

KS. STANISŁAW MUSIAŁ

SPECYFIKA ŚWIĘTOŚCI MAŁŻONKÓW W ŚWIECIE „GAUDIUM ET SPES”

WSTĘP

Wspólnota małżeńsko-rodzinna znalazła w ostatnim ćwierćwieczu uprzywilejowane miejsce w rejestrze zagadnień najczęściej dyskutowanych. Dał temu wyraz Sobór Watykański II w Konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes*, wymieniając wśród problemów „bardziej palących”¹ na pierwszym miejscu „sprawę małżeństwa i rodziny”².

Chociaż *Gaudium et spes* nie daje szczegółowych rozwiązań w różnych kwestiach wycinkowych, to jednak jednoznacznie nakreśla główne wytyczne, jakimi kierować się należy w dalszych badaniach³. W wykładzie nauki o małżeństwie sugeruje Sobór skoncentrowanie uwagi na godności stanu małżeńskiego oraz na niezwyklej sakralnej wartości wspólnoty małżeńskiej⁴.

Wskazuje na to również formalny układ treści doktryny o małżeństwie, przedstawionej w Konstytucji duszpasterskiej, w której, po nakreśleniu sytuacji małżeństwa w świecie współczesnym, pierwszy tytuł brzmi: „Świętość małżeństwa i rodziny”⁵.

¹ Por. tytuł II części GS: „Niektóre bardziej palące problemy”.

² Por. GS, nr 46b: „Spośród licznych spraw, które dziś budzą powszechną troskę, należy rozpatrzyć przede wszystkim następujące: sprawy małżeństwa i rodziny...”.

³ Por. J. Majka, *Wprowadzenie do Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje — Dekrety — Deklaracje*, Poznań 1968, s. 825.

⁴ Por. GS, nr 47c: „Dlatego też Sobór, ukazując w jaśniejszym świetle niektóre rozdziały nauki Kościoła, pragnie oświecić i natchnąć otuchą chrześcijan i wszystkich ludzi, którzy usiłują ochraniać i wspierać wrodzoną godność stanu małżeńskiego i jego niezwyklej wartość sakralną”.

Bardzo znamienna jest wypowiedź kardynała P. E. Léger'a, który swoje wystąpienie w auli soborowej w dniu 28. 10. 1964 r. rozpoczął następującym stwierdzeniem: „Zu den grössten Sorgen der Kirche gehören heutzutage die Fragen, welche die Heiligkeit der Ehe betreffen”. Postulując natomiast odnowę teologii małżeństwa konkluduje: „Das letzte Ziel dieser Erneuerung ist einzig und allein, durch ein tieferen Eindringen in den Plan Gottes die Heiligkeit der Ehe zu fördern”. (Cytowane za: J. David, *Neue Aspekte der kirchlichen Ehelehre*, seria: *Theologische Brennpunkte*, wyd. V. Schurr i B. Häring, t. 6/7, Frankfurt a.M. 1967, 39n).

⁵ Por. GS, nr 48 (tytuł).

Przekazywanie nauki Kościoła o małżeństwie w całości i otwarcie — stwierdza papież — jest „szczególnym obowiązkiem” teologów moralistów⁶. Biskupi powinni uważać zabezpieczenie małżeństwa i obronę jego świętości za „najważniejsze dzieło” doby współczesnej⁷. Solidna wiedza w kwestiach małżeńsko-rodzinnych jest nieodzownym warunkiem owocnej pracy duszpasterskiej kapłanów⁸.

Wyżej zasygnalizowane postulaty Kościoła uzasadniają aktualność przedmiotu materialnego niniejszej pracy, jak również zawężenie jego zakresu do świętości małżonków.

Opracowanie problematyki małżonkowie — świętość wydaje się nadto potrzebne, gdy zważy się fakt, iż zasadniczym zadaniem teologii moralnej — jak to jednoznacznie postuluje B. Häring — jest uświadamianie obowiązku dążenia do świętości oraz wskazywanie dróg jej realizacji⁹.

Na tym odcinku teologii moralnej, mimo obfitej literatury małżeńskiej, zauważalne są poważne luki. Wyraźny brak opracowań systematycznych w zakresie świętości małżonków wskazuje dodatkowo na potrzebę i konieczność podjęcia tego tematu.

Zagadnienia „świętości małżonków”, jak zresztą żadnej szczegółowej kwestii nauki Soboru, nie można opracowywać w oderwaniu od całości kształtu doktryny soborowej¹⁰. W interesującym nas zawężonym zagadnieniu wskazane jest sięgnąć do pouczeń Soboru na temat świętości w ogóle. Z tego też powodu należy wypunktować najistotniejsze tezy Vaticanum II dotyczące tej kwestii, które stanowić będą punkt wyjścia dla niniejszego opracowania i pozwolą na precyzyjne sformułowanie jego problemu.

Sobór w Konstytucji dogmatycznej o Kościele przypomniał dobitnie

⁶ Por. HV, nr 28b: „Waszym bowiem szczególnym obowiązkiem jest — a zwracamy się tu zwłaszcza do wykładowców teologii moralnej — podawać w całości i otwarcie naukę Kościoła o małżeństwie”.

⁷ Por. HV, nr 30: „Ku Wam wszystkim, którzy stoicie na czele kapłanów, współpracowników w świętej posłudze i przewodzicie waszym wiernym, kierujemy tę nagłą prośbę, abyście z wszelką gorliwością i niezwłocznie oddali się dziełu zabezpieczenia małżeństwa i obrony jego świętości, tak, aby życie małżeńskie osiągało coraz wyższą ludzką i chrześcijańską doskonałość. Zadanie to uważajcie za najważniejsze dzieło i obowiązek nałożony na Was w obecnych czasach”.

⁸ Por. GS, nr 52e: „Zadaniem kapłanów — po otrzymaniu przez nich należytego wykształcenia w sprawach życia rodzinnego — jest wspieranie powołania małżonków w ich pożytku małżeńskim i rodzinnym różnymi środkami duszpasterskimi, jak głoszenie słowa Bożego, kultem liturgicznym i innymi pomocami duchowymi, a również umacnianie ich z dobrocią i cierpliwością wśród trudności i utwierdzanie w miłości, aby tworzyły naprawdę promieniające rodziny”.

⁹ Por. B. Häring, *Die allgemeine Berufung zur Vollkommenheit als Grundzug der christlichen Moral*, w: *Laien und christliche Vollkommenheit*, wyd. G. Thils i K. V. Truhlar, Freiburg—Basel—Wien 1966, 115: „Das alle Christen durch die Berufung zum Glauben und die Zugehörigkeit zur einen heiligen Kirche auch eine drängende Berufung zur Heiligkeit des Leben empfangen, ist nicht etwa eine Sondermeinung einer Schule oder ein blosses Anliegen der asketisch-mystischen Theologie. Es ist vielmehr ein Grundanliegen der Dogmatik und insbesondere der Moral — und Pastoraltheologie. Eine Moraltheologie, die dieses Grundanliegen übersehen oder zu einer blossen Nebenfrage machen wollte, würde unvermeidlich auch in vielen anderen Fragen das Eigentliche und Charakteristische der christlichen Moral verfälschen”.

¹⁰ Por. G. Alberigo, *Die Konstitution in Beziehung zur gesamten Lehre des Konzils*, w: *Die Kirche in der Welt von Heute. Untersuchungen und Kommentare zur Pastoralkonstitution „Gaudium et spes” des II. Vatikanischen Konzils*, wyd. G. Barauna, oprac. niem. V. Schurr, Salzburg 1967, 49 n.

powszechność powołania do świętości¹¹ oraz — konsekwentnie — powszechny obowiązek dążenia do świętości¹². Świętość jest jedna dla wszystkich¹³, natomiast realizowanie jej przybiera różne formy, w zależności od stanu, w jakim człowiek żyje¹⁴. O formie, czy kształcie świętości decydują ostatecznie warunki i okoliczności życia oraz rodzaj wykonywanych obowiązków¹⁵.

Do powyższych tematów soborowych powraca często w swoich przemówieniach Paweł VI. Papież nazywa powołanie do świętości „wspaniałym orędziem”¹⁶ Soboru i „wielkim wezwaniem”¹⁷ Kościoła posoborowego; zdobywanie świętości jest „rzeczą możliwą” i „obowiązkiem”¹⁸; wezwanie do świętości życia, jako „elementarne, ale mające najwyższą doniosłość zalecenie”¹⁹, skierowane jest do wszystkich²⁰; „jest jedna tylko świętość, a polega ona na tym, by w sposób żywotny zjednoczyć się z Bogiem przez miłość”²¹, ale „każda osoba ...ma sobie właściwy sposób realizowania świętości, według jej właściwych sytuacji i obowiązków”²²; np. małżonkowie znajdują drogę do uświęcenia w ich wspólnocie małżeńsko-rodzinnej²³; świętość „nie jest sprawą paru uprzywilejowanych osób, ani też rzeczą dobrą dla chrześcijan czasów minionych”. Jest ona zawsze „modna”²⁴; świętość jest szczytem chrześcijańskiej moralności²⁵, a wezwanie do świętości „to najprostsza i najwznioślejsza synteza duszpasterskiego nauczania”²⁶.

¹¹ Por. LG, nr 39: „Toteż wszyscy w Kościele, niezależnie od tego, czy należą do hierarchii, czy są przedmiotem jej funkcji pasterskiej, powołani są do świętości, zgodnie ze słowami Apostoła: „Albowiem woła Bożą jest uświęcenie wasze” (1 Tes 4,3; por. Ef 1,4)”; LG, nr 40a: „Pan Jezus, boski Nauczyciel i Wzór wszelkiej doskonałości, głosił uczniom swoim jakiegokolwiek stanu — wszystkim razem i każdemu z osobna — świętość życia, której sam jest sprawcą i dokonawcą: „Bądźcie wy tedy doskonali, jako i Ojciec wasz niebieski doskonały jest” (Mt 5,48)”; LG, nr 40b: „Toteż dla wszystkich jasne jest, że wszyscy chrześcijanie jakiegokolwiek stanu i zawodu powołani są do pełni życia chrześcijańskiego i do doskonałości miłości”.

¹² Por. LG, nr 42e: „Wszyscy więc chrześcijanie zachęceni są i zobowiązani do osiągnięcia świętości i doskonałości własnego stanu”.

¹³ Por. LG, nr 41a: „W rozmaitych rodzajach życia i powinnościach jedną świętość uprawiają wszyscy...”.

¹⁴ Por. LG, nr 39: „...rozmaicie wyraża się ona u poszczególnych ludzi, którzy we właściwym sobie stanie życia dążą do doskonałości miłości, będąc zbudowaniem dla innych”.

¹⁵ Por. LG, nr 41g: „Wszyscy tedy chrześcijanie będą z dnia na dzień coraz bardziej uświęcać się w warunkach swego życia, pośród swych obowiązków czy okoliczności życia...”.

¹⁶ Por. Paweł VI, *Trwajcie mocni we wierze*, pod red. J. Żukowicz, Kraków 1967, 202.

¹⁷ Por. tamże, 204.

¹⁸ Por. tamże, 202.

¹⁹ Tamże, 199.

²⁰ Por. tamże, 202: „Świętość — a mówimy to z zachwytem — jest dla wszystkich!”.

²¹ Tamże, 203.

²² Tamże, 204.

²³ Por. Paulus VI, *Allocutio mulieribus quae interfuerunt Coetui tercio et decimo a Sodalitate v. d. „Centro Italiano Femminile” Romae habito, die 12 mensis februarii a. 1966*, AAS 58 (1966) 222.

²⁴ Paweł VI, *Trwajcie mocni...*, 200.

²⁵ Por. Paulus VI, *Homilia „Un Santo”* (29. 10. 1967), AAS 59 (1967) 1019: „Oh, quale tema attraente ed astruso, la santità! Esso sembra dovere ora occupare il nostro spirito desideroso di soddisfare un'impellente e ricorrente curiosità: vediamo ora finalmente che cosa significhi essere santo”.

Na tle powyżej scharakteryzowanej, w skrótowym rzucie, nauki Vaticanum II, popartej wypowiedziami papieskimi, łatwo będzie można ustalić sens semantyczny poszczególnych terminów zastosowanych w sformułowaniu problemu rozprawy, którym jest „specyfika świętości małżonków”.

W pierwszym rzędzie należy wyjaśnić, w jakim sensie pojmuje się „świętość”, zważywszy, iż jest to termin wieloaspektowy²⁷. W sensie absolutnym i właściwym święty jest tylko Bóg²⁸. Świętość w odniesieniu do stworzenia może być pojmowana jedynie w znaczeniu relatywnym i analogicznym²⁹, jako partycypacja w świętości Boga³⁰.

Bóg w Jezusie Chrystusie staje się człowiekiem, aby przez dzieło zbawcze umożliwić ludziom udział w swojej świętości³¹. Tak więc świętość człowieka posiada charakter wybitnie chrystocentryczny³². Każda świętość ludzka jest ostatecznie udziałem w świętości Chrystusa, który jako „sam jeden Święty”³³ jest jej „sprawcą i dokonawcą”³⁴, a konsekwentnie w świętości Kościoła — Ciała mistycznego Chrystusa³⁵. Ten rys eklezjalny świętości podkreślony został w Konstytucji *Lumen gentium* w tytule rozdziału V przez dopowiedzenie — „...w Kościele” (*Powszechne powołanie do świętości w Kościele*)³⁶.

²⁶ Paweł VI, *Trwajcie mocni...*, 199.

²⁷ Por. H. Szumił, *Humanistyczny sens świętości w świetle Konstytucji dogmatycznej o Kościele*, AK 71 (1968) z. 2, 121 n.

²⁸ Por. Iz 6, 3: „Święty, Święty, Święty jest Jahwe Zastępów”; 1 Sm 2, 2: „Nikt tak święty jak Jahwe, prócz Ciebie nie ma nikogo”; por. także: M. Labourdette, *Die Berufung aller Glieder der Kirche zur Heiligkeit*, w: *De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche” des Zweiten Vatikanischen Konzils*, wyd. G. Barauna, (oprac. niem. O. Semmelroth, J. G. Gerhartz i H. Vorgrimler), t. II, Freiburg—Basel—Wien 1966, 358; „Es gibt nur eine wirkliche Heiligkeit, die Heiligkeit Gottes”; *Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, wyd. H. Fries, t. I, hasło: *Heiligkeit* (H. Gross), München 1962, 653 n; J. Urban, *Świętość*, RTK 6 (1959) z. 4, 63 n.

²⁹ Por. *Handbuch Theologischer...*, 660: „Weil mit Heiligkeit im eigentlichen Sinn die absolute Würde Gottes selbst bezeichnet wird, kann Kreatürlichem dieses Bezeichnung nur im analogen Sinn zukommen”; W. K. Szymański, *Istota i integralne pojęcie doskonałości chrześcijańskiej*, RTK 6 (1959) z. 1—2, 194.

³⁰ Por. G. Thils, *Sainteté chrétienne. Précis de théologie ascétique*, Tiel—Paris 1963, 3: „Dieu est le „Saint” par excellence. ... Il en résulte que, théologiquement parlant, nous devons appeler „saints”, avant tout et primordialement, ceux qui participent à cette sainteté substantielle de Dieu, et dans la mesure où ils y participent”.

³¹ Por. *Handbuch Theologischer...*, 660: „In Jesus Christus ist der Heilige selbst Mensch geworden (Inkarnation), um durch sein Heilswerk und seine Heiligungsmittel (Wort, Sakrament) dem Menschen an seiner Heiligkeit Anteil zu geben...”; *Sacramentum mundi. Theologisches Lexikon für Praxis*, wyd. K. Rahner i A. Darlap, t. II, hasło: *Heiligkeit* (K. V. Truhlar), Freiburg—Basel—Wien 1968, kol. 627.

³² Por. M. Labourdette, *Die Berufung...*, 356.

³³ LG, nr 39a.

³⁴ LG, nr 40a.

³⁵ Por. S. O'Riordan, *The Call to Holiness*, w: *Vatican II: The Church Constitution*, wyd. A. Flannery, Chicago 1965, 138: „...all men are called to „union with Christ...”. All men too are called to share in the life and holiness of his Body, which is the Church”; W. Pluta, *Powszechne powołanie do świętości w Kościele*, AK 68 (1965) 317 n.

³⁶ Por. F. Wulf, *Dogmatische Konstitution über die Kirche. Fünftes und sechstes Kapitel. Kommentar*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil*, wyd. 2, cz. I, Freiburg—Basel—Wien 1966, 289.

Reasumując można wyciągnąć ostateczny wniosek, że powołanie do świętości oznacza w pierwszym rzędzie powołanie do Kościoła, aby w nim i przez niego się uświęcić³⁷.

Optycznym zapoczątkowaniem świętości w człowieku jest chrzest, który sprawia, iż staje się on „rzeczywiście święty”³⁸. Jest to tzw. świętość ontologiczna, formalna albo obiektywna³⁹, odpowiadająca „nowemu życiu”⁴⁰ chrześcijanina. Łaska chrztu świętego, czyli świętość ontologiczna, stanowi podstawę świętości etycznej, zwanej inaczej doskonałością chrześcijańską⁴¹.

Jeżeli przymiotnik „ontologiczna” podkreśla przede wszystkim statyczny charakter świętości, jako łaski darmo danej człowiekowi, to termin „etyczna” (lub subiektywna) uwzględnia jej aspekt dynamiczny, w sensie odpowiedzi na dar Boga⁴². Odpowiedź ta sprowadza się ostatecznie do realizowania przykazania miłości⁴³. „Bóg jest miłością” (1J 4, 8), „a kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg w nim trwa” (1J 4, 16). Istotą świętości jest więc miłość⁴⁴. Takie jest generalne założenie Soboru⁴⁵.

Jedyność źródła świętości, którym jest Bóg, oraz jedyność celu świętości, jakim jest trwanie w miłości, uzasadnia jedyność samej świętości⁴⁶.

³⁷ Por. Th. Kreider, *Was sagt das Konzil über die Kirche*, Mainz 1966, 88: „Berufung zur Heiligkeit besagt ... zunächst Berufung zur Kirche, um in ihr und aus ihr heilig zu werden”; S. O’Riordan, *The Call to Holiness...*, 134: „All holiness is holiness in the Church — the very body of Christ”; H. Szumił, *Humanistyczny sens świętości...*, 123.

³⁸ Por. LG, nr 40a: „Wyznawcy Chrystusa, powołani przez Boga i usprawiedliwieni w Panu Jezusie nie ze względu na swe uczynki, lecz wedle postanowienia i łaski Bożej, w chrzcie wiary stali się prawdziwie synami Bożymi i uczestnikami natury Bożej, a przez to rzeczywiście świętymi”.

³⁹ „Obiektywną świętością człowieka można by nazwać wewnętrzny stan duszy, przeobrażonej przez łaskę odkupienia Chrystusa ze stanu grzechu pierwotnego przez wiarę i chrzest, lub też z grzechów ciężkich popełnionych po chrzcie, zmazanych sakramentem pokuty, lub żalem doskonałym połączonym z intencją przystąpienia do sakramentu” (J. Urban, *Świętość*, 85).

⁴⁰ Por. Rz 6, 4.

⁴¹ Por. I. Iparraguirre, *Wesen der Heiligkeit — Wege zur Heiligkeit*, w: *De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution, „Über die Kirche” des Zweiten Vatikanischen Konzils*, wyd. G. Baraúna, t. II, Freiburg—Basel—Wien 1966, 369.

⁴² Por. *Handbuch Theologischer...*, 660.

⁴³ Por. G. Thils, *Sainteté...*, 7: „S’il veut aller vers son véritable et authentique épanouissement plénier, s’il veut la sanctification, le fidèle doit vivre dans sa perfection le double commandement de la charité. Tel est l’idéal absolu, auquel tous les autres sont subordonnés”; 8: „La charité a ses actes, et c’est en les vivant qu’on est sanctifié”.

⁴⁴ Por. B. Häring, *Mit dem Konzil in eine neue Zeit*, München 1965, 58: „...in der Liebe Gottes zu bleiben und in der Liebe zueinander stets zu wachsen. Dies ist gemeint mit der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit”; A. Gmurowski, *Doskonałość chrześcijańska w myśl zasad św. Tomasza z Akwinu*, Gniezno 1934, 23; W. K. Szymański, *Istota i integralne pojęcie doskonałości...*, 222 n: „...istotą doskonałości chrześcijańskiej jest zawsze samo życie miłości...”; J. Urban, *Świętość...*, 83.

⁴⁵ Por. S. O’Riordan, *The Call...*, 133; I. Iparraguirre, *Wesen der Heiligkeit...*, 364: „Es ist berechtigt, dass das Konzil das Thema im Gesamtrahmen der Liebe sieht und auf ihr seine ganze Darlegung gründet, weil ja das Wesen der Heiligkeit die Liebe ist”.

⁴⁶ Por. tamże, 367: „Einheit des Ursprungs, Einheit des Zieles: das Leben in vollkommener Weise in der Fülle (*pléroma*) Christi und auf die Fülle Christi hin und aus der Versöhnung — all dies zusammen ist der Grund dafür, dass die Heiligkeit in ihrem tieferen Wesen eins sein muss”.

Wynika z tego, iż nie może być mowy o wielorodzajowości świętości⁴⁷.

Z drugiej jednak strony, rozważając świętość nie przedmiotowo, ale z punktu widzenia realizującego ją podmiotu, stwierdzamy, iż transcendentja Boga, będącego źródłem uświęcenia i ograniczoność stworzenia oraz pozytywny charakter przykazania miłości stanowią podstawę zarówno gradacji intensywności świętości, jak również jej zróżnicowania u poszczególnych ludzi⁴⁸. Jedna i ta sama świętość może być w różnym stopniu i na różne sposoby realizowana⁴⁹.

Sprowadzenie istoty świętości do miłości wskazuje na jej charakter obligatoryjny⁵⁰. Obowiązek dążenia do świętości jest konsekwencją przykazania miłości.

Przykazanie miłości, stanowiące pozytywną normę prawa moralnego, może być zaliczone do tzw. norm docelowych. Z charakteru takiej normy, będącej ideałem etycznym, wynika, iż stanowi ona „górną i w zasadzie nieosiągalną granicę moralnej doskonałości człowieka”⁵¹, i w tym sensie nie osiągnie człowiek nigdy pełnej świętości⁵². Jest jednak zoboz-

⁴⁷ Por. G. Thils, *Sainteté...*, 5: „Il n'y a qu'un seul Dieu, un seul et même Esprit, un seul et même Seigneur. Ainsi n'y a-t-il qu'une seule et même „sainteté” transcendante, participation à la Sainteté même de Dieu ... Il n'y a pas deux ou trois espèces de saintetés chrétiennes, il n'y a pas une sainteté vers laquelle tendent les religieux, une autre sainteté laquelle tendent les prêtres, et une troisième sainteté vers laquelle tendent les laïcs bien disposés”.

⁴⁸ Por. I. Iparraguirre, *Wesen der Heiligkeit...*, 365: „In dieser Transzendenz Gottes und in der Begrenztheit des Menschen liegt der letzte Grund dafür, dass es verschiedene Wege der Heiligkeit geben muss”.

⁴⁹ Por. G. Thils, *Sainteté...*, XII: „Tous sont appelés à la sainteté; tous peuvent devenir des saints. Car la seule et unique sainteté chrétienne est susceptible de réalisations diverses, voire partiellement divergentes, d'après la condition de vie d'un chacun”.

⁵⁰ Kościół w Konstytucji *Lumen gentium* naucza uroczystie i wyraźnie, jak nigdy dotąd, o obowiązku dążenia do świętości, i to dla wszystkich. Można jednak wskazać na starszy dokument Urzędu Nauczycielskiego, w którym papież podkreśla już obligatoryjny charakter świętości; por. Pius XI, *Litterae encyclicae „Rerum omnium”* (26. 1. 1923, z okazji trzechsetnej rocznicy śmierci św. Franciszka Salezego), AAS 15 (1923) 49—63; np. „Ecclesia vero huiusmodi sanctificationis opus apud universos omnes felicissime persequitur, quoties, Dei beneficio ac munere, ei contingit alios ex aliis egregios filios ad imitandum vulgo propendere, qui in omnium exercitatione virtutum admirabiles exstiterunt. Quod quidem admodum ea facit suae ipsius naturae congruentur, cum a Christo auctore suo sancta constituta sit et sanctitatis effectrix, cumque omnes, qui ea duce magistraque utuntur, ex Dei voluntate ad vitae sanctimoniam niti debeant. Haec est voluntas Dei, ait Paulus (I Thess. IV, 3), sanctificatio vestra; Quam quidem cuius generis esse oporteat, Dominus ipse sic declarat: Estote ergo vos perfecti, sicut et Pater vester caelestis perfectus est (Matth. V, 48). Nec vero quisquam putet ad paucos quosdam lectissimos id pertinere, ceterisque in inferiore quodam virtutis gradu licere consistere. Tenentur enim hac lege, ut patet, omnino omnes, nullo excepto; (s. 50) ... Quare vos, instituto Salesii, efficitte, Venerabiles Fratres, ut populus intellegat, vitae sanctimoniam haud esse singulare beneficium, quod aliquibus concedatur, ceteris posthabitis, sed communem omnium sortem et commune officium; (s. 59)”.

⁵¹ T. Ślipko, *Postulaty stawiane teologii moralnej przez encyklikę „Humanae vitae”*, AnC 1 (1969) 283.

⁵² Por. A. Gmurowski, *Doskonałość chrześcijańska...*, 83: „Bez względu na doskonałość urzeczywistnienia tylko sam Bóg; a zatem nikt inny, żadne stworzenie nie potrafi miłować Boga w tym stopniu i tak, jak jest godzien miłości: jedynie Bóg miłuje siebie nieskończenie czyli odpowiednio do nieskończonej swej doskonałości”.

wiązany do dążenia ku niej⁵³ poprzez naśladowanie pewnych aspektów świętości Boga⁵⁴.

Poszczególni ludzie mogą więc osiągnąć różny stopień intensywności świętości etycznej, a zakładając różnorodność podmiotową świętości trzeba równolegle przyjąć różnorodność jej realizacji. Odpowiednio można mówić o różnych formach czy typach świętości.

G. Thils wymienia trzy takie typy: typ świętości zakonnej, typ świętości laickiej oraz typ świętości kapłańskiej⁵⁵. O ile typy świętości zakonników i kapłanów można dość jednoznacznie określić, chociaż i w odniesieniu do poszczególnych grup monastycznych i prezbiterialnych należałoby uwzględnić dodatkowo specyficzne zabarwienie w granicach typologii zasadniczej, o tyle w typie laickim można by postulować konieczność wyraźnego wydzielenia odrębnych podtypów, a nawet całkiem nowych, różniących się istotnie między sobą, typów świętości.

Zdecydowana większość świeckich wiernych żyje w małżeństwie. Można więc w ramach grupy laickiej wydzielić małżonków i mówić o im jedynie właściwej świętości moralnej, czyli o typie świętości małżonków. W tym sensie w tytule pracy użytkowano określenie „świętość małżonków”.

Jak wynika ze sformułowania tematu, przedmiotem rozważań będzie „specyfika” świętości małżonków. Również ten termin („specyfika”) wymaga jednoznacznego określenia.

Świętość etyczna człowieka realizuje się na dwu płaszczyznach, pozostających względem siebie w ścisłej harmonii, a mianowicie: na płaszczyźnie życia teologalnego oraz na płaszczyźnie ziemskiego powołania⁵⁶.

Przez życie teologalne należy rozumieć rozwijanie wszczepionych cnót boskich — wiary, nadziei i miłości. Przez powołanie ziemskie natomiast pojmuje się, w bardzo szerokim znaczeniu, każde Boże wezwanie doczesne adresowane do człowieka oraz zadania, jakie z tego wezwania wynikają⁵⁷.

O ile życie teologalne stanowi fundament i warunek *sine qua non* każdego typu świętości oraz jest wspólne wszystkim zdobywającym świętość, o tyle na płaszczyźnie powołania ziemskiego, w wyżej określonym sensie, zarysowują się różnego rodzaju możliwości realizowania świętości etycznej. Innymi słowy, rodzaj powołania ziemskiego, stanowiący istotny element w świętości człowieka⁵⁸, decyduje ostatecznie o odpowiednim dla niego modelu świętości. Na gruncie powołania należy więc szukać charakterystycznych dla danego rodzaju powołania elementów świętości.

Jednym z typowych bardzo jednoznacznych powołań doczesnych jest powołanie małżeńskie. Powołaniu małżeńskiemu odpowiadać musi konsekwentnie specyficzny typ świętości etycznej, czyli świętość typowo

⁵³ Por. G. Thils, *Sainteté...*, 13: „La „sainteté” chrétienne ne peut être et ne sera jamais acquise au rabais. Tous les fidèles sérieux se rendent bien compte qu'elle constitue une valeur difficile à obtenir”; W. Pluta, *Powszechne powołanie...*, 317.

⁵⁴ Por. I. Iparraguirre, *Wesen der Heiligkeit...*, 365: „Keinem Geschöpf ... ist es jemals möglich, die göttliche Heiligkeit zu erlangen. Das Einzige, was Geschöpfe vermögen, ist, in undeutlicher Weise, irgendeinen ihrer Aspekte nachzuahmen”.

⁵⁵ Por. G. Thils, *Sainteté...*, 30 n.

⁵⁶ Por. G. Thils, *Sainteté...*, 9 n.

⁵⁷ Por. tamże.

małżeńska. I w tym też znaczeniu zostało w tytule rozprawy umownie użytkowane określenie „specyfika”.

Chcąc scharakteryzować odpowiednie dla określonego typu świętości *signa specifica*, należy odnaleźć i określić istotne dla danego typu składniki, nie występujące w innych formach świętości.

Powyższe założenie metodologiczne wydaje się mieć zasadnicze znaczenie z dwu powodów. Najpierw wykluczy się tym sposobem fałszywą tendencję wtłaczania określonego typu świętości, o swoistej strukturze, w ramy modelu świętości zupełnie inaczej ukonstytuowanego, np. świętości małżonków w ramy akosmicznego typu modelu monastycznego, co w konsekwencji prowadzi do swoistego rodzaju kopiowania, w wymiarach miniaturowych, obcej formy świętości⁵⁹.

Po włóre usunięta zostanie sztucznie wytworzona bariera pomiędzy tzw. „stanem doskonałości” a resztą chrześcijan, którzy pozostając na zewnątrz „stanu doskonałości” nie czują się zobowiązani do jej zdobywania⁶⁰.

Bardziej zdecydowane podkreślanie wpływu powołania ziemskiego na profil świętości etycznej pociągnie za sobą (na zasadzie swoistej reakcji łańcuchowej) dowartościowanie w procesie uświęcenia osobistego zawodowych czy stanowych obowiązków oraz dostrzeżenie przede wszystkim w tychże zobowiązaniach (a nie tylko wyłącznie w przeróżnych multiplikowanych tzw. ćwiczeniach pobożnych i ascetycznych, pozostających często na marginesie, albo nawet poza ramami, toczącego się życia) ogromnych rezerw dynamizujących proces zdobywania świętości moralnej⁶¹. W związku z tym, z racji czysto pedagogicznych, należałoby

⁵⁹ Por. tamże, 10 n: „Personne n'est „saint” aux yeux du Christ s'il ne vit pas en plénitude, et la vie théologale, et sa vocation temporelle. En disant cela, nous ne voulons pas prétendre que, de soi, la réalisation de la vocation temporelle soit aussi noble, aussi importante, aussi substantielle que la participation à la vie de la Trinité. Mais cette vocation temporelle n'est pas seulement „indispensable”, où „nécessaire”, ainsi qu'on l'entend dire parfois aujourd'hui; elle est „essentielle”, por. także: J. Las-kowski, *Życie duchowe małżeństwa i rodziny*, HD 37 (1968) nr 3, 160.

Bardzo jasne stanowisko w tej kwestii zajął papież Jan XXIII w encyklice *Mater et Magistra*: „Niech sobie zatem nikt błędnie nie wyobraża, że dwie łatwe do pogodzenia wartości: własne doskonalenie duchowe każdego człowieka i sprawy życia doczesnego to dwie rzeczy ze sobą sprzeczne, jak gdyby dążenie do doskonałości chrześcijańskiej wymagało koniecznie odsunięcia się od spraw życia ziemskiego...” (por. AAS 53 (1961) 460; tłum. polskie podano za: Papież Jan XXIII, *Encyklika o współczesnych przemianach społecznych w świetle zasad nauki chrześcijańskiej* („*Mater et Magistra*”), Kraków 1969, 85.

Konieczność uwzględniania rodzaju powołania doczesnego w dążeniu do świętości podkreślali święci, np. św. Teresa z Avila i św. Franciszek Salezy (por. G. Thils, *Sainteté...*, 11 n).

⁵⁹ Por. J. Döpfner, *Geleitwort*, w: *Laien und christliche Vollkommenheit*, wyd. G. Thils i K. V. Truhlar, Freiburg—Basel—Wien 1966, 5.

⁶⁰ Por. B. Häring, *Die allgemeine Berufung...*, 119; J. Klys, *Życie rodzinne drogą do doskonałości*, AK 75 (1970) z. 1, 31; *Sacramentum mundi...*, kol. 633: „Eine „doppelstöckige Moral”, die dem Laien ein „Minimalchristentum” zuweisen will, ist theologisch unhaltbar”.

⁶¹ Taka intencja leży u podstaw zasadniczej myśli przewodniej numeru 41 Konstytucji *Lumen gentium*, a zwłaszcza jego trzech ostatnich akapitów; por. M. Labourdette, *Die Berufung...*, 359 n: „Der dem Text seiner Gesamtheit zugrundeliegende Gedanke ist, dass der Christ nicht trotz seiner Berufspflichten — wie sie auch immer aussehen mögen — sich heiligt, gleichsam am Rande, indem er z. B. neben diesen seinen Pflichten mehr oder weniger zahlreiche Übungen der Frömmigkeit und Askese

mocniejszy akcent położyć nie na tzw. świętość heroiczną, a na świętość dnia codziennego⁶², która oczywiście nie wyklucza stopnia heroizmu.

Zakładając powszechne powołanie i powszechny obowiązek dążenia do świętości, jak również jedność świętości dla wszystkich ludzi, nie rozpracowywano środków sakramentalnych czy pozasakramentalnych nieodzownych dla uświęcenia osobistego, niezależnie od stanu — kapłańskiego, zakonnego czy świeckiego — w którym człowiek żyje⁶³. W interesującym nas zagadnieniu punkt ciężkości leży w pluralizmie form, jakie przybierać może jedna i ta sama świętość. Przedmiotem pracy będzie wyłącznie grupa wiernych świeckich żyjących w stanie małżeńskim, o ile są oni powołani do świętości oraz zobowiązani do osobistego uświęcenia. Problematyka dotyczy więc świętości małżonków przede wszystkim w ujęciu dynamicznym (egzystencjalnym), czyli świętości moralnej inaczej zwanej doskonałością chrześcijańską. Przy czym chodzić będzie o istotne elementy specyfikujące model świętości moralnej małżonków uwypuklone w Konstytucji *Gaudium et spes*.

Problem pracy można więc sformułować w następującym pytaniu: Na czym zasadza się specyfika świętości etycznej małżonków w świetle *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*?

Przedmiot formalny rozprawy określa metodę badań. Będzie nią metoda analityczno-syntetyczna.

Podstawowym źródłem jest Konstytucja *Gaudium et spes*, głównie zaś treść tego dokumentu Soboru Watykańskiego II zawarta w numerach od 47 do 52. Zostanie również uwzględniona encyklika papieża Pawła VI *Humanae vitae*, będąca autorytatywnym komentarzem do Konstytucji duszpasterskiej w kwestiach dotyczących problematyki małżeńsko-rodzinnej. Przedmiotem analiz będą także inne dokumenty soborowe, o ile w jakiś sposób wiążą się z interesującym nas zagadnieniem. Nieodzowną pomocą będą komentarze do dokumentów soborowych, jak również bogata literatura pomocnicza.

Na *corpus* pracy składają się dwa rozdziały⁶⁴, których tytuły wypływają z dwupłaszczyznowości małżeństwa. Małżeństwo analizować można w aspekcie międzyosobowym, i w tym znaczeniu stanowi ono osobową wspólnotę o swoistej strukturze oraz w aspekcie społecznym, i w tym sensie jest małżeństwo rodziną *in potentia* — stanowiąc społeczność rodzinną. Podział ten posiada charakter wyłączny, tzn. wyczerpuje całą rzeczywistość małżeńsko-rodzinną.

Wychodząc z zasady *agere sequitur esse* — po omówieniu małżeńskiego *esse*, zarówno w wymiarze interpersonalnym, jak i społeczno-rodzinnym, należy scharakteryzować odpowiednie dla tego *esse agere*,

verrichtet, sondern er heiligt sich zuerst und hauptsächlich in diesen Pflichten und durch sie; ...Sie unterstreichen den Hauptgedanken, dass der Christgläubige die grossen Mittel seiner Heiligkeit in seinem Stand und in seiner natürlichen Pflicht selbst findet; Th. Kreider, *Was sagt das Konzil...*, 96: „Auch die Eheleute und Eltern haben ihren eigenen dem Stand entsprechenden Weg zur Heiligkeit. Sie müssen nicht erst verwitwet sein, oder eine Josephehe führen, um heilig zu werden“.

⁶² Por. Th. Kreider, *Was sagt das Konzil...*, 92: „Man spricht zuviel von der heroischen Heiligkeit und zu wenig von der Heiligkeit im und durch den Alltag“.

⁶³ Sobór zbiera w całość wszystkie te pomoce w Konstytucji *Lumen gentium*, nr 42a.

⁶⁴ W prezentowanym streszczeniu pominięty został pierwszy rozdział rozprawy: *Geneza świętości małżonków*.

w którym należy, zgodnie z postulatami soborowymi, szukać podstawowych wektorów świętości moralnej małżonków.

Zgodnie z powyższymi założeniami metodologicznymi, w rozdziale I: „Aspekt interpersonalny świętości małżonków” zostanie omówiona „Wspólnota małżonków” (1) oraz „Miłość małżeńska” (2). Przedmiotem analiz rozdziału II: „Aspekt społeczny świętości małżonków” będzie „Małżeństwo jako instytucja społeczna” (1) oraz „Odpowiedzialne rodzicielstwo” (2).

W pracy przewiduje się dość sporo momentów polemicznych, nie w tym znaczeniu jednak jakoby przedsoborowa nauka Kościoła o małżeństwie pomijała zupełnie niektóre aspekty życia małżeńskiego i rodzinnego lub wręcz fałszywie je przedstawiała, ale w tym sensie, że niektóre punkty doktryny małżeńskiej nie były dotychczas zawsze dostatecznie wyeksponowane, względnie wystarczająco naświetlane. Chodzić będzie zawsze o jakieś *novum* w znaczeniu położenia odpowiednich akcentów.

Dla przykładu: wobec pewnego rodzaju moralizmu, jaki zakradł się do katolickiej etyki małżeńskiej (najczęściej mówiono obszernie jedynie o obowiązkach), należy mocniej podkreślić rzeczywistość religijną instytucji małżeństwa i rodziny; przesadne akcentowanie jedynie celu prokreacyjnego małżeństwa, stwarzające nieraz wrażenie jakiegoś biologizmu etycznego, wymaga wyeksponowania głębokiego sensu małżeństwa dla samych małżonków; legalistyczny, zaczerpnięty z Kodeksu Prawa Kanonicznego, sposób ujmowania rzeczywistości małżeńsko-rodzinnej, należy zastąpić ujęciem bardziej egzystencjalnym, opartym na sformułowaniach biblijnych; wreszcie nomenklatura obowiązująca w dotychczasowej nauce o małżeństwie, sugerująca często niewłaściwe rozumienie używanych terminów, wymaga odpowiednich korektur.

Polemika, nawet umiarkowana, stwarza często niebezpieczeństwo popadnięcia w skrajność przeciwną. I tak np. przesadna krytyka stanowiska podnoszącego prokreację do jedyne go elementu konstytutywnego małżeństwa, grozi niebezpieczeństwem nadmiernego akcentowania celu subiektywnego (osobowego) małżeństwa oraz sprowadzeniem celu społecznego (rodzicielskiego) do sprawy peryferyjnej, ubocznej i tylko dodatkowej.

Myślę jednak, że błędu tego będzie można łatwo uniknąć opierając się skrupulatnie na sformułowaniach soborowych, w których wszystkie wartości życia małżeńskiego zostały odpowiednio uwydatnione i roztropnie wyważone. Na tym polega „nowość” soborowej doktryny małżeńskiej. Na tej drodze też należy szukać nowego, soborowego spojrzenia na problem świętości małżonków.

I. ASPEKT INTERPERSONALNY ŚWIĘTOŚCI MAŁŻONKÓW

Przedmiotem analiz tego rozdziału będzie świętość małżonków w aspekcie międzyosobowym. Jeśli w paragrafie pierwszym zamierza przedstawić się egzystencjalną rzeczywistość małżeństwa głównie w ujęciu statycznym (*esse*) poprzez ujawnienie zasadniczych wartości wspólnoty małżeńskiej, to w drugim paragrafie zostanie uwzględniony przede

wszystkim moment dynamiczny (*agere*), a akcent zostanie położony na stronę powinnościową małżonków.

Charakterystyka wspólnoty małżeńskiej ma wskazać na możliwość realizowania w jej ramach świętości. Wniosek taki powinien wynikać z głębokiego uzasadnienia teologicznego instytucji małżeństwa, przekazanego przez Sobór Watykański II.

Pewne wątpliwości może wzbudzać określenie „wspólnota”. Jest to termin dość niejasny i niedostatecznie sprecyzowany⁶⁵. Dokument soborowy określa kilkakrotnie tym terminem (*communitas*) małżeństwo⁶⁶, posługując się nim raczej w znaczeniu potocznym, niż socjologicznym⁶⁷.

Soborowy termin „wspólnota” w odniesieniu do małżeństwa akcentuje przede wszystkim więź psychologiczną między małżonkami, darzący się wzajemną sympatią i realizującymi wspólny ideał życiowy⁶⁸.

Małżeństwo jako wspólnota — to nie tylko „społeczność” (*societas*), w której zasadniczą rolę odgrywa obiektywny i zewnętrzny cel, wspólnie przez członków jakiejś społeczności zaakceptowany i urzeczywistniany⁶⁹. Sobór określając małżeństwo terminem „wspólnota” pragnął zaakcentować mocniej jego charakter osobowy i wewnętrzny, zwłaszcza iż dotychczas przeakcentowywano jego niewątpliwy charakter prawniczy i społeczny⁷⁰.

Życiowa wspólnota męża i żony posiada niezaprzeczalny sens społeczny, co jednak nie może przesłaniać jej znaczenia intersubiektywnego dla samych małżonków. Ten głęboko osobowy walor wspólnoty małżeńskiej rzutuje na jej wielką przydatność w zdobywaniu przez małżonków świętości osobistej oraz uwydatnia możliwości jej osiągnięcia.

Dynamizmem, który umożliwia aktywizację potencji świętości tkwiących w samej naturze małżeństwa, jest miłość małżeńska; przy czym akcent musi być położony na przymiotniku „małżeńska”. Miłość bowiem typowo małżeńska znamionuje specyficzny typ świętości moralnej, jaką realizują małżonkowie. Fenomen miłości małżeńskiej jest przedmiotem drugiego paragrafu pierwszego rozdziału.

⁶⁵ Por. St. Olejnik, *Moralność życia społecznego. Teologia moralna szczegółowa*, Warszawa 1970, 27 n.

⁶⁶ Por. np. GS, nry 47a i 48a.

⁶⁷ Por. Ph. Delhaye, *Dignité du mariage et de la famille* (2e partie, chapitre I), w: *Vatican II. L'église dans le monde de ce temps*, wyd. Y. M. J. Congar M. Peuchmaurd, t. II, Paris 1967, 424: „Je ne pense pas que les rédacteurs aient voulu se référer explicitement à la différence entre société (*Gesellschaft*) et communauté (*Gemeinschaft*) si chère aujourd'hui aux philosophes de la politique et du social. Ils se sont servis du langage commun actuel”.

⁶⁸ Por. tamże, s. 424: „La communauté implique tout d'abord une union psychologique entre des personnes unies par la sympathie et une similitude d'idéal”.

⁶⁹ Por. K. Majdański, *Teologia małżeństwa i rodziny w nauce Vaticanum II*, AK 75 (1970) z. 1, 13: „Chętnie małżeństwo i rodzina są określane w języku soborowym jako wspólnota... Małżeństwo — instytucja jest więc wspólnotą. To nie tylko *societas* — łącząca z sobą osoby zmierzające do jednego celu: to wspólnota życia i miłości małżeńskiej, wspólnota małżeńska i rodzinna”; por. także: Ph. Delhaye, *Dignité du mariage...*, 424: „La société, dit-on communément aujourd'hui, suppose un lien entre des personnes par contrat juridique en vue de la personne et vise plus à l'efficacité qu'à la morale”.

⁷⁰ Por. tamże, 424: „En concevant le mariage comme communauté, le Concile donne donc une place beaucoup plus grande aux préoccupations personalistes, mais il n'en affaiblit pas pour autant la stabilité. Celle-ci passe du plan juridique au niveau psychologique et moral”.

1. Wspólnota małżeńska

Daleko posunięty proces laicyzacji życia w ogóle, charakteryzujący świat współczesny, ogarnął swoim zasięgiem również instytucję małżeńsko-rodzinną. Małżeństwo na skutek propagandy, prowadzonej świadomie i systematycznie przez zwolenników moralności świeckiej, zostało pozbawione aureoli religijnej i przyporządkowane wyłącznie sferze społeczno-państwowej⁷¹.

Wydaje się, że oficjalna nauka Kościoła o wielkiej godności i świętości wspólnoty małżeńskiej nie dość skutecznie wpływała na świadomość wiernych, aby mogli się oni zdecydowanie przeciwstawiać tendencjom laicystycznym.

Akcentowanie wzniosłego ideału życia w dziewictwie, w stanie zakonnym lub kapłańskim, nie znajdowało odpowiedników w nauce o życiu małżeńsko-rodzinnym. W liturgicznych tekstach mszalnych nie posiadamy do dnia dzisiejszego formularza tzw. „wspólnego” o świętej małżonce lub świętym małżonku; w wypadku, gdy w kalendarzu liturgicznym pojawia się imię świętej, która żyła w stanie małżeńskim, kapłan odmawia brewiarz z *commune non virginum*. Ponadto, o ile kapłaństwo i stan monastyczny określane bywały jako „powołanie”, małżeństwu do Vaticanum II nigdy oficjalnie nie przypisywano tego terminu⁷².

Podręcznikowe ujęcia nauki o małżeństwie, a w konsekwencji nauczanie duszpasterskie, nie podkreślały w sposób dostateczny sakralnej strony wspólnoty małżeńsko-rodzinnej, ograniczając się prawie wyłącznie do płaszczyzny czysto moralnej⁷³.

Bezpośrednią konsekwencją moralizmu małżeńskiego było często fałszywe pojmowanie ideału świętości małżeńskiej oraz wskazywanie niewłaściwej drogi realizacji świętości etycznej w ramach życia małżeńskiego. Usiłowano przystosować model świętości stanu kapłańskiego czy zakonnego do stanu małżeńskiego, sądząc, iż świętość małżonka jest tym doskonalsza, im bardziej styl jego życia zbliżony zostanie do stylu życia zakonnika lub celibatariusza⁷⁴. Pewnym wytłumaczeniem tego rodzaju

⁷¹ Por. J. Lacroix, *Hat die Familie versagt?*, Offenburg 1952, 27; do powstania zeświecczalego poglądu na małżeństwo przyczyniła się w dużym stopniu Reformacja XVI wieku, zwłaszcza zanegowanie przez M. Lutra sakramentalności małżeństwa („małżeństwo jest czysto świecką sprawą”) oraz pesymizm Reformatora w stosunku do sfery seksualnej człowieka; por. B. Häring, *Nauka Chrystusa. Teologia moralna*, t. V, (*Małżeństwo w dobie obecnej*), Poznań 1966, 131.

⁷² Nawet encyklika Piusa XI — *Casti connubii* nie określa małżeństwa jako „powołanie”, chociaż zawiera wszystkie elementy składające się na to pojęcie. Charakterystyczne jest, że Konferencja Episkopatu Kościoła Anglikańskiego w Lambeth z roku 1930, która, jak się uważa, bezpośrednio spowodowała wydanie encykliki *Casti connubii*, nazywa już małżeństwo „wielkim i świętym powołaniem”; por. J. C. Ford, G. Kelly, *Contemporary Moral Theology*, t. II (*Marriage Questions*), Cork 1963, 149 i 157 n; por. także: G. Teichtweier, *Das ständige Anliegen der beglückten und verantwortungsbewusste Ehe. Moraltheologische und pastorale Überlegungen*, Tpq 112 (1964) 113.

⁷³ Por. N. Rocholl, *Die Ehe als geweihtes Leben*, Dülmen 1936, 18; „...Vertreter der Theologie oft genug ihre Aufgabe im gutem Glauben darin begrenzt sehen, die sittlichen Pflichten der Verheirateten in allen Hinsichten ... geltend zu machen, ohne aber die eigentlich religiöse Wesensart der Ehe näher auszuführen”.

⁷⁴ Por. J. de la Bedoyère, *Die Würde des Laien*, Olten 1956, 61 n: „Leider hat jahrhundertlang der fast unangefochtene Einfluss klerikaler und insbesondere mönchischer Gesinnung die Ansicht begünstigt, der Laie sei Gott um so näher, je mehr er sich dem klösterlichen und zölibatären Leben annähert”.

zapatrywań jest fakt, iż autorami literatury małżeńskiej były najczęściej osoby duchowne, chociaż również w kręgu katolików świeckich znajdowały one sporo zwolenników⁷⁵.

W sytuacji takiej młoda para — wkraczająca na drogę życia małżeńskiego, a nie dostrzegająca realnej możliwości przeżywania swojej wspólnoty osobowej w ramach wzorca, jaki został jej zaproponowany — przeżywa głęboką wewnętrzną rozterkę i rezygnuje ostatecznie z wysiłku w zdobywaniu doskonałości wewnętrznej⁷⁶.

Zakorzeniona w umysłowości przeciętnego chrześcijanina opinia, iż pozytywnym powołaniem Bożym jest wyłącznie wezwanie do życia w celibacie, sugeruje, że ci wszyscy, którzy obierają stan małżeński, decydują się na drogę minimalizmu⁷⁷ i nie osiągną tego stopnia świętości, jaki stałby się ich udziałem w wypadku rezygnacji z małżeństwa⁷⁸.

Nie najszcześniejszym krokiem dla teologii moralnej na odcinku nauki o małżeństwie było przyswojenie sobie języka i stylu prawa kanonicznego⁷⁹. Suche sformułowania legalistyczne, uwzględniające głównie instytucję małżeństwa w relacji do społeczeństwa, nie mogły wyczerpać

⁷⁵ Por. U. Ranke-Heinemann, *Die christliche Ehe als Weg zur Heiligkeit*, GuL 32 (1959) 213.

⁷⁶ Por. J. Laskowski, *Życie duchowe małżeństwa...*, 155; „Wielu gorliwych chrześcijan, rozpoczynając drogę życia małżeńskiego, odczuwa w głębi duszy jakiś wewnętrzny niepokój, mniej lub bardziej niejasne poczucie kapitulacji, zgody na sposób życia, który wyraźnie wyrzeka się wspinania ku szczytom”; A. Christian, *Ce sacrement est grand — temoignage d'un foyer chrétien*, Paris 1953, 19.

⁷⁷ Por. J. Kłys, *Quid petis ab Ecclesia Dei? Problemy duszpasterstwa małżeństwa*, AK 71 (1968) z. 2, 109; „Młody człowiek, decydując o dalszych losach swego życia, znajduje się w niezbyt korzystnej sytuacji. Utało się bowiem niesłuszne przekonanie, że pozytywnym powołaniem jest tylko wezwanie do życia w celibacie, podczas gdy życie rodzinne jest przeznaczone dla tych, którzy nie zostali powołani. Stąd w wyborze życia rodzinnego tkwią potencjalnie elementy pewnego minimalizmu tak, jak gdyby człowiek decydując się na życie rodzinne, rezygnował dobrowolnie z doskonałości”; *Sacramentum mundi*, t. I, kol. 982.

⁷⁸ Przykładem ilustrującym ten rodzaj mentalności może być epizod z biografii Leona XIII, kiedy biskup Joachim Pecci z Perugii (późniejszy papież Leon XIII) otrzymał wiadomość o śmierci Antoniego Fryderyka Ozanama, słynnego katolickiego historyka literatury na uniwersytecie paryskim (r. 1853), powiedział obecny wówczas dygnitarz kościelny: „tak, jego życie było życiem świętego; szkoda, że nie zrozumiał tego i dał się złapać w pułapkę małżeństwa”; biskup odpowiedział na to, nie bez irytacji: „nie wiedziałem, iż Pan nasz ustanowił sześć sakramentów i jedną pułapkę”; por. A. Auer, *Weltoffener Christ. Grundsätzliches und Geschichtliches zur Laienfrömmigkeit*, wyd. 3, Düsseldorf 1963, 212.

⁷⁹ Por. A. Auer, *Weltoffener Christ...*, 217: „Wir leiden immer noch an einer falsch verstandenen Beziehung von Moraltheologie und Kirchenrecht. Dies hat sich zum Schaden der Moratheologie auswirken müssen, weil sie nicht nur die Methoden des Kirchenrechtes übernommen hat, sondern zugleich die verschiedene Dimension der beiden theologischen Disziplinen zu verwechseln in Gefahr war”; K. Hofmann, *Die objektiven Ehe zwecke nach dem Kirchenrecht*, TQT 127 (1947) 347: „Für sein Gebiet bedient sich das Kirchenrecht der juristischen Methode..., aber es verlangt nicht, dass man sich in der Theologie auch ausserhalb des Kirchenrechtes derselben Methode bediene, es muss sogar davor warnen”.

⁸⁰ Por. D. Wendland, *Der Mensch — Mann und Frau*, (z serii: *Was ist der Mensch?*, t. III), wyd. 2, Aschaffenburg 1962, 101: „...der der juristischen Betrachtung zugrunde liegende Ehebegriff trifft die Ehe nur, insofern sie auf die Zeugung des Kindes hingeordnet ist. Hierbei aber wird die Ehe nur in ihrer Gesellschafts-beziehung, nicht aber in ihrer maritalen Gemeinschafts-beziehung gesehen...”.

głębokiej treści życiowej wspólnoty małżeńskiej⁶⁰. W pierwszym rzędzie bardzo ubogim treściowo było określanie małżeństwa mianem „kontraktu”, ra mocy którego para małżeńska przejmowała wzajemnie specyficzne prawa. Drugim mankamentem było to, co można określić jako „biologizm” małżeński, uwydatniony hierarchicznym uszeregowaniem celów małżeńskich i nazwaniem prokreacji „pierwszorzędnym” celem małżeństwa⁶¹. Wreszcie zapoznanie natury aktu małżeńskiego nie pozwalało ra dostateczne wyeksponowanie znaczenia pożycia małżeńskiego dla osobowego pogłębienia wspólnoty małżonków⁶², dopatrując się w nim raczej i przede wszystkim „uśmierzania namiętności”, a nie wyrazu osobowej miłości małżeńskiej.

W ostatecznym rezultacie uważano małżeństwo głównie za instytucję przeznaczoną dla rodzenia i wychowywania potomstwa, pozostawiając w cieniu aspekt interpersonalny wspólnoty małżeńskiej⁶³, co z kolei nie pozwalało dostrzec możliwości przeżycia jej jako szkoły wzajemnego udoskonalania i drogi do osobistej świętości.

Sobór Watykański II ujmuje rzeczywistość małżeńską bardziej wszechstronnie i personalistycznie. Aby w przyszłości odpadło kojarzenie zawierania małżeństwa z czynnością kupna i sprzedaży⁶⁴, co nasuwał prawniczy termin „kontrakt”⁶⁵, dokumenty soborowe nie posłużyły się ani razu tym określeniem. Jego miejsce zastąpiło biblijne określenie „przymierze” małżeńskie⁶⁶.

⁶¹ Por. P. de Loch, *Liebe und Ehe im Lichte Gottes. Eine Selbstbesinnung für Eheleute*, Luzern-München 1963, 50.

⁶² Por. G. Teichtweier, *Das bleibende Fundament und die Situationsbedingtheit der christlichen Sittenlehre*, w: *Wort in Welt. Studien zur Theologie der Verkündigung*, Festgabe für Viktor Schurr, wyd. K. Rahner i B. Häring, Frankfurt a. M. 1968, 362: „Entsprechend der neuen gesicherten Erkenntnisse über die Natur der menschlichen Geschlechtlichkeit schreiben wir ihr auch nicht mehr bloss eine biologische Zeugungsfunktion zu, sondern zugleich immer auch eine personale Vertiefung des Gattenverhältnisses”.

⁶³ Por. J. Pohle, M. Gierens, *Lehrbuch der Dogmatik*, t. III, wyd. 9, Paderborn 1937, 590: „Jede wahre Ehe ist eine Verbindung zwischen Mann und Weib, und zwar zunächst eine leibliche Geschlechtsgemeinschaft (*maritalis coniunctio*) zum Zwecke der Erzeugung, Pflege und Erziehung von Nachkommenschaft, da die Ehe schon durch das Naturgesetz zur Fortpflanzung des Menschengeschlechts bestimmt ist”.

⁶⁴ Rozważając zagadnienie z punktu widzenia historycznego słusznym wydaje się przypuszczenie, że nazwanie małżeństwa „kontraktem” sięga swoimi korzeniami tej epoki historycznej, w której o zaistnieniu małżeństwa decydowały rodziny partnerów. Decyzja zawarcia małżeństwa i styl jej podjęcia nosiły na sobie znamię jakiegoś swoistego „handlu” swoimi dziećmi: por. B. Häring, *Lexikon...*, 429: „Geschichtlich war der „Ehevertrag” oft etwas, das von den beiden Familien ausgehandelt wurde und nicht selten das eigentliche Wesen des Ehebundes, die Liebesgemeinschaft, verdunkelte”.

⁶⁵ Por. H. Donat, *Christliche Ehefibel. Ein kleines Buch für Eheleute*, (seria: *Die Hauskirche*, t. X), Leipzig 1967, 7: „Vertrag bedeutet für den modernen Menschen eine Abmachung, über deren Inhalt die Vertragsschliessende selber verfügen können; in einem Vertrag geht es um Sachen, Dinge und Rechte. Die Ehe ist aber kein Vertrag in diesem rein juristischen Sinne. Sie ist ein heiliger Bund, dessen wesentlichen Inhalt Gott selbst festgelegt hat. Es geht in ihm nicht nur um Sachen und Rechte, sondern um ein einzigartiges Verhältnis zwischen zwei Personen”.

⁶⁶ Por. GS, nr 48a; podczas obrad soborowych daly się słyszeć głosy, i to dość liczne, które obstawały przy terminie „kontrakt”; por. B. Häring, *Lexikon...*, 429: „Die Einfügung des Wortes *contractus* (Vertrag) statt *foedus* (Bund) wurde trotz der Wiederholten, zahlreichen Petitionen und gegen 190 modi von der Kommission entschieden abgelehnt”.

Zaniechano również sformułowania o „wymianie prawa do ciała”⁸⁷, zastępując je słowami, że jest ono „aktem osobowym, przez który małżonkowie wzajemnie się sobie oddają i przyjmują” (...*actu humano, quo coniuges sese mutuo tradunt atque accipiunt*)⁸⁸.

Sobór, dzięki stosowaniu metody indukcyjnej⁸⁹, ocenił bardzo realistycznie sytuację małżeństwa w świecie współczesnym. Nowe warunki ekonomiczne i socjalno-psychologiczne stwarzają z jednej strony pewne trudności oraz wprowadzają „niemałe zaburzenia”⁹⁰, z drugiej jednak strony „coraz częściej i w różny sposób ukazują prawdziwy charakter”⁹¹ instytucji małżeństwa.

Gaudium et spes, wspominając o głębokich przemianach w dzisiejszym społeczeństwie, ma z całą pewnością na myśli zmianę struktury współczesnego małżeństwa. Wielka rodzina rolnicza, zaspokajająca w dużej mierze prawie wszystkie potrzeby ekonomiczne i kulturalne swoich członków, przeobraża się w szybkim tempie w małą rodzinę miejską. W związku z tym mówi się o kryzysie małżeństwa i rodziny. Stwierdzenia tego nie można zakwestionować. Powstaje jednak zasadnicze pytanie, czy jest to kryzys upadku, czy też kryzys konstruktywnego wzrostu w nową, bogatszą formę wspólnoty małżeńsko-rodzinnej⁹².

Aby na to pytanie odpowiedzieć, należy skonfrontować przeszłościowy typ rodziny patriarchalnej epoki rolniczo-rękodzielniczej ze współczesnym typem rodziny społeczeństwa przemysłowo-miejskiego.

Zasadniczą cechą rodziny patriarchalnej, dominującej w zasadzie do pierwszej wojny światowej⁹³, była społeczna stabilizacja pojęta tak horyzontalnie jak i wertykalnie. Skromny rozwój komunikacji nie pozwalał

⁸⁷ Por. CIC, can. 1081 § 2: „ius in corpus, perfectum et exclusivum, in ordine ad actus per se aptos ad proles generationem”; za definicją Prawa Kanonicznego, która kojarzy się z epoką kiedy żona po zawarciu małżeństwa stawała się własnością męża, opowiadało się aż 190 ojców soborowych; propozycja ich została jednak zdecydowanie odrzucona jako nie-pastoralna i nie-dialogiczna; por. B. Härring, *Lexikon...*, 430: „190 Väter wollten die unpersönliche Definition des CIC einfügen: „ius in corpus, perpetuum et exclusivum, in ordine ad actus per se aptos ad proles generationem”. Die Kommission weist lakonisch darauf hin, dass eine so juristische Sprache weder pastoral noch ein Weg zum Dialog mit der Welt ist. Man kann nur hoffen, dass jene beschämende Sprache auch aus dem Kirchenrecht verschwindet. Schon das Wort „Recht auf den Leib“ stammt aus einer Zeit, in der die Frau noch unter die Besitztümer des Mannes eingereiht war”; E. Sievers — J. David, *Vollendung ehelicher Liebe...*, 158.

⁸⁸ GS, nr 48a; Sobór obrał tutaj sposób wyrażania się, jaki znaleźć można już w encyklice *Casti connubii*, która nazywa małżeństwo — „wspaniałomyślnym oddaniem się osób” (por. AAS 22 (1930) 553).

⁸⁹ Por. J. Folliet, *Die Situation des Menschen in der heutigen Welt*, w: *Die Kirche in der Welt von heute. Untersuchungen und Kommentare zur Pastoralkonstitution „Gaudium et spes” des II. Vatikanischen Konzils*, wyd. G. Baraúna, (oprac. niem. V. Schurr), Salzburg 1967, 142.

⁹⁰ Por. GS, nr 47b.

⁹¹ Por. tamże.

⁹² Por. J. David, *Die Wandlung des Bildes der Ehe und Familie*, Freiburg i. Br. 1965, 5: „Das Wort von der „Krise der Familie” ist nicht aus der Luft gegriffen. Es gab und gibt eine echte Krise. Die Frage ist nur: Ist es eine Krise des Untergangs oder eine Krise des Wandels, des Wachstums in neue Formen hinein, Durchbruch zu einer neuen, aber echten Gestalt?”.

⁹³ Por. T. Bovet, *Probleme der heutigen Ehe*, SR 64 (1965) 135: „Mochte diese Institutionalität in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und zu Beginn des 20. auch erschüttert werden, so bestand sie doch im Prinzip bis zum ersten Weltkrieg”.

na przestrzeni całych pokoleń na opuszczanie rodzinnej wioski i rodzinnego domu. Bardzo trudno było również o awans do wyższego stanu czy klasy. Zwyczaje i formy życiowe pozostawały w konsekwencji niezmienione. Dorastające pokolenie znajdowało w swojej rodzinie poczucie bezpieczeństwa i pewności. Dzieci przejmowały, bez większego osobistego wysiłku, styl życia usankcjonowany długoletnią tradycją swoich rodziców.

Drugą cechą omawianego modelu rodziny była daleko posunięta autarkia (samowystarczalność) w zakresie zarówno materialnym, jak i duchowym⁹⁴. Prawie wszystko, co było potrzebne, produkowano we własnym zakresie. Rodzina była nadto i szkołą dla młodych, i szpitalem dla chorych, i domem opieki dla starych i niedołącznych; była małym światem dla siebie⁹⁵.

Wielkie zadania gospodarcze rodziny sprzyjały wielkiej liczbie potomstwa. Każde nowo narodzone dziecko — to nowe ręce potrzebne do pracy. Proporcjonalnie do ilości dzieci rosło znaczenie gospodarczo-społeczno-polityczne rodziny.

Z autarkią wielkiej rodziny rolniczej wiązała się silna pozycja ojca, który był nie tylko głową rodziny, ale także nauczycielem, kierownikiem przedsiębiorstwa oraz pracodawcą dla swojej żony i dzieci.

Wszystkie wyżej wymienione czynniki stanowiły o zewnętrznej sile rodziny patriarchalnej.

Instytucjonalny charakter rodziny typu patriarchalnego został poważnie zachwiany. Przyczyniły się do tego w pierwszym rzędzie: industrializacja, liberalizacja polityczno-prawo-społeczna, wzrastający przyrost ludności oraz rozwój kulturalny współczesnego społeczeństwa, dzięki rozwojowi środków masowego przekazu.

Socjologowie mówią o wyraźnym przesunięciu się punktu ciężkości współczesnej wspólnoty małżeńsko-rodzinnej z faktorów zewnętrznych na tzw. „sferę intymną”, czyli na walory osobowościowe partnerów, na personalistyczny związek między mężem i żoną oraz rodzicami i dziećmi⁹⁶. W związku z tym można mówić, w sensie położenia akcentu, o przekształcaniu się dawnego patriarchalnego „małżeństwa rodzinnego” we współczesne „małżeństwo partnerskie”⁹⁷.

Dzisiejsza wspólnota małżeńsko-rodzinna uwolniona została od wielu funkcji ekonomiczno-socjalnych na rzecz państwa lub organizacji spo-

⁹⁴ Por. J. Höffner, *Rettet die Familie!*, w: *Wahrheit und Zeugnis. Aktuelle Themen der Gegenwart in theologischer Sicht*, wyd. M. Schmaus i A. Läßle, Düsseldorf 1964, 286.

⁹⁵ Por. J. David, *Von der patriarchalischen zur partnerschaftlichen Ehe*, Or 29 (1965) 130: „Dieser Familienbetrieb hat bei der unentwickelten Wirtschaft überaus vielfältige Funktionen. Er ist eine kleine Welt für sich mit einer grossen wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und sogar geistigen Autarkie, Selbstgenügsamkeit”.

⁹⁶ Por. J. David, *Die Wandlung...*, 14: „Die Soziologen sprechen davon, dass sich das Schwergewicht innerhalb der Ehe und Familie von äusseren Faktoren immer mehr auf die sogenannte „Intimsphäre”, auf die persönlichen und seelischen Beziehungen verlagert habe. ... Damit bekommt das persönliche Verhältnis zwischen Gatte und Gattin, Eltern und Kindern ein ganz besonderes Gewicht”.

⁹⁷ Por. E. Walter, *Das neue Kana...*, 10 n: „Man könnte also der Familienehe von ehemals die Partnerschaftsehe von heute gegenüberstellen. Gewiss sollten das keine sich ausschliessenden Gegensätze sein, aber die Verlagerung des Schwerpunktes ist unübersehbar”.

łecznych. Aby jednak ostać się jako jedność życiowa, musi o wiele staranniej, z nakładem sił o wiele większym niż dotychczas, pielęgnować sferę duchowo-kulturalną⁹⁸.

Przemiany zachodzące w strukturze współczesnego małżeństwa są jednocześnie wielką próbą, ale także i niepowtarzalną szansą dla małżonków decydujących o obliczu swojej wspólnoty. Dzięki zachodzącym przemianom na światło dzienne wysunęły się pierwszoplanowe i istotne przymioty małżeństwa, pozostawiając na dalszym planie walory zewnętrzne, pozaosobowe, które stanowiły dotąd o jego wielkości⁹⁹. Zaistniała sytuacja społeczna wymaga od małżeństw i rodziców większej dojrzałości, prowadzi jednak do dojrzałego człowieczeństwa¹⁰⁰ poprzez podkreślanie personalistycznego charakteru małżeństwa¹⁰¹. Głęboko personalistyczną i teologiczną wizję wspólnoty małżeńskiej zaprezentował Sobór Watykański II.

Gaudium et spes nazywa małżeństwo „głębką wspólnotą życia i miłości małżeńskiej” (*intima communitas vitae et amoris coniugalis*)¹⁰². Przez miłość małżeńską włączają się małżonkowie w miłość Bożą: „Prawdziwa miłość małżeńska włącza się w miłość Bożą” (*Germanus amor coniugalis in divinum amorem assumitur...*)¹⁰³. W miłości Bożej posiada miłość małżeńska swoje źródło: „Chrystus Pan szczerze ubłogosławił tę wielokształtną miłość, która powstała z Bożego źródła miłości” (*Christus Dominus huic multiformi dilectioni, e divinio caritatis fonte exortae... abundanter benedixit*)¹⁰⁴; z Boga, który jest Miłością czerpie swój początek: „Miłość małżeńska najlepiej objawia nam swą prawdziwą naturę i godność dopiero wtedy, gdy rozważymy, że początek swój czerpie ona — jakby z najwyższego źródła — z Boga, który „jest miłością”¹⁰⁵.

Dzięki takiemu spojrzeniu przez Sobór na małżeństwo, ukazane zostało najgłębsze uzasadnienie teologiczne oraz wyraźny aspekt religijny wspólnoty małżeńsko-rodzinnej¹⁰⁶.

⁹⁸ Przemiany socjalne, zachodzące we współczesnym społeczeństwie muszą zostać uwzględnione w programowaniu działalności apostolskiej Kościoła (por. CD, nr 17e).

⁹⁹ Por. A. Wielowieyski, *O sytuacji małżeństwa dziś*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, praca zbiorowa pod redakcją B. Bejze, t. II, Warszawa 1968, 261: „Małżeństwo pozbawione oparcia w szerszej wspólnotie jest zdane na własne siły, więc małżonkowie tym bardziej muszą szukać u siebie miłości i pomocy”; J. David, *Familie und moderne Massengesellschaft*, w: *Ehe und Familie im Aufbau der Pfarrgemeinde*, wyd. E. Hesse, Wien 1965, 18: „Während die äusseren Stabilitätsfaktoren weitgehend weggefallen sind, gewinnen die inneren eine fast ausschliessliche Bedeutung”.

¹⁰⁰ Por. J. David, *Von der patriarchalischen...*, 131: „Partnerschaftliche Ehe ist, als stark personbetonte Ehe, schwieriger zu führen als eine patriarchalische, von den Institutionen gestützte Ehe. Sie verlangt selbständigere und zugleich selbstlosere Menschen, führt aber ihrerseits, wenn sie gelingt, vielleicht zu einem höheren, reiferen Menschentum als jene”.

¹⁰¹ Por. L. M. Weber, *Mysterium magnum. Zur innerkirchlichen Diskussion um Ehe, Geschlecht und Jungfräulichkeit*, (seria: *Questiones disputatae*, nr 19), Freiburg—Basel—Wien 1964, 40: „Wie dem auch sei, auf alle Fälle wird der personale Liebescharakter der Ehe immer stärker in den Vordergrund gerückt”.

¹⁰² GS, nr 48a.

¹⁰³ tamże, nr 48b.

¹⁰⁴ tamże.

¹⁰⁵ HV, nr 8a.

¹⁰⁶ Por. K. Wojtyła, *Nauka encykliki „Humanae vitae” o miłości (analiza tekstu)*, AnC I (1969) 342.

Małżeństwo, będąc czymś najbardziej ludzkim, nie jest rzeczywistością czysto naturalną. Pozostanie ono zawsze wielką tajemnicą¹⁰⁷ — tkwi bowiem korzeniami w tajemnicy Trójcy Przenajświętszej, która jest kamieniem węgielnym każdej ludzkiej wspólnoty¹⁰⁸.

Bóg, tak jak ukazuje nam Go Objawienie, jest jeden, ale nie samotny¹⁰⁹, jest Bogiem Wspólnoty¹¹⁰ trzech osób. W Nowym Testamencie posiadamy jedną jedyną definicję Boga, przekazaną nam przez św. Jana: „Bóg jest miłością” (1J 4, 8).

W opisie biblijnym stworzenia człowieka czytamy: „A wreszcie rzekł Bóg: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam” (Rdz 1, 26) ...Tak stworzył Bóg człowieka na swe wyobrażenie, na wyobrażenie Boga go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1, 27). To znaczy, że jedyny Bóg, który jest tajemniczym „My”, objawia to swoje „My” przy stwarzaniu człowieka według swojego wyobrażenia, i stwarza go znowu jako „my” — jako mężczyznę i kobietę. Tak więc według Pisma św. Adam i Ewa są nie tylko „obrazami Boga” jako jednostki, lecz również jako wspólnota mężczyzny i kobiety, jako małżeństwo. „Niebiańskie życie wspólnotowe, zasadzające się na wymianie miłości między Ojcem i Synem w Duchu Świętym jest prareczywistością, która analogicznie objawia się w małżeństwie”¹¹¹.

Można powiedzieć, że człowiek został stworzony jako „para” nie tylko dla urzeczywistniania prokreacji, jak to ma miejsce w świecie zwierząt, ale również, może nawet przede wszystkim, dla odzwierciedlenia Boskiej wspólnoty życia i miłości¹¹².

¹⁰⁷ Por. Ef 5, 32.

¹⁰⁸ Por. B. Häring, *Nauka Chrystusa*, t. V, 133: „Pratajemnica naszej wiary, tajemnica Trójcy Przenajświętszej, jest również kamieniem węgielnym teologii społeczności. Z trójjedynego życia Boga bierze początek wszelka społeczność. Tam ma swój prawzór oraz cel ostateczny”; W. Bokler H. Flecken-Stein, *Die sexualpädagogischen Richtlinien in der Jugendpastoral*, (seria: *Die sexualpädagogischen Richtlinien*, t. VI), Mainz 1967, 8: „Das Urbild aller Gemeinschaft ist der liebende, dreifaltige und dreieinige Gott”; F. Ranft, *Die Familie als Lebenskreis in christozentrisch-trinitarischer Schau*, TG 41 (1951), 143.

¹⁰⁹ Por. F. X. Hornstein, A. Faller, *Du und ich. Ein Handbuch über Liebe, Geschlecht und Eheleben*, Olten-Freiburg i. Br. 1963, 320: „Gott ist ein Einziger, aber kein Einsamer”.

¹¹⁰ Por. A. Auer, *Weltoffener Christ ...*, 221: „Der Gott der Bibel ist der Gott der Gemeinschaft”.

¹¹¹ M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, t. XV, cz. 1, 687; por. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, t. III, cz. 1, Zürich 1945, 204—233.

¹¹² A. Auer, uważa „principium małżeńskie” za „principium świata”, obejmujące nie tylko człowieka, ale cały kosmos; por. *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, t. I, wyd. H. Fries, hasło: *Ehe* (A. Auer), München 1962, 241n: „Das Prinzip des Hochzeitlichen ist ein Weltprinzip. Es gilt nicht nur im Menschlichen, sondern auch im Kosmischen. ... Der ganze Bereich der natürlichen Ordnung ist also durch diesen hochzeitlichen Charakter geprägt”. Należy jednak zaznaczyć, że małżeństwo jest instytucją spotykaną na ziemi jedynie między ludźmi. Związki zachodzące między parami zwierzęcymi, wskazujące na jakieś bardzo dalekie podobieństwo do małżeństwa ludzkiego, różnią się od niego istotowo, w takim mniej więcej stopniu jak „mowa” zwierzęca różni się od mowy ludzkiej; por. F. X. Hornstein, A. Faller, *Du und ich ...*, 321: „Schon in der unbelebten Schöpfung finden sich Vorstufen und Anklänge. Im pflanzlichen und tierischen Leben ist dieses Zueinander neu durchgeübt. Im Menschen wird es zur personalen Begegnung: Innerlichkeit zu Innerlichkeit in Freiheit”; T. Bovet, *Ehekunde. Die jüngste Wissenschaft von der ältesten Lebensordnung*, t. I, wyd. 2, Tübingen 1963, 11: „Und wenn man bei gewissen Tierarten von ehe-ähnlichen Verhältnissen redet, so

Bóg, który jest miłością i wspólnotą, stwarzając człowieka na swoje wyobrażenie wyposażył go w potencję kochania i uzdolnił do życia we wspólnocie. Mężczyzna i kobieta, dzięki dwubiegunowości płci, która to cecha również odzwierciedla pełnię doskonałości Boga¹¹³, są na siebie w sposób charakterystyczny ukierunkowani i przez naturę cudownie przygotowani do tworzenia specyficznej, życiowej jedności, niespotykanej między osobami tej samej płci¹¹⁴.

W pewnym sensie mężczyzna i kobieta dopiero razem tworzą pełną całość¹¹⁵. Interpersonalny związek powstały w małżeństwie jest tak ścisły, że obydwa podmioty osobowe stanowią już „jedno ciało” (Mt 19, 6). Pełny sens tego biblijnego określenia nie upoważnia do zredukowania jego znaczenia do zjednoczenia seksualnego w akcie małżeńskim¹¹⁶. Idzie tu w pierwszym rzędzie o bytowo-życiową jedność dwu osób¹¹⁷, której zewnętrznym wyrazem jest cielesne współżycie małżonków.

Termin *una caro* oznacza tajemniczą „dwujedność”¹¹⁸, jedność ciał i dusz¹¹⁹, coś, co za słynnym lekarzem T. Bovetem, znawcą życia małżeńskiego, można by w pewnym sensie nazwać „osobą małżeńską”¹²⁰.

sind sie von der menschlichen Ehe wahrscheinlich doch so verschieden wie Tiersprache von der Menschengesprache”.

¹¹³ Por. J. Müller, *Moderne Eheprobleme ...*, 11: „Auch die Zweigeschlechtlichkeit und was damit zusammenhängt ist eine Widerspiegelung der innersten Vollkommenheitsfülle des Dreieinigen Gottes: Es offenbart sich hierin ein schwaches Abbild seiner Schöpferkraft”.

¹¹⁴ Por. H. Doms, *Vom Sinn und Zweck der Ehe. Eine systematische Studie*, Breslau 1935, 28: „Die beiden Geschlechter aber sind in einer ganz bestimmten, typischen Weise aufeinander hingeordnet, sie sind geistig-seelisch-leiblich zu einer wechselseitigen Hingordnung und Ergänzung eingerichtet, die sie zu einer durch alle Schichten der menschlichen Natur hindurchgehenden Lebenseinheit befähigt, wie sie zwischen Personen des gleichen Geschlechts schlechterdings nicht möglich ist”.

¹¹⁵ „Aus dieser Einheit, welche die Ehe bewirkt, ergibt sich als Folgerung, dass das Dasein von Mann und Weib ausserhalb der Ehe unter gewisser Rücksicht unvollkommen ist und erst in der Vereinigung beider zur Vollendung gelangt. ... Die Vereinigung beider stellt das das vollendete Ganze dar” (Rive-Umberg, *Die Ehe in dogmatischer, moralischer und sozialer Beziehung*, wyd. 2, 1921, 14; cytowane za H. Doms, *Vom Sinn...*, 37).

¹¹⁶ Por. H. Ku haupt, *Die Hochzeit ...*, 86: „Gemeint ist damit nicht, wenigstens nicht erstlich und wesentlich, geschweige denn ausschliesslich, die geschlechtliche Vereinigung von Mann und Frau”, J. David, *Ehe und Elternschaft nach dem Konzil. Ein praktischer Kommentar zur Ehelehre der Pastoralkonstitution*, (seria: *Christentum und Gesellschaft*, t. II), Aschaffenburg 1968.

¹¹⁷ Por. P. Anciaux, *Le Sacrement du Mariage*, Louvain — Paris 1961, 18: „L'expression „une chair” doit être interprétée selon l'anthropologie hébraïque. Le couple est présenté ici comme organisme, comme personne, comme unité vivante”.

¹¹⁸ Por. H. Doms, *Vom Sinn ...*, 100: „Die eheliche Zweieinigkeit der Gatten als lebendige Wirklichkeit ist der nächste Zweck der Eheschliessung und des ehelichen Bandes als einer juridischer Bindung”.

¹¹⁹ „Im Lichte der Vernunft und Offenbarung betrachtet ist die Ehe eine Verbindung, wir möchten fast sagen, eine Verschmelzung zweier Persönlichkeiten zu einer einzigen. ... Es sind zwei Seelen, die nur einen einzigen Leib haben, ja in gewissen Sinne sind es nicht mehr zwei, sondern eine Seele. ... Darum schafft die Ehe zwischen Mann und Frau nicht nur eine moralische, sondern auch eine Art physischer Einheit” (por. Rive-Umberg, *Die Ehe ...*, 13; cytowane za H. Doms, *Vom Sinn ...*, 36).

¹²⁰ Por. T. Bovet, *Ehekunde...*, 27: „Man kann sagen, dass die Eheperson bei der Verlobung „gezeugt” wird...”; Podobnymi określeniami wspólnoty małżeńsko-rodzinnej są: „byt rodzinny” (*être familial*) — por. P. Archambault, *La famille oeuvre d'amour*, Paris 1950 oraz „ja rodzinne” (*family ego*) — por. M. D. Grinstein, *Understanding your Family*, New York 1957, 37: „To simplify our presentation, we will use the term family ego an auxiliary concept to designate the functioning of the family as a psychological unity”.

Przyjmując dwa aksjomaty charakteryzujące biblijną naukę o małżeństwie: „stają się jednym ciałem” (Rdz 2, 24) oraz: „bądźcie płodni i rozmnażajcie się” (Rdz 1, 28), Sobór Watykański II, w odróżnieniu od dotychczasowej doktryny kościelnej, położył równoważny akcent na jeden i drugi¹²¹. Prawdziwie biblijny obraz małżeństwa można osiągnąć bowiem jedynie na drodze kompleksowego uwzględnienia wypowiedzi Pisma św.¹²². Każde szczegółowe sformułowanie skryptyrystyczne rozważane w izolacji prowadzi do niepełnych, jednostronnych, a często fałszywych wniosków¹²³. I tak pewnym zniekształceniem myśli objawionej było zbyt mocne akcentowanie w teologii moralnej zadania prokreacyjnego małżonków, a w konsekwencji niedowartościowanie aspektu wspólnotowego małżeństwa. Tymczasem małżeństwo niezależnie od celu, jaki może urzeczywistnić, posiada swój głęboki sens; nie jest bowiem przejściową jednością działaniową, ale trwałą jednością życiową¹²⁴. Małżeństwo „jest czymś” zanim „jest dla czego”¹²⁵.

Innymi słowy, małżeństwo posiada swój głęboki sens, niezależnie od prokreacji. Konstytucja *Gaudium et spes* wyraziła tę sugestię w następującym sformułowaniu: *Matrimonium vero, non est tantum ad procreationem institutum; ... Ideo etsi proles, saepius tam optata, deficit, matrimonium ut totius vitae consuetudo et communio perseverat, suumque valorem atque indissolubilitatem servat*¹²⁶.

Dzięki takiemu ujęciu nauki o małżeństwie przerwana została długotrwała i uciążliwa dyskusja na temat przedmiotowości małżeństwa, o którym już przed jego zawarciem wiadomo, że będzie bezpłodne¹²⁷, o sen-

¹²¹ Por. A. Kubischok, *Ehe und Familie ...*, 38n: „Kardinal Leo J. Suenens von Mecheln, Belgien, hat die Forderung erhoben, zu prüfen, ob die Aspekte des Evangeliums in der Lehre der Kirche über die Ehe vollständig zur Geltung kommen und im vollkommenen Gleichgewicht stehen. Man müsse sich fragen, ob nicht das eine Schriftwort „Wachset und mehret euch“ übertönt und das andere „Sie werden zwei in einem Fleische sein“ unterbewertet wurde. Beide Aspekte seien zentrale Aussagen der Schrift und müssen miteinander die volle Wahrheit aufzeigen”.

¹²² Por. E. Walter, *Das neue Kana, ...*, 19: „Man darf die Zeugnisse der Bibel nicht gegeneinander isolieren. Man darf sie nicht auseinanderreißen, man darf nicht eins ohne die anderen sehen, man muss sie zusammen sehen”.

¹²³ Por. G. Alberigo, *Die Konstitution ...*, 58n; J. David, *Neue Aspekte ...*, 20.

¹²⁴ Por. H. Doms, *Vom Sinn ...*, 53: „... eine geheimnisvolle Lebenseinheit, nicht nur eine vorübergehende Handlungseinheit”; Tradycyjna teologia małżeństwa, różniąca ostro pomiędzy celem pierwszorzędnym i celami drugorzędnymi, oparta była na rozumowaniu św. Tomasza, który zakładając, że *linis primarius matrimonii* jest potomstwo, wyciągnął wniosek, iż właśnie dla osiągnięcia tego celu łączą się mężczyzna i kobieta, podobnie jak żołnierze czy kupcy łączą się celem wykonania jakiegoś działania bojowego czy określonego przedsięwzięcia handlowego (por. S. Thomas, *Suppl.*, q. 44, a. 1). Małżonkowie, zgodnie z tym rozumowaniem łączą się w pierwszym rzędzie dla zrodzenia i wychowania dzieci, — drugorzędnie tylko dla wspólnoty życia domowego; por. H. Doms, *Vom Sinn...*, 30; AAS 36 (1944), 103.

¹²⁵ Por. H. Doms, *Vom Sinn...*, 94: „Ehe „ist” zunächst etwas tief Sinnhaftes in sich selbst, bevor sie „zu etwas” ist, was sie nicht selbst ist”.

¹²⁶ GS, nr 50c; por. także: GS, nr 48a: „Vir itaque et mulier, qui foedere coniugali „iam non sunt duo, sed una caro” (*Matth.* 19, 6), intima personarum atque operum coniunctione mutuum adiutorium et servitium praestant, sensumque suae unitatis experiantur et plenius in dies adipiscuntur”.

¹²⁷ Zakładając, że prokreacja jest jedynym konstytutywnym celem małżeństwa, wydate się nieporozumieniem zezwalanie na zawarcie małżeństwa osobom w wieku starszym, względnie kobiecie po okresie menopauzy. Mówić o służbie dla potomstwa bez realnej możliwości wypełnienia tego zadania, wydaje się sprzecznością (por. H. Doms, *Vom Sinn ...*, 155).

sowności związku małżeńskiego niezdolnego do płodzenia potomstwa, z chwilą stwierdzenia tego faktu po zawarciu małżeństwa¹²⁸ oraz o dozwoloności aktów małżeńskich w okresach niepłodności kobiety¹²⁹.

Reasumując rzecz krótko, trzeba powiedzieć, że miłość małżeńska, a w konsekwencji i samo małżeństwo, uwolnione zostało od pewnego rodzaju „kompleksu rozrodczości”¹³⁰.

Małżonkowie poprzez przeżywanie tak pojętej wspólnoty wyniesionej przez Chrystusa do godności sakramentu, który ich umacnia, „zbliżają się coraz bardziej do osiągnięcia własnej doskonałości i obopólnego uświęcenia, a tym samym do wspólnego uwielbienia Boga”¹³¹.

Doktryna zawarta w dokumentach soborowych ukazała wielkie wartości małżeństwa oraz możliwości ich urzeczywistniania wewnątrz wspólnoty życia i miłości. Dzięki temu sobór umożliwił, po raz pierwszy w historii, skonstruowanie całościowej teologii małżeństwa¹³².

Konkluzję z dotychczasowych rozważań można ująć krótko następująco: dla tego człowieka, który został powołany do małżeństwa — małżeństwo jest jego drogą do świętości¹³³, jest tym miejscem, w którym dążyć ma do doskonałości. Tę istotną prawdę, wynikającą z powszechnego powołania do świętości, nie wszyscy chrześcijanie uświadamiają sobie w sposób dostateczny¹³⁴.

Wielką zasługą soboru jest to, że przez ukazanie wielkiej godności małżeństwa, unaoczniał wszystkim małżonkom szansę przeżycia ich wspólnoty życiowej dla wzajemnego uświęcenia. Specyficznie małżeńską świętość osiągnąć zaś oni przez im jedynie właściwą miłość małżeńską.

¹²⁸ Małżeństwo, w którym okazałoby się, że jeden z partnerów cierpi na *impotentiam generandi*, idąc po linii rozumowania tradycyjnego, byłoby tworem poronionym i konsekwentnie nią miałyby racji bytu; *impotentia generandi*, a nie tylko *impotentia coeundi* powinna by stanowić przeszkodę zrywającą małżeństwa, względnie wystarczający powód do unieważnienia małżeństwa z prawem zawarcia nowego związku małżeńskiego przez stronę zdrową (por. H. D o m s, *Vom Sinn ...*, 82).

¹²⁹ Zbyt mocne akcentowanie prokreacji w małżeństwie i łączenie jej z każdym aktem małżeńskim, może łatwo prowadzić do wątpliwości co do moralnej dopuszczalności tzw. „naturalnych metod regulacji poczęć”, według których dzięki skrupulatnej obserwacji i dokładnym obliczeniom, świadomie wyklucza się zapłodnienie. Ten sam zarzut można postawić pod adresem pożycia seksualnego w małżeństwie po przeprowadzeniu jakiejś operacji ginekologicznej lub w okresie poklimakteryjnym kobiety (por. H. D o m s, *Vom Sinn ...*, 90n).

¹³⁰ Por. V. L. Heylen, *Die Würde der Ehe ...*, 260: „Das Konzil setzt Vertrauen in diese Liebe, ... befreit sie von einer Art „Fruchtbarkeitskomplex“, mit dem manche sie ständig belasten wollen, und anerkennt ihren Wert für das Ehepaar selbst”.

¹³¹ GS, nr 48b.

¹³² Por. F. Wulf, *Die gegenwärtige Diskussion um den Weltpriesterzölibat im französischen, niederländischen und deutschen Sprachraum*, Concilium 5 (1969) 225: „Die Anthropologie der letzten Jahrzehnte hat uns eine tiefere Kenntnis des Leiblichen und Geschlechtlichen und ihrer unersetzlichen Bedeutung für die menschliche Reifung vermittelt. Das hat auch in der Kirche eine neue, offenere Haltung zu beiden geschaffen und vor allem zu einer nie dagewesenen Aufwertung der Ehe geführt, die zum ersten Mal in der Geschichte eine umfassende Theologie der Ehe ermöglicht hat.”

¹³³ Por. A. Auer, *Weltoffener Christ...*, 213: „Wer zu Ehe berufen ist, für den ist die Ehe der Weg zu Heiligkeit”.

¹³⁴ Por. tamże: „Diese Erkenntnis hat sich freilich im Bewusstsein des durchschnittlichen Christen noch nicht voll durchgesetzt”.

2. Miłość małżeńska

W małżeństwie działają dwa jak najściślej ze sobą zespolone dynamizmy: miłość i nowe życie¹³⁵, które równocześnie stanowią dwa podstawowe wektory świętości moralnej małżonków.

Wydaje się, że w tradycyjnym traktacie *De matrimonio*¹³⁶ akcentowano głównie, jeśli nie wyłącznie, dynamizm nowego życia oraz jego znaczenie w wymiarze społecznym. W efekcie takiego generalnego nastawienia, rozpatrywano małżeństwo raczej „od zewnątrz”¹³⁷, posługując się przy tym legalistycznym ujmowaniem jego treści. Nic więc dziwnego, że miłość małżeńska, której nie da się zamknąć w paragrafach prawniczych, nie została należycie dowartościowana¹³⁸.

Soborowy traktat o małżeństwie nie skorzystał z dotychczasowych konstrukcji myślowych oraz zrezygnował z tradycyjnej nomenklatury teologicznej¹³⁹ i, chociaż nie rozstrzygnął oficjalnie trwającej od kilkudziesięciu lat dyskusji na temat tzw. „rangi celów małżeństwa”, faktycznie odwrócił ich hierarchię¹⁴⁰ eksponując na pierwszy plan miłość małżeńską¹⁴¹.

¹³⁵ Por. V. L. Heylen, *Die Würde der Ehe ...*, 255: „Das Konzil beschränkt sich also auf das Wesentliche. Es hebt die Liebe und das neue Leben hervor, diese ehrfurchtgebietenden Dynamismen der Ehe, und verbindet sie mehr, als es sie einander entgegenseztzt”.

¹³⁶ Etymologia wyrazu *matrimonium* wskazuje na akcentowanie aspektu rodzicielskiego małżeństwa; *matrimonium* pochodzi od *matris munus* — służba macierzyńska.

¹³⁷ Por. T. Bovet, *Ehekunde ...*, 11n: „Es ist wohl so, dass der Mensch zuerst das auffallende „Äussere“ systematisch untersucht hat, während die Dinge, die ihn am unmittelbarsten und zentralsten berühren, erst später als Gegenstand einer Wissenschaft wahrgenommen und verarbeitet werden”. (Autor podaje tę uwagę w związku z postulowaniem stworzenia specjalnej dyscypliny naukowej, której przedmiotem materialnym będzie małżeństwo).

¹³⁸ Por. E. Sievers — J. David, *Vollendung ehelicher Liebe ...*, 159: „Von Liebe ist im ganzen Text des kirchlichen Gesetzbuches nicht die Rede. Das ist für unsere Ohren abtossend, bei einen Rechtsbuch aber nicht verwunderlich. Die bürgerlichen Gesetzbücher halten es nicht anders (wenn sie auch an Stelle der leiblichen Akte von der Lebensgemeinschaft sprechen). Die Liebe lässt sich eben nicht in Paragraphen fassen”.

Tendencje jurydyzmu w ujmowaniu małżeństwa dawały o sobie znać jeszcze podczas obrad soborowych, por. Ph. Delhaye, *Odpowiedź Kościoła na niektóre problemy ludzi współczesnych. Problemy małżeństwa*, w: *Nowy obraz Kościoła po Soborze Watykańskim II*, wyd. B. Lambert, Warszawa 1968, 346: „Jesteście w błędzie — rzekł pewien pralat zwracając się do oponentów. — Miłość nie należy do istoty małżeństwa, jakkolwiek — dorzucił łaskawie — jest czymś pożądanym”. „Nie obchodzi mnie, czego pragną narzeczeni” — oświadczył inny mówca. — „Istotne jest tylko to, czego się domaga natura, a natura żąda potomstwa”; por. także: D. v. Hildebrand, *Die Enzyklika ...*, 6.

¹³⁹ Sobór poszedł w tym wypadku za sugestią, którą już w 1935 r. zgłaszał H. Doms, proponujący zaniechanie używania terminów: *finis primarius* i *finis secundarius*; por. H. Doms, *Vom Sinn...*, 94: „Am besten würde es sein, wenn man in Zukunft die Ausdrücke *finis primarius* und *secundarius* aufgäbe und rein sachlich-deskriptiv etwa von innerhehlich-personalen Zwecken und dem Fortpflanzungszweck spräche und beide vom Ehesinn unterschiede”.

¹⁴⁰ Por. E. Sievers — J. David, *Vollendung ehelicher Liebe...*, 158: „Eine berühmte Streitfrage in der katholischen Moraltheologie stellt die Rangordnung der „Zwecke“ der Ehe dar. Der neue Konzilstext entscheidet die Frage nicht — dreht aber faktisch die bisher übliche Reihenfolge einfach um”. E. Schillebeeckx, *Besinnung auf das Zweite Vatikanum. Bilanz und Übersicht*, Wien—Freiburg—Basel 1966, 30.

¹⁴¹ Por. B. Häring, *Lexikon ...*, 434: „Während die ältere Lehre von den „Ehezwe-

Tezę powyższą można uzasadnić zarówno argumentem natury formalnej, jak i merytorycznej. Układ zagadnień małżeńskich omawianych w drugiej części konstytucji *Gaudium et spes* wskazuje, że temat „Miłość małżeńska” (nr 49) wyprzedza temat „Płodność małżeńska” (nr 50). Ponadto w żadnym dotychczasowym dokumencie Urzędu Nauczycielskiego Kościoła nie znajdujemy tak obszernego¹⁴² i realistycznego opracowania fenomenu miłości małżeńskiej, jak w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*¹⁴³.

Sobór, podejmując problematykę miłości małżeńskiej, zdaje sobie sprawę z niejedności opinii w tej materii. Decydują tutaj uwarunkowania geograficzne i historyczne, w tym znaczeniu, że u różnych ludów i w różnych epokach inaczej pojmuje się, czy pojmowało się sens miłości małżeńskiej oraz jej przejawy¹⁴⁴. *Gaudium et spes* zakłada ewolucję pojęcia miłości małżeńskiej, stwierdzając optymistycznie, iż na obecnym jej etapie wartość miłości małżeńskiej bywa już przez wielu wysoko oceniana: „Wielu też współczesnych nam ludzi wysoko ceni prawdziwą miłość między mężem i żoną, która przejawia się w różny sposób, odpowiednio do szlachetnych obyczajów danych ludów i epok”¹⁴⁵.

Aby przestrzec przed nieporozumieniami podaje Sobór, zwalczając pośrednio fałszywe poglądy przeszłości, bardzo krótki ale bogaty w treść opis fenomenologiczny miłości małżeńskiej¹⁴⁶.

Podstawowa teza soborowej nauki na temat miłości małżeńskiej została sformułowana następująco: „Miłość ta jako wybitnie ludzka, bo kieruje się od osoby do osoby pod wpływem dobrowolnego uczucia, obejmuje dobro całej osoby”¹⁴⁷.

cken” gewöhnlich zuerst die Zeugung behandelte und dann mehr oder weniger untergeordnet die eheliche Liebe, entschied sich das Konzil nach langen Diskussionen, zuerst die Grundverfassung der Ehe als Liebesbund zu beschreiben und so sichtbar zu machen; dass die Liebe nicht eine bloss subjektive Zutat zu objektiven, von Gott gesetzten „Zwecken“, sondern gewissermassen der Wurzelgrund oder Baum ist, von dem wahrhaft menschliche, edelmütige Fruchtbarkeit erwartet werden darf”.

¹⁴² Por. E. Sievers — J. David, *Vollendung ehelicher Liebe ...*, 160: „So ausführlich war noch in keinem kirchlichen Dokument davon die Rede”.

¹⁴³ Por. V. L. Heylen, *Die Würde der Ehe ...*, 259: „Es muss betont werden, dass diese realistische Schau der Liebe in einem so feierlichen Dokument eine Neuheit ist”; M. Z alba, *De dignitate matrimonii ...*, 399: „Laus et meritum magni faciendum in hac Constitutione illud speciatim habetur, iam commemoratum, quod coniugalibus amoris specificationem et momentum in plenam lucem protulerit”; J. David, *Ehe und Elternschaft ...*, 57.

¹⁴⁴ Charakterystycznym przykładem na to, jak różnie można pojmować miłość małżeńską, jest wypowiedź jednego z ojców soborowych — arcybiskupa Djakarty; por. A. Djajasepoetra, *Mehr Rücksicht auf die asiatischen und afrikanischen Eheauffassungen*, w: *Vaticanum Secundum*, t. III, cz. 2, wyd. O. Müller, Leipzig 1967, 892n: „Das Schema beschreibt ganz kurz die Naturehe; das geschieht jedoch unter westlichen Gesichtspunkt und ohne Rücksicht auf die verschiedenen Eheauffassungen in den asiatischen und afrikanischen Kulturen. Eine Persönlichkeit aus Pakistan hat gesagt: Ihr heirater, weil ihr euch liebt. Wir lieben uns, weil wir verheiratet sind”.

¹⁴⁵ GS, nr 49a.

¹⁴⁶ Por. B. Häring, *Lexikon ...*, 434: „Der Artikel 49 versucht eine Phänomenologie der ehelichen Liebe, um sie gegen mögliche Missverständnisse des modernen Menschen zu schützen und mit alten Vorurteilen aufzuräumen”.

¹⁴⁷ GS, nr 49a; por. HV, nr 9b: „Jest to przede wszystkim miłość na wskroś ludzka, a więc zarazem zmysłowa i duchowa”. Realistyczny obraz wybitnie ludzkiej miłości małżeńskiej znajdujemy w biblijnej „Pieśni nad pieśniami”; por. L. Krinietzki, *Die Macht der Liebe. Eine ästhetisch-exegetische Untersuchung zu HL 8, 6—7*, MThZ 13

Miłość małżeńska jest miłością wybitnie personalistyczną. Podmiotem jej bowiem jest osoba ludzka; osoba ludzka jest także jej przedmiotem. Między osobami tymi dochodzi do dialogu miłosnego obejmującego całą personalną wartość człowieka¹⁴⁸. Charakterystyczną cechą dialogu miłości małżeńskiej jest intersubiektywność¹⁴⁹, oraz stała otwartość na „ty” współmałżonka¹⁵⁰.

Ponieważ miłość małżeńska obejmuje dobro całej osoby, wszystkie jej przejawy zarówno duchowe jak i cielesne posiadają szczególną godność oraz przyczyniają się do uszlachetniania głębokiej więzi między małżonkami.

Wydaje się, że aby poprawnie odczytać intencje dokumentu soborowego oraz zrozumieć istotę i przymioty miłości małżeńskiej warto będzie dalsze nasze rozważania oprzeć na szerokiej bazie miłości bliźniego w ogóle, ze szczególnym uwzględnieniem dwu specyficznych jej form jakimi są przyjaźń i koleżeństwo. Tą metodą analityczno-porównawczą łatw będzie można wykryć to wszystko, co jest charakterystyczne i specyficzne dla miłości, której przysługuje przymiotnik „małżeńska”.

Według scholastycznego ujęcia miłość jest siłą jednoczącą (*vis unitiva*). Każdej miłości właściwa jest moc jednocząca¹⁵¹; nie przysługuje ona jednak każdej miłości w równym stopniu i na ten sam sposób. Poszczególnym rodzajom miłości odpowiada specyficzna co do sposobu i intensywności siła jednocząca. Tak więc jedności, w której „dwoje staje się jednym ciałem”, czyli jedności małżeńskiej, właściwa jest miłość małżeńska, w której dochodzi do jedności najwyższego stopnia¹⁵².

Aby uchwycić to, co jest charakterystyczne dla miłości małżeńskiej trzeba najpierw zastanowić się pokrótce nad istotnymi elementami miłości w ogóle.

(1963) 256—279; *Die Liebe hört nie auf. Die Botschaft des Hohen Liedes heute*, Stuttgart 1964; *Das Hohe Lied. Kommentar zu Gestalt und Kerygma eines alttestamentlichen Liebesliedes*, Düsseldorf 1964; *Die Theologie des Hohen Liedes*, TpQ 115 (1967) 64—71.

¹⁴⁸ Por. S. de Lestapis, *Geburtenregelung — Geburtenkontrolle*, Freiburg—Basel—Wien 1961, 109; „Die Liebe ist ein Zwiegespräch zweier personaler Subjekte...”.

¹⁴⁹ Por. V. L. Heylen, *Die Würde der Ehe ...*, 259; „Die eheliche Liebe ist ... immer ein Dialog zwischen dem Geistigen und dem Leiblichen ... Weit davon entfernt, platonisch und rational zu bleiben, führt der liebende Dialog die Eheleute zu einer totalen Annäherung, zu einer geheimnisvollen Einheit der Seelen und der Leiber, die als Vereinigung, als Intersubjektivität, d.h. als ein Verhältnis von Person zu Person erlebt wird”.

¹⁵⁰ Por. B. Häring, *Lexikon ...*, 434; „Die eheliche Liebe ist voll menschlich, personal, ganzheitlich. Der ganze Mensch spricht sich in ihr aus mit Wille und Gemüt, in seiner Offenheit für das Du, in Hingabebereitschaft”.

¹⁵¹ Por. S. Witek, *Elementy i istota przyjaźni między ludźmi według nauki św. Tomasza z Akwinu*, RTK 6 (1959), z. 4, 151; „Miłość jednoczy podmiot z przedmiotem”; V. Warnach, *Liebe als Grunderfahrung*, w: *Religion und Erlebnis. Ein Weg zur Überwindung der religiösen Krise*, wyd. J. Rudin, Olten—Freiburg i. Br. 1963, 237; „In all ihren Formen ist die Liebe eine Neigung, die zur Vereinigung mit andern führen will”.

¹⁵² Por. D. v. Hildebrand, *Die Enzyklika ...*, 12; „Die bräutliche Liebe ist noch durch ein anderes Merkmal gekennzeichnet, nämlich dadurch, dass die in jeder Liebe enthaltene intentio unionis, die Sehnsucht nach der Teilnahme am Leben des Geliebten, die Sehnsucht nach einer irgendwie gearteten Gemeinschaft, hier ihren Höhepunkt erreicht”.

Miłość jest przede wszystkim aktem duchowym. Miłość zakłada więc duchowy, osobowy podmiot. Tylko jakiś „ktoś” (nie „coś”) jest uzdolniony do kochania¹⁵³.

Po wtóre miłość jest aktem intencjonalnym, tzn. skierowanym zawsze na jakiś przedmiot, i to na taki przedmiot, który zdatny jest do tego, aby być kochanym; a takim przedmiotem jest tylko dobro. Miłość jest więc spotkaniem z jakimś dobrem.

Reasumując należy stwierdzić, że miłość jest relacją podmiot — przedmiot, związkiem między (kochającym) podmiotem i (ukochanym) przedmiotem¹⁵⁴.

W miłości tkwi więc określone, duchowe zajęcie stanowiska podmiotu wobec przedmiotu; podmiot daje określoną odpowiedź. A ponieważ w miłości odpowiedź ta uwzględnia aspekt dobroci jest to odpowiedź na wartość — odpowiedź aksjologiczna¹⁵⁵.

Nie każda jednak odpowiedź udzielona spotkanej wartości jest odpowiedzią miłości. Może bowiem zaistnieć odpowiedź: obojętności, odrzucenia, zazdrości czy nawet nienawiści (są to przykłady, w których miłość została pominięta). Mogą mieć miejsce również odpowiedzi: podziwu, uszanowania czy wdzięczności (są to przykłady, w których miłość dochodzi wprawdzie do głosu, ale nie wypowiada się w pełni).

Powstaje więc pytanie, jaka musi być odpowiedź dana spotkanej wartości, aby mowa być mogła o miłości w formie czystej, o miłości pełnej.

Musi to być najpierw odpowiedź upodobania (*amor complacentiae*). Do istoty miłości należy radość z przedmiotu umiłowanego. Bezpośrednio i z koniecznością wypływa z miłości upodobania miłość życzliwości *amor benevolentiae*). Wreszcie odpowiedzią podmiotu kochającego jest miłość pożądania (*amor concupiscentiae*)¹⁵⁶.

Określenie *concupiscentiae* może stwarzać pozory pejoratywności i dlatego wymaga krótkiego wyjaśnienia. W *amor concupiscentiae* nie idzie tylko o pożądanie natury popędowej. Miłość jest bowiem postawą duchową, również jako miłość pożądania. Tutaj z kolei może powstać nowa trudność jakoby chodziło o postawę egoizmu, a więc o coś przeciwstawnego prawdziwej miłości. Może oczywiście istnieć egoistyczne pożądanie, ale *amor concupiscentiae* nie ma z nim nic wspólnego. Miłość pożądania dąży wprawdzie do zdobycia przedmiotu ukochanego na własność, ale dążenie to rodzi się z miłości. Jest ono przede wszystkim pożądaniem za ukochanym przedmiotem jako takim, pożądaniem samego przedmiotu ukochanego. Chociaż więc ze strony podmiotu wchodzi tutaj w grę pewien moment miłości własnej, to jednak nie jest to równoznaczne z ego-

¹⁵³ Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne*, wyd. 2. Kraków 1962, 19: „Miłość jest wyłącznym udziałem osób”.

¹⁵⁴ Również poznanie jest relacją (poznającego) podmiotu i (poznanego) przedmiotu. Różnica pomiędzy poznaniem a kochaniem leży w odmiennym kierunku tej relacji. Poznanie jest ujmowaniem, przywłaszczaniem przedmiotu poznanego przez podmiot poznający; miłość natomiast jest oddaniem się podmiotu kochającego umiłowanemu przedmiotowi; por. H. Kuhlaupt, *Das Problem des erkenntnistheoretischen Realismus in Nikolaj Hartmanns Metaphysik der Erkenntnis*, Recklinghausen 1938, 25n; S. Witek, *Charakter miłości według św. Tomasza z Akwinu*, RTK 9 (1962), z. 3, 72.

¹⁵⁵ Por. D. v. Hildebrand, *Die Idee der sittlichen Handlung*, JbPh 3 (1916) 162n.

¹⁵⁶ Por. F. Sawicki, *Bóg jest miłością*, Kraków 1949, 25n.

izmem, który głównie albo wyłącznie szuka zawsze własnej korzyści¹⁵⁷. Ponadto *amor concupiscentiae* to nie tylko pożądanie zdobycia na własność przedmiotu ukochanego, lecz równocześnie pożądanie podarowania siebie przedmiotowi umiłowanemu; miłość w tym aspekcie jest pożądaniem zjednoczenia się z ukochanym¹⁵⁸.

Powyższe wywody stanowiły opis fenomenologiczny miłości w ogóle. Wymienione elementy realizują się w każdej formie miłości, względnie mogą realizować się w każdej miłości. W sposób specyficzny realizują się jednak wówczas, gdy przedmiotem umiłowanym jest osoba. O miłości we właściwym i pełnym sensie tego słowa możemy mówić tylko w stosunku do osoby. Chociaż w pełni usprawiedliwione wydają się np. sformułowania: miłość ojczyzny czy miłość domu rodzinnego, to ściśle biorąc ma się i wtedy na myśli ludzi, a więc osoby w nich żyjące. Nie ma natomiast już żadnych wątpliwości, gdy idzie o przedmiot świata zwierzęcego, roślinnego czy przyrodę nieożywioną. Zwierzę, roślinę względnie przedmiot martwy może człowiek lubić. Kochać może człowiek tylko osobę¹⁵⁹. Miłość urzeczywistnia się w stopniu najwyższym w Bogu, który jest Miłością. W Bogu miłość jest nie tylko relacją podmiotu do przedmiotu lecz identycznością podmiotu miłości z przedmiotem miłości¹⁶⁰.

Poszukując specificum miłości małżeńskiej, należy zbadać, czym różni się ona od miłości bliźniego w ogóle.

Zrozumienie zaś istoty miłości bliźniego ułatwi nam odpowiedź na dwa pytania. Pierwsze pytanie brzmi: Kim jest przedmiot miłości bliźniego? Przedmiotem tym jest każdy poszczególny człowiek, ale nie dlatego, że jest on tym właśnie i żadnym innym człowiekiem, lecz dlatego, że jest w ogóle człowiekiem, że jest też człowiekiem, a więc osobą będącą obrazem Boga¹⁶¹. Jego indywidualność nie decyduje o tym, że człowiek, z którym on się spotyka, winien go darzyć miłością.

Drugie z kolei pytanie wyjaśniające można sformułować następująco: Jaka odpowiedź miłości decyduje o zaistnieniu miłości bliźniego w ogóle? Nietrudno dostrzec, że musi to być odpowiedź miłości życzliwości (*amor benevolentiae*). Miłość życzliwości, która jest zawsze odpowiedzią na wartość, zakłada pośrednio także miłość upodobania, jest bowiem jej konsekwencją. Jakąś obiektywną wartość posiada każdy bez wyjątku człowiek, niezależnie od tego, czy spotkanie z nim odczuwa podmiot jako coś bardzo przeciętnego, czy nawet gorszącego i brutalnego. Tą wartością z punktu widzenia metafizycznego jest w każdym człowieku fakt, że jest

¹⁵⁷ Por. tamże, 27n: „W każdej miłości jest zatem ostatecznie zawsze jakiś moment miłości własnej. To nie jest równoznaczne z egoizmem, który wyłącznie albo w pierwszym rzędzie szuka wszędzie własnej korzyści”.

¹⁵⁸ Por. D. v. Hildebrand, *Metaphysik der Gemeinschaft*, Augsburg 1930, 37n.

¹⁵⁹ Por. A. Plack, *Die Stellung der Liebe in der materialen Wertethik. Eine systematische Auseinandersetzung im Anschluss an Max Scheler, Nikolai Hartmann und Dietrich von Hildebrand*, Landshut/Bay. 1962, 9: „Denn als Liebe im eigentlichen Sinne werden wir die Liebe zur (anderen) Person anzusprechen haben”.

¹⁶⁰ Por. H. Kuhaupt, *Die Hochzeit ...*, 126: „In ihm ist die Liebe nicht nur eine Subjekt-Objekt-Beziehung, sondern eine Subjekt-Objekt-Identität”.

¹⁶¹ Por. H. Doms, *Vom Sinn...*, 31: „Der hauptsächliche Gegenstand der Liebe ist aber die geliebte Person als solche, in ihrer Würde als Person, und das heisst, wenn man die Sache metaphysisch zu Ende denkt, mit ihrer Beziehung auf den absoluten persönlichen Gott, von dem jede geschaffene Person ihre spezifische Würde und ihre zur Werterhöhung bestimmte Relativität hat”.

on stworzeniem Boga, i to stworzeniem obdarzonym duchem, a więc osobą, obrazem Boga, — zaś z punktu widzenia teologicznego fakt, że jest odkupiony przez Chrystusa i powołany do dziecięctwa Bożego. Dodatkowym motywem jest wartość samej miłości jako takiej, niezależnie od tego, czy bliźni na miłość zasługuje, czy też nie¹⁶². Wymogiem miłości bliźniego jest więc obiektywnie biorąc nie wiele; chodzi o jedną jedyną odpowiedź — życzliwości, a więc o to, aby być dla niego dobrym w myśli oraz, jak dalece to jest możliwe, również w uczynkach. Wymaganie to z punktu widzenia subiektywnego może stwarzać nieraz bardzo wielkie trudności.

Aby dostrzec istotę miłości małżeńskiej na tle miłości bliźniego w ogóle, wystarczy obydwą wyżej postawione pytania zmodyfikować i zapytać, po pierwsze: Kim jest przedmiot miłości małżeńskiej? Miłość małżeńska, będąca z istoty swojej miłością personalną, jest również skierowana na konkretnego, indywidualnego człowieka¹⁶³, ale nie dlatego, że jest on „też” człowiekiem, lecz dlatego, że jest on „tym” człowiekiem, tym szczególnym człowiekiem; on i żaden inny — pomyślany jako niepowtarzalna indywidualność, która z kolei nie jest tylko sumą takich czy innych właściwości, ale oznacza konkretne „ja”. Człowiek, który jest przedmiotem miłości małżeńskiej, nie jest kochany z racji posiadania takich czy innych przymiotów (fizycznych czy duchowych, intelektualnych czy moralnych) ale z tej racji, że jest osobą i to tą właśnie, a nie inną.

Ten moment, istotny w każdej osobowej miłości, jest szczególnie godny podkreślenia w analizie miłości małżeńskiej. Miłość do jakiejś osoby oznacza w pierwszym rzędzie kochanie tej konkretnej osoby taką, jaką ona jest, nie zaś wartości względnie zalety, jaką podmiot miłujący może w niej odkryć¹⁶⁴. Jeśli nawet przedmiotem jest osoba jako „nosiciel wartości”, co ma chyba z reguły miejsce w początkowej fazie miłości małżeńskiej, to nie dlatego, że osoba ta posiada tę czy inną konkretną wartość rozpoznaną w niej zanim została pokochana; podmiot kocha tę osobę, jako osobę, niejako „na bazie” jej wartości¹⁶⁵. Inaczej mówiąc w miłości małżeńskiej ukazuje się osoba ukochana zawsze w swojej „idealnej osobowości”¹⁶⁶. Element personalistyczny posiada w miłości małżeńskiej znaczenie zasadnicze. W przypadku gdyby miłość między żoną i mężem bazowała jedynie na dostrzeżonych u współmałżonka przymiotach (np. na urodzie, mądrości, dobroci etycznej) nie można byłoby mówić o zaistnieniu między nimi osobowej miłości małżeńskiej. Z drugiej strony małżeńska wspólnota życiowa oparta na takich podstawach byłaby z góry skazana na bolesne rozczarowania. Właściwością przymiotów osobistych

¹⁶² H. K u h a u p t, *Die Hochzeit ...*, 130: „... die Liebe lieben...”.

¹⁶³ Por. K. J a s p e r s, *Psychologie der Weltanschauungen*, wyd. 3, Berlin 1925, 108: „Das Geliebte ist immer Individuum. Individuum ist ein anderer Ausdruck für das absolut Konkrete”.

¹⁶⁴ Por. A. P l a c k, *Die Stellung der Liebe in der materialen Wertethik, ...*, 9: „Liebe zu einer Person meint in erster Linie die konkrete Person, so wie sie ist, nicht einen Wert oder Vorzug, den wir an ihr finden”; por. także: F. E. F. v. G a g e r n, *Eheliche Partnerschaft, Die Ehe als Lebens — und Geschlechtsgemeinschaft*, wyd. 6, München 1964, 125: „Von Liebe ist kaum die Rede, wenn die Menschen einander nur auf Grund irgendwelcher Leistungen anstelle des Seins achten”.

¹⁶⁵ Por. M. S c h e l e r, *Wesen und Formen der Sympathie*, wyd. 5, Frankfurt am M. 1948, 175.

¹⁶⁶ Por. N. H a r t m a n n, *Ethik*, wyd. 3, Berlin 1949, 540.

jest bowiem to, iż łatwo mogą się zmienić lub nawet zupełnie zaniknąć¹⁶⁷. Trudność ta odpada, gdy osoba, a więc „ja” współmałżonka stanowi tę wartość, która przede wszystkim w miłości małżeńskiej jest kochana. Wynika z tego, że w małżeństwie, które jest wspólnotą osobową, dominującą rolę odgrywa duchowy, a więc personalistyczny charakter miłości¹⁶⁸. Moment ten podkreśliła decyzja encykliki *Humanae vitae*: „Kto prawdziwie kocha swego współmałżonka, nie kocha go tylko ze względu na to, co od niego otrzymuje, ale dla niego samego, szczęśliwy, że może go wzbogacić darem z samego siebie”¹⁶⁹.

Jest oczywiste, że w osobowej miłości małżeńskiej wszystkie trzy odpowiedzi miłości w ogóle, a więc: *amor complacentiae*, *amor benevolentiae* oraz *amor concupiscentiae* dochodzą do głosu i to w stopniu możliwie najwyższym¹⁷⁰.

Aby miłość bliźniego zasługiwała w pełni na określenie „małżeńska”, i jako taka mogła się prawidłowo rozwijać, musi posiadać szczególne, jej właściwe, przymioty¹⁷¹.

Podstawowym atrybutem miłości małżeńskiej jest wzajemność, która polega na tym, że dla jednego z małżonków „ja” drugiego małżonka staje się „tematem” miłości oraz że to „ja” staje się równocześnie kochającym i kochanym „ty”¹⁷². Choć z punktu widzenia psychologicznego można mówić o podwójnej miłości — męża do żony i żony do męża, to jednak metafizycznie biorąc obydwie te miłości trzeba traktować łącznie jako jedność, w której zaangażowane są dwie osoby¹⁷³.

A jedność miłości oznacza pełną wzajemność. Miłość małżeńska jest szczególnie wyraźną relacją „ja-ty”¹⁷⁴. Związana miłością małżeńską para stoi względem siebie „oko w oko” we „wzajemnym spojrzeniu miłości”¹⁷⁵. Wzajemna miłość małżeńska suponuje sympatię¹⁷⁶, czyli miłość czy-

¹⁶⁷ Por. A. Plack, *Die Stellung der Liebe ...*, 11: „Schönheit, Weisheit und sittliche Güte sind, obgleich von „idealen” Charakter, doch nur Eigenschaften einer Person, die sich in bestimmten Akten äussern und allenfalls als Habitus vermutet werden dürfen. Alle diese Vorzüge können aber wechseln oder vergehen, ohne dass dies an der Liebe zur Person als ihrem Träger etwas zu ändern braucht”.

¹⁶⁸ Por. A. Auer, *Weltoffener Christ ...*, 226: „Weil eheliche Liebe personale Gemeinschaft ist, steht der Vorrang der geistigseelischen, eben der personalen Liebe (*filia, amor*) ausser Frage”.

¹⁶⁹ HV, nr 9c.

¹⁷⁰ Por. A. Auer, *Weltoffener Christ ...*, 226: „Personale Liebe umschliesst das gegenseitige Wohlgefallen zweier Menschen (*amor complacentiae*), das Verlangen, sich einander zuzuneigen und miteinander vereint zu sein (*amor concupiscentiae*) und die wirksame Bereitschaft, die Gemeinschaft miteinander im Herzen und Willen zu bejahen (*amor benevolentiae*)”.

¹⁷¹ Przymioty te charakteryzuje encyklika *Humanae vitae*, nr 9.

¹⁷² Por. H. Kuhaupt, *Die Hochzeit...*, 134: „Da ist für jeden von ihnen das „Ich” des anderen zum „Thema” seiner Liebe geworden. ... So ist ihm dieses „Ich” zu seinem liebend-geliebten „Du” geworden”.

¹⁷³ Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność ...*, 73: „Liczebnie i psychologicznie biorąc, są dwie miłości, ale te dwa odrębne fakty psychologiczne zespala się i tworzą jedną obiektywną całość — ponieważ jeden byt, w którym zaangażowane są dwie osoby”.

¹⁷⁴ Por. D. v. Hildebrand, *Metaphysik der Gemeinschaft ...*, 39n.

¹⁷⁵ Por. tamże, 47n.

¹⁷⁶ Sympatia, która za św. Tomaszem z Akwinu mogłaby być określona jako *complacentia boni*, różni się od miłości pewną niezależnością od decyzji woli; por. S. Wittek, *Charakter miłości ...*, 70: „Upodobanie nie jest zależne od decyzji człowieka”.

sto uczuciową¹⁷⁷ między małżonkami. Przeżycia emocjonalno-afektywne będące domeną sympatii sprawiają, że są oni sobie bliscy. Przez sympatię miłość nabiera subiektywnej wyrazistości. Miłość to nie tylko teoretyczne uznanie wartości osoby umiłowanej jako osoby, do którego dochodzi człowiek drogą rozumowania dedukcyjnego, ale doświadczenie, które przeżywa dzięki sympatii¹⁷⁸.

Miłość małżeńska jest dalej ekskluzywna. Z punktu widzenia psychologii o miłości małżeńskiej można mówić tylko pomiędzy jednym mężczyzną i jedną kobietą, ponieważ tylko jednemu człowiekowi można się w tym stopniu ofiarować i tak niepodzielnie do niego należeć¹⁷⁹. Z przymiotem wyłączności miłości między mężem i żoną wiąże się specyficzny rodzaj zazdrości. Chodzi tutaj o zazdrość w tym sensie, w jakim „Bóg jest zazdrosny”¹⁸⁰.

Z istoty swojej cechuje miłość małżeńską nieodwołalność. Przymiot ten wynika z logiczną konsekwencją z faktu, że każde darowanie zawiera w sobie element nieodwołalności¹⁸¹. Miłość małżeńska jest darowaniem siebie osobie współmałżonka „raz na zawsze”¹⁸² pojętym nie tylko jako zobowiązanie, ale przede wszystkim jako wypełnienie.

Jako nieodwołalna jest miłość małżeńska specyficznie wierna¹⁸³. Każda prawdziwa miłość nosi na sobie znamię wierności. Im głębsza jest miłość, tym silniejsza musi być wierność. W życiu małżeńskim wiąże się ona z odpowiedzialnością, jaką małżonkowie nakładają na siebie wzajemnie za „ja” współmałżonka¹⁸⁴. Odpowiedzialność zamienia wzajemną wierność w obustronne uszczęśliwienie¹⁸⁵.

Istotnym przymiotem miłości małżeńskiej, wyróżniającym ją od wszystkich innych form miłości bliźniego i w dużym stopniu uzasadniającym atrybuty wyżej wymienione oraz ich nieodzowność, jest jej charakter cielesno-płciowy¹⁸⁶. Grubym nieporozumieniem byłoby zredukowanie miłości małżeńskiej do aktu seksualnego, niemniej jednak pożycie płciowe

¹⁷⁷ Por. W. Warnach, *Liebe als Grunderfahrung...*, 248: Selbstverständlich wird die echte Liebe vom Gefühl begleitet, ja gewissermassen getragen und erhält dadurch ihre lebenszeugende Wärme und Glut”.

¹⁷⁸ Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność* ..., 78: „Samo rozumowe uznanie wartości drugiej osoby, choćby najrzetelniesze, nie stanowi jeszcze miłości ... Dopiero sympatia ma tę moc, że przybliża ludzi do siebie, w sposób dla nich odczuwalny. Miłość zaś jest doświadczeniem, a nie dedukcją tylko”.

¹⁷⁹ To przymiot ekskluzywności miłości małżeńskiej domaga się w pierwszym rzędzie monogamii. Względ na dobro społeczne, zwłaszcza na dobro potomstwa, stanowi jedynie wtórny oraz wspierający — niewątpliwie ważny i przekonujący — argument przemawiający za jednożeństwem; por. T. Lipps, *Die ethischen Grundfragen*, wyd. 3, Leipzig 1912, 237n.

¹⁸⁰ Por. Wj 20, 5; 34, 14; Lb 19, 31; Iz 2, 18.

¹⁸¹ Por. J. Hessen, *Der Sinn des Lebens*, wyd. 4, Münster 1955, 120: „Einheit und Ewigkeit der Ehe sind im geistigen Wesen der Ehegemeinschaft fundiert”.

¹⁸² Por. F. Sawicki, *Filozofia miłości*, wyd. 2, Kraków 1945, 15: „Ktokolwiek dopuszcza myśl o możliwości rozłąki, temu prawdziwa miłość jest nieznana”.

¹⁸³ Por. W. Heinen, *Fehlformen des Liebesstrebens in moralpsychologischer Deutung und moraltheologischer Würdigung*, Freiburg 1954, 181.

¹⁸⁴ Por. J. David, *Ehe und Elternschaft...*, 58.

¹⁸⁵ Por. D. v. Hildebrand, *Sittliche Grundhaltungen*, Mainz 1946, 22n i 37n; tenże, *Umgestaltung in Christus. Über die christliche Grundhaltung*, Zürich—Köln 1950, 21n i 52n.

¹⁸⁶ Por. D. v. Hildebrand, *Reinheit und Jungfräulichkeit*, wyd. 3, Einsiedeln 1950, 13n. H. Doms, *Vom Sinn* ..., 31n.

w małżeństwie stanowi wzniosłą formę jej wyrazu oraz skuteczną drogę do jej umacniania i udoskonalania¹⁸⁷. Wyjątkową wartość współżycia cielesnego w małżeństwie podkreślił Sobór w zdaniu: „Miłość wyraża się i dopełnia w szczególny sposób właściwym aktem małżeńskim”¹⁸⁸.

Godność i uczciwość aktu małżeńskiego wypływa nie tylko z tytułu jego niezastąpionej funkcji rozrodczej¹⁸⁹, ale także z racji jego wielkiego znaczenia dla interpersonalnej wspólnoty małżonków¹⁹⁰.

Akty małżeńskie spełniają swoje zadanie pod warunkiem, że będą realizowane „prawdziwie po ludzku”. Zastrzeżenie to ma kapitalne znaczenie. Wynika z tego, że akt małżeński nie wymaga jakiegos dodatkowego „ugodziwienia”. Do końca XVIII w. utrzymywał się w zachodniej teologii augustyński pogląd, według którego przeprowadzenie aktu cielesnego w ramach małżeństwa wymagało umoralniającego motywu (*co honestatio*)¹⁹¹. Za wystarczające motywy przyjmowano powszechnie: wyraźny zamiar prokreacyjny oraz spełnienie tzw. powinności małżeńskiej w wypadku gdy jeden z małżonków tego żądał¹⁹². Dopiero św. Alfons Liguori († 1787) pierwszy przeciwstawił się takiej nauce, twierdząc, że „akt małżeński jako taki jest godny”. Podkreślał on jednocześnie, że jako wyraz miłości małżeńskiej (*mutua traditio*) nie traci on niczego ze swojej godności, nawet wtedy gdy małżonkowie z uzasadnionych powodów nie życzą sobie nowego poczęcia¹⁹³.

Rygorystyczny pogląd augustyński, zapoznający naturę ludzkiej pćciowości¹⁹⁴, posiada swoich zwolenników i w nowszych czasach. Wydaje się, iż korzeń nieporozumień leży w niedostatecznym sprecyzowaniu przedmiotu materialnego etyki seksualnej, także katolickiej.

Ujęcie przedmiotu etyki pćciowej może być naturalistyczne i personalistyczne. Przedmiotem w ujęciu pierwszym byłaby sama relacja pćciowa, natomiast w ujęciu drugim — relacja osób należących do różnej pćci. Tych dwu płaszczyzn: natury i osoby nie wolno rozdzielać. Właściwości seksualne człowieka należą do natury ludzkiej jako przypadłości do substancji. Jednak natura człowieka bytuje realnie zawsze w konkretnym suppositum, które jest osobą. Wynika z tego, że właściwości pćciowe

¹⁸⁷ Por. B. Häring, w: *Lexikon ...*, 434: „Die eheliche Liebe ist nicht einseitig punktualisiert auf den ehelichen Akt; sie durchdringt das ganze Leben; aber der eheliche Akt ist ein Höhepunkt ihres Ausdrucks und ihrer fortschreitenden Vervollkommnung”.

¹⁸⁸ GS, nr 49b.

¹⁸⁹ Por. H. Doms, *Der Einbau der Sexualität in die menschliche Persönlichkeit*. Köln 1959, 11: „Das Sexuelle hat eine Aufgabe für das Leben der Art, aber wenn auch männliche und weibliche Anlegen und Differenzierungen eine Eignung für diese Aufgaben an der Erhaltung der Art haben, so doch nicht nur dafür”.

¹⁹⁰ Por. E. Sievers — J. David, *Vollendung ehelicher ...*, 147n: „Vor allem wird der einzelne Sexualakt nicht nur im Sinn der Fortpflanzungsfunktion, sondern stärker in der Bedeutung für das Partnerschaftsverhältnis und die gegenseitige und gemeinsame Persönlichkeitsbildung gesehen und in den gesamten Lebenszusammenhang eingeordnet”.

¹⁹¹ Por. Ph. Delhaye, *Odpowiedź Kościoła ...*, 346n; J. David, *Ehe und Elternschaft ...*, 59n.

¹⁹² Pogląd ten utrzymywał również św. Tomasz z Akwinu. Pewną niekonsekwencją z jego strony było więc upatrywanie w akcie małżeńskim, niewyekspozowanych wprawdzie przez niego, momentów miłości i przyjaźni; por. H. Doms, *Gatteneinheit und Nachkommenschaft*, Mainz 1965, 27.

¹⁹³ Por. B. Häring, w: *Lexikon ...*, 435.

¹⁹⁴ Por. K. Mund, *Vinculum. Werkbuch christlicher Eheerziehung*, Freiburg i. Br. 1939, 21: „Wer ... meint, dass das Geschlechtliche erst durch die Zeugungsabsicht sittlich tragbar werde, verkennt die Natur des Geschlechtlichen”.

człowieka oraz związany z nimi popęd seksualny są zawsze i w każdym wypadku własnością osoby. Przechodząc z płaszczyzny bytu do płaszczyzny działania, trzeba stwierdzić, że sama natura nie działa, ale działa zawsze osoba (*actiones sunt suppositorum*). Konsekwentnie aktualizacja popędu seksualnego w człowieku musi się dokonywać w sposób właściwy osobie, a więc „prawdziwie po ludzku”. Nie można upatrywać w niej elementu czysto naturalnego, biologicznego. Nie ulega wątpliwości, że traktaty teologii moralnej „*de sexto*” zawierają *implicite* składniki ujęcia personalistycznego, ale z powodu ich niedostatecznego podkreślania często stwarzają pozory ujęcia naturalistycznego¹⁹⁵.

Błąd metodologiczny polega na rozpatrywaniu momentu cielesno-seksualnego w oderwaniu od momentu zmysłowo-duchowego ludzkiej płciowości. Dla ilustracji zostaną podane dwa przykłady czysto naturalistycznego ujęcia zagadnień seksualności człowieka, względnie ludzkiego aktu płciowego.

W 1909 r. ukazała się w tłumaczeniu niemieckim trzynomowa praca, zaopatrzona licznymi aprobatami Kościoła, pt. *Die Moral in ihren Beziehungen zur Medizin und Hygiene*. Autor — Surbled, omawiając pożycie seksualne używa np. takich sformułowań: stosunek małżeński jako taki nie posiada w sobie nic pięknego i wielkiego; gdyby pożycie seksualne ograniczało się do stosunku jako takiego, rozmnażanie stałoby się niemożliwe; nędzna ta czynność zostałaby z pewnością zaniechana; stałaby się czymś wstrętnym, gdyby natura nie związała z nią uczucia rozkoszy, która pozwala jej się ostać, i zapewnić prokreację; w stosunku zespolała natura zwierzęcy i niemal poniżający akt z wielką korzyścią; sam akt małżeński jest poprzedzony pewnymi przygotowaniem — i chociaż niechętnie, to jednak należy to tutaj powiedzieć — jego zapowiedź nie posiada w sobie nic z wzniosłości i duchowości; stosunek płciowy jest czysto cielesnym aktem, jest aktem zwierzęcym, zmysłowym, — w żadnym wypadku nie jest czystym aktem¹⁹⁶.

¹⁹⁵ Por. K. Wojtyła, *Zagadnienie katolickiej etyki seksualnej. Refleksje i postulaty*, RF 13 (1965), z. 2, 9: „Jeżeli chodzi o znane mi prace czy podręczniki w zakresie katolickiej etyki seksualnej (np. traktaty *de sexto*), to sądzę, że zawierają one *implicite* elementy ujęcia personalistycznego, ale z powodu braku ich eksplikacji mogą czasem budzić skojarzenia czy podejrzenia naturalistyczne”.

¹⁹⁶ „Der eheliche Beischlaf setzt sich — man darf daran, wenigstens was die besseren, gebildeten oder einfach ehrbaren Kreise angeht, nicht zweifeln — aus verschiedenen Teilen zusammen, die zusammengehören, sich innig miteinander verbinden und nicht getrennt werden dürfen. Der Beischlaf hat, an und für sich betrachtet, ohne sinnliche Erregung, ohne wollüstige Gier, nichts Schönes, nichts Grosses, nichts Anziehendes an sich; und die Befruchtung, die Folge desselben, ist kein Genuss, sie wird von trüben Ahnungen, dem Gefühl einer Verantwortlichkeit für die Zukunft, einer Art bestimmter Angst begleitet. Wenn der geschlechtliche Verkehr nur auf den Beischlaf als solchen beschränkt wäre, wäre die Fortpflanzung nicht möglich. Er würde allen Reiz und damit auch die sich an ihn anschliessenden Folgen verlieren; diese jämmerliche Verrichtung würde sofort mit Sicherheit verlassen, abgeschafft und ekelhaft werden, wenn die Natur nicht die Wollustempfindung damit verbunden hätte, welche ihr Fortbestehen sichert und sie leicht macht, indem sie einen trierischen und fast niedrigen Akt mit einem tiefen Genuss verknüpft. Der Genuss ist selbst die Bedingung für den Beischlaf, er ist das durch die Natur gesetzte Reizmittel, um zum Akt der Befruchtung zu gelangen. ... Der Beischlaf ist ein rein fleischlicher Akt und kann sich als solcher des seiner Natur anhaftenden Charakters nicht entäussern, es ist ein trierischer, sinnlicher, keineswegs keuscher Akt”. (cytowane za: H. Doms, *Der Einbau der Sexualität...* 18n).

Z powyższym opisem pozostaje w całkowitej harmonii bardzo rozpozszechniony podręcznik teologii moralnej z pierwszej połowy dwudziestego wieku, w którym czytamy, że Bóg dlatego stworzył rozkosz seksualną *ut hominem alliceret ad rem in se foedam et in suis sequelis onerosam*¹⁹⁷.

Dwa powyższe przykłady wskazują, na jak wielki opór napotyka antropologia katolicka na odcinku etyki seksualnej w przewyżnianiu uprzedzeń, a czasem nawet wrogości dla ludzkiego seksu. Walka o właściwą interpretację ludzkiej płciowości trwa nieprzerwanie od czasów św. Pawła¹⁹⁸ po dzień dzisiejszy; brak jedności oraz polemiczna dyskusja na auli Soboru Watykańskiego II była namacalnym tego dowodem¹⁹⁹.

Można jednak powiedzieć, że Sobór, dzięki biblijnemu ujmowaniu całej rzeczywistości stworzonej jako dobrej²⁰⁰, zdecydowanie odciął się od jakichkolwiek tendencji dualistycznych²⁰¹, których wyraźne ślady znajdujemy w wyżej zacytowanych przykładach, i przewyciężył pesymizm ciążyący na starszych ujęciach antropologii, a dotyczący zwłaszcza ludzkiej płciowości²⁰².

Przymiot seksualny miłości małżeńskiej kojarzy się z tym odcinkiem bytu i działania człowieka, który objęty jest nazwą „cielesność”. Z tej racji, dla lepszego zrozumienia cielesno — płciowego charakteru miłoś-

¹⁹⁷ Por. H. D o m s, *Der Einbau der Sexualität...*, 19.

¹⁹⁸ Apostoł narodów przestrzega przed kłamliwymi naukami, zabraniającymi wchodzenia w związki małżeńskie; por. 1Tm 4, 4.

¹⁹⁹ Por. B. H ä r i n g, *Lexikon...*, 435: „Wie die Diskussion in der Konzilsaula zeigte (z. B. Kardinal M. Browne), hatte die augustinische Auffassung immer noch Anhänger, freilich nur bei einer Minderheit”.

²⁰⁰ Por. GS, nr 2b: „Ma więc Sobór przed oczyma świat ludzi, czyli całą rodzinę ludzką wraz z tym wszystkim, wśród czego ona żyje; świat, będący widownią historii rodzaju ludzkiego, naznaczony pomnikami jego wysiłków, klęsk i zwycięstw; świat, który — jak wierzą chrześcijanie — z miłości Stwórcy powołany do bytu i zachowywany, popadł wprawdzie w niewolę grzechu, lecz został wyzwolony przez Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, po złamaniu potęgi Złego, by wedle zamysłu Bożego doznał przemiany i doszedł do pełni doskonałości”; nr 12e: „Bóg przeto, jak znowu czytamy na świętych Kartach, widział „wszystko, co uczynił, a było bardzo dobre” (Rdz 1, 31)”; por. także, Denz. nr 713; J. M. R. Tillard, *Die Kirche und die irdischen Werte*, w: *Die Kirche in der Welt von heute. Untersuchungen und Kommentare zur Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes” des II. Vatikanischen Konzils*, wyd. G. B a r a ú n a, Salzburg 1967, 102n; A. Gruber, *Theologie des Sexuellen*, TpQ 107 (1959) 32n.

²⁰¹ Por. Ph. Delhaye, *Die Würde der menschlichen Person*, w: *Die Kirche in der Welt von heute. Untersuchungen und Kommentare zur Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes” des II. Vatikanischen Konzils*, wyd. G. B a r a ú n a. (oprac. niem. V. Schurr), Salzburg 1967, 164: „Wirklich zu begrüßen ist die Überwindung des neuplatonischen Dualismus durch das Konzil”.

²⁰² Por. A. A d a m, *Der Primat der Liebe. Studie über die Einordnung der Sexualmoral in das Sittengesetz*, wyd. 6, Kevelaer 1954; J. G. Ziegler, *Die Ehelehre der Pönentialsummen von 1200—1350. Eine Untersuchung zur Geschichte der Moral — und Pastoraltheologie*, Regensburg 1959; H. Klomps, *Ehemoral und Jansenismus. Ein Beitrag zur Überwindung des sexualethischen Rigorismus*, Köln 1964; Z. Kozubski, *Problem seksualny w ujęciu katolickim*, PP 225 (1948) 413—426; *Z dziejów i genezy problemu seksualnego*, AK 50 (1949) 417—432; F. X. Arnold, *Sinnlichkeit und Sexualität im Lichte von Theologie und Seelsorge*, An 8 (1953) 326—331; K. H. Kleber, *De parvitate materiae in sexto. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Moraltheologie*, Regensburg 1971; M. Müller, *Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradisesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas v. Aquin*, Regensburg 1954.

ci między mężem i żoną, podstawowe znaczenie posiada uchwycenie sensu i wartości ciała oraz jego relacji do duszy ludzkiej.

Człowiek jest jednością składającą się z duszy i ciała: *corpore et anima unus*²⁰³. Substancjalny związek elementów duchowego i materialnego stanowi specyfikującą właściwość ontyczną ludzkiej istoty, ludzkiej osoby²⁰⁴. Aczkolwiek w związku tym rola górująca, czynna i kierownicza przypada duszy ludzkiej²⁰⁵, to jednak ciało jest nieodzownym i istotnym elementem człowieczeństwa, i to w potrójnym znaczeniu.

Najpierw jest ono, przynajmniej w ziemskiej egzystencji; konieczne dla istnienia duszy²⁰⁶; po wtóre, ciało jest środkiem dla objawiania się życia duszy, to bowiem, co dzieje się we wnętrzu człowieka, można stwierdzić tylko pośrednio poprzez ciało²⁰⁷; wreszcie, ciało jest „narzędziem” duszy, umożliwiającym człowiekowi działanie na zewnątrz²⁰⁸.

Wynika z tego, iż cały sens ciała ludzkiego wypływa z jego naturalnej i ścisłej łączności z duszą. Dzięki tej łączności ciało człowieka partycypuje w godności osoby ludzkiej, a wszystkie przejawy cielesności noszą w człowieku znamię wybitnie ludzkie, osobowe.

W tej perspektywie ewidentny staje się walor seksualny miłości małżeńskiej. Sfera seksualna bowiem stanowi w małżeństwie specyficzne „pole wyrazu” dla miłości między małżonkami. Aktualizacja cielesno-płciowej sfery człowieka nabiera w ramach miłości małżeńskiej, wprężnięta w jej służbę, wyjątkowego znaczenia w podtrzymywaniu osobo-

²⁰³ GS, nr 14a.

²⁰⁴ Por. J. Hessen, *Der Sinn...*, 102: „In Wirklichkeit liegt gerade darin die Eigenart der menschlichen Seinsstruktur, dass ein spirituelles und ein materielles Sein einen Bund miteinander eingegangen sind und in lebendiger Wechselwirkung stehen”; M. Reding, *Leib und Sinnlichkeit in ihrer sittlichen Bedeutung*, TpQ 102 (1954) 120: „Der ganze Mensch in seiner leiblich-seelischen Wirklichkeit ist Person. Weder die Seele noch der Leib, isoliert genommen, sind schon Person”; F. Tillmann, *Handbuch der katholischen Sittenlehre*, t. I, cz. 1, wyd. 2, (T. Steinbüchel, *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*), Düsseldorf 1939, 272; F. Dander, *Der Menschenleib in der Heilsordnung*, An 9 (1954) 107n.

²⁰⁵ Por. S. Olejnik, *Katolicka etyka życia osobistego*, z. 1, Warszawa 1969, 180; W. Schöllgen, *Körper, Moral und Seelsorge*, An 9 (1954) 99–105.

²⁰⁶ Por. J. Hessen, *Der Sinn...*, 107: „Der leibliche Organismus ist die Naturgrundlage für das seelische Sein und Leben”; B. Häring, *Nauka Chrystusa. Teologia moralna ogólna*, t. I, (Zasadnicza postać chrześcijańskiego życia), Poznań 1962, 87.

²⁰⁷ Por. *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, wyd. H. Fries, t. II, hasło: *Leiblichkeit* (J. B. Metz), München 1963, 35: „Auf Grund seines ganzmenschlichen Charakters ist der Leib jeweils Erscheinung des ganzen Menschen: jener „Ausdruck”, in dem der ganze Mensch an sich selbst „heraustritt”, das Da-sein, die Anwesenheit (F. J. J. Buytendijk), die *Urhandlung* (G. Siewerth), das Wort (H. E. Hengstenberg), das Symbol (K. Rahner), das Wesensmedium (B. Welte), die Exkarnation (H. Conrad-Martius), die offenwerdende Innerlichkeit (R. Guardini) des Menschen”; *Sacramentum mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, wyd. K. Rahner i A. Darlap, t. III, hasło: *Leib, Leib — Seele — Verhältnis* (J. Splett), Freiburg—Basel—Wien 1969, kol. 217; J. Hessen, *Der Sinn...*, 107; M. Reding, *Leib und Sinnlichkeit...*, 119; J. Mausbach — G. Ermecke, *Katholische Moraltheologie*, t. III, wyd. 9, Münster/Westf. 1953, 65; Ph. Delhay, *Dignité du mariage...*, 25; C. Colombo, *Christliche Vollkommenheit und Leben in der-Ehe*, w: *Laien und christliche Vollkommenheit*, wyd. G. Thils i K. V. Truhlar, Freiburg—Basel—Wien 1966, 214.

²⁰⁸ Por. J. Hessen, *Der Sinn...*, 108; S. Olejnik, *Katolicka etyka...*, 181.

wej wspólnoty życia²⁰⁹. Miłość małżeńska natomiast, dzięki personalistycznym wartościom przejawów ludzkiej płciowości, zapewnia sobie trwałość oraz, niespotykaną w innych formach miłości, intensywność.

Personalistyczną wartość płciowości w małżeństwie naświetli krótka analiza zjawiska wstydu seksualnego, który jako właściwości naturalna powinien rozwinąć się w człowieku w cnotę moralną wstydlivości²¹⁰.

Od strony fenomenologicznej wstyd zarówno naturalny, jak i moralny, pragnie zabezpieczyć sferę płciową człowieka oraz ukryć jej wartości²¹¹. Z tego też powodu nie występuje on u dzieci, które nie uświadamiają sobie jeszcze wartości seksualnych.

Ochronna funkcja wstydu wskazuje na to, że jest on przejawem dobrze pojętej miłości samego siebie i stoi na straży nietykalności osoby ludzkiej²¹². Okazuje się bowiem, iż osoba przede wszystkim z racji wartości płciowych, jakie w niej tkwią, może być potraktowana przez drugiego człowieka jako przedmiot egoistycznego używania. „Wstydzienie się”, będące wyłącznie właściwością osoby, jest poniekąd objawianiem jej ponad — użytkowego charakteru²¹³. Aczkolwiek więc bezpośrednim przedmiotem wstydu są wartości seksualne człowieka, to jednak jego przedmiotem pośrednim jest ostatecznie godność osoby ludzkiej.

Zadanie asekurowające wstydu, polegające na naturalnej samoobronie przed zejściem, względnie zepchnięciem człowieka na pozycję przedmiotu użycia seksualnego, staje się zbyteczne z chwilą afirmacji wartości osoby jako osoby. Z takiego punktu widzenia wstyd otwiera drogę do prawdziwej, personalistycznej miłości małżeńskiej. Miłość małżeńska bowiem, z istoty swojej ukierunkowana jest na ludzkie *intimum*, na najgłębsze osobowe „ja” współmałżonka, a jako wybitnie osobowa i odpowiedzialna, wyklucza postawę egoizmu. Ona też na zasadzie naturalnej absorpcji, wchłania w siebie wstyd, sankcjonując tym samym aktualizację sfery płciowej człowieka²¹⁴.

Personalistyczne uzasadnienie zjawiska wstydu pozwoliło na uwypuklenie znaczenia płciowego przymiotu miłości małżeńskiej. Ukazało także, że sfera ludzkiej płciowości jest swoistym polem miłości małżeńskiej, a jej aktualizacja — specyficznym jej wyrazem. W takim świetle pożycie seksualne małżonków posiada nie tylko charakter legalności czy dozwoloności, lecz również — jak to wyraźnie podkreśla Sobór²¹⁵ — pozytywnie głęboki sens i wartość dla małżonków i ich życiowej wspólnoty²¹⁶.

²⁰⁹ Por. J. David, *Ehe und Elternschaft...*, 60; J. Hessen, *Der Sinn...*, 118n; W. Umbricht, *Beziehungen zwischen Ehezweck und Wohlbefinden der Eheleute*, An 17 (1962) 45—50.

²¹⁰ Por. D. v. Hildebrand, *Reinheit...*, 16n.

²¹¹ Por. M. Scheler, *Das Schamgefühl*, Halle 1914; F. Sawicki, *Fenomenologia wstydlivości. Z problemów moralności seksualnej*, wyd. 2, Kraków 1949.

²¹² Por. F. E. F. v. Gager, *Eheliche Partnerschaft...*, 156: „So wacht das Schamgefühl über die Würde des anderen, als Selbstliebe und also Selbstschutz über die Unversehrtheit der eigenen Person”.

²¹³ Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność...*, 165—185.

²¹⁴ Por. S. Olejnik, *Katolicka etyka...*, zeszyt 2, Warszawa 1969, 176n.

²¹⁵ Por. GS, nr 49b.

²¹⁶ Tzw. „małżeństwo józefińskie”, w którym mąż i żona rezygnują obustronnie z prawa do pożycia cielesnego nie tylko nie jest ideałem małżeństwa, ale wprost czymś anormalnym; por. A. Auer, *Weltoffener Christ...*, 227: „Gewiss wird da und dort versucht, die eheliche Gemeinschaft möglichst nur aus der personal-geistigen Liebe

Dotychczasowy opis fenomenu miłości małżeńskiej pozwolił zrozumieć jej istotę w konfrontacji z miłością bliźniego w ogóle. Wydaje się, iż zestawienie miłości małżeńskiej z przyjaźnią i koleżeństwem pozwoli jeszcze lepiej zrozumieć jej specyfikę, a równocześnie wskaże na wielką przydatność tych dwu form miłości dla wspólnoty małżeńskiej.

Mówiąc bardzo ogólnikowo i wychodząc z obrazu, którym posłużył się D. von Hildebrand można powiedzieć, że w miłości małżeńskiej stoją mąż i żona „oko w oko”²¹⁷. Szukając analogii dla pogładowego przedstawienia istoty przyjaźni i koleżeństwa, nasuwa się określenie, że przyjaciele stoją obok siebie „ręka w rękę”, a koledzy „ramię przy ramieniu”. Związani miłością koleżeńską czy przyjacielską nie zatapiają swojego wzroku nawzajem w sobie, lecz raczej skierowują go w jednym i tym samym kierunku. Oznacza to, że właściwym (miłosnym) „tematem” przyjaźni i koleżeństwa nie jest „ja” przyjaciela czy kolegi. Tematem miłości przyjacielskiej względnie koleżeńskiej jest obiektywne dobro, leżące poza podmiotami kochającymi, na które skierowują one razem swój wzrok²¹⁸. Treścią prawdziwej przyjaźni jest „chcieć albo nie chcieć tego samego”²¹⁹. Dzięki temu jednak, że przyjaciele i koledzy na ten sam cel patrzą i to samo dobro miłują, pozostają oni w wewnętrznej więzi, w więzi prawdziwej miłości. Wiążą ją jednak nie przebiega bezpośrednio między podmiotami związanymi przyjaźnią czy koleżeństwem. Wiąże ona ich poprzez dobro, które wspólnie ukochali. Inaczej mówiąc, przyjaźń i koleżeństwo stanowią zasadniczo „my”, powstałe przez wspólne umiłowanie jakiegoś dobra. Oczywiście pomiędzy kochającymi się miłością przyjacielską czy koleżeńską może zaistnieć prawdziwa relacja „ja-ty”, u której podstaw pozostanie jednak zawsze jakieś poza nimi leżące dobro, pełniące rolę łączącego ich pośrednika²²⁰.

Wszędzie tam, gdzie ludzie służą jakiemuś dobru, powstaje głęboka wspólnota, tym szlachetniejsza, im większą przedstawia wartość dobro.

zu führen. Man wird aber ein solches Bemühen nicht als das sittlich oder menschlich wertvoller oder gesünder bezeichnen dürfen, ganz gleich ob es in sexueller Impotenz, in bewusster oder unbewusster Diskriminierung des Geschlechtlichen oder in einem verstiegenen Spiritualismus begründet ist”; także: H. Doms, *Vom Sinn...*, 100n: „Die Josefsehe ist eine metaphysisch unvollendete Ehe; sie ist vergleichbar dem Besitz eines herrlich eingerichteten Schlosses, in dem der Besitzer nicht wohnt, durch das er nur von Zeit zu Zeit geht, um sich im Anschauen an der schönen Einrichtung zu erfreuen. Dabei ist es natürlich möglich, dass aus besonderen Gründen sittlich-religiös die Josefsehe im Einzelfall vollkommener ist als die vollzogene, und dass sie der menschlichen Gesellschaft mehr leistet. Aber diese Leistungen lägen dann ausserhalb der spezifischen Auswirkung der Ehe nach aussen”; M. Schmaus, *Katholische Dogmatik...*, 471n; A. M. Henry, *Das Tugendbild der Ehe*, Graz—Wien—Köln 1964, 172; J. M. Reuss, *Eheliche Hingabe und Zeugung*, TQT 143 (1963) 467; H. Flatten, *Um eine sogenannte Josephsehe*, TThQ 71 (1962) 369—379.

²¹⁷ Por. v. Hildebrand, *Metaphysik der Gemeinschaft...*, 72n i 85n.

²¹⁸ Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność...*, 83: „...charakterystyczny dla koleżeństwa jest moment wspólnoty spowodowany przez pewne czynniki obiektywne”.

²¹⁹ „Idem velle et nolle — vera amicitia”.

²²⁰ Wydaje się, że św. Tomasz widział prawie wyłącznie wspólnotę małżeńską przez pryzmat przyjaźni i koleżeństwa. Do takiego wniosku skłania wypowiedź Akwinaty mówiąca o analogii pomiędzy małżeństwem a kupcami względnie żołnierzami, którzy decydują się na zrealizowanie jakiegoś handlowego względnie wojskowego przedsięwzięcia. Tym przedsięwzięciem wspólnie podejmowanym w małżeństwie jest zrodzenie potomstwa; por. S. Thomas, *Supplementum tertiae partis Summae Theologiae*, q. 44, a. 1.

któremu służą. Rodzaj dobra decyduje też o różnicy, jaka istnieje między przyjaźnią a koleżeństwem. Dobro, na które skierowana jest miłość przyjacielska jest „dobrem pożądanym” (*frui*), zaś w miłości koleżeńskiej jest nim „dobro użytkowe” (*uti*)²²¹. Różnica pomiędzy tymi dobrami polega na tym, że dobro pożądanym jest celem samo w sobie, natomiast dobro użytkowe jest środkiem do osiągnięcia jakiegoś celu. Do dóbr pożądanym zalicza się wszystkie dobra kultury, np. wiedzy, etyki, sztuki czy wreszcie religii (*divinum*)²²². Dobrami użytkowymi są wszystkie dobra cywilizacji, a więc techniki i ekonomiki²²³; dobra te nie stanowią celu same w sobie, a są tylko środkami koniecznymi do utrzymania życia²²⁴.

Miłość koleżeńska służy więc dobrom użytkowym, ich zużywaniu względnie zdobywaniu. W tym znaczeniu mówimy o kolegach pracy czy wojny. Koledzy stoją obok siebie „ramię przy ramieniu”, wspierają się nawzajem, wzajemnie świadcząc sobie pomoc i obronę. Jeden na drugiego może polegać. Jak się okazuje koleżeństwo jest prawdziwą miłością. Jest to jednak raczej miłość „mocna”, niż wewnętrzna.

Miłość przyjacielska skierowana jest na dobra pożądanym. Dobra te istnieją niezależnie od wysiłku człowieka, który jednak ma prawo je odkrywać i zdobywać. Dlatego też ludzie, którzy poświęcają się dobrom pożądanym wiążą się ze sobą „ręka w rękę”. Związanie się przyjaźnią zakłada większą bliskość i sięga głębiej niż miłość koleżeńska. Oczywiście również w ramach przyjaźni mogą występować różne stopnie rangi i bliskości, proporcjonalne do wartości umiłowanego dobra. I tak najprzedniejszą rangę osiąga przyjaźń, gdy dobrem tym jest *summum bonum*, sam Bóg²²⁵. Mówimy wtedy o „świętej przyjaźni”, w której wszystko sprowadza się do Boga²²⁶.

Nie umniejszając w niczym waloru miłości przyjacielskiej trzeba stwierdzić, iż różni się ona od miłości małżeńskiej. Przyjaźń bowiem posiada inny sens niż miłość między małżonkami, oraz inne możliwości wyrazu i wypełnienia.

Reasumując należy stwierdzić, że właściwym „tematem” miłości małżeńskiej jest „ja” ukochanego współmałżonka, zaś tematem tym w miłości przyjacielskiej jest obiektywne, wspólnie umiłowane dobro. Miłość małżeńska jest wybitną relacją „ja-ty”²²⁷. Przyjaźń tworzy w pierwszym rzędzie jakieś głębokie „my”²²⁸.

Miłość przyjacielska w odróżnieniu od małżeńskiej nie posiada cechy ekskluzywności. Przyjaźń może powstać i rozwijać się w dwójkę, z tym

²²¹ Skorzystano tu z augustyńskiego podziału na *frui* i *uti*; por. J. Mausbach, *Die Ethik des Hl. Augustinus*, Freiburg i. Br. 1909, 64n, 223n i 265n.

²²² Mowa tutaj o religii naturalnej, nie zaś o nadprzyrodzonej religii chrześcijańskiej, która nie jest dobrem kulturalnym ale łaską Boga; por. H. Kuhaup, *Hochzeit...*, 293, przyp. 64.

²²³ Przyjęto tu podział na kulturę i cywilizację, jako na dwa różne zakresy zróżnicowane przez różny przedmiot.

²²⁴ Por. H. Kuhaup, *Abba, Vater; Christliche Lehre vom Gebet*, Freiburg 1848, 72n.

²²⁵ Por. D. v. Hildebrand, *Metaphysik der Gemeinschaft...*, 78n.

²²⁶ Por. H. Kuhaup, *Die Hochzeit...*, 151.

²²⁷ Por. D. v. Hildebrand, *Die Enzyklika...*, 13: „Die bräutliche Liebe ist (auch) dadurch charakterisiert, dass sie die reinste Ich-Du-Gemeinschaft ist”.

²²⁸ Por. D. v. Hildebrand, *Metaphysik der Gemeinschaft...*, 40n.

jednak, że z natury swojej musi pozostać otwarta na przyjęcie kogoś „trzeciego”. Starożytni twierdzili nawet, iż dopiero trzy osoby tworzą „przestrzeń interpersonalną” dla przyjaźni²²⁹. Tego rodzaju insynuacje jeszcze bardziej podkreślają w przyjaźni podstawowe jej *principium* — „my”, w odróżnieniu od miłości małżeńskiej, której podstawą jest zasada „ja-ty”.

Nadto jest zupełnie możliwe, że ktoś pozostaje w przyjaźni z wieloma osobami, które między sobą nie są przyjaciółmi. W związku z tym miłość przyjacielska nie da się pogodzić nawet z bardzo szlachetną formą zazdrości.

Wreszcie najbardziej wyrazista różnica między miłością przyjacielską a małżeńską dotyczy sfery seksualnej człowieka. Aktualizacja tej sfery ludzkiej natury stanowi specyficzny wyraz miłości małżeńskiej, która, jak to zostało już zaznaczone, jest ukierunkowana na *intimum* człowieka; przyjaźń skierowana jest natomiast na jakieś obiektywne dobro; jest wprawdzie głęboką, personalną miłością, ale nie jest miłością intymną. Urzeczywistnianie sfery seksualnej człowieka jest sprzeczne z przyjaźnią, nie tylko w znaczeniu nielegalności z pozytywnego prawa Bożego czy też ludzkiego, ale od wewnątrz, z istoty tej formy miłości.

Podkreślenie zasadniczej różnicy między przyjaźnią a miłością małżeńską wcale nie sugeruje jakoby wzajemnie się one wykluczały; mężczyzna i kobieta związani małżeństwem nie tylko mogą, ale powinni być dla siebie przyjaciółmi i stanowić koleżeństwo. Mogą i muszą być kolegami, aby „ramię przy ramieniu” wspierać się wzajemnie w każdej, a zwłaszcza trudnej, chwili życia. Koleżeństwo między mężem i żoną nadaje miłości małżeńskiej wyraźnie obiektywny profil, bez którego jest ona zawsze czymś niepełnym; ponadto atmosfera koleżeńska stwarza warunki określonego środowiska, które konieczne jest dla dobrego prosperowania wspólnoty małżeńsko-rodzinnej²³⁰.

Miłość koleżeńska powinna zatem zostać wchłonięta przez miłość małżeńską. Małżeństwo, które jest tylko koleżeństwem, nie jest w ogóle małżeństwem, ale małżeństwo, w którym małżonkowie nie są kolegami, nie jest z pewnością małżeństwem dobrym.

W tym samym znaczeniu powinni małżonkowie być przyjaciółmi, i to najlepszymi. Z jednej bowiem strony w miłości małżeńskiej realizują się wszystkie wymogi podstawowe stawiane przyjaźni²³¹, z drugiej zaś strony dzięki włączeniu jej w miłość małżeńską ta ostatnia zostaje bardzo wzbogacona.

Tak jak miłość małżeńska może i powinna wchłoniąć przyjaźń i koleżeństwo, tak też miłość koleżeńska, a szczególnie miłość przyjacielska, może w poszczególnym przypadku rozwinąć się do miłości małżeńskiej. Proces odwrotny jest jednak niemożliwy.

Osoby związane miłością małżeńską są ze sobą tak silnie wewnętrznie sprzężone, że mimo zerwania więzi zewnętrznej nie mogą już nigdy stać się względem siebie obce. Dzięki aktualizacji sfery seksualnej przez akt

²²⁹ Były w historii poglądy, które utrzymywały, że przyjaźń może zaistnieć tylko między trzema osobami, którą to tezę próbowano nawet teologicznie uzasadnić tajemnicą Trójcy Przenajświętszej.

²³⁰ Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność...*, 83n.

²³¹ Por. S. Witek, *Elementy i istota...*, 138n.

małżeński, który z istoty swojej jest nosicielem treści personalnej²³², osobowości małżonków pozostaną na zawsze w sposób specyficzny napiętnowane²³³. Dlatego też zerwanie miłości małżeńskiej pociąga za sobą w każdym przypadku głęboki ból u strony niewinnej. Osoby raz związane miłością małżeńską przejmują za siebie całkowitą odpowiedzialność²³⁴.

O głębokim osobowym znaczeniu cielesnego współżycia małżeńskiego świadczy fakt, że w wypadku stwierdzonej zdrady małżeńskiej wyrażenie zgody na akt małżeński ze strony małżonka niewinnego oraz jego przeprowadzenie uchodzi z punktu widzenia prawa świeckiego i kościelnego za wyraz pełnego przebaczenia²³⁵.

Metafizyczny obraz fenomenu miłości małżeńskiej podprowadza nas do jej głębin religijnych. Stwierdzenie to nie oznacza wprawdzie, że człowiek niereligijny, niewierzący, nie jest zdolny przeżyć prawdziwej miłości małżeńskiej, sugeruje jednak, że nie może on w pełni pojąć właściwej jej istoty; a to konsekwentnie znaczy, że nie może jej przeżyć dogłębnie, bo głębia miłości małżeńskiej jest właśnie religijna. Może ona tylko z Boga się zrodzić i z Bogiem być przeżyta.

Ponieważ przedmiotem miłości małżeńskiej jest „ja” człowieka, osoba ukochana miłością małżeńską musi ukazać się podmiotowi kochającemu w perspektywie jej osobowej wartości²³⁶. Oznacza to, że ukochany przedstawia się jako urzeczywistnienie jednorazowej i jedynej w swoim rodzaju myśli stwórczej Boga. Innymi słowy, pełna miłość małżeńska pozwala widzieć człowieka takim, jakim jest on w oczach Boga i dla Boga.

Miłość małżeńska pozwala specyficznie widzieć i poznać człowieka jako *intimum*, jako „ja” i dlatego w sposób specyficzny go kochać²³⁷. Taką miłość zakłada odpowiedź miłosną ukochanego również swoim własnym „ja”, a to oznacza, że kocha go tak jak Bóg, że kocha go w miłości Boga, której zawdzięcza to swoje „ja”. Takie spojrzenie na miłość małżeńską wskazuje, że jest ona zawsze darem Boga²³⁸. Dlatego też ten, który poznaje w istocie swojej miłości małżeńskiej, uznaje ją za podarunek Boga. Jest ona dla niego łaską Bożej miłości, darem Jego obdarowującej dobroci. Stąd też człowiek powołany do miłości małżeńskiej

²³² Por. J. Strojnowski, *Antropologia rodziny i małżeństwa*, Wi 12 (1969) 61; M. Reding, *Leib und Sinnlichkeit...*, 123.

²³³ Por. O. Piper, *Sinn und Geheimnis der Geschlechter*, Berlin 1935, 37: „Man empfängt durch geschlechtliche Begegnung einen Eindruck, der zeitlebens vorhält. ... Die zusammengehörigkeit lässt sich so wenig aufheben wie Blutverwandschaft. Man trägt sie in sich und wird davon bestimmt, auch wenn man sie aus seinem Bewusstsein ausschaltet”; por. także: H. Doms, *Vom Sinn...*, 50; K. Mund, *Vinculum...*, 22.

²³⁴ Por. H. Ku h a u p t, *Die Hochzeit...*, 162.

²³⁵ Por. H. Doms, *Vom Sinn...*, 91; K. Mund, *Vinculum...*, 19.

²³⁶ Przysłowie mówi: „miłość zaślepia”. Zdanie to jest fałszywe. „Zaślepia” bowiem „zakochanie”, będące spontaniczną reakcją uczuciową, w której brak jeszcze pełnego zaangażowania rozumu i woli. Aczkolwiek zakochanie nie jest miłością, to jednak stanowi jakby jej „surogat”; por. S. Olejnik, *Katolicka etyka...*, z. 2, 126n, H. Ku h a u p t, *Die Hochzeit...*, 163n.

²³⁷ Por. H. Ku h a u p t, *Die Hochzeit...*, 165n: „Diesen Blick, in dem er einen Menschen „mit dem Auge Gottes sehen” kann, kann ihm nur eben dieser Gott Selber schenken”.

²³⁸ Por. V. Warnach, *Liebe als Grunderfahrung...*, 240n.

²³⁹ Korelatywnie-głębokie poznanie suponuje głęboką miłość i vice versa; por. S. Witek, *Charakter miłości...*, 72.

powinien za nią Bogu dziękować; ma równocześnie odpowiedzialnie strzec jej, ponieważ jest ona równocześnie zadaniem.

I tak miłość małżeńska jest wzajemnym obdarowywaniem i otrzymywaniem osoby na własność²⁴⁰, i to na zawsze, tworzącym trwały związek małżeński. Człowiek posiada rzeczywiście siebie na własność, ponieważ jest sobą, ma też prawo decydować o sobie; może również siebie drugiemu na własność oddać. Człowiek jednak nie jest w pełni panem samego siebie, jest bowiem stworzeniem; nie może sobą w sposób całkowicie dowolny dysponować; nie ma też z siebie prawa oddania się na własność drugiej osobie. Absolutnym jego panem jest tylko Bóg. Bóg w swoim imieniu może nim dysponować, sam człowiek natomiast może oddać się drugiemu na własność tylko w imieniu Boga.

Skoro więc dwoje ludzi w chwili ślubu oddaje się rzeczywiście sobie wzajemnie, obdarowuje się nawzajem sobą, to mogą uczynić to ostatecznie tylko z upoważnienia samego Boga. I dalej, skoro przez zawarcie małżeństwa mogą przejąć współmałżonka na swoją własność, muszą uświadomić sobie, że jest to zawsze dar Boga²⁴¹.

Również realizowanie miłości małżeńskiej we wspólnocie życiowej jest łaską Bożą, która przez małżonków powinna być z wdzięcznością odebrana i z odpowiedzialnością przed Bogiem pielęgnowana. Sferą, w której duchowe, personalne oddanie się wzajemne mężczyzny i kobiety ma się w sposób specyficzny uzewnętrznić jest płciowość²⁴². Dlatego też sfera ta może zostać zaktualizowana jedynie przez tych, którzy za przyzwoleniem Boga dokonali aktu tego osobowego oddania poprzez zaślubiny. Skoro jednak przez zaślubiny otrzymali siebie nawzajem z rąk Boga, również tylko Bóg może przekazać im prawo do aktualizacji ludzkich wartości płciowych²⁴³.

Wynika z tego, że legalna, a taką może być tylko małżeńska aktualizacja ludzkiej sfery seksualnej, nosi na sobie nie tylko charakter moralny, lecz także religijny; stanowi bowiem ostatecznie dopuszczenie małżonków do praw przekraczających kompetencje człowieka, jedynie bowiem Bóg posiada w takim zakresie, jak to ma miejsce w małżeństwie, prawa

²⁴⁰ Por. H. K u h a u p t, *Die Hochzeit...*, 167: „Die bräutlich-eheliche Liebe zielt darauf ab, dass zwei Menschen sich in einer tiefsten Weise gegenseitig zu eigen schenken und zu eigen empfangen”.

²⁴¹ Por. K. R a h n e r, *Vom Gottgeheimnis...*, 107n.

²⁴² Por. J. S t r o j n o w s k i, *Antropologia rodziny...*, 61: „Obdarzanie drugiej osoby miłością nie jest ofiarowaniem jej czegoś, co się posiada, lecz tego czym się jest. Łączenie się w miłości jest wzajemnym oddawaniem się sobie dwojga osób różnej płci”.

²⁴³ Dzięki takiemu pogładowi posiadamy bardzo głębokie uzasadnienie niedozwolności pozamałżeńskiego współżycia cielesnego. Nie jest ono zakazane z tego tytułu, że jest czymś złym ze swojej istoty. Gdyby tak było, wówczas stosunek seksualny przeżyty w ramach uświęconej sakramentalnie wspólnoty małżeńskiej nosiłby również na sobie znamię zła moralnego i był czymś nieczystym. Nie można też twierdzić, że pożycie płciowe poza małżeństwem jest zawsze i z konieczności wyrazem egoizmu oraz szukaniem zadowolenia dla samej zmysłowej pożydlwości. A mimo to jest niedozwolone etycznie. O ocenie bowiem moralnej czynu nie decyduje subiektywne nastawienie podmiotu działającego, ale obiektywne prawo. A prawa tego udziela Bóg na sposób odpowiedni charakterowi płciowej sfery człowieka jedynie przez zawarcie małżeństwa. Wynika z tego, że grzech dotyczący sfery seksualnej człowieka posiada nie tylko moralny ale i religijny charakter.

do osoby ludzkiej. Akt małżeński jest więc zawsze partycypacją w prawach przynależnych jedynie Stwórcy²⁴⁴.

Dzięki religijnemu uzasadnieniu ukazała się miłość małżeńska w całym swoim bogactwie.

Podstawą dla dotychczasowych rozważań było małżeństwo jako tajemnica miłości. Obecnie należy zastanowić się, o ile jest ono tajemnicą miłości Chrystusa.

Sobór, akceptując w pełni personalistyczne ujęcie miłości małżeńskiej, stwierdza, że: „Tę miłość Pan nasz zechciał szczególnym darem swej łaski i miłości uzdrowić, udoskonalić i wywyższyć”²⁴⁵. Zbawcze działanie Chrystusa ubogaca więc ludzką miłość małżeńską²⁴⁶.

W miłości małżeńskiej ukazuje się współmałżonek w świetle Boga. To, co małżonek dostrzega w ukochanym, jest chwałą Bożą, która odzwierciedla się w tym człowieku, jako stworzeniu, w sposób specyficzny i jednorazowy. Chwała ta odbija się w nim w sposób stwórczy i naturalny. Bóg jednak pragnie, aby chwała Jego odzwierciedlała się również na sposób nadnaturalny. Drogą do tego jest łaska uświęcająca, która sprawia, że sam Bóg przebywa w duszy człowieka²⁴⁷.

Chwała Boża wypełnia w pierwszym rzędzie duszę ludzką, ale sięga również ciała człowieka²⁴⁸. Nasza wiedza o tym może oczywiście w życiu doczesnym pochodzić tylko z wiary. Dzięki wierze, będącej wszczepioną cnotą Boską, może człowiek, wprawdzie w sposób niejasny, ale pewny, dojrzeć chwałę Boga w Nim samym, a także jej odbicie w człowieku.

Jeśli człowiek „wzrokiem” miłości małżeńskiej potrafi już tak wiele dojrzeć, jak to ukazały powyższe rozważania, we współmałżonku, to „wzrok wiary” umożliwi zobaczenie w nim czegoś jeszcze wspanialszego, a mianowicie tego, że jest on „świątynią” Boga²⁴⁹. Człowiek wierzący może skonstatować, że w tym człowieku powierza mu się sam Bóg, że w nim może kochać samego Boga, że wszystko, cokolwiek czyni dla człowieka, jest w pełnym sensie tego słowa służbą Bogu, że więc i miłość, którą mu okazuje, jest ostatecznie miłością samego Boga.

Tę chwałę Bożą posiada jednak człowiek zawsze w Chrystusie. W Nim objawił się Bóg ludzkości²⁵⁰, w Nim mieszka cała pełnia Bóstwa²⁵¹, z Jego obfitości czerpią wszyscy ludzie²⁵². To, że człowiek posiada łaskę Bożą, a przez tę łaskę samego Boga, może zaistnieć tylko dlatego, że człowiek w stanie łaski uświęcającej nosi w sobie Chrystusa²⁵³. Chrystus przenika swoją chwałą nie tylko duszę ale i ciało człowieka²⁵⁴. Chrystus zamieszkuje w człowieku w sposób ukryty, a odkryć można Go tylko wiarą.

²⁴⁴ Por. K. Meissner, *Zasady etyki...*, 332n.

²⁴⁵ GS, nr 49a.

²⁴⁶ Por. J. David, *Ehe und Elternschaft...*, 51: „Die menschliche Liebe soll durch die Erlösungsmacht Christi und die Heilstätigkeit der Kirche nicht eingeengt und abgewertet, sondern gelenkt und bereichert werden”.

²⁴⁷ Por. *1Kor* 3, 16.

²⁴⁸ Por. *1Kor* 6, 19.

²⁴⁹ Por. *2Kor* 6, 16.

²⁵⁰ Por. *Tyt* 3, 4—7.

²⁵¹ Por. *Kol* 2, 9.

²⁵² Por. *J* 1, 16.

²⁵³ Por. *Ef* 3, 14—19.

²⁵⁴ Por. *1Kor* 6, 15.

Chrześcijański małżonek dostrzega we współmałżonku nadnaturalną godność. Widzi w nim członka Mistycznego Ciała Chrystusa i świątynię Ducha Świętego. Uświadomienie sobie tej prawdy wzbudza w nim religijny szacunek dla współmałżonka, który w pierwszym rzędzie należy do Chrystusa, a potem dopiero do niego²⁵⁵. Tam więc, gdzie przeżywana jest miłość chrześcijańska, małżonkowie muszą oglądać siebie oczyma wiary Chrystusowej, muszą uświadomić sobie, iż we współmałżonku spotykają Chrystusa, Chrystusa kochają i Jemu służą. Chrześcijańskie małżeństwo jest dlatego nieustanną służbą Chrystusowi, a miłość małżeńska jest miłością samego Chrystusa.

Chrystus, który przez łaskę mieszka w człowieku, jest „Głową Kościoła”²⁵⁶. Z Nim jest Kościół jako z Jego Ciałem ściśle zjednoczony²⁵⁷. Tak więc człowiek żyjący w łasce uświęcającej jest w jakimś sensie Kościołem.

W małżeństwie przedstawia mężczyzna w specyficzny sposób Chrystusa, kobieta zaś w specyficzny sposób Kościół. W małżeństwie sakramentalnym jest to obraz wypełniony rzeczywistością, którą przedstawia²⁵⁸. Kobieta spotyka więc w małżeństwie mężczyznę, o ile jest on Chrystusem, czyli „Głową Kościoła”, — mężczyzna natomiast kobietę, o ile jest ona Kościołem, czyli ciałem Chrystusa. I tylko w tym znaczeniu może mężczyzna być „głową kobiety”.

Oczyma wiary musi żona chrześcijańska widzieć w swoim mężu Chrystusa, a służbę swojej ku niemu miłości pojmować i praktykować jako służbę Chrystusowi oraz miłość Chrystusa. W tym też znaczeniu powinna w wolności i godności „być poddana” swojemu mężowi, w nim bowiem poddana jest Chrystusowi, który jest Panem²⁵⁹; jemu winna jest „szacunek”, który zawsze będzie szacunkiem przed Chrystusem²⁶⁰.

Tą samą wiarą musi mąż chrześcijański widzieć w swojej żonie Kościół, a służbę swojej ku niej miłości rozumieć i realizować jako służbę Kościołowi oraz miłość Kościoła. Dlatego też jego „panowanie” nad żoną musi być zawsze panowaniem miłości²⁶¹.

Skoro przed urzędowym świadkiem Kościoła, kapłanem, para ludzi udziela sobie nawzajem sakramentu małżeństwa, musi ona być w pełni świadoma tego, co oznacza ten sakrament. Narzeczeni muszą żywo uświadomić sobie wzajemnie, że obok mnie klęczy człowiek od wieków chciany i umiłowany przez Boga miłością jednorazową i jedyną w swoim rodzaju, miłością Trójcy Przenajświętszej; ten człowiek został przez Boga wybrany dla mnie na współmałżonka i przez Boga mi powierzony w sposób pełniejszy niż dziecko rodzicom²⁶²; ten człowiek jest dla mnie równocześnie darem i zadaniem.

²⁵⁵ Por. C. Colombo, *Christliche Vollkommenheit...*, s. 215: „Der im christlichen Sinne keusche Gatte ist sich vor allem der übernatürlichen Würde des Leibes seiner Frau bewusst, der Glied Christi und Tempel seines Geistes geworden ist: So ergreift ihn vor ihr ein Gefühl religiöser Achtung wie vor etwas Geheiligt, das in erster Linie Christus gehört und erst dann ihm”.

²⁵⁶ Por. Ef 5, 23.

²⁵⁷ Por. Ef 5, 30.

²⁵⁸ Por. M. Schmaus, *Katholische Dogmatik...*, 478n.

²⁵⁹ Por. Ef 5, 22n.

²⁶⁰ Por. Ef 5, 33; por. także, H. Kuhaup, *Der Mensch und die Ehrfurcht...*, 103n.

²⁶¹ Por. Ef 5, 28 i 33.

²⁶² Por. Rdz 2, 24.

Krok ten może para małżeńska wspólnie podjąć, ponieważ małżeństwo ich jest rzeczywistym obrazem związku Chrystusa z Kościołem, jest uobecnieniem tego związku²⁶³. Ich wzajemna miłość nie jest tylko słabą, ludzką, ich własną miłością, ale uobecnia się w niej i urzeczywistnia miłość Chrystusa do Kościoła. Każda miłość chrześcijańska jest ostatecznie uczestniczeniem w miłości Chrystusa; chrześcijanin zawsze kocha „miłością Chrystusa Jezusa”²⁶⁴ a drugiego człowieka kocha w Jego miłości²⁶⁵.

W sakramentalnym małżeństwie jest realizowana szczególna miłość Chrystusa — oddanie w miłości dokonane w śmierci krzyżowej, przez którą poślubił Kościół. Do tej miłości włączają się mąż i żona w momencie wypowiedzenia sakramentalnego „tak” i trwają w niej, jako w rzeczywistym obrazie związku Chrystusa z Kościołem; tworzą „domowe sanktuarium Kościoła”²⁶⁶.

Ponieważ miłość małżeńska w sposób szczególny aktualizuje się w ludzkiej sferze płciowości, dlatego też pożycie seksualne w małżeństwie obrazuje w specyficzny sposób zjednoczenie Chrystusa z Kościołem²⁶⁷. Akt małżeński, będący głębokim wyrazem miłości małżeńskiej, jest naśladowaniem i odnawianiem tajemnicy miłości Chrystusa do Kościoła²⁶⁸. Małżeńskie „stanie się jednym ciałem” reprezentuje stanie się jednym Ciałem Chrystusa i Kościoła²⁶⁹. *Una caro* małżonków stanowi nie tylko duchowy, ale i fizyczny wyraz unii Chrystusa z Kościołem²⁷⁰. Wynika z tego z jednej strony, że cielesne pożycie małżeńskie może być uważane za najwspanialsze uwielbienie Boga²⁷¹, z drugiej zaś strony łatwiej zrozumieć, dlaczego aktualizacja sfery seksualnej poza małżeństwem jest czymś niedozwolonym, i musi zostać sklasyfikowana jako czynność grzeszna.

Można, zbierając wszystko w całość, powiedzieć, że dla mężczyzny i kobiety związanych sakramentalnym małżeństwem całe ich życie mał-

²⁶³ Por. H. K u h a u p t, *Die Hochzeit...*, 177.

²⁶⁴ Por. *Flp* 1, 8.

²⁶⁵ Por. *Ef* 3, 14—19.

²⁶⁶ AA, nr 11d.

²⁶⁷ Por. B. H ä r i n g, *Naturgemäss — gottgewollte Wege zur verantworteter Elternschaft*, EF 15 (1962) 10.

²⁶⁸ Por. C. C o l o m b o, *Christliche Vollkommenheit...*, s. 205; „Das eheliche Zusammenleben soll, genau wie die anderen Aspekte des Ehelebens, Ausdruck der Gattenliebe sein, die Christus mit der Kirche verbindet; ...soll also ein Moment der gegenseitigen Liebe sein, durch welche die Gatten das Geheimnis der Liebe Christi und der Kirche nachahmen und erneuern...”.

²⁶⁹ Por. M. S c h m a u s, *Katholische Dogmatik...*, 478n., H. K u h a u p t, *Die Hochzeit...*, 178.

²⁷⁰ Por. C. C o l o m b o, *Christliche Vollkommenheit...*, 204; „... in ihr verwirklichen sie die Gabe gegenseitiger Liebe vollkommener, in ihr bringen sie die Vereinigung Christi mit der Kirche, eine in gewisser Weise nicht nur geistige, sondern sogar physische Vereinigung, sichtbar zum Ausdruck”.

²⁷¹ Por. H. W e n c e l, *Ku teologii małżeństwa*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, praca zbior. pod red. B. B e j z e, t. I, Warszawa 1967, 320; H. K u h a u p t, *Die Feier der Eucharistie*, t. I, Münster 1950, 132; C. C o l o m b o, *Christliche Vollkommenheit...*, 205: „Die eheliche Vereinigung steht der Vereinigung mit Christus und der Erfüllung der allgemeinen Sendung eines jeden Christen, d. h. der Verherrlichung des Vaters durch Jesus Christus, nicht im Wege, ja sie kann sogar, wenn sie in enger Verbundenheit mit Christus und gemäss seinen Geboten gelebt wird, ein eigenes Mittel zur Verherrlichung des Vaters und zur Auferbauung des Leibes Christi sein”.

żeńskie, a więc również ich życie seksualne, jest powołaniem do tego, aby być naczyniem miłości Chrystusa i Kościoła.

Wielka ta łaska Boga domaga się ze strony małżonków pełnego zaangażowania i rzetelnej współpracy. ponoszą oni za tę łaskę pełną odpowiedzialność²⁷². Aby zadaniu temu mogli małżonkowie sprostać, wymagana jest wielka cnota.

Realizowanie powołania małżeństwa sakramentalnego jest głoszeniem światu radosnej nowiny Odkupienia, odkupienia miłości małżeńskiej między ludźmi w miłości Chrystusa i Kościoła. Apostolskim zadaniem małżonków chrześcijańskich jest ukazywanie ludzkości właściwie pojętej miłości małżeńskiej. Miłość, którą małżonkowie chrześcijańscy wzajemnie sobie ofiarują, nie jest wyłącznie ich własną, ludzką miłością, ale równocześnie zawsze także miłością Boską Chrystusa i Kościoła. Miłość ta „wiąząc z sobą czynniki boskie i ludzkie”²⁷³ jest tym samym dla małżonków łaską wzajemnego uświęcenia, a spełniane mocą łaski sakramentalnej zadania małżeńskie stanowią dla nich źródło osobistej doskonałości: *cuius virtute munus suum coniugale et familiare explentes, spiritu Christi imbuti, quo tota eorum vita, fide, spe et caritate pervaditur, magis ac magis ad propriam suam perfectionem mutuamque sanctificationem, ideoque communiter ad Dei glorificationem accedunt*²⁷⁴. Życie małżeńskie jest dla męża i żony ciągłym wrastaniem w „wielką tajemnicę”²⁷⁵, czyli w związek Chrystusa i Kościoła, a tym samym w Boga”²⁷⁶.

Przeprowadzone w pierwszym rozdziale analizy pozwalają na wyciągnięcie następujących wniosków:

małżeństwo jest specyficzną wspólnotą interpersonalną;

specyfika wspólnoty małżeńskiej tłumaczy się specyficznym rodzajem miłości — różnym od wszystkich innych form miłości bliźniego — między małżonkami, czyli miłością małżeńską;

małżonkowie, obdarowując się wzajemnie miłością małżeńską, partycypują w miłości Boga;

wspólnota małżeńska jest dla małżonków drogą wzajemnego i osobistego uświęcenia;

wychodząc z założenia, że o świętości etycznej człowieka decyduje ostatecznie miłość, należy stwierdzić, iż o specyfice świętości moralnej małżonków stanowi miłość typowo małżeńska.

II. ASPEKT SPOŁECZNY ŚWIĘTOŚCI MAŁŻONKÓW

Świętość małżonków w aspekcie społecznym stanowi kolejny etap dociekań i przedmiot drugiego rozdziału rozprawy.

²⁷² Por. 2Kor 6, 1.

²⁷³ GS, nr 49a.

²⁷⁴ GS, nr 48b; por. LG, nr 11b: „Tandem coniuges christiani, virtute matrimonii sacramenti, quo mysterium unitatis et fecundi amoris inter Christum et Ecclesiam significant et participant (cfr. Eph. 5, 32), se invicem in vita coniugali necnon prolis susceptione et educatione ad sanctitatem adiuvant, adeoque in suo vitae statu et ordine proprium suum in Populo Dei donum habent (cfr. 1 Cor. 7, 7)”.

²⁷⁵ Por. Ef 5, 32.

²⁷⁶ Por. H. Kuhaupt *Die Hochzeit...*, 180n.

Małżeństwo jest zaczątkową rodziną²⁷⁷. Rodzinny zaś charakter małżeństwa wskazuje na jego rys wybitnie społeczny. Rodzicielstwo, które jest główną misją małżonków, sprawia iż rodzina zaliczana jest do podstawowych społeczności naturalnych i koniecznych²⁷⁸.

Zadanie reprodukcji biologicznej oraz jej kontynuacja — wychowywanie fizyczne, umysłowe i religijno-moralne — wypływa z natury miłości małżeńskiej²⁷⁹. Cel prokreacyjny jest specyficznym — obok generacyjnego celu rozwoju osobowościowego, który właściwy jest każdej społeczności — celem małżeństwa²⁸⁰.

Teologiczne uzasadnienie społecznego znaczenia małżeństwa jako instytucji prokreacyjnej, referowane na podstawie wypowiedzi soborowych w pierwszym paragrafie, umożliwi, z przedmiotowego punktu widzenia, ukazanie potencjalnego materiału świętości etycznej dla małżonków.

Te potencjalne wartości aktualizują małżonkowie poprzez rodzicielstwo. Rodzicielstwo, zrealizowane w sposób odpowiedzialny, stanowi drugi, obok miłości, aspekt świętości moralnej małżonków — jako ich główne zadanie — decydujące o specyfice ich świętości²⁸¹.

O ile więc małżeństwo jako instytucja społeczna można określić terminem *esse* świętości małżonków w aspekcie społecznym (1. Małżeństwo jako instytucja społeczna), o tyle, odpowiednio, odpowiedzialne rodzicielstwo w znaczeniu podmiotowym, dynamicznym i powinnościowym stanowi jej *agere* (2. Odpowiedzialne rodzicielstwo).

1. Małżeństwo jako instytucja społeczna

Podkreślenie przez Sobór interpersonalnego charakteru małżeństwa oraz mocne zaakcentowanie znaczenia miłości dla wspólnoty małżeńskiej w niczym nie umniejsza waloru społecznego instytucji małżeństwa.

²⁷⁷ Por. S. Olejnik, *Moralność życia...*, 149: „Zaczątkiem rodziny, a więc niejako rodziną zaczątkową, jest wspólnota małżeńska nie posiadająca dzieci”.

²⁷⁸ Por. tamże, 149; AA, nr 11a.

²⁷⁹ Por. GS, nr 50a: „Matrimonium et amor coniugalis indole sua ad prolem procreandam et educandam ordinantur”.

²⁸⁰ Por. A. H. Clemens, *Marriage and the Family. An integrated Approach for Catholics*, Washington 1957, 42: „One purpose of the family is the development of personalities; this goal is also that of all other societies — the Church, state, economic society, educational society, and so forth. This is why the development of personality is called a “generic” purpose. However, each society also has goals peculiar to it — specific purposes — which no other society can attain. The procreative and child rearing purposes of marriage are peculiar to the family; no other society can achieve these goals”; por. także, P. Adnès, *Le mariage*, (seria: *Théologie Sacramentaire*, t. V), Tournai 1963, 118: „Une société naturelle ne peut avoir plusieurs fins également premières ou principales ..., car c’est la fin primaire qui spécifie l’oeuvre”; E. C. Messenger, *Two in one Flesh*, wyd. 2, London—Glasgow 1950, 169; J. Woroniecki, *Małżeństwo w świetle nauki katolickiej*, w: *Ogólne podstawy filozoficzne i teologiczne chrześcijańskiej nauki o małżeństwie*, (praca zbior. profesorów Uniwersytetu Lubelskiego), Lublin 1928, 114.

²⁸¹ Podobnie kapłan i biskupi uświęcają się przede wszystkim przez wypełnianie zadania, wypływającego z ich specjalnego powołania; por. PO, nr 13a: „Sanctitatem propria ratione consequentur Presbyteri munera sua sincere et indefesse in Spiritu Christi exercentes”; LG, nr 41b: „Gregis Christi Pastores imprimis oportet, ut ad imaginem summi et aeterni Sacerdotis, Pastoris et Episcopi animarum nostrarum, sancte et alacriter, humiliter et fortiter exsequantur ministerium suum, quod ita adimpletum, etiam pro eis erit praeaelsum sanctificationis medium”.

Konstytucja *Gaudium et spes* po stwierdzeniu, że ...*Deus est auctor matrimonii, variis bonis ac finibus praediti*, konkluduje: *quae omnia pro generis humani continuatione, pro singulorum familiae membrorum profectu personali ac sorte aeterna, pro dignitate, stabilitate, pace et prosperitate ipsius familiae totiusque humanae societatis maximi sunt momenti*²⁸².

Małżeństwo jest nie tylko związkiem dwojga osób, ale instytucją ludzkości²⁸³. Dzięki aktualizacji popędu seksualnego, do której w legalny sposób dochodzi jedynie w ramach wspólnoty miłości małżeńskiej, powstaje rodzina²⁸⁴ — najbardziej podstawowa społeczność, od której zależy fakt istnienia oraz pomyślność każdego wielkiego społeczeństwa: narodu, państwa czy Kościoła.

Ważnym wskazaniem dla nas jest całościowe ujmowanie rzeczywistości małżeństwa w Konstytucji duszpasterskiej poprzez ścisłe powiązanie jego znaczenia zarówno dla małżonków, jak i dla społeczności ludzkiej. Aspekty międzyosobowy i społeczny małżeństwa przenikają się wzajemnie, i tylko myślowo, ze względów metodologicznych, można obydwa te zakresy wydzielać²⁸⁵.

Sobór dwukrotnie, w zdaniach prawie równobrzmiących, podkreślił tę prawdę, że małżeństwo jako międzyosobowa wspólnota miłości posiada z natury swojej sens społeczny wynikający z zadania prokreacyjno-edukacyjnego: *Indole autem sua naturali, ipsum institutum matrimonii amorque coniugalis ad procreationem et educationem prolis ordinantur iisque veluti suo fastigio coronantur*²⁸⁶, oraz: *Matrimonium et amor coniugalis indole sua ad prolem procreandam et educandam ordinantur*²⁸⁷.

Małżeństwo jednak nie pozostaje w relacji do rodziny jak środek do celu. Małżeństwo po prostu naturalną drogą rozrasta się w rodzinę, ale bynajmniej „nie zatracą się w rodzinie”²⁸⁸. Niezależnie od tego czy wspólnota małżonków rozrośnie się w rodzinę, czy też nie, zachowuje swoją odrębność jako instytucja posiadająca strukturę interpersonalną, i ma swój głęboki sens niezależnie od pojawienia się potomstwa. Prokreacja nie jest bowiem jedynym, względnie pierwszorzędnym, celem małżeństwa: *Matrimonium vero, non est tantum ad procreationem institutum; ...Ideo etsi proles, saepius tam optata, deficit, matrimonium ul totius vitae consuetudo et communio perseverat, suumque valorem atque indissolubilitatem servat*²⁸⁹.

²⁸² GS, nr 48a.

²⁸³ Por. E. Sievers — J. David, *Vollendung ehelicher...*, 149: „Die Ehe ist nicht ein Bund zu zweien, sondern eine Menschheitsinstitution, von deren Würde und Wohl auch Würde und Wohl der Menschheit in entscheidenden Masse abhängen”; B. Häring, *Nauka Chrystusa...*, t. V, 73.

²⁸⁴ Por. E. Schillebeeckx, *Besinnung auf das zweite Vatikanum...*, 30n: „Es handelt sich um eine einzige Ganzheit, in der — wenigstens im Ganzen des Eheprojektes — die Liebe selbst schöpferisch tätig ist und familienbildend wirkt, soweit sie im ehelichen Verkehr ihren Selbstaussdruck findet”.

²⁸⁵ Por. A. Auer, *Weltoffener Christ...*, 240.

²⁸⁶ GS, nr 48a.

²⁸⁷ GS, nr 50a.

²⁸⁸ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność...*, 211; por. H. Doms, *Vom Sinn...*, 69: „Durch das Kind wird die eheliche Gemeinschaft zur Familie erweitert, ohne aber in sich wesentlich verändert oder gar gesprengt zu werden”.

²⁸⁹ GS, nr 50c; por. AAS 22 (1930) 548n; AAS 43 (1951) 850.

Tym tłumaczy się praktyka Kościoła, który zezwala na zawieranie małżeństwa osobom, które z racji wieku nie są zdolne do zrealizowania celu prokreacyjnego; z tego też tytułu małżeńską przeszkodą zrywającą nie jest *impotentia generandi* ale *impotentia coeundi*²⁹⁰.

Spółeczny charakter małżeństwa tkwi w jego płodności i wynika z istoty miłości małżeńskiej, a nie dopiero z faktu, że jest ono instytucją prokreacyjną. Encyklika *Humanae vitae*, wymieniając kilka przymiotów charakteryzujących miłość małżonków, stwierdza: „Jest to wreszcie miłość płodna,...”. Papież określając miłość małżeńską przymiotnikiem „płodna” ma na myśli w pierwszym rzędzie płodność biologiczną, jak to wynika z bliższego sprecyzowania: „...która nie wyczerpuje się we wspólnocie małżonków, ale zmierza również ku swemu przedłużeniu i wzbudzeniu nowego życia”²⁹¹.

Spółeczny atrybut płodności przysługuje jednak również małżeństwu bezdzietnemu. Każda prawdziwa miłość posiada bowiem wewnętrzną, duchową płodność; ta duchowa płodność mieści się więc w każdej prawdziwej miłości małżeńskiej, niezależnie od prokreacji. Potomstwo jest tylko jednym z przejawów duchowej płodności miłości małżeńskiej²⁹². Płodność miłości małżeńskiej owocuje jednak społecznie także i wtedy gdy z przyczyn niezależnych od małżonków odpada prokreacja. Płodność bezdzietnej wspólnoty małżeńskiej wyzwala się w konstruktywnym wpływie małżonków na siebie oraz we wzajemnym udoskonalaniu siebie²⁹³. Te duchowe owoce miłości małżeńskiej nie zamykają się w wąskich ramach wspólnoty samych małżonków, ale oddziałują społecznie, podnosząc poziom życia dużych społeczności.

Ponadto każda autentyczna miłość dąży z natury swojej do obiektywizacji, do wyzwolenia się z własnej bezpośredniej subiektywności²⁹⁴. Formą obiektywizacji miłości małżonków bezdzietnych jest świadome i aktywne włączenie się w służbę dla innych rodzin, zwłaszcza wielodzietnych, poprzez zaangażowanie w działalność charytatywną, socjalną

²⁹⁰ Por. CIC, can. 1068.

²⁹¹ HV, nr 9f.

²⁹² Por. E. Walter, *Das neue Kana*, t. II, 33: „... die Fruchtbarkeit der Ehe zeigt sich nicht nur in ihren Kindern. Es gibt auch andere Arten der Fruchtbarkeit. Die Fruchtbarkeit an Kindern kann nur begrenzt sein. Jene Fruchtbarkeit aber, die auch kinderlosen und schuldlos kinderarmen Ehen eignen kann, ist vielgestaltig und unbegrenzt”.

²⁹³ Por. D. v. Hildebrand, *Die Ehe...*, 21n: „In der Tatsache, dass aus der engsten Liebesvereinigung zweier Menschen ein neuer Mensch hervorgeht, spiegelt sich in geheimnisvoller Weise die Fruchtbarkeit der Liebe überhaupt. Denn wir dürfen nicht vergessen, dass jede echte Liebe eine innere geistige Fruchtbarkeit besitzt, und dass gerade der ehelichen Liebe ganz unabhängig von der Fortpflanzung diese geistige Fruchtbarkeit innewohnt. Diese Fruchtbarkeit wirkt sich in dem Aufschwung der Seele aus, den die Liebe in sich schliesst, in der neuen Wachheit der Seele, die sie zu lebendigerem geistig sittlichen Wachstum anspornt. Sie wirkt sich in dem unbewussten Einfluss der Liebenden aufeinander aus, in dem gegenseitigen geistigen Sicheмпортраgen, das durch das einzigartige Verstehen und Verstandenwerden ermöglicht wird. Jede Ehe, in der eine solche eheliche Liebe sich ganz erfüllt, bringt darum „geistige Früchte“, sie ist fruchtbar, wenn sie auch kinderlos bleibt”.

²⁹⁴ Por. A. Auer, *Weltoffener Christ...*, 240.

czy kulturalną w swoim środowisku²⁹⁵. Jedną z form najbardziej odpowiednich stanowić może adopcja dzieci, które z różnych przyczyn pozbawione są naturalnych rodziców²⁹⁶. Tą drogą zapewniona zostanie trwałość i żywotność miłości małżonków bezdzietnych, a równocześnie uwydatni się społeczny rys ich interpersonalnej wspólnoty życiowej²⁹⁷.

Byłoby przesadą twierdzić, iż każde małżeństwo z natury niepłodne biologicznie musi zdecydować się na przybranie cudzego dziecka. Niemniej jednak w pewnych specyficznych warunkach, kiedy mianowicie bezdzietność groziłaby rozkładem wspólnoty życiowej małżonków, powinni oni decyzyjnie taką podjąć²⁹⁸.

Obiektywizacją miłości większości małżonków jest potomstwo. Płodność nie stanowi obciążenia miłości małżeńskiej, nie jest również zobowiązaniem miłości, ale raczej identyfikuje się z nią, jest jej pierwszorzędnym przywilejem²⁹⁹. Miłość i płodność małżeńska stanowią nierozdzielalną jedność³⁰⁰.

Sobór bardzo zręcznie podkreślił ścisły związek sensu małżeństwa, jako osobowej wspólnoty miłości z jego biologiczną celowością. W zdanie dokumentu soborowego, przypominające pozytywny nakaz prokreacyjny Stwórcy, włączone zostały dwa cytaty biblijne mówiące o międzyosobowym charakterze małżeństwa, dzięki czemu zaakcentowana zo-

²⁹⁵ Szeroki wachlarz możliwości w tym zakresie prezentuje soborowy *Dekret o apostołstwie świeckich*, nr 11d: „Spośród różnych rodzajów apostołstwa rodzinnego zasługują na wyszczególnienie następujące: adoptowanie opuszczonych dzieci, gościnne przyjmowanie przybyszów, pomoc w prowadzeniu szkół, służenie radą i pomocą materialną młodzieży, pomaganie narzeczonemu, by lepiej przysposobił się do małżeństwa, udział w katechizacji, wspieranie małżonków i rodzin przeżywających trudności materialne lub moralne, zapewnienie starcom nie tylko niezbędnych środków do życia, ale także słusznego udziału w owocach postępu gospodarczego”; por. także A. Auer, *Weltoffener Christ...*, 247: „Sie müssen, um zur Entfaltung und Vollendung ihrer Verbindung zu kommen, über sich selbst hinausfinden und ihr Haus zu einer Stätte der Gastfreundschaft, der Kultur, zu einem Ort der Mitte und Vermittlung im Kreis der Verwandten und Freunde, zu einer Stütze karitativer, sozialer und künstlerischer Interessen machen. Das Verlangen nach Fruchtbarkeit, das jede menschliche Liebe erfüllt und formt, wird immer wieder Wege und Mittel zu finden wissen”; F. v. Streng, *Das Geheimnis der Ehe. Eine Braut — und Ehebelehrung*, Zürich—Köln 1958, 105n; H. Wencel, *Ku teologii małżeństwa...*, 319.

²⁹⁶ Por. J. David, *Ehe und Elternschaft...*, 73.

²⁹⁷ Por. A. Auer, *Weltoffener Christ...*, 240: „Eine autistische Liebe, die bei sich selbst zu bleiben versucht, geht zugrunde, weil sie eine Perversion ihrer selbst ist. Eine Gemeinschaft zwischen Mann und Frau mag noch so leidenschaftlich und reich und mit echten Werten erfüllt sein, sie lässt sich rein als solche, nur als „seelisches Pathos“, kaum einmal allein und direkt durchhalten. Sie muss sich sogar dann, wenn das Kind für immer versagt bleibt, in irgendeiner Weise objektivieren, in den Dienst der grösseren Gemeinschaft hinein versachlichen”.

²⁹⁸ Por. S. Olejnik, *Moralność życia...*, 159: „Na ogół małżeństwo bezdzietne nie musi przyjmować za własne cudzego dziecka. Istnieją jednak sytuacje — kiedy bezdzietność grozi poważnymi szkodami, a nawet rozkładem wspólnoty — w których małżonkowie powinni się na taki krok zdecydować. Jest bowiem rzeczą skądinąd wiadomą, że wejście do małżeństwa dziecka, nawet tylko przybranego, stanowi wielkie ożywienie miłości i wspólnoty”.

²⁹⁹ Por. P. de Loch, *Liebe und Ehe ...*, 57: „Die Fruchtbarkeit ist nicht eine Belastung oder eine Verpflichtung der Liebe, sie ist identisch mit ihr, sie ist ihr hervorragendstes Privileg”.

³⁰⁰ Por. I. Linden, *Marriage as Redemptive Community*, IThQ 34 (1967) 228: „Conjugal love and fecundity are in no way opposed, but complement one another in such a way that they constitute an almost indivisible unity”.

stała wzajemna zależność celów personalistycznego i rodzicielskiego wspólnoty małżeńskiej³⁰¹: *Ipse Deus qui dixit: „non est bonum esse hominem solum” (Gen. 2, 18) et qui „hominem ab initio masculum et feminam... iecit” (Matth. 19, 4), volens ei participationem specialem quamdam in Suiipsius opere creativo communicare, viro et mulieri benedixit dicens: „crescite et multiplicamini” (Gen. 1, 28)*³⁰².

Miłość małżeńska jest tak ściśle związana z płodnością biologiczną, że wykluczenie prokreacji w chwili zawierania przymierza małżeńskiego czyni związek małżeński nieważny³⁰³. Jest ona od wewnątrz przeniknięta sensem prokreacyjnym, nie może się więc w konsekwencji w pełni rozwinać przy zanegowaniu tego sensu³⁰⁴. Arodzicielska postawa małżonków zakłada prawidłowy rytm miłości małżeńskiej i sprawia, iż przekształca się ona w „dwuosobowy egoizm”, w „paralelny egoizm dwu osób”³⁰⁵.

I odwrotnie, postawa rodzicielska rozwija i udoskonala miłość między małżonkami, którzy w potomstwie upatrują widoczny i trwały jej wyraz³⁰⁶. Sobór w związku z tym powie, że potomstwo jest „najcenniejszym darem małżeństwa” przynoszącym rodzicom „najwięcej dobra”: *Filii sane sunt praestantissimum matrimonii donum et ad ipsorum parentum bonum maxime conferunt*³⁰⁷. Dziecko jest bowiem w pewnym sensie „uosobieniem” miłości małżeńskiej³⁰⁸.

Małżeństwo, jako instytucja naturalna, zawiera w sobie z istoty swojej myśl prokreacyjną — jest rodziną *in potentia*³⁰⁹.

³⁰¹ Por. B. Häring, *Lexikon...*, 438.

³⁰² GS, nr 50a; por. Ph. Delhaye, *Odpowiedź Kościoła...*, 348; J. David, *Ehe und Elternschaft...*, 47: „Ehe und eheliche Liebe haben eine wesentliche Ausrichtung auf Kinder”.

³⁰³ Por. CIC, can. 1082.

³⁰⁴ Por. S. Olejnik, *Katolicka etyka...*, 104; *Handbuch theologischer...*, 248: „... Liebe ohne Fruchtbarkeit, wo sie möglich und darum verbindlich ist — auch wenn viele es allzuspät erkennen — eine Pervertierung der Liebe, die ihrem Wesen nach (als Abbild der schöpferischen Liebe Gottes) auf Fruchtbarkeit angelegt ist”.

³⁰⁵ Por. P. de Locht, *Liebe und Ehe...*, 57: „Die eheliche Liebe, welche aufhören würde schöpferisch zu sein und reiches Leben zu besitzen und auszustrahlen, würde sich selber zerstören. Sie wäre nur noch Schein, zweipersonlicher Egoismus, oder gar parallelwirkende Selbstsucht zweier Personen, die sich zu lieben vorgeben”; W. Heinen, *Fehlformen...*, 181; H. Wencel, *Ku teologii małżeństwa...*, 316n.

³⁰⁶ Por. A. Jäger, *Verantwortete Elternschaft*, EF 15 (1962) 22: „Von der seelisch-geistigen Verschiedenheit der Geschlechter geht die Zieltendenz über die personale Begegnung, die eine Sich-Verschenken und zugleich ein im anderen Erfülltwerden ist, nach einer letzten Eftaltung und Vollendung der ehelichen Liebe in einer Sichtbar- und Personwerdung dieser Liebe in den Kindern. In ihnen findet die Liebe zwischen Mann und Frau ihren sichtbaren, bleibenden Ausdruck”; K. Mund, *Vinculum...*, 23: „Das Kind ist nicht bloss Segen Gottes, sondern auch sichtbar gewordene Gattenliebe”; G. Teichweier, *Das ständige Anliegen...*, 114: „Wo die Ehegatten im tiefen Eros einander ganz bejahen, drängt sich ihnen wie von selbst das Verlangen auf, den geliebten Partner im eigenen Kind sozusagen verjüngt wiederzufinden”.

³⁰⁷ GS, nr 50a.

³⁰⁸ Por. R. Angermair, *Ehe und Ehereife*, W: *Wahrheit und Zeugnis. Aktuelle Themen der Gegenwart in theologischer Sicht*, wyd. M. Schmaus i A. Läpple, Düsseldorf 1964, 221: „Das Kind ist die Personwerdung der Liebe”.

³⁰⁹ Por. A. Ziegler, *Das natürliche Entscheidungsrecht des Mannes in Ehe und Familie. Ein Beitrag zur Frage der Gleichberechtigung von Mann und Frau*, Heidelberg-Löwen 1958, 151: „Als Leibgemeinschaft zielt die Ehe innerlich auf Lebensvermittlung. Sie ist Familie in potentia”; L. J. Suenens, *Christian Marriage and responsible*

Można wyciągnąć z tego prosty, praktyczny wniosek: jeśli narzeczonym planującym małżeństwo obca jest myśl o wielkim zadaniu rodzenia i wychowywania potomstwa, wówczas jest to namacalny dowód, że miłość ich nie dojrzała jeszcze do stworzenia małżeńskiej wspólnoty życiowej³¹⁰. Na małżeństwo nie można bowiem patrzeć jedynie jako na związek mężczyzny i kobiety, ale jako na wspólnotę męża i żony, którzy w swoim czasie zostać mają ojcem i matką³¹¹, i tworzyć w ten sposób instytucję w pełnym znaczeniu tego słowa społeczną — rodzinę. Człowiek jako byt osobowy (*ens personale*) jest bytem seksualnym (*ens sexuelle*)³¹²; jako byt seksualny jest z natury swojej bytem małżeńskim (*ens coniugale*); natomiast jako byt małżeński jest z naturalnej konieczności bytem rodzinnym (*ens familiare*)³¹³.

Podsumowując całość można powiedzieć, że miłość małżeńska jako rzeczywistość międzyosobowa jest nierozłącznie powiązana z płodnością³¹⁴, która nadaje małżeństwu rys wybitnie społeczny.

2. Odpowiedzialne rodzicielstwo

Małżonkowie, podejmując wzniosłe zadanie rodzicielskie, uczestniczą w specjalny sposób w Bożym dziele stwórczym: *Ipse Deus qui dixit: „non est bonum esse hominem solum”* (Gen. 2, 18) et qui „hominem ab

Parenthood in Catholic Teaching, w: *Christian Responsibility and World Poverty*. A Symposium, wyd. A. Mc Cormack, London 1963, 41: "The baby is not just a baby, but, to each of the parents, he is the child the other has given, the fruit of their love. He is a living, subsistent gift that they give one another. Through this child, the "two-ness" of marriage is left behind and develops into "three-ness", as in God. Bishop Fulton Sheen has said, and rightly, that „Sexuality is duality. Love is always trinity”; B. Häring, *Nauka Chrystusa*, t. V, 280: „Małżeństwo na skutek zgodnego z jego istotą ostatecznego sensu, jakim jest płodność, od samego początku w zarodku obejmuje i zawiera całą rodzinę. Kto zapoznaje tę jego istotę, gdzie zatem oddziela się związek płciowy od jego istotnego sensu, tam nie powstaje ani rodzina, ani prawdziwe i ważne małżeństwo”; *Sakramentum mundi...*, kol. 961n; H. Ostermann, *Die Zukunft des Laien in der Kirche. Aussagen des II. Vatikanischen Konzils über den Laien*, Kvelaer Rheinland 1966, 74.

³¹⁰ Por. St. de Lestapis, *Geburtenregelung...*, 132: „Wenn also die Verlobten zunächst daran denken, sich eine angenehme Häuslichkeit und ein anziehendes und bereicherndes Zusammenleben aufzubauen, so liegt darin nichts Ungewöhnliches. Wenn ihnen aber nicht der Gedanke, Kindern das Leben zu schenken und sie zu erziehen, als die eigentliche Erfüllung ihrer Lebensgemeinschaft erscheint, (...) dann ist dies ganz zweifellos das charakteristische Zeichen der Unreife ihrer Liebe”; K. Meissner, *Zasady etyki...*, 338: „Rodzicielski charakter dojrzałej miłości płciowej dostarcza kryterium pozwalającego ocenić „prawdziwość” miłości”.

³¹¹ Por. E. C. Messenger, *Two in one Flesh...*, 165: "After all, the companionship of husband and wife, and the mutual sharing of the tasks of life, is the companionship, not just of a man and a woman, but precisely companionship between husband and wife joined together in the marital relationship, and fitting them to become in due course father and mother to the fruits of their love".

³¹² Por. H. Doms, *Vom Sinn...*, 21: „Der Mensch ist in seinem ganzen Wesen Mann oder Weib”.

³¹³ Por. A. Ziegler, *Das natürliche Entscheidungsrecht...*, 119: „Als geschlechtliches Wesen ist der Mensch wesentlich eheliches Wesen: *ens coniugale*; (...) Als eheliches Wesen ist der Mensch naturhaft notwendig auch familiales Wesen: *ens familiare*”.

³¹⁴ Por. W. Umbricht, *Welcher Art ist die Lösung in der Frage der Geburtenregelung?*, An 14 (1959) 248: „Jungen, gesunden Eheleuten wird mit ihrer Liebe auch das Geschenk der Fruchtbarkeit übergeben. Beides, Liebe und Kindersegnen sind auf Grund der körperlich — seelischen Verflechtung zwischen Mann und Frau in der Natur der Ehegemeinschaft begründet; sie lassen sich nicht voneinander trennen”.

initio masculum et feminam... fecit" (Matth. 19, 4), volens ei participationem specialem quamdam in Suiipsius opere creativo communicare, viro et mulieri benedixit dicens: „crescite et multiplicamini" (Gen. 1, 28)³¹⁵.

Urzeczywistnianie tego zadania sprowadza się do współdziałania małżonków z miłością Stwórcy i Zbawiciela: *Unde verus amoris coniugalit cultus lotaque vitae familiaris ratio inde oriens, non posthabilis ceteris matrimonii finibus, eo tendunt ut coniuges forti animo dispositi sint ad cooperandum cum amore Creatoris atque Salvatoris, qui per eos Suam familiam in dies dilatat et dilat³¹⁶, a małżonkowie stają się prawdziwymi „współpracownikami" miłości Boga — Stwórcy³¹⁷: In officio humanam vitam transmittendi atque educandi, quod tamquam propria eorum missio considerandum est, coniuges sciunt se cooperatores esse amoris Dei Creatoris eiusque veluti interpretes³¹⁸.*

Wydaje się, iż sformułowania: „współdziałają z miłością Stwórcy" (a nie: „współdziałają ze Stwórcą"), oraz: „są współpracownikami miłości Boga — Stwórcy" (a nie: „są współpracownikami Boga — Stwórcy") — nie są przypadkowe i wypływają konsekwentnie z podstawowych założeń soborowej doktryny małżeńskiej.

Sobór, wierny generalnej linii kompleksowego ujmowania małżeństwa, złączył w ten sposób organicznie rodzicielstwo ze wspólnotą małżeńską, ustawiając je na centralnej osi miłości małżeńskiej³¹⁹. Jak bowiem całe życie małżonków, jako wspólnota życiowa, jest uczestnictwem w miłości Boga³²⁰, tak i rodzicielstwo, będące główną ich misją, jest uczestnictwem w miłości Boga — Stwórcy.

Dlatego prokreacja została przez Sobór określona jako „szczytowe uwieńczenie" małżeństwa³²¹, potomstwo zaś zostało nazwane jego „najcenniejszym darem"³²², — a nie celem³²³. Dziecko bowiem jest czymś więcej niż samym tylko „celem", a małżeństwo czymś więcej niż jedynie „instytucją docelową"³²⁴.

Stwierdzenie takie znajduje swoje uzasadnienie w poprawnie rozu-

³¹⁵ GS, nr 50a.

³¹⁶ Tamże.

³¹⁷ J. David, zwraca uwagę na wyrażenie: „współpracownicy" (*cooperatores*), twierdząc, że w przeszłości na pewno posłużonoby się sformułowaniem: „są narzędziami Stwórcy"; por. *Ehe und Elternschaft...*, 75: „In früheren Texten hätte es zweifellos geheißen, die Eheleute seien „Werkzeuge" des Schöpfers. Heute heisst es „Mitwirkende"."

³¹⁸ GS, nr 50b.

³¹⁹ Por. A. Kubischok, *Ehe und Familie...*, 38: „Die eheliche Liebe ist ihrer Natur nach eine unzertrennliche Dreieinheit von Selbsthingabe, Lebensgemeinschaft und fruchtbarer Weckung neuen Lebens. Sie ist die Wurzel, die Seele und die Tragkraft der Gemeinschaft und der Fruchtbarkeit".

³²⁰ Por. GS, nr 48b.

³²¹ Por. GS, nr 48a.

³²² Por. GS, nr 50a.

³²³ Sformułowanie to ma swoją historię. Podczas dyskusji w Komisji Soborowej C. Colombo zaproponował wprowadzenie następującej formuły: „filii sane sunt praestantissimum matrimonii bonum". Ponieważ to dobro jest równocześnie celem (co sugeruje nomenklatura augustyńska), „zdanie to byłoby równoznaczne ze stwierdzeniem, że rodzenie jest największym z dóbr i podstawowym celem małżeństwa". Na wniosek J. M. Reussa wprowadzono poprawkę polegającą na zastąpieniu słowa: *bonum* (dobro) — słowem: *donum* (dar); por. Ph. Delhya e *Odpowiedź Kościoła...*, 349.

³²⁴ Por. B. Häring, *Nauka Chrystusa*, t. V, 281.

mianej relacji miłości małżeńskiej do rodzicielstwa. Miłość małżeńska i dietność nie pozostają w stosunku do siebie jak środek i cel, względnie jak cel główny i uboczny. Miłość małżeńska nie jest ani „środkiem” dla prokreacji, ani pierwszorzędnym czy drugorzędnym „celem” małżeństwa. Jest ona raczej — jak to określił B. Häring — „kształtującą przyczyną” (*causa formalis*) małżeństwa³²⁵, a prokreacja nie jest dodanym do związku miłości celem³²⁶, lecz specyficznym i najistotniejszym sensem ostatecznym małżeństwa³²⁷.

Jeśli rodzicielstwo jest w swej realizacji „współdziałaniem z miłością Stwórcy”, a w swoim efekcie „uczestniczeniem w dziele stwórczym Boga”, nie trudno zauważyć, jak wielką rolę odgrywa ono w procesie uświęcania małżonków. Konstytucja *Gaudium et spes* wyraziła tę sugestię w następującym zdaniu: „Tak więc małżonkowie chrześcijańscy, ufając Bożej Opatrzności i wyrabiając w sobie ducha ofiary, przynoszą chwałę Stwórcy i zdążają do doskonałości w Chrystusie, kiedy w poczuciu szlachetnej, ludzkiej i chrześcijańskiej odpowiedzialności pełnią zadanie rodzenia potomstwa”³²⁸.

Wynika z tego, że wypełnienie zadania prokreacyjnego tylko wtedy stanowić będzie istotny wektor świętości moralnej małżonków, gdy będzie odpowiedzialne. Pojęcie rodzicielstwa odpowiedzialnego zostało bliżej sprecyzowane przez Sobór³²⁹. Zanim jednak omówione zostaną elementy konstytutywne odpowiedzialnego rodzicielstwa, należy wyjaśnić, jaka jest treść terminu „rodzicielstwo”.

Zadania rodzicielskiego małżonków nie można zredukować do biologicznej funkcji poczęcia i zrodzenia potomstwa. *Gaudium et spes* traktuje fizyczne dawanie życia zawsze łącznie z jego aspektem duchowym, a więc wychowaniem, mówiąc o „płodzeniu i wychowywaniu potomstwa”³³⁰, względnie o „przekazywaniu życia i wychowywaniu”³³¹.

Zarówno rodzenie jak i wychowywanie potomstwa jest współdziałaniem z miłością Boga — Stwórcy. Dlatego pożycie seksualne małżonków, nawet gdyby to było w „celu” dawania życia, ale pozbawione miłości,

³²⁵ Por. tamże.

³²⁶ Por. A. Jäger, *Verantwortete...*, 21: „Die eheliche Gemeinschaft ist nach dem Willen Gottes so angelegt, dass sie von innen her, ihrem Wesen und ihrer Natur nach im seelisch-geistigen wie im körperlich-sexuellen Bereich über sich selbst hinaus nach Vollendung in der Fruchtbarkeit drängt”.

³²⁷ Por. J. Suenens, *Amour et maîtrise de soi*, Bruges 1959, 106; P. Anciaux, *Le sacrement du mariage...*, 113; B. Häring, *Nauka Chrystusa*, t. V, 282.

³²⁸ GS, nr 50b.

³²⁹ Chociaż Sobór nie posłużył się wprost ani razu sformułowaniem: „odpowiedzialne rodzicielstwo”, to jednak w Konstytucji *Gaudium et spes* znaleźć można już wszystkie elementy konstytutywne tego pojęcia. Formalnie, po raz pierwszy w dokumencie Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, użył tego terminu papież Paweł VI w encyklice *Humanae vitae*, nr 7a: „Z uwagi na to, że wielu obrońców sztucznych metod ograniczenia potomstwa odwołuje się do wymogów miłości małżeńskiej, czy też odpowiedzialnego rodzicielstwa, konieczną jest rzeczą jasno określić i naświetlić te dwa zasadnicze elementy życia małżeńskiego”; por. *Wprowadzenie do encykliki Humanae vitae* (oprac. zbiorowe), w: *Notificationes e Curia Metropolitana Cracoviensi* 1—4 (1969) 31r; K. Majdański, *Teologia małżeństwa...*, 12.

³³⁰ Por. GS, nr 50a.

³³¹ Por. GS, nr 50b; por. także GE, nr 3a: „Parentes, cum vitam filiis contulerint, prolem educandi gravissima obligatione tenentur et ideo primi et praecipui eorum educatores agnoscendi sunt”.

należy sklasyfikować jako akt niemoralny³³². „Dziecko nie może się stać nigdy przedmiotem na zimno skalkulowanej celowości”³³³. Ma ono być zawsze „obrazem substancjalnym” i „trwałym wyrazem” żywej i miłosnej dwujedności małżonków³³⁴.

W postulatcie tym znajduje swoje uzasadnienie zakaz Kościoła odnośnie do sztucznego zapłodnienia³³⁵. Nadto dzięki takiemu ujmowaniu aktu prokreacyjnego łatwo odeprzeć fałszywy pogląd na sferę seksualną człowieka jako jedynie na instynkt czy biologiczny popęd, nie mający żadnego istotnego związku z jego sferą duchową, a której sens leży jedynie w zewnętrznym celu. Słusznie zauważa D.v. Hildebrand, iż sprowadzenie ludzkiej płciowości do samego instynktu biologicznego uniemożliwia racjonalne uzasadnienie grzechów nieczystości. Powstaje bowiem trudność: skoro Bóg wszczepił w naturę ludzką popęd seksualny, dlaczego jego aktualizacja poza małżeństwem jest niedozwolona i niemoralna, zwłaszcza wtedy gdy prowadzi do prokreacji. Wynikałoby wówczas, że niemoralność czynu nieczystego sprowadza się jedynie do przekroczenia pozytywnego przykazania³³⁶. Tymczasem każdy akt płciowy poza małżeństwem jest z przedmiotu grzeszny, ponieważ nie wypływa z miłości małżeńskiej, której jedynie może być wyrazem.

Na pojęcie rodzicielstwa składa się nie tylko zrodzenie potomstwa w miłości, lecz również jego wychowanie. Wychowywanie jest w tym samym stopniu płodne jak prokreacja biologiczna, ponieważ rodzi osobowość człowieka³³⁷. Również więc proces edukacyjny pozostaje w nierozrwalnym związku z miłością małżeńską. Rodzice są równocześnie małżonkami. Im autentyczniej kształtuje się i wzrasta ich wspólnota miłości, tym pełniej stają się ojcem i matką dla swoich dzieci, tym efektywniej je wychowują³³⁸.

Rodzicielstwo, pojmowane przez Sobór zawsze łącznie jako zrodzenie i wychowanie potomstwa, musi znamionować odpowiedzialność. Tylko rodzicielstwo odpowiedzialne przyczynia się do uświęcania małżonków, i odwrotnie obowiązek rodzicielski potraktowany przez małżonków nie-

³³² Por. *Handbuch Theologischer...*, 248: „Zeugung ohne Liebe ist gewiss eine unsittliche Verkehrung der inneren Sinnordnung der Ehe”; L. M. Weber, *Mysterium magnum...*, 40; J. Fuchs, *Biologie und Ehemoral*, Greg 43 (1962) 245n.

³³³ B. Häring, *Nauka Chrystusa*, t. V, 282; por. J. Fuchs, *Biologie und Ehemoral...*, 250n; „... der im ehelichen Akt objektiv gegebene Ausdruck personaler Liebe darf nie reiner „Gebrauch“ eines anderen, einer menschlichen Person, zu irgendwelchen Zielen hin sein, — auch nicht zur Zeugung von Nachkommenschaft”.

³³⁴ Por. H. Doms, *Gatteneinheit...*, 43n.

³³⁵ Por. ASS 29 (1896—97) 704; AAS 41 (1949) 557—561; AAS 43 (1951) 835—854; AAS 45 (1953) 673—679; AAS 47 (1956) 467—474; por. także: K. Hörmann, *Pflicht der Eheleute zum Kind?*, TpQ 110 (1962) 9; B. Häring, *Nauka Chrystusa*, t. V, 283; H. Doms, *Vom Sinn...*, 161; R. Angermair, *Ehe und Ehreife...*, 221: „Das Kind soll eben nicht aus rein technischen Vorgängen, sondern aus totaler Liebe entstehen”.

³³⁶ Por. D. v. Hildebrand, *Die Enzyklika...*, 8.

³³⁷ Por. P. de Lochet, *Liebe und Ehe...*, 60: „Es geht also nicht nur darum, die Kinder auf die Welt zu setzen, sie müssen auch zu wertvollen Menschen herangebildet werden. Die Erziehung ist also zum mindesten ebenso „fruchtbar“ wie die Kindererzeugung, denn sie erzeugt die Persönlichkeit”.

³³⁸ Por. J. M. Reuss, *Eheliche Hingabe...*, 463: „Eltern sind Gatten. Das bedeutet: je mehr durch die Liebe die Gemeinschaft der Ehegatten wächst, desto besser können sie Eltern sein. Damit ist auch die Bedeutung des Wachsens in Gemeinschaft durch die Liebe für die menschliche Fortpflanzung klar herausgestellt”.

odpowiedzialnie utrudnia im, a nawet wręcz uniemożliwia osiągnięcie świętości moralnej.

Rodzicielstwo odpowiedzialne polega, najogólniej mówiąc, na tym, że małżonkowie realizując misję prokreacyjną, mają być „wyrazicielami miłości Boga — Stwórcy”³³⁹.

Termin „wyraziciel” zakłada w pełni ludzki charakter aktu rodzicielskiego (*actus humanus*), wykluczając ślepe zdanie się na przypadek lub kierowanie się jedynie prawami biologicznymi (*actus hominis*).

Odpowiedzialne rodzicielstwo stało się aktualnym problemem naszych czasów. Wyklucza ono dwie postawy małżonków pozostające do siebie w relacji diametralnie różnej.

Z jednej strony rodzicielstwo odpowiedzialne eliminuje postawę, którą można by nazwać „bezrefleksyjną”. Rodzicielstwo bezrefleksyjne, charakterystyczne dla modelu rodziny rolniczo-rękodzielniczej, o strukturze patriarchalnej, powszechnego do początków XX wieku, cechuje spontaniczność w urzeczywistnianiu zadania prokreacyjnego. Rodzina typu patriarchalnego była zainteresowana jak najwyższą liczbą potomstwa; ilość dzieci bowiem stanowiła o poziomie jej dobrobytu i bogactwa³⁴⁰.

Dziecko uważano wprawdzie za dar Boga i błogosławieństwo Boże, wydaje się jednak, iż obok motywacji natury religijnej, bazującej na całkowitym poddawaniu się Opatrzności Boskiej, decydujące znaczenie w podejmowaniu decyzji prokreacyjnej była korzyść materialna wynikająca z powiększenia mocy produkcyjnej rodziny³⁴¹, a więc raczej dobro rodziny, niż dobro dziecka³⁴². Konsekwencją tak pojmowanego rodzicielstwa było, praktycznie biorąc, maksymalne wykorzystanie rodniczej potencji kobiety³⁴³, a ideał stanowiła tzw. „rodzina wierna naturze”³⁴⁴.

Z różnych powodów rodzicielstwo scharakteryzowane powyżej zostało zdeaktualizowane w epoce industrializacji, i nie może stanowić wzorca dla współczesnego małżeństwa³⁴⁵.

Świat współczesny stanął w obliczu nagłej eksplozji demograficznej³⁴⁶. Jej przyczyną zasadniczą jest olbrzymi krok naprzód medycyny na odcinu ratowania, przedłużania i zabezpieczania życia, poczynawszy od wieku dziecięcego aż do starości³⁴⁷.

³³⁹ GS, nr 50b; por. B. Häring, *Lexikon...*, 438: „Die Idee verantworteter Elternschaft wird mit dem Ausdruck „Interpreten der Schöpferliebe Gottes“ eingeführt”.

³⁴⁰ Por. K. Hörmann, *Lexikon...*, kol. 431n.

³⁴¹ Por. A. Jäger, *Verantwortete...*, 24: „Kinder bedeuteten im Zeitalter des Familienbetriebes eine Quelle zu Wohlstand und Reichtum. Sie waren zusätzliche Arbeitskraft und bedeuteten damit Produktionssteigerung”.

³⁴² Por. B. Häring, *Nauka Chrystusa*, t. V, 284.

³⁴³ Por. A. Jäger, *Verantwortete...*, 24n.

³⁴⁴ Por. I. E. Georg, *Ehe ohne Gewissensnot. Der Weg zu naturgetreuen Eheleben*, wyd. 9, Graz—Wien—Köln 1963, 173n.

³⁴⁵ Por. J. Miller, *Moderne Eheprobleme...*, 59.

³⁴⁶ Por. R. M. Fagley, *The Population Explosion and Christian Responsibility*, New York 1960; C. Mertens, *Regulation des naissances: Pour une pastorale d'ensemble*, NRT 175—188; tenże, *Demographic Expansion and World Poverty*, w: *Christian Responsibility and World Poverty*, wyd. A. Mc. Cormack, London 1963, 15—27.

³⁴⁷ Średnia wieku człowieka wzrosła w okresie od 1871 do 1951 roku z 37 na 67 lat; por. F. X. v. Hornstein — A. Faller, *Du und ich...*, 360.

O ile 200 lat temu zaludnienie ziemi pozostawało z powodu wysokiej cyfry zgonów mniej więcej na tym samym poziomie, dzisiaj trzeba liczyć się z podwojeniem mieszkańców naszego globu już na odcinku 40-letnim czasu³⁴⁸.

Podczas gdy jeszcze kilkadziesiąt lat temu zaledwie $\frac{1}{4}$ nowo narodzonych osiągała wiek dojrzały, dzisiaj śmiertelność niemowląt została zredukowana do minimum³⁴⁹. Łączy się z tym w konsekwencji odpadnięcie mechanizmu tzw. „selekcji naturalnej”. Duży procent kobiet słabo ukonstytuowanych fizycznie dochodzi do wieku zdolności rozrodczej, wchodzi w związki małżeńskie i spełnia funkcje macierzyńskie³⁵⁰.

Dzięki postępowi medycyny wyeliminowana została prawie zupełnie tzw. „sterylizacja naturalna”, w następstwie czego zapewniona została biologicznie maksymalna płodność kobiety³⁵¹. Z drugiej zaś strony nastąpiło przesunięcie menopauzy na korzyść płodności³⁵².

Nadto rozwój cywilizacji zlikwidował naturalny mechanizm „samoregulacji urodzeń” w tym znaczeniu, że zmniejszone zostały czasokresy możliwości zajścia w ponowną ciążę. O ile okres ten wynosił kiedyś 2—3 lat, co związane było z kilkuletnim okresem naturalnego karmienia dziecka, dzisiaj kobieta zdolna jest do ponownego zapłodnienia już $\frac{1}{2}$ roku a nawet 4 miesiące po porodzie³⁵³.

Jedną z poważnych przyczyn gwałtownego zaludnienia ziemi jest opanowanie plagi różnych chorób epidemicznych dzięki odkryciom poszczególnych zarazków oraz produkcji odpowiednich uodparniających szczepionek³⁵⁴.

Uwzględnienie wyżej wymienionych realiów, bezpośrednio dotyczących życia małżeńsko-rodzinnego, nie pozwala na przyjęcie rodzicielstwa typu bezrefleksyjnego, a więc idącego po linii: „przyjmować dzieci tak jak przychodzą”, a propagowanie takiej idei byłoby „okazją do wielkiego nieporozumienia”³⁵⁵.

Jeżeli zadaniem małżonków jest nie tylko obdarowywanie życiem biologicznym nowych istot ludzkich, lecz także ich rzetelne wychowanie, wówczas urzeczywistnianie tego ostatniego uzależnione jest w dużym stopniu od warunków gospodarczo-społecznych w jakich znajdzie się

³⁴⁸ Por. J. David, *Soziologische Aspekte zur Frage der Geburtenbeschränkung*, Albertus Magnus Blätter, (Sondernummer, April), München 1963, 7; F. X. v. Hornstein — A. Faller, *Du und ich...*, 358n.

³⁴⁹ Śmiertelność nowo narodzonych waha się dzisiaj od 1 do 3‰; por. A. Jäger, *Verantwortete...*, 24; St. de Lestapis, *Geburtenregelung...*, 108; M. Oraison, *Zur Regelung der menschlichen Fruchtbarkeit*, ThpQ 116 (1968) 142: „Die Kindersterblichkeit sank in den letzten 100 Jahren von 70 Prozent auf zwei Prozent”.

³⁵⁰ Por. W. Umbricht, *Welcher Art ist...*, 245n; H. Fleckenstein, *Pille oder sittliche Verantwortung als Richtschnur der Geburtenregelung, w: Wahrheit und Zeugnis. Aktuelle Themen der Gegenwart in theologischer Sicht*, wyd. M. Schmaus — A. Lapple, Düsseldorf 1964, 324.

³⁵¹ Por. F. Böckle, *Bulletin zur innerkirchlichen Diskussion um die Geburtenregelung*, Con 1 (1965) 413n.

³⁵² Por. tamże, 414: „Als Durchschnittsalter für die Menopause wurden in einer neuesten Reihenuntersuchung 51 $\frac{1}{2}$ Jahre errechnet”.

³⁵³ Por. J. E. Georg, *Die Frau und die Ehe*, wyd. 7, München 1957, 39n.

³⁵⁴ Por. J. Rock, *Czas nadszedł. O położeniu kresu walce o regulację urodzeń — propozycje lekarza katolika*, Warszawa 1966, 21.

³⁵⁵ B. Häring, *Nauka Chrystusa*, t. V, 289; por. A. Jäger, *Verantwortete...*, 28.

rodzina. Zależność ta ewidentnie wyklucza rozrodczość za wszelką cenę³⁵⁶.

Krańcowo przeciwną postawie rodzicielstwa bezrefleksyjnego, i w stopniu jeszcze większym sprzeczną z rodzicielstwem odpowiedzialnym, jest postawa wrogości wobec dziecka. Główną tendencją tak pojmowanego rodzicielstwa jest świadome zaniżanie liczby potomstwa przez małżonków z powodów egoistycznych i hedonistycznych³⁵⁷. Charakterystyczną cechą egoistycznej postawy rodzicielskiej jest traktowanie dziecka albo jako ciężaru, albo też jako zabawki³⁵⁸.

Ponadto należy zdecydowanie odciąć się od niektórych „pobożnych” poglądów, charakteryzujących rodzicielstwo jako „pokutę” za „przyjemność” miłości seksualnej, lub też jako „obowiązek” wyrównujący „rozkosz” cielesną³⁵⁹.

Możliwość oraz obowiązek odpowiedzialnego rodzicielstwa łączy się ściśle z rozumnością i wolnością osoby ludzkiej. Świadome i wolne winno być działanie człowieka na każdym odcinku jego życia. W tym ujawnia się supremacja człowieka nad światem rzeczy³⁶⁰ oraz obraz Boży w człowieku³⁶¹. Sobór stwierdza, iż „...godność człowieka wymaga, aby działał ze świadomego i wolnego wyboru, to znaczy osobowo, od wewnątrz poruszony i naprowadzony, a nie pod wpływem ślepego popędu wewnętrznego lub też zgola przymusu zewnętrznego”³⁶².

Rozumne i wolne urzeczywistnianie misji prokreacyjnej jest rodzicielstwem odpowiedzialnym. Dlatego właśnie jedynie małżeńska para ludzka może być w pełnym tego słowa znaczeniu na tym odcinku „partnerem” i „współpracownikiem” Boga³⁶³.

Człowiek jest najpierw świadomy swego prawa i obowiązku przedłużania rodzaju ludzkiego na ziemi. Istoty nierozumne realizują nakaz Boga do stwórczej płodności w sposób nieuświadomiony w wyniku automatycznie i nieomylnie działających mechanizmów biologicznych, narzucających sposób i czas rozmnażania³⁶⁴.

³⁵⁶ Por. W. Pank, *Ist Geburtenkontrolle ein Gebot der drohenden Übervölkerung?* (Sonderdruck aus der Vierteljahr — Zeitschrift „Arz und Christ”, 1963, H. 2), 1n.

³⁵⁷ Por. F. E. F. v. Gagern, *Glückliche Ehe*, (seria: *Seelenleben und Seelenführung*, t. II), Frankfurt a. M. 1963, 113n; A. Jäger, *Verantwortete...*, 25n; B. Häring, *Nauka Chrystusa*, t. V, 295n.

³⁵⁸ Por. F. v. Streng, *Das Geheimnis...*, 86.

³⁵⁹ Por. G. Teichtweier, *Das ständige Anliegen...*, 115: „Der Wille zur Fruchtbarkeit und die bewusste Kinderfreudigkeit christlichen Ehen dürfen keinesfalls als „Sühne” für die „Vergnügungen” der geschlechtlichen Liebe, als gebührende „Last” gegenüber der ohnehin genügend verdächtigen „Lust” in der Ehe gewertet werden, wie dies weitgehend in der, meist von Zölibatären geschriebenen, katholischen Eheliteratur einer nicht zu ferner Vergangenheit zu lesen stand”.

³⁶⁰ Por. GS, nr 15a: „Recte iudicat homo, divinae mentis lumen participans, se intellectu suo universitatem rerum superare”.

³⁶¹ Por. GS, nr 17a: „Vera autem libertas eximium est divinae imaginis in homine signum”.

³⁶² GS, nr 17a.

³⁶³ Por. A. Jäger, *Verantwortete...*, 23: „Sie sind in diesem Dienst an neuem Leben mehr als nur Abbild des Schöpfers. In der Zeugung werden die Eheleute ein mit dem Schöpfer mitwirkendes Abbild Gottes, und zwar ein in Freiheit mitwirkendes Abbild Gottes”.

³⁶⁴ Charakterystyczną dla świata zwierząt jest okresowo pojawiająca się tzw. ruja.

Misję prokreacyjną realizują małżonkowie nie tylko rozumnie, ale także w sposób wolny. To, co u zwierząt nie wychodzi poza ramy instynktu, przyjmuje u człowieka charakter duchowy³⁶⁵.

Małżonkowie mają prawo i obowiązek kierować rozrodczością³⁶⁶ przez rozumne panowanie nad popędem gatunkowym. Encyklika *Humanae vitae* stwierdza: „...gdy chodzi o wrodzone popędy i namiętności, to odpowiedzialne rodzicielstwo oznacza konieczność opanowania ich przez rozum i wolę”³⁶⁷.

W zakres rodzicielstwa odpowiedzialnego wchodzi: liczebność dzieci w rodzinie, rozumne ustalanie przerw między poszczególnymi poczęciami oraz metoda regulowania płodnością. Jego podstawę stanowi fakt, że w biologicznej naturze kobiety istnieją okresy płodne i bezpłodne, przy stałej płodności istniejącej w naturze męskiej.

Najogólniej można powiedzieć, iż małżonkowie wtedy potraktują odpowiedzialnie swoją misję rodzicielską, gdy powołają do życia tyle dzieci, że wypełnią „przestrzeń życiową” wyznaczoną ich rodzinie przez Boga³⁶⁸.

Granice tej „przestrzeni” wytyczają konkretne warunki, w jakich znajduje się poszczególna wspólnota małżeńsko-rodzinna. Innymi słowy, podchodząc do tego zagadnienia od strony podmiotowej, poszczególne pary małżeńskie mają obowiązek odczytywania woli Boga — Stwórcy odnoszącej się do misji prokreacyjnej im konkretnie wyznaczonej, w ramach ich konkretnej sytuacji życiowej, podlegającej nieustannie zmianie. Jak z tego wynika, nie może być mowy o jakimś „zaplanowaniu” określonej, takiej czy innej liczby dzieci przed zawarciem, względnie u początków małżeństwa. Liczba ta bowiem kształtuje się prawie przez całe życie małżeńskie, stanowiąc rezultat odpowiedzi na wciąż od nowa stawiane pytanie: jaka jest wola Boga?³⁶⁹. I w tym znaczeniu nazywa Sobór małżonków „jakby wyrazicielami” (*veluti interpretes*) miłości Boga — Stwórcy³⁷⁰.

³⁶⁵ Por. A. Sustar, *Das gegenwärtige Ethos der Ehe*, SR 64 (1965) 204: „Weil Ehegatten Personen sind, dürfen sie gerade diesen wichtigsten Auftrag des Schöpfers, zu dem sie bei der Zeugung neuen Lebens aufgerufen sind, nicht blind, gedankenlos und unbesehen, nur unter dem Impuls des Sexualtriebes und unter zufällig günstigen biologischen Voraussetzungen, annehmen”; K. Meissner, *Zasady etyki...*, 334: „Popęd płciowy jest dynamizmem osoby ludzkiej”.

³⁶⁶ Por. L. M. Weber, *Natur der Ehe...*, 196: „Das Ehegatten gewisse Verfügungsrechte über die naturalen Funktionen haben und deshalb die biologischen Vorgänge des Geschlechtlichen im Rahmen des Ganzen steuern, wenn auch nicht einfach opfern dürfen, setzt sich immer deutlicher durch”.

³⁶⁷ HV, nr 10c.

³⁶⁸ Por. F. v. Streng, *Das Geheimnis...*, 94: „Die Eheleute sollen bereit sein, so vielen Kindern das Leben zu schenken, dass sie den Lebensraum, den Gott ihrer Familie gegeben hat, ausfüllen”.

³⁶⁹ Por. J. Rötzer, *Kinderzahl und Liebeshe, Ein Leitfaden zur Regelung der Empfängnis*, Wien—Freiburg—Basel 1965, 21n: „Es erscheint dabei nicht erstrebenswert, von Anfang der Ehe an eine ganz bestimmte Kinderzahl zu „planen” und womöglich im vornherein in zeitlichen Abständen schon festzulegen. Es entspricht viel eher einem verantwortlichen Handeln in der Zeugung und Erziehung von Kindern, sich nach jeder Geburt und bei geänderten familiären Verhältnissen von neuem diese Frage vorzulegen. So wird das ganze Eheleben ein ständiges Hinhorchen auf den Anruf Gottes auch in dieser Frage, nämlich wie viele Kinder Gott von diesem ganz bestimmten Ehepaar erwartet”; J. David, *Ehe und Elternschaft...*, 78.

³⁷⁰ Por. GS, nr 50b.

Skoordynowanie woli Bożej, sformułowane bardzo ogólnikowo w nauce: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się” (Rdz 1, 28), z możliwościami podyktowanymi przez życie małżeńsko-rodzinne, nie jest z całą pewnością łatwe; trudność ta wypływa z ograniczoności ludzkiego poznania, co zasygnalizowane zostało w dokumencie soborowym przez słowo „jakby”, poprzedzające określenie małżonków terminem „wyraziciele” miłości Boga — Stwórcy³⁷¹.

Sobór, pozostawiając ostateczne rozstrzygnięcie samym małżonkom³⁷², wypunktował jednak szereg kryteriów, które muszą zostać uwzględnione w podejmowaniu poszczególnych decyzji z zakresu rodzicielstwa. Najpierw powinni małżonkowie wypełniać misję rodzicielską „z szacunkiem pełnym uległości wobec Boga”³⁷³ oraz z respektowaniem „obiektywnych kryteriów, uwzględniających naturę osoby ludzkiej i jej czynów”³⁷⁴. Po wtóre zobowiązani są brać pod uwagę sytuację życiową, „uwzględniając zarówno swoje własne dobro, jak i dobro dzieci czy to już urodzonych, czy przewidywanych, i rozeznając też warunki czasu oraz sytuacji życiowej tak materialnej jak i duchowej; a w końcu, licząc się z dobrem wspólnoty rodzinnej, społeczeństwa i samego Kościoła”³⁷⁵. I wreszcie, „zawsze kierować się mają sumieniem”³⁷⁶.

Wyżej wymienione postulaty soborowe stanowią podstawę dla trzech zasadniczych norm obowiązujących małżonków w zakresie realizacji misji rodzicielskiej. Można więc mówić korelatywnie o normie obiektywnej (obiektywny porządek moralny w zakresie ludzkiej płciowości), o normie egzystencjalnej (sytuacja życiowa wspólnoty małżeńsko-rodzinnej) oraz o normie subiektywnej (sumienie małżonków).

Obecnie zajmujemy się kolejno zasygnalizowaną wyżej problematyką, w jej potrójnym aspekcie.

Małżeństwo jest głęboką życiową wspólnotą miłości, której Bóg powierzył wzniosłe zadanie prokreacyjne. Najpełniejszym zewnętrznym wyrazem miłości małżonków, „inkarnacją”³⁷⁷ tej miłości, jest akt małżeński, który stanowi także *conditio sine qua non* ludzkiej prokreacji³⁷⁸.

³⁷¹ Por. B. Häring, *Lexikon...*, 439: „Das Wörtchen „gleichsam“ ist nicht ohne Bedeutung: Der Mensch kann nie alles völlig durchschauen; sein Dolmetscherdienst geht nicht weiter als die Möglichkeiten des Erkennens”.

³⁷² Por. GS, nr 50b: „...communi consilio atque conatu, rectum iudicium sibi efformabunt...”; por. także, G. Teichtweier, *Das ständige Anliegen...*, 116: „Das ist wohl die urtrümlichste und primäre Form des soviel zitierten „Elternrechtes“!; A. Auer, *Eheliche Hingabe und Zeugung. Zu einem Diskussionsbeitrag des Mainzer Weihbischofs Dr J. M. Reuss*, Tpq 112 (1964) 123.

³⁷³ GS, nr 50b: „...docili erga Deum reverentia...”.

³⁷⁴ GS, nr 51c: „...obiectivis criteriis, ex personae eiusdemque actuum natura desumptis...”.

³⁷⁵ GS, nr 50b: „...attendentes tum ad suum ipsorum bonum tum ad bonum liberorum, sive iam nati sint sive futuri praevideantur, dignoscentes temporum et status vitae condiciones tum materiales tum spirituales, ac denique rationem servantes boni communitatis familiaris, societatis temporalis ipsiusque Ecclesiae...”.

³⁷⁶ GS, nr 50b: „...semper regi debere conscientia...”.

³⁷⁷ Por. L. Janssens, *Morale conjugale et progestogenès*, EThL 39 (1963) 807; B. Häring nazywa akt małżeński — „słowem, rozmową miłości”; por. *Um die Berufung ehelicher Liebe. Ewige Grundsätze im Lichte neuer Bewusstseinhaltung*, TdG 7 (1964) 65.

³⁷⁸ Por. A. Jäger, *Verantwortete...*, 21: Gerade dem sichtbarsten Ausdruck und der tiefsten Vollendung der Liebeseinheit zwischen Mann und Frau, dem sexuellen Geschehen im ehelichen Akt ist das Entstehen eines neuen Menschen anvertraut”.

Wzajemna relacja miłości małżonków i płodności małżeńskiej jest problemem niezwykle złożonym i trudnym a dzisiaj bardzo żywo dyskutowanym. Problem jest dlatego tak skomplikowany, ponieważ wchodzi w zakres tzw. prawa naturalnego, różnie interpretowanego. Trudność powiększa fakt, że Objawienie nie przekazuje nam w tej materii bezpośrednio norm postępowania³⁷⁹.

Dla teologa jednak miarodajny jest Urząd Nauczycielski Kościoła³⁸⁰, w którego kompetencjach „leży interpretowanie naturalnego prawa moralnego”³⁸¹, które „jest również wyrazem woli Bożej, i jego wierne przestrzeganie jest ludziom konieczne do zbawienia”³⁸².

Oficjalne wypowiedzi *Magisterium Ecclesiae*, dotyczące problematyki z zakresu prawa naturalnego, wyznaczają teologii kierunek oraz cel dociekań³⁸³.

Z tej też przyczyny stanowią one zawsze również problem posłuszeństwa z motywu religijnego³⁸⁴, mimo tego, iż Kościół przemawiając przez Sobór lub papieża, bardzo rzadko tylko posługuje się formułami dogmatycznymi w kwestiach moralnych³⁸⁵.

Podstawowym źródłem dociekań teologiczno-moralnych w zakresie problemu odpowiedzialnego rodzicielstwa oraz wytyczną dla właściwej interpretacji prawa naturalnego, dotyczącego tej kwestii, są dwa najnowsze dokumenty Urzędu Nauczycielskiego Kościoła: Konstytucja soborowa *Gaudium et spes* i encyklika papieska *Humanae vitae*, będąca pewnego rodzaju komentarzem dokumentu soborowego³⁸⁶.

Normy szczegółowe — sformułowane przez papieża w encyklice, a wynikające z ogólnych założeń Konstytucji Duszpasterskiej — są normami moralnymi w ścisłym znaczeniu, czyli wiążącymi w sumieniu wszystkich bez wyjątku katolików³⁸⁷.

³⁷⁹ Por. F. Böckle, *Bulletin...*, 412n.

³⁸⁰ Por. T. Ślipko, *Czy pigułki antyowulacyjne mogą stanowić środek etycznej regulacji poczęć?* CTh 38 (1968) f. 1, 43n; por. także, T. Ślipko, *Naturalne prawo moralne jako podstawa etyki małżeńskiej w wiążących wypowiedziach Magisterium Ecclesiae*, StThV 6 (1968) f. 1, 171—192.

³⁸¹ HV, nr 4b; por. GS, nr 89a: „Kościół ... uczy poznawać prawo Boże i naturalne”; DH, nr 14c: „...Kościół katolicki jest nauczycielem prawdy i ciąży na nim obowiązek, aby głosił i autentycznie nauczał Prawdy, którą jest Chrystus, a zarazem powagą swoją wyjaśniał i potwierdzał zasady porządku moralnego, wynikające z samej natury ludzkiej”; por. także, *Wprowadzenie do encykliki...*, 23: „Papież będąc przez Boga upoważnionym interpretatorem prawa naturalnego, może określić, i faktycznie sam określa, co przez to prawo rozumie zgodnie z powierzonym sobie zadaniem. W tym względzie nie jest on związany z żadnym systemem filozoficznym...”.

³⁸² HV, nr 4b.

³⁸³ Por. AAS 22 (1930) 539—592 (zwł. 559n); AAS 42 (1950) 561—578 (zwł. 568); AAS 43 (1951) 835—854; AAS 44 (1952) 270—278 (zwł. 275).

³⁸⁴ Por. T. Ślipko, *Postulaty...*, 272; I. Różycki, *Teologiczna pewność norm etycznych w encyklice „Humanae vitae”*, AnC (1969) 255; *Wort der deutschen Bischöfe zur seelsorglichen Lage nach dem Erscheinen der Enzyklika „Humanae Vitae”*. W: J. David, *Ehe und Elternschaft...*, 139; H. Muckermann, *Uświęć ich...*, 89.

³⁸⁵ Por. L. M. Weber, *Mysterium magnum...*, 9.

³⁸⁶ Por. HV, nr 7; por. także, K. Wojtyła, *Nauka encykliki...*, 341.

³⁸⁷ W dalszych wywodach skorzystano przede wszystkim z następujących cennych opracowań, dotyczących zasygnalizowanego zagadnienia: T. Ślipko, *Postulaty stawiane teologii moralnej przez encyklikę „Humanae vitae”*, AnC (1969) 258—269; S. Smoleński, *Zagadnienie wykonalności norm moralnych zawartych w encyklice „Humanae vitae” (analiza tekstu)*, AnC I (1969) 357—371.

Stwierdzenie powyższe wymaga podkreślenia, ponieważ bywało w swoim czasie podważane przez takich teologów, cieszących się wielkim autorytetem, jak: K. Rahner³⁸⁸ i B. Häring³⁸⁹. Byli oni skłonni uważać normatywne rozstrzygnięcia papieskie za tzw. „normy docelowe”, które stanowią jedynie orientacyjne idee moralnego rozwoju i w aktualnej sytuacji człowieka i społeczeństwa są, przynajmniej dla niektórych jednostek, niezrozumiałe i niewykonalne, a więc tym samym pozbawione charakteru ścisłego zobowiązania³⁹⁰.

Pogląd taki jest nie do przyjęcia z dwu zasadniczych racji. Pierwsza racja wynika ze statusu normatywnego, jaki cechuje negatywne normy prawa moralnego. Należy stwierdzić, iż normy dotyczące życia małżeńskiego, zawarte w *Humanae vitae*, są normami negatywnymi. Jako takie nigdy nie mogą być interpretowane w sensie „norm docelowych”, wyznaczają bowiem „dolną granicę moralnego dobra, poniżej której znajduje się już zło moralne”, a więc obowiązują „zawsze i wszędzie” (*semper et pro semper*)³⁹¹.

Drugi powód przemawiający za kategorycznym odrzuceniem omawianego poglądu wypływa z jego wyraźnej inklinacji w kierunku relatywizmu etycznego. U jego podstaw bowiem leży, bardzo niebezpieczna w konsekwencjach, koncepcja „kompromisu” pomiędzy „wymogami obiektywnych norm moralnych a życiową praktyką wiernych”. Kompromis ten miałby tłumaczyć pewnego rodzaju nieprzewidywalne opory wewnętrzne w rozumieniu słuszności nauki papieża w odniesieniu do życiowej sytuacji małżonków³⁹². Dowodem potwierdzającym tego rodzaju opory jest, jak na to wskazują statystyki, powszechne stosowanie przez małżonków w pożyciu seksualnym środków antykoncepcyjnych³⁹³. W odpowiedzi należy skonstatować, że ani nastawienie małżonków w stosunku do normatywnych orzeczeń papieskich, ani tym bardziej dane statystyczne, nie mogą decydować o walorze zobowiązania normy etycznej.

Zaakceptowanie generalnej linii rozumowania wyżej wymienionych teologów oraz uznanie zasadności ich zapatrywania mogłoby konsekwentnie stanowić wystarczającą rację do podważania wielu innych norm regulujących, równie ważne i trudne jak rodzicielstwo, dziedziny życia

³⁸⁸ K. Rahner, *Zur Enzyklika Humanae vitae*, StZ 182 (1968) 193—210; tłumaczenie polskie: *Na marginesie encykliki Humanae vitae*, Wi 12 (1969) 35—53.

³⁸⁹ B. Häring, *Krise um Humanae vitae*, Frankfurt a. M. 1968; tenże, *Zur Situation nach „Humanae vitae”*, TG 11 (1968) 227—230.

³⁹⁰ Por. T. Slipko, *Postulaty...*, 282n; S. Smoleński, *Zagadnienie wykonalności...*, 357n. Tytułem przykładu warto przytoczyć w tym miejscu zaskakującą konkluzję, do której dochodzi B. Häring: „Jene, welche die Lehre von *Humanae vitae* mit ehrlichen und auch durch ernste Fachleute der Theologie, Medizin usw. informiertem Gewissen nicht bejahen können, dürfen dieser ihrer aufrichtigen Überzeugung folgen. Eheleute die aus guten Gründen jene verantwortlichen Methoden der Geburtenregelung anwenden, die nach ihrer Auffassung die bestmöglichen sind (die Abtreibung ausgenommen), können das, ohne schuldig zu werden, tun” (B. Häring, *Zur Situation...*, 230).

³⁹¹ Por. T. Slipko, *Postulaty...*, 283.

³⁹² Por. tamże 284; N. Seelhammer, *Ehenot und Situationsethik*, TThZ 60 (1951) 290—298.

³⁹³ Por. F. Böckle, *Bulletin...*, 411: „Ausgedehnte Umfragen bei katholischen Ärzten haben immer wieder bestätigt, dass in unseren Gegenden schätzungsweise 90—95% aller fruchtbaren katholischen Ehepaare in ihrer Praxis de facto mehr oder weniger häufig gegen die strengen Normen der Moral verstossen”.

moralnego człowieka i wywołujące podobne opory wewnętrzne, np. czystość przedmałżeńska czy nierozzerwalność małżeństwa³⁹⁴.

Negatywne normy zawarte w encyklice *Humanae vitae* wynikają, jak stwierdza papież, z prawa naturalnego³⁹⁵. Mają więc charakter powszechny i obiektywny, a tym samym należą do wymagań moralnych, od których respektowania zależy wieczne zbawienie człowieka³⁹⁶, natomiast naruszenie tych norm sprawia, iż czyn posiada kwalifikację czynu z istoty swojej moralnie złego³⁹⁷.

Konkludując należy za S. Smoleńskim stwierdzić: „Zawarte w *Humanae vitae* zasady moralne życia małżeńskiego, nie są jedynie wskazaniami ascetycznymi, czy jakimiś docelowymi normami idealnymi, ale stanowią ściśle określone i obowiązujące w sumieniu normy postępowania etycznego. Wynikają one z obiektywnego porządku moralnego”³⁹⁸.

Wyżej podane uwagi natury ogólnej winny inspirować dalsze, szczególnie analizy, których przedmiotem będą właśnie normy obiektywne, obowiązujące w zakresie odpowiedzialnego rodzicielstwa, jakie znalazły swój doktrynalny wyraz w dokumencie Pawła VI. Analizy te stanowić więc będą próbę ich pełnego uzasadnienia.

Interesujący nas tutaj problem można sformułować w następującym podwójnym pytaniu: jaką wartość posiada zadanie rodzicielskie dla moralno-teologicznej kwalifikacji w ramach osobowej i międzyosobowej rzeczywistości ludzkiej płciowości? oraz: czy usprawiedliwiona jest ingerencja człowieka w przebieg funkcjonalny aktu małżeńskiego, gdy owoc tego aktu (dziecko) nie może zostać przez małżonków odpowiedzialnie przyjęty, a z drugiej strony akt ten ma decydujące znaczenie w podtrzymywaniu i udoskonalaniu miłości małżeńskiej? Innymi słowy: czy strukturom biologicznym, podczas aktualizacji sfery seksualnej w ramach wspólnoty miłości małżeńskiej, należy przypisywać znaczenie absolutne czy tylko relatywne ze względu na absolutnie konieczny wymóg w pełni osobowej miłości małżeńskiej?

Rozwiązanie kwestii korelacji miłości i aktu małżeńskiego, przekazane przez encyklikę *Humanae vitae*, a bazujące w zasadzie na argumentacji teologii tradycyjnej, inspirowane jest głęboką troską o godność i integralność osoby ludzkiej, mimo — a być może właśnie dlatego że bardzo mocno został podkreślony aspekt biologiczny³⁹⁹. Integralna osoba ludzka musi stanowić punkt odniesienia; osoba ludzka bowiem jest bez-

³⁹⁴ Por. T. Ślipko, *Postulaty...*, 284.

³⁹⁵ Por. HV, nr 4b.

³⁹⁶ Por. tamże.

³⁹⁷ Por. tamże, nr 14d.

³⁹⁸ S. Smoleński, *Zagadnienie wykonalności...*, 361.

³⁹⁹ Por. B. Häring, *Zur Situation...*, 227n: „Die ganze Enzyklika ist getragen von der Sorge um die Würde und Integrität der menschlichen Person. So sehr die Betonung der biologischen Aspekte und des natürlichen Rhythmus auch unsere Aufmerksamkeit vielleicht davon ablenken könnten, die grundlegende Sorge bezieht sich auf die menschliche Person“; *Wort der deutschen Bischöfe...*, 138: „Sein Wort ist getragen vom Bewusstsein hoher Verantwortung für die kirchliche Lehre als Dienst am christlichen Leben, von Ehrfurcht vor der Würde des Menschen und vor der Heiligkeit des Lebens“; por. także, K. Demmer, *Eheliche Hingabe und Zeugung*, Sch 39 (1964) 552: „Die Normierung aus biologischen Kategorien ist zum Schutz und als im Dienst eines ganzheitlich-personalen ehelichen Liebesvollzugs gedacht, nicht als dessen Einengung oder gar Verfremdung, was nicht immer genügend beachtet wird“.

pośrednią normą moralności⁴⁰⁰. Z istoty wypływa obowiązek (*agere sequitur esse*), czyli człowiek musi czy też powinien działać zgodnie ze swoją istotą, a więc osobowo⁴⁰¹.

W związku z tym powstaje najpierw pytanie, jakie elementy wchodzi w definicję integralnej osoby ludzkiej? Z całą pewnością istotnym elementem takiej definicji jest to, że integralna osoba ludzka jest „podmiotem cielesno-duchowym”⁴⁰². Dla potwierdzenia tego „wystarczy przyjąć fakty empiryczne, jakie świadczą, że podlega on (człowiek) prawom materii, stanowiąc całościową biologiczną organizację, a ponadto działa na płaszczyźnie logicznej, moralnej, estetycznej i religijnej”⁴⁰³.

Człowiek jako osoba stanowi cielesno-duchową jedność. Teza ta jest całkowicie zgodna z biblijnym pojęciem osoby — człowieka, według którego ciało należy w tym samym stopniu do osoby jak dusza⁴⁰⁴.

Sfera cielesna człowieka jest jedynie wycinkową rzeczywistością osoby ludzkiej i jako taka jest ontycznie z nią związana. Jedynie na drodze myślenia abstrakcyjnego można ją wydzielać. Faktyczna jedność cielesności i duchowości człowieka, zespolona w osobie ludzkiej, pozwala jedynie na pojęciowe rozróżnienie pomiędzy sferą cielesną i duchową⁴⁰⁵. Sfera cielesności człowieka nie może, we właściwym sensie tego słowa, nigdy wejść w konflikt z wartościami osobowymi człowieka; do konfrontacji bowiem wartości biologicznych i osobowych może dochodzić jedynie w znaczeniu niewłaściwym, gdy treść terminu „personalna” rozumiana będzie jako „duchowa”⁴⁰⁶. Wynika z tego, że pojęcie osoby, które nie uwzględni istotnej komponenty cielesnej nie odpowiada adekwatnie filozoficznemu i biblijnemu myśleniu całościowemu⁴⁰⁷.

⁴⁰⁰ Por. J. Fuchs, *Theologia moralis generalis*, wyd. 2, t. I, Roma 1963, 37n; L. M. Weber, *Mysterium magnum...*, 31: „Norm des sittlichen Verhaltens und des sittlichen Rechtes ist nach den Dokumenten der Päpste das Sein, das Wesen, die leib-geistige Natur des Menschen selbst”; A. Günthör, *Kritische Bemerkungen zu neuen Theorien über die Ehe und eheliche Hingabe*, TQT 144 (1964) 316—350; por. także ASS 20 (1887) 593—613 (zwl. 597); AAS 29 (1937) 145—167 (zwl. 159); AAS 29 (1937) 65—106 (zwl. 76); AAS 34 (1942) 10—21 (zwl. 16).

⁴⁰¹ Por. B. Häring, *Nauka Chrystusa*, t. I, 228n.

⁴⁰² Por. W. Granat, *Osoba ludzka. Próba definicji*, Sandomierz 1961, 244: „... integralna osoba ludzka jest to jednostkowy, substancjalny i całkowity podmiot cielesno-duchowy zdolny działać w sposób rozumny, dobrowolny i społeczny (w celu harmonijnego ubogacenia siebie i ludzkości w zakresie całego bytu)”.

⁴⁰³ Tamże, 244.

⁴⁰⁴ Por. H. Mühlen, *Das Vorverständnis von Person und die evangelisch katholische Differenz. Zum Problem der theologischen Denkform*, Catholica 18 (1964) 109; L. Stachowiak, *Biblijna koncepcja człowieka. (Monizm czy dualizm?)*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, praca zbiorowa pod red. B. Bejze, t. II, Warszawa 1968, 209—226.

⁴⁰⁵ Por. K. Demmer, *Eheliche Hingabe...*, 534: „In der Ordnung der menschlichen Wirklichkeit kann die Person nicht von der Natur abgehoben werden: Nur eine begriffliche Unterscheidung ist auf dem Grund der faktischen Einheit möglich”.

⁴⁰⁶ Tamże: 551: „Die Sphäre des Leiblichen ist nur eine Ausschnittwirklichkeit, durch abstrahierende Erkenntnis gewonnen. Sie kann deshalb — zumal für den Akt des Selbstvollzugs als Bewirkung der Identität ihrer selbst — niemals in einen Konflikt im eigentlichen Sinn mit personalen Werten eintreten. Eine Konfrontierung biologischer und personaler Werte kann nur im uneigentlichen Sinn geschehen, wenn der Bedeutungsinhalt von personal mit geistig festgelegt wird; sie ist immer schon in der grundlegender Einheit beider aufgehoben”.

⁴⁰⁷ Tamże: 551: „Daraus erhellt bereits, dass ein Personbegriff, der seiner leiblichen Wesenskomponente nicht voll Rechnung trägt, biblischem Ganzheitsdenken nicht adäquat entspricht”.

Zasygnalizowany punkt wyjścia ma fundamentalne znaczenie dla określenia postaci całościowo-osobowego aktu małżeńskiego. Akt małżeński tylko wtedy może być nazwany całościowo-osobowym, gdy aktualizuje on osobę ludzką w jej istotowej cielesno-duchowej jedności, tzn. również w jej cielesności, respektując zasadę biologicznej integralności⁴⁰⁸. Konsekwentnie należy stwierdzić: jeżeli w trakcie wykonywania aktu małżeńskiego lub ze względu na jego wykonanie jakaś funkcja biologiczna zostanie naruszona względnie przeszkodzona, wówczas akt taki pozbawiony jest osobowej całościowości, również i wtedy, gdy pomiędzy małżonkami zaistnieje pełna harmonia duchowa.

Wniosek taki pokrywa się z następującym sformułowaniem konstytucji *Gaudium et spes*: „Kiedy więc chodzi o pogodzenie miłości małżeńskiej z odpowiedzialnym przekazywaniem życia, wówczas moralny charakter sposobu postępowania nie zależy wyłącznie od samej szczerzej intencji i oceny motywów, lecz musi być określony w świetle obiektywnych kryteriów, uwzględniających naturę osoby ludzkiej i jej czynów, które to kryteria w kontekście prawdziwej miłości strzegą pełnego sensu wzajemnego oddawania się sobie i człowieczego przekazywania życia”⁴⁰⁹. Przestrzeganie tego metafizycznego *principium* (zasady całościowo-osobowej) stanowi skuteczne lekarstwo na wszelkiego rodzaju „spirtualizm”, jak również „biologizm” etyczny⁴¹⁰.

Wszystkie próby podważenia tradycyjnej — a więc również sformułowanej w encyklice *Humanae vitae* — nauki w zakresie moralnego normowania małżeńskiego aktu płciowego, wychodzą z empiryczno-stwierdzalnego faktu biologicznego, że nie każdy konkretny akt małżeński prowadzi do zapłodnienia^{410a}. Na podstawie tegoż faktu wyprowadzane bywają normy moralne.

Tok rozumowania jest następujący:

Tylko nieliczne akty małżeńskie z intencji natury prowadzą do efektywnego zapłodnienia. Na podstawie tego niewątpliwego faktu należy wnioskować, że cel prokreacyjny nie jest specyfikacją każdego stosunku seksualnego^{410b}. W innym wypadku pozostawałaby pod znakiem zapy-

⁴⁰⁸ Por. K. Meissner, *Zasady etyki...*, 338n.

⁴⁰⁹ GS, nr 51c.

⁴¹⁰ Por. W. Granat, *Osoba...*, 215: „Odrywanie materii od psychiki duchowej przy tworzeniu definicji osoby ludzkiej wydaje się tedy niezgodne z faktem substancjalnego związku duszy z ciałem, a tak samo z faktem niezaprzeczalnego wpływu życia zmysłowego na kształtowanie osoby i charakteru. Intelktualna pokusa ograniczenia „osoby” do sfery czysto duchowej ma częściowo podstawę w tym, że podmiot ludzkich działań, tzn. „ja” nie wykazuje właściwości materialnych; ponadto płaszczyzna wartości etycznych jest w swej wewnętrznej budowie niezależna od materii. Stąd łatwe jest przejście do idei osoby jako bytu wyłącznie rozumnego i wolnego. Moralista czy psycholog może snuć piękne refleksje na temat osoby ludzkiej wznoszącej się ponad materię i spowitej z wyższych sił, ale to wszystko jest raczej jakąś intuicją, życzeniem, przewidywaniem i tęsknotą za ideałami osobowości etycznej, a nie opisem konkretnej ludzkiej osoby rozumianej integralnie. Tendencje spirytualistyczne są ciągle aktualne i pociągające, bo życie duchowe stanowi cechę istotną wyróżniającą człowieka od świata zwierząt, ale należy pamiętać, że jest ono tylko jego częścią”.

^{410a} Por. J. M. Reuss, *Eheliche Hingabe...*, 454—476; L. Janssens, *Morale conjugale...*, 787—826; J. D., *Zur Frage der Geburtenregelung*, TdG 7(1964)71—79; F. Bäckle, *Grundlagen der moraltheologischen Beurteilung*, SR 64(1965)176—187.

^{410b} Por. J. M. Reuss, *Eheliche Hingabe...*, 473; L. Janssens, *Morale conjugale...*, 819.

tania z punktu widzenia etycznego tzw. „metoda naturalna regulacji poczęć”. W metodzie tej bowiem pozytywnie chodzi o uniknięcie zapłodnienia, i w tym leży jej *specificum*. Akt małżeński przeprowadzony przy jej zastosowaniu nie jest więc specyfikowany przez cel prokreacyjny, lecz przez to, iż jest on wyrazem miłości małżeńskiej. Wyrażanie, względnie okazywanie miłości małżeńskiej przez akt seksualny, jest zawsze możliwe, i dlatego, w formie zasady metafizycznej wypowiedziane, specyfikuje każdy bez wyjątku akt małżeński.

W związku z tym dozwolona wydaje się być ingerencja antykoncepcyjna⁴¹¹, a przynajmniej stosowanie hormonalnych środków powstrzymujących owulację, pozwalające na zachowanie naturalnej struktury aktu i nie będące, w ogólnym znaczeniu tego słowa ingerencją, a tylko zawieszeniem funkcji organicznej⁴¹².

Zbierając w całość wyżej scharakteryzowane postulaty trzeba stwierdzić, że u ich podstaw leży przekonanie, iż istotą aktu małżeńskiego jest osobowe zjednoczenie miłosne⁴¹³. Zapewnienie osobowego zjednoczenia miłosnego w akcie małżeńskim ma istotne znaczenie w normowaniu tego wycinka życia małżeńskiego. Integralność biologiczna posiada jedynie znaczenie akcydentalne. Dlatego można poświęcić akcydens (integralność biologiczną) w wypadku, gdy istota (osobowe zjednoczenie miłosne) nie może zostać zachowana.

Innymi słowy: biorąc pod uwagę całość małżeńskiej wspólnoty miłości strukturom biologicznym aktu małżeńskiego nie przysługuje znaczenie absolutne, a tylko relatywne ze względu na absolutny postulat wyrażania i podtrzymywania przezeń osobowej miłości małżeńskiej⁴¹⁴.

W praktycznym życiu małżeńskim oznacza to, że w wypadku sytuacji konfliktowej małżonkowie stojący wobec alternatywy: osobowa miłość albo integralność biologiczna aktu małżeńskiego, mogą zrezygnować z tej drugiej na korzyść pierwszej.

Tezy powyższe są nie do przyjęcia z punktu widzenia oficjalnej nauki Kościoła, którego stanowisko reprezentują *Gaudium et spes* oraz *Humanae vitae*.

Akceptacja porządku biologicznego, tak bardzo podkreślona przez encyklikę Pawła VI, nie może być rozumiana w sensie absolutystycznym, jakoby jedynie integralność biologiczna decydowała o poprawności aktu małżeńskiego. Norma moralna wypływająca z kategorii biologicznych posiada jedynie charakter cząstkowy; stanowi tylko istotną komponentę

⁴¹¹ F. Böckle, *Grundlagen der moraltheologischen Beurteilung*, Schweizer Rundschau 64 (1965) 186.

⁴¹² L. Janssens, *Morale conjugale...*, 822n.

⁴¹³ Tamże, 819.

⁴¹⁴ Por. K. Demmer, *Eheliche Hingabe...*, 533: „Diesen Ausführungen liegt die, wenn auch nicht in gleicher Formulierung ausgesprochene, Überzeugung zugrunde, dass das Wesen der seinsrechtlichen copula in der personalen Liebeseinigung beschlossen liegt. Ihrer Sicherstellung kommt daher wesentlicher Forderungscharakter zu; der Integrität des biologischen Funktionsablaufes eignet nur ein akzidenteller Forderungscharakter. Darum darf das Akzidens geopfert werden, wenn anders das Wesen nicht zu erhalten ist”.

pełnej normy, wynikającej z całościowo-osobowego charakteru aktu małżeńskiego⁴¹⁵.

Rzeczywistość empiryczna wskazująca na faktyczne oddzielenie efektywnego zapłodnienia od aktu małżeńskiego nie może stanowić sama przez się normy dla postępowania w zakresie aktualizowania popędu seksualnego. Normą moralną może być jedynie zrozumienie przez człowieka tej doświadczalnej rzeczywistości oraz odkrycie jej pełnego sensu. A to jest już zawsze rzeczywistość metafizyczna⁴¹⁶.

Błędem byłoby sądzić, że wypowiedzi papieża bazują również na empirii, z tym tylko, że Paweł VI podchodzi do zagadnienia związku aktu małżeńskiego z efektywnym aktem prokreacyjnym niejako z odwrotnej strony i z doświadczalnego faktu, że niektóre akty małżeńskie prowadzą do efektywnego poczęcia, wyprowadza obowiązujące normy etyczne.

Stwierdzenia, że „bywają akty małżeńskie faktycznie zapładniające”, lub też, że „bywają akty małżeńskie faktycznie niezapładniające” — nie określają istotowo ludzkiej płciowości i jako takie nie mogą stanowić podstawy dla sformułowania zasady moralnej⁴¹⁷.

Źródła wartości moralnej czynu należy zawsze szukać w jego przedmiocie formalnym, czyli w jego stosunku do odpowiedniej normy moralnej. Poznanie przedmiotu formalnego czynu wymaga znajomości jego przedmiotu materialnego, a więc samego celu, do którego urzeczywistnienia dany czyn zmierza mocą swojej immanentnej celowości⁴¹⁸.

W wypadku aktu małżeńskiego chodzi zatem przede wszystkim o uchwycenie właściwej aktowi seksualnemu celowości, czyli sensu ludzkiej płciowości⁴¹⁹.

Istotny sens ludzkiej płciowości można zrozumieć jedynie wówczas, kiedy ma się na oku totalną strukturę seksualną człowieka — odpowiadającą integralnie pojmowanej osobie ludzkiej. Małżeńskie zjednoczenie płciowe stanowi jedynie wycinek tej rzeczywistości; jest ono *conditio*

⁴¹⁵ Por. J. Fuchs, *Biologie und Ehemoral...*, 232n: „Es ist vor allem zu beachten, dass die Biologie nur einen Aspekt der menschlichen Natur erforscht, nicht aber das gesamte Wesen des Menschen, auch nicht das volle Wesen biologischer Tatsachen ergründet. Biologie rein als Biologie ist nicht die ganze Anthropologie, sondern eine Abstraktion”.

⁴¹⁶ Por. K. Demmer, *Eheliche Hingabe...*, 541: „Eine empirische Wirklichkeit als solche kann niemals sittliche Norm sein; ... Sittliche Norm ist in jedem Fall das Verständnis dieser Wirklichkeit und ihre Sinngebung durch den Menschen. Diese ist eine metaphysische Wirklichkeit, deren Konstituentien auch empirisch-physische Wirklichkeiten bilden und von grundsätzlicher Bedeutung sind”; J. Fuchs, *Biologie und Ehemoral...*, 232: „Insofern die Ehe -und Sexualmoral die Tatsachen der Biologie zu berücksichtigen hat, besteht nicht nur die Gefahr einer Unterbewertung, sondern auch die einer Überbewertung der Biologie für die Moral. Die Biologie selbst gibt keine metaphysische Sinnbedeutung biologischer Vorgänge oder gar freier menschlicher Vollzüge im biologischen Bereich. Ehe -und Sexualmoral lässt sich nicht unmittelbar aus der Biologie schöpfen, sondern erfließt aus geistigen Verstehen (*intus* — *legere*) von Naturgegebenheiten und menschlichen Handlungsweisen. Eine unberechtigte Metaphysikfeindlichkeit würde allzuleicht einer Überwertung der Naturwissenschaft für die Ethik gleichkommen”.

⁴¹⁷ Por. J. de Vries, *Gedanken zur ethischen Erkenntnis*, Sch 39 (1964) 54n.

⁴¹⁸ Por. G. Ermecke, *Zur wissenschaftlichen Diskussion über die kirchliche und theologische Lehre von den „Ehezwecken”*, TG 52 (1962) 350—361.

⁴¹⁹ Por. T. Slipko, *Czy pigułki antywulacyjne...*, 45n; J. Turowicz, *Antykoncepcja czy kształtowanie rodziny według myśli Bożej?* CTH 38 (1968) f. 1, 61.

sine qua non et causa inadaequata zapłodnienia. *Causa adaequata* zapłodnienia jest natomiast proces naturalny w swojej całości⁴²⁰.

Nikt zaś nie może zaprzeczyć, że całościowo ujmowana struktura seksualna człowieka jest z istoty swojej ukierunkowana na prokreację⁴²¹. Patrząc w tej perspektywie na aktualizację ludzkiej płciowości, również każdy akt małżeński jako taki, nawet ten, który wykonywany jest w warunkach trwałej względnie okresowej bezpłodności kobiety lub mężczyzny i w konsekwencji nie może doprowadzić do efektywnego poczęcia, jest otwarty na prokreację oraz pozytywnie na nią skierowany — i w tym zamyka się jego zadanie⁴²². Każdy akt płciowy, jako jeden z elementów całego procesu prokreacyjnego, jest zawsze *operatio per se generativa*, i w tym sensie może być określany jako akt prokreacyjny⁴²³.

Jeśli więc nawet nie każdy konkretny akt małżeński prowadzi do faktycznego zapłodnienia, nie może stanowić to argumentu przeciw istotnemu skierowaniu zdolności płciowej człowieka, w swojej całości, na prokreację⁴²⁴.

I dalej, jeżeli całościowy proces naturalny aktualizacji sfery seksualnej człowieka jest ukierunkowany na poczęcie w sensie tezy metafizycznej, efektywne zapłodnienie nie musi stanowić pozytywnego wymogu dla poszczególnego aktu małżeńskiego. Jako *actus humanus* musi on być przeprowadzony jedynie z rozumnym uwzględnieniem całości-

⁴²⁰ Por. J. Fuchs, *Biologie und Ehemoral...*, 239; J. Fuchs uważa, że poglądy św. Tomasza z Akwinu odnośnie do aktu seksualnego są zasadniczo zgodne ze współczesną biologią, według której jest on tylko pomocniczym aktem w naturalnym procesie umożliwiającym połączenie się komórek rozrodczych; nie jest natomiast aktem prokreacyjnym w sensie bezpośredniego i aktywnego budzenia nowego życia przez sam akt seksualny. Błędna teoria, przyjmowana przez Akwinatę, według której tylko sam mężczyzna płodzi — nie stoi w kolizji z zasadniczym jego poglądem (por. tamże, 227, przyp. 2).

⁴²¹ Por. J. G. Holt, *La fertilité cyclique de la femme. Méthode facile de régler les naissances par la mesure de la température basale*, Paris 1962, 14: „Toutes ces fonctions sexuelles directes et indirectes ont un seul but: l'union des cellules sexuelles et cette union est intrinsèquement ordonnée en vue de la procréation. Cette finalité est indépendante de l'intention personnelle des individus ainsi que du résultat final de l'acte déterminé. Dans ce sens toutes les fonctions sexuelles sont des fonctions de procréation: c'est là leur finalité propre”; por. także, J. Miller, *Moderne Eheprobleme...*, 16n; S. Olejnik, *Katolicka etyka...*, 26n i 100n; A. Jäger, *Verantwortete...*, 21n.

⁴²² Por. J. Miller, *Moderne Eheprobleme...*, 17; J. Fuchs, *Die Sexualethik des heiligen Thomas von Aquin*, Köln 1949, 130: „Dieser Zeugungsakt, nicht die tatsächliche Lebensweckung, ist in die Hand des wissenden und wollenden Menschen gelegt”.

⁴²³ Por. J. Fuchs, *Biologie und Ehemoral...*, 239: „Bei augenblicklicher Sterilität eines Partners lässt sich natürlich nicht von einer effektiven Bewirkung der Zeugung durch die copula (im konkreten Falle) sprechen. Dennoch bleibt der Ehevollzug auch bei Sterilität von sich aus, seinem inneren Sinn und Ziel gemäss, ein innerhalb der Grenzen der Natur für Zeugung offener und auf sie positiv ausgerichteter Vollzug (*actus, seu operatio in sese spectata*). Er leistet von sich aus das, was er innerhalb der Naturordnung auf Zeugung hin zu leisten berufen ist. Insofern ist auch die copula steriler Partner *operatio per se generativa*, — entsprechend der ihr von der Natur im Gesamt der Zeugungsfähigkeit zugewiesenen Aufgabe. Insofern ist sie von sich aus „Dienst am Kinde“, und zwar nicht nur als Erweis und Bekräftigung der gegenseitigen Liebe der Eltern, sondern auch und vor allem als — von sich aus — auf Zeugung hin offener und ausgerichteter Vollzug”.

⁴²⁴ Por. K. Demmer, *Eheliche Hingabe...*, 541 „Man wird der Sexualstruktur in ihrer Ganzheit eine wesentliche Hinordnung auf Zeugung zugestehen müssen”.

wej struktury biologicznej, tzn. powinien przestrzegać integralnego sensu ludzkiej płciowości. Dlatego też jest pewnego rodzaju nieporozumieniem twierdzenie, że każdy konkretny akt jest specyfikowany przez cel prokreacyjny. Raczej bardziej odpowiadające prawdzie i nienasuujące skojarzeń z pewnego rodzaju biologizmem etycznym byłoby skonstatowanie, że każdy konkretny akt małżeński jest specyfikowany przez całościowy sens ludzkiej zdolności seksualnej, otwartej i skierowanej na rodzicielstwo⁴²⁵. Moralny imperatyw nie może, zgodnie z powyższym, brzmieć: troska o poczęcie, lecz: respektowanie całościowej struktury ludzkiej płciowości.

Nie ulega wątpliwości, że sens aktu małżeńskiego nie wyczerpuje się przez to, iż jest on aktem prokreacyjnym w znaczeniu otwartości i skierowania na prokreację (*actus per se aptus ad generationem proles*). Akt małżeński jest z natury swojej również wyrazem pełnego oddania się małżonków i szczytem osobowej miłości małżeńskiej⁴²⁶, ale również w sensie otwartości na wyrażanie miłości małżeńskiej (*actus per se aptus ad amorem exprimendum*). Może bowiem się zdarzyć, i faktycznie się zdarza, że w cielesnym zjednoczeniu małżonków brakuje osobowej miłości⁴²⁷. W takim wypadku zaś akt małżeński nie jest efektywnie wyrazem miłości małżeńskiej, ale przez to seksualny akt małżonków jako taki (jako *operatio in se spectata*) nie przestaje być *actus per se aptus ad amorem exprimendum*⁴²⁸.

Z powyższych rozważań wynika, iż każdemu aktowi małżeńskiemu należy przyznać przynajmniej dwa fines operis. Nie są one jednak właściwe aktowi jak jakiejś rzeczy, która z natury przez różne sposoby użycia — a więc w numerycznie i jakościowo różnych aktach — może służyć, jako instrument, różnym celom. W cielesnym zbliżeniu małżeńskim chodzi o numerycznie jeden i ten sam akt, który równocześnie jest „aktem prokreacyjnym” i „aktem miłości” w wyżej wyeksponowanym sensie⁴²⁹.

Te dwa cele pozostają w jakiejś relacji do siebie. Warto tutaj zwrócić uwagę na fakt, że akt małżeński nie jest wyrazem jakiejś miłości, lecz miłości specyficznie małżeńskiej. Małżeństwo zaś, i konsekwentnie także miłość małżeńska, są nie do pomyślenia i zdefiniowania bez uwzględnienia ich ukierunkowania na rodzicielstwo.

Tak więc przyjmując z jednej strony, że sens wyrażania miłości w akcie małżeńskim stanowi wartość samą w sobie, trudno z drugiej

⁴²⁵ Por. T. Ślipko, *Czy pigułki antyowulacyjne...*, 45n; J. Turowicz, *Antykoncepcja...*, 56n.

⁴²⁶ Por. AAS 43 (1951) 850: „L'atto coniugale, nella sua struttura naturale è un'azione personale, una cooperazione simultanea e immediata dei coniugi, la quale, per la stessa natura degli agenti e la proprietà dell'atto, è la espressione del dono reciproco, che secondo la parola della Scrittura, effettua l'unione „in una carne sola”; J. Fuchs, *Moraltheologie und Geburtenregelung*, ACh 2 (1963) 70: „Das leibliche Einswerden ist seiner Natur nach sowohl auf den Ausdruck ehelicher Gemeinschaft wie auch auf die Transzendierung, der ehelichen Gemeinschaft in der Zeugung (und Erziehung) von Nachkommenschaft hingeordnet”; E. Walter, *Das neue Kana...*, 31; F. W. Bednarski, *Miłość narzeczeńska i małżeńska w świetle filozofii św. Tomasza z Akwinu*, London 1958, 120n.

⁴²⁷ Por. K. Wojtyła, *Nauka encykliki...*, 351.

⁴²⁸ Por. G. Teichtweier, *Das ständige Anliegen...*, 112.

⁴²⁹ Por. S. de Lestapis, *Geburtenregelung...*, 130.

strony w pełni go zrozumieć bez jego istotnej relacji do celu prokreacyjnego⁴³⁰. Słusznie stwierdza papież Pius XII, że gdyby akt małżeński, będący z natury swojej wyrazem miłości małżeńskiej, nie pozostawał w ścisłym związku z jego sensem prokreacyjnym, Bóg przewidziałby inną formę i strukturę tego aktu⁴³¹.

Akt małżeński jako wyraz miłości małżonków jest w swoim podstawowym znaczeniu aktem skierowanym na rodzicielstwo. Można więc właściwie mówić o jednym jedynym celu (*finis operis*) płciowego zjednoczenia małżeńskiego; celem aktu małżeńskiego jest skierowanie na prokreację przez znak wzajemnego miłosego oddania się małżonków, przy czym nie idzie tutaj o dwa akty, z których jeden stoi w służbie drugiego, lecz o jeden jedyny akt z podwójnym sensem⁴³².

W uzupełnieniu należy zauważyć, że znaczenie aktu małżeńskiego, rozpatrywanego w aspekcie interpersonalnym, nie ogranicza się do samej wspólnoty małżonków. Słusznie i coraz częściej podkreśla się dzisiaj wpływ aktu małżeńskiego na stwarzanie odpowiedniego klimatu małżeńsko-rodzinnego, który z kolei stanowi nieodzowny warunek pomyślnego rezultatu procesu wychowywania dzieci przez rodziców⁴³³. W związku z tym mówi się o znaczeniu „kreatywnym”, a nie tylko prokreacyjnym cielesnego pożycia małżeńskiego⁴³⁴.

Wynika z tego, że również akt małżeński, przeprowadzony w sposób zgodny z osobową naturą człowieka, o którym z góry wiadomo iż nie doprowadzi do efektywnego zapłodnienia, spełnia ważną rolę zarówno w umacnianiu jedności wspólnoty miłości małżonków, jak i w urzeczywistnianiu misji rodzicielskiej w jej aspekcie edukacyjnym⁴³⁵.

Tę podwójną, pozabiologiczną, funkcję pożycia małżeńskiego wyeksponował Sobór w następującym, ważnym stwierdzeniu: *Ubi autem intima vita coniugalitatis abrumpitur, bonum fidei non raro in discrimen vocari et bonum prolis pessumdari possunt: tunc enim educatio liberorum necnon fortis animus ad prolem ulteriorem suscipiendam periclitantur*⁴³⁶.

Forma negatywna tej wypowiedzi podkreśla wyjątkowe znaczenie omawianego problemu. Wydaje się, iż nie będzie wypaczeniem intencji Soboru, jeśli w tezie tej dopatrywać się będzie przestrogi przed zbyt

⁴³⁰ Por. J. Fuchs, *Biologie und Ehemoral...*, 244: „Der Liebessinn des Ehevollzugs ist zwar ein Wert in sich; jedoch lässt er sich nicht voll begreifen ohne seine Relativität zum Zeugungssinn”; J. Kraus, *Inkonsequenz der seitherigen kirchlichen Ehemoral?*, FZPhTh 12 (1065) 96—119; K. Meissner, *Zasady etyki...*, 338.

⁴³¹ Por. AAS 43 (1951) 852.

⁴³² Por. J. Fuchs, *Biologie und Ehemoral...*, 246: „Somit könnte man wohl statt von den zwei von uns behandelten *finis operis* des ehelichen Aktes auch von einem einzigen *finis operis* sprechen: Hinwirkung auf Zeugung durch das Zeichen gegenseitiger Hingabe, wobei es sich nicht um zwei Akte handelt, von denen der eine im Dienste des andern steht, sondern um einen einzigen Akt mit doppeltem, inadäquat unterschiedenem Sinngehalt”.

⁴³³ Por. L. M. Weber, *Die katholische Ehemoral*, w: *Ehe und Familie im Aufbau der Pfarrgemeinde*, wyd. E. Hesse, Wien 1965, 57; H. Dörs, *Gatteneinheit...*, 41; J. M. Reuss, *Eheliche Hingabe...*, 468.

⁴³⁴ Por. F. Böckle, *Bulletin...*, 414.

⁴³⁵ Por. H. Dörs, *Gatteneinheit...*, 41: „So kann der beabsichtigt unfruchtbare, aber naturgemässe eheliche Verkehr sowohl Dienst an der Ehe als auch Dienst am Kinde sein, das heisst am *finis primarius matrimonii*”; H. Wencel, *Ku teologii...*, 321.

⁴³⁶ GS, nr 51a.

pochopnym i często niepotrzebnym propagowaniem całkowitej lub długotrwałej wstrzemięźliwości seksualnej w małżeństwie.

Długotrwała wstrzemięźliwość płciowa przy założeniu „cudu łaski Bożej” — jak się wyraził B. Häring — jest możliwa i może nie mieć ujemnych reperkusji dla wspólnoty małżeńskiej⁴³⁷. Niemniej jednak, poza wyjątkowymi przypadkami, w normalnych warunkach dyktowanych przez życie małżeńskie, jej wpływ na małżeństwo, a konsekwentnie także na rodzinę, może być destruktywny⁴³⁸.

Akt małżeński jako wyraz miłości małżeńskiej wraz z przestrzeganiem jego charakteru w pełni genitalnego — stanowi dopiero *actus humanus*, i jako taki jest zawsze możliwy do zrealizowania oraz obowiązujący⁴³⁹.

Ujmując powyższą tezę podmiotowo, należy stwierdzić, że małżonkowie wtedy dokonują osobowego aktu małżeńskiego, jeżeli kierowani wzajemną miłością świadomie włączają się w metafizyczny sens procesu płciowego, wiedząc, iż również funkcje biologiczne człowieka przynależą do integralnie pojętej osoby ludzkiej. Można tu tylko jeszcze dodać, że właśnie respektowanie biologicznie poprawnego aktu seksualnego stoi na straży pełnego sensu miłości małżeńskiej⁴⁴⁰.

W świetle wyżej przeprowadzonych analiz należy interpretować sformułowanie encykliki *Humanae vitae* o „dwojakim znaczeniu, tkwiącym w akcie małżeńskim”, a mianowicie: „oznaczania jedności” i „oznaczania rodzicielstwa”: *Huiusmodi doctrina, quae ab Ecclesiae Magisterio saepe exposita est, in nexu indissolubili nititur, a Deo statuto, quem homini sua sponte infringere non licet, inter significationem unitatis et significationem procreationis, quae ambae in actu coniugali insunt*⁴⁴¹.

Termin „oznaczanie jedności” (*significatio unitatis*) należałoby rozumieć w tym sensie, że akt małżeński powinien być zawsze wyrazem osobowej miłości małżonków; natomiast wyrażenie „oznaczanie rodzicielstwa” (*significatio procreationis*) powinno się rozumieć w sensie otwartości na prokreację. Do takiej interpretacji upoważnia nas sam papież, który w swoim dokumencie mówi o konieczności „odniesienia” (*ordinem retinet*) aktu małżeńskiego do rodzicielstwa⁴⁴².

Zgodnie z normami moralnymi obowiązującymi w zakresie odpowiedzialnego rodzicielstwa, przekazanymi przez Sobór oraz potwierdzonymi i bliżej sprecyzowanymi przez papieża Pawła VI, trzeba sklasyfikować jako niedopuszczalne, z punktu widzenia oficjalnej i obowiązującej nauki Kościoła, sposoby ograniczania urodzeń, względnie poczęć, na-

⁴³⁷ Por. B. Häring, *Naturgemäss...*, 7: „Generell dürfen und sollen wir sagen, die Enthaltensamkeit über Jahre hinaus ist Eheleuten ohne Wunder der Gnade Gottes nicht möglich, ein Wunder, das die Eheleute trotzdem fröhlich wagen und von Gott erbitten dürfen. Es wäre aber vermessen, es dort zu verlangen, wo nicht eine Notwendigkeit besteht”.

⁴³⁸ Por. H. Fleckenstein, *Ehenot und Seelsorge*, ThQ 129 (1949) 73: „Jahrelange Enthaltensamkeit vermag, wie die Erfahrung gerade in überidealen Verhältnissen beweist, auch wenn sie aus edelsten Motiven geübt wird, auf die Dauer die eheliche Gemeinschaft zu zerstören”.

⁴³⁹ Por. J. Fuchs, *Biologie und Ehemoral...*, 249n.

⁴⁴⁰ Por. *Handbuch theologischer...*, t. I, 248; K. Demmer, *Eheliche Hingabe...*, §42.

⁴⁴¹ HV, nr 12a.

⁴⁴² Por. HV, nr 12b: „Quodsi utraque eiusmodi essentialis ratio, unitatis videlicet et procreationis, servatur, usus matrimonii sensum mutui verique amoris suumque ordinem ad celsissimum paternitatis munus omnino retinet, ad quod homo vocatur”.

stępujące: „bezpośrednie naruszanie rozpoczętego już procesu życia, a zwłaszcza bezpośrednie przerywanie ciąży, choćby dokonywane ze względów leczniczych”⁴⁴³, „bezpośrednie obojętnienie czy to stałe czy czasowe, zarówno mężczyzny, jak i kobiety”⁴⁴⁴ oraz „wszelkie działanie, które — bądź to w przewidywaniu zbliżenia małżeńskiego, bądź podczas jego spełniania, czy w rozwoju jego naturalnych skutków — miałoby za cel uniemożliwienie poczęcia lub prowadziłoby do tego”⁴⁴⁵.

Zgodna natomiast z pełni osobowym charakterem oddania małżeńskiego jest tzw. naturalna metoda regulacji poczęć, uwzględniająca cykliczność płodności kobiety⁴⁴⁶ i jako taka jest z punktu widzenia katolickiej etyki małżeńskiej dopuszczalna, respektuje bowiem nie tylko zewnętrzną strukturę samego aktu płciowego, ale także całościowy sens ludzkiej płciowości⁴⁴⁷ w jego podwójnej funkcji oznaczania: jedności i rodzicielstwa⁴⁴⁸.

W uzupełnieniu należy ustosunkować się jeszcze do poglądu pomijającego aspekt biologiczny samego aktu małżeńskiego, a jako punkt wyjścia w rozumowaniu przyjmuje małżeństwo jako instytucję.

Główne elementy tego rozumowania można ująć w następujący sylogizm: Instytucja małżeństwa jest z istoty swojej skierowana na prokreację. Nie jest skierowany na prokreację każdy poszczególny akt małżeński. Dlatego w ramach całego życia małżeńskiego wystarczy, że konkretny akt małżeński tylko pośrednio (nie wprost) służy zadaniu prokreacyjnemu, natomiast wprost i bezpośrednio służy osobowemu udoskonaleniu małżonków. Argumentem wspierającym tak sformułowany wniosek ma być pewnik biologiczny, że natura sama uwalnia konkretny akt od efektywnej płodności. Wydaje się więc niezrozumiale, twierdzą

⁴⁴³ HV, nr 14a: „... directam generationis iam coeptae interruptionem, ac praesertim abortum directum, quamvis curationis causa factum”; por. za encykliką: *Katechizm Rzymski Soboru Trydenckiego*, cz. II, rdz. 8; AAS 22 (1930) 562—564; *Discorsi e Radiomessaggi di sua Santità Pio XII*, t. VI, 191n; AAS 43 (1951) 842n; tamże, 857n; AAS 55 (1963) 259n; por. także, GS, nr 51b: „Sunt qui his problematibus solutiones inhonestas afferre praesumunt, immo ab occisione non abhorrent”.

⁴⁴⁴ HV, nr 14b: „... damnandum est seu viros seu mulieres directo sterilitate, vel perpetuo vel ad tempus, officere”; por. za encykliką: AAS 22 (1930) 565; AAS 32 (1940) 73; AAS 43 (1951) 843n; AAS 50 (1958) 734n.

⁴⁴⁵ HV, nr 14c: „Item quivis respuendus est actus, qui, cum coniugale commercium vel praevidetur vel efficitur vel ad suos naturales exitus ducit, id tamquam finem obtinendum aut viam adhibendam intendat, ut procreatio impediatur”; por. za encykliką: *Katechizm Rzymski Soboru Trydenckiego*, cz. II, rdz. 8; AAS 22 (1930) 559n; AAS 43 (1951) 843; AAS 50 (1958) 734n; AAS 53 (1961) 447.

⁴⁴⁶ Por. HV, nr 16b; por. także, AAS 43 (1951) 846.

⁴⁴⁷ Niektórzy autorzy, wychodząc z założenia, iż decydujące znaczenie posiada sama zewnętrzna struktura aktu seksualnego, stawiają na tej samej płaszczyźnie metodę Ogino-Knausa-Smuldersa-Holta i metodę „hormonalną” powstrzymującą owulację. Dopowiadają przy tym, iż nie można tego określać jako „ingerencję” w funkcje fizjologiczne organizmu kobiety, a jedynie jako „zawieszenie” tychże funkcji; (por. M. Janssens, *Morale conjugale...*, 822n).

Pogląd taki jest nie do przyjęcia, i to zarówno z punktu widzenia medycznego — metoda „hormonalna” jest bowiem radykalną ingerencją w funkcje fizjologiczne (tak — prof. H. Kirchhoff), jak również ze stanowiska moralnego — ponieważ jest zniekształceniem całościowego sensu ludzkiej płciowości, dokonany w przewidywaniu zbliżenia seksualnego; (por. K. Demmer, *Eheliche Hingabe...*, 544n).

⁴⁴⁸ Por. K. Wojtyła, *Nauka encykliki...*, 350: „W obrębie etycznej regulacji poczęć małżonkowie mogą swoim działaniem w akcie małżeńskim oznaczyć to, co te działania z istoty swojej znaczą, podczas gdy antykoncepcja to uniemożliwia”.

zwolennicy tej teorii, dlaczego człowiek nie miałby prawa tego samego uczynić, tym bardziej, że na podstawie cech przerostu i trwałości ludzkiej płciowości, w odróżnieniu od płciowości zwierzęcej, naturalna inklinacja do pożycia seksualnego istnieje i wtedy, gdy zapłodnienie z punktu widzenia fizjologicznego jest niemożliwe⁴⁴⁹.

Ustosunkowując się do wyżej scharakteryzowanego poglądu, trzeba na początku stwierdzić, że zdanie „instytucja małżeństwa jest z istoty swojej skierowana na prokreację” należy rozumieć w znaczeniu metafizycznym — jako otwartość na prokreację, a nie w sensie zrealizowania prokreacji, a więc w znaczeniu biologicznym. W innym wypadku niezrozumiałe byłoby zawarcie ważnego związku małżeńskiego przez osoby nieplodne. Jeżeli teraz instytucja małżeństwa jako całość jest otwarta na prokreację, wówczas każdy poszczególny akt małżeński w tym samym stopniu musi respektować ten wymóg⁴⁵⁰.

Dla całości i części nie mogą odnosić się inne zasady metafizyczne. Czyli: albo instytucja małżeństwa jako całość otwarta jest na prokreację i wtedy odnosi się to również do każdego aktu małżeńskiego, albo też instytucja małżeństwa jako całość nie jest otwarta na prokreację, a wówczas nie ma racji bytu przepis prawa kościelnego, który małżeństwa *propter exclusionem boni prolis* uważa za nieważne.

Aktu małżeńskiego nie można nigdy rozpatrywać w izolacji, ale w całości jego metafizycznego ukierunkowania na prokreację. Jeśli więc pozytywna ingerencja człowieka w biologiczną strukturę aktu małżeńskiego, względnie w całościowo ujmowany proces aktualizacji płciowości byłaby dopuszczalna, wówczas ukierunkowanie na prokreację w ramach instytucji małżeństwa sprowadzałoby się do akcydensu. A skoro tak, powstaje od razu pytanie: jak można by z akcydensu wyprowadzić istotne wymaganie dla małżeństwa jako instytucji? Z empirycznego faktu, mówiącego, że w związku z aktami seksualnymi małżonków ma miejsce również prokreacja, nie można wyprowadzać wniosku o istotnym ukierunkowaniu małżeństwa na prokreację oraz o rodzicielstwie jako istotnym zadaniu małżeństwa. Jeżeli jednak podstawą rozumowania jest metafizyczne ukierunkowanie małżeństwa jako instytucji na rodzicielstwo, wówczas jest to wiążące i miarodajne dla każdego aktu małżeńskiego w myśl zasady *agere sequitur esse*⁴⁵¹. Z normy bytu bowiem konieczne wynika norma działania⁴⁵².

Zaktualizowanie nakazu prokreacyjnego jest zadaniem małżeństwa jako takiego. Małżeństwo jako całość urzeczywistnia się jednak historycznie. Jest ono wielkością „stającą się”, ściśle związaną ze zmieniającymi się wciąż warunkami czasowo-przestrzennymi, wpływającymi w mniejszym lub większym stopniu na instytucję małżeństwa.

Wynika z tego, że misji rodzicielskiej nie mogą małżonkowie realizować mechanicznie, a poczęcie nowej istoty ludzkiej nie może zostać

⁴⁴⁹ Por. J. D., *Zur Frage...*, 71—79.

⁴⁵⁰ Por. L. M. Weber, *Natur der Ehe...*, 193; „... alles, was der Ehe als Institution wesentlich zukommt, wenigstens in Potentia auch schon in dem der Ehe eigentümlichen Akt liegen muss. Denn vom Akt der Ehe wird die Natur der Ehe erkannt und bestimmt”.

⁴⁵¹ Por. K. Demmer, *Eheliche Hingabe...*, 543n; E. Coreth, *Metaphysik*, wyd. 2, Innsbruck—Wien—München 1964, 258.

⁴⁵² Por. B. Häring, *Nauka Chrystusa*, t. I, 237.

pozostawione ślepeму przypadkowi. Zadanie to muszą małżonkowie spełnić z uwzględnieniem stosunków historycznych, a więc odpowiednio do wszystkich okoliczności ich życia małżeńsko-rodzinnego. Ogólny nakaz rodzicielski przypadający małżeństwu jako takiemu, może być przez poszczególne pary małżonków różnie interpretowany, bo różne mogą być warunki życiowe ich własnego, konkretnego małżeństwa⁴⁵³.

Instytucja małżeństwa, innymi słowy, podlega indywidualno-historycznemu normowaniu. Wobec powyższego można postawić tezę, że osoba brana in abstracto jako norma moralna aktualizacji ludzkiej płciowości nie wystarcza; koniecznie musi zostać również uwzględniona osobowa wspólnota instytucji małżeństwa jako uzupełniający element normatywny. Dopiero norma osobowa łącznie z normą, którą można by określić jako „egzystencjalną” tworzą miarodajną całościową normę dla odpowiedzialnego rodzicielstwa. Nie tylko więc osobowa całościowość małżonków, ale również instytucjonalna całościowość małżeństwa stanowią instancję normatywną pełną. Wypełnienie misji rodzicielskiej z uwzględnieniem konkretnej sytuacji, różnej dla każdego poszczególnego małżeństwa jest podstawowym wymogiem rodzicielstwa odpowiedzialnego.

Sobór stwierdził, że małżonkowie w wypełnianiu misji rodzicielskiej powinni kierować się dobrem własnym, dzieci, rodziny, społeczeństwa i Kościoła oraz sytuacją życiową tak materialną, jak i duchową ich wspólnoty małżeńsko-rodzinnej⁴⁵⁴.

Trudność powstaje jednak w momencie ustalania wzajemnej relacji między całościowością osobową i instytucjonalną. Punktem wyjścia musi być tutaj zasadnicza teza, że całość instytucji jest z istoty swojej podporządkowana całości osoby, czyli całościowość instytucjonalna musi wypływać z osobowej. Dlatego wymagania i zadania właściwe całości instytucji są istotowymi wymaganiami i zadaniami integralnie pojmowanej osoby. Zadania instytucji stanowią jedynie wypełnienie i konkretyzację obowiązków, które bezpośrednio stawiane są osobie. Tak więc całościowo-osobowo rozumiana struktura płciowa pojedynczej osoby zawiera w sobie hipotetycznie zadania małżeństwa jako instytucji.

Z tego wynikają wnioski dla poszczególnego aktu małżeńskiego. W akcie małżeńskim musi urzeczywistniać się istotowo zadanie małżeństwa jako instytucji, skoro jest on wyrazem miłości wspólnoty małżeńskiej. W każdym pojedynczym akcie małżeńskim, jeśli jest przeprowadzony całościowo-osobowo, urzeczywistnia się również instytucjonalna całościowość małżeństwa. Jeśli więc konkretnemu aktowi małżeńskiemu stawia się wymóg moralny, aby był inkarnacją osobowej miłości w otwartości na rodzicielstwo, wówczas również zadanie instytucji małżeństwa nie może zawierać w sobie istotowo niczego więcej. Ten jedyny

⁴⁵³ Różnorodność interpretacji nakazu prokreacyjnego wynika również z jego pozytywnego charakteru; por. G. Teichtweier, *Das bleibende Fundament...*, 365: „Die positiven Gebote lassen einen grossen Raum der Freiheit und geben der Erfindungskraft des Herzens und der Liebe freien Lauf”.

⁴⁵⁴ Por. GS, nr 50b; por. także, HV, nr 10d: „Si postea ad condiciones físicas, oeconomicas, psychologicas et sociales respicimus, ii paternitate conscia fungi dicendi sunt, qui aut, prudenti consideratione magnoque animo ducti, statuunt numerosiores suscipere liberos, aut, seriis causis moralibusque praeceptis observatis, animum inducunt ut, vel ad certum vel ad incertum tempus, alium filium non gignant”.

podstawowy wymóg — ucieleśnienie miłości małżeńskiej w otwartości na rodzicielstwo, zostaje tylko skonkretyzowany.

Z takiego ujęcia związku osoby i instytucji wynika, że twierdzenie, iż instytucja małżeństwa ma zadanie prokreacyjne, a nie poszczególny akt małżeński, prowadzi do nieporozumienia. Jest ono nieporozumieniem, gdy ma się na myśli efektywne doprowadzenie do prokreacji, bo wtedy instytucji z istoty podporządkowanej stawia się wyższe wymagania niż istotowo nadrzędnej instancji, czyli instytucji wyższe aniżeli osobie.

Zróżnicowanie nieporozumienia tkwi w tym, że związek części z całością organizmu moralnego mierzy się kategoriami fizycznymi. Jeżeli potem wyciąga się z tego dalszy wniosek, że nie każde cielesne zjednoczenie małżonków musi stać wprost i bezpośrednio w służbie prokreacji, że raczej wystarczy, że tylko pośrednio i nie wprost stoi w tej służbie, o ile tylko bezpośrednio i wprost służy osobowemu udoskonaleniu małżonków, — wówczas niedostatecznie zauważa się, że nie istnieje odpowiedniość pomiędzy parami kategorii: „część — całość” oraz „wprost — nie wprost”.

Służba dla prokreacji, jako wymaganie stawiane małżeństwu jako instytucji, może tylko oznaczać integralność osobowej miłości małżonków, która to integralność specyfikuje każdy pojedynczy akt małżeński.

Z powyższego wynika, że jeżeli małżonkowie osiągnęli już odpowiednią im liczbę potomstwa, a następujące po osiągnięciu tego optimum stosunki małżeńskie zostają przez nich pozbawione mocy prokreacyjnej — wówczas nie byłoby to uchybieniem wobec zadania efektywnej płodności, bo to zadanie zostało już przez nich w pełni zrealizowane, — ale byłoby to uchybieniem przeciw osobowej oraz konsekwentnie także instytucjonalnej zasadzie całościowości, i z tego tytułu niezgodne z obiektywnym porządkiem moralnym⁴⁵⁵.

Tak więc w odpowiedzialnym rodzicielstwie moc normatywną posiada osoba brana w konkretnym kontekście historycznym. Ponieważ zaś ten indywidualno-historyczno-egzystencjalny kontekst może być różny dla poszczególnego małżeństwa — różnie też może się przedstawiać realizowanie względnie zrealizowanie misji rodzicielskiej u konkretnych małżeństw⁴⁵⁶.

Reasumując można powiedzieć, że o odpowiedzialnym rodzicielstwie decyduje respektowanie zasady całościowości (integralności) tak osobowej, jak i instytucjonalnej. Wiążącymi w zakresie rodzicielstwa dla małżonków są dwie normy: całościowo-osobowa oraz całościowo-instytucjonalna, czyli norma obiektywna (absolutna) oraz norma egzystencjalna (ukonkretniająca).

Istotne znaczenie w koordynowaniu obiektywnego porządku moralnego z konkretnymi warunkami egzystencjalnymi w zakresie odpowiedzialnego rodzicielstwa przypada sumieniu małżonków.

⁴⁵⁵ Por. K. Demmer, *Eheliche Hingabe...*, 555n.

⁴⁵⁶ Por. tamże, 557: „Die normierende Gesamtnatur ist die konkret-geschichtlich existierende. Sie normiert in ihrer geschichtlichen Besonderung. Daraus geht hervor, ... dass in den verschiedenen geschichtlichen Verwirklichungsweisen dieser Natur der Dienst am Kind je verschieden ausfallen kann. Und damit ist die Forderung einer aus der Beachtung der konkreten Situation erfließenden verantwortlichen Geburtenregelung gegeben”.

Gaudium et spes, charakteryzując sumienie ludzkie, mówi: „W głębi sumienia człowiek odkrywa prawo, którego sam sobie nie nakłada, lecz któremu winien być posłuszny i którego głos wzywający go zawsze tam, gdzie potrzeba, do miłowania i czynienie dobra a unikania zła, rozbrzmiewa w sercu nakazem: czyni to, tamtego unikaj. Człowiek bowiem ma w swym sercu wypisane przez Boga prawo, wobec którego posłuszeństwo stanowi o jego godności i według którego będzie sądzony. Sumienie jest najtańszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka, gdzie przebywa on sam z Bogiem, którego głos w jego wnętrzu rozbrzmiewa”⁴⁵⁷.

Łącznie z powyższą wypowiedzią należy rozumieć rolę sumienia jako normy moralnej subiektywnej odpowiedzialnego rodzicielstwa: „Niech chrześcijańscy małżonkowie będą świadomi, że w swoim sposobie działania nie mogą postępować wedle własnego kaprysu, lecz że zawsze kierować się mają sumieniem, dostosowanym do prawa Bożego, posłuszni Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła, który wykląda to prawo autentycznie, w świetle Ewangelii”⁴⁵⁸.

Życie małżeńskie z tej racji, że jest czymś najbardziej osobowym i wybitnie intymnym, jest nie do pomyślenia bez rozstrzygnięć sumienia, zwłaszcza w kwestii dotyczącej rodzicielstwa⁴⁵⁹.

Z drugiej strony jednak, zwłaszcza dzisiaj, kiedy właśnie w sprawach małżeństwa tak mocno podkreśla się wolność sumienia, trzeba z naciskiem przypomnieć, że nie polega ona na autonomii sumienia, względnie emancypacji etycznej wyzwolonej od prawa Bożego⁴⁶⁰. Sumienie nie tworzy moralności, lecz zajmuje się obiektywnymi, przez Boga ustanowionymi, prawami moralnymi⁴⁶¹. Nie jest sumienie ani najwyższą i absolutną normą etyczną, ani źródłem prawa moralnego; stoi jedynie na jego straży⁴⁶².

⁴⁵⁷ GS, nr 16; opis fenomenu sumienia przekazany przez dokument soborowy cechuje charakter personalistyczno-biblijny; por. W. Poplatek, *Istota sumienia według Pisma św.*, Lublin 1961, 135: „... sumienie jest to powszechna i wrodzona zdolność osoby ludzkiej przeżywania i przyswajania sobie wartości moralnych oraz realizowanie ich w czynach wiodących do celu ostatecznego”.

⁴⁵⁸ GS, nr 50b: „In sua vero agendi ratione coniuges christiani conscii sint se non ad arbitrium suum procedere posse, sed semper regi debere conscientia ipsi legi divinae conformanda, dociles erga Ecclesiae Magisterium, quod illam sub luce Evangelii authentice interpretatur”.

⁴⁵⁹ Por. A. Sustar, *Die Gewissensfreiheit der Christen*, SR 64 (1965) 209: „Da das Eheleben zum Persönlichsten und Intimsten des Menschen gehört, können Ehegatten ohne eigene Gewissensentscheidung und ohne richtig verstandene Gewissensfreiheit gar nicht auskommen. Gerade im Zusammenhang mit der Frage der Geburtenregelung haben das Gewissen und die Gewissensfreiheit ihre hohe Bedeutung”.

⁴⁶⁰ Por. DH, nr 8a: „... non pauci ita propensi videntur, ut specie libertatis omnem subiectionem reiciant ac debitam oboedientiam parvi faciant”; por. także, A. Sustar, *Die Gewissensfreiheit...*, 215: „Dass für christliche Ehegatten die Gewissensfreiheit nicht in einer Gewissensautonomie und in einer Emanzipation dem göttlichen Gesetz gegenüber bestehen kann, versteht sich von selbst. Vielleicht ist es in unserer Zeit, in der sich in der Ehe so viele auf ihre Gewissensfreiheit berufen, gut, dies ausdrücklich zu sagen”.

⁴⁶¹ Por. T. Ślipko, *Godność osoby ludzkiej*, AK 74 (1970) 191; Ph. Delhaye, *Die Würde...*, 167.

⁴⁶² Por. W. Poplatek, *Istota sumienia...*, 135: „Nie jest ono (sumienie) normą najwyższą i ostateczną, nie jest źródłem prawa moralnego, lecz jego heroldem”.

Dokument soborowy podkreślił w mocnych słowach ten właśnie moment mówiąc, że małżonkowie „nie mogą postępować wedle własnego kaprysu”⁴⁶³.

Oznacza to, że małżonkowie mają obowiązek uwzględnić kompleksowo konkretną sytuację swojego małżeństwa, rodziny oraz społeczności państwowo-kościelnej i wypełnić swoje zadania rodzicielskie zgodnie z obiektywnym porządkiem moralnym, na drodze im jedynie właściwej⁴⁶⁴.

Normy obiektywne posiadają cechy powszechności i ogólności, stanowiąc równocześnie wezwanie i wskazówkę, ale właśnie dlatego pozostawiają szeroki margines dla osobistej decyzji i odpowiedzi, które muszą zostać odpowiedzialnie podjęte i ukształtowane⁴⁶⁵. Oczywiście norma obiektywna ma moc obowiązującą zawsze, i nie jest jedynie orientacyjną wskazówką, za którą można, ale nie trzeba pójść. Dlatego też nieodzownym warunkiem prawidłowej pracy sumienia jest zapoznanie się z obiektywnym porządkiem moralnym ustanowionym przez Boga⁴⁶⁶, obowiązującym małżonków w zakresie odpowiedzialnego rodzicielstwa.

Konkretna sytuacja, w jakiej znajdują się małżonkowie, decyduje ostatecznie o liczebności rodziny, a wspólnie małżeńsko-rodzinna brana w kontekście historycznym jest jedyną miarą realizowania swojej płodności⁴⁶⁷.

Jak najbardziej zgodną więc z katolicką doktryną małżeńską jest tzw. „regulacja poczęć” (względnie „regulacja urodzeń”). Termin ten, po raz pierwszy użyty przez berlińskiego socjologa higieny A. Grotjahn'a w roku 1914⁴⁶⁸, włączył do słownictwa Urzędu Nauczycielskiego Kościoła papież Pius XII⁴⁶⁹. Także Konstytucja *Gaudium et spes*⁴⁷⁰ oraz Encyklika *Humanae vitae*⁴⁷¹ korzystają z tej nomenklatury.

Postulatu „regulacji poczęć” nie można jednak rozumieć jedynie negatywnie, tzn. w sensie upatrywania w konkretnej sytuacji życiowej małżonków wyłącznie usprawiedliwień do ograniczania liczby potomstwa. Uwzględnienie warunków egzystencjalnych małżeństwa i rodziny oraz właściwości fizyczno-duchowych małżonków może często oznaczać większe zobowiązanie wobec nakazu płodności.

Ograniczanie liczby potomstwa jest wtedy z punktu widzenia etyki katolickiej dozwolone, gdy spełnione zostaną dwa warunki. Najpierw, genetycznie rzecz ujmując, muszą zaistnieć odpowiednio uzasadnione powody. Ograniczanie nowych poczęć z przyczyn egoizmu czy wygodnictwa małżonków dyskwalifikowałoby z punktu widzenia moralnego

⁴⁶³ GS, nr 50b.

⁴⁶⁴ Por. A. Sustar, *Die Gewissensfreiheit...*, 216n: „Die Gewissensfreiheit, die die Eheleute als reife Personen und Christen besitzen, verpflichtet sie, all ... konkreten Umständen Rechnung zu tragen und innerhalb der allgemeinen sittlichen Norm den eigenen Weg zu suchen”; T. Ślipko, *Postulaty...*, 290.

⁴⁶⁵ Por. G. Teichtweier, *Das bleibende Fundament...*, 353n.

⁴⁶⁶ Por. W. Poplatek, *Istota sumienia...*, 132.

⁴⁶⁷ Por. S. de Lestapis, *Geburtenregelung...*, 135: „Die Familie selbst ist der alleinige Massstab, nach der sie ihre Fruchtbarkeit verwirklicht”.

⁴⁶⁸ Por. L. M. Weber, *Natur der Ehe...*, 192.

⁴⁶⁹ Por. AAS 43 (1951) 846.

⁴⁷⁰ Por. GS, nr 51c.

⁴⁷¹ Por. HV, nry 5a, 21.

jakąkolwiek decyzję w zakresie „regulacji poczęć”⁴⁷². Jeśli natomiast wspólnota małżeńsko-rodzinna znajdzie się w sytuacji, w której z obiektywnych przyczyn powiększenie liczby dzieci byłoby niepożądane, wtedy dalsze płodzenie dzieci byłoby nieodpowiedzialne, a „regulacja poczęć” stałaby się obowiązkiem moralnym⁴⁷³.

Postulat odpowiedzialnej regulacji poczęć, tak bardzo podkreślany dzisiaj przez teologów-moralistów, należy uznać za postęp w katolickiej doktrynie małżeńskiej⁴⁷⁴ oraz za podstawową cechę współczesnego małżeństwa chrześcijańskiego⁴⁷⁵.

Po wtóre „regulacja poczęć” implikuje odpowiednią metodę, i w tym aspekcie różni się istotnie od tzw. „kontroli urodzeń”⁴⁷⁶, która dopuszcza wszystkie możliwe sposoby i środki antykoncepcyjne⁴⁷⁷. Jeśli poprzednio omówiony warunek dotyczył motywu regulacji poczęć, metoda odnosi się do okoliczności „środka” (*quibus auxiliis*).

⁴⁷² Por. J. Rötzer, *Kinderzahl...*, 24: „Verantwortete Elternschaft darf auf keinen Fall eine Ausrede für Bequemlichkeit und Genussucht werden, um unter Hinweis auf eine falsch verstandene Verantwortung die Kinderzahl möglichst klein zu halten”; A. Sustar, *Das gegenwärtige Ethos der Ehe...*, 204: „Wo die Beweggründe — wie z. B. Egoismus, Bequemlichkeit, Opferscheu oder Weigerung zum Dienst am Leben — schlecht sind, dort ist das ganze Tun in der Wurzel vergiftet und deshalb schlecht”; por. także, J. Turowicz, *Antykoncepcja...*, 68; J. M. Reuss, *Eheliche Hingabe...*, 467; G. Teichtweier, *Das bleibende Fundament...*, 362; K. Hörmann, *Pflicht der Eheleute...*, 13n; A. Auer, *Eheliche Hingabe und Zeugung*, TpQ 111 (1963) 131—132; G. Martelet, *Morale conjugale et vie chrétienne*, NRT 87 (1965) 245—266; J. M. Reuss, *Zeugungsziel und eheliche Vereinigung*, Slr 36 (1966) 249—259.

⁴⁷³ Por. A. Sustar, *Das gegenwärtige...*, 204: „Heute wird immer allgemeiner erkannt und anerkannt, dass die Geburtenregelung sittlich nicht nur erlaubt, sondern Pflicht ist”; por. także, K. Hörmann, *Lexikon...*, kol. 435; K. Meissner, *Zasady etyki...*, 334.

⁴⁷⁴ Por. B. Häring, *Nauka Chrystusa*, t. V, 297: „Świadomie odpowiedzialne rodzicielstwo jest zgodne z postacią świadomości dzisiejszego stopnia naszej kultury. Można je też uważać w znaczeniu chrześcijańskiej moralności za postęp”; Ph. Delhaye, *Odpowiedź Kościoła...*, 349.

⁴⁷⁵ Por. F. v. Hornstein — A. Faller, *Du und ich...*, 364: „So möchten wir die Behauptung wagen, dass die bewusste Elternschaft zur Grundkonzeption einer modernen christlichen Ehe gehört, die es den Ehegatten erlaubt, einen menschlich gangbaren Weg in ihren Schwierigkeiten zu finden und so ihr Heil zu erlangen (vgl. 1 Tim 2, 15)”.

⁴⁷⁶ Por. S. de Lestapis, *Geburtenregelung...*, 169n.

⁴⁷⁷ Teologowie protestancy podtrzymują tezę, iż decydujące znaczenie w moralnej ocenie „regulacji poczęć” ma usposobienie, motywacja i intencja małżonków. Jeśli te są poprawne — mogą oni korzystać z wszystkich dostępnych środków antykoncepcyjnych i sposobów regulacji urodzeń (za wyjątkiem sztucznego przerywania ciąży). Problem ten rozstrzygnęła definitywnie konferencja episkopatu Kościoła Anglikańskiego w 1930 r.; por. J. Mayer, *Die wichtigsten Entscheidungen der Enzyklika „Casti conubii” vom 31. Dezember 1930*, TG 3 (1931) 295—314; D. Giesen, *Geburtenregelung*, TThZ 70 (1961) 336—354; L. M. Weber, *Geburtenregelung und katholisches Ethos*, ACh 3 (1957) 46—53; N. Seelhammer, *Zur Diskussion um die Frage der Geburtenbeschränkung*, TThZ 73 (1964) 92—107 (zwł. 95n); H. Fleckenstein, *Pille oder Sittliche...*, 327. Tytułem przykładu stanowiska protestanckiego — por. J. Beckmann, *Die Geburtenregelung als ethisches Problem*, Stuttgart 1963, 17: „Die verschiedenartigen physikalischen, chemischen und technischen Mittel der Empfängnisverhütung sind ethisch betrachtet grundsätzlich nicht anders anzusehen, als die obengenannten (Enthaltsamkeit auf Zeit und Wahl der empfängnisfreien Tage). Denn wenn Empfängnisverhütung überhaupt eine ethische verantwortbare Möglichkeit der Geburtenregelung ist, wird man zwischen „natürlichen” und „künstlichen” Mitteln keinen grundsätzlichen Unterschied machen können”; por. także, Kirche und Geburtenregelung, Gütersloh 1964; K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, wyd. 2, t. III, Zollikon—Zürich 1957, 309.

W myśl powszechnie akceptowanej zasady: „cel nie uświęca środków” — sposób regulowania poczęć musi, z punktu widzenia moralnego, być zgodny z obiektywną, osobową normą etyczną obowiązującą w zakresie aktualizacji ludzkiej płciowości⁴⁷⁸.

Ponieważ zasady dotyczące tej normy zostały omówione już powyżej, wystarczy stwierdzić, że jedynymi, z punktu widzenia katolickiej moralności, dozwolonymi metodami regulacji poczęć są tzw. „metody naturalne”, oparte na obserwacji cyklu miesięcznego kobiety⁴⁷⁹. Dzięki tym metodom można, na podstawie prawa „naprzemienności okresów niepłodności i płodności w cyklu płciowym kobiety”⁴⁸⁰, określić termin owulacji i ustalić okresy przed- i poowulacyjnej niepłodności, w których odpada możliwość zajścia w ciążę⁴⁸¹.

Stosowanie metod naturalnej regulacji poczęć, w odróżnieniu od technicznych praktyk antykoncepcyjnych, nie budzi zastrzeżeń natury zdrowotnej⁴⁸². Również, z racji psychologicznych, sami małżonkowie regulujący swoją płodnością w ramach odpowiedzialnego rodzicielstwa, stawiają wyżej metody rytmu biologicznego i termiczną od sposobów mechanicznych i chemicznych⁴⁸³.

Dodać ponadto trzeba, iż zarzut „nienaturalności” naturalnej metody regulacji poczęć, utrzymujący, że kobieta nie odczuwa w okresach niepłodnych potrzeby na zbliżenie fizyczne w akcie małżeńskim, okazuje

⁴⁷⁸ Zasada „cel uświęca środki” staje się, niestety, bardzo często dewizą życiową małżonków, a jej zwolennicy usiłują uzasadnić jej poprawność, powołując się na sformułowanie jezuity Busenbauma: „cum finis est licitus, etiam media sunt licita”. Właściwy sens tej zasady jest jednak inny i oznacza: gdy cel jest dobry, to i środki odpowiednie do natury tego celu są również dobre. Jest więc nieporozumieniem powoływanie się na tzw. „jezuicką moralność” w ocenie środków antykoncepcyjnych jako moralnie dozwolonych; por. B. Häring, *Nauka Chrystusa*, t. I, 285n; J. E. Georg, *Ehe ohne Gewissensnot...*, 202n.

⁴⁷⁹ Por. H. Knaus, *Die fruchtbaren und unfruchtbaren Tage der Frau und deren richtige Berechnung*, München—Berlin 1961; J. G. Holt, *La fertilité cyclique...*; G. K. Döring, *Die Bestimmung der fruchtbaren und unfruchtbaren Tage der Frau mit Hilfe der Körpertemperatur*, Stuttgart 1963; A. Krempel, *Zeitwahl in der Ehe*. Knaus — Ogino — Smulders, Kempten 1954; J. Marshall, *The infertile Period. Principles and Practice*, London 1963; W. Fijałkowski, *Biologiczny rytm a planowanie rodziny*, (praca zbiorowa), Wrocław 1964; E. Mironowicz, *ABC pożycia małżeńskiego. Dni niepłodności u kobiety*, Warszawa 1963.

⁴⁸⁰ W. Fijałkowski, *Biologiczny rytm płodności a regulacja urodzeń*, Warszawa 1971, 74.

⁴⁸¹ J. G. H. Holt dochodzi do wniosku, że niektóre sformułowania Starego Testamentu (np. Kpł 15, 19—28) oraz ich interpretacja przez Talmud wskazują na znajomość cyklicznej płodności kobiety, a przepisy staro-testamentowe idą w tym kierunku, aby zapewnić maksymalną rozrodczość. Jeśliby sugestie J. G. H. Holta okazały się słuszne, byłby to problem bardzo ciekawy i warty opracowania przez biblistę (por. *La fertilité cyclique...*, 1n).

⁴⁸² Por. J. Lesiński, *Zarys zapobiegania ciąży. Dla lekarzy i studentów medycyny*, wyd. 2, Warszawa 1961, 39; H. Frühauf, *Ehe und Geburtenregelung*, Mainz 1951, 46; W. Schöllgen, *Warum Sexualität und nicht Liebe? Bemerkungen zu einer Enquete über die Rolle der Sexualität in der Gesellschaft von heute*, WuW 16 (1961) 466.

⁴⁸³ Por. J. Rötzer, *Kinderzahl...*, 16; Ch. Rendu, *La régulation des naissances dans le cadre familial et chrétien*, NRT 87 (1965) 606—631; H. Wencel, *Ku teologii...*, 311; W. Fijałkowski, *Biologiczny rytm...*, 18n.

się, w wyniku przeprowadzonych badań w tym zakresie, bezpodstawny⁴⁸⁴.

Nie pomniejszając trudności związanych z metodą powściągliwości okresowej, wynikających najczęściej z braku dokładności i skrupulatności w jej stosowaniu, można przypuszczać, że metoda ta, przy założeniu szerokiej i rzeczowej akcji kulturalno-oświatowej, ma wielkie szanse na powszechną akceptację jej przez małżonków w przyszłości⁴⁸⁵.

Podsumowując wyniki analiz przeprowadzonych w ramach drugiego rozdziału, należy wyciągnąć następujące wnioski:

- małżeństwo, jako potencjalna rodzina, posiada aspekt wybitnie społeczny;
- społeczny charakter wspólnoty małżeńskiej wynika z istoty miłości małżonków, którą cechuje płodność;
- aktualizacją płodnej miłości małżeńskiej jest rodzicielstwo w jego podwójnej funkcji: prokreacyjnej i edukacyjnej;
- rodzenie i wychowywanie potomstwa jest uczestnictwem w dziele stwórczym Boga i współdziałaniem z miłością Stwórcy;
- rodzicielstwo jest główną misją małżonków oraz podstawowym i specyficznym obowiązkiem ich powołania życiowego;
- wychodząc z soborowej tezy, głoszącej, iż świętość polega przede wszystkim na wypełnianiu obowiązków stanu, w którym człowiek żyje, należy wnioskować, że o specyfice świętości moralnej małżonków decyduje zrealizowanie misji rodzicielskiej;
- rodzicielstwo stanowi podstawowy wektor świętości moralnej małżonków pod warunkiem, że jest odpowiedzialne.

ZAKOŃCZENIE

Celem pracy była odpowiedź na pytanie: na czym zasadza się specyfika świętości małżonków?

Podział rozprawy oraz przeprowadzone analizy wskazują, iż końcowy wniosek będzie dwuczłonowy, adekwatnie do dwupłaszczyznowości rzeczywistości małżeńskiej.

⁴⁸⁴ Por. R. D'Arcy Hart, *Monthly Rhythm of Libido in Married Women*, British Medical Journal (2. 03. 1960) 1024: "123 healthy married women seeking contraceptive advice were asked whether they had noticed any increase in sexual desire during their menstrual cycle. 59% answered that enhancement occurred around the time of menstruation, when fertility would be expected to be minimal; only 6% reported increased libido around midcycle (ovulation time), when fertility is highest; and 34% reported no rhythmically occurring increase of sexual desire. The contradiction between the time of maximum desire and the likelihood of conception was a most striking finding"; por. także, C. van Emde Boas, *Libidoschwankungen während des mensuellen Zyklus*, w: *Beiträge zur Sexualforschung*, H. 7, Stuttgart 1955; J. Rötzer, *Wegweisung des Arztes, w: Ehe und Familie im Aufbau der Pfarrgemeinde*, wyd. E. Hesse, Wien 1965, 84—87.

⁴⁸⁵ Por. J. Lesiński, *Zarys zapobiegania...*, 39: „W moim przekonaniu powściągliwość okresowa oparta na danych fizjologicznych ma widoki pełnego rozwoju w przyszłości, trzeba jednak przygotować do tego społeczeństwo przez wychowanie oraz szeroko zakrojoną, rozsądną i rzeczową akcję kulturalno-oświatową”; por. także, A. Auer, *Eheliche Hingabe...*, 130n.

Idąc najpierw za wyraźnymi sugestiami Soboru Watykańskiego II, który wskazuje, iż o charakterystycznym dla poszczególnych ludzi profilu świętości moralnej decydują stan, w którym człowiek żyje, warunki i okoliczności życiowe oraz rodzaj spełnianych obowiązków, łatwo skonstatować, że świętość ludzi żyjących w stanie małżeńskim musi nosić na sobie wyraźne piętno małżeńskie. Z drugiej strony na podstawie sformułowań i sposobu wyrażania się Soboru nie ulega najmniejszej wątpliwości, że istotą świętości, jej synonimem, jest miłość.

Uwzględniając powyższe dwie tezy soborowe należy wnioskować, że o specyficum świętości małżonków stanowi szczególny rodzaj miłości, możliwy do zrealizowania jedynie w ramach wspólnoty małżeńskiej, właściwy wyłącznie interpersonalnemu przymierzowi męża i żony, charakteryzujący się kompleksem atrybutów nie wchodzących w definicję innych form miłości, a mianowicie miłość specyficznie małżeńska.

Drugiego członowi odpowiedzi na pytanie problemowe rozprawy należało szukać na płaszczyźnie obowiązków stanu małżeńskiego.

Studium soborowej doktryny małżeńskiej nie pozostawia żadnych wątpliwości co do tego, iż istotnym zadaniem i główną misją małżeństwa jest rodzicielstwo. Obowiązek prokreacyjno-edukacyjny wypełniają małżonkowie zgodnie ze swoim powołaniem tylko wtedy, gdy cechować ich będzie odpowiedzialność.

Wynika z tego, że drugim, obok miłości małżeńskiej, podstawowym wektorem specyfikującym świętość moralną małżonków jest rodzicielstwo odpowiedzialne.

Zgodnie z generalnymi założeniami Soboru Watykańskiego II należy unikać ostrego rozgraniczania pomiędzy interpersonalnym i społecznym aspektem małżeństwa (co ze względów metodologicznych wydaje się być konieczne), a konsekwentnie między miłością małżonków i rodzicielstwem. Integralna wizja wspólnoty małżeńsko-rodzinnej zaprezentowana przez Vaticanum II pozwala w związku z tym na skonstruowanie ostatecznego wniosku niniejszej dysertacji w następującym zdaniu: o specyfice świętości małżonków decyduje miłość małżeńska, która z istoty swojej jest rodzicielska.

Mąż i żona, realizujący w konkretnych, jedynie im właściwych, warunkach i okolicznościach życia miłość małżeńską, uczestniczą w miłości Boga — Stwórcy oraz w swoim małżeństwie i przez nie uświęcają się osobiście i wzajemnie.

Jeśli lektura pracy, choć w małym stopniu, przyczyniła się do zachwiania przekonania zakorzenionego dość powszechnie w mentalności przeciętnego katolika, iż trudno uświęcić się w stanie małżeńskim, względnie, iż drogi świętości powinni małżonkowie szukać poza swoim małżeństwem, oraz, pozytywnie, przynajmniej w skrótovej formie ukazała wartości wypływające z natury wspólnoty małżeńsko-rodzinnej, które stanowią niewyczerpane źródło uświęcenia, to warto było skupić swoje zainteresowanie wokół zagadnienia świętości moralnej małżonków.

**DAS SPEZIFIKUM DER HEILIGKEIT DER EHELEUTE
IM LICHT „GAUDIUM ET SPES“****Zusammenfassung**

Den Ausgangspunkt dieser Arbeit bildet die Konzilsthese über den Pluralismus der Formen der ethischen Heiligkeit, nämlich, dass die eine und einzige Heiligkeit auf verschiedene Weisen realisiert werden kann, je nach den Umständen des Lebens und der Art der Pflichten. Über den Typus der ethischen Heiligkeit entscheidet also die Berufung des Menschen. Der Autor stellt die Frage nach der spezifischen Heiligkeit der Eheleute im Lichte „Gaudium et spes“.

Man kann die Ehe im personalen Aspekt analysieren und in diesem Sinne bedeutet sie eine personale Gemeinschaft, die durch eine besondere Struktur charakterisiert ist. Im sozialen Aspekt analysiert, ist sie eine familiäre Gesellschaft.

Gemäss dem Prinzip „agere sequitur esse“, nach der Bestimmung des ehelichen „esse“, sowohl in der interpersonalen wie in der sozialen Dimension, wurde das entsprechende für dieses esse — „agere“ charakterisiert, in welchem, konform zu den Konzilsforderungen, die fundamentalen Vektore der ethischen Heiligkeit der Eheleute gesucht werden sollen. Die durchgeführten Analysen zeigen, dass die Antwort auf die Problemfrage zweigledig ist, adequat zu den zwei Ebenen der ehelichen Wirklichkeit.

Das Spezifikum der Heiligkeit der Eheleute wird von einer speziellen Liebe bestimmt, die nur im Rahmen der ehelichen Gemeinschaft verwirklicht werden kann. Sie ist dem interpersonalen Bunde des Mannes und der Frau eigen und weist Eigenschaften auf, welche in anderen Formen der Liebe nicht vorkommen.

Den zweiten Teil der Antwort sollte man auf der Ebene der Pflichten des Ehestandes suchen. Das Studium der konziliaren Ehelehre lässt keinem Zweifel darüber, dass die Hauptmission der Eheleute die Elternschaft ist. Die prokreativ-edukative Pflicht realisieren die Eheleute entsprechend ihrer Berufung nur dann, wenn sie verantwortlich sind. Daraus folgt, dass die verantwortliche Elternschaft, neben der Liebe, der zweite Vektor ist, der die eheliche Heiligkeit spezifiziert.

Nach dem Grundsatz des Konzils sollte man es vermeiden, eine scharfe Grenzlinie zwischen dem interpersonalen und sozialen Aspekt der Ehe zu ziehen, wodurch der enge Zusammenhang zwischen ehelicher Liebe und Fruchtbarkeit zum Ausdruck kommt. Die integrale Vision der ehelich-familiären Gemeinschaft, die „das Vaticanum II vorstellte, führt zur folgender Konklusion: über das Spezifikum der ethischen Heiligkeit der Eheleute entscheidet die eheliche Liebe, welche ihrem Wesen nach elterlich ist.

* Der Artikel enthält zwei Kapitel der Doktordissertation geschrieben an der Theologischen Fakultät der Kath. Universität in Lublin unter der Leitung von Prof. Dr. W. Poplatek.