek. Wynika z tego, że wobec tak poważnego

naruszenia porządku moralnego stwierdzenie, że inni i tak by się go dopuścili, nie ma większego znaczenia, i odnosi się to zarówno do bliższych, jak i dalszych form współpracy. Trzeba ponadto brać pod uwagę naturę i cele zawodu lekarskiego – przerwanie ciąży prowadzi do destrukcji tego zawodu i jego funkcji społecznej. Znaczenie tego zawodu jest wprost określone w przysiędze lekarskiej.

Kościół naucza, że można być zwolnionym z obowiązku wziętego na siebie przez złożenie przysięgi, jeśli jego wypełnienie byłoby przeszkodą do osiągnięcia większego dobra niż to, które byłoby osiągnięte przez jego niewypełnienie. Zasady tej nie stosuje się w przypadku przerwania ciąży, ponieważ nie bardzo da się pokazać, jakie dobro byłoby większe od ochrony przez lekarza niewinnego życia ludzkiego, a więc i jakie zło w przypadku lekarza byłoby większe niż oddanie do dyspozycji swojej wiedzy i doświadczenia w celu zabicia niewinnego. Obniża się zaufanie do zawodu lekarza, stanowiącego niezastąpione dobro społeczne, gdy pomniejsza się znaczenie jego fundamentalnej przysięgi tylko dlatego, że inni są gotowi dopuścić się zbrodni.

Należy do tego dodać jeszcze dwie uwagi, ważne przede wszystkim dla lekarzy wierzących. W kontekście dzisiejszego społeczeństwa ofiarowanie swojej współpracy – także dalszej – do czynienia zła przez chrześcijan często może wywoływać bardzo poważne zgorszenie. Faktycznie – i jest to druga uwaga – w czasie, kiedy sumienie moralne zostało tak mocno zaciemnione, że zatraca się pojęcie sprawiedliwości, i kiedy obyczaj społeczny ulega wpływom neopogańskim,[3] które nie mają nic wspólnego z chrześcijaństwem, świadectwo, do którego powołany jest wierzący, nie może być sprowadzone do sztywnych zasad i kilku ogólnych przejawów. Musi odznaczać się jednoznaczną czystością, która nie sprowadza się do koniecznego minimum.

Z powyższych racji nie wydaje się uzasadnione utrzymywanie, że skoro inni są gotowi do współpracy w czynieniu zła, to można się zwolnić z własnej odpowiedzialności i wyrażania sprzeciwu sumienia.

---

[3] Por. *Neopogaństwo. Nowe czasy – stare idee*, red. J. Królikowski, Poznań 2001.

* * *

W omówionej wyżej problematyce należy – z jednej strony – unikać nieuzasadnionego wkładania na ludzi niepotrzebnych ciężarów, ale – z drugiej strony – istnienie ustawy dopuszczającej przerywanie ciąży prowadzi do kryzysu naszej kultury, a także poważnego kryzysu państwowości. Stanowi radykalne zakwestionowanie i odrzucenie porządku stworzenia. W takiej sytuacji spoczywające na wierzącym zadanie działania na rzecz promocji człowieka nabiera nowego i profetycznego znaczenia. Okazuje się, że w naszym społeczeństwie utraciły swoją niekwestionowaną pewność dawne zasady moralne, zachowujące swoją prawdę, w związku z czym trzeba podjąć się ich zdecydowanej obrony przez adekwatne uzasadnienie i profetyczne świadczenie o ich ponadczasowej wartości.

ROZDZIAŁ XIV

Dlaczego małżeństwo potrzebuje prawa? Perspektywa teologiczna

SYTUACJA AKTUALNA

Nawet najprostsza obserwacja życia zarówno społecznego, jak i kościelnego wystarcza do stwierdzenia, że małżeństwo jest ściśle związane z prawem (w sensie *ius*), które określają warunki jego zawarcia oraz warunki jego urzeczywistniania się osobowe, społeczne i historyczne. Jest to ogólne doświadczenie ludzkie, sięgające swoimi korzeniami pierwotnych dziejów człowieka. Przez długi czas, gdy prawo pisane jeszcze się nie pojawiło, małżeństwo było określane i formowane za pośrednictwem norm obyczajowych. Pierwotne i ogólnie usankcjonowane doświadczenia, potwierdzane społecznie i religijnie, regulowały kwestie małżeńskie, a w szerszej perspektywie także rodzinne i społeczne. Kościół przyjął wiele z tych obyczajów, nadając im stopniowo głębsze rozumienie na gruncie wiary, chociaż ten proces właściwie ani nie był niczym pilnym, ani nie dokonał się spektakularnie. Dopiero po dłuższym czasie, gdy zaczęły się pojawiać „nowe" koncepcje małżeństwa, wykraczające poza jego rozumienie tradycyjnie chrześcijańskie (zwłaszcza takie koncepcje, które poddają małżeństwo coraz większej kompetencji państwa, czego wyrazem jest prawodawstwo cywilne), zaczęły mnożyć się przepisy prawne usiłujące w coraz większym zakresie

uregulować małżeństwo, z mocną tendencją do podporządkowania go państwu i jego własnym celom[1].

Główną odpowiedzialność za zmianę podejścia do małżeństwa ponosi Marcin Luter[2]. Jego koncepcja czysto naturalnego rozumienia małżeństwa, a więc całkowicie obcego i obojętnego w stosunku do rzeczywistości religijnej i zbawczej, pociągnęła za sobą jednostronne oddanie małżeństwa kompetencji państwa i zostawiła jego konkretyzację społeczną prawodawstwu cywilnemu. Ponieważ cele Kościoła i państwa są z natury rzeczy różne, choć i Kościół, i państwo mają na względzie dobro człowieka, to właśnie z tej racji, że ujmowane jest ono w perspektywie różnicy celów, w sposób niemal nieunikniony musiały pojawić się także napięcia w odniesieniu do prawa małżeńskiego oraz spory o kompetencje między państwem i Kościołem. Bardzo wyraźnym znakiem napięcia jest to, że po Lutrze pojawiły się coraz bardziej rozbudowane wykłady prawa małżeńskiego, starające się pokazać różnice między prawodawstwem cywilnym i kanonicznym, jak i szukające uzgodnienia przepisów należących do tych dwóch odrębnych porządków prawnych. Tak jest do dzisiaj i pewnie nie należy oczekiwać szybkich zmian idących w przeciwnym kierunku.

W kwestii małżeństwa i związanego z nim prawa pojawia się obecnie jeszcze jeden problem, który również jest mocno związany z przewrotem religijnym wywołanym przez Lutra, a którego początków w bliższej perspektywie należy upatrywać w nurcie libertynizmu francuskiego z XVI i XVII wieku[3]. Kluczowy problem dotyczy tego, czy małżeństwo jako rzeczywistość opierająca się na wyborze mającym prowadzić do miłości w ogóle potrzebuje uregulowań i sankcji prawnych. Libertynizm opowiedział się zdecydowanie za negacją prawa w małżeństwie, stając się radykalnym rozwiązaniem niewątpliwego napięcia między prawem i Duchem

---

1 Por. J. Gaudemet, *Le mariage en Occident. Les moeurs et le droit*, Pars 1987.

2 Por. O. Lähteenmäki, *Sexus und Ehe bei Luther*, Turku 1955; W. Pabiasz, *Małżeństwo i etyka seksualna w teologicznej refleksji Marcina Lutra*, Częstochowa 1993.

3 Por. J. Królikowski, *Rodzina zaatakowana. Nowożytne próby zreformowania tradycyjnej rodziny*, cz. 1, „Życie i Płodność" 4 (2010) nr 1, s. 17–27.

(Ewangelią, miłością, łaską), które znajduje swój wyraz już w nauczaniu św. Pawła[4]. W późniejszym okresie przechodzi ono, z różnym rozkładem akcentów, przez całe dzieje Kościoła, mogąc być nawet uznane za kluczowy czynnik wpływający na jego wyrażanie się w dziejach. Dzisiaj można zauważyć radykalizowanie się tego napięcia, którego wyrazem jest marginalizowanie prawa małżeńskiego w pewnych nurtach kulturowych i wyrastających z nich propozycjach obyczajowych. Bezpośrednim przejawem tego zjawiska jest znacząca liczba związków, które pozostają poza prawem, odrzucając je zarówno w dziedzinie cywilnej, jak i kanonicznej. Wolne związki, a także ich propagowanie to poważne wyzwanie zarówno dla społeczności cywilnej, jak i dla Kościoła, tym bardziej że ich zwolennicy odwołują się do bardzo wzniosłych argumentów, przede wszystkim do wolności i miłości.

Wskazane tutaj zagadnienie jest tym poważniejsze, że w rozmaitych opracowaniach z dziedziny prawa małżeńskiego uzasadnienie potrzeby tego prawa nie jest uwzględniane, gdyż na ogół sądzi się, że chodzi o rzeczywistość, która właściwie nie potrzebuje uzasadnienia. Można tak sądzić, gdy analizuje się podręczniki prawa małżeńskiego pisane z perspektywy zarówno prawa cywilnego, jak i prawa kanonicznego. Tylko od czasu do czasu pojawiają się ogólne nawiązania do tego zagadnienia. Zamierzamy więc zaproponować ogólne uzasadnienie potrzeby prawa małżeńskiego, mając nadzieję na podjęcie szerszej i bardziej owocnej dyskusji na ten temat, który – jak już zostało wspomniane – staje się poważnym wyzwaniem dla dzisiejszej obyczajowości i struktury życia społecznego.

PERSPEKTYWA OGÓLNA

Wobec wskazanych wyżej problemów dotyczących rozumienia roli i znaczenia prawa rodzi się potrzeba szukania właściwej, uwzględniającej obecny kontekst kulturowy i odpowiednio pogłębionej, odpowiedzi na pytanie o potrzebę prawa i jego konkretnych

---

[4] Por. G. Söhngen, *Gesetz und Evangelium. Ihre analoge Einheit, theologisch-philosophisch-statsbügerlich*, Freiburg im Breisgau–München 1961.

sformułowań ustawowych w zakresie zawierania małżeństwa, a także jego konkretnego urzeczywistniania się. Klasyczne uzasadnienie potrzeby prawa, począwszy od prawa rzymskiego, jest zgodne z zasadą: *„Ubi societas, ibi ius"*. Małżeństwo zatem, które niewątpliwie jest społecznością, ze swej natury potrzebuje prawa. Ponad wszelką wątpliwość klasyczne pryncypium zachowuje swoją fundamentalną aktualność w prawie współczesnym, jak również może być zasadnie odniesione do dziedziny prawa małżeńskiego. Trzeba jednak od razu powiedzieć, że – będące oczywiście wynikiem wielu przyczyn – faktyczne rozmycie wewnętrznej struktury społeczeństwa (*ordo*), które nastąpiło zwłaszcza w XIX i XX wieku, oraz zachodzące, zwłaszcza na Zachodzie, przemiany w dziedzinie życia społecznego sprawiają, że starożytna zasada nie jest już tak czytelna i łatwa do zastosowania jak kiedyś. W czasach, gdy pierwotna struktura społeczeństwa była bardziej stabilna i powszechnie akceptowana, odniesienie zasady *„Ubi societas, ibi ius"* do życia społecznego było w praktyce łatwiejsze. Wynikało to z faktu, że porządek społeczny był postrzegany jako wewnętrznie odpowiadający osobie, jej relacjom i instytucjom, w które była ona włączona. Przede wszystkim to zastosowanie ułatwiało relacyjne rozumienie oraz urzeczywistnianie się tradycyjnego społeczeństwa – jednostka należała do społeczności i była jej bezpośrednim uczestnikiem za pośrednictwem relacji, które nawiązywała, a które były rozwinięciem i sposobem przeżywania ontologii społecznej. W ramach takiej społeczności prawo spełniało wobec osoby powszechnie akceptowaną rolę pomocniczą, polegającą przede wszystkim na wspieraniu relacji osoby i ich obronie. Służyło więc budowaniu zaufania społecznego, które jest nieodzownym czynnikiem życia osoby i każdej wspólnoty ludzkiej[5].

Dzisiejsze społeczeństwo w poważnym stopniu przestało być społeczeństwem relacyjnym, stając się w decydującej mierze społeczeństwem funkcjonalnym. Przemianę społeczeństwa w tym kierunku przewidział już w swoich pismach socjologicznych Hegel. Faktycznie, dzisiaj jednostka w relacji do społeczności nie jest już

---

[5] Por. P. Sztompka, *Zaufanie. Fundament społeczeństwa*, Kraków 2007.

postrzegana w perspektywie relacji, ale funkcji, którą spełnia (bądź której nie spełnia). Najlepszym potwierdzeniem tego jest fakt, że każde działanie ludzkie usiłuje się określić pozytywnie, definiując procedury o charakterze pseudoprawnym. Można powiedzieć, że w tej sytuacji społeczeństwo utraciło swoją ontologię. Tym samym zależne od niej wymogi wewnętrzne i duchowe, a także prawne i instytucjonalne, stawiane człowiekowi jako żyjącemu w społeczeństwie, nie jawią się z wystarczającą bezpośredniością i ostrością. Ukazują się jako parabola, która nie tylko nie jest pomocna w osobowym urzeczywistnianiu się, ale dotyczy jedynie osobistego wyrażania się.

W konsekwencji w zarysowanym kontekście, powodującym wiele zaburzeń w dziedzinie obyczajów i kultury, prawo nie jest już postrzegane jako zakorzenione w społeczeństwie, ale narzucona z zewnątrz „funkcja", która zmienia się i może ulegać bardzo głębokim modyfikacjom, wraz ze zmianami zachodzącymi w sytuacji duchowej poszczególnych epok, a zwłaszcza w dziedzinie ekonomii i kultury. Dokonująca się na naszych oczach niemal permanentna zmiana rozmaitych kodyfikacji prowadzi do wniosku, że konkretna norma prawna czy ustawa jest wynikiem wyłącznie pojawiających się okoliczności. Oznacza to także, że w ciągle zmieniającym się prawie dominującą rolę odgrywa jego funkcja opresyjna, a więc jest ono niczym innym jak tylko ograniczeniem osobistych dążeń i funkcji, a w skrajnych przypadkach po prostu szkodzi jednostce szkodliwe. Takie przekonanie pojawia się tym łatwiej, że dzisiejsza mentalność i odpowiadająca jej kultura są mocno indywidualistyczne, w związku z czym wszelkie próby wprowadzenia powszechnie obowiązujących przepisów i norm spełzają na niczym.

Aby odpowiedzieć na pytanie o potrzebę prawa dotyczącego małżeństwa postrzeganego zarówno jako doświadczenie miłości i wspólnoty życia mężczyzny i kobiety, jak i instytucja społeczna, trzeba koniecznie i przede wszystkim odwołać się do kluczowych aspektów antropologii małżeństwa. Zagadnienie prawa zawsze pozostaje w ścisłym związku z rozumieniem człowieka i jego relacji (także funkcji), będąc rozumowym uporządkowaniem rzeczywistości ludzkich. Jakim rozumieniem człowieka się kierujemy, takie

mamy rozumienie prawa oraz odpowiadające mu prawodawstwo. Oświeceniowo-pozytywistyczna wizja człowieka doprowadziła do tego, że w dzisiejszym prawie dominuje pozytywizm prawny[6].

W tym miejscu z oczywistych względów sięgamy do antropologii biblijnej i filozoficznej, którą żyje Kościół w nurcie swojego wielorakiego i coraz bardziej dynamicznego nauczania na temat małżeństwa i rodziny. Szczególnych inspiracji w tym względzie dostarcza adhortacja apostolska *Familiaris consortio* papieża Jana Pawła II (22 listopada 1981 r.). Wykorzystujemy także niektóre komentarze, które ukazały się po opublikowaniu tego dokumentu papieskiego, przy czym trzeba stwierdzić, że interesujące nas zagadnienie nie doczekało się w nich adekwatnego przedstawienia i głębszego uzasadnienia, chociaż jest zauważane i wskazuje się na potrzebę jego podjęcia[7].

NIEKTÓRE ZAGADNIENIA SZCZEGÓŁOWE

Małżeństwo monogamiczne nie jest przypadkową instytucją socjologiczną, uformowaną przez instytucję władzy i autorytetu, czy też rezultatem przemian zachodzących w strukturach ekonomicznych, które ją wspierają. To oznacza, że instytucja małżeństwa nie może zostać po prostu rozwiązana lub arbitralnie zmodyfikowana na

---

6 Por. L. Morawski, *Filozofia prawa*, Toruń 2014, s. 31–42.

7 Por. *The family in the modern world. A symposium on Pope John Paul II's „Familiaris consortio"*, red. C. A. Anderson, W. J. Gribbin, Washington 1982; *Dem Leben in Liebe dienen. Apostolisches Schreiben über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute*, red. F. Böckle, Freiburg im Breisgau–Basel–Wien 1982; *A call to families. Study guide and commentary for „Familiaris consortio"*, red. J. S. Hamlon, É. Gagnon, Collegeville 1984; *Le pape Jean Paul II et la famille. Texte avec un commentaire théologique et catéchétique, avec questions pour discussions sur l'exhortation apostolique du pape Jean Paul II sur le rôle de la famille chrétienne dans le monde moderne („Familiaris consortio")*, red. J. M. Wrenn, Paris 1985; *Jan Paweł II, „Familiaris consortio". Tekst i komentarze*, red. T. Styczeń, Lublin 1987; *El papa y la familia. Reflexiones y exposición de la doctrina del papa Juan Pablo II en los documentos „Familiaris consortio", Carta a las familias, „Evangelium vitae"*, red. J. I. Larrea Holguín, Madrid 1996; *„Familiaris consortio". Trenta anni di storia e di profezia*, red. G. Grieco, Città del Vaticano 2012.

gruncie zachodzących przemian ekonomicznych i kulturowych[8]. Tak może pojmować małżeństwo tylko ten, kto samego człowieka traktuje jako dzieło przypadkowe, a proces materialny (kosmiczny, ewolucyjny) postrzega jako czynnik określający i „reformujący" wewnętrzną charakterystykę, czyli naturę, małżeństwa. Gdyby rzeczywiście tak miało być, to materia musiałaby zostać uznana za jedyną wszechmoc – siłę panującą nad ludźmi bezwarunkowo i określającą ich historyczne urzeczywistnianie się. W takim przypadku już nie sens panowałby nad bezsensem, ale działoby się coś dokładnie przeciwnego – czynnikiem dominującym byłby bezsens. W rezultacie takiego postawienia sprawy człowiek w gruncie rzeczy byłby skazany na deprecjonowanie siebie i drugiego oraz kapitulację przed światem, który go okrutnie przygniata. Nic więc dziwnego, że współczesne ataki na małżeństwo i rodzinę, niejednokrotnie sięgające absurdu, rodzą się przede wszystkim na gruncie myślenia o charakterze materialistycznym. Materializm jest zawsze negacją człowieka i tego, co ludzkie, ponieważ wcześniej czy później staje się bluźnierstwem przeciw człowiekowi, przeciw ciału w imię przeciwstawiania go kontestowanemu duchowi, a w tym także – jak możemy dzisiaj obserwować – przeciw małżeństwu. Problem ten jest widoczny między innymi w dzisiejszej debacie na temat gender[9].

Opcja wiary chrześcijańskiej jest tymczasem dokładnie przeciwna – to sens jest wszechmocny, a zatem człowiek musi być rozumiany w tej perspektywie, czyli z przyjęciem za punkt wyjścia antropologii sensu stwórczego, którym jest sam Bóg. Ten sens nie jest oczywiście rozumiany jako abstrakcyjne rozwiązanie równania o wielu niewiadomych, ale pojmowany w perspektywie miłości, którą tradycja chrześcijańska rozumie w sensie dynamicznym. Dlatego za punkt wyjścia antropologii chrześcijańskiej można uznać pryncypium, według którego człowiek jest „na ziemi jedynym stworze-

---

[8] Wskazują na to bardzo wymownie badania z dziedziny antropologii kulturowej. Por. B. Malinowski, *Aborygeni australijscy. Socjologiczne studium rodziny i inne prace przedterenowe*, Warszawa 2002; C. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, Milano 1969.

[9] Por. J. Królikowski, *Natura, czy kultura, czyli o co toczy się walka w dyskusji o gender?*, Tarnów 2014.

niem, którego Bóg chciał ze względu na nie samo",[10] oraz opowiadać się zdecydowanie za trwałością podstawowych rzeczywistości i doświadczeń ludzkich, w tym podstawowych relacji społecznych, do których należy przede wszystkim relacja małżeńska[11].

Ujmowana w takiej perspektywie wspólnota mężczyzny i kobiety urzeczywistniana w małżeństwie nie jest rzeczywistością przypadłościową i przypadkową, efektem gry historycznej i konwencji społecznej, ale ma charakter pierwotny i podstawowy oraz pozostaje niezastąpionym nośnikiem przyszłości ludzkości. To jest podstawa jej istnienia i w jej ramach sytuuje się początek każdego nowego życia ludzkiego. Dlatego kwestia adekwatnej relacji małżeńskiej między mężczyzną i kobietą, która obejmuje również przestrzeń rodziny, zapuszcza swoje korzenie w głębi istoty człowieka i może znaleźć odpowiednie uzasadnienie tylko na tym gruncie. To znaczy, że małżeństwo i rodzina domagają się poważnej refleksji ze strony antropologii filozoficznej, która szuka i dostarcza głębokiego rozumienia natury człowieka. Trzeba także uczciwie powiedzieć, że dotychczas w filozofii i teologii rzadko zajmowano się podstawowym zagadnieniem dwoistości płciowej człowieka, stworzonego jako mężczyzna i kobieta, a także związanym z nim ściśle antropologicznym sensem małżeństwa i rodziny. Ich odkrycie zawdzięczamy różnym nurtom personalizmu, który rozwinął się w XX wieku[12].

Do zrozumienia człowieka nie wystarczą tylko dane ilościowe, dostarczane przez ekonomię i socjologię. Potrzebne jest jeszcze spojrzenie uniwersalne, uwzględniające wszystkie odniesienia bytu ludzkiego, przede wszystkim odniesienie do Boga. Można powiedzieć, że pytanie o małżeństwo nie może być oddzielone od starożytnych pytań człowieka dotyczących jego samego: Kim jestem? Czym jest człowiek? Jakie jest jego przeznaczenie? Te pytania, jak

---

[10] GS 24.

[11] Por. P. Grelot, *Le couple humain dans Ecriture*, Paris 1964; R. Bartnicki, *Będą dwoje jednym ciałem. Małżeństwo w świetle Nowego Testamentu*, Warszawa 2007.

[12] Wiele wartościowych interpretacji zaproponował jako jeden z pierwszych Erich Przywara w fundamentalnym dziele: *Mensch. Typologische Anthropologie*, Nürnberg 1958.

potwierdzają tysiące lat dziejów człowieka, nie mogą być z kolei adekwatnie postawione bez bezpośredniego odniesienia do problemu Boga. Bóg istnieje czy też nie? Kim Bóg jest? Czy na końcu nastąpi spotkanie z Nim, które będzie sądem? Problem człowieka jest nierozdzielnie związany z problemem Boga i jego rozwiązanie jest takie, jak pojmuje się tajemnicę Boga i Jego relację do człowieka[13].

Potrzebę takiego postawienia zagadnienia człowieka potwierdza wyraźnie cała tradycja biblijna. Stanowi ona jeden z zasadniczych elementów jej uniwersalnego przesłania. Główne prawdy dotyczące życia ludzkiego, łącznie z kwestią małżeństwa, są ściśle związane z tym, co Bóg mówi o sobie. Tak jest na przykład z podstawową kwestią monogamii, która jest wyrazem antropologicznym i społecznym prawdy wiary stwierdzającej jedyność Boga[14]. W tym miejscu ograniczymy się do zwrócenia uwagi na trzy podstawowe wątki antropologii biblijnej, które mają związek z uzasadnieniem potrzeby prawa w odniesieniu do małżeństwa.

a) Biblia w odpowiedzi na pytanie o człowieka, łącząc wątki teologiczne i antropologiczne, jako punkt wyjścia stwierdza, że człowiek został stworzony „na obraz Boga" (Rdz 1, 27). Z tego stwierdzenia w antropologii biblijnej wynika właściwie wszystko, co dotyczy człowieka zarówno jako jednostki, jak i wspólnoty. Bóg, który na swój obraz stworzył człowieka, jest miłością, a ponieważ jest miłością, jest także bytem relacyjnym. Wychodzi od miłości i do miłości się kieruje, spełniając się w niej zarówno w wieczności, jak i dziejach zbawienia. W związku z tym powołanie do miłości jest tym,

---

[13] Por. *Upaniszady*, w: *Religie Wschodu i Zachodu. Wybór tekstów źródłowych*, red. K. Banek, Warszawa 1991, s. 37: „Ci, co głęboko Wedy studiują, zadają sobie pytania: co jest przyczyną? Czy Brahman? Skądeśmy przyszli i po co żyjemy? Gdzie ostateczny znajdujemy cel? Co nami rządzi, za czyim rozkazem jesteśmy prawu radości i bólu poddani?"; Klemens Aleksandryjski, *Wypisy z Teodota* (78, 2), tłum. P. Siejkowski, Kraków 2001, s. 71–72: „Czyż jedynie obmycie nie jest wyzwalające, a przecież to jest również gnoza: «kim jesteśmy?», «skąd przyszliśmy?», «gdzie jesteśmy?», «gdzie zostaliśmy rzuceni?», «ku jakiemu celowi spieszymy?», «od czego zostaliśmy wykupieni?», «czym jest narodzenie?», «czym odrodzenie?»".

[14] Por. J. Ratzinger, *Zur Theologie der Ehe*, „Theologische Quartalschrift" 149 (1969), s. 53–74.

co ściśle łączy się z obrazem Bożym w człowieku. Jest on obrazem Boga w takiej mierze, w jakiej może kochać – staje się podobny do Boga w takiej mierze, w jakiej staje się kimś, kto kocha. Wychodząc z perspektywy biblijnej, można więc powiedzieć, że człowieka określają pryncypia: „Jesteś, więc jestem" i „Kocham, więc jestem"[15].

Człowiek pochodzący od Boga jest ontologicznie zwrócony ku drugiemu, rozpoznając w nim swoje komplementarne odbicie i dopełnienie: mężczyzna w kobiecie, a kobieta w mężczyźnie. Trzeba pamiętać, że biblijna prawda o stworzeniu człowieka na obraz Boży odnosi się nie tylko do człowieka pojmowanego jako jednostka, lecz także pojmowanego jako para mężczyzna – kobieta, ponieważ ma ona pierwotne odniesienie do wewnętrznego życia Boga jako Trójjedynego[16]. Małżeństwo wprowadza ludzi w tajemnicę trynitarną oraz umożliwia uczestniczenie w niej, a więc jest ściśle związane z urzeczywistnianiem się człowieka „na obraz Boży". Para ludzka nosi w sobie od początku obraz Boga – Boga żywego, który jest Ojcem, Synem i Duchem Świętym w doskonałej jedności. Ta perspektywa otwiera nie tylko na przyjęcie pierwotnego charakteru relacji małżeńskiej między mężczyzną i kobietą, ale także na wypełnienie tej relacji odpowiednią treścią, która nie ogranicza się do tego, co pozwala odkryć metafizyka i psychologia. Wszystko może znaleźć się w ten sposób na właściwym miejscu – można dzięki tej perspektywie odkryć dialektykę miłości piękniejszą i wznioślejszą niż ta, która została zarysowana w *Uczcie* Platona[17]. Starotestamentalna Pieśń nad Pieśniami nie jest metaforą, ale realistycznym obrazem wielowymiarowej miłości spełnionej na miarę człowieka i miarę Boga, dlatego jest nieocenionym źródłem do poznania wielkości miłości mężczyzny i kobiety, jak i mistycznej

---

[15] Por. V. Ivanov, *L'uomo* (teksty rosyjski i włoski), Milano 1999. Por. Jan Paweł II, Przemówienie w czasie audiencji dla uczestników sympozjum „Iwanow i kultura jego czasu", 28 maja 1983 r., „L'Osservatore Romano" 4 (1983) nr 5–6, s. 26.

[16] Por. J. Ratzinger, *Erstes Kapitel des ersten Teils. Kommentar*, w: *Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Latenisch und Deutsch*, T. 3, ed. H. S. Brechter u. a., Freiburg–Basel–Wien 1968, s. 318–319.

[17] Por. W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, Kraków 1981, s. 148–180.

miłości duszy i Boga[18]. Uwzględniając perspektywę biblijną, można także przekroczyć dostrzegany przez niektórych konflikt między służbą płodności i wolnością miłości. Konflikt ten jest najczęściej powodowany niezrozumieniem grzechu i tajemnicy odkupienia, ale ta kwestia wymagałaby refleksji, która wykracza poza ramy podjętego w tym miejscu zagadnienia[19].

b) Z pierwszego związku, jakim jest związek Boga i człowieka, wynika kolejny, którym jest nierozerwalny związek między duchem i ciałem[20]. Człowiek jest duchem w ciele, czyli bytuje jako dusza, która wyraża się w ciele, i jako ciało, które jest ożywiane przez nieśmiertelnego ducha. „Świat ducha i świat zmysłów są zaślubione w tym wąskim łóżku", którym jest człowiek, jak sugestywnie zanotował Paul Claudel. Ponieważ cały człowiek wywodzi się ze stwórczej idei Boga, także jego ciało ma charakter teologiczny. Panowanie ducha i rozumu nad materią nie tylko relatywizuje wartość materii, ale też nadaje pozytywne znaczenie duchowi i materii, stanowiąc zarazem autentyczną promocję ciała. Oznacza bowiem, że ciało jest tylko ciałem, i że „to, co biologiczne" w człowieku nie ma charakteru tylko biologicznego, ale jest wyrażeniem i wypełnieniem bytu ludzkiego. Oznacza to także, że to, co płciowe w człowieku, nie istnieje obok jego osobowości, ale do niej ściśle należy, pozwalając jej wyrażać się i nieustannie ją kształtując. Tylko wtedy, gdy osoba akceptuje swoje ciało także w jego płciowości, rozpoznaje się i wypełnia jako osoba. Tylko jeśli to, co płciowe, zostało zintegrowane w tym, co osobowe, człowiek jest w stanie nadać sens samemu sobie. Stąd jest zrozumiałe zdanie zapisane przez papieża Jana Pawła II w adhortacji *Familiaris consortio*: „Całkowity dar z ciała byłby zakłamaniem, jeśli nie byłby znakiem i owocem pełnego

---

[18] Por. F. Raurell, *Lineamenti di antropologia biblica*, Casale Monferrato 1986, s. 185–226; L. A. Schökel, *Il Cantico dei cantici. La dignità dell'amore*, Casale Monferrato 1994.

[19] Por. Ph. Delhaye, *Sessualità. Prospettive umane e cristiane*, Milano 1976, s. 65–80.

[20] Wyjątkowo przenikliwe refleksje na ten temat w: M. F. Sciacca, *L'uomo questo „squilibrato"*, Palermo 2000.

oddania osobowego, w którym jest obecna cała osoba, również w swoim wymiarze doczesnym"[21].

Dążenie do osiągnięcia równowagi ducha i ciała nie może być nigdy pomniejszane ani zapomniane, ponieważ człowiek jest „jeden ciałem i duszą" – jest osobą w jedności cielesno-duchowej. Bycie każdego poszczególnego człowieka, całego będącego jednostką i całego będącego sobą, jest aktem wierności strukturze swojego bytu, jego możliwym relacjom, oraz przylgnięciem do tej struktury – jest aktem fundamentalnego uznania siebie, a zarazem uznania drugiego, a dzięki temu jest przylgnięciem wolności do bytu i decyzją wyrażania tego bytu w autentycznej wolności. Dotyczy to w pełni także ciała. Człowiek posługuje się swoimi organami cielesnymi jako narzędziami, za pośrednictwem których wyraża siebie. Posługuje się każdą częścią swego ciała, aby komunikować się ze światem, który go otacza. Jest to jakby jego okno na świat. Nie chodzi o to, by ciało wyeliminować, jak tego chcą wszelkie nurty manichejskie, ale by korzystać z niego przez użycie, do którego jest przeznaczone – przez uczynienie z niego tworzywa swojego życia, a nie celu, wsparcie swego życia duchowego, a nie jego obciążenie, wyrażenie swojego ludzkiego ducha, a nie swojej zwierzęcości. Nie chodzi również o wyeliminowanie form życia społecznego, ale o posłużenie się nimi do osiągania zarówno celów osobistych, jak i celów społeczeństwa komunijnego. Jednostka pozostaje w relacji do „osób kolektywnych" – narodu, państwa, partii politycznych itd. – ale „osoby kolektywne" jako osoby moralne pozostają i mają pozostawać w relacji z każdym człowiekiem jako osobą.

Ciało, przy całym swoim pozytywnym charakterze, na jaki została tutaj zwrócona uwaga, niewątpliwie jest także słabością człowieka, czego dowodzi odczuwanie rozmaitych potrzeb i podleganie rozmaitym ograniczeniom. Aby potrzeby witalne człowieka nie prowadziły go do skrajnego egoizmu, a nawet przestępstwa, jest konieczne, aby człowiek je opanowywał. „Osoby kolektywne" wypełniają właściwie i sprawiedliwie swoje zadania, gdy kształtują zasady życia

---

[21] FC 11. Por. R. Buttiglione, *L'uomo e la famiglia*, Roma 1991, s. 97–119; T. Styczeń, *Urodziłeś się, by kochać*, Lublin 1993, s. 145–191.

osobistego oraz mają nad nimi kontrolę. Nie dziwi więc, że tak ważna dziedzina życia osobistego i społecznego, jaką jest małżeństwo i wszystko, co się z nim wiąże, a zatem przede wszystkim płciowość oraz rodzina, zawsze podlegały pewnej kontroli społecznej; to społeczności określały zasady, kryteria, normy, a także prawa dotyczące życia małżeńskiego, łącznie z newralgiczną sferą relacji płciowych. Tak ważna dla relacji społecznych kwestia nie może pozostawać poza kręgiem zainteresowania publicznego[22].

c) Z tych dwóch związków, które zostały wyżej ukazane schematycznie– Bóg i człowiek oraz ciało i duch w jedności osoby – w sposób logiczny wynika jeszcze trzeci, ukazany już w pewnym sensie wyżej, a mianowicie związek między osobą i instytucją (prawo traktujemy oczywiście jako jedną z instytucji). Trzeba więc przede wszystkim zauważyć, że wymiar czasu obejmuje całego człowieka. Jest on dogłębnie naznaczony czasowością, a więc i przemijalnością, które stanowią kluczowe uwarunkowanie jego egzystencji i relacji[23]. Z drugiej jednak strony nie wszystko sprowadza się do przygodności, a więc–w potocznym sensie–jest pozbawione znaczenia. „Tak" człowieka, które wyraża się w jego wyborach i decyzjach, wpisując się w jego przygodność, jest równocześnie wyjściem poza czas. W swojej integralności ludzkie „tak" oznacza: **na zawsze**. Wypowiadając je, człowiek otwiera się na wymiar wieczności. Dzięki temu „tak" może wzrastać wiara, która otwiera na przyszłość i sprawia, że dzieci, będące owocem miłości małżeńskiej, doświadczają ufności wobec drugiego człowieka i zaczynają w niej stopniowo wzrastać. Wolność wypowiadanego „tak" staje się tutaj uchwytna

---

[22] W ostatnim czasie ukazała się sugestywna, warta uważnej lektury, książka: U. Ranke-Heinemann, *Seks. Odwieczny problem Kościoła*, tłum. M. Zeller, U. Szymanderska, S. Lipnicki, Warszawa 2015. Niestety, autorka nie tylko powraca do dawno obalonych tez, ale także zupełnie nie bierze pod uwagę wskazanego tutaj zagadnienia dotyczącego antropologii płciowości i jej wymiaru społecznego, interpretując nauczanie Kościoła w ściśle indywidualistycznej perspektywie. Dla zyskania pewnej równowagi autorka mogłaby sięgnąć na przykład do wyjątkowej w swym znaczeniu pracy J. Leclercqa, *L'amour vu par les moines au XII^e siècle*, Paris 1983.

[23] Por. W. Stróżewski, *O wielkości. Szkice z filozofii człowieka*, Kraków 2002, s. 81–107.

jako wolność wobec tego, co ostateczne. Maksymalną możliwością wolności nie jest nieustanne, narcystyczne czerpanie przyjemności, oznaczającej brak decyzji, stającej się zagrożeniem dla tożsamości i powołania drugiego człowieka[24]. Wolność jawi się jako zdolność zwrócenia się do prawdy i tylko w takim przypadku ma sens oraz osiąga swoją dojrzałość osobową. Wolność jest więc zdolnością zwracania się do tego, co definitywne; jest zdolnością podejmowania decyzji, w której człowiek może dać siebie całkowicie i tylko dając się, w pełni siebie odnajduje.

Z wymiarem doczesnym i zewnętrznym wolności – wraz z wypowiadanym przez nią „tak", które ma zarazem ścisłe i bezpośrednie odniesienie do innych – staje się oczywisty także jej wymiar społeczny: osobiste „tak" dwóch osób – jednej wobec drugiej – otwiera przestrzeń ich wzajemności, kieruje je do przyszłość, odnosi do całej ludzkości. To „tak", będąc otwarte na dar nowego życia i w pewnym sensie przeznaczone do tego, by w tym nowym życiu uczestniczyć, otwiera się na społeczeństwo i jego instytucje. To „tak" osobowe i osobiste jest równocześnie „tak" publicznym. Zawsze było ono traktowane w taki sposób, czego dowodzi choćby fakt, że zawsze domagano się publicznego wyrażenia pragnienia poślubienia drugiej osoby, łącząc z tym także przekonanie, że kto takie pragnienie wyraża, staje się zarazem publicznie odpowiedzialny za drugiego w małżeństwie i rodzinie. Za pośrednictwem swojego „tak" wypowiadanego wobec drugiego w małżeństwie człowiek włącza się w pewną ogólniejszą odpowiedzialność ludzkości i w publiczną odpowiedzialność wierności. Ponieważ ludzkość jako całość jest jedną rzeczywistością, nikt nie jest całkowicie obcy. Oznacza to, że nikt nie należy wyłącznie do siebie samego, a więc w swoim wnętrzu przyjmuje także najwyższą odpowiedzialność, która ma wymiar publiczny. Wynika to znowu z jedności ducha i ciała, która jest jednością osoby i społeczności oraz opiera się na wspólnocie wszystkich ludzi z ich Stwórcą.

Papież Jan Paweł II stwierdził w *Familiaris consortio*:

---

[24] Por. A. Chapelle, *Sexualité et sainteté*, Bruxelles 1977, s. 150–156.

> Instytucja małżeństwa nie jest wynikiem jakiejś niesłusznej ingerencji społeczeństwa czy władzy ani zewnętrznym narzuceniem jakiejś formy, ale stanowi wewnętrzny wymóg przymierza miłości małżeńskiej, które potwierdza się publicznie jako jedyne i wyłączne dla dochowania w ten sposób pełnej wierności wobec zamysłu Boga Stwórcy (nr 1).

Tu tkwi kluczowa odpowiedź na dzisiejsze rozmywanie sensu małżeństwa (m.in. przez promowanie małżeństwa na próbę czy wolne związki) i spójności prawa, które ma mu służyć. Staje się oczywiste, że anarchiczna wolność, która pretenduje do miana prawdziwego wyzwolenia człowieka, w gruncie rzeczy degraduje człowieka. Opiera się na banalizowaniu ciała, co nieuchronnie pociąga za sobą banalizowanie drugiego człowieka. Jest prawdą, że punktem wyjścia dla anarchicznej wolności jest gnostycka pycha: człowiek może uczynić z sobą to, co chce. Jego ciało staje się drugorzędne z biologicznego punktu widzenia, nie ma nic wspólnego z jego aspiracjami duchowymi, ale musi być używane w celu osiągnięcia przyjemności. Libertynizm, który uważa się za odkrywcę ciała, jest w gruncie rzeczy dualizmem, który deprecjonuje ciało i wyraża się nawet w języku wulgaryzującym macierzyństwo, ojcostwo, wielowymiarową wspólnotę kobiety i mężczyzny. Jednak gdy człowiek odrzuca swoje ciało, tym samym odrzuca siebie; gdy „uwalnia" ciało od prawa moralnego i wszelkich norm prawnych, neguje swoją wolność moralną. Wymagające nauczanie na temat ludzkiej płciowości, do którego tutaj się odnosimy, jest równocześnie opowiedzeniem się za wolnością człowieka i godnością jego ciała.

* * *

Jakkolwiek na pierwszy rzut oka może się wydawać, że prawo stanowi element obcy – a nawet może się jawić jako element opresyjny – wobec małżeństwa jako „głębokiej wspólnoty życia i miłości"[25], to jednak przy bliższym spojrzeniu okazuje się, że nie ma trudności w uznaniu prawa za element nieodzowny i służebny wobec

[25] GS 48.

małżeństwa. Rzeczywistość duchowa i intymna małżeństwa, która ma niewątpliwe pierwszeństwo w jego historycznym urzeczywistnianiu się, pozostaje wewnętrznie otwarta na regulacje zewnętrzne, które mają na celu wspieranie i ochronę rzeczywistości wewnętrznej. Pozostaje prawdą tradycyjna zasada, że także społeczność małżeńska potrzebuje, ale domaga się go nie tylko jako rzeczywistość socjologiczna. Domaga się go jako rzeczywistość osobowa, która urzeczywistnia się w wymiarze zarówno cielesnym, jak i duchowym, oraz jako rzeczywistość, która ma charakter dogłębnie czasowy, choć przekracza go w decyzjach, mających zawsze odniesienie do tego, co wieczne. Wykraczając poza doświadczenie czysto indywidualne i duchowe, małżeństwo pozostaje wewnętrznie otwarte na instytucję – prawo – które nie jest dla niej ograniczeniem, ale jej koniecznym ukierunkowaniem oraz potrzebną obroną przed naciskami instancji zewnętrznych, które chciałyby je sobie podporządkować i wykorzystać do swych partykularnych celów. Autentyczne prawo służy uniwersalizmowi małżeństwa i je promuje.

ROZDZIAŁ XV

Rodzina i przyszłość Europy w świetle adhortacji *Familiaris consortio* Jana Pawła II

Rodzina oparta na małżeństwie mężczyzny i kobiety stanowi fundament życia społecznego i konieczny element ciągłości pokoleń. Jest to oczywiste z punktu widzenia biologicznego i społecznego. W rodzinie rodzą się i dorastają dzieci, które ożywiają i odnawiają społeczeństwo oraz są koniecznym ogniwem w ciągu pokoleń ludzkich. Nawet lewaccy anarchiści wypowiadający się przeciw, jak to ujmują, „tradycyjnej" rodzinie nie są w stanie zakwestionować tego narzucającego się faktu. Oczywiście, należy od razu skorygować, że nie ma rodziny tradycyjnej i nietradycyjnej, czyli domyślnie nowoczesnej, ale albo jest rodzina naturalna, albo jej po prostu nie ma. Przemawiają za tym jednoznacznie doświadczenia empiryczne. Rodzina jest podstawową gwarancją trwania i przyszłości rodziny ludzkiej.

Nie tylko jednak z tego powodu, że w rodzinie rodzą się dzieci, jest ona fundamentem życia społecznego. Rodzina jest nim także dlatego, że jest naturalnym nośnikiem i środowiskiem wzrostu, a nawet w pewnym sensie uosobieniem zasadniczych wartości moralnych, obyczajowych i duchowych, które stanowią niezastąpiony składnik życia indywidualnego i społecznego, religijnego

i kulturowego, wewnętrznego i politycznego. Te wartości tworzą i zachowują zarówno jednostkę, jak i społeczeństwo w ich własnej specyfice i przekraczaniu siebie. Mówiąc najprościej, rodzina stanowi pierwotne środowisko formowania się integralnej dojrzałości osobowej jednostki, a tym samym przyczynia się do osiągania dojrzałości przez całe społeczeństwo. Dojrzałość osoby i społeczeństwa rodzi się z przyjmowanych i przeżywanych, a także zdecydowanie bronionych wartości. Już Platon zauważył, że sfera wartości jest przekazywana przede wszystkim w ramach wymiany rodzinnej, szczególnie dialogu domowego.

To drugie, fundamentalne znaczenie rodziny jest dzisiaj mocno zakwestionowane, a w każdym razie jest niedoceniane. Rodzina nie poczuwa się w wystarczającym stopniu do spoczywającej na niej poważnej odpowiedzialności w tym względzie, a państwo mające służyć pomocą każdemu obywatelowi, a przede wszystkim rodzinie, w realizacji jej własnych celów, w osiąganiu których jest po prostu niezastąpiona, a dzisiaj nie jest w stanie samodzielnie ich urzeczywistniać, zajmuje się kwestiami marginalnymi albo promuje działania będące wyrazem rozmaitych ideologii, niemające nic wspólnego z prawidłową wizją rodziny.

W uzasadnianiu i obronie duchowego i społecznego znaczenia rodziny pierwszorzędną rolę odgrywa dzisiaj Kościół, starając się wypełnić „lukę", która wytworzyła się pod wpływem rozmaitych defektów w harmonijnym rozwoju życia społecznego i rozmaitych nacisków ideologicznych. Papież Jan Paweł II, zdając sobie sprawę z sytuacji rodziny w dzisiejszym świecie, mógł napisać na początku listu *Gratissimam sane* skierowanego do rodzin w 1994 r.: „Rodzina drogą Kościoła", podkreślając jednoznacznie, że jest to kwestia przyszłości Kościoła, a także przyszłości rodziny ludzkiej. Uzasadnienie takiej deklaracji ma mocne podstawy chrystologiczne, które są podstawowe dla każdego zaangażowania kościelnego: „Boska tajemnica wcielenia Słowa pozostaje w ścisłym związku z ludzką rodziną", a w związku z tym „w jakiś sposób z każdą rodziną" (nr 2)[1].

---

[1] Por. K. Majdański, *Rodzina u progu trzeciego tysiąclecia*, Warszawa 1995, s. 167–188.

Zdajemy sobie sprawę, że ostatnie lata przyniosły dalsze ataki na rodzinę, i w Europie, a także w Polsce jej sytuacja jest bardzo trudna. Skutkiem tego stanu rzeczy jest kryzys Europy, który, jak już wielokrotnie zauważono, jest po prostu kryzysem rodziny. Z tego powodu ważnym zadaniem, także dla teologa, jest podjęcie zagadnienia znaczenia rodziny dla życia społecznego w Europie, przede wszystkim pokazanie tych wartości, które służąc rodzinie i w niej się uosabiając, mogą stać się źródłem odnowy społeczeństwa europejskiego, jego duchowości i kultury, a tym samym jego przyszłości, która „idzie przez rodzinę"[2]. Przyjmujemy w tym miejscu za punkt odniesienia perspektywę europejską, która dotyczy także Polski. Punktem wyjścia dla proponowanej refleksji jest adhortacja *Familiaris consortio* papieża Jana Pawła II (22 listopada 1981 r.), która jest jego kluczową, a zarazem profetyczną wypowiedzią na temat małżeństwa i rodziny i okazuje się też dokumentem coraz bardziej aktualnym w życiu Kościoła i całego świata.

1. CZYM JEST EUROPA?

Chociaż może się to wydawać zawężeniem problemu, interesują nas tu tylko kwestie dotyczące Europy. Owszem, zdajemy sobie sprawę, że cała ludzkość jak nigdy dotąd stanowi niepodzielną całość i jej los nie zależy od zamieszkiwania ludzi na takim czy innym kontynencie. O ludzkości mówił też papież Jan Paweł II w adhortacji *Familiaris consortio* (por. nr 10, 46, 48). Dlaczego w takim razie można mówić o przyszłości samej Europy? Jeśli pogłębimy to pytanie, okaże się, że geograficzno-kulturowe ramy problemu nie są w gruncie rzeczy jego zawężeniem, ale wejściem w konkretną historyczną sytuację świata.

Wyjdźmy więc od pytania, czym jest Europa? Czy istnieje jakiś centralny punkt, który konstytuuje jej tożsamość i w którym przecinają się liczne linie historyczne, duchowe, etniczne, które mogą być uznane za kluczowe dla zrozumienia Europy jako pewnej całości kulturowej? Możemy odpowiedzieć, że nie ma takiego punktu,

---

[2] Por. J. Nagórny, *Płciowość – miłość – rodzina*, Lublin 2009, s. 303–320.

którego przywołanie pozwalałoby na jednoznaczne określenie tożsamości Europy. Konstytuuje ją wiele zjawisk i doświadczeń, które stały się jej dziedzictwem i określają jej specyfikę. Tożsamość europejską kształtuje szerokie spektrum idei i postaw. Jest to jakby pewien krąg, który wszystko obejmuje i dyskretnie kształtuje. Można więc powiedzieć, że Europa jest przestrzenią filozoficzną, kulturową i historyczną (a nie tylko geograficzną)[3], mającą przede wszystkim sens duchowy. Wszystkie inne przestrzenie historyczne i kulturowe zostały uwidocznione, zidentyfikowane w swoich przejawach i połączyły się ze sobą.

Europa jest kolebką komunikacji cywilizacyjnej i humanistycznej, która łączy między sobą wszystkie kontynenty i kultury. Oczywiście, komunikacja tego typu jest obecne także w innych narodach i w innych kontynentach, ale zrodziło się ono i nadal istnieje przede wszystkim w Europie. Za podstawę tej komunikacji, która nabrała znaczenia systemowego, należy uznać wydarzenie opisane w Dziejach Apostolskich: „W nocy miał Paweł widzenie: jakiś Macedończyk stanął przed nim i błagał go: «Przepraw się do Macedonii i pomóż nam!»" (16, 9). To dzięki niezwłocznemu udzieleniu przez św. Pawła odpowiedzi na to błaganie i przeprawieniu się do Macedonii, a potem wyruszeniu rzymskimi drogami na „podbój" kolejnych terytoriów, Bóg Izraela dał się poznać jako Bóg, który trzyma w swoim ręku losy wszystkich narodów na ziemi. Syn tego Boga, Jezus Chrystus, jest jedynym Pośrednikiem między Bogiem i ludźmi, a Jego serce, Jego życie i Jego śmierć, Jego misja obejmują wszystko, co istnieje w niebie i na ziemi. On dał nakaz: „Idźcie na cały świat…" (por. Mt 28, 18–20). Ten nakaz duchowy stał się w Europie motorem ruchu dziejowego, który w ciągu wieków przyniósł konsekwencje duchowe, kulturowe i społeczne o zasięgu światowym. Zakorzeniając się w dziedzictwie grecko-rzymskim, wyrażonym potem w przemianach politycznych i kulturowych, które objęły Franków, Celtów, Germanów, Słowian, a także narody, które mają inną genezę,

---

[3] Por. K. Wojtyła, *Gdzie znajduje się granica Europy?*, „Ethos" 7 (1994) nr 4, s. 27–34; R. Buttiglione, J. Merecki, *Europa jako pojęcie filozoficzne*, „Ethos" 7 (1994) nr 4, s. 43–60.

impuls religii biblijnej wzbudził ten „światowy ruch", który nazywamy Europą. Ma on wymiar światowy, ponieważ z misją połączył się zapał, który stopniowo i w coraz większym stopniu obejmował wszystkie dziedziny życia ludzkiego – był formacją połączoną z szacunkiem dla ludzi i rzeczy; był przekazywaniem odziedziczonych dóbr i wartości, z których rodziła się integralna kultura. Ta kultura, zdynamizowana gorliwością misyjną, przekraczała kolejne granice, obejmując w końcu cały glob.

Na użytek naszej refleksji spojrzymy najpierw na podstawową strukturę rodzącej się Europy. Zwrócimy następnie uwagę na rozwój Europy pod koniec średniowiecza, by wreszcie uwzględnić kryzys i szanse dzisiejszej Europy, a także jej potrzeby i misję, którą ma do podjęcia.

RODZĄCA SIĘ EUROPA

Aby nie pogubić się w wielości możliwych do uwzględnienia wątków, postaramy się zarysować problem, odwołując się do abstrakcyjnych i formalnych ram, które umożliwią sformułowanie w kilku zasadniczych punktach programu odnowy. To, co wyróżnia Europę, możemy ująć w czterech punktach.

Pierwszy punkt to **jedność**. W dziejach Europy jedność zawsze była sprawą zasadniczą, przy czym była to jedność, która nie eliminowała różnic. Obejmowała ona przeciwstawne tendencje, zachowywała zróżnicowanie elementów i dążyła do ich syntezy. O tę strukturalną jedność starano się w rozmaity sposób. Można by powiedzieć, że była to niemal walka, a miała ona na celu ukierunkowanie dziejów królestw, państw, narodów, a także wypracowanie konkretnych form relacji między królestwami i Kościołem, między państwami i Kościołem oraz między różnymi formami życia kościelnego[4]. Podstawowym problemem życia europejskiego był zawsze problem kształtowania dziejów i misji na gruncie żywej jedności. Dlatego zawsze bardzo wysoko ceniono potrzebę pokoju, do którego dążono zarówno na poziomie refleksji, jak i poprzez konkretne

[4] Por. E. Gilson, *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, Paris 1952.

działania, zarówno etyczne, jak i prawne i polityczne, które miały zapewnić służący wszystkim porządek. Różnorodność widziano jako uprawnioną, a zarazem stanowiącą wewnętrzną gwarancję harmonii kulturowej i duchowej oraz trwałości porządku społecznego. Było to jednak możliwe tylko z tej racji, że Europę pojmowano jako fragment ziemi objęty jednym niebem. Pod tym niebem ziemia europejska była jednością –pozostawała otwarta na całość, ale równocześnie w tę otwartość była wyraźnie wpisana różnica między niebem i ziemią. Później nastąpiło załamanie tej jedności, co spowodowało głębokie wstrząsy, a właściwie wywołało dogłębny kryzys obejmujący całą Europę.

Jedność w sensie europejskim jest taką jednością, która obejmuje i zachowuje różnice, akceptując ich zasadniczą prawomocność; ma ona wspólne centrum, wspólny początek i wspólną tajemnicę. Nie można w tym miejscu oprzeć się aktualizującej refleksji. Dzisiejsze „europejskie" poszukiwania jedności w ramach Unii Europejskiej nie czerpią, niestety, z doświadczeń minionych. Nachalne wręcz dążenie do uniformizacji Europy w imię jej jedności jest dążeniem chybionym i nie ma najmniejszych szans na twórczą realizację przede wszystkim dlatego, że zabija oryginalność intelektualną poszczególnych ludzi i narodów. Nawet wspieranie tego dążenia za pomocą „jednej monety" nie może okazać się owocne, ponieważ nie uwzględnia podstawowego faktu, że jedność musi być najpierw duchowa, inaczej jest skazana na porażkę. „Magisterium historiae" zasługiwałoby na poważne potraktowanie[5].

Wraz z tymi stwierdzeniami dochodzimy do drugiego punktu wskazującego na centrum – jest nim doświadczenie religijne. Można bez cienia wątpliwości powiedzieć, że tym drugim punktem ukazującym specyfikę Europy jest **świątynia**. Europa ma swoje święte centrum – swoje sanktuarium. Wystarczy powiedzieć, że tym centrum jest sam Bóg. Mówiąc bardziej konkretnie, początku Europy nie da się zrozumieć bez bezpośredniego odniesienia

---

[5] Por. J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, tłum. S. Czerwik, Kielce 2005; P. Bolberitz, *Europa i chrześcijaństwo*, „Communio" 25 (2005) nr 4, s. 19–31.

do Jezusa Chrystusa, który jest jednością wszystkiego – łączy On w sobie największe różnice, gdyż jest Bogiem i człowiekiem. Dogmat chrystologiczny, wyjaśniający relację między naturą boską i ludzką w Jezusie Chrystusie, był dla Europy najbardziej zasadniczą inspiracją, na której gruncie starano się ujmować poszczególne rzeczywistości kulturowe i polityczne, zapewniając w ten sposób właściwe relacje między nimi. Oczywiście, szczególnie weryfikowało się to w określaniu relacji między tym, co religijne, i tym, co świeckie. Dogmat chrystologiczny stał się modelem jedności specyficznie europejskiej; wskazuje on to, co jest prawdziwie święte w duchu i dziejach europejskich; determinuje to, co może być uznane za punkt odniesienia i ideał Europy w ciągu wieków.

W człowieku Jezusie – jedynej i niepowtarzalnej osobie, która jest jednym z nas – znajdujemy sens, wypełnienie wszystkiego, bliskość, obecność Boga. W Nim człowiek dostępuje wyniesienia i nabiera znaczenia nieosiągalnego w żadnym innym systemie religijnym i w żadnej wizji filozoficznej. Moce natury szybko straciły w Europie swoje znaczenie; przestały być sakralne, nienaruszalne, absolutne. Zostały po prostu „zdesakralizowane"; znalazły się w rękach człowieka, aby je przemienił i nimi rządził. Człowiek stał się w Chrystusie wartością nietykalną, a równocześnie rozumnym i wolnym protagonistą dziejów i ich rozwoju. Stał się niejako sakramentem obecności Boga. Jezus, Bóg-Człowiek, jest tajemnicą, która sprawia, że każdy człowiek zostaje Nim dogłębnie naznaczony i jest przez Niego najskuteczniej chroniony. Idea podstawowych praw człowieka, którymi tak bardzo chlubią się nasze czasy, posiada korzenie biblijne.

Niestety, nie możemy tutaj analizować, w jaki sposób nastąpiło przeniknięcie wielkiego dziedzictwa grecko-rzymskiego przez to, co specyficznie chrześcijańskie, choć byłoby to pouczające pomocne w ukierunkowaniu działań dzisiejszego Kościoła i dzisiejszej teologii.

Kolejny punkt można określić jako **uniwersalność – katolickość**. W jedynym Bogu-człowieku Jezusie Chrystusie każdy człowiek doznał decydującej sakralizacji; w Jego losie każdy ludzki los został przyjęty i uzdrowiony, ponieważ On „zjednoczył się w pewien sposób z każdym człowiekiem", jak stwierdza konstytucja *Gaudium*

et spes II Soboru Watykańskiego (nr 22). Typowo europejskie jest to, że w Europie rozwija się i ciągle pogłębia zainteresowanie wszystkimi wymiarami istnienia. Jest w Europie obecne zainteresowanie, które obejmuje wszystkie narody i czasy, Ziemię i kosmos, równocześnie jest obecna katolickość wewnętrzna, która nie pomija żadnego poziomu rzeczywistości, starając się wydobyć jego znaczenie dla człowieka i zawartą w nim możliwość służenia człowiekowi. U podstaw tych przekonań stoi zasada „*fides quaerens intellectum*" św. Anzelma i nastawienie doświadczalne św. Alberta Wielkiego – to świadczy o katolickości ducha europejskiego od samego początku.

Dążenie do osiągnięcia takiej uniwersalności nie wyraża się jednak tylko w pragnieniu poznania i posiadania, ale jest też związane z gotowością do dzielenia się, dawania i komunikowania. Przeczuwana prawda i osiągnięte dobra wyzwalają u człowieka wierzącego pragnienie doprowadzenia innych do uczestniczenia w prawdzie i dobru. Jest to pranienie służeby, która na pierwszym miejscu dostrzega człowieka i jego potrzeby, a chce na nie odpowiadać, ponieważ widzi je w perspektywie Bożej.

Punkt czwarty odsyła nas do początku, gdy św. Paweł usłyszał wołanie, że ma przyjść do Europy. Jest to doświadczenie misyjne i apostolskie, rozumiane jednak w sensie najszerszym, to znaczy nie tylko religijnym, ale i świeckim. Dynamika tradycji, uczestniczenie i misja, kultywowanie i inkulturacja stanowią istotną część rytmu ducha europejskiego; co więcej, są to elementy wskazujące na jego najbardziej oryginalny rys. Zakorzenia się on przede wszystkim w rodzącym się na gruncie wiary chrześcijańskiej przekonaniu, że podstawą ludzkiego życia jest prawda z wpisaną w siebie dynamiką dzielenia się: kto poznał prawdę, ten chce także innych uczynić jej uczestnikami. Taka jest teologiczna podstawa misji Kościoła i nastawienia na spotkanie z innymi[6], która przeniknęła do licznych dziedzin życia świeckiego.

Łatwo zauważyć, że cztery cechy charakterystyczne Europy w znacznej mierze są świeckimi odpowiednikami czterech przymiotów Kościoła („notae Ecclesiae"), jego czterech cech charakte-

---

[6] J. Ratzinger, *Granice dialogu*, tłum. M. Mijalska, Kraków 1999, s.125–128.

rystycznych, którymi są: jedność, świętość, powszechność (katolickość) i apostolskość. To, co świeckie, jest powiązane z tym, co sakralne, ale nie utożsamia się z nim; wywiera wpływ, który rodzi konsekwencje także wtedy, gdy tło sakralne już się osłabia lub całkowicie zanika. Trzeba teraz przyjrzeć się, na czym polega zmiana, która nastąpiła w okresie nowożytnym.

ZWROT EUROPEJSKI W CZASACH NOWOŻYTNYCH

Byłoby niebezpieczne i złudne przypisywać wielkim wydarzeniom dziejowym tylko niektóre lub nieliczne przyczyny. Byłoby redukcją, gdyby jednostronnie przypisać pojawienie się lub zaniknięcie takiego czy innego ruchu w dziejach takiej czy innej, ewidentnie określonej przyczynie, na przykład wydarzeniu czy idei. Myślenie, które szuka takich prostych wyjaśnień, nie ma szans na adekwatne zmierzenie się z tajemnicą dziejów. Problem dziejów to w gruncie rzeczy problem ludzkiej wolności, a ta nigdy nie da się do końca określić i wytłumaczyć w swoich decyzjach, przejawach i nastawieniach. Pierwsza część adhortacji *Familiaris consortio* daje bardzo dobry przykład, w jaki sposób można dokonać zróżnicowanego zidentyfikowania i dowartościowania prądów i zmian dziejowych oraz określenia ich wpływu na małżeństwo i rodzinę (por. nr 4–10).

Byłoby poważnym nieporozumieniem traktować drogę, jaką Europa przebyła od XV-XVI wieku, tylko jako drogę destrukcji i rozkładu. Co więcej, w epoce, która została wówczas zapoczątkowana, duch europejski pod wieloma względami odniósł ważne sukcesy, z których do dzisiaj wszyscy korzystamy. Mimo to można i trzeba mówić, nie tylko z punktu widzenia teologicznego, ale także historycznego, o ciemnej stronie zapoczątkowanego ”.

Co się wówczas stało? Nasza refleksja musi wyjść poza zjawiska, takie jak humanizm, reformacja, oświecenie, które wykształciły się na gruncie chrześcijańskim. Już w późnym średniowieczu została osłabiona siła pojęć i wskazań, które wcześniej uformowały organiczną całość z coraz bogatszego materiału dostarczanego przez rozwijającą się tradycję. Czy te „stare” pojęcia rzeczywiście

chwytały istotę rzeczy, czy też były tylko funkcjonalnymi narzędziami służącymi do formowania tego materiału? Narodził się nominalizm, a wraz z nim nieufność do tego, co zostało przekazane; odczuto coś w rodzaju głodu nowej bezpośredniości w relacji z rzeczami i doświadczeniami życiowymi. To, co wówczas nastąpiło w wyniku odrzucenia starych systemów i w kontekście rodzenia się nowych, możemy uchwycić, idąc śladami – podobnie jak we wcześniejszej refleksji – czterech postaw duchowo-kulturowych, w których odzwierciedlają się cztery cechy charakterystyczne Kościoła.

W pojawiającym się nowym ujęciu jedność nie była już gwarantowana przez wskazania tradycyjne, przez dynamikę kultury, która znajdowała pewną podstawę w strzeżeniu tradycji i trwaniu w niej. Zaczęto budować jedność, która miała połączyć w nową całość przekazane dziedzictwo, ale także liczne nowe doświadczenia i pojawiające się rozmaite punkty widzenia. W tym budowaniu rozum ludzki – *ratio* – rozum, który coraz bardziej czynił ze świata i życia uniwersalny system funkcjonalny, został uznany za zasadę jedności świata i ludzkości. Rozum z pokornego odkrywcy prawdy przemienił się w jej twórcę, stając się jedynym protagonistą dziejów.

Sanktuarium tej nowej jedności stawała się w coraz większym stopniu wolność nieograniczana już powinnościami i więzami zewnętrznymi, wolność pozbawiona swojego korzenia chrystologicznego. W centrum świata stanął człowiek – indywidualny, niezależny i autonomiczny – który na mocy swojego uczestniczenia w rozumie uniwersalnym może dowolnie wykorzystać i przekształcać świat. Świat stawał się coraz bardziej tylko materią pierwszą, daną do dyspozycji człowiekowi, aby z niej korzystał i ją przekształcał, mając na względzie tylko swój pożytek.

Uniwersalność (katolickość) tej nowej kultury opartej na jednostce, na jej nieograniczonej wolności i jej rozumie, nabrała wyraźnie nowych rysów. Z jednej strony ta nowa kultura mogła rozwijać się we wprost nieograniczonej mierze – wszyscy wchodzą w relację z wszystkimi, komunikacja zewnętrzna nie ma żadnych ograniczeń, wszelkie granice mogą być przekraczane. Uległy jednak redukcji wewnętrzne zasady i siły, które wszystko ze sobą spajały w duchu organicznej syntezy, służąc właśnie tą organicznością człowiekowi;

utrwalała się tolerancja, która wszystkim dawała wolność. Jednak wraz z tolerancją wzrastała zależność wszystkich od technicznego systemu produkcji, konsumpcji i funkcjonowania. Tolerancja, mając służyć wolności, ale nie weryfikując się przez odniesienie do Stwórcy i do osoby ludzkiej widzianej w jej oryginalności teologicznej, zaczęła stawać się źródłem patologii, zwłaszcza w relacjach międzyludzkich, czego dzisiaj mamy wiele przejawów. Zwyrodniała tolerancja, która formułowała u swoich początków także trafne postulatu, wyrządza wiele szkód, odkąd stała się zasadą uzasadniającą alternatywne wybory moralne. W nowej kulturze społeczeństwo złożone z wielu jednostek zaczęło pogłębiać swoją anonimowość; zależność wszystkich od wszystkich zaczęła poważnie osłabiać więzi duchowego pokrewieństwa i wewnętrznej bliskości. Nieograniczona komunikacja zaczęła więc w końcu powodować wzrost nieograniczonej izolacji.

Także tam, gdzie opierano się pokusie nadużywania możliwości technicznych, aby posłużyć się nimi w celu zapanowania nad mniej rozwiniętymi społecznościami w misyjnym rozmachu ducha europejskiego, pojawiła się tendencja do narzucania innym własnego modelu życia i osiągnięć cywilizacyjnych. Zapomniano o uprawnionej różnorodności, która jest gwarancją głębszych relacji, opowiadając się za uniformizacją instytucji społecznych i politycznych oraz stylów życia. Nic dziwnego, że taka zwichrowana forma relacji, znacznie ograniczająca wolność, zaczęła promować, i wciąż to czyni, kolektywizm jako zasadę życia społecznego. Niekiedy dzieje się to w zakamuflowanych formach, ale pokusa wprowadzenia kolektywizmu w myśleniu i działaniu jest dzisiaj bardzo powszechna, zwłaszcza w środowiskach politycznych, nawet tych spod znaku liberalizmu.

Byłoby – jak już powiedziano – błędem, gdybyśmy nie dowartościowali osiągnięć, które cywilizacja epoki nowożytnej przyniosła nie tylko Europie, ale także całemu światu. Byłoby też błędem i brakiem realizmu chcieć powrócić do Europy średniowiecznej. Jest jednak prawdą, że zamiast postulowanej syntezy minionych epok przeżywamy dzisiaj kolejny zwrot cywilizacyjny i kulturowy, nie mniej ważny i wpływowy niż ten, który dokonał się w okresie między średniowieczem i epoką nowożytną.

ZADANIE NA DZISIAJ

Jak podjąć dzisiaj wyzwania europejskie, aby na nowo ożywić korzenie chrześcijańskie, które już raz pozwoliły Europie się narodzić ? Jest jasne, że nie możemy spowodować zwrotu, którego domagają się nasze czasy, za pomocą wielkich projektów lub zmian instytucjonalnych wprowadzonych w ramach systemu społecznego. Gdybyśmy usiłowali go dokonać w taki właśnie sposób, tracilibyśmy po prostu czas. Jedynie wtedy, gdy będą istniały odpowiednie „podstruktury", czyli takie postawy ludzkie i duchowe, które pozwalają na dokonanie zwrotu od wewnątrz, zwrot może rzeczywiście stać się historią. Nie oznacza to wycofania się i rezygnacji z budowania życia społecznego i politycznego. Przeciwnie, jest ono konieczne, ale takie budowanie samo nie wystarcza, gdyż instytucji społecznych i politycznych, na których spoczywa takie zadanie, mamy już wystarczająco dużo. Problemem jest to, że te instytucje nie mają ducha, który by je ożywiał, a te, które go w jakimś stopniu jeszcze posiadają, nie są przekonane o jego potrzebie i konieczności stawiania go na pierwszym miejscu.

W naszej sytuacji pojawiają się trzy punkty odniesienia, których uwzględnienie mogłoby dać impuls do wzbudzenia nowego początku w Europie i zarazem na całym świecie.

Pierwszym punktem odniesienia jest globalna więź. Nie możemy, oczywiście, przemienić się teraz z eksporterów idei europejskiej, którymi byliśmy przez wieki, w importerów modeli i idei z Trzeciego czy Czwartego Świata. Służenie rozwojowi innych, które obejmuje równocześnie uczenie się od nich, powinno prowadzić do wypracowania nowej komunii dawania i otrzymywania. Kiedyś Europa tradycje, które stały się potem jej siłą dziejową, wzięła ze Wschodu. Czy jest możliwe, aby wygasła siła takiej zdolności rozumienia, prowadząca do podobnego „dawania w otrzymywaniu"? W wielu miejscach rzeczywiście zaczyna rozwijać się pogłębiony model „komunii" chrześcijańskiej między Kościołami, ożywia się świadomość potrzeby wymiany darów; co więcej, komunia jawi się jako konieczny fundament przyszłości nie tylko w Kościele, ale i w świecie. Jest to jedna z wielkich nadziei dla Europy i świata.

Drugi punkt odniesienia wskazuje na jedną z najpoważniejszych potrzeb naszego czasu: Kościoły, chrześcijanie, ludzie żyją, i to znacznie częściej niż się uważa, w stanie głębokiego zniewolenia, gdyż znajdują się pod ogromnym naciskiem ideologii i instytucji ekonomicznych. Tym, co wyzwala się w tych sytuacjach jako siła oporu wobec rozmaitych form nacisku, jest wierność w cierpieniu, stanowiąca potencjał duchowy dla wszystkich. Jest to potencjał odzyskanej wierności wobec zadań i obowiązków dotyczących zarówno życia zewnętrznego, jak i duchowego, a mających kluczowe znaczenie dla dojrzewania indywidualnego i społecznego. Prawdziwa wolność obejmuje także podjęcie obowiązków mających szerszy niż tylko indywidualny wymiar. Stanie się to jasne dla Europejczyków, gdy zaczną poważniej urzeczywistniać i doceniać solidarność wiary i miłości ze świadkami, którzy dzisiaj przeżywają to, co wartościowe i fundamentalne, potwierdzając to swoim cierpieniem.

Trzecim punktem odniesienia jest rozwój tkanki utworzonej z tych żywych komórek społecznych, w których wyizolowanie i samotność czystej jednostki zostają przekroczone przez styl życia oparty na relacji z wszystkimi, relacji bardziej intensywnej niż tylko relacja oparta na użyteczności i korzyści, czyli relacji funkcjonalnej. Chodzi w najwyższym stopniu o relację osoby z osobą w jej życiowym konkrecie.

Z łatwością zauważamy, że te punkty odniesienia w niemal naturalny sposób odsyłają do rodziny, w której mają swoje pierwotne urzeczywistnienie i środowisko rozwoju, o ile naturalna rodzina jest po prostu rodziną. Poświadcza to doświadczenie tych środowisk, w których dowartościowanie rodziny przyczyniło się do ożywienia społeczeństwa i jego instytucji. Doświadczenia promocji Kościołów domowych przynoszą już wiele rezultatów godnych zauważenia i docenienia.

Czy istnieje jednak rodzina, która mogłaby odnowić Europę od wewnątrz? Czy rodzina w naszych czasach nie żyje w warunkach, które utrudniają spełnienie takiej roli? Czy nie widzimy, że odważne i zachęcające wskazania i zachęty zawarte w *Familiaris consortio* i innych wypowiedziach Kościoła są niejednokrotnie oceniane

z uśmiechem powątpiewania jako odległe od rzeczywistości? Pojawianie się takich pytań, mające także uzasadnienie w rzeczywistości, w której żyjemy, nie może być motywem poddania się i pogodzenia z aktualnym stanem rzeczy, ale powinno prowokować do podjęcia zadania.

2. ODNOWA RODZINY

Przyszłość Europy zależy do rodziny. Takie stwierdzenie ma charakter programowy. Nie będzie jednak przynosić rezultatów, jeśli nie podejmie się decydujących kroków, oczywiście roztropnych, mających na celu odnowienie i umocnienie rodziny. W tak ukierunkowanym działaniu nie chodzi bynajmniej o nowy model rodziny ani oparcie jej na nowych zasadach życia i wyznaczeniu jej nowej misji dziejowej, ale na dowartościowaniu naturalnych przymiotów i aspektów życia rodzinnego, wykorzystującym ewentualnie nowe motywacje antropologiczne i teologiczne.

SYTUACJA RODZINY W EUROPIE

Wędrówka duchowa Europy w ciągu wieków oraz rozumienie i sytuacja rodziny są głęboko ze sobą związane. Można powiedzieć, że rodzina znajduje się w punkcie przecięcia się natury i dziejów, teraźniejszości i przyszłości, jednostki i wspólnoty, życia spontanicznego, które przeżywa się wspólnotowo, i instytucji będącej jej gwarancją na polu społecznym i politycznym. Przeżywanie jedności w duchu europejskim, świętość człowieka jako osoby, katolickość wewnętrzna i zewnętrzna, wyrażająca się we wzajemnym przenikaniu się różnych sektorów życia, zadanie przekazywania życia i wartości – te cztery przymioty Europy, jak pokazano wyżej, są także istotnymi przymiotami rodziny w naszych czasach. Nabierają one wyrazistości, gdy patrzymy na rodzinę, odwołując się do obrazu koncentrycznych kręgów: w środku znajdują się rodzice i dzieci, otaczają ich przeszłe i przyszłe pokolenia; wokół są bliscy, przyjaciele, współpracownicy; dochodzi do tego jeszcze aktualny system ekonomiczny i zawodowy, a także kościelny. Tak postrzegana rodzina

należała w przeszłości do struktury duchowej i kulturowej Europy, kształtując jej tożsamość i misję w świecie. Typowy dla Europy jest także fakt, że jej kultura była w znacznej mierze kształtowana przez wspólnoty religijne, które przyjmowały w sposób duchowy istotne elementy rzeczywistości rodzinnej. Na przykład opactwo benedyktyńskie ma liczne cechy charakterystyczne rodziny. Na podstawie europejskich doświadczeń historycznych bez wątpienia można stwierdzić, że wśród różnych instytucji, które wspierały Europę, rodzina była jej najtrwalszym i najbardziej dynamicznym elementem. Gdy Europa zaczęła się chwiać w swoich podstawach, nadal żyła w rodzinach ze swoją substancją duchową. W wielu miejscach taka sytuacja ma miejsce także dzisiaj.

Oczywiście, także w przeszłości w rodzinie – która zawsze urzeczywistniała się w wielu egzystencjalnych wariantach i odcieniach – były obecne blaski i cienie. Zdarzało się wielokrotnie, że ciężar wielu przekonań i tradycji, które pojawiły się w ciągu wieków, przygniótł wolną przestrzeń, w której małżonkowie lub rodzice i dzieci mogli się swobodnie spotkać i wzajemnie formować. Role męża i żony, ojca i matki niekiedy nie były zbyt mocne, tak że z tego powodu możliwości rozwoju i kreatywności poszczególnych osób zostały znacznie ograniczone. Zawsze formułowano pod adresem rodziny wysokie oczekiwania i wyznaczano jej liczne zadania, a dokonanie żywej syntezy tego wszystkiego było bardzo trudne. W jednym przypadku okazało się po prostu niemożliwe jej dokonanie. Pojawiał się w przeszłości – także w imię personalizmu chrześcijańskiego – bunt przeciw tradycyjnym rodzinom patriarchalnym i postulowano nowe, bardziej prywatne formy życia rodzinnego.

Tym, co w przeszłości decydowało o kształcie małżeństwa i rodziny, był dialog jej członków, także wówczas gdy nie był on uzasadniony i opracowany w sposób teoretyczny. W każdym jednak razie był to dialog twórczy osobowościowo i relacyjnie. Małżeństwo było pojmowane jako przekroczenie **ja** w kierunku **ty**; był to zasadniczy element życia ludzkiego, konkretyzujący się w miłości między mężczyzną i kobietą, mężem i żoną. Dzisiaj doszliśmy do punktu, w którym miłość ograniczającą się tylko do **ja** i **ty** mężczyzny i kobiety w małżeństwie, widzi się jako ograniczenie miłości. Oczywiście, tylko

ten, kto zwraca się do **ty,** znajduje siebie samego, ale jest również prawdą, że zwraca się autentycznie do **ty** tylko ten, kto razem z **ty** przekracza **ty** i dochodzi do **my**. W małżeństwie staje się konieczne, aby przekroczyło ono siebie, stając się we wzajemnym darze z siebie małżonków rodziną, i aby jako rodzina wychodziła poza przestrzeń prywatną, dostrzegając całość życia społecznego. Życie rodziny nie może rozwijać się bez relacji opartej na dawaniu siebie; nie wystarczą rodzinie tylko instytucje ekonomiczne i pracownicze, kulturowe i wychowawcze.

Te wszystkie problemy zostały omówione w adhortacji *Familiaris consortio*[7]. Nigdy do tej pory tak zdecydowanie nie podkreślono znaczenia duchowego, społecznego i kościelnego małżeństwa i rodziny, wychodząc z zasad personalizmu chrześcijańskiego, ale równocześnie podkreślając, że tylko personalizm chrześcijański jest w stanie przekroczyć to, co tylko prywatne i tylko wewnętrzne. Chodzi o odbudowanie w nowy sposób twórczej funkcji rodziny w stosunku do Kościoła, społeczeństwa i świata. Nie można już przeciwstawiać dialogu instytucji, osoby naturze, tradycji teraźniejszości, życia prywatnego i wewnętrznego odpowiedzialności za świat. Jedynie w ten sposób rodzina uchroni się przed niebezpieczeństwem zamknięcia się getcie i będzie mogła przynosić owoc w miłości, by mógł żyć Kościoł i świat. To aktualne zadanie podkreśla adhortacja *Familiaris consortio*, dając w tym względzie konkretne wskazania (nr. 42–64).

PODSTAWY ODNOWY RODZINY

Uprzedzając konkluzję, można powiedzieć, że cztery przymioty Kościoła są równocześnie czterema przymiotami rodziny, ponieważ są w gruncie rzeczy czterema przymiotami miłości („notae amoris"). I w tym właśnie tkwi zasadnicza siła rodziny, ponieważ miłość jest najbardziej twórczą siłą dziejów.

---

[7] Por. T. Styczeń, *Człowiek jako podmiot daru z samego siebie – antropologia adhortacji Familiaris consortio*, w: *Teologia małżeństwa i rodziny*, red. K. Majdański, t. 2, Warszawa 1990, s. 51–94.

W centralnej wypowiedzi papieskiej zawartej w adhortacji *Familiaris consortio* czytamy:

> Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo; powołując go do istnienia z miłości, powołał go jednocześnie do miłości. Bóg jest miłością i w samym sobie przeżywa tajemnicę osobowej komunii miłości. Stwarzając człowieka na swój obraz i nieustannie podtrzymując go w istnieniu, Bóg wpisuje w człowieczeństwo mężczyzny i kobiety powołanie, a więc zdolność i odpowiedzialność za miłość i wspólnotę. Miłość jest zatem podstawowym i wrodzonym powołaniem każdej istoty ludzkiej" (nr 11).

Skoro Bóg jest miłością, to Jego tajemnica jest komunią, a więc i komunikacją. Jego jedność nie jest jednością samotnego **ja**; Jego jedność nie jest także tylko jednością **ja** i **ty** w Bogu; **ja** i **ty** Ojca i Syna otwierają się na osobowy dar w boskiej osobie Ducha Świętego. Bóg, który w swoim życiu trynitarnym jest w pełni sobą, jest Tym, który posiada wolność przekraczania siebie, dawania siebie w stworzeniu, objawieniu, a przede wszystkim w posłaniach Syna i Ducha Świętego. Tajemnica bytu stworzonego przez Boga nie może być inna niż miłość. Manifestuje się ona tam, gdzie jest istota zdolna wypowiadać imię Boga w swojej wolnej odpowiedzi – czyli tam, gdzie jest człowiek. Człowiek jest obrazem Boga – obrazem boskiej miłości. To nadaje jednostce nienaruszalną i niepowtarzalną godność osobową, ale równocześnie otwiera i w komunii braterskiej stawia jednostkę ponad sobą[8].

Małżeństwo i rodzina znajdują się w ten sposób w centrum zamysłu Bożego dotyczącego stworzenia. Sam Bóg chce zjednoczyć się w nierozerwalnym przymierzu z człowiekiem, którego woła po imieniu, i który może wzywać Boga po imieniu. To przymierze między Bogiem i ludzkością jest ukazywane w objawieniu ciągle na nowo, w obrazach miłości, małżeństwa i rodziny, i to nie tylko w sensie ale-

---

[8] Por. K. Hemmerle, *Małżeństwo i rodzina w antropologii trynitarnej*, w: *Teologia małżeństwa i rodziny*, s. 5–25; M. Ouellet, *Divina somiglianza. Antropologia trinitaria della famiglia*, Città del Vaticano 2005.

gorycznym, który może się zmieniać, ale z powodu swojej wewnętrznej istoty (por. *Familiaris consortio*, nr 12)[9]. W darze z siebie Boga dla ludzkości, w przymierzu, które Jezus zawiera z ludem Bożym, którym jest Kościół, ludzkość zostaje przyjęta do uczestniczenia w trynitarnym życiu Boga. Małżeństwo staje się sakramentem przymierza między Jezusem i Kościołem, miejscem, w którym rytm życia Bożego i obdarowania Bożego staje się dla człowieka rytmem bycia – ludzkiego życia (por. *Familiaris consortio*, nr 13). Stąd można zrozumieć, jaką misję mają małżeństwo i rodzina w budowaniu Kościoła, a także społeczeństwa ludzkiego (por. *Familiaris consortio*, nr. 42–48; 49–64).

Co mówią o rodzinie i Europie widziane w tej perspektywie cztery przymioty: jeden, święty, powszechny i apostolski?

Jedność odzwierciedla trynitarne życie Boga. Jedność nie urzeczywistnia się jako wyizolowana indywidualność lub suma jednostek zamkniętych w sobie. Jedność nie jest także podmiotem kolektywnym, który eliminuje jednostkę. Jedność, w końcu, nie jest rezultatem ograniczania **ja** i **ty**, które szukają się w celu spełniania się i wzajemnego dopełniania. Jedność aktualizuje się tam, gdzie osoby dają się jedna drugiej, są gotowe do przekroczenia, razem, siebie samych, aby razem tworzyć życie, pobudzać kreatywność, otwierać przyszłość. To stwierdzenie nie ogranicza się do wymiaru płodności fizycznej, chociaż ją obejmuje. Ten rytm jedności, który podejmuje podstawowy motyw Trójcy, jest istotną częścią miłości. Z tego też powodu jest istotnym elementem życia rodziny, a przez rodzinę przechodzi na społeczeństwo i całą ludzkość.

Fałszywe budowle jedności, które pojawiają się w ostatnich czasach, opierające się na indywidualizmie lub kolektywizmie, mogą być przekroczone tylko przez życie tej jedności, która wzoruje się na życiu trynitarnym. W ten sposób rodzina chrześcijańska staje się kluczowym momentem odnowy społeczeństwa. Starożytne wartości europejskie, jedności w różnorodności, jedności, która umożliwia uprawnione zróżnicowanie, a jednak łączy to zróżnicowanie

---

[9] Por. L. A. Schökel, *I nomi dell'amore. Simboli matrimoniali nella Bibbia*, Casale Monferrato 1998.

w organicznej całości, nabierają nowej aktualności. Będą jednak mogły stać się skuteczne tylko wtedy, jeśli zostaną odbudowane w oparciu o antropologię trynitarną. Adhortacja *Familiaris consortio* jest zasadniczą inspiracją w tym względzie. Być może jest to największa siła profetyczna tego dokumentu.

Jedność, która rzeczywiście wspiera, która nie eliminuje, ale łączy, jest podstawowym problemem ludzkości. Taka jedność nie będzie jednak możliwa do osiągnięcia tam, gdzie człowiek i jego wolność, jego wartość i jego świat zostaną oddane arbitralnemu dysponowaniu człowieka. Potrzebujemy czegoś, co byłoby **święte** i uniwersalnie obowiązujące dla człowieka. Nie utrzyma się żaden humanizm, który ma oparcie tylko w sobie, który sprowadza się do formalnej wolności jako wartości absolutnej. Jest to bolesne doświadczenie XX wieku, wieku wojen, ideologii i systemów totalitarnych, z którego należy wyciągnąć wnioski. Trzeba sobie odpowiedzieć wszechstronnie na pytanie, w jaki sposób można strzec wartości osoby, jej życia i jej wolności.

Dlaczego mam istnieć? Jaki sens ma moje życie? Dlaczego nie mogę go arbitralnie odrzucić? Czy mogę uczynić z sobą i drugim to, co mi się podoba? Takie pytania są stawiane nieustannie, a są to pytania straszne. Rodzą się one z określonych powodów, których nie będziemy tutaj analizować. Trzeba jednak powiedzieć, że ich głównym powodem jest lęk – lęk wobec nieznajdowania sensu i braku siły do zaakceptowania własnego życia, własnego **ja**. W gruncie rzeczy człowiek jest w stanie zaakceptować siebie samego tylko wtedy, gdy czuje się akceptowany. **Tak**, które mówi sobie, musi być wspierane przez inne **tak**. Bóg powiedział to **tak** każdemu człowiekowi w Jezusie Chrystusie, w darze z siebie, w Jego miłości aż do końca. Przymierze między Jezusem Chrystusem i Kościołem jest przestrzenią tego **tak**. Tylko w urzeczywistnianiu z Bogiem tego Jego **tak** w stosunku do człowieka, które oznacza równocześnie akceptację tego **tak** i uczestniczenie w nim, tworzy się żywa przestrzeń dla tego zaangażowania, którego życie potrzebuje, aby mogło się spełnić. Konkretyzacją tego przymierza jest rodzina – w niej, w jej akceptacji, która jest mu ofiarowana, człowiek uczy się fundamentalnego **tak** wobec Boga oraz wobec życia i jego wyzwań.

W ten sposób rodzina jako przestrzeń **tak** Boga w stosunku do człowieka staje się sanktuarium człowieka w świecie, który go alienuje i pozbawia wartości. Dzięki temu może się rodzić w człowieku ruch tego **tak**, który podtrzymuje wierność podstawowym decyzjom dotyczącym życia oraz pobudzać odwagę na przyszłość. Tylko w ten sposób Europa, a z nią ludzkość, ma **szansę**. Czy Europa po okresie, w którym była kontynentem ducha krytycznego, nie powinna stać się kontynentem nowego **tak**? Ruch rodzin chrześcijańskich powinien uczynić go właśnie takim.

Miłość nie tylko jest postawą, ideałem wewnętrznym. Miłość nie jest jedną z cnót i jednym ze sposobów życia. Miłość jest tym, czym jest sam Bóg, miłość jest tajemnicą każdego bytu i jego wypełnieniem. Jeśli tak jest, to miłość jest **katolicka**. Więź między różnymi formami życia w żadnym miejscu nie jest bardziej intensywna niż w rodzinie. Ciało i dusza, przeszłość i przyszłość we współżyciu pokoleń, życie codzienne i dni świąteczne, warunki życia zewnętrznego i głębie wymiany wewnętrznej stanowią część rodziny. „Życie rodzinne jako doświadczenie komunii i uczestnictwa" – taki tytuł nosi jeden z rozdziałów adhortacji *Familiaris consortio* (nr 43). Życie rozbite na sektory odnajduje swoją jedność przez miłość, która jest przeżywana w rodzinie.

Zaangażowanie na rzecz odpowiedniej polityki prorodzinnej we wszystkich narodach, zaangażowanie, aby rodzina miała swój dom, swoją przestrzeń życiową; zaangażowanie, aby rodzina, przezwyciężywszy zubożenie swojej roli i swoich własnych i niezastąpionych funkcji, mogła odnaleźć swoje znaczenie dla życia i rozwoju jednostek – to wszystko stanowi część podstawowych obowiązków politycznych chrześcijan. Bez katolickości życia urzeczywistnianego w rodzinie i z niej wychodzącego, Europa pozostanie konstrukcją anemiczną, a może nawet zakończy swoje chlubne dzieje.

ROZDZIAŁ XVI

Śmierć człowieka w rodzinie

Choćby pobieżne spojrzenie na dotychczasowe doświadczenia ludzkie związane z umieraniem dowodzi, że rodzina jest naturalnym miejscem śmierci człowieka. Na ogół rodzina kojarzy się nam z miłością, płciowością, narodzinami nowego życia itd. Rodzina ma bezpośredni i naturalny związek z tym, co początkowe w życiu każdego człowieka. Tylko okazjonalnie mówi się o rodzinie w związku ze śmiercią, przy czym nie chodzi w tym wypadku o śmierć doznawaną empirycznie. I chociaż na ogół umierało się w rodzinie, to dzisiaj już tak nie jest. W społeczeństwach zachodnich najpierw śmierć, a obecnie w coraz większym stopniu także cierpienie, są doświadczane poza domem, pozbawione także obecności bliskich osób, gdyż zostały „przeniesione" do szpitala albo hospicjum. Stało się to, oczywiście, pod pretekstem zapewnienia człowiekowi lepszej opieki medycznej, a więc zostało podyktowane rzekomą troską o człowieka.

Nie tylko człowiek chory, w tym starszy, doświadcza pewnego oddalenia od rodziny czy też jest wyobcowany. Takie oddalenie i wyobcowanie dotyczy po prostu człowieka starszego, nawet cieszącego się dobrym zdrowiem. Dorastające dzieci zakładają swoje rodziny i odchodzą, co jest w pełni naturalne, a nawet pożądane i poniekąd konieczne. Dzisiejsze warunki życia (mieszkanie, praca, konieczność mobilności itd.) sprawiają jednak, także zupełnie niezależnie od woli człowieka, że miejsce zamieszkania dzieci jest

niejednokrotnie bardzo odległe od miejsca zamieszkania rodziców. Oddalenie w przestrzeni łączy się z oddaleniem uczuciowym, które ma wiele przyczyn, a wśród nich niebagatelnie miejsce zajmuje złe funkcjonowanie rodziny, stające się dzisiaj coraz poważniejszym problemem i wyzwaniem. W rezultacie te rozmaite okoliczności i sytuacje sprawiają, że już na długo przed nadejściem choroby i przybliżeniem się chwili śmierci starsi rodzice zostają sami, a samotność pogłębia się oczywiście wtedy, gdy jedno z nich umiera. Na potrzebę pomocy i wsparcia odpowiada więc coraz częściej nie rodzina, ale system opieki społecznej.

Trzeba pamiętać o jeszcze jednej kwestii. Gdy używamy słowa rodzina, mamy na ogół na myśli młodą parę z dziećmi. Natomiast idea rodziny „poszerzonej", która obejmuje dziadków, wujków, kuzynów, a więc wiele osób połączonych szczególnymi więzami pokrewieństwa, stopniowo, również poniekąd nieuchronnie, zanika. Z tego powodu trudno jest postrzegać śmierć człowieka w rodzinie jako miejscu dla niej naturalnym. Wydaje się, że należy stwierdzić, iż śmierć następuje poza domem rodzinnym nie tylko jako miejscem, ale także jako wspólnotą, którą człowiek utracił już wcześniej. Doświadczenie utraty czegoś tak podstawowego jak rodzina nie może być postrzegane inaczej niż jako otarcie się o śmierć. Z powyższych powodów śmierć staje się dziś wydarzeniem w znacznym stopniu zmarginalizowanym, które w żadnym wypadku nie ma takiego znaczenia, jakie dla rodziny mają obecnie miłość płciowa i narodziny dziecka.

KULTUROWE ZNACZENIE ŚMIERCI

W celu adekwatnego potraktowania postawionego tutaj problemu musimy przede wszystkim zdystansować się od potocznego sposobu myślenia. Pomóc w tym może spojrzenie na niektóre doświadczenia z dziejów człowieka. Także w tym przypadku „magisterium historiae" staje się niezastąpione. Oczywiście, śmierć jest faktem biologicznym, czyli naturalnym. W tym sensie śmierć człowieka co do swojej istoty nie ulegała zmianie w ciągu upływających wieków. Zasadniczo umiera się dzisiaj tak samo, jak umierało się dziesięć tysięcy czy tysiąc lat temu. Śmierć jest końcem życia, zamknięciem

przed człowiekiem perspektywy przyszłości, spotkaniem się z ciemnością, o której nie potrafimy na podstawie naszych doświadczeń powiedzieć, czy zawiera coś, czy nic, a w każdym razie w najwyższym stopniu przekracza ona zdolności ludzkiej wyobraźni. Nikt nie jest w stanie podzielić się z drugim tym przejściem ani zastąpić w nim drugiego – śmierć jest doświadczeniem w najwyższym stopniu indywidualnym, jedynym i niepowtarzalnym.

Jeśli śmierć jest czymś takim dla umierającego, to jest tym samym także dla tego, kto jeszcze doświadcza życia, stawiając przy tym niepokojące pytania i usiłując zrozumieć to, w czym uczestniczy. Jest oczywistym faktem, że duża część kultury zależy bezpośrednio od refleksji nad wydarzeniem śmierci i zajęcia wobec niej konkretnego stanowiska. Nie jest przypadkiem, że stosunek do zmarłych jest jedną z podstawowych i wyraźnych cech charakterystycznych, które odróżniają człowieka od zwierząt. Warto przy tym mieć na uwadze, że szacunek dla ciała zmarłego ma w sobie coś paradoksalnego. W gruncie rzeczy nie dotyczy on już tego, kto zmarł, i kto w związku z tym nie może z tego szacunku odnieść żadnej korzyści. Wyraża on raczej potrzebę tego, kto zostaje wśród żywych – odzwierciedla głęboką potrzebę określenia i zrozumienia, co się stało w wydarzeniu śmierci.

Jak zostało wyżej powiedziane, umiera się tak samo w każdej epoce historycznej, oczywiście, z punktu widzenia biologicznego. Jest jednak pewne, że punkt widzenia biologiczny nie wyczerpuje spojrzenia na śmierć i umieranie, i poza skrajnymi przypadkami, w pewnym sensie patologicznymi, nikt takiego poglądu nie formułuje. Śmierć jako zjawisko biologiczne jest czymś, co się przydarza, co nas dotyka i podporządkowuje sobie naszą wolę. Jest jednak równocześnie faktem kulturowym i czynem osobowym. Jest faktem kulturowym przede wszystkim z powodu obowiązku, jaki nakłada na tych, którzy nadal żyją, a którzy muszą w jakiś sposób zająć wobec niej stanowisko, które jakoś dotyka życia osobistego i społecznego. Śmierć drugiego człowieka doświadczona osobiście zawsze zawiera w sobie „moment roszczenia".

Śmierć człowieka jest także czynem osobowym. Aby to zrozumieć, trzeba uwzględnić fakt, że sposób, w jaki nadaliśmy sens śmierci drogich nam osób, wpływa potem decydująco na naszą postawę

wobec śmierci w ogóle, na dyspozycje podmiotowe, z jakimi do niej podchodzimy, akceptując ją lub odrzucając. Teza ta staje się bardziej zrozumiała, jeśli zauważymy, że śmierć nie odnosi się tylko do wyizolowanego momentu czasowego. Oczywiście, istnieje określona chwila, w której człowiek umiera, a do której jeszcze żył (nawet jeśli jest coraz trudniej określić tę chwilę z punktu widzenia klinicznego). Jeśli jednak rozpatrujemy śmierć z punktu widzenia kulturowego, to musimy zauważyć, że nadanie sensu śmierci poprzedza jej chwilę. To nadanie sensu może zacząć się na przykład wtedy, gdy człowiek zda sobie sprawę, że już nie powstanie z choroby, aby odzyskać zdrowie; w szerszej perspektywie już starość, z wprowadzanymi przez nią ograniczeniami w funkcjonowaniu człowieka i ze świadomością wyczerpywania się sił fizycznych, które nieuchronnie jej towarzyszą, prowadzi do zamyślenia się nad sensem śmierci. Co więcej, nawet najlżejsza choroba stawia człowieka wobec faktu, że życie będzie miało kiedyś koniec. Ta świadomość towarzyszy człowiekowi myślącemu poniekąd przez całe życie, gdy uświadamia on sobie choćby trochę, a tego trudno nie zauważyć, ewidentny fakt przemijania. Przygodność ludzkiej egzystencji zdaje się najbardziej pierwotnym ludzkim doświadczeniem.

Martin Heidegger mówił w odniesieniu do tego podstawowego doświadczenia ludzkiej egzystencji o „byciu-skierowanym-do-śmierci". Wcześniej Søren Kierkegaard nad wyraz trafnie zauważył, że „choroba na śmierć" stawia radykalnie człowieka wobec problemu sensu życia. Pascal zauważył pesymistycznie, że troski wypełniające ludzkie życie są po prostu sposobem oddalania ludzkiej myśli od refleksji nad tragiczną koniecznością śmierci, która w przeciwnym wypadku odebrałaby człowiekowi wszelką radość życia. Sokrates jako pierwszy zauważył, że filozofia nie jest niczym innym, jak uczeniem się umierania, o czym świadczy Platon w *Fedonie*. Po nim żadna autentyczna filozofia nie unikała tego tematu, tak iż można powiedzieć, że podjęcie refleksji nad śmiercią weryfikuje autentyczność filozofii[1].

---

[1] Przegląd stanowisk filozoficznych wobec śmierci w: G. Scherer, *Filozofia śmierci. Od Anaksymandra do Adorno*, tłum. W. Szymona, Kraków 2008.

Rozważając zjawisko śmierci i umierania w perspektywie kulturowej, zdajemy sobie również sprawę, że – z tego punktu widzenia – nie jest prawdą, że wszyscy ludzie umierają w taki sam sposób. Właściwie biorąc, jest tyle sposobów umierania, ile jest sposobów życia. Możemy całkowicie zasadnie powiedzieć, że w gruncie rzeczy każda śmierć jest inna. Każda śmierć jest jedyna i niepowtarzalna, jak jedyne i niepowtarzalne jest życie ludzkie, którego wyznacza koniec. Tutaj staje się w znacznym stopniu zrozumiały głos tego nurtu teologii, który podkreśla, że w chwili śmierci podjęta zostaje ostateczna decyzja, to znaczy taka, która nadaje znaczenie całemu życiu umierającego.

Jeśli więc jest prawdą, że każda śmierć ma swoją niepowtarzalną formę, pozostaje tak samo prawdą, że sposób umierania jest naznaczony historycznie przez idee dominujące w określonej epoce historycznej, przez wartości, które propaguje, przez wzorce, do których się odwołuje. Istnieją sposoby umierania typowe dla niektórych epok. Porównanie różnych sposobów umierania może nam pomóc w głębszym zrozumieniu zjawiska śmierci, a więc krytycznym spojrzeniu na formy historyczne, którymi jest naznaczona nasza epoka w zbliżaniu się do śmierci i przejściu przez nią. W tej perspektywie stanie się jaśniejszy związek zachodzący między śmiercią i rodziną, na który zawracamy tutaj uwagę. Będzie można potem na tym tle sformułować pewne postulaty dotyczące podchodzenia do śmierci w konkretnych ludzkich sytuacjach.

ŚMIERĆ W PRZESZŁOŚCI

Gdy patrzymy na sposób umierania w Europie jeszcze sto, a nawet jeszcze kilkadziesiąt lat temu, zauważamy, że umierało się przede wszystkim we własnym domu i w otoczeniu swojej rodziny[2]. Było to coś w najwyższym stopniu naturalnego, posiadającego znaczącą wymowę duchową, formacyjną i kulturową. Było to poniekąd umieranie współbrzmiące z ludzką kondycją, odpowiadające jego godności. Każdy inny sposób umierania był traktowany jako wyłom

[2] Por. P. Aries, *Człowiek i śmierć*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1992.

w naturalnych ludzkich doświadczeniach, niejednokrotnie przeżywany jako coś antyludzkiego. Gustaw Herling-Grudziński opowiada w *Innym świecie*, jak traumatyczne było umieranie w gułagu więźniów pozbawionych wszelkiej więzi z rodziną:

> Świadomość, że nikt nigdy nie dowie się o ich śmierci i o tym, gdzie ich pochowano, była dla więźniów jedną z największych tortur psychicznych. Można być człowiekiem niereligijnym, nie wierzyć w życie pozagrobowe, ale trudno pogodzić się z myślą, że raz na zawsze wymazany zostanie jedyny materialny ślad, który przedłuża istnienie ludzkie i nadaje mu wyrazistą trwałość w pamięci ludzkiej. Ta forma lęku przed śmiercią, lub raczej przed zupełnym unicestwieniem, przybierała z biegiem lat u niektórych więźniów charakter dręczącej obsesji. Powstawały ciche układy wielostronne, które w razie uratowania się jednego z uczestników nakładały nań obowiązek powiadomienia rodzin na wolności o dacie śmierci i przybliżonym miejscu pochowania reszty, na ścianach baraków pojawiały się wydrapane w tynku nazwiska więźniów, które pozostali przy życiu towarzysze mieli uzupełniać we właściwym czasie krzyżykami i datami, każdy więzień przestrzegał dokładnie regularnych odstępów w korespondencji z rodziną, aby nagła przerwa mogła dać przybliżone pojęcie o dniu jego śmierci[3].

W jeszcze całkiem niedawnej kulturze ludowej „umieranie w szpitalu" było synonimem śmierci niegodnej człowieka, jakimś uderzeniem w rodzinę, rodzajem kary Bożej dla niej, wskazującym na wykluczenie rodziny w chwili, w której człowiek najbardziej potrzebuje wsparcia i towarzyszenia bliskich. Umieranie w szpitalu wskazywało na człowieka wyizolowanego, opuszczonego i zapomnianego, niemającego nikogo bliskiego, nikogo, kto by go kochał i byłby gotowy zatroszczyć się o niego w chwili, w której jest to najbardziej potrzebne[4].

Śmierć sprawiedliwego powraca w ikonografii stale, zwłaszcza od okresu renesansu. Sprawiedliwy umiera w swoim łóżku, otoczony

---

[3] G. Herling-Grudziński, *Inny świat*, Warszawa 1995, s. 194.

[4] Przykład takiej śmierci w: Z. Nałkowska, *Granica*, Warszawa 2003, s. 93–96.

bliskimi, z jedną ręką trzymaną przez płaczącą żonę, a drugą wzniesioną do góry, błogosławiącą, ale i napominającą po raz ostatni otaczające go dzieci, podczas gdy otwiera się niebo i anioł przyciąga go do siebie. W tej chwili umacnia go kapłan, a gdzieś w kącie notariusz spisuje testament, którym umierający stara się wynagrodzić niesprawiedliwości, których dopuścił się w ciągu życia.

Wielki wpływ na kształtowanie świadomości chrześcijańskiej w takim właśnie duchu miała ikonografia przedstawiająca śmierć św. Józefa, obok którego czuwają Jezus i Maryja, a przede wszystkim towarzyszące tej ikonografii bogate przejawy pobożności. Niestety, w nurcie oczyszczania pobożności chrześcijańskiej z wpływów apokryficznych, wyeliminowano z niej ten wyjątkowo twórczy wątek, który posiadał tak wielkie znaczenie duchowe i kulturowe.

Na pewno nie wszyscy umierali w taki sposób, jak to ukazywały przedstawienia ikonograficzne. Być może anioł nie był tak wyraźnie widoczny, a żałoba nie całkowicie autentyczna. Nie ulega jednak wątpliwości, że przedstawienia ikonograficzne mówią wiele o dominujących w poszczególnych epokach przekonaniach i uznawanym systemie wartości. Wyłania się z nich przede wszystkim idea, że śmierć była faktem społecznym, w którym uczestniczyły przede wszystkim dzieci, a także przyjaciele i inni bliscy. Umierając, człowiek składa ostatnie i decydujące świadectwo o swoim życiu i przekonaniach, którymi się kierował, a zarazem jedna się z bliskimi i przyjaciółmi, przebacza i prosi o przebaczenie. W obliczu śmierci odsuwane są na bok wszelkie animozje i uprzedzenia, uspokajają się namiętności, tak że człowiek może łatwiej uznać prawdę o sobie i innych. W tej chwili człowiek odkrywa zwłaszcza potrzebę przebaczenia i pomocy, której nie mogą dać rzeczy materialne. Umierający prosi już tylko o modlitwę tych, których źle traktował lub obraził, oraz jest gotowy naprawić popełnione niegodziwości, zwłaszcza związane ze sprawami materialnymi. Śmierć dokonuje najwyższej relatywizacji dóbr ziemskich i zabiegania o nie. Takie jest pierwsze znaczenie śmierci we wspólnocie rodzinnej[5].

---

[5] W podobnym duchu została opisana przez Władysława Reymonta w *Chłopach* śmierć Agaty (t. 4: *Zima*, rozdz. 11).

Drugi wymiar scen śmierci wskazuje na świadectwo miłości, prawdziwe uczucie, które oparło się próbom czasu. Miłość byłaby w gruncie rzeczy nie do pomyślenia, gdyby nie była powiązana ze wspomnianym już wzajemnym przebaczeniem. Umierający może nie zawsze był idealnym mężem lub ojcem ani być może żona i dzieci nie byli wobec niego bez winy. Są oni jednak w tej chwili przy nim i w tym akcie obecności przezwyciężają swoje żale i resentymenty. Miłość oczyszcza się i staje się autentyczna przez uczestniczenie w bólu śmierci, poprzedzonym – jak można sobie wyobrazić – opieką okazaną w czasie przeżywanej ostatecznej słabości i choroby. W pewnym sensie to wszystko oczyszcza wspomnienie, jakie zmarły zostawia po sobie. Jego winy zostają odkupione w tej chwili, którą przeżywa w miłości okazywanej swoim bliskim. Cierpienie pogłębia to odkupienie i dokonuje oczyszczenia wzajemnych relacji. Miłość do bliskich była i jest najgłębszą treścią i sensem wszelkich ludzkich doświadczeń, które zostają przypieczętowane przez śmierć. Umierający powierza tym, którzy zostają, pamięć o sobie oraz związane z nią nierozdzielnie wartości, którymi żył, i wiarę chrześcijańską, która stanowi najgłębszą treść jego serca. Postępując w ten sposób, umierający najbardziej uroczyście i przekonująco spełnia swoją władzę ojcowską. W swojej całkowitej słabości nie jest już w stanie, jak nigdy dotąd, nikogo do niczego zobowiązać i wpływać na życie tych, których kocha. Śmierć zostaje świadomie przyjęta i ofiarowana, stając się uczestnictwem w ofierze Chrystusa za jego grzechy i zło świata; staje się ostatecznym świadectwem danym sensowi życia, za którym umierający się opowiadał. Powierzane wartości nie są już tylko teoretyczne, gdyż zostały zweryfikowane przez tego, kto umiera. Kończące się życie weryfikuje hipotezę sensu przeżywanego w osobistym losie. Rodzina przyjmuje i potwierdza to świadectwo.

Obok pozytywnego oblicza umierania, które zostało tu zarysowane, przeszłość przekazuje nam także obraz negatywny. Jego wyrazem jest tajemnicza obecność w tradycyjnej kulturze **upiorów** (w tradycji ludowej nazywanych także zjawami i duchami)[6]. Świat jawi się niektórym ludziom jako zamieszkały przez różne duchy, które nękają człowieka i czyhają na jego życie i szczęście, usiłując je zniszczyć.

[6] Por. J. G. Frazer, *The Fear of the Dead in Primitive Religion*, London 1933.

Chodzi o dusze tych, którzy zmarli bez pojednania, przez co nie są w stanie oderwać się od świata i są dręczeni wyrzutami z powodu niezrealizowanej zemsty. Budzą one w żywych poczucie niepokoju i zagrożenia. W różnych okresach dziejów upiory przybierają różne formy: postać wampira, który nie może umrzeć i potrzebuje ludzkiej krwi, aby utrzymać się przy życiu: w przedstawieniach średniowiecznych szkielet w makabrycznym tańcu, który nieustannie przypomina o marności wszelkich radości ziemskich; wreszcie duchy religii afro-amerykańskich, które muszą być ciągle na nowo przejednywane, a dręczące je wyrzuty mogą przejść na inne istoty.

W dawnych tradycjach ta obecność duchów w świecie żyjących jest związana z niedopełnieniem obowiązku pogrzebania ciała zmarłego, to znaczy z faktem, że nie mogła się odbyć odpowiednia ceremonia żałobna i pożegnalna. Pogrzebanie ciała zmarłego w każdej cywilizacji ma wielkie znaczenie. Wydaje się, że istnieje ścisły związek między szacunkiem dla ciała zmarłego, a uznaniem znaczenia życia przez tych, którzy jeszcze zostają wśród żyjących. Upiór jest więc negatywnym obrazem umierającego sprawiedliwego. Można by powiedzieć, że dusza potępiona – z zemsty wobec tych, którzy z braku miłości zatruli jej życie, prowadząc ją do potępienia – chce im odpłacić takim samym przeznaczeniem.

Ta historyczna parabola miała na celu pokazanie, jak obecny sposób pojmowania śmierci jest różny od pojmowania jej we wcześniejszych epokach. Możemy zrobić krok dalej i powiedzieć, że postawa naszej cywilizacji wobec umierania nie tylko jest relatywna, ale w pewnej mierze jest anomalią. Kulturowe określenie śmierci ma ważne znaczenie we wszystkich cywilizacjach, podczas gdy nasza cywilizacja stara się raczej śmierć egzorcyzmować niż wypracować właściwe na nią spojrzenie.

ŚMIERĆ DZISIAJ

Jak wyjaśnić tę anomalię? Ogólne podejście do cierpienia w naszej kulturze ma charakter techniczny[7]. Jest ono czymś, czego nie

[7] O filozoficznych uwarunkowaniach tłumienia idei śmierci por. M. Scheler, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1994, s. 90–95.

powinno być i co powinno zostać wyeliminowane przez odwołanie się do środków, jakie zostały dane człowiekowi do dyspozycji przez medycynę. Zadaniem lekarza jest naprawić maszynę ciała, czyniąc ją na nowo funkcjonalną. To stechnicyzowane podejście jest odzwierciedleniem mentalności prometejskiej, według której człowiek nie ma świata rozumieć, ale podporządkować go swoim pragnieniom. Poszukiwanie zrozumienia znaczenia bólu zostaje więc zastąpione przez wysiłek zrozumienia mechanizmów fizjologicznych, aby można byo naprawić pojawiające się w nich dysfunkcje. Takie podejście pozbawia dzisiejszą medycynę naukową aspektu, który był absolutnie centralny w medycynie znajdującej się przez wieki pod wpływem chrześcijańskim. Jest nim towarzyszenie pacjentowi, prowadzenie z nim dialogu na temat znaczenia cierpienia i sensu śmierci. Medycyna inspirowana doświadczeniem wiary chrześcijańskiej była sztuką dobrego życia, a tym samym stawała się sztuką dobrego umierania. Ta sztuka nie jest tylko domeną lekarza, powinni ją poznać także ci, którzy towarzyszą umierającemu w chorobie. Jest to towarzyszenie, które nie zostawia człowieka w samotności wobec śmierci, a w które są zaangażowane wszystkie osoby, które przy nim są, przede wszystkim kobiety.

Nowa perspektywa wyznaczana przez medycynę zmierza do zredukowania służebnej roli opieki na rzecz terapii, a tym samym prowadzi do przerzucenia roli rodziny jako miejsca takiej opieki na szpital, w którym nawet opieka jest ukierunkowana całkowicie raczej na terapię niż na zrozumienie własnego bycia chorym i własnej śmiertelności, aby ten fakt i ta faza życia zyskały odpowiednie znaczenie. Z drugiej strony śmierć w takiej perspektywie przestaje być wypełnieniem i syntezą życia, a staje się jego przeciwieństwem. Jest to porażka medycyny, a wraz z nią prometejskiego obrazu człowieka, do którego ideologia medyczna się upodabnia, a nawet staje się jego integralną częścią. Przy takim podejściu śmierć trzeba raczej ukryć niż zrozumieć. Lekarz profesjonalista ma wiele do powiedzenia człowiekowi żywiącemu nadzieję na uzdrowienie, wyjaśnia mu różne terapie, którymi dysponuje medycyna i które mogą być skutecznie zastosowane w jego chorobie. Niewiele natomiast może powiedzieć choremu w stanie terminalnym, gdy

nie ma już nadziei na odzyskanie zdrowia, czyli wtedy, gdy nie ma już do dyspozycji żadnej terapii i zaczyna się zadanie asystowania choremu, przynoszące jedynie pewną ulgę w jego cierpieniach fizycznych.

Nie jest przypadkiem, że dzisiaj jest wywierany tak wielki nacisk na eutanazję i że w licznych środowiskach medycznych jest ona już często praktykowana. Aborcja jest zrozumiałą odpowiedzią na niezdolność znalezienia sposobu na wypełnienie tej „przestrzeni", która rozciąga się między porażką medycyny i śmiercią pacjenta. Otwiera się tutaj miejsce dla nieznośnego milczenia, które przerywają kłamstwa udające litość, a w gruncie rzeczy będące unikaniem dialogu z umierającym, dialogu, który nie może się ograniczyć tylko do wymiaru technicznego. Etymologicznie eutanazja oznacza „dobrą śmierć", ale dzisiaj nabiera przeciwnego znaczenia – ponieważ zanikła sztuka dobrego umierania, godzi się w ludzkie życie, zanim osiągnie ono swój naturalny koniec[8].

Proces, który został tutaj opisany, pozbawia rodzinę możliwości bycia obecną obok osoby w podeszłym wieku lub osoby umierającej. Taka osoba zostaje powierzona instytucjom medycznym, które nie oddają jej już rodzinie, a rodzina nie jest już gotowa się nią zająć, ponieważ kwestia śmierci została wyeliminowana z jej horyzontu egzystencjalnego i kulturowego. Coraz mniej ludzi jest przygotowanych, by podjąć kwestię śmierci. Często nawet kapłani nie mają ochoty podejmować tej kwestii, ponieważ świat – na pozór – jest nią mało zainteresowany. A może właśnie dlatego trzeba by tę kwestię podjąć, tym bardziej że każdy człowiek jest nią bardziej lub mniej wyraźnie, ale zawsze zainteresowany?

Obok paradygmatu prometejskiego w odniesieniu do śmierci funkcjonuje także paradygmat typu epikurejskiego. Utrzymuje on, że żadna rzecz nie jest mniej warta, by się nią zajmować, niż śmierć, ponieważ gdy ona przychodzi, nie ma już człowieka, a dopóki jest człowiek, to ona jeszcze nie przyszła. Śmierć w gruncie rzeczy człowieka miałaby nie dotykać.

---

[8] Por. P. Verspieren, *Eutanasia. Dall'accanimento terapeutico all'accompagnamento dei morenti*, Milano 1985.

W propagowaniu takiej postawy zapomina się na ogół o dwóch kwestiach. Śmierć jest faktem, który stwierdza, że pewnego dnia nas nie będzie – utracimy nasze życie. Tym, co w człowieku budzi lęk, jest właśnie perspektywa niebytu, czyli zniknięcia w nicości[9]. Ten horror nicości jest w pewnym sensie związany z doświadczeniem niedopełnienia życia. Wiele rzeczy, które należałoby jeszcze zrobić, zostanie niezrobione; pojednanie z tymi, których się obraziło, mimo że się ich kochało, na zawsze pozostanie już niemożliwe, i potępią oni pamięć o człowieku. Dzieło życia zawsze zostaje tylko rozpoczęte. I to są fakty wyjątkowo oczywiste.

Śmierć w swoim wymiarze biologicznym wyznacza w sposób oczywisty koniec egzystencji biologicznej i jest nie do pogodzenia z tą egzystencją. Śmierć jako zjawisko kulturowe jest natomiast nieuchronnie centralnym tematem refleksji nad istnieniem, z której nie można rezygnować właśnie dlatego, że człowiek jest istotą kulturową.

Można w odniesieniu do tej kwestii sformułować zastrzeżenie, odwołując się do tego, co mówi Lukrecjusz w *De rerum natura* na temat Epikura, przypisując mu zasługę wyzwolenia ludzkości od starego błędu, jakim był lęk przed śmiercią, związany z myślą o trwaniu duszy i karze za zło popełnione na ziemi. Nasza epoka byłaby więc tą, która jako pierwsza i ostatecznie wyzwoliła się od powszechnego lęku lub przynajmniej, nie mogąc powiedzieć nic pewnego na jej temat, przyjęła postawę umożliwiającą w większym stopniu korzystanie z życia, zwłaszcza z jego przyjemności. Odrzucenie myśli o śmierci byłoby więc gwarancją większego spokoju w codziennym życiu, którego wszyscy pragną najbardziej.

Skoro tak, to dlaczego w naszym świecie budzą się na nowo upiory, zjawy, duchy, wampiry, demony, o czym tak wymownie świadczy kinematografia odwołująca się do tych wyobrażeń? Aby odpowiedzieć na to pytanie, można by odwołać się do antropologii kulturowej i psychoanalizy. Nic nie wskazuje na to, by chodziło w tych wyobrażeniach o jakąś rzeczywistość obiektywną. Skoro tak, to pozostaje stwierdzić, że historie o upiorach mają podstawę tylko

---

[9] Szerzej na ten temat por. H. U. von Balthasar, *Chrześcijanin i lęk*, tłum. A. i A. Klubowie, Kraków 1997.

subiektywną, to znaczy wyłaniają się z potężnych i powszechnych napięć psychicznych, które w różny sposób powracają we wszystkich cywilizacjach.

Proces, który rodzi upiory, jest aktywny także w naszych społeczeństwach uważających się za wyemancypowane, ponieważ jest zakorzeniony w trwałej strukturze emocjonalnej człowieka. Nie przypadkiem w czasie spowodowanego sekularyzacją kryzysu religii powstają sekty i różne formy zabobonów, które pretendują do nawiązania tego rodzaju komunikacji ze światem zmarłych, przez kulturę oficjalną zlikwidowaną jako już nieaktualną. Duża część dzisiejszych patologii neurotycznych jest wynikiem niewystarczającego przepracowania relacji ze zmarłymi rodzicami i nieprzeżytej żałoby. Upiory mieszkają w podświadomości, i chociaż nie mają już dostępu, jak kiedyś, do życia publicznego, ich moc nie została bynajmniej wyeliminowana. W tym tkwi źródło dużej części niezadowolenia i cierpienia psychicznego, które są obecne w naszym społeczeństwie. Emancypacja nie jest wolna od barbarzyństwa, jak celnie wykazała Chantal Delsol[10].

RODZINA JAKO MIEJSCE UMIERANIA

Na podstawie tego, co zostało wyżej powiedziane, zyskujemy pierwszy ogląd tego, czym jest rodzina jako miejsce umierania. Nawet jeśli umierający znajduje się poza miejscem zamieszkiwania rodziny, relacja z jego bliskimi pozostaje miejscem psychologicznym, w którym wydarzenie śmierci zostaje opracowane i zyskuje sens świadectwa i ofiary składanej z osoby kochanej, która nadal żyje, czyli jest przeciwieństwem beznadziejności. Nawet lęk doświadczany wobec śmierci może stać się źródłem nadziei, jeśli zostanie odpowiednio potraktowany.

Sekularyzujące się społeczeństwo może starać się ukryć zarówno samo zjawisko umierania, jak i jego aspekty psychologiczne i kulturowe, ale nie może go wyeliminować. Dowodzi tego prosty fakt, że

---

[10] Por. Ch. Delsol, *Czym jest człowiek? Kurs antropologii dla niewtajemniczonych*, tłum. M. Kowalska, Kraków 2011, s. 215-218.

nieustannie daje ono znać o sobie w swoich manifestacjach indywidualnych i społecznych. Oczywiście, te manifestacje są niewystarczające i nieadekwatne, nie można zatem uznać ich za właściwą odpowiedź na pytanie o śmierć człowieka. Gdy człowiek nie wyraża emocji, które wywołuje w nim śmierć bliskich, gdy udaje, że to nic dla niego nie znaczy, gdy uważa, że jest to znak jego siły i nowoczesności, to właśnie z tych postaw rodzą się upiory.

Warunki życia w naszym społeczeństwie wyraźnie i dotkliwie utrudniają zachowanie zrównoważonej relacji między dorosłymi dziećmi i rodzicami oraz eliminują ważną rolę, , jaką spełniają dziadkowie. Konflikty młodzieńcze, wskutek których młodzież oddala się od rodziny, zyskując poczucie własnej tożsamości i autonomii, zostają pogłębione przez sytuację na rynku pracy i domaganie się od człowieka coraz większych kwalifikacji koniecznych do tego, aby dojść do niezależności ekonomicznej. Z tego powodu młodzież pozostaje przez dłuższy niż kiedyś czas w relacji zależności od rodziny. Ta przedłużona młodość przedłuża również okres sytuacji konfliktowych w rodzinie i przyczynia się do mocnego zachwiania równowagi w relacji, gdy w końcu dziecko podejmuje życie na własną rękę, zakładając swoją rodzinę. Oprócz tego nowa rodzina często już w swoich podstawach jest naznaczona nietrwałością, a to z tego powodu, że opóźnione zawarcie małżeństwa prowadzi w znacznym stopniu do korzystania z form zaspokojenia płciowego poza małżeństwem, wytwarzając tendencje i schematy postępowania, z których trudno potem zrezygnować, a które nadwerężają podstawowe więzi rodzinne. Własna trwała rodzina nie daje dziecku tej pewności siebie, której ono potrzebuje, aby podjąć dialog z rodziną bez obawy odrzucenia. Ponadto oddalenie fizyczne wynikające z warunków pracy dodatkowo pogłębia obcość uczuciową i pozorną obojętność. Oczywiście, trzeba pamiętać, że całkowita obcość uczuciowa i obojętność między rodzicami a dziećmi w rzeczywistości nie jest możliwa, ponieważ rodzice konstytutywnie są wpisani w formację dziecka i w jego podstawowe doświadczenia. Pozorna obcość i obojętność najczęściej zakrywa jakiś nierozwiązany konflikt.

Te zjawiska ujawniają się także w kolejnych pokoleniach. Formacja człowieka dokonuje się w absolutnie uprzywilejowanej relacji

z ojcem i matką. Obecność rodziców pozwala zrozumieć, że reprezentują oni w rodzinie to, co prawdziwe dobre, chociaż to, co prawdziwe i dobre, nie utożsamia się nimi – jest tylko drogowskazem, chociaż niezastąpionym. Rodzice wskazują drogę wartości na miarę swoich sił. To, co prawdziwe i dobre, przekracza ich i może być uchwycone tylko dzięki bogatszym doświadczeniom. Dziecko przekonuje się o tym szybko, zwłaszcza gdy zaczyna nawiązywać nowe relacje. Uniemożliwia to uformowanie się w nim rygorystycznego *super-ego*, które zmuszałoby go do zachowywania wszystkich norm określonych przez rodziców bez koniecznej refleksji krytycznej. Z drugiej strony to doświadczenie pomaga złagodzić alternatywę między poddaniem i buntem, która może zrodzić się w dziecku bez możliwości znalezienia drogi pośredniej. W relacji rodziców do ich rodziców (dziadków) dziecko widzi zapowiedź tego, czym będzie w przyszłości jego relacja z rodzicami, a tym samym, jak ewoluuje jego zależność od rodziców.

Jaki to wszystko ma związek z sytuacją umierającego i jego rodzinnymi relacjami ? Najwymowniejszym znakiem pozytywnej oceny własnego istnienia jest dla człowieka fakt zostawienia potomstwa, które nie tylko przejmuje pewne dziedzictwo genetyczne, ale także – i w o wiele większym stopniu – podejmuje troskę o afirmację tych wartości, które umierający uznawał za prawdziwe. W drogich sobie osobach umierający przedłuża w pewnym sensie swoje życie, zarówno biologiczne, jak i etyczno-duchowe. I przeciwnie, bycie przez nie porzuconym albo fakt, że zwracają się one przeciw lub pozostają obojętne, staje się równocześnie sądem nad życiem tego, który odchodzi. Życie człowieka jest poddane śmierci, ale równocześnie nosi w sobie nadzieję nieśmiertelności, która jest nie tylko pragnieniem jego nieograniczonego przedłużenia, ale przede wszystkim wydarzeniem spotkania, które pozwala trwać nadal temu, co się kochało, wartościom, z którymi się utożsamiało i które stanowią istotę własnej egzystencji. Księga Rodzaju wyraża to poprzez obietnicę – którą Bóg daje pierwszej parze ludzkiej w momencie wygnania z raju – posłania pewnego dnia Odkupiciela. Człowiek wprawdzie umiera, nie zobaczywszy Odkupiciela, ale przynajmniej zachowuje nadzieję, że jego dziecko

lub wnuk będzie mogło dożyć do tego spotkania, a w nim także jego śmierć będzie mogła być odkupiona i zostanie przywrócona pierwotna dobroć stworzenia.

Ta głęboka metafizyczna więź między pokoleniami rzuca cenne światło na kondycję i odczucia człowieka, który umiera. Dla niego trwanie własnej pamięci w uczuciach i dążeniach tych, którzy są z nim związani ciałem i krwią, ma wartość zadatku nieśmiertelności. To przeżycie w duchu daje pewność, że człowiek nie cały umrze. To doświadczenie metafizyczne odzwierciedla się egzystencjalnie także w sposobie, w jaki zmierzamy do spotkania ze śmiercią.

DOŚWIADCZENIE ŚMIERCI

W bólu chorego w stanie terminalnym można wyróżnić trzy różne, ale wzajemnie ze sobą powiązane wymiary. Najpierw jest to ból fizyczny, niejednokrotnie wręcz nie do zniesienia. Medycyna ma wiele możliwości przyjścia w tym względzie człowiekowi z pomocą. Ból fizyczny skłania człowieka do pragnienia śmierci postrzeganej jako ulga, ale rzadko się zdarza, aby chory prosił o zadanie mu śmierci. Do bólu fizycznego dochodzi jednak cierpienie o innym charakterze. Człowiek starzejący się czuje, że opuszczają go siły lub znikają te przymioty, które czyniły go godnym uznania w oczach świata. Zmniejsza się siła fizyczna, a w pewnym wieku także sprawność intelektualna. Człowiek odczuwa coraz większą zależność od innych, zauważa także, że może być dla nich ciężarem. Dlatego też niejednokrotnie wystawia swoich bliskich na próbę, przesadzając w swoich wymaganiach, by przekonać się, kim on jest dla nich, i jaki jest ich stosunek do niego. W obliczu starości i choroby człowiek zostaje zmuszony do zweryfikowania obrazu samego siebie. Przed tym samym wyzwaniem stają także członkowie rodziny. W kontekście tej sytuacji pojawiają się ważne pytania. Jaka jest podstawa okazywanych uczuć? Czy warto troszczyć się o człowieka chorego i w podeszłym wieku?

Odpowiedź może być tylko jedna: człowiek jest osobą i jako taki jest więcej wart niż wszystko to, co posiada i co robi. Jeśli relacja jest oparta na uznaniu godności osoby, wtedy służba jej nabiera

całkowicie nowego wymiaru i zyskuje nowe światło. To przekonanie zostaje pogłębione, jeśli uwzględni się, że osoba chora i starsza także walczy o uznanie przez wszystkich jej absolutnego znaczenia i wartości. Stosunek do własnego życia i własnej przeszłości określa w znacznym stopniu wartość i znaczenie osoby i jej duszy. Równocześnie – bez najmniejszej przesady – decyduje o znaczeniu i wartości całego świata.

Jest w bólu umierającego jeszcze głębszy – metafizyczny – wymiar. Jest perspektywa zbliżającej się nicości, definitywnego unicestwienia i całkowitego zatracenia siebie, która rodzi niepokój. Ten niepokój dotyka jakoś wszystkich, nawet najmocniejszych duchem. Papież Paweł VI dał temu świadectwo w swoim testamencie. Na tym poziomie nieuchronnie pojawiają się pytania o sens i przeznaczenie człowieka, które w ciągu życia mogły być odsuwane na dalszy plan. Powierzchowność, z jaką traktuje się codzienne życie, w obliczu śmierci znajduje się w sytuacji krytycznej, która ją weryfikuje. Śmierć jest nieuchronnym, niemożliwym już do ominięcia wezwaniem do postawienia pytań, na które musi się udzielić odpowiedzi. Thomas S. Eliot w *Chórach z „Opoki"* ujął to bardzo mocno:

> O ludzie znużeni, którzy porzuciliście BOGA […]
> Choć zapomnieliście drogi do Świątyni,
> Jest ktoś, kto nie zapomniał drogi do waszych drzwi:
> Możecie uciec przed Życiem, lecz nie przed Śmiercią.
> Nie możecie nie wpuścić Obcego[11].

Wiara człowieka w sens swojego życia ulega tu zachwianiu. Tym, co ją potwierdza i podtrzymuje, nie jest już proste przekonanie intelektualne, doktryna metafizyczna lub religijna, która obiecuje nieśmiertelność. Nie wystarczają one do uspokojenia człowieka wobec śmierci, jeśli nie mają za sobą czyjegoś świadectwa – świadectwa kogoś, kto swoją obecnością i swoim towarzyszeniem, a także swoją wiarą dałby zapewnienie wobec tego, co nieznane, które przychodzi –wobec „Obcego" Eliota. A to właśnie w najwyższym

[11] T. S. Eliot, *Chóry z „Opoki"*, w: tenże, tłum. A. Pomorski, Warszawa 2007, s. 191.

stopniu zapewnia rodzina, pierwsze środowisko świadectwa wiary. Spokojna postawa wobec śmierci, oparta na wspólnocie z bliskimi i przyjaciółmi, wzmocniona ich obecnością i współczuciem otwartym na nowe doświadczenia wykraczające w wierze także poza ramy tego świata, pozwala – z jednej strony widzieć je w perspektywie „nowego życia", a z drugiej – umożliwia przeżycie po ludzku doświadczenia śmierci w relacji wierności i miłości, które sięgają poza ziemski kres.

ROZDZIAŁ XVII

Powołanie i misja rodziny w Kościele i w świecie współczesnym. Uwagi do *Lineamentów*

Opis rzeczywistości rodziny w *Relatio synodi*, jakkolwiek sugestywny, wydaje się, zwłaszcza z teologicznego punktu widzenia, dalece niewystarczający. Trzeba w większym stopniu zwrócić uwagę na religijne i sakramentalne rozumienie małżeństwa. Problemem małżeństwa w wielu wypadkach jest dzisiaj niedostateczne rozumienie jego sakramentalności, a zarazem godności sakramentalnej, mającej znaczącą wymowę etyczną. Oznacza to zatem spoczywającą na chrześcijańskich małżonkach odpowiedzialność za sakrament, który otrzymali w Kościele i w którym na co dzień uczestniczą. Bez uwzględnienia tego faktu nie można prowadzić życia małżeńskiego. Wszelkie rozwiązania pastoralne również domagają się swego usytuowania przede wszystkim w kontekście sakramentalnym. Małżeństwo to nie jest tylko kwestia uczuć i psychologii! Sakrament domaga się, owszem, odpowiedniej znajomości natury człowieka, ale też natura ma być doskonalona za pomocą łaski, w tym łaski sakramentu małżeństwa. Trzeba więc na nowo powrócić do starej zasady teologiczno-humanistycznej: „Gratia supponit naturam", łącznie z jej drugą częścią: „non solum supponit, sed etami perficit". Właściwe rozumienie małżeństwa domaga się pogłębiania

zwłaszcza tej drugiej części tradycyjnej zasady. Łaska jest z kolei kluczem do odkrycia doskonalącej i humanizującej funkcji małżeństwa.

Punkty 5–8 *Relatio*– uwaga ogólna:

Mówiąc o współczesnym kontekście społeczno-kulturowym małżeństwa, trzeba jasno podkreślić, że współczesne tendencje doprowadziły do tego, że wielka liczba młodych ludzi (niektórzy badacze mówią, iż sięga ona 25 procent) jest po prostu niedojrzała i niezdolna do zawarcia małżeństwa. Problemy formacyjne w rodzinie i społeczeństwie sprawiają, że wielu młodych ludzi, zanurzonych w skrajnym subiektywizmie, nie jest w stanie podjąć życia we wspólnocie małżeńskiej i rodzinnej. Nie oznacza to przekreślania tej grupy młodych ludzi, ale trzeba ten problem uwzględnić w przygotowaniu do małżeństwa. To może być szczególne, bardzo trudne wyzwanie duszpasterskie.

Jako odpowiedź na postawiony tutaj problem, a także inne problemy podjęte w pytaniach 1–4, należy podkreślić znaczenie formacji wspólnotowej (komunijnej) współczesnej młodzieży oraz realizować ją z determinacją na różnych poziomach oddziaływania duszpasterskiego. Nie jest to propozycja nowa, ale należy się zastanowić nad jej poważnym uwzględnieniem i szerszym niż się to na ogół czyni wprowadzaniem w życie.

Pytanie 5. Uczuciowość stanowi osobne wyzwanie w dzisiejszym świecie, a w kontekście małżeństwa i rodziny jest to wyzwanie szczególne i trudne. Można uznać, że proponowana w wielu wypadkach „integracja uczuciowa" jest propozycją właściwą, powinna ona dotyczyć zwłaszcza płciowości (tzw. integracja seksualna). Niestety, w dzisiejszym ujmowaniu tego problemu uczucia są postrzegane jako wyizolowana część osobowości i niejako odrębny element duchowy. Formacja może i musi być integralna, a uczucia muszą być wpisane w całość wyrażania się natury i osoby ludzkiej. Oznacza to potrzebę formacji nastawionej na poszukiwanie zintegrowanej osobowości, gdyż tylko ona pozwala odpowiednio uwzględnić kwestię uczuć.

Pytanie 6. O „pragnieniu rodziny" będzie można mówić tylko wówczas, gdy odkryje się na nowo wartość wspólnoty w życiu człowieka! Oznacza to, że punktem kluczowym działania w tej materii

powinno być położenie nacisku na wspólnotowy wymiar życia ludzkiego. Bez odkrycia wspólnotowości w życiu człowieka propozycja małżeństwa i rodziny jawi się jako coś zewnętrznego w stosunku do właściwie pojmowanego życia ludzkiego.

Pytania 7–11. Przy szukaniu odpowiedzi na te pytania wydaje się nieodzowne zwrócenie uwagi na krzyż Jezusa Chrystusa. Z punktu widzenia Nowego Testamentu to właśnie krzyż Zbawiciela jest nieodzownym elementem pedagogii Bożej wobec człowieka. Miłość Boga i Jego zniżanie się do człowieka w miłości przeszło i nieustannie przechodzi przez próbę krzyża. Bez krzyża nie ma także wlaściwego ujęcia małżeństwa jako sakramentu, ale także jako sposóbu życia, który zakłada podjęcie krzyża osobistego w naśladowaniu Chrystusa. W *Relatio synodi* mówi się wiele o radości wspólnego życia w małżeństwie, ale nie wspomina się w nim o krzyżu. Oznacza to, że ujęcie zagadnienia jest po prostu niewłaściwe z chrześcijańskiego punktu widzenia. Małżeństwo jako doświadczenie miłości międzyosobowej mężczyzny i kobiety jest i pozostanie na zawsze wielorakim doświadczeniem krzyża. Trzeba w większym stopniu zwrócić uwagę na wzajemne dopełnianie się i przenikanie w życiu małżeńskim radości i krzyża.

Z tajemnicą krzyża łączy się także kwestia odpowiedniego rozumienia grzechu i nawrócenia. Należałoby w większym stopniu zwrócić uwagę na potrzebę zrozumienia destrukcyjnego znaczenia grzechu w życiu małżeńskim (społeczny wymiar grzechu), a także budującego znaczenia nawrócenia, i to nawrócenia wspólnotowego, zarówno w jego podejmowaniu, jak i utrwalaniu. Dobrze byłoby zaproponować w życiu małżeńskim coś w rodzaju „dnia pokuty małżeńskiej", mając na uwadze odbudowywanie relacji z Bogiem, a także relacji we wspólnocie małżeńskiej. Spojrzenie na Chrystusa wymaga przede wszystkim perspektywy spojrzenia opartego na nawróceniu, z którego można by uczynić ważny element duszpasterstwa małżeństw (pytania 7–8).

Pytanie 10. Nierozerwalność może zostać ukazana jako dar i bogactwo, gdy lepiej ukaże się jej cel, którym jest wzajemne poświęcenie i wydawanie się za siebie, a więc pełna miłość. Nie można traktować nierozerwalności małżeństwa tylko jako pewnego wymogu

prawno-moralnego – jest to w znacznym stopniu krzyż, ale ostatecznie potwierdza on wzajemność, która jest naznaczona rezygnacją, ale także wzajemnym dopełnianiem się podjętym z determinacją i kształtowanym w perspektywie łaski Bożej wspierającej człowieka. Oznacza to także szersze włączenie w życie chrześcijańskie, także małżeńskie, potrzeby rezygnacji (ascezy) jako warunku trwania w łasce doskonalącej naturę. Nierozerwalność jest także ascezą, ale mającą swoje dopełnienie w pełnej i wyłącznej miłości.

Pytanie 11. Więź z Bogiem jest czynnikiem integrującym życie ludzkie, w tym relacje międzyludzkie. Religijne odniesienie do Boga zawsze posiada wymiar społeczny. Należałoby więc w większym stopniu mówić o religijności jako relacji unifikującej wszystkie ludzkie doświadczenia, a tym samym konsolidującej człowieka wewnętrznie. Sięgnięcie do najnowszych badań w dziedzinie filozofii religii mogłoby okazać się tutaj bardzo inspirujące.

Pytanie 12. Należy w decydującej mierze inspirować się trynitarną wizją małżeństwa, którą w dużym stopniu rozwinął i zaproponował dla duszpasterzy Jan Paweł II (*Familiaris consortio*, List do rodzin). Szkoda, że *Relatio synodi* w niewielkim stopniu wykorzystuje nauczanie papieża Jana Pawła II – Papieża rodziny, a także ważne publikacje z tej dziedziny, które ukazały się w ostatnich latach. Perspektywa trynitarna odpowiada najlepiej na najbardziej pierwotne poszukiwanie pełni życia, którego źródłem i wzorem jest Trójca Przenajświętsza, będąca nadobfitą pełnią miłości, sensu i wzajemności. Żaden inny model nie może się równać z tym najwyższym modelem.

Pytanie 16. Należy wreszcie wprowadzić w życie Kościoła katechezę przedmałżeńską, gdyż dotychczasowe tzw. kursy przygotowawcze nie spełniają swojej roli formacyjnej. Aby taka katecheza została przyjęta, trzeba ją przede wszystkim postrzegać jako wędrówkę wiary, która realistycznie szuka swojej pełni. Kurs robi wrażenie bezdusznego instruktażu, gdy tymczasem nie da się ograniczyć formacji duchowej do instrukcji. Gdzie mamy do czynienia z dwoma wolnościami ludzkimi, tam coś sensownego może wnieść tylko formacja duchowa, i to widziana w szerszej perspektywie. Gdzie mamy do czynienia z wolnością, tam trzeba wychowania przez rodzinę i świadomości stopniowego dochodzenia do dojrzałości.

Pytanie 18. Radość małżeńska musi być ujmowana jako jeden z elementów życia małżeńskiego, który nie tyle jest doświadczeniem utrwalonym, ile punktem dojścia w życiu małżeńskim, zakładającym długą i trudną wędrówkę wspólnego życia i wspólnego dojrzewania w miłości. Nie można tego elementu przecenić, aby nie wywołać złudzeń i nie doprowadzić do rozczarowania. Trzeba go widzieć jako efekt „trudu miłości", jak mówi św. Paweł w Pierwszym Liście do Tesaloniczan.

Pytanie 20. Trzeba pokazać wiele sposobów manifestowania się miłosierdzia Bożego (nie tylko spowiedź) w sytuacjach, gdy człowiek go szuka. Nie oznacza to, że miłosierdzie Bożego oznacza rozwiązanie wszelkich trudności. Podstawą miłosierdzia jest sprawiedliwość i na nią należy mocno zwracać uwagę w formacji osób żyjących w rodzinach zranionych i słabych. Sprawiedliwość jest sposobem zasługiwania na miłosierdzie Boże. Miłosierdzie jest „jakby pełnią sprawiedliwości", jak mówi św. Tomasz z Akwinu. Dotyczy to także pytania 21. Należy po prostu traktować innych ludzi sprawiedliwie, a tym samym pokazać im, że idąc tą drogą, dojdą do rozumienia miłości Chrystusa. W nauczaniu i praktyce Kościoła nazbyt mocno rozdziela się zagadnienia miłosierdzia i sprawiedliwości, a niekiedy nawet przeciwstawia się te dwie ściśle powiązane ze sobą rzeczywistości.

Pytanie 22. Należy pełniej odczytać wskazania duszpasterskie zawarte w adhortacji *Familiaris consortio* Jana Pawła II, gdyż w czasie Synodu Biskupów okazało się, że ten wątek nauczania Kościoła jest po prostu bardzo mało znany. Potrzebna jest zatem recepcja dotychczasowego nauczania Kościoła, szerszy namysł nad jego treścią i jego przesłaniem.

Pytania 23–27. Należy przede wszystkim kształtować świadomość społeczną w odniesieniu do rodziny. Niestety, jesteśmy w stanie dramatycznej konfrontacji ze światem w tej dziedzinie. Trzeba zacząć ewangelizować twórców życia społecznego, politycznego i kulturowego. Bez dokonania przemiany myślenia w tym zakresie nie uda się podjąć stosownych działań duszpasterskich. Problem należy rozwiązywać w poszczególnych krajach inaczej, gdyż konkretne sytuacje są bardzo zróżnicowane.

Pytania 30–31. Kwestia towarzyszenia w pierwszych latach życia małżeńskiego jest bardzo aktualna, a nawet jawi się jako priorytet duszpasterski. Niestety, zatraciliśmy w naszym duszpasterstwie sakramentalnym przekonanie, że to towarzyszenie jest po prostu wewnętrznym wymogiem życia sakramentalnego, którego rozwijanie jest wpisane w misję Kościoła. Zanadto ograniczamy duszpasterstwo sakramentalne do przygotowania do przyjęcia sakramentów, tymczasem towarzyszenie przyjmującym sakrament po jego przyjęciu powinno być traktowane jako konieczne dopełnienie formacji sakramentalnej. Doświadczenia pierwotnego Kościoła są w tej materii bardzo inspirujące.

Pytanie 38–39. Wydaje się, że nie należy zbytnio liczyć na inspiracje i zasady stosowane w praktyce prawosławnej (*ekonomia*), gdyż nie tylko nie rozwiązuje ona kwestii rozwodów, ale także nie uwzględnia wielu zasadniczych problemów dotyczących trudności małżeńskich. Przede wszystkim opiera się na innym rozumieniu sakramentalności małżeństwa. Należałoby zastanowić się głębiej, w jaki sposób uczynić bardziej wydolną praktykę Kościoła łacińskiego, który rozwiązuje ten problem na drodze prawnej. Wydaje się, że praktyka Kościoła łacińskiego jest co do zasady słuszna w odniesieniu do jego rozumienia sakramentu małżeństwa. Odpowiada jego rozumieniu teologiczno-prawnemu, potwierdzonemu przez wielowiekowe doświadczenia trybunałów kościelnych, których znaczenie jest wprost trudne do przecenienia. Katolickie rozumienie małżeństwa, a zwłaszcza jego nierozerwalności, jawi się jako wielkie dobro Kościoła i społeczeństwa zachodniego, dlatego należy je zdecydowanie podtrzymać, biorąc pod uwagę sytuację duchową naszego czasu, w której świetle rozwiązania prawne zyskują szczególne znaczenie i cieszą się powszechnym autorytetem. Owszem, można się zastanowić, czy nie należałoby w jakiś sposób poszerzyć zakresu przeszkód małżeńskich, odpowiadając na nowe problemy, będące rezultatem przemian zachodzących w naszych czasach, i aktualne trudności, przede wszystkim niedojrzałość młodych do zawarcia małżeństwa, której zakres jest przerażający. Pojawia się pytanie o możliwości przyspieszenia prowadzenia spraw małżeńskich, przynajmniej tych, które jawią się jako bardziej oczywiste,

w trybunałach kościelnych. Na pewno należy rozważyć poszerzenie kompetencji biskupa diecezjalnego w tym zakresie, co ma swoje uzasadnienie w tradycji kanonicznej Kościoła.

Tarnów, 10 lutego 2015 roku

Wykaz pierwodruków

I. *Rodzina zaatakowana. Nowożytne próby „zreformowania" tradycyjnej rodziny*, cz. 1 „Życie i Płodność" 4 (2010) nr 1, s. 17–27; nr 2, s. 31–40. *Rodzina zakwestionowana. Nowożytne próby „zreformowania" tradycyjnej rodziny*, [w:] *Małżeństwo i rodzina wciąż fundamentem nowej cywilizacji. Refleksja na kanwie dokumentu Konferencji Episkopatu Polski pt. „Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie"*, red. R. Kantor, M. Kluz, Tarnów 2011, s. 146–164.

II. *Trynitarno-chrystologiczne perspektywy teologii małżeństwa*, „Studia Teologii Dogmatycznej" 2 (2016), s. 15–27.

III. *Miłość małżeńska pełną miłością „ludzką"*, [w:] *Rodzina i edukacja w zmaganiu o przyszłość Europy*, red. E. Osewska, Tarnów 2016, s. 121–130.

IV. *Małżeństwo i Eucharystia*, [w:] *Rodzina w trosce o życie – Kościół w trosce o rodzinę*, red. R. Buchta, Katowice 2010, s. 127–136.

V. *Rodzina wyrastająca z wiary i modlitwy*, [w:] *XII Dzień Papieski. Jan Paweł II – Papież Rodziny*, red. T. Michalik, Tarnów 2012, s. 47–53.

VI. *Małżeństwo podstawą autentycznych relacji rodzinnych. Doświadczenie chrześcijańskie*, [w:] *Prawne, administracyjne i etyczne aspekty wychowania w rodzinie*, red. S. Bębas, E. Jasiuk, t. 1, Radom 2011, s. 113–125.

VII. *Moralność życia małżeńskiego i rodzinnego. Perspektywa biblijna i problematyka aktualna*, [w:] *Rodzinna. Bezcenny dar i zadanie*, red. J. Stala, E. Osewska, Radom 2006, s. 95–145.

VIII. *Ewangelia życia. Refleksje nad niektórymi wątkami encykliki „Evangelium vitae”*, [w:] J. Królikowski, *Zrehabilitować cnotę. Poszukiwania teologicznomoralne*, Tarnów 2004, s. 138–171 (Scripta Theologica, 1).

IX. *Zrehabilitować pojęcie natury*, „Życie i Płodność” 5 (2011) nr 2, s. 5–13.

X. *Niedoceniane aspekty nauczania Pawła VI w encyklice „Humanae vitae”*, „Życie i Płodność” 5 (2011) nr 3, s. 39–48.

XI. *Antykoncepcja – materia grzechu i duszpasterstwo w konfesjonale*, „Currenda” 147 (1997), s. 300–314; J. Królikowski, *Zrehabilitować cnotę. Poszukiwania teologicznomoralne*, Tarnów 2004, s. 108–124 (Scripta Theologica, 1).

XII. *Geneza współczesnego abortyzmu i jego przejawy*, „Sympozjum” 21 (2017) nr 1, s. 87–104.

XIII. *Przerywanie ciąży i sprzeciw sumienia*, „Currenda” 163 (2013) s. 150–156.

XIV. *Dlaczego małżeństwo potrzebuje prawa? Perspektywa teologiczna*, [w:] *Prawo do małżeństwa na progu XXI wieku*, red. K. Motyka, Lublin 2016, s. 141–152.

XV. *Rodzina i przyszłość Europy w świetle adhortacji „Familiaris consortio” Jana Pawła II*, [w:] *Nauki o rodzinie w służbie rodziny*, red. J. Stala, Kraków 2014, s. 127–145 (Nauki o Rodzinie, 1).

XVI. *Śmierć człowieka w rodzinie*, [w:] *Człowiek wobec bólu, cierpienia i śmierci*, red. J. Stala, N. Bravená, Kraków 2013, s. 137–150.

XVII. *Powołanie i misja rodziny w Kościele i w świecie współczesnym. Uwagi do „Lineamentów”*– dotychczas niepublikowane.

Spis treści

Wprowadzenie 5

Rozdział I
Rodzina zakwestionowana. Nowożytne próby „zreformowania" naturalnej rodziny 9

1. Libertynizm 10
2. Ewolucjonizm historyczny 15
3. Antropologia funkcjonalna i strukturalna 23
4. Myśl Zygmunta Freuda 26
5. Szkoła frankfurcka 31
Zakończenie 33

Rozdział II
Trynitarno-chrystologiczne perspektywy teologii małżeństwa 35

Człowiek dialogiczny – antropologia 37
Aspekty teologiczne 40

Aspekty chrystologiczne 42
Niektóre konsekwencje w odniesieniu do małżeństwa 44

Rozdział III
Miłość małżeńska pełną miłością ludzką 49

Prawda miłości 51
Cielesny wymiar miłości płciowej 51
Rola emocji 54
Ciało jako język 57
Znaczenie miłości 60
Miłość i prawda 62

Rozdział IV
Małżeństwo i Eucharystia 65

Małżeństwo i chrzest 67
Małżeństwo – przymierze miłości 68
Ofiara eucharystyczna 70
Wymiar eklezjalny 74
Święta Rodzina 75

Rozdział V
Rodzina wyrastająca z wiary i modlitwy 79

Tajemnica wiary 80
Modlitwa małżeńska i rodzinna 83

Rozdział V
Małżeństwo podstawą autentycznych relacji rodzinnych. Doświadczenie chrześcijańskie 87

Wyzwania 87
Sakrament małżeństwa 90
Trzy cechy charakterystyczne małżeństwa chrześcijańskiego 92
Miłość małżeńska 93
Wierność małżeńska 96
Płodność małżeńska 100
Szukać rozwiązań 102

Rozdział VII
Moralność życia małżeńskiego i rodzinnego. Perspektywa biblijna i aktualna problematyka .. 105

1. Znaczenie Dekalogu 105
2. Druga tablica Dekalogu a moralność małżeńska i rodzinna 114
   2.1. Czcij rodziców – IV przykazanie 114
   2.2. „Nie cudzołóż" – VI przykazanie 119
   2.3. „Nie pożądaj..." – przykazania IX i X 124
   2.4. Przesłanie moralne Dekalogu 128
3. Niektóre aktualne problemy moralności małżeńskiej i rodzinnej 131
   3.1. Trwałe – sakramentalne – małżeństwo podstawą rodziny 132
   3.2. Rozwód 137
   3.3. Miłość małżeńska podstawą małżeństwa i rodziny ... 145
   3.4. Relacja między rodzicami i dziećmi 152
   3.5. Właściwe prowadzenie rodziny 158
   3.6. Ekonomia w służbie rodziny 163
   3.7. Społeczeństwo w służbie rodziny 168
   3.8. Szkoła w służbie rodziny 172

Rozdział VIII
Ewangelia życia. Refleksje nad niektórymi wątkami encykliki *Evangelium vitae* 177

1. Protoewangelia życia 177
   1.1. „Na początku…" 178
   1.2. Bóg i człowiek 179
   1.3. Odpowiedź człowieka 181
2. Zbrodnia Kaina i świat współczesny 182
   2.1. Paradygmatyczna karta Biblii 183
   2.2. Zbrodnia Kaina wciąż powtarza się w historii 185
   2.3. „Może tylko jeszcze Bóg" 189
3. Tylko Bóg może ocalić człowieka 189
   3.1. Dramat współczesnego człowieka 190
   3.2. Życie jest silniejsze niż śmierć 193
   3.3. Po stronie życia z Chrystusem 195
4. Misterium Chrystusa i życie ludzkie 196
   4.1. Chrystus – osobowe centrum Ewangelii życia 197
   4.2. Chrystus – „pełny sens życia" 199
   4.3. Chrystus – nasze życie wieczne 201
   4.4. Chrześcijańska aprobata życia 203
5. Odpowiedzialność moralna za życie i śmierć 203
   5.1. Pole odpowiedzialności 204
   5.2. Dar Prawa Bożego 208

Rozdział IX
Zrehabilitować pojęcie natury 213

Aktualna sytuacja 214
Kryzys kultury 216
Wymiar społeczny 218
Natura i historia 221
„Stań się tym, czym jesteś" 222

Rozdział X
Niedoceniane aspekty nauczania papieża
Pawła VI w encyklice *Humanae vitae* 225

Sprzeciw wobec przemocy płciowej 226
Sekularyzacja płciowości ludzkiej 228
Racjonalność dziedziny płciowości 231

Rozdział XI
Antykoncepcja – materia grzechu
i duszpasterstwo w konfesjonale 237

Materia grzechu antykoncepcji 239
Norma moralna w praktyce duszpasterskiej 249
Miłość duszpasterska 249
„Prawo stopniowania" 250
Sumienie 252
Łagodność duszpasterska 253

Rozdział XII
Geneza współczesnego abortyzmu i jego
przejawy 255

Historyczno-kulturowe źródła abortyzmu 256
Materializm i industrializacja 259
Abortyzm między hedonizmem i rozpaczą 260
Humanizm laicki i humanizm chrześcijański 261
Kwestie otwarte 264
Możliwy dialog 266
Adekwatna propozycja chrześcijańska 268

Rozdział XIII
Przerywanie ciąży i sprzeciw sumienia 271

Sprzeciw sumienia 272
Problemy współpracy 275

Rozdział XIV
Dlaczego małżeństwo potrzebuje prawa?
Perspektywa teologiczna 281

Sytuacja aktualna 281
Perspektywa ogólna 283
Niektóre zagadnienia szczegółowe 286

Rozdział XV
Rodzina i przyszłość Europy w świetle
adhortacji *Familiaris consortio* Jana Pawła II ... 297

1. Czym jest Europa? 299
   Rodząca się Europa 301
   Zwrot europejski w czasach nowożytnych 305
   Zadanie na dzisiaj 308
2. Odnowa rodziny 310
   Sytuacja rodziny w Europie 310
   Podstawy odnowy rodziny 312

Rozdział XVI
Śmierć człowieka w rodzinie 317

Kulturowe znaczenie śmierci 318
Śmierć w przeszłości 321
Śmierć dzisiaj 325

Rodzina jako miejsce umierania 329
Doświadczenie śmierci 332

Rozdział XVII
Powołanie i misja rodziny w Kościele i w świecie współczesnym. Uwagi do *Lineamentów* *335*

Wykaz pierwodruków 343

Ministerium. Expositionis
6

Odkąd święty Paweł w Liście do Efezjan, nawiązując do tajemnicy wydania się Chrystusa za Kościół, określił małżeństwo mianem „wielkiej tajemnicy" (5,32), nabrało ono wyjątkowego nowego znaczenia religijnego. Stało się w Chrystusie i Kościele źródłem łaski i uświęcenia dla małżonków, czego nie są w stanie przekreślić żadne ataki, na które zostało wystawione małżeństwo w ciągu kilku ostatnich wieków. Pod wpływem tych ataków rozwinęła się w ramach teologii bardzo bogata i wszechstronna refleksja nad małżeństwem, zostały pogłębione jego źródła biblijne, utrwaliły się jego podstawy doktrynalne, pogłębiona została refleksja moralna broniąca jego godności, a całość jest dopełniana przez duchowość, ukazującą małżeństwo jako źródło świętości. Wiek XX w teologii może być nawet uznany za wiek teologii małżeństwa.

Biorąc pod uwagę potrzeby dzisiejszego Kościoła, a w nim konkretnych wierzących, staje przed teologami zadanie dalszego kontynuowania dobrze rozpoczętego dzieła. Tylko w ten sposób „wielka tajemnica" małżeństwa nie straci swojego znaczenia ludzkiego oraz blasku religijnego, czerpanego z tajemnicy Chrystusa i Kościoła.

ISBN 978-83-7438-855-9
9 788374 388559

Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie