

STEFAN KUNOWSKI

ROZWÓJ CHRZEŚCIJAŃSKIEJ KONCEPCJI MAŁŻEŃSTWA I RODZINY

WSTĘP

Obok postępującego wciąż procesu rozkładu rodziny i życia małżeńskiego zarysowuje się na całym świecie powolny zwrot i renesans monogamicznego małżeństwa oraz wychowującej rodziny. Koncepcje doskonalące życie małżeńsko-rodzinne zgodnie z nieodwracalnymi zmianami warunków współczesności krzyżują się tu z dążnościami do przywracania naturalnych, ogólnoludzkich tradycji w tej dziedzinie życia społecznego, by uniknąć katastrofy wymierania ludzkości lub antywychowawczego odwracania się od prawdziwej humanistycznej kultury.

Na tym problemowym tle epoki Kościół katolicki w odnowie soborowej powraca do swojej tradycji i po chrześcijańsku dostosowuje ją do nowych warunków współczesności. Interesujące stają się zastosowane tu drogi i sposoby działania na wiernych w celu dokładnej realizacji w ich życiu nauki Chrystusa o małżeństwie i rodzinie, związanej z prawem natury. Jednakże nie da się ich przestudiować w sposób systematyczny przez analizę aktualnego stanu doktryny Kościoła o małżeństwie i życiu rodziny, ponieważ wiele kwestii dopiero się wyłania, a palące problemy nie są jeszcze do końca rozwiązane.

Dlatego też obieramy drogę ukazania historycznego procesu od początków tego zagadnienia poprzez dochodzenie do sformułowań odpowiadających aktualnym potrzebom swego czasu. Wprawdzie historyczny sposób studiowania rozwoju nauki Kościoła nie jest wolny od konieczności cyklicznego nawracania do źródła, czyniąc przez to wrażenie jak gdyby pewnego powtarzania się, lecz te same nawet elementy występują w innych funkcjach czy układach.

W całości więc szkicu otrzymamy cztery części. Najpierw w części pierwszej zostaną omówione założenia koncepcyjne występujące w chrześcijańskim pojmowaniu małżeństwa i rodziny, w celu zrozumienia odrębności tego ujęcia. Następnie dopiero w części drugiej można będzie

przejsć do treści istotnych, pochodzących z nauki ewangelicznej Chrystusa i wzbogacanych przez Kościół aż do nauki ostatniego Soboru także o małżeństwie i rodzinie, jako doktryny ujętej na tle tajemnicy i misji Kościoła. Dyrektywę wyjaśniającą tę całość modelu normatywnego stanowi ewangeliczna zasada chrystocentryzmu, zgodnie z którą treści istotne i niezmiennie nauki Kościoła wynikają z jedynego źródła — nauki Chrystusowej, ujętej w Ewangeliach, ale nie wykraczających poza prawo natury stworzonej.

Z kolei część trzecia omawia stan koncepcji chrześcijańskiej małżeństwa i rodziny, stan ukształtowany w dziejach Kościoła od Soboru Trydenckiego aż do czasu Soboru Watykańskiego II, zakończonego w 1965 r. Model normatywny jest tu teraz poszerzony o model małżeństwa przystosowany do potrzeb czasów i propagowany przez instytucje wychowujące w Kościele, poprzez prawo kanoniczne, kazuistykę moralną, homiletykę i katechetykę, a opracowany w szczegółach przez katolicką naukę społeczną. Podstawą tego propagowanego modelu stała się zasada moralizmu chrześcijańskiego, sprowadzająca się w tym czasie do szeregu obowiązków moralnych katolika, które pozostawały pod decyzją nie tyle sumienia, ile pod kontrolą i presją opinii społecznej. Ponieważ zaś równocześnie procesy sekularyzacji i laicyzacji zaczęły deformować postawy katolików, idących z duchem nowoczesności, Kościół w swej nauce rozpoczął, opierając się na źródłach objawienia i tradycji, odnowę posoborową.

Część czwarta szkicu zajmuje się przeto uzasadnieniem pogłębionej nauki Kościoła o małżeństwie i rodzinie, w której początkowy model normatywny przybiera postać duszpasterską. Uzasadnienia zaś te wynikają z zasady personalizmu chrześcijańskiego, podkreślającego godność każdego człowieka i godność chrześcijanina jako dziecka Bożego oraz widzącego w dojrzałej osobowości świadomość swego powołania i początek decyzji zawieranego małżeństwa i tworzącej się rodziny.

1. ZAŁOŻENIA KONCEPCYJNE

W sprawach złożonych nauka współczesna opracowuje koncepcje, czyli ogólne ujęcia o charakterze interdyscyplinarnym, przy współdziałaniu wielu nauk podstawowych i stosowanych. Koncepcje więc naukowe jako kompleksy twórcze pomysłów zawierają w sobie tak teorie pojęciowe, rozwiązujące problemy poznawcze z tej dziedziny, jak też projekty planujące zastosowania praktyczne dla usunięcia trudności w realizacji koncepcji. Tworzenie koncepcji jakiegoś systemu wymaga najpierw ogólnych założeń, jakby parametrów ideowych, które charakteryzują i orientują funk-

cjonowanie systemu w omawianej koncepcji ku określönemu celowi, słuŹącemu dobru człowieka w ogóle i wielkim społecznościom duchowym w ludzkości. Owe założenia ogólne mają więc charakter światopoglądowy, a nawet ideologiczny, jeśli poprzez pogląd na świat nawiązują do potrzeb duchowej wspólnoty ludzkich społeczności. Koncepcje naukowe zawsze są poddane założeniom określönego światopoglądu. Małżeństwo i rodzina stanowią fenomenologicznie wielki system życiowy, składający się ze swych podstawowych członów i w każdym z nich skomplikowanych podzespołów, mających owe struktury i funkcje. Stąd małżeństwo i rodzina wymaga opracowania naukowej koncepcji jako systemu.

Po tych uwagach metodologicznych opis koncepcji chrześcijańskiej małżeństwa i rodziny wymaga na początek przedstawienia ogólnych założeń, które z chrześcijańskiego poglądu na świat wynikają i nie potrzebują apologetycznych uzasadnień. Ponieważ w każdej koncepcji występuje integracja struktury i funkcji systemu jako całości, koncepcja chrześcijańska małżeństwa i rodziny wynika z założeń: a) filozoficznych b) antropologicznych, dotyczących struktury (istoty) całego systemu, następnie założeń, c) rozwojowych w ujęciu pedagogicznym, dotyczących funkcjonowania całości systemu, wreszcie są pomocniczo potrzebne, d) założeń naukowych (metodologicznych) w celu wyjaśnienia integracji struktury i harmonijnego jej funkcjonowania.

A. Filozoficzne założenia dotyczą małżeństwa i rodziny jako twórców w rzeczywistości ontycznej. Małżeństwo i rodzina będąc częścią rzeczywistości istniejącej stanowią wyższą strukturę bytu zbiorowego. Byt ten charakteryzuje relacyjność (małżeństwo jest zadatkami i prowadzi do rodziny i odwrotnie rodzina do pełni swego rozwoju wymaga trwałości i wierności małżeńskiej), a równocześnie w relacji tej występuje komplementarność (rodzina uzupełnia małżeństwo i odwrotnie). Ten byt zbiorowy, relacyjny i komplementarny stanowi jedność rodziny małżeńskiej (*familia coniugalis*) różnej od innych rodzin jako grup społecznych i innych rodzajów małżeństw poliandrycznych czy poligenicznych i zbiorowych jako małżeństwo monogamiczne. Monogamia chrześcijańskiego małżeństwa wynika ze stałej dążności do zjednoczenia w wyższej wspólnoty powstającej z dwoistości i biegunowości płci męża i żony. Dążenie do trwałości wspólnoty z jednej strony i do ściślejszej spójności w niej z drugiej strony powoduje w wyniku tych twórczych nastawień współmałżonków rozwój stałej, obustronnej wierności między nimi.

Charakterystyczny „dualizm” światopoglądowy dla filozofii chrześcijańskiej jako punkt wyjścia przenika całość rzeczywistości w różnych aspektach. Mamy więc w niej szereg złożoności, jak pierwiastek bierny czystej możliwości i pierwiastek czynny aktywności, materię i formę, egzystencję i esencję, istnienie i istotę, ciało i duszę, naturę i kulturę,

wreszcie świat przygodny i byt konieczny, stworzenie i Stwórcę. Wszystko to logicznie rozdzielone dąży jednak do jedności organicznej w postaci substancji rzeczy lub zespołów i wspólnot pomiędzy ludźmi, a kończąc na partycypacji i wspólnocie z Bogiem. To powiązanie dualizmu filozoficznego z monizmem religijnym wywodzi się z uniwersalizmu w światopoglądzie chrześcijańskim w ujęciu powszechnym, katolickim, także z filozofii *perennis* jako filozofii ogólnoludzkiej.

Podobne pogłębienie nie przez negację i odrzucenie, lecz przez modyfikację i uzupełnienie rozwiązań starych i nowych nastąpiło w rozwiązywaniu problemu stosunku rzeczywistości naturalnej i religijnej, przyrodzonej i nadprzyrodzonej. Dawniej zadowalano się spojrzeniem jakby na dwie odrębne sfery nadbudowane jedna nad drugą, istotowo różne. Przy rozwojowym ich traktowaniu w życiu ludzkim układano je warstwowo. Rozwój natury człowieka biegł równoległe z rozwojem nadnatury, życia łaski. Dziś podkreśla się, że zasadniczy stosunek ich polega na przenikaniu się. Nadnatura przenika naturę ludzką, ale nie zawsze i nie mechanicznie, ale przenikając ją zmienia wewnętrznie usposobienie ludzkie nie zmieniając zewnętrznie natury człowieka.

Wyrazem filozoficznym tego stałego w chrześcijaństwie pojmowania stosunku łaska—człowiek staje się współcześnie odróżnianie dwu płaszczyzn w rzeczywistości. Jedna to płaszczyzna horyzontalna, poziomo rozciągająca się w dal, i druga z nią związana płaszczyzna wertykalna, idąca jakby w górę ku nieskończoności. Na płaszczyźnie horyzontalnej występują wszystkie struktury naturalne tak pojedynczych ludzi, jak grup społecznych, na niej rozwija przyrodzone właściwości natura ludzka i całe społeczeństwo, a w nim także podstawowa grupa naturalna małżeństwa i rodziny. Drugą płaszczyzną rozwoju rodziny małżeńskiej jest płaszczyzna wertykalna, nadnatury i łaski spływającej z góry, w którą rodzina chrześcijańska wchodzi w związku z zawarciem sakramentalnego małżeństwa.

Założenie więc chrześcijańskiej filozofii prowadzi do uniwersalnego stwierdzenia, iż małżeństwo i związana z nim rodzina ma charakter złożony: jest grupą naturalną z jej celami biologicznym — rozmnażania, równocześnie zależna jest od społeczeństwa i ma charakter społecznej umowy prawnej między małżonkami, ale przede wszystkim jest z charakteru strukturą religijną, ze względu na sakrament zapewniający łaski stanu do spełnienia obowiązków naturalnych i społecznych. Przyczynia się również do osiągnięcia celu ludzkiego życia, do zbawienia i połączenia z Bogiem.

Ten charakter religijny łączyło chrześcijaństwo z sakramentem małżeństwa. Natomiast rodzina była dlań naturalno-społeczną oprawą, zapleczem (infrastruktura), czasem wyposażeniem nowego małżeństwa, mającą

swoje tradycje jeszcze pogańsko-rzymskiej rodziny lub domu greckiego (gr. *oikos* — dom, mieszkanie, gospodarstwo), o zarządzaniu którym rozprawiał Arystoteles w swej *Ekonomice*.

Z rodziną więc od dawna sprzężone były: a) skupisko ludzi jako domowników, na których składali się krewni, służba, czeladź, dawniej jeszcze niewolnicy, wymagający żywienia i władzy zarządzającej (*pater familias*) oraz b) gospodarstwo, dające schronienie i produkowanie żywności przy domowym ognisku oraz rzeczy codziennego użytku. Stąd św. Tomasz z Akwinu określił rodzinę jako „naturalną wspólnotę dnia codziennego” (In Polit. I 1) wyróżniając w niej: 1) wspólną pracę domową, 2) wspólne posiłki, 3) grzanie się przy wspólnym ognisku, co dziś rozszerza się na przebywanie w jednym domu¹. Oczywiście ta strona społeczno-ekonomiczna rodziny (*familia domestica*) najbardziej podlega zmianom warunków ustrojowo-gospodarczych, gdy danie życia dziecku, łącznie z jego utrzymaniem i rozwinięciem szczególnie umysłowym i moralnym przez wychowanie stanowi niezmiennie zadanie rodziny małżeńskiej² i tworzą naturalne jej determinanty. Pochodzenie, jak też charakter elementów stałych w rodzinie małżeńskiej wyjaśniają założenia antropologiczne.

B. Antropologiczne założenia w chrześcijańskiej koncepcji małżeństwa i rodziny odnoszą się do genezy tej całości oraz tłumaczą, dzięki czemu dochodzi do powstania nowej grupy małżeńsko-rodzinnej. Założenia te stoją na gruncie personalizmu chrześcijańskiego, to znaczy wynikają ze spojrzenia na człowieka jako naturę osobową, społeczną i duchową równocześnie. Ze względu na stworzenie człowieka przez Boga na „obraz Boży” chrześcijaństwo od VI w. po Chr. przeniosło pojęcie osoby z osób Boskich (Bóg trójosobowy) na człowieka, stwierdzając, że z natury człowiek jest osobą, ma naturę osobową³. Od tego czasu antropologia filozoficzna, nauka o naturze człowieka, stara się dokładniej określić, kim człowiek jest.

Od definicji Boecjusza „osoba jest indywidualną substancją rozumną” chrześcijańskie podejście do człowieka przeszło olbrzymią ewolucję w ujęciach Maritaina, Mouniera, Nedoncela czy Marcela, w których chodziło głównie o to, czy osoba ludzka jest punktem wyjścia w realizowaniu swej obecności w trzech wymiarach wcielenia, wezwania i uczestnictwa⁴,

¹ S. Jarocki [Cz. Strzeszewski]. *Katolicka nauka społeczna*. Paris 1964 s. 308; W. Piwowarski. *Rodzina jako społeczność naturalna według św. Tomasza z Akwinu*. „Roczniki Filozoficzne” 7:1961 z. 2 s. 101.

² Piwowarski, jw. s. 102-109.

³ W. Granat. *Osoba ludzka — próba definicji*. Sandomierz 1961 s. 8-14.

⁴ E. Mounier. *Révolution personaliste et communautaire*. Paris 1935 s. 70.

czy też punktem, z którego można dojść albo do indywidualności, albo do osobowości jednoczonej na drodze poznania i miłości z Bogiem⁵.

Pogodzenie tych orientacji personalizmu chrześcijańskiego nastąpiło przez religijne dopełnienie⁶, co wyraziło się w enc. Jana XXIII *Pacem in terris* w skrótowym określeniu: „każdy człowiek jest osobą, to znaczy istotą, obdarzoną rozumem i wolną wolą, wskutek czego ma prawa i obowiązki, wypływające bezpośrednio i równocześnie z jego natury⁷. Poza Maritainowskimi elementami prawdy i miłości doszły tu społeczne podstawy sprawiedliwości i wolności, które wypływały z dalszego rozwoju koncepcji osoby ludzkiej. Od strony esencjalnej, istotowej podkreśla się w niej połączenie duszy i ciała jako połączenie duchowości i materialności, jednostkowości i towarzyskości (przez małżeństwo i rodzinę, żyjącą w społeczności), wreszcie natury i nadnatury (z powodu upadku człowieka i jego odkupienia przez Chrystusa)⁸. Poglębienie natomiast przyszło ze strony egzystencjalnej osoby człowieka. Dusza ludzka rozumna i wolna, jako stworzona na obraz Boży, z istoty jest rzeczywistością niematerialną (duchową) i niezniszczalną (nieśmiertelną) obecną w nas, wymagającą połączenia z ciałem, któremu daje istnienie i które kształtuje jako narzędzie i jako swego towarzysza w jedności osoby.

Ta ontyczna jedność duszy i ciała jest dynamiczna. Dusza kształtując ciało w stosunku do świata równocześnie rozwija wewnątrznie świadomość siebie i zewnętrznie dążność do uczestniczenia w świecie. Między tymi kierunkami rozwoju ma dojść do zharmonizowania i jedności na drodze opanowania ciała przez duchowość, zapanowanie duszy w całej osobowości, ponieważ dusza rozumna jako zasada życia tworzy egzystencjalną jedność⁹.

W tym wysiłku opanowywania ciała dla upodobniania się duszy do obrazu Boga i uległości wobec Stwórcy ważnym elementem jest wbudowanie seksu, płci swego organizmu w całość osobowości, by seksualność nie stawała się centrum dyspozycyjnym osoby i nie rugowała duchowości. Dojrzałość płciowa, zdolność do reprodukcji gatunku powinna stać na służbie rozwoju i doskonalenia całej osobowości pod względem duchowym. Nie każdy więc akt seksualny jako akt człowieka musi być ludzki, ale

⁵ J. Maritain. *Trzej reformatorzy — Luter. Descartes. Rousseau*. Warszawa 1928 s. 30-35.

⁶ S. Kunowski. *Wychowanie do odpowiedzialności społecznej*. „Colloquium Salutis”. Wrocławskie Studia Teologiczne 1:1969 s. 69-71.

⁷ Jan XXIII. *Pacem in terris*. Kraków 1963 s. 9.

⁸ E. L. Mascall. *Chrześcijańska koncepcja człowieka*. Warszawa 1962.

⁹ R. Le Trocquer. *Kim jestem ja — człowiek? Zarys antropologii chrześcijańskiej*. Paris 1968 s. 28-48.

staje się ludzki pod warunkiem wyrażania się w nim osobowości rozumnej i wolnej, mającej „możność swobodnego oddawania się”¹⁰. Stąd nie każda droga wejścia do małżeństwa stwarza zeń małżeństwo prawdziwe, wynikające z natury osobowej człowieka. Ma ono głębszy początek duchowy, ponieważ miłość małżeńska cielesnie dociera do drugiego „ty”, akceptuje w nim osobę, której bezpośrednio i bezwarunkowo składa dar z całego siebie, także ze swego ciała, i dąży w zażyłym obcowaniu do jedności, do stworzenia „my” tak, że we dwoje „stają się jednym ciałem”. „Miłość małżeńska jest w rzeczy samej duchowa, ponieważ jest tworzona przez dwie osoby dla zawiązania jedności w ciele i duszy”¹¹.

Antropologia chrześcijańska głębiej wyjaśnia drogę powstania jedności duchowej w małżeństwie. Samoistniejąca dusza jako forma ciała „nieustannie organizuje sobie materię” w postaci ciała dla celów duchowych, transcendentnych¹². Ta sama dusza jako jaźń powoduje, że „ciągle doświadczamy siebie jako tego samego bytu”¹³. Na skutek tego organizowane przez duszę, jej wewnętrzną, rozumną i wolną naturę, ciało ludzkie dostarcza warunków do aktów inteligencji, dzięki którym człowiek rozumie rzeczywistość, jak też warunkuje akty woli, które nie tylko wybierają dobro, ale ukierunkowują miłość duchową. Mając to na uwadze tomizm określa miłość jako pierwszy akt woli. Wprawdzie miłość „bierze początek w wewnętrznej sile ducha, dążącego do innej osoby, do tego co w tej osobie jest najgłębszą wartością — wartością duchową — ponieważ istota kochająca dąży do jak najściślejszego związku z istotą kochaną”¹⁴, ale miłość jest uwarunkowana cielesnością, jest przeżywana przez ciało, stąd krzyżuje się z wolą, która może nią kierować, jak intelekt, rozum przy pomocy mózgu i wrażeń zmysłowych kieruje poznaniem¹⁵.

W osobie ludzkiej istnienie przez duchowość duszy zaznacza się dualizmami dążącymi do jedności, najpierw dualizmem aktywności duchowej i wyrażalności cielesnej, czyli tworzącego się ciała i wyzwalającej się z niego duchowości. W aktywności duchowej duszy z natury rozumnej i wolnej wyraża się dualizm dążenia do poznania (*animal rationale, homo sapiens*) i do miłości jako szukania jedności i łączenia się ze źródłem istnienia i Dobrem Najwyższym. W wyrażalności cielesnej mamy uwarunkowania inteligencji i woli, które ukierunkowują dążenia poznawcze

¹⁰ Tamże s. 51.

¹¹ Tamże s. 43.

¹² M. A. Krąpiec. *Idee przewodnie we współczesnej filozofii człowieka*. „Zeszyty Naukowe KUL” 13:1972 nr 4 (52) s. 31.

¹³ Tamże.

¹⁴ Le Trocquer, jw. s. 42 n.

¹⁵ Por. M. Gogacz. *Obrona intelektu*. Warszawa 1969 s. 101-106.

i miłowania, przy tym są cielesnie wspomagane dążnością pożądczą do łączenia się z dobrem i prawdą oraz dążnością gniewliwą do agresywnego łamania przeszkód zewnętrznych w miłowaniu i poznawaniu.

Wreszcie w sferze wyzwającej się duchowości, ale uwarunkowanej i wyrażalnej cielesnie, pojawia się dualizm wewnętrzności i zewnętrzności. Wewnętrzność jest obecnością ducha wobec siebie, wyraża się w świadomości siebie i poczuciu własnej godności, afirmacji samego siebie i miłości siebie, dociera więc do podstaw jedności duchowej i istnienia osoby związanej z duszą jako formą ciała i jako jaźnią, manifestującą rozumne, świadome „ja”¹⁶. Coś podobnego występuje w zewnętrzności duchowej, która staje się obecnością i uczestnictwem w życiu otoczenia. Zaczyna się ona od otwierania się na innych i staje się wypełnieniem siebie, samorealizacją przez miłość do matki i ojca, do rodzeństwa i krewnych, do rodaków i współziomków, do współmałżonka i dzieci, do bliźnich i wszystkich ludzi. Zewnętrzność więc w sferze duchowej, zawsze uwarunkowanej cielesnością i sublimacją jej pożądania, wyraża się w nastawieniu na innych i jest splotem stosunków międzyludzkich, które urzeczywistniają jedyny i stały stosunek do Boga jako źródła istnienia¹⁷.

Rozwijająca się osoba człowieka, jako jedność ciała i ducha, dojrzewa więc do zawarcia małżeństwa przez proces rozwojowy, który antropologia filozoficzna wiąże z postępem osoby. Właśnie postępowanie osoby polega na doskonaleniu jedności ciała i ducha, by nie pogrążyć się tylko w materii, ale opanować ciało przez ducha (spirytualizacja)¹⁸ i doprowadzić przez poznawanie i miłowanie Boga do poddania się Jemu. Bóg dając istnienie, wzywa przez wcielonego w człowieka i żyjącego w Kościele Chrystusa do uczestnictwa w swoim życiu i w chwale, dlatego też rozwój i postępowanie osoby polega na dawaniu odpowiedzi na wezwanie Boże, to zaś dzięki wolności osoby jest otwieraniem się na innych dla przyjmowania z zewnątrz i dawanie daru z siebie.

Postępowanie osoby ma trzy etapy: odpowiedzi, przyjmowania i ofiarowania, a to dzięki wolności, poznaniu i miłości¹⁹. Przy tym osoba staje się odpowiedzią i kształtuje się przez odpowiedź, znajduje swe wypełnienie otwierając się dla innych oraz urzeczywistnia się w ofiarowaniu siebie²⁰. Warunkiem więc prawidłowego duchowo wejścia w związek małżeński jest antropologiczna dojrzałość odpowiedzi osoby na powołanie Boże, otwarcia się dla innych oraz zdolność ofiarowania całego siebie

¹⁶ Krąpiec, jw. s. 28.

¹⁷ Le Trocquer, jw. s. 54.

¹⁸ M. A. Krąpiec, Z. J. Zdybicka. *Tomistyczna koncepcja świętości*. W: *W nurcie zagadnień posoborowych*. T. 6. Warszawa 1972 s. 411-414.

¹⁹ Le Trocquer, jw. s. 58 n.

²⁰ Tamże s. 59-74.

razem z ciałem i duchowością w miłości Bożej współmałżonkowi i następnie rodzinie.

C. Pedagogiczne założenia dotyczące małżeństwa i rodziny mają złożony charakter, ponieważ rodzina małżeńska w chrześcijańskim ujęciu ma nie tylko aspekt egzystencjalny i antropologiczny, ale także rozwojowy, bo przez dojrzewanie i postęp osób dochodzi do zawarcia dobrego małżeństwa, w którym następuje dalszy rozwój całej rodziny i poszczególnych jej członków. Przy tym rozwój człowieka zawsze jest wychowawczy, nie odbywa się czysto naturalnie jak dojrzewanie owocu na drzewie (*bios*), lecz realizuje się w warunkach życia społecznego (*etos*) oraz przy pomocy wychowawców (*agos*). Stąd współczesna pedagogika chrześcijańska kieruje się nie tylko zasadą chrystocentryzmu, jak każda religijny moment filozoficzny, i zasadą personalizmu, wynikającego z momentu duchowego antropologii, ale równocześnie posługuje się zasadą moralizmu i humanizmu chrześcijańskiego, aby rozwój osób i ich jedności rodzinnej był prawidłowy i nie ulegał wypaczeniu, a równocześnie by zapewniał istotne dla nich dobro jednostkowe i wspólne.

Wyrazem tej złożoności poznawczej przedmiotu jest znaczny stopień interdyscyplinarności w samej pedagogice jako dyscyplinie naukowej, ponieważ musi ona współpracować i korzystać z pomocy licznych nauk pomocniczych ogólnych, jak filozofia wychowania²¹, teologia wychowania²² czy antropologia pedagogiczna²³, ale także z nauk szczegółowych, jak biologia wychowania²⁴, psychologia wychowania²⁵ czy socjologia wychowania²⁶, które omawiają podstawy biologiczne, psychologiczne i socjologiczne nauczania i wychowania.

Korzystając z dorobku jeszcze innych nauk nie wymienionych, z całej wiedzy o egzystencji, naturze i właściwościach człowieka i prawach jego

²¹ J.S. Brubacher. *Modern Philosophies of Education*. Ed. 2. New York 1950; J.D. Redden, F.A. Ryan. *A Catholic Philosophy of Education*. Milwaukee 1955; Ph.W. Phenix. *Philosophies of Education*. New York 1961; H. Johnston. *A Philosophy of Education*. New York 1963.

²² G. Groppo. *Appunti di teologia dell'educazione*. Roma 1968-69.

²³ K. Dienelt. *Pädagogische Anthropologie*. Wien 1970.

²⁴ N. Wolański. *Rozwój biologiczny człowieka*. Warszawa 1970; Pod red. N. Wolańskiego: *Czynniki rozwoju człowieka. Wstęp do ekologii człowieka*. Warszawa 1972.

²⁵ S. Baley. *Psychologia wychowawcza w zarysie*. Wyd. 3. Warszawa 1959; L.J. Cronbach. *Educational Psychology*. New York 1954; *Pädagogische Psychologie*. Hrsg. H. Netzer. 2. Aufl. Göttingen 1959; *Educational Psychology*. Ed. Ch. E. Skinner. Ed. 4. New York 1962.

²⁶ W.B. Brookover. *A Sociology of Education*. New York 1955; J. Chałasiński. *Spoleczeństwo i wychowanie*. Wyd. 2. Warszawa 1958. R.J. Hawighurst. B.L. Neugarten. *Society and Education*. Boston 1957.

rozwoju, sama pedagogika jako nauka teoretyczno-praktyczna: 1° — opracowuje na tej podstawie teorię wychowawczego rozwoju człowieka i systemy jego wszechstronnego rozwijania (pedagogologia) oraz 2° — konstruuje modele, które także praktycznie dają wskazówki wychowawcom chrześcijańskim (pedagogika chrześcijańska), jak mają kierować akcjami wychowawczymi, mającymi charakter zespołowy (edukacja wspólnotowa) i jednostkowy (pedagogia osobowa).

Tak więc koncepcyjne założenia dotyczące praktycznego zakładania i wychowywania chrześcijańskiego małżeństwa i rodziny muszą się liczyć z naturalnymi, społecznymi, ekonomicznymi i moralnymi prawami tak osoby człowieka, jak też grupy rodzinnej, by prawidłowo ująć skomplikowaną całość przy pomocy naukowych metod poznawczych.

D. Metodologiczne założenia przy tworzeniu koncepcji chrześcijańskiego małżeństwa i rodziny dotyczą sposobu opracowywania całości problemu. W tej sprawie nasuwa się przede wszystkim zagadnienie praw naukowych. Różnią się one od prawa naturalnego, prawa społecznego czy moralnego, które realnie działają i rządzą rzeczywistością w sposób konieczny, możliwy lub powinnościowy. Prawa naukowe są wynikiem poznawczym poszczególnych dyscyplin naukowych, ujętych w teorię, nauka współczesna buduje złożone modele, które albo odtwarzają w sposób uproszczony poznany przedmiot, jak np. globus, mapa lub model atomu Bohra, albo tworzą prototyp do reprodukcji technicznej (makieta budynku) lub realizacji społecznej (plan akcji).

W związku z tym w metodologii ogólnej rozróżnia się a) modele jako idealne wzory oraz b) modele konstrukcje, które izomorficznie odtwarzane prowadzą do praktycznej realizacji²⁷.

Jeśli chodzi o badanie naukowe koncepcji chrześcijańskiego małżeństwa i rodziny, to trzeba ją traktować jako ważny składnik duszpasterskiego działania Kościoła katolickiego, jako całość ludu Bożego, który dostosowując do potrzeb czasów historycznych prowadzi swoją edukację wspólnotową jako edukację poszczególnych narodów ochrzczonych i chrystianizowanych. Edukacja narodowa w Kościele partykularnym posiada kierunek wspólny dla całego Kościoła powszechnego i niezmiennie treści, które stale się wzbogacają przez pogłębianie wiary tak teologicznie²⁸, jak i praktycznie, wychowawczo²⁹.

²⁷ I. Dąbbska. *Dwa studia z teorii naukowego poznania*. Toruń 1962 s. 22-24.

²⁸ K. Wojtyła. *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*. Kraków 1972 s. 11-14.

²⁹ S. Kunowski. *Problemy wychowania chrześcijańskiego w świetle dokumentów Soboru Watykańskiego II*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 18:1971 nr 3 s. 166-171.

Dlatego też w modelu wychowawczym przygotowania do małżeństwa i rodziny chrześcijańskiej znajduje się rdzeń niezmienny, centralny, dający się tylko wzbogacać teologicznie, co stanowi model normatywny, obowiązujący chrześcijan w sumieniu, ponieważ dotyczy ogólnoludzkiego prawa moralnego. Poza tym dochodzą historycznie wiadome treści, dostosowane do potrzeb epoki, uzasadniające lub rozwijające treści istotne. Stanowi to model propagowany w określonych warunkach cywilizacji i stąd obowiązujący społecznie i prawnie, przede wszystkim kanonicznie wiernych (np. dawna formuła małżeńska ślubowania posłuszeństwa mężowi). Wreszcie w całości tego modelu pojawiają się nowe problemy rozwiązywane zgodnie z modelem normatywnym i propagowanym danej epoki, co razem daje się nazwać modelem wdrożeniowym, ponieważ rozwiązywane problemy tworzą bezpośrednią realizację małżeństwa i rodziny chrześcijańskiej w określonych warunkach cywilizacyjnych. Normy wdrożeniowe stanowią praktyczny sprawdzian realizacji całości chrześcijańskiej koncepcji małżeństwa i rodziny zgodnie z nauką Kościoła.

Rozważanie więc integralnego modelu wychowawczego, wynikającego z koncepcji chrześcijańskiego małżeństwa i rodziny, wymaga wzięcia pod uwagę założeń filozoficznych i antropologicznych oraz pedagogicznych, wraz z psychologicznymi i socjologicznymi, założeń, uzgodnionych z podstawami teologii.

2. GENEZA CHRZEŚCIJAŃSKIEJ KONCEPCJI MAŁŻEŃSTWA I RODZINY

MODEL NORMATYWNY

A. Nauka Chrystusa. Początki chrześcijańskiej koncepcji małżeństwa i rodziny zawarte są w nauce Chrystusa. Wystąpił On nie tylko z objawieniem prawd o Bogu dostosowanych do człowieka, jako objawione to, „co jest ziemskie”, ale także jako prawodawca moralny, który „uczył ich bowiem jako ten, który ma władzę, a nie jak ich uczeni w Piśmie” (Mt 7, 29). W zakresie pierwszym, prawd Bożych, Chrystus głosi nadejście królestwa Bożego, które ujmuje w alegorię małżeństwa. Oto król wyprawił ucztę weselną dla swego syna, na którą zaproszeni nie przyszli. Sala jednak została zapełniona, słudzy bowiem sprowadzili wszystkich, których napotkali: złych i dobrych” bo wielu jest powołanych, lecz mało wybranych” (Mt 22, 14). Przy tym Chrystus określił siebie jako oblubienicę, w obecności którego uczniowie weselą się, a nie poszczą. Z tego wynika, że pan młody i oblubienica są typami Nowego Testamentu, które prezentują mistyczne zaślubiny Chrystusa z Kościołem¹. W tym

¹ Por. F. Montagnini. *Il matrimonio nella legge rivelata*. W: *Enciclopedia del matrimonio a cura di Tullio Goffi*. Ed. 3. Brescia 1968 s. 221-222.

świecie pojawia się tajemnica małżeństwa chrześcijańskiego w misji Kościoła budującego królestwo Boże, a z niej wynika moralna nieodwołalność małżeństwa, ponieważ Chrystus swą ofiarą zaślubił Kościół, jak to potem wyjaśnił św. Paweł.

W nauce moralnej zaś Chrystusa największą rewelacją było odrzucenie prawa starotestamentowego w dwu sprawach: prawa odwetu „oko za oko, ząb za ząb” oraz listu rozwodowego. A równocześnie Jezus z Nazaretu zapowiedział, że nie przyszedł „znieść Prawo albo Proroków [...] ale wypełnić” (Mt 5, 17). Nie chodziło więc o zmianę i zaprzeczenie, lecz o udoskonalenie prawa przez jego oczyszczenie od ludzkiej naleciałości, „przez wzgląd na zatwardziałość serc waszych [...] lecz od początku tak nie było” (Mt 19, 8). Był to powrót do pierwotnego stanu, stwórczego planu Boga, który został zakłócony przez grzech pierworodny, jak ujmuje tradycja chrześcijańska, który działa w postaci samosądu nad winnym aż do jego zabójstwa lub w postaci porzucenia żony. Prawo starotestamentowe było więc za zgodą sądu już społecznym ograniczeniem samowoli do sprawiedliwego odwetu „oko za oko, ząb za ząb”, zamiast posuniętego aż do „śmierci za śmierć” lub do motywowanego z pewną rozważą odalenia żony.

Jednakże jedno i drugie ograniczenie stało w sprzeczności z prawem naczelnym dekalogu „nie zabijaj” i „nie cudzołóż”. Chrystus więc odnawiając porządek Stworzyciela odrzuca prawo odwetu, nakazując odpuszczanie winy, w sprawie zaś listu rozwodowego stwierdza wyraźnie: „Stwórca od początku stworzył ich jako mężczyznę i kobietę. I rzekł: «Dlatego opuści człowiek ojca i matkę i złączy się ze swoją żoną i będą oboje jednym ciałem». A tak już nie są dwoje, lecz jedno ciało. Co więc Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela” (Mt 19, 4-6). W tym wypełnianiu prawa Bożego Chrystus nakazuje większą sprawiedliwość niż uczeni w Piśmie i faryzeusze. Prowadzi ona do subtelniejszego rozumienia nieprawości według nakazu Chrystusa („A ja wam powiadam” — Mt 5, 32, 39), który zabrania nie tylko zabijania, ale nawet gniewu na brata, nie tylko cudzołóstwa, ale nawet pożądliwego patrzenia na kobietę, nie tylko fałszywej przysięgi, ale wszelkiego przysięgania.

Podobnie udoskonił Chrystus wypaczenie prawa miłości przez dodatek ludzki: „Słyszeliście, że powiedziano: Będiesz miłował bliźniego, a nieprzyjaciela swego będziesz nienawidził. A ja wam powiadam: Miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie się za tych, którzy was prześladują” (Mt 5, 43-44). Miłość bliźniego ma być powszechna, rozciągać się na wrogów i prześladowców na wzór doskonałości Bożej, która „zsyła deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych” (Mt 5, 45). „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5, 48). Z tego

wynika nie tylko celowość, motywująca udoskonalenie prawa moralnego, lecz także naczelna zasada miłości, z której wypływają reformy moralne.

Powrót więc w nauce Chrystusa do monogamicznego małżeństwa jako „jednego ciała” z wykluczeniem możliwości rozwiązania prawnie zawartego węzła małżeńskiego (poza wypadkiem nierządu (Mt 5, 32) rozumianego w chrześcijaństwie jako nieważne, nielegalne małżeństwo² — stanowi udoskonalenie prawa Mojżeszowego zgodnie z wolą Stwórcy i jego doskonałością, która chce, by małżeństwo rodziło się w miłości i było przeniknięte zasadą miłości. Miłość tę nazwano w języku greckim *agape* — miłością — darem i poświęceniem, a nie erosem pożądania³, ponieważ Chrystus wraca do porządku idealnego Stwórcy, który orzekł „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam; uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc” (Rdz 2, 18) i stworzył niewiastę. „Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę i łączy się ze swoją żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem” (Rdz 2, 24). Stąd w Księdze Przysłów znajduje się pochwała „dzielnej niewiasty” jako idealnej żony (Prz 31, 10-31), a prorocy rozwijają motyw małżeństwa Jahwe z Izraelem⁴.

Na tle idealnego małżeństwa z ustanowienia Bożego wiernego sobie, nierozzerwalnego i dziecięcego z powodu błogosławieństwa Boga (Rdz 1, 28), a bogobojnie religijnego rysuje się w Ewangeliach pozytywny stosunek Chrystusa do rodziny w Jego dzieciństwie, na weselu w Kanie, w uzdrowieniu syna księcia, córki Jaira, w uzdrowieniu córki Kananejki, wskrzeszeniu syna wdowy z Naim, w przyjaźni z rodziną Łazarza, w błogosławieniu małych dzieci. Jezus mówi o dobroci ojca do syna, o miłości macierzyńskiej, a jednocześnie o niezgodzie w rodzinie, o gorszeniu dzieci, o pogardzaniu nimi, o krzywdzeniu przez braci, o nieposłuszeństwie synowskim, o wymawianiu się od godów weselnych, o smutku rodzącej i radości z narodzenia człowieka.

Wszystko to stanowi bogaty materiał do opracowania przez teologię dziecka⁵, która biblijnie traktuje dziecko jako typ życia mesjańskiego.

Wprawdzie teologia biblijna ma rację, gdy badając Ewangelie z punktu widzenia katechezy pierwotnej, dostosowanej do potrzeb gmin i środowisk chrześcijańskich, zwraca uwagę na prawdę jako „laskę darmo daną”, pochodzącą z inicjatywy zbawczej Boga, ale w tych ujęciach katechetycznych zawarte jest objawienie Boże wymagające wiary. Wiara zaś jest nie tylko uznaniem objawiającego Boga, ale także wymaga ufności

² Tamże s. 223-226.

³ A. Gelin. *Pismo św. o człowieku*. Paryż 1971 s. 52.

⁴ Tamże s. 47-49.

⁵ S. L'église. *Jésus et l'enfant. „Enfants”, „Petits” et „Simples” dans tradition synoptique*. Paris 1969.

„zawierzenia Bogu” i „posłuszeństwa wiary”, co wyraża się w nawróceniu i moralności życia chrześcijańskiego jako wiara żywa⁶. Wymagał jej Chrystus dlatego przynosi „łaskę i prawdę”, nie tylko „łaskę po łasce” wejdzie do królestwa niebieskiego, lecz ten kto spełnia wolę mojego Ojca, który jest w niebie” (Mt 7, 21). Sama wiara w Boga (*sola fides*) nie wystarcza do zbawienia, lecz konieczna jest „wiara przez miłość czynną”. Chrystus dla tego przynosi „łaskę i prawdę”, nie tylko „łaskę po łasce” otrzymaną z Jego pełności, ale także prawdę objawioną o Bogu i Jego porządku stworzenia, prawdę wiary i moralności. Dlatego też pogłębione poznanie objawienia Bożego obok biblijnej teologii dziecka jako typu mesjańskiego nie wyklucza teologii rodziny, jakiej potrzebuje pedagogika pastoralna.

Ten sam materiał biblijny może być więc odczytany ze względu na wartość w objawieniu Bożym rodziny i wartość dziecka w niej jako stanu człowieka. W przeciwieństwie do nierozzerwalnego małżeństwa, rodzina w nauce Chrystusa wydaje się najbardziej zmienna w czasie: dzieci porzucają rodziców, by stworzyć własne rodziny, nie mówiąc już o nieposłuszeństwie, niezgodzie w rodzinie, a nawet rzeczywistej zmianie jej składu przez dawne oddalenie żony, czasami razem z potomstwem (Hagar — nałożnica). Jednakże sam związek zrodzenia się z określonych rodziców przy pomocy Bożej, za którą dziękowała Ewa „Urodziłam mężczynę z pomocą Jahwe” (Rdz 4, 1), jest niezniszczalny i stanowi podstawę Bożego porządku. Nawet płciowość i małżeństwo znika ze śmiercią „Przy zmartwychwstaniu bowiem nie będą się ani żenić, ani za mąż wychodzić, lecz będą jak aniołowie Boży w niebie” (Mt 22, 30), ale stosunek do rodziców pozostaje zawsze. I dlatego przykazanie „Czcij ojca i matkę twoją” ma zabezpieczyć ten stosunek od wszelkich wypadków niezgody i śmierci. Nauka Chrystusa dotyczy więc idealnej rodziny z ustanowienia Bożego — jako konsekwencji wiernego i płodnego małżeństwa, z zadaniem opieki („umiecie dawać dobre dary swoim dzieciom” — Mt 7, 11), a przede wszystkim wychowania religijnego („dzieci wołające w świątyni „Hosanna Synowi Dawida” — Mt 21, 15) i narodowego („to prawdziwy Izraelita, w którym nie ma podstępu” — J 1, 47). Gdy więc małżeństwo jest z natury jednością dwojga, jednością zacierającą późniejsze skażenie ludzkie, to naturalna więź krwi łącząca dziecko z rodzicami zostaje mienaruszona i obowiązuje moralnie pomimo wielu ludzkich błędów i słabości.

Jednakże między małżeństwem a rodziną w nauce Chrystusa zachodzi pewna odwrotność. Ludzkie skażenie i rozbicie małżeństwa jest jakby wtórne wobec stanu stwórczego natury, natomiast skłócenie rodziny jest

⁶ R. Rogowski. *Teologia żywej wiary*. „Znak” 24:1972 nr 222 s. 1581-1594.

jakby jej stanem pierwotnym, który dopiero głębsza miłość rodzinna ma przewyciężyć. Dlatego Chrystus stwierdza słowami Micheasza „i będą nieprzyjaciółmi człowieka jego domownicy” (Mt 10, 36). Sam Chrystus powiększa jeszcze rozbięcie naturalnej rodziny, „Bo przyszedłem poróżnić syna z jego ojcem, córkę z matką, synową z teściową” (Mt 10, 35). Stawia bowiem Jezus miłość Chrystusa wyżej nad miłość synowską lub rodzicielską: „Kto miłuje ojca lub matkę bardziej niż mnie, nie jest mnie godzien” (Mt 10, 37).

Z tego wynika, że stan rozbitcia rodziny z powodu jednostronnej przesadnej i zachłannej miłości rodzicielskiej lub rodzinnej może być przewyciężony przez wyższą miłość Chrystusa jako Syna Bożego, któremu podporządkowuje się zdrowa i trwała miłość oraz więź rodzinna. Jeśli bowiem miłość najwyższa nie uleczy miłości naturalnej, wówczas kończy się ona śmiercią albo gwałtownie, albo poza grobem. Wyjaśnił to Chrystus na przykładzie pomordowanych przez Piłata i ofiar zawalenia się wieży Siloe, że ci zabici nie byli większymi winowajcami niż inni mieszkańcy Jerozolimy, lecz dodał upomnienie „jeśli się nie nawrócicie, wszyscy tak samo zginiecie” (Łk 13, 5). Nie zawsze też rodzice są winni kalectwa dziecka, a rodzice odpowiadają za dziecko do jego pełnoletności (— „ma swoje lata, niech mówi za siebie” — J 9, 21). A więc nawrócenie i miłość Chrystusa ma zjednoczyć rodzinę chrześcijańską i skuteczniej niż miłość naturalna przewyciężyć jej skłócenie wewnętrzne, które musi z natury nastąpić.

B. Pouczenia apostołskie i Ojców Kościoła. Te dwa punkty nauki Chrystusa: świętość małżeństwa i jego nierozzerwalność oraz uświęcenie rodziny chrześcijańskiej przez małżeństwo zostały pogłębiane w pouczeniach apostołskich i w nauce Ojców Kościoła. Listy powszechnie apostołów, atakując głównie odstępców i przeciwstawiając „dzieci Boże” dzieciom szatana, nie poruszają sprawy małżeństwa chrześcijańskiego, oprócz listów św. Piotra. Św. Piotr stara się ukształtować małżeństwo chrześcijan tak, by było świadectwem wiary i pozyskiwało innych dla niej. Głównie żony chrześcijanki mają być tak poddane swoim mężom, by ci z nich, którzy nie słuchają nauki Ewangelii, przez samo postępowanie żon byli pozyskani dla wiary. Ich ozdobą nie będzie zewnętrzne uczesanie, złote pierścienie i stroje, ale „wnętrze serca człowieka o nienaruszalnym spokoju i łagodności ducha” (1 P 3, 4). Podobnie dawniej święte niewiasty, jak Sara „same siebie ozdabiały, a były poddane swoim mężom” (1 P 3, 5-6). Mężowie zaś są wezwani, by we wspólnym pożyciu liczyli się „rozumnie ze słabszym ciałem kobiecym” (1 P 3, 7), mają bowiem darzyć żony czią jako współdziedziczki łaski. Ogólnie więc św. Piotr położył nacisk w małżeństwie na świadectwo wiary, w czym żona i mąż są sobie równi.

Znacznie pogłębił naukę o małżeństwie apostoł narodów. Działając głównie w świecie greckim, wystąpił św. Paweł przeciw rozpucie, mającej pogański charakter sakralny, i potępił kazirodztwo. Wynosząc wyżej dziewictwo i wdowieństwo, chce oszczędzić żeniącym się „udręki w ciełe”, utrapień i rozterki, ponieważ w stanie małżeńskim na pierwszy plan występuje troska o to, jak by się przypodobać żonie lub mężowi, a nie Panu. Z pożytkiem dla wiernych powiadamia ich, że apostołowi nie chodzi o zastawienie pułapki i straszenie, gdyż naturalny stan małżeństwa daje się pogodzić z religią pod warunkiem, „byście godnie i z upodobaniem trwali przy Panu” (1 Kor 7, 35).

Podaje więc dwa powody swej wyrozumiałości, a nie nakazywania małżeństwa wszystkim: 1° — „Ze względu na niebezpieczeństwo rozpusty niech każdy ma swoją żonę, a każda swojego męża”, przy tym jest dopuszczalna wstrzemięźliwość „na pewien czas, za obopólną zgodą, by oddać się modlitwie” (1 Kor 7, 5) i by dłużej wskutek niewstrzemięźliwości szatan nie kusił oraz 2° — „Lepiej jest bowiem żyć w małżeństwie, niż płonać” (1 Kor 7, 9), ale małżeństwo z nakazu Chrystusa nie może się rozwiązać i mąż niech nie oddala swej żony, a żona nie odchodzi od męża, jeśli zaś odejdzie niech pozostanie samotna lub pojedna się z mężem (1 Kor 7, 10-11). Wyjątkowo małżeństwa naturalne wierzącej strony z niewierzącą mogą korzystać z rady apostoła („mówię ja, a nie Pan” — 1 Kor 7, 12), jeśli strona niewierząca zechce pozostać w małżeństwie niech zostaje, uświęca się bowiem strona niewierząca przez wierzącą, a dzieci „teraz są święte” w małżeństwie, jeśli zaś zechce odejść, niech odejdzie, bo nikt z małżonków nie może wiedzieć, czy zbawi męża bądź żonę. Zależność małżeńska trwająca do śmierci męża lub żony stanowi wzór dla zależności od prawa Mojżeszowego. Prawo to traci moc, gdy ochrzczony umiera dla grzechu, a służy w nowym duchu Chrystusowi (Rz 7, 1-6).

Te wyjaśnienia trwałej zależności małżeńskiej prowadzą u św. Pawła do odsłonięcia „wielkiej tajemnicy” w odniesieniu do Chrystusa i do Kościoła. Wzorem dla małżeństwa jest miłość Chrystusa do Kościoła jako swej oblubienicy. Chrystus jako głowa Kościoła, zbawca swego Ciała, którego członkami są ochrzczeni, powoduje wzajemne poddanie się małżonków „w bojaźni Chrystusowej” (Ef 5, 21). „Żony niechaj będą poddane swym mężom jak Panu, bo mąż jest głową żony” (Ef 5, 22-23). Mężowie zaś powinni miłować swoje żony, jak własne ciało „kto miłuje swoją żonę, siebie samego miłuje” (Ef 5, 28). W końcowym więc nakazie apostoł naucza „niechaj także każdy z was miłuje swą żonę jak siebie samego. A żona niechaj się odnosi ze czcią do swojego męża (Ef 5, 33).

Z tekstów tych wynika jeden zasadniczy wniosek, przeciwstawiający się błędnej nauce zakazującej małżeństwa (1 Tm 4, 3), że tajemnica

małżeństwa chrześcijańskiego w nauce św. Pawła polega na misterium związku Chrystusa z małżonkami — jako członkami swojego Ciała w Kościele — i uświęceniu sakramentalnym tego małżeństwa. Wniosek o tym, że małżeństwo chrześcijańskie jest sakramentem, wyciągnęli dopiero Ojcowie Kościoła. Natomiast sam św. Paweł w swej nauce postawił dwa wnioski co do znaczenia kobiety jako płci w Kościele. Mimo, że w Kościele „nie ma mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3, 28), w liturgii zaprowadza zwyczaj, by kobieta modliła się lub prorokowała z nakrytą głową (w zasłonie), gdy mężczyzna ma mieć odkrytą głowę, by okazać, że mężczyzna jest obrazem i chwałą Boga, a kobieta chwałą mężczyzny.

Dyskutowany ten zwyczaj odróżniania strojem płci w ostatnich czasach nie utrzymał się i przybrał charakter folklorystyczny (Włochy, Hiszpania). Natomiast istotną jest różnica pewna w funkcjach płci w Kościele. Św. Paweł naucza, że chce, by mężczyźni modlili się bez gniewu i sporu, kobiety zaś w „skromnie zdobnym odzieniu” mają wyróżniać się dobrymi uczynkami, a nie strojem, zaplotem włosów i ozdobami z klejnotów. „Nauczać zaś kobiecie nie pozwalam ani też przewodzić nad mężem, lecz (chcę, by) trwała w cichości” (1 Tm 2, 12). W zgromadzeniach liturgicznych „kobiety mają [...] milczeć; nie dozwala się im mówić, lecz mają być poddane, jak to Prawo nakazuje” (1 Kor 14, 34). Zasada, że kobieta milczy w Kościele, stała się zasadą uogólniającą zwyczaj kultury starożytnej, który chrześcijaństwo złamało poza liturgią, gdyż kobieta może prorokować, modlić się głośno, śpiewać, a nawet apostołować i dawać świadectwo wierze (Maryja, Samarytanka, Maria Magdalena), może więc być nawet doktorem Kościoła, jak św. Katarzyna ze Sieny czy jak św. Teresa Wielka⁷, ale nie może być kapłanką.

Macierzyństwo zaś włącza kobietę w dzieło zbawcze Chrystusa „Zbawiona zaś zostanie przez rodzenie dzieci” (1 Tm 2, 15). Jednakże samo rodzenie nie wystarczy. Apostoł mówi, że będą zbawione wszystkie kobiety, nawet bezdziejne, „jeśli wytrwają w wierze i miłości i uświęceniu — z umiarem” (1 Tm 2, 15). Dla rodzących dzieci matek zbawienie jest podwójnie uwarunkowane: wytrwaniem w wierze i miłości, co można połączyć z realizacją wychowania swych dzieci w wierze i miłości oraz uświęceniem się osobistym.

Sprawy płci, szczególnie funkcja kobiet w życiu Kościoła, prowadzi w nauce św. Pawła do problemów rodziny. Skłócenie naturalne rodziny stara się apostoł uporządkować etycznie, stawiając zasady życia domowego, zbliżone do stoickich i traktujące rodzinę szerzej, łącznie z domow-

⁷ O. Filek. *Droga św. Teresy od Jezusa do doktoratu w Kościele powszechnym*. „Ateneum Kapłańskie” 64:1972 nr 383 s. 258 n.

nikami, przede wszystkim niewolnikami. Dzieci mają być posłuszne w Panu rodzicom według przykazania Bożego z obietnicą „Czcij ojca twego i matkę, aby ci było dobrze i abyś był długowieczny na ziemi”. Ale ojcowie nie powinni pobudzać do gniewu swych dzieci, lecz wychowywać je „stosując karcenie i upominanie Pańskie” (Ef 6, 1-4). Motywy więc religijne regulują tu stosunki między dziećmi i rodzicami, łagodzą wychowawcze karcenie i upominanie, zamiast starotestamentowej różgi i bicia. Żony poddane mężom „jak przystało w Panu”, czyli na poziomie chrześcijańskim, mężowie miłujący żony i nie będący dla nich przykrymi, dzieci posłuszne rodzicom we wszystkim, ojcowie nie rozdrażniający dzieci, by nie traciły ducha, tzn. postawy religijnej — oto doskonały obraz rodziny według św. Pawła.

Wynikiem takiej miłości rodzinnej będzie wdzięczność okazywana rodzicom: „Jeśli zaś jaka wdowa ma dzieci albo wnuki, niechże się one uczą najpierw pieczołowitości względem własnej rodziny i odpłacania się rodzicom wdzięcznością. Jest to bowiem rzeczą miłą w oczach Bożych” (1 Tm 5, 4). Bo jeśli ktoś nie dba o swoich, zwłaszcza o domowników, „wyparł się wiary i gorszy jest od niewierzącego” (1 Tm 5, 8). Stosunki rodzinne oparte na miłości wzajemnej konkretyzują się w zadaniu wychowawczym. Nawet kobiety starsze jak najskromniejsze w zewnętrznym ułożeniu, unikające plotek i oszczerstw, nie upijające się winem mają „uczyć innych dobrego”. „Niech pouczają młode kobiety, jak mają kochać mężów, dzieci, jak mają być rozumne, czyste, gospodarne, dobre, poddane swym mężom — aby nie bluźniono słowu Bożemu” (Tt 2, 3-5). Tak ułożone dobre stosunki w rodzinie przenoszą się jako wzór do duszpasterstwa. „Starszego wiekiem nie strofuj, lecz nakłaniaj prośbą jak ojca, młodszych jak braci, starsze kobiety — jak matki; młodsze — jak siostry, z całą czystością” (1 Tm 5, 1-2). Miłość oblubieńcza między małżonkami staje się więc miłością rodzinną, która uświęci i uporządkuje źródła napięć i skłócenie w rodzinie.

W czasach poapostolskich pojawia się teologiczna myśl chrześcijańska, która zostaje sprecyzowana przez Ojców Kościoła. Pierwsze pismo chrześcijańskie z 2 poł. I w. po Chrystusie (*Didache, czyli nauka dwunastu apostołów*) głównie ma charakter moralny, mówiąc o dwu drogach życia i śmierci⁸, i omawia liturgię chrztu i Eucharystii. Z zakresu etyki rodzinnej *Didache* broni czystości i życia poczętego: „nie będziesz cudzołożył; nie będziesz znieprawiał dzieci; nie będziesz czynił porubstwa; [...] nie będziesz spędzał płodu ani zabijał nowonarodzonego”⁹.

⁸ B. Häring. *Nauka Chrystusa*. T. 4. Poznań 1962 s. 31.

⁹ *Didache*. II (przełożył z gr. J. Jankowski. Warszawa 1913 s. 12).

U Ojców Kościoła spotyka się problematykę instytucji naturalnej małżeństwa, jak sprawa godności, właściwości (nierozwiązalność) i istoty małżeństwa (konsumacja), ale dojrzewa przede wszystkim ujęcie małżeństwa jako sakramentu¹⁰. Zapoczątkowany termin przez Tertuliana¹¹ został rozwinięty symbolicznie na podstawie Pisma św. przez Klemensa Aleksandryjskiego, kładącego nacisk, za Orygenesem, na stworzenie ludzi na obraz Boży i utworzenie „jednego ciała”, co symbolizuje w małżeństwie związek i jedność Chrystusa z Kościołem¹². Temat ten został uzupełniony uwagami ojców kapadockich i łacińskich IV w., ale w pełni ujęty dopiero przez św. Augustyna z Hippony w traktacie *De bono coniugali*. Św. Augustyn ujął stan małżeński nie jako mniejsze zło, lecz jako dobro, chociaż o dalszej wartości niż dziewictwo. Przy tym sakrament małżeństwa nie jest wyniesieniem małżeństwa chrześcijańskiego do godności znaku łaski, lecz jest symbolem oblubieńczej jedności Chrystusa z Kościołem, ustanowionym przez Chrystusa. Małżeństwo jest prawdziwym i własnym sakramentem, jako rzeczywistość święta i tajemnicza, chociaż jego nierozwiązalność jest podobna do chrztu, jednak nie jest źródłem łaski uświęcającej jak chrzest. Natomiast zapewnia trzy dobra: dobro potomstwa, wierność czystości i świętość sakramentu, związaną z „ludem Bożym”¹³. Tak więc nauka Ojców Kościoła i Pisma św. określiła niezmiennie podstawy małżeństwa chrześcijańskiego, a równocześnie przygotowała inne zagadnienia: moralne i prawne, liturgiczne i ascetyczne dotyczące małżeństwa i rodziny, rozwinięte szczególnie przez filozofię i teologię scholastyczną.

C. Rozwój nauki Kościoła o małżeństwie. Tak filozofia, jak i teologia służą pomocą w nauczaniu Kościoła, dlatego dalszy rozwój nauki kościelnej o małżeństwie dotyczy głównie godności i istoty małżeństwa i wyprowadzanych z tych założeń wniosków, stąd więc należy prześledzić dalsze zasadnicze momenty magisterium Kościoła zawarte w encyklikach i dokumentach podstawowych. Poza Soborem Trydenckim, który zajął się także sakramentem małżeństwa (sesja XXIV), naukę o małżeństwie przedstawił Leon XIII w enc. *Arcanum* (1880). Encyklikę tę potwierdził i zgodnie z potrzebami czasów rozszerzył Pius XI w enc. *Casti connubi* (1930). Równocześnie encyklika Piusa XI jest komentarzem decyzji Soboru Trydenckiego. Pod względem dogmatycznym encyklika Piusa XI stwierdza: 1. Boskie ustanowienie małżeństwa oraz 2. cechy

¹⁰ G. Oggioni. *La dottrina del matrimonio dai padri alla scholastica*. W: *Enciclopedia del matrimonio* s. 238 n.

¹¹ Tamże s. 246.

¹² Tamże s. 249-254.

¹³ Tamże s. 267-283.

małżeństwa chrześcijańskiego. Broniąc godności czystego małżeństwa encyklika głosi: „Małżeństwo zostało ustanowione i odrodzone nie przez ludzi, lecz przez Boga”¹⁴. Jako dzieło Boga nie podlega woli ludzkiej, która bierze udział w wolnej zgodzie stron na zawarcie małżeństwa, ale nie zmienia znową małżonków istoty małżeństwa dokonanego. Przez małżeństwo łączy się i jednoczą dusze wcześniej i ściślej niż ciała. Z tego złączenia się dusz powstaje z postanowienia Bożego, święty i nienaruszalny związek, który przewyższa ludzkie stadła niestałe, bez uczuciowego związku woli i bez prawa do pożycia rodzinnego¹⁵.

W sprawach cech małżeństwa chrześcijańskiego papież przypomniał naukę św. Augustyna o trzech darach: potomstwa, wierności i sakramentu. Z nakazu Stwórcy „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście załudnili ziemię” (Rdz 1, 28) małżeństwo zawiera się dla rodzenia dzieci według słów apostoła: „Chcę zatem, żeby młodsze wychodziły za mąż, rodziły dzieci, były gospodyniami domu” (1 Tm 5, 14). Ludzie zaś rodzą się dla Boga, dla Kościoła, dla szczęścia rodziny i ojczyzny, ale wymagają wychowania. Tej potrzebie wychowania dzieci najlepiej zaradza się w małżeństwie, gdzie obok nierozzerwalnego węzła praca obojga rodziców i wzajemna pomoc spełniają to zadanie. Stąd z woli Stwórcy i mocą prawa przyrodzonego dawanie nowego życia jest „prawem i przywilejem tylko samego małżeństwa”.

Jednakże małżeństwo, jak uczy *Katechizm rzymski*, nie może być rozumiane ciasno, „jako instytucja do należytego rodzenia i wychowania potomstwa”¹⁶, lecz szerzej „jako wspólność całego życia, jego forma i istotna społeczność”¹⁷. Małżeństwo bowiem tworzy „jedno ciało”, które jest związkiem „między jednym mężczyzną i jedną niewiastą” (s. 23) i wymaga wierności wzajemnej małżonków, wypływającej z miłości małżeńskiej. Miłość ta nie polega na cielesnej skłonności i pochlebnych słowach, lecz „opiera się na wewnętrznej skłonności dusz i okazuje się w czynie” (s. 24). Czyn ten to nie tylko wzajemna pomoc w społeczności domowej, lecz również pomoc małżonków w kształtowaniu życia wewnętrznego, by przez wspólnotę życiową postępowali w cnotach, a zwłaszcza wzrastali w prawdziwej miłości Boga i bliźniego, ponieważ na niej „opiera się całe Prawo i Prorocy” (Mt 22, 40).

Z miłości wyprowadza Pius XI za św. Augustynem „porządek miłości” w rodzinie, obejmującej pierwszeństwo męża przed żoną i dziećmi oraz

¹⁴ Pius XI. *Encyklika o małżeństwie chrześcijańskim (Casti connubii)*. Londyn 1945 s. 11.

¹⁵ Por. J. M. Szymusiak, S. Głowa. *Breviarium fidei. Kodeks doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*. Poznań 1964 s. 607 n.

¹⁶ Pius XI, jw. s. 25.

¹⁷ Tamże.

uległość i posłuszeństwo żony, które nie znosi jej wolności i nie posuwa się aż do niewolnictwa wobec zachcianek męża. Mężowi przysługuje przełożenie, „pierwszeństwo rządów” (*principatum regiminis*), żonie — „pierwszeństwo miłości” (*principatum amoris*), które jest jej prawem i obowiązkiem, „gdy bowiem mąż jest głową rodziny, żona jest jej sercem”. Sposób podporządkowania się żony może być różny, jeśli mąż zaniedbuje swoje obowiązki, wówczas powinnością żony będzie „zastąpić go w rządzie rodziny”, ale żonie nie wolno obalać lub naruszać budowy rodziny, jej podstawowego prawa, postanowionego i zatwierdzonego przez Boga. Tak więc składają się „na pojęcie wierności małżeńskiej: jedność, czystość, miłość, uczciwe i szlachetne posłuszeństwo”.

Wreszcie małżeństwo jest sakramentem, co oznacza „nierozzerwalność” węzła małżeńskiego oraz podniesienie i poświęcenie przez Chrystusa Pana umowy małżeńskiej do wartości „skutecznego znaku łaski”. Nierozzerwalność wypływa ze stosunku małżeństwa do Chrystusa i Kościoła, a małżonkom zapewnia: trwałość związku, ochrania wierną czystość, zabezpiecza wzajemną pomoc i służy obowiązkowi opieki nad dziećmi i ich wychowaniu przez długie lata, gdy społeczeństwu i państwu daje porządek, szczęście i trwałość. Sama umowa małżeńska jest sakramentem, pomnaża łaskę uświęcającą, daje prawo do łask uczynkowych pod warunkiem współdziałania małżonków z łaską, tak że sakrament jest ozdobą dla małżonków, a nie przeszkodą, a z mądrości, świętości i dobroci Bożej służy „zarówno dla godności i szczęścia małżonków, jak i dla utrzymania i rozmnażania ludzkiego rodzaju”.

Druga część enc. *Casti connubii* przedstawia poniżenie małżeństwa w spaczony opinii publicznej zaszczipionej wszystkim, także młodzieży. Źródłem zła jest teza o tym, że małżeństwo jest wynalazkiem czysto ludzkim, podlega woli ludzi, może być małżeństwem chwilowym, próbnym czy koleżeńskim, ponieważ służy zaspokojeniu popędu rozrodczego niezależnie od jego celów. Dlatego encyklika potępia antykoncepcję, działającą przeciw naturze, zamachy na życie dziecka legalizowane ustawą, grzechy przeciw wierności małżeńskiej spowodowane fałszywą emancypacją kobiet, laicyzację małżeństwa odrzucającą jego religijny charakter i ułatwiający małżeństwa mieszane oraz rozwody.

Wreszcie trzecia część encykliki o małżeństwie chrześcijańskim podsuwa środki odnowienia małżeństwa: 1° — przez uznanie woli Bożej, religijność małżonków i posłuszeństwo Kościołowi, dającym właściwą naukę o małżeństwie i przeciwdziałającemu propagandzie godzącej w instytucję małżeństwa; 2° — przez przygotowanie wychowawcze dzieci i młodzieży do małżeństwa oraz przez staranny wybór małżonka; 3° — przez pomoc społeczeństwa w trudnościach rodzinnych oraz przez ustawodawstwo wspierające rodzinę, wreszcie 4° — przez współpracę Kościoła

z państwem. Szczególnie bez przygotowania młodych do małżeństwa, ludzie będą zbierać, co zasiali, „będą mieli w swym domu: smutek, urazę, wzajemną pogardę, klótnie, wewnętrzną zawiść, wstręt do wspólnego pożycia, a co najgorsze, znajdą w nim siebie samych takimi, jakimi są, tj. ze swymi nieopanowanymi żądzami” (s. 63).

Trzy części encykliki są zamierzone przez papieża i mają nieco inny walor. Pius XI powołuje się na to, że Chrystus ustanowił Kościół nauczycielem prawdy także w dziedzinie moralności „i w ustanawianiu reguł postępowania” (s. 58), chociaż i sam rozum ludzki do poznania wielu prawd z tej dziedziny dojść może. Ale objawienie Boże dodaje poznaniu rozumowemu w dziedzinie religii i moralności naturalnej dokładność, pewność i wolność od domieszki błędu (nieomyślność według Soboru Watykańskiego I). Bóg ustanowił Kościół „stróżem i nauczycielem całości prawd w dziedzinie religii i moralności” (s. 59). Wierni więc, „aby ustrzec się błędów w poglądach i zepsucia w postępowaniu”, winni mu być posłusznymi i „poddąć mu swój umysł i ducha” (s. 59). Powinni koniecznie okazać to posłuszeństwo „nie tylko dla uroczystych orzeczeń Kościoła, lecz także w sposób roztropny i dla innych Postanowień i Dekretów, które osądzają i potępiają niektóre opinie jako niebezpieczne i nieuczciwe” (s. 59).

Część pierwsza encykliki jest nauką niezmienną Kościoła opartą na objawieniu, stanowi więc stwierdzenie obowiązujące, część druga osądza i potępia błędne opinie niebezpieczne dla wiary i moralności, czemu także należy się posłuszeństwo wiernych. Natomiast część trzecia zawiera środki, jako reguły praktycznego postępowania, do których Kościół wzywa wiernych w sposób zobowiązujący. W ten sposób w encyklice mamy wyraźne zróżnicowanie nauki o małżeństwie w zakresie norm niezmiennych, nieodwoalnych wniosków, oceniających błędy zagrażające wierze i moralności oraz dostosowywane do możliwości i warunków środki zalecane przez Kościół w danym czasie.

Nauka Soboru Watykańskiego II pogłębiła sprawę małżeństwa przez podkreślenie jego świętości. Wynika ona z ustanowienia małżeństwa przez Stwórcę, a sakramentu przez Zbawiciela. Małżeństwo pozostaje aktem osobowym „przymierza małżeńskiego”, czyli przez osobistą zgodę oddania się sobie małżonków i przyjęcia go jako instytucję trwałą, jako „święty związek” dla dobra małżonków, potomstwa i społeczeństwa, niezależnie od ludzkiego sądu. „Sam bowiem Bóg jest twórcą małżeństwa obdarzonego różnymi dobrami i celami”. (KDK 48). Ma ono znaczenie dla trwania rodzaju ludzkiego, dla rozwoju osobowego i wiecznego losu członków rodziny, dla „godności, stałości, pokoju i pomyślności samej rodziny” oraz całego społeczeństwa.

Z natury małżeństwo i miłość małżeńska nastawione są na rodzenie

i wychowywanie dzieci, co prowadzi do wzajemnej pomocy, rozwija jedność, ale wymaga „pełnej wierności małżonków” (KDK 48). Nie zapoznając więc innych celów małżeństwa, jak dojrzewanie miłości i pomoc wzajemna, rodzenie i wychowywanie potomstwa, co jest główną misją małżonków, małżeństwo nie jest ustanowione wyłącznie dla rodzenia dzieci, ponieważ jest nierozzerwalne także wówczas, gdy brak potomstwa (KDK 50). Chrystus zaś „wychodzi na przeciw chrześcijańskich małżonków przez sakrament małżeństwa i pozostaje z nimi nadal” (KDK 48).

Małżeństwo sakramentalne jest więc związkiem z Chrystusem, który pragnie, by jak On umiłował Kościół i wydał zań siebie samego, podobnie i małżonkowie oddając się sobie miłowali się wzajemnie w trwałej wierności. Bowiem „prawdziwa miłość małżeńska włącza się w miłość Bożą” (KDK 48), a kierowana i wzbogacana przez odkupieńczą moc Chrystusa i zbawczą działalność Kościoła prowadzi skutecznie do Boga i wspiera we wzniosły sposób w zadaniu ojca i matki. „Dlatego osobny sakrament umacnia i jakby konsekruje małżonków chrześcijańskich do obowiązków i godności ich stanu” (KDK 48). Pełnienie zaś obowiązków małżeńskich i rodzinnych, przeniknięcie duchem Chrystusowym życia, zbliża małżonków do własnej doskonałości i uświęcenia, do wspólnego uwielbiania Boga. Na tle tej nauki o świętości małżeństwa Sobór Watykański II określa głębiej miłość małżeńską (KDK 49), płodność małżeńską (KDK 50), poszanowanie poczętego życia (KDK 51).

W powiązaniu z małżeństwem chrześcijańskim występuje w nauce soborowej rodzina i rola rodziców w niej. Rodzina odpowiada najgłębszej naturze człowieka (KDK 25), gdyż ustanowiona jest przez Boga i jest święta (KDK 48), umocniona sakramentem małżeństwa (DWCH 3), ponieważ z niego się wywodzi, a rodzi nowych obywateli społeczności i synów Bożych w Kościele (KK 11). Rodzina ma swoje fundamentalne prawa (KDK 42), jest matką i żywicielką wychowania (KDK 61), szkołą bogatszego człowieczeństwa (KDK 52) i szkołą cnót społecznych (DWCH 3), ma posłannictwo apostoelskie (DA 9) wewnątrz, przez wychowywanie dzieci (DA 30), i na zewnątrz, przez przykład i zespalanie się w związki (DA 11), winna być przyozdobiona wzajemną miłością rodziców i dzieci (KK 41). Rodzice zaś mają obowiązek rodzenia dzieci i wychowywania ich na łonie rodziny (KDK 52), są pierwszymi i głównymi wychowawcami (DWCH 3), winni być pierwszymi zwiastunami wiary i pielęgnować każde powołanie dziecka, szczególnie zaś duchowne (KK 11), mają obowiązek i prawo do wychowania religijnego dzieci (DWR 5), świecić przykładem życia i modlitwy (KDK 48), przez świętość mają być świadkami i współpracownikami Kościoła (KK 41), czynnej obecności ojca winna odpowiadać opieka domowa matki (KK 52). Obok powyższych podstawowych określeń w nauce soborowej występuje jeszcze szereg wskazań co do

obowiązków rodzicielskich, jak też zadań rodziny¹⁸, jednakże one nie dotyczą norm podstawowych, a służą odnowie chrześcijańskiej rodziny.

D. Model normatywny w nauce Kościoła o małżeństwie i rodzinie. Geneza chrześcijańskiej koncepcji małżeństwa i rodziny nie ogranicza się wyłącznie do nauki Ewangelii, lecz w stałej obecności Chrystusa („Ja jestem z wami przez wszystkie dni aż do skończenia świata” — Mt 28, 20) i asystencji Ducha Świętego („Gdy zaś przyjdzie On, Duch Prawdy, doprowadzi was do całej prawdy” — J 16, 13) wciąż się staje, a to przez dalszy rozwój pogłębiający naukę Chrystusa w świetle Pisma św. i tradycji bronionej przez Kościół. Dlatego w koncepcji małżeństwa i rodziny za św. Pawłem odróżnia to, co „nakazuje Pan” (1 Kor 7, 10), od tego, co radzi apostoł („mówię ja, nie Pan” 1 Kor 7, 12), oraz co wypowiada „z wyrozumiałości, a nie z nakazu” (1 Kor 7, 6), a co zarządza według zwyczaju Prawa (1 Kor 14, 34).

W związku z tym w koncepcji należy rozróżnić jądro niezmiennie uroczyстых orzeczeń Kościoła, stanowiące według założeń metodologicznych model normatywny, następnie nieodwołalne wnioski Kościoła mające zapobiec błędom i niekonsekwencjom w jakiejś dziedzinie, co tworzy uzupełniający model propagowany przez struktury nauczające Kościoła i wysuwające tylko aktualne zagadnienia możliwych, najbardziej rozpowszechnionych w danym czasie błędów, wreszcie zalecenia Kościoła, które jako wysuwane środki zaradcze, zapobiegawcze przeciw niebezpieczeństwom mogą być w przyszłości najbardziej zastępowane lepszymi i stanowią model wdrożeniowy jakby techniczny, który Kościół duszpastersko i wychowawczo realizuje wśród wiernych.

Na razie skoncentrujemy się na charakterystyce modelu podstawowego, czyli normatywnego, małżeństwa i rodziny, wynikającego z objawienia w zakresie wiary i moralności oraz tradycji wyjaśnianych teologicznie. Wynika on zgodnie z założeniem religijnym, że małżeństwo przede wszystkim, a w następstwie rodzina ma charakter sakramentalny, w którym nadnatura przemienia naturę, płaszczyzna wertykalna przenika płaszczyznę horyzontalną. Naczelną zasadą modelu normatywnego jest tu chrystocentryzm. Chrystus, Bóg-Człowiek, Syn Boży i zbawiciel świata jest jedynym pośrednikiem między Bogiem i ludźmi, dla których jest bratem, a równocześnie „drugim Adamem”, zakładającym nową ludzkość jako lud Boży w Kościele, czyli w swoim Ciele Mistycznym.

Stąd chrystocentryzm w modelu normatywnym małżeństwa i rodziny polega na tym, że cała nauka Kościoła o założeniu, strukturze, celach, godności i wartościach małżeństwa i rodziny chrześcijańskiej może po-

¹⁸ T. Bielski. *Synopsa tekstów Soboru Watykańskiego II*. Poznań 1970 s. 1089-1099.

chodzić jedynie od Chrystusa, musi być zgodna z Jego widzeniem sprawy, aby autentycznie i normatywnie określić i wyłączyć spośród innych prawdziwe małżeństwo i rodzinę chrześcijańską. Chrystus zaś jako pośrednik i sprawca zbawienia jest posłany przez Boga Ojca, broni więc pierwotnego planu stworzenia, sam jest odnowicielem wszystkiego i zbawcą świata oraz posyła Ducha Świętego pocieszyciela, aby wziął z prawd Chrystusa i objawił, oznajmił rzeczy przyszłe oraz uświęcił ludzi.

W związku z tym chrystocentryzm w modelu normatywnym wyraża się potrójnie: 1° — jako *lex aeterna*, prawo zapisane przez Stwórcę w naturze człowieka przed jego upadkiem (kreatoryzm), wyrażające się w jedności małżeństwa (monogamia) i jego nierozzerwalności, 2° — jako bezpośredni związek z Chrystusem na wzór jego miłości oblubieńczej do Kościoła w celu zbawienia (redemptoryzm), wyrażającej się w sakramencie małżeństwa, który daje pomoc w wierności (czystości) oraz miłości małżeńskiej, włączając miłość małżonków w miłość Bożą oraz 3° — jako działanie uświęcające Ducha Świętego (parakletyzm) poprzez płodność małżeńską i chrzest dzieci oraz wychowawczość rodziców, wraz z ich obowiązkami pomocy wzajemnej przy wychowaniu potomstwa. Pierwsze i trzecie normy, a więc jedność i nierozzerwalność oraz płodność i wychowawczość wiążą się jako prawo przyrodzone każdego małżeństwa, a więc są normą prawdziwego małżeństwa z natury, mającego własne uwarunkowania¹⁹. Natomiast norma sakramentalności dotyczy tylko ochrzczonych, przetwarzając naturalne podstawy wierności i miłości małżeńskiej, które są atakowane przez błędy skażonej grzechem natury.

W całości biorąc, chrystocentryzm czyni z małżeństwa i rodziny instytucje prawa naturalnego, przenikając je wyższym pierwiastkiem nadprzyrodzoności i łaski. Ta strona religijna jest przedmiotem teologii małżeństwa i rodziny, która wykraczając poza podstawową normę sakramentalności po Soborze Watykańskim II zgłębia tajemnicę stosunku małżeństwa wraz z rodziną do Boga Stworzyciela, do Syna Odkupiciela i do Ducha Świętego²⁰.

Uzupełnieniem pozytywnych norm są normy negatywne, które jako zaprzeczenie pierwszych są przez Kościół, broniący czystości prawd wiary i moralności, połączone z wykluczeniem błędu. Do norm negatywnych w nauce Kościoła należy zaliczyć: 1° — błędy wielożeństwa (poligamia) tak typu kumulatywnego (haremu), jak też typu rotacyjnego w kolejności zmian przez rozwody, ponieważ poligamia i rozwody znoszą

¹⁹ P. Poręba. *Jedność, spójność i trwałość struktury rodzinnej w procesie wychowawczym dziecka*. „Studia Warmińskie” 5:1968 s. 529-583.

²⁰ Por. M. Marczewski. *Teologia małżeństwa i rodziny*. „Znak” 24:1972 nr 217-218 s. 1041-1056.

jedność małżeństwa i jego nierozzerwalność; 2° — błędy laicyzmu w małżeństwie tak obyczajowego, jak też prawnego, rugującego charakter sakramentalny i religijny związku małżeństw oraz rodzin z Kościołem, błędu popierającego wolną miłość i seksualizm przeciw naturalnej wierności i miłości małżeńskiej, wynikającej z założeń personalizmu (złączenie dusz)²¹; 3° — błędy sztucznej antykoncepcji i przerywania ciąży, godzące w płodność małżeństwa, jak też błędy zaniedbania wychowawczego dzieci i ich opuszczanie (sieroctwo społeczne) przez rodziców, błędy niszczące wychowawczość rodziny.

Wreszcie obok norm pozytywnych i negatywnych w modelu normatywnym zaczęły występować rady Kościoła, który korzystając z władzy kluczy („wszystko co związane na ziemi, będzie związane w niebie” Mt 18, 18) podsuwał możliwe rozwiązania z wyrozumiałości dla wiernych. Będą to rozwiązania problemów wdowieństwa (możność zawarcia małżeństwa drugiego po śmierci małżonka), separacji w wypadku małżeństwa ważnego, ale niezgodnego, adopcji w razie bezdzietności, przeszkód do małżeństwa, małżeństw mieszanych, wstrzemięźliwości lub naturalnej regulacji urodzeń. Wszystkie te jednak zagadnienia małżeńsko-rodzinne rozwijały się stopniowo w Kościele, a regulując wypadki szczegółowe zgodnie, bo zależnie od modelu normatywnego, wytwarzały system norm praktycznych, szczególnie w życiu rodzinnym. Model normatywny stawał się najbardziej reprezentatywnym modelem propagowanym małżeństwa i rodziny katolickiej.

3. ROZWÓJ KATOLICKIEJ KONCEPCJI MAŁŻEŃSTWA I RODZINY

MODEL PROPAGOWANY

Ustalenie teologiczne koncepcji chrześcijańskiej małżeństwa nastąpiło na Soborze Trydenckim¹, kończąc złotą epokę bastardów XV w.² *Katechizm rzymski* (1566) utrwalił jej rysy, tak że encykliki Leona XIII w dziewiętnastym i Piusa XI w dwudziestym wieku miały je opracowane, a w nowej sytuacji, atakującej Kościół na odcinku liberalizacji przepisów państwowych w sprawie małżeństwa, począwszy od Kodeksu Napoleońskiego, wyprowadzały z nich normy negatywne odrzucając niebezpieczeństwa rozwodów, przerywania ciąży i wreszcie antykoncepcji. W ten sposób zmiany historyczne zachodzące w społeczeństwach, a dotyczące małżeństwa i rodziny, powodowały rozrost nauki Kościoła o małżeństwie, a nie

²¹ Por. K. Wojtyła. *Miłość i odpowiedzialność*. Kraków 1962.

¹ *Breviarium fidei* s. 601-606.

² L. Grygiel. *Hieronim Savonarola*. „Znak” 25:1973 nr 223 s. 74 nn.

jej samorzutne dojrzewanie, ponieważ zmiany w liturgii, teologii czy prawie kanonicznym w dziedzinie życia małżeńskiego raczej służyły do stabilizacji i utrwalenia koncepcji na określonym wypracowanym poziomie odpowiadającym potrzebom czasów, a nie przyczyniały się do rozwijania jej od wewnątrz.

Dlatego też od przyjęcia kanonów Tridentinum i nauki katechizmu soborowego Kościół miał wytkniętą drogę: wprowadzić niezmiennie normy prawa ewangelicznego w zawieraniu małżeństw wiernych i w ich trwałe pożycie oraz zrealizować wychowawcze funkcje rodzicielskie. Pierwsze zadanie w społeczeństwie jednolicie katolickim, nastawionym obronnie przeciw protestantyzmowi z jego sekularyzacją duchowieństwa i możliwością rozwodów, bo w tym ujęciu małżeństwo z rozkazu Boga jest naturalne, ale stanowi sprawę świecką³, okazało się względnie łatwe do przeprowadzenia, natomiast równoczesne zaatakowanie stosunków w rodzinie przez reformację nastreżało trudności ze względu na niedopracowanie doktrynalne spraw rodziny w powiązaniu z koncepcją małżeństwa katolickiego. Tym się tłumaczy z początkiem renesansowego humanizmu potrzeba zajęcia się wychowaniem rodzinnym, ponieważ postulowane normy rodziny katolickiej mogły motywować korzyści zawierania małżeństwa sakramentalnego, głównie w postaci zasługi rodziców jako zapłaty zbawienia za podjęte wysiłki i trudy, mogły więc zachęcać do małżeństwa zgodnie z nauką Kościoła. W ten sposób model normatywny uzupełniano szerszym modelem propagowanym w praktyce przez Kościół, wyprowadzając go z nauki ewangelicznej. Zanim jednak zajmiemy się nową treścią tego modelu małżeństwa i rodziny, trzeba przedtem uchwycić źródła, z których wypływał dalszy rozwój koncepcji małżeństwa w nauce Kościoła.

A. Źródła rozwoju koncepcji małżeńskiej w katolicyzmie. Potocznie przyjmuje się, że tradycja w nauce Kościoła utrzymująca niezmiennosc idej Chrystusowych zawiera się w liturgii, uzasadniana jest i określana przez teologię dogmatyczną, a kodyfikowana w prawie kanonicznym. Rzeczywiście liturgia, teologia i prawo kanoniczne precyzują sformułowania i pojęcia, zasady i reguły postępowania zgodnie z tradycją, lecz same źródłem tradycji nie mogą być, ponieważ ulegają zmianom. Dla przykładu zwraca się uwagę, że małżeństwo w liturgii wyrażane w ceremoniach, modlitwach i błogosławieństwach zawartych w epigrafii i archeologicznych źródłach ikonograficznych⁴, a potem

³ A. Bellini. *Il matrimonio nel protestantesimo*. W: *Enciclopedia del matrimonio*. Ed. 3. Brescia 1968 s. 415-445.

⁴ A. Rimoldi: *Il matrimonio nelle fonti archeologiche cristiane*. Tamże s. 231-234.

w sakramentarzach, rytuałach (Leoniański z w. VI, Gelazjański z w. VII), mszałach adoptowało narodowe zwyczaje, np. rzymskie zawierania małżeństwa, i było uzupełnione przez błogosławieństwo kapłana. Jednakże w starożytności chrześcijańskiej było zawierane „w Panu”, a w wiekach średnich zaś „w obliczu Kościoła”⁵. Z czasem dopiero po Soborze Trydenckim rytuał Pawła V z 1614 r. ujednolicił liturgię małżeństwa podczas mszy lub tylko w formie błogosławieństwa, co z niewielkimi zmianami przetrwało do Soboru Watykańskiego II, który rozpoczął dostosowanie obrzędu małżeństwa do potrzeb współczesności i pogłębionego poznania misji Kościoła.

Inna rola wyjaśniania tradycji Kościoła przypadła teologii scholastycznej, w której myśl patrystyczna spotkała się z myślą prawniczą. Dziedzictwo tradycji podkreślało, że małżeństwo jest nie tylko realnością naturalną, ale jest „znakiem” nadprzyrodzonym. Umysłowość prawnicza zaś stawiała pytanie: kiedy „znak” ma początek, i odpowiadała, że małżeństwo ma swój początek w czystej zgodzie wyrażonej słownie z obrzędem ślubnym i w zgodzie dopełnionej. Było to przewyżczenie doktryny kopulacyjnej małżeństwa (Bolonia) przez koncepcję konsensualną umowy małżeńskiej (Paryż)⁶. Z doktryny „znaku” wypłynęły następne teologiczne problemy, pytające o przyczynę znaku i o stosunek małżeństwa do łaski. W teologii scholastycznej widzi się kilka okresów, z których najważniejsze dla czasów późniejszych są dwa: wieki XI i XII oraz okres XIII do XV w. W pierwszym głównie wybija się przyczyna znaczenia symbolicznego znaku w małżeństwie, którą ma być obraz związku duchowego i „zmysłowego” Chrystusa z Kościołem.

W drugim okresie na czoło wysuwa się związek małżeństwa z łaską, tak leczącą, jak i podnoszącą. Ponieważ „znak sakramentalny” widziano w umowie małżeńskiej (np. prawdziwego małżeństwa Maryi ze św. Józefem), wobec tego małżeński sakrament jest „w stawaniu się” (*in fieri*), a nie w istocie (*in esse*). Przyczyną łaski w sakramencie małżeństwa, jak i w innych sakramentach, jest Bóg, ale małżonkowie są przyczynami instrumentalnymi. W tej nauce teologicznej występują dwa momenty: sakrament małżeństwa jest instytucją złożoną w wyniku rozwoju oraz ma znaczenie społeczne w chrześcijańskiej społeczności. Złożoność polega na tym, że małżeństwo stało się „znakiem sakramentalnym” przez uznanie go przez Chrystusa, po grzechu pierworodnym jest dozwolone życie małżeńskie jako *remedium concupiscentiae*, chociaż nie przekazuje łaski,

⁵ V. Noe. *Il matrimonio nella liturgia*. Tamże s. 775-804.

⁶ Por. F. Delhaye. *Dogmatyczne ustalanie teologii średniowiecznej. Sakrament, vinculum, ratum et consummatum*. „Concilium” 6:1970 z. 1 s. 343 n.

ale służy do przemiany życia naturalnego, przeznaczonego do otrzymania łaski Chrystusa, wreszcie jest „znakiem skutecznym” łaski jako sakrament prawdziwy i własny w Nowym Testamencie. Znaczenie zaś społeczne małżeństwa polega na tym, że tworzy początek odrębnego stanu (*ordo*) w Kościele, podobnego do stanu kapłańskiego i stanu zakonnego⁷.

W całości biorąc, teologia scholastyczna rozpatrzyła: 1° — małżeństwo jako stosunek międzyosobowy (wartość spotkania osobowego woli; interes społeczny i opozycja między prawdą i legalnością; substancjalna równość mężczyzny i kobiety), 2° — małżeństwo jako fakt zbawczy (instytucja prokreacji i po grzechu także lekarstwo na pożądliwość; treść zbawcza jako znak rzeczy świętej i znak skuteczny, sakramentalny: elementy podstawowe w błogosławieństwie Kościoła i obrzęd z materią, formą i ministrem rytu) oraz 3° — godność stanu małżeńskiego (małżeństwo jako mniejsze dobro, jako wartość natury i łaski oraz wartość moralna aktu małżeńskiego jako mniejsze zło z natury, ale akt zasługujący)⁸.

Teologia scholastyczna w trzymaniu się tradycji była zgodna, ale w próbach jej rozwijania dochodziła do rozbieżności między szkołami, przeciwnie niż w prawie kanonicznym, które pozostawało bezpośrednio we władzy Kościoła akceptującego i ogłaszającego obowiązujące reguły. Określając przepisy zgodnie z kompetencją Kościoła i państwa w małżeństwie, prawo kanoniczne przede wszystkim zwraca uwagę na przeszkody małżeństwa i błędy przy umowie małżeńskiej (symulacja, umowa warunkowa, pomyłka co do osoby, brak wolności, bojaźń z szacunku), przy ceremonii ślubnej czy pożyciu małżeńskim (potrzeba separacji), następnie na nieważność małżeństwa (przez śmierć, małżeństwo niedopełnione — ważne zawarte, lecz nie skonsumowane), procedurę unieważnienia oraz na umocnienie małżeństwa (proste lub uzdrowienie *in radice* ⁹).

Najbardziej rozwinięto sprawę przeszkód do zawarcia małżeństwa, rozróżniając przeszkody wzbraniające (śluby proste, różnica wyznania, pokrewieństwo prawne) i przeszkody rozrywające, jak: wiek¹⁰, impotencja, małżeństwo uprzednie, różnica religii, święcenia wyższe, profesja zakonna, uprowadzenie, zbrodnia, pokrewieństwo, powinowactwo, przyzwoitość publiczna, pokrewieństwo duchowe (chrzestny), pokrewieństwo prawne (adopcja). W pewnych wypadkach może być udzielona dyspensa

⁷ C. Colombo. *Il matrimonio sacramento della nuova legge*. W: *Enciclopedia del matrimonio* s. 349-354.

⁸ P. Pampeloni. *Il matrimonio nella scholastica*. Tamże s. 297-341.

⁹ J. Rybczyk. *Uzdrowienie małżeństwa w związku. Sanatio in radice* — *Kan. 1138-1141*. Lublin 1958.

¹⁰ Tenże. *Zezwolenie rodziców przy małżeństwie nieletnich dzieci*. Lublin 1949.

przez Kościół¹¹. Prawo kanoniczne precyzuje się od Dekretu Gracjana aż po Kodeks prawa kanonicznego (1917), dostosowując się do nauki Kościoła (opracowuje się Prawo fundamentalne Kościoła od 1965 r. po Soborze Watykańskim II)¹², dlatego może zawierać tradycję, ale jej źródłem być nie może. Ma bowiem bronić instytucję ważnego, prawowitego małżeństwa chrześcijańskiego, ustanowionego przez Boga i podniesionego do sakramentu przez Chrystusa, bronić we wciąż zmieniających się warunkach cywilizacyjnych. Dlatego obecnie rozważana jest sprawa choroby umysłowej, ponieważ może ona spowodować brak w zgodzie (konsens) na zawarcie małżeństwa.

Ta obrona węzła małżeńskiego rzutuje na kanoniczne określenie przedmiotu i celu małżeństwa, które jest instytucją z pierwszorzędnym celem rodzenia i wychowywania potomstwa oraz drugorzędnym — wzajemna pomoc i zaspokojenie popędu (kan. 1013)¹³. W ten sposób prawo kanoniczne stawiało ścisły związek małżeństwa z dziećmi, czyli z rodziną małżeńską, zajmując się w pewnym zakresie obowiązkami rodziców.

Ta widoczna dysproporcja między kanoniczną regulacją spraw małżeństwa i rodziny powstała także z tego powodu, że nauka Kościoła koncentrowała się na koncepcji małżeństwa jako modelu normatywnym, a sprawę rodziny chrześcijańskiej pozostawiała na uboczu. Wprawdzie istnieje związek doskonalącej się miłości małżeńskiej z miłością rodzinną do dzieci, ale długi czas brakowało szerszego spojrzenia na rodzinę. Jej model chrześcijański traktowano jako propagowany przez Kościół dla udoskonalenia funkcji pierwszorzędnego małżeństwa: zrodzenia i wychowania dzieci, mających realizować i zabezpieczyć ideał małżeństwa katolickiego. Źródłem przeobrażenia stały się dopiero po I wojnie światowej wskazania papieskie Piusa XI i Piusa XII w różnej postaci, od encyklik do przemówień radiowych, które poczęto wydawać łącząc naukę Kościoła w pewne ciągi tematyczne¹⁴ lub jako odrębne wydawnictwa pouczeń na różne tematy¹⁵. Nowym elementem w opracowywaniu modelu rodziny katolickiej były duszpasterskie poczynania, a potem popularna lub nau-

¹¹ P. Ciprotti. *Il matrimonio nel diritto*. W: *Enciclopedia del matrimonio* s. 472-489.

¹² Por. P. Huizing. *Reforma prawa kanonicznego*. „Concilium” 1-2:1965-66 s. 631-651.

¹³ Ciprotti, jw. s. 463.

¹⁴ *Les Enseignements Pontificaux — L'Education*. Paris 1965; *Enseignements Pontificaux — Le problème féminin*. Ed. Moins de Solesmes. Tournais 1953; *Testi Pontifici: Il matrimonio*. Ed. Monaci Benedettini di Solesmes. Roma 1957.

¹⁵ Pio XII. *Discorsi agli sposi*. Vol. 5. Roma 1939.

kowa myśl prawna i pedagogiczna¹⁶, Tygodnie Społeczne we Francji poświęcone rodzinie, potem we Włoszech, Niemczech i innych krajach, oraz udział katolickiej nauki społecznej w postaci systematycznych wskazań *Kodeksu społecznego* wydanego przez Międzynarodowy Związek Badań Społecznych w Malines (Belgia — Unia Mechlińska) pod przewodnictwem kard. D. Merciera (od 1920 r.)¹⁷, które są tu głównymi źródłami.

B. Podstawy społeczne rodziny. Wynikające z teologii i prawa kanonicznego rozumienie instytucji małżeństwa nasiąkało szczególnie w XX w. treścią społeczną związaną z rodziną. Już encyklika Piusa XI *Casti connubii* przełamała, a raczej rozszerzyła pojmowanie istoty małżeństwa z umowy (konsensu) na społeczność życia. Tylko umowa czyniłaby z małżeństwa instytucję do zrodzenia i wychowania dzieci, tymczasem społecznie, jak to określał św. Tomasz, rodzinę wiąże małżeństwo z „naturalną wspólnotą dnia codziennego”. A wspólnota rodzinna nie powstałaby, gdyby małżeństwo samo nie stało się trwałą i ciągłą wspólnotą, społecznością życia. Wspólnota zaś małżeństwa powstaje nie z aktów oddania się, lecz z decyzji woli wypływającej z osobowości narzeczonych. Stąd encyklika o małżeństwie mówi, że wypływa ono z woli i tworzy najpierw związek dusz przed związkiem ciał. Miłość małżeńska powstaje więc jako istota wspólnoty między małżonkami, w której miłość erotyczna rozporządza miłością seksualną jako darem dla osoby współmałżonka, jako jednym z wyrazów miłości małżeńskiej, wykluczającej rozdarowywania siebie innym. Zanim jednak doszło do głębszego rozumienia małżeństwa jako miłości osobowej, neotomizm, a za nim katolicka nauka społeczna zaczęły podkreślać więź rodzinną, która zacieśnia się we wspólnocie małżeńskiej i wspólnocie rodzicielskiej, zawsze będącej „wspólnotą miłości i życia”¹⁸.

Naturalną podstawą rodziny jest małżeństwo, jako związek mężczyzny i kobiety w celu założenia rodziny, czyli celem rodzenia i wychowywania dzieci, jak stwierdzał św. Tomasz¹⁹. Wprawdzie wymieniane przez Akwinatę styczności w rodzinie, jak wspólna praca domowa, wspólne posiłki

¹⁶ Np. *Małżeństwo w świetle nauki katolickiej*. Praca zbiorowa Profesorów Uniwersytetu Lubelskiego. Lublin 1928; *Rodzina*. Warszawa 1934; *Rodzina. Pamiętnik I Studium o rodzinie*. Poznań 1936; F. Schneider. *Katholische Familienerziehung*. Freiburg i. B. 1935; A. Heinen, E. Rahmer, M. Montessori. *Familien und Kleinkinderpädagogik*. München 1934.

¹⁷ *Kodeks społeczny. Zarys katolickiej syntezy społecznej*. Z II wyd. z r. 1934 przełożyli L. Górski i ks. A. Szymański. Lublin 1934 „Życie rodzinne” s. 37-45; *Code familial*. Union Internationale d'Etudes Sociales. Bruxelles 1951.

¹⁸ B. Häring. *Małżeństwo w dobie obecnej*. Poznań 1966 s. 70-75.

¹⁹ Jarocki, jw. s. 309.

i grzanie się przy ognisku domowym ulegają zanikowi lub transformacji, ograniczają się do momentów przebywania w domu i noclegu (rodzina — hotel), to przecież zadanie zrodzenia i wychowywania dzieci pozostaje najważniejsze w rodzinie, mimo że małżeństwo atakowane jest przez sztuczne zapładnianie (inseminacja), jak też podrzucanie dzieci na wychowanie przez instytucje wyspecjalizowane (sieroctwo społeczne)²⁰.

Dlatego też już w okresie międzywojennym *Kodeks społeczny* Unii Mechlińskiej stawiał zasadę, że „przekazywanie życia poza małżeństwem jest niemoralne”, że prawo przekazywania życia przynależy rodzinie, ale dziecko pozamałżeńskie posiada prawa, które należy ochraniać, chociaż zachodzą różnice uprawnienia między dziećmi w skutkach cywilnych, a rodzina ma prawo ochrony przed plagami, grożącymi jej rozkładem, jak rozwiązłość, pornografia widowisk i prasy, alkoholizm, gruźlica, nędza mieszkaniowa i neo-maltuzjanizm²¹. Wobec zasadniczego zadania rodziny w rodzeniu i wychowaniu dzieci podkreślano, że o więzi rodzinnej decyduje monogamiczność i nierozzerwalność małżeństwa, które pośrednio dopomagają w wychowaniu dzieci w miłości i pobożności, co jest niemożliwe „bez spoistości rodziny i pełnego miłości współżycia małżonków”²².

Skoro więc rodzina jest przede wszystkim społecznością i wspólnotą, wobec tego wyłania się problem wewnętrznej organizacji władzy i autorytetu oraz problem związków w społeczności rodzinnej z szerszymi grupami społeczeństwa. Pierwszy problem dotyczy stosunków mąż — żona w rodzinie oraz roli kobiety w niej. Okazało się, że prawo kanoniczne, jak i Pawłowe zasady przewodnictwa męża i podporządkowania się mu we wszystkim żony wypływały z warunków ustroju społeczno-gospodarczego. Patriarchalne stosunki władzy ojca wynikały z tego, że wspólnota rodzinna była wspólnotą pracy produkcyjnej na roli lub w warsztacie, w handlu lub przedsiębiorstwie domowym. Ze zmianą tych warunków pojawiała się zasada równouprawnienia, po wyzwoleniu się żony spod władzy męża ograniczającej jej samodzielność.

W rodzinie chrześcijańskiej enc. *Casti connubii* wprowadziła równość wobec prawa i życia religijnego (z wyłączeniem kapłaństwa) jakby na zewnątrz, w rodzinie zaś wewnętrzny podział pierwszeństwa (pryncypat) męża w porządku władzy, a żony w porządku miłości. Pius XII w przemówieniach z 1942²³ nazywa żonę i matkę słońcem i radością wspólnoty domu rodzinnego. Ona stwarza atmosferę domu w otoczeniu przez piękno, staranność, porządek, czystość, punktualność, dogadzanie upodobaniom

²⁰ A. Szyborska. *Sieroctwo społeczne*. Warszawa 1969.

²¹ *Kodeks społeczny* s. 38 n.

²² Jarocki, jw. s. 310 n.

²³ Por. Pio XII. *Discorsi e radiomessaggi*. Roma 1939-1958.

domowników, przez osobistą pogodę, uśmiech, wdzięk i estetykę wyglądu, milczenia i dobrego słowa, takt postępowania. Te właściwości pochodzą z miękkiej psychiki kobiecej, w której psychologia stwierdza 1. altero-centryzm, nastawienie na innych, 2. wrażliwość uczuciową oraz 3. pragnienie macierzyństwa i potrzebę opiekuństwa nad słabszymi dziećmi i mężem²⁴.

Społeczna nauka katolicka posunęła się nieco naprzód, przyznając równość uprawnień ze względu na godność i osobowość ludzką tak żony, jak i męża. Władzę więc w domu reprezentują oboje rodzice, z pierwszeństwem jednak hierarchicznym ojca, z możliwością zastępowania wzajemnego funkcji (oprócz, oczywiście, rodzenia), dzięki czemu kobieta zdobywa pierwszeństwo jako matka (wychowanie dziecka, bliska z nim łączność, przewaga miłości) oraz jako pani domu, a to dzięki większej obecności w domu, właściwościom psychicznym, jak drobiazgowość i wytrwałość, plastyczność psychiki, skłonność do intymności, organizacji porządku w domu i dzięki miłosierdziu na zewnątrz oraz przyczynieniu się do ugruntowania pozycji społecznej swego męża²⁵.

Ten układ stosunków domowych zaczęła zakłócać emancypacja społeczna kobiety i praca zawodowa poza domem na równi z mężczyznami, kobieta — jak okazało się — może z powodzeniem zastępować ich w rządach krajem (premier Indira Gandhi i inne). W związku z tym katolicka nauka społeczna stara się powiązać funkcje rodzinne kobiety z zawodowymi, zwracając uwagę na rolę społeczną kobiety 1° — w tworzeniu więzi narodowej przez miłość rodzinną, 2° — w rozwijaniu bytu narodowego przez rodzenie i wychowywanie dzieci, 3° — w rozwijaniu ekonomicznym kraju przez gospodarność i oszczędność oraz 4° — przez wkład w kulturę duchową kraju przez wychowanie estetyczne i moralne²⁶, jak również religijne, ponieważ chrześcijańska więź małżeńska i rodzinna jest nie tylko więzią społeczną, ale i nadprzyrodzoną przez sakrament i uświęcenie rodziny. Te skomplikowane podstawy społeczne wspólnoty i więzi wymagały pewnego usystematyzowania, co starano się ująć w katechizmy²⁷.

Szczególnie zadania wychowawcze rodziny wymagały wyjścia poza

²⁴ N. Han-Ilgiiewicz. *Odrębność psychiczna kobiety*. W: *Rola kobiety w Kościele*. Lublin 1958 s. 67-85.

²⁵ Jarocki, jw. s. 338-342.

²⁶ Tamże s. 345.

²⁷ A. Vermaersch. *Katechizm małżeństwa chrześcijańskiego*. Poznań 1936; Verdier. *Mały podręcznik zagadnień współczesnych*. Katowice 1938. *Zagadnienie rodziny* s. 5-25; E. Welty. *Herders Sozialkatechismus*. H. 2. Freiburg i. B. 1957; K. Górski. *Katechizm wychowania rodzinnego*. W: „*My chcemy Boga*”. Kalendarz Ks.Ks. Pallotynów na r. 1948 s. 111-121.

koncepcję wspólnotową rodziny, ponieważ społeczność rodzinna zakłada miłość małżeńską jako miłość osobową i ona stwarza porządek miłości w rodzinie przewyższający porządek prawny, wypływający z umowy małżeńskiej. Dlatego to już przed wojną personalizm Maritaina wprowadza osobę ludzką jako podstawę porządku społecznego w nowej cywilizacji chrześcijańskiej²⁸. Rozszerzono to na porządek moralny i podstawy kultury²⁹. Stąd i katolicka nauka społeczna do podstawowych zasad życia społecznego wprowadziła osobę ludzką jako podmiot prawa i moralności (cnót społecznych i sprawiedliwości) oraz prawa osoby ludzkiej jako warunek życia społecznego³⁰, nie spodziewając się, że problem osoby i miłości przełamie koncepcję wspólnoty społecznej i włączy ją w szersze syntezy.

Zanim nastąpiło to w nauce soborowej, rozwijająca się przed nią koncepcja propagująca wspólnotowy model małżeństwa i rodziny zwróciła korzystnie uwagę na to, że rodzinie — jako społeczności zależnej od szerszych grup społeczeństwa, od poparcia i opinii publicznej narodu i państwa — przysługują określone prawa społeczne, gospodarcze i nawet polityczne, o które szczególnie upominał się Kościół³¹.

Do praw społecznych rodziny należą: 1. prawo pierwszeństwa społecznego — przed organizacjami i państwem, które nie mogą naruszać praw rodziców w zakresie rodzenia i wychowywania dzieci, 2. prawo ochrony prawnej — która zapewni swobodne i bezpieczne korzystanie z naturalnych uprawnień rodziny, 3. prawo do autonomii — która gwarantuje rodzinie samodzielność i niezależność co do własnej organizacji, praw i obowiązków oraz swobody działania, 4. prawo do życia i zdrowia — przez utrzymanie przy życiu osób tworzących rodzinę, szczególnie na drodze przepisów bezpieczeństwa i higieny pracy, przepisów sanitarnych, drogowych itp., 5. prawo do zaspokojenia potrzeb — nie tylko materialnych, ale również kulturalnych, moralnych i religijnych rodziny, 6. prawo do rozwoju osobowego członków rodziny i jej poszerzania się przez rodzenie dzieci, adopcję i przyjmowanie do społeczności domowej krewnych, przyjaciół, ubogich, służby lub pracowników, 7. prawo do stowarzyszania się — dla osiągania wspólnego dobra, dla budowy społeczności pośrednich pomiędzy jednostką i państwem oraz dla niesienia pomocy społecznej rodzinom.

²⁸ J. Maritain. *O nową cywilizację chrześcijańską*. Lublin 1935; K. Kłósa. *Nowy typ cywilizacji chrześcijańskiej w ujęciu J. Maritaina*. „Przegląd Powszechny” 1948 nr 10 s. 213-222.

²⁹ J. Messner. *Kulturethik mit Grundlegung durch Prinzipienethik und Persönlichkeitsethik*. Wien 1954.

³⁰ Jarocki, jw. s. 287-307.

³¹ Pius XII. *Summi Pontificatus*. 1939.

Do drugiej grupy praw gospodarczych rodziny w celu zaspokojenia potrzeb i warunków życiowych rodziny zaliczono: 1. prawo do własności rodzinnej — która zaspokaja potrzeby, daje samodzielność i niezależność, zapewnia gospodarczą przestrzeń życiową i wolność rodzinie, 2. prawo do dziedziczenia — majątku ruchomego i nieruchomego, które stabilizuje życie rodzinne i warunkuje ciągłość historyczną więzi rodzinnej; a przez nią więzi narodowej, 3. prawo do słusznego udziału w dochodzie społecznym — przez płace rodzinne, dodatki na żonę i dzieci, renty, bez czego rodzina nie może się utrzymać, 4. prawo do zabezpieczenia społecznego — przez ubezpieczenia, opiekę społeczną oraz 5. prawo do przestrzeni życiowej — szczególnie w postaci mieszkań, brak ich bowiem i ciasnota hamują zakładanie rodzin i przyczyniają się do rozbicia więzi rodzinnej³².

Opracowany w 1951 r. przez Unię Mechlińską *Kodeks rodzinny* dorzucił jeszcze trzecią grupę praw politycznych rodziny: prawa do reprezentacji politycznej, do udziału we władzy ustawodawczej, wykonawczej, sądowniczej i samorządowej³³. Jednakże celowość tych uprawnień dla pilnowania praw społecznych i gospodarczych rodziny może być osiągnięta przez ustawodawstwo i państwo, wobec tego prawa polityczne rodzin nie mają charakteru koniecznego w każdych warunkach społeczno-ustrojowych. Natomiast prawa społeczne i gospodarcze umożliwiają rodzinie wykonanie jej podstawowego zadania — wychowania dzieci. Podstawy społeczne koncepcji wspólnotowej rodziny podprowadzają do tego zagadnienia, które wymaga pomocy ze strony pedagogiki.

C. *Zadania wychowawcze rodziny*. Faktem jest, że zwierzęta różnych gatunków opiekują się i przygotowują do życia swoje potomstwo. U człowieka, w poszczególnych wypadkach może się to komplikować, ale w sposób naturalny spada opieka i wychowanie dziecka na rodziców. Chrystus nawiązywał do tego wyraźnie („Umiecie dawać dobre dary swoim dzieciom” — Mt 7, 11), a obowiązki naturalne uzupełnił zadaniem nowym: „Dopuszczcie dzieci i nie przeszkadzajcie im przyjść do mnie; do takich bowiem należy królestwo niebieskie” (Mt 19, 14). Św. Paweł zwrócił uwagę na obowiązki wychowawcze szczególnie ojców: „wychowujcie je stosując karcenie i napominanie Pańskie (Ef 6, 4). Reszta była regulowana odwiecznymi zwyczajami danej kultury. W średniowieczu, kiedy Kościół zaczął tworzyć nowe narody chrześcijańskie i nową kulturę, zadania się skomplikowały, rozwiązywanie ich czerpało wskazania z teologii małżeństwa, prawa kanonicznego i początków duszpasterstwa parafialnego jako *cura animarum*.

³² Jarocki, jw. s. 316-320.

³³ *Code familial*.

Najwcześniejsze traktaty średniowieczne dotyczyły wychowania synów królewskich, są to listy pedagogiczne Piotra z Blois (2 poł. XII w.) lub Wincentego z Bauvais *De institutione puerorum regalium* (poł. XIII w.). Dopiero w 1432 r. encyklopedyczna praca Konrada Bitczyzna *De vita coniugali* przedstawia księgę o potomstwie i rządzeniu dziećmi. Autorem był ksiądz z Łużyc, pisarz miejski w Chełmnie (1430-1457). Uważany był za pierwszego pisarza pedagogicznego Niemiec, ale pisał na ziemiach polskich. Zalecał wychowanie fizyczne, moralne i umysłowe tak chłopców, jak i dziewcząt, które różniło się zdobyciem innych umiejętności zawodowych na utrzymanie³⁴. Pouczenia religijne (nauka pacierza) wraz z opieką należały do matki, potem od 7 lat następuje kształcenie rozumu i obyczajów, obok rozwoju ciała. Dzieło Konrada było kompilacją z Egidiusza Rzymianina³⁵ (zm. 1316), który pisał o wychowaniu synów królewskich św. Ludwika. Traktat Egidiusza opierał się na Arystotelesie i św. Augustynie. Stąd komentarze do *Ekonomiki* Arystotelesa poruszały sprawy gospodarstwa domowego, życia rodzinnego i wychowania dzieci, ale wpadały raczej w szkolne ogólniki.

Dopiero w renesansie pod wpływem ataków humanistów protestanckich na braki wychowania powstał traktat kard. Silvio Antoniano *Dell'educazione cristiana dei figliuoli* (O chrześcijańskim wychowaniu dzieci), który różnił się od rozpraw humanistycznych lub dotyczących wychowania szkolnego; M. Vegia, Sylwiusza Piccolomini (później pap. Pius II), Erazma z Rotterdamu czy L. Vivesa³⁶.

Chodziło o określenie modelu wychowania w istocie katolickiego, co stało się palącym zadaniem znów w XIX w. Przyczyną tego była kontaminacja chrześcijańskiego wychowania z rodzącym się typem rodziny mieszczańskiej, określonym w traktacie włoskim z XV w. L.B. Albertiego pt. *Trattato del Governo della Famiglia* (Traktat o rządzeniu rodziną), w którym praca w warsztacie domowym, pod łagodną władzą patriarchalną ojca — miała bezpośrednio wychowywać dzieci w duchu pracowitości i oszczędności, równowagi budżetu³⁷.

Wzór rodzący kulturę mieszczańską, opartą na idei pracy i oszczędności celem bogacenia się (B. Franklin), był długi czas akceptowany jako wychowanie chrześcijańskie, które jednak całkowicie szło w kierunku sekularyzacji szczególnie w XVIII w. W związku z tym błędem odradza się wychowanie religijne we Francji ponapoleońskiej (o. Lacordaire —

³⁴ P. Czartoryski. *Średniowiecze*. W: *Historia nauki polskiej*. T. 1. Warszawa 1970 s. 155-157.

³⁵ W. Rechtman. *Bitschin Konrad*. W: *Lexicon der Pädagogik*. Bd. 1. Freiburg 1952 s. 519 n.

³⁶ S. Antoniano. *Die christliche Erziehung*. Freiburg 1888.

³⁷ M. Ossowska. *Moralność mieszczańska*. Łódź 1956 s. 208-229.

kolegia, bp Dupanloup — wychowanie rodzinne)³⁸, w Niemczech zaś o obowiązkach rodziców mówią: J.M. Sailer³⁹ i pedagog ludowy ks. Alban Stolz⁴⁰. Był to początek duszpasterskiego formułowania obowiązków katolickich rodziców, które w Warszawie w kazaniach wielkopostnych podawał jako jeden z pierwszych ks. Z. Chełmicki. Wszystkie obowiązki sprowadzał do 5 wskazań i zwalczał ich zaprzeczenie. Obowiązkami tymi były: 1. miłość rodzicielska, a błędem słabość lub surowość rodziców, 2. dobry przykład, a nie sianie zgorszenia, 3. obowiązek nauczania i jemu przeciwnie nieuctwo rodziców, 4. praca, a nie próżniactwo, oraz 5. obowiązek pobożności, a nie bezbożność. Nagrodą za spełnienie tych obowiązków są błogosławieństwa Boże na ziemi i w niebie⁴¹.

Tego rodzaju próby moralnego ustawienia rodzicielskich obowiązków mnożyły się⁴², ale służyły doraźnym celom duszpasterskim aż do r. 1930, kiedy to została ogłoszona enc. Piusa XI *O chrześcijańskim wychowaniu młodzieży*⁴³. Encyklika na tle całości wychowania chrześcijańskiego omówiła podstawy prawa rodziców do wychowania swych dzieci, na podłożu nauki św. Tomasza i kard. Antoniano, wywodząc je z obowiązku rodziców: „Rodzina ma bezpośrednio od Stwórcy polecenie, a stąd i prawo wychowywania swego potomstwa”⁴⁴. Dalszą rozbudowę nauki o obowiązkach rodziców przyniosły przemówienia Piusa XII⁴⁵.

Do problemu wychowania włączyły się: teologia moralna i katolicka nauka społeczna. Obydwie dziedziny nauki rozpatrywały systematycznie wzajemne obowiązki małżonków, rodziców wobec dzieci, obowiązki dzieci wobec rodziców jako przedmiot wychowania cnót rodzinnych oraz stosunki rodziny do szkoły czy innych instytucji społecznych, jak państwa i Kościoła. Teologia moralna zajmuje się tymi obowiązkami ze strony cnoty i przeciwnych im grzechów, socjologia chrześcijańska zwraca uwagę

³⁸ F. A. Dupanloup. *De l'education*. T. 3. Paris 1850-62; *Dziecię*. Warszawa 1873; *Listy o wychowaniu dziewcząt*. Poznań 1914.

³⁹ J. M. Sailer. *Über die wichtigsten Pflichten der Eltern in der Erziehung ihrer Kinder*. München 1936.

⁴⁰ A. Stolz. *Erziehungskunst*. Freiburg 1873; wydał ks. Z. Gorazdowski pod pseudonimem K. Prawdzic: *Zasady i przepisy dobrego wychowania wg dr. A. Stolza dla użytku rodziców, nauczycieli, duchownych i innych wychowawców*. Lwów 1886; M. R. [ks. M. Rzeszowski]. *W 150 rocznicę urodzin ks. Albina Stolza*. „Ateneum Kapłańskie” 9158 nr 298 s. 290-298.

⁴¹ Z. Chełmicki. *Obowiązki rodziców rozebrane w siedmiu kazaniach pasyjnych*. Warszawa 1879.

⁴² S. Podoleński. *Podręcznik pedagogiczny. Wskazówki dla rodziców i wychowawców*. Kraków 1930.

⁴³ Pius XI. *Divini illius Magistri*. AAS 22:1930.

⁴⁴ Por. Pius XI. *O chrześcijańskim wychowaniu młodzieży*. Kielce 1947 s. 34.

⁴⁵ G. Garrozzii. *La famiglia nel pensiero di Pio XII*. Milano 1952.

na stosunki prawne między stronami. Moralnie obowiązują między małżonkami jedność, szacunek i miłość; rodziców obowiązuje odpowiedzialność za dziecko mające się narodzić, karmienie, troska o materialne dobro dzieci, udzielanie rad co do wyboru zawodu, określone obowiązki wobec nieślubnego dziecka, wychowawcze urabianie ducha i charakteru dzieci, współdziałania z Kościołem i państwem. Natomiast obowiązki dzieci wobec rodziców sprowadzają się do oddawania czci rodzicom, posłuszeństwa, łącznie z zachowaniem sekretu rodzinnego, miłości i wdzięczności ⁴⁶.

Etyka chrześcijańska natomiast opierając się na *Kodeksie rodzinnym* przedstawia lub dodaje pewne obowiązki, jak pomoc i opieka należne rodzicom, rodzeństwu, obok miłości i wzajemnego szacunku, czy dalszym krewnym. *Kodeks rodzinny* szczegółowo rozpatruje stosunek rodziny do rozwoju ludnościowego, zalecając dla dobra społeczności narodowej, państwowej i dla społeczności Kościoła rodziny wielodzietne. Rodziny takie zapewniają stabilizację i wzmocnienie więzi rodzinnej, lepsze warunki wychowania, tańsze utrzymanie i postęp moralny ⁴⁷. Dalej na podstawie wskazań papieskich ustala charakter religijny rodziny chrześcijańskiej oraz jej stosunek do państwa. Rodzina jest społecznością religijną, ponieważ 1. została ustanowiona przez Boga, 2. została powołana do uczestnictwa w dziele Bożym. (symbol tajemnicy wcielenia), 3. korzysta z łask sakramentalnych, przez co może uczestniczyć w życiu Ciała Mistycznego Chrystusa przez „uporządkowany przyrost zewnętrzny” społeczności Kościoła i przez religijne wychowanie potomstwa ⁴⁸, 4. jest symbolem tajemnicy wiary, 5. ma do spełnienia zadanie religijne: uświęcenie osobowe małżonków i wychowanie religijne dzieci ⁴⁹.

Rodzina, jako komórka społeczna włączona w społeczność Kościoła, wymaga jednak pomocy ze strony państwa. Przede wszystkim przez ochronę prawną i zapewnienie rodzinie: 1. nierozzerwalności małżeństwa, 2. ochronę życia dzieci nie narodzonych, 3. mieszkania umożliwiając założenie rodziny i jej wielodzietność, 4. usunięcia bezrobocia, zatrudnienie ojców rodzin, 5. ochronę praw rodziny co do wychowania religijnego i szkoły katolickiej dla katolików, 6. ochronę dzieci przed demoralizacją publiczną ⁵⁰.

Na tej podstawie Międzynarodowy Związek Organizacji Rodziny opracował w r. 1951 *Deklarację praw rodziny*, która szczegółowo domaga się od państwa: 1. ochrony małżeństwa (wolność zawarcia małżeństwa,

⁴⁶ B. Häring. *Powszechne królewskie władztwo Boga*. W: *Nauka Chrystusa*, T. 3. cz. 2. Poznań 1963 s. 94-114.

⁴⁷ Jarocki, jw. s. 325-329.

⁴⁸ Pius XII. *Mistici Corporis Christi*. 1943

⁴⁹ Jarocki, jw. s. 331 n.

⁵⁰ Pius XII. Przemówienie z dnia 18 września 1951 r.

ochrona prawna trwałości rodziny przez nierozwiązalność małżeństwa), 2. ochrony porządku prawnego rodziny (władza rodziców nad dziećmi, odebranie władzy rodzicom może nastąpić tylko przy ciężkich wykroczeniach przeciw prawu naturalnemu lub przy niezdolności fizycznej bądź moralnej do wychowywania dzieci), 3. ochrony praw rodziców do rodzenia dzieci (przeciw zakazom małżeństw dających dzieci upośledzone, przeciw sterylizacji i kastracji, przeciw spędzaniu płodu i antykoncepcji, przeciw propagandzie neomaltuzjańskiej i ograniczania urodzeń, popieranie dobrej eugeniki, poradni małżeńskich, zachęcanie do badań przedślubnych, kursów przygotowawczych do małżeństwa, pomoc gospodarcza dla nowożeńców itp.) oraz 4. ochrony praw rodziny do wychowania (pierwszeństwo rodziny w wychowaniu, uświadomienie seksualne przez rodziców, a nie publiczne w szkole, popieranie i finansowanie przez państwo prywatnego szkolnictwa kontrolowanego co do poziomu naukowego, obywatelskiego i finansowego; przymus szkolny nie może mieć tendencji totalistycznych i wykluczać szkoły prywatnej; respektowanie praw Kościoła w dziedzinie nauki religii bądź w szkole, bądź poza nią).

Ze swej strony rodzina ma wobec państwa obowiązki: podatków, służby wojskowej, służby społecznej w czasie pokoju oraz obowiązek wykształcenia i wychowania obywatelskiego, ale bez łamania swych podstawowych uprawnień i dobra rodzin (np. zwolnienie od wojska jedyne go żywiciela rodziny, zakaz służby obywatelskiej kobiet i dziewcząt w czasie pokoju, wymiar podatków)⁵¹.

W ten sposób katolicyzm społeczny XX wieku na podstawie nienaruszalnego małżeństwa rozwinął naukę o prawach rodziny co do istotnych zadań rodzenia i wychowania dzieci, regulując stosunki rodziny chrześcijańskiej do Kościoła i państwa liberalnego w ustroju mieszczańskim, z wykluczeniem państwa totalitarnego.

D. Normy postulowane w modelu katolickim małżeństwa i rodziny. Od XVI w. aż do Soboru Watykańskiego II przypada okres dalszego rozwijania koncepcji rodziny chrześcijańskiej, po ustaleniu nauki Kościoła o małżeństwie. Długi czas rodzina podlegała prawom obyczajowym uregulowanym od średniowiecza stanowo (rodzina królewska, rycerska potem szlachecka, mieszczańska i chłopska). Jednolite w nich było tylko małżeństwo jako sakrament. Wraz z obaleniem ustroju feudalnego w rewolucji francuskiej rozpoczął się proces demokratyzacji społeczeństw i potęgowanie się omnipotencji państwa demokratycznego, złożonego z równych wobec prawa obywateli, zrazu wyłącznie mężczyzn, a później dopuszczanych do udziału we władzach kobiet.

W takich warunkach rozpoczął się kryzys wielkich rodzin stanowych

⁵¹ Jarocki, jw. s. 335-338.

(rodowych). Kościół zaś był zmuszony do rozwinięcia jednolitego modelu rodziny chrześcijańskiej, dostosowanego do zmieniających się warunków życia społecznego i tworzących się struktur państwowych. W związku z tym ukształtowała się socjologiczna koncepcja rodziny jako społeczności, jako podstawowej grupy, komórki życia społecznego, mającej centrum w dobru wspólnym rodziny. Ponieważ Bóg ustanowił małżeństwo Adama i Ewy jako „jedno ciało”, wobec tego koncepcja wspólnotowa ogarnęła i małżeństwo, w którym zgoda na stałe pożycie (*consensus*) wynika z rodzącej się miłości małżeńskiej pomiędzy narzeczonymi. W ten sposób koncepcja konsensualna małżeństwa ugruntowana w prawie kanonicznym została wchłonięta i rozszerzona przez koncepcję więzi wspólnotowej, tak że małżeństwo i nieodłączna od niego rodzina stały się „wspólnotą miłości i życia” (B. Häring).

Rodzina i małżeństwo jako społeczność istnieją w symbiozie ze wszystkimi grupami społecznymi, a przede wszystkim z wielkimi społecznościami: naturalną — państwa i bosko-ludzką — Kościoła. Wobec tego katolicka nauka społeczna zwróciła w swym modelu wspólnotowym rodziny małżeńskiej uwagę na przysługujące jej prawa społeczne, gwarantujące istnienie rodziny i prawa ekonomiczne, umożliwiające jej funkcjonowanie. Prawa te wywodzą się z prawa naturalnego i są realizowane ustawowo w życiu społecznym. Jednakże ich respektowanie zależy od rozwoju poczucia moralnego.

Stąd w koncepcji wspólnotowej rodziny i małżeństwa występuje doktrynalna zasada moralizmu chrześcijańskiego. Ma on stronę pozytywną — nakazów i stałego działania sprawności moralnej (cnoty), jak też stronę negatywną — zakazów, unikania czynów moralnie złych, przekraczających prawo ogólnoludzkie, aprobowane społecznie (grzechy). Dlatego też założenia deontologiczne powinności i obowiązków postępowania wynikają z moralizmu, jako praktycznego postulatu czynienia dobrze, a unikanie zła. Przy tym kryterium moralności wynika z nauki Chrystusowej, której Kościół ma misję strzec („Uczcie je [narody] — zachować wszystko, co wam przykazałem” — Mt 28, 20) jako naukę wiary i moralności.

Stąd moralizm Chrystusowy wynika bezpośrednio z chrystocentryzmu, który jest źródłem tak treści, jak i moralności dobrych owoców. Jednakże chrystocentryzm głównie ma charakter religijny i nadprzyrodzony, jak i zaprzeczenia wynikające z treści wiary (np. zakaz oddalenia żony), co prowadzi do reguły postępowania prawnego (wykluczenie rozwodu). Stąd moralność chrześcijańska ma swe uzasadnienie i charakter religijny, nadprzyrodzony, jednakże w swoich treściach etycznych nie utożsamia się tylko z religią i wiarą, przeciwnie moralność jest uzupełnieniem wiary i komponentą religii, jako praktyczne zastosowanie wiary, bo „sprawiedliwy z wiary żyć będzie” (Rz 1, 17).

W tej odrębności moralności od wiary i religii występuje jej kryterium — oparcie na ogólnoludzkim prawie naturalnym (np. nie rób innemu co tobie nie miło — a co ma kształt ewangeliczny: „Wszystko więc, co byście chcieli, żeby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie. Albowiem na tym polega Prawo i Prorocy”, oraz na pozytywnym prawie Bożym (dekalog), udoskonalonym nowym prawem miłości danym przez Chrystusa. Drugim kryterium moralności Chrystusowej jest jej aspekt społeczny, zawsze bowiem występuje w relacji do innych lub ma skutki dla innych. Nawet w indywidualnej etyce w stosunku do Boga działa aspekt społeczny i wspólnotowy, gdyż stosunek do Boga wiąże się ze społecznością Kościoła, odbywa się w Kościele, albo jest realizowany dla Boga wobec konkretnego człowieka.

W związku z charakterem społecznym moralności Chrystusowej działa związek prawa i obowiązku. Z obowiązku np. rodziców wychowania dzieci wypływa prawo rodziców do wychowania, przy tym prawo do czegoś ma podwójną funkcję: uzasadnia działanie z jednej strony, ale z drugiej, nie może być naruszane przez innych, by umożliwić działanie uprawnionemu. Dlatego też w koncepcji moralnej rodziny, jej prawidłowego funkcjonowania, spotykamy podwójne pojęcia: obowiązków rodzicielskich, obowiązków dzieci, obowiązków między małżonkami itp. oraz uprawnień i praw rodziny do mieszkania, do pracy, prawa rodziców do ochrony prawnej, do rozwoju, do zaspokojenia potrzeb, do wychowania swych dzieci. Te dwa kręgi praw i obowiązków różnią się zasadami, które działają jako normy postulowane dla dobrego funkcjonowania małżeństwa i rodziny w społeczności katolickiej.

W zakresie praw należnych rodzinie i małżeństwu źródłem ich pochodzenia, a równocześnie normą postulowaną dla doskonałego ich wykonania ze strony grup społecznych — które prawa te winny akceptować i przestrzegać stale — jest norma sprawiedliwości jako podstawowa cnota życia społecznego. Sprawiedliwość stoi na straży powołania i realizacji prawa. Dlatego też wszystkie znane rodzaje sprawiedliwości mogą stanowić normy szczegółowe praw. Sprawiedliwość zamienna rządzi prawami stosunku między rodziną małżeńską a państwem.

Jeśli bowiem państwo, naród, społeczność i Kościół zawdzięczają rodzinom trwały swój byt narodowy, ład i szczęście oraz rozwój kultury przez wychowanie zapoczątkowane w rodzinie, to sprawiedliwość zamienna domaga się równości świadczeń ze strony społeczeństwa w zakresie troski, opieki i pomocy rodzinie. Sprawiedliwość rozdzielcza, czerpiąc z dochodu społecznego, ubezpiecza wszystkie prawa gospodarcze rodziny do płacy rodzinnej, mieszkania, ubezpieczeń itp., co ułatwia życie rodzinom. Sprawiedliwość prawna wymaga nie tylko świadczeń ze strony rodzin, ale potrzebuje szeregu ustaw i praw zapewniających ochronę

małżeństwa i rodziny w zakresie ich podstawowych zadań rodzenia i wychowywania dzieci. Wreszcie sprawiedliwość społeczna, rozwinięta przez Piusa XI w enc. *Quadrogesimo anno* (1931), a nawiązująca do tomistycznej sprawiedliwości ogólnej, stojąca na straży dobra wspólnego (*bonum commune*), stanowi normę szczegółową w zakresie praw społecznych rodziny do życia, rozwoju, stowarzyszania się, zaspokajania potrzeb, a przede wszystkim prawa do wychowania dzieci⁵².

Natomiast w kręgu obowiązków rodziców i dzieci w życiu rodzinnym normą postulowaną dla doskonałego wywiązywania się z obowiązków jest norma miłości, tak miłości małżeńskiej, jak miłości rodzicielskiej oraz miłości dziecięcej. Właśnie ofiarność, zaparcie się siebie, bezinteresowność, nawet dokładność w wykonywaniu swych obowiązków i miłosierdzie wymagają miłości. Wszelka rutyna i obowiązkowość z przyrzeczenia działają w życiu rodzinnym niewystarczająco bez miłości i na krótką metę. Dlatego katolicka nauka społeczna odróżnia w życiu społecznym rodziny dwa porządki: porządek prawny sprawiedliwości wraz z zespołem towarzyszących cnót społecznych, jak solidarność, odpowiedzialność, odwaga cywilna, wspaniałomyślność, lojalność i karność⁵³ — jako domena męża w rodzinie, oraz przewyższający sprawiedliwość porządek miłości — jako dziedzinę jednoczącą żony. W nauce Kościoła obydwie te porządki nie mogą być rozdzielone, przeciwnie nawzajem się przenikają. Jak miłość bez sprawiedliwości jest obłudą, faryzeizmem, tak sprawiedliwość bez miłości jest oschłym formalizmem i może stać się najwyższą niesprawiedliwością.

Wprawdzie Pius XII stwierdza, że program społeczny Kościoła spoczywa na trzech filarach moralnych: 1) prawdzie, 2) sprawiedliwości i 3) miłości chrześcijańskiej (przemówienie radiowe z okazji Katholikentagen w Bochum z 4 IX 1949)⁵⁴, a Jan XXIII dodaje czwartą — wolność (*Pacem in terris*), wobec tego wynikałoby, że nie została wykorzystana norma prawdy i wolności. Zwraca się tu uwagę, że prawda należy do porządku poznania, sprawiedliwość i miłość zaś tworzą porządek działania. Rzeczywiście nie da się normy prawdy chrześcijańskiej, którą jest Chrystus, zestawiać na równi ze społecznymi cnotami sprawiedliwości i miłości. Nic więc dziwnego, że prawda jako chrystocentryzm stanowi normę podstawową dla określenia istoty sakramentalnej małżeństwa i świętości rodziny według wzoru Rodziny nazaretańskiej (Pius XII — przemówienia 11 III i 8 IV 1942 r.). Natomiast sprawiedliwość i miłość stanowią normy

⁵² Por. Tamże s. 299-302.

⁵³ Tenże s. 306 n.

⁵⁴ Tenże s. 300.

postulowane w modelu propagowanym katolickiej rodziny małżeńskiej. Należy je tylko uzupełnić trzecią normą wolności.

Norma wolności postulowana w rodzinie wiąże się z trzecim kryterium moralności chrześcijańskiej, a mianowicie, że jej moralizm poza cechą prawa naturalnego i społecznością jest z gruntu wychowawczy. Prawie wszystkie prawa społeczne i gospodarcze rodziny zmierzają do wykonania dwu głównych zadań małżeństwa: zrodzenia i wychowania dzieci, jak to wypracowała społeczna koncepcja wspólnotowa rodziny katolickiej. „Uporządkowany przyrost zewnętrzny”, jak to określiła po raz pierwszy enc. Piusa XII: *Mistici Corporis Christi*, zaczął rozszerzać funkcję wychowawczą Kościoła na pedagogizację rodziców. Zanim rodzice rozpoczną wychowywać dzieci, należy przygotować ich do zawarcia małżeństwa i wychować.

Oczywiście rozwinięcie programu wychowania rodziców nie nastąpiło od razu w r. 1943, lecz dojrzewało. Pierwszym etapem tego procesu była dokładniejsza świadomość zadań wychowawczych w rodzinie katolickiej. Zapoczątkował ją Pius XI w enc. *Divini illius Magistri* (O chrześcijańskim wychowaniu młodzieży — 1930), określając jako naturalne prawo rodziców do wychowania własnych dzieci. Żeby je zrealizować, papież podkreślił wolność rodziców do wychowania dzieci według własnego sumienia, żądał wolności wyboru szkół katolickich. Nawet Kościół nie chrzci dzieci niewiernych, ani nie decyduje o wychowaniu religijnym dzieci bez zgody rodziców⁵⁵.

Ta norma swobody w wychowaniu dzieci przez rodziców kierowana miłością i sprawiedliwością wymaga w odpowiedzi ze strony dzieci także miłości rodziców, wyrażonej w szacunku (*pietas*) i posłuszeństwie, jako początków rodzącej się wolności wewnętrznej dziecka, dochodzącej z czasem do dobrowolnej współpracy z rodzicami i wychowawcami, by zakończyć się pełną, dojrzałą samodzielnością życiową i wolnością duchową.

W ten sposób rozwijający się przed Soborem propagowany model katolickiej rodziny posiadał trzy normy postulowane: sprawiedliwości i miłości obok dopiero kielkującej normy wolności rodziców do wychowania religijnego swych dzieci. Normy te odpowiadały podstawowym normom w modelu małżeństwa chrześcijańskiego: jedności, nierozzerwalności i trwałości, wraz z ich konsekwencjami negatywnymi odrzucenia wielożeństwa, rozwodu i porzucania dzieci. Propagowany model katolickiej rodziny wyrastał z modelu małżeństwa chrześcijańskiego, ale miał na celu zabezpieczenie istnienia i funkcjonowania rodziny katolickiej na drodze określenia obowiązków dla członków rodziny i jej praw do posza-

⁵⁵ Pius XI. *O chrześcijańskim wychowaniu młodzieży* s. 38.

nowania przez państwo w ustroju demokratyczno-liberalnym. Przy tym zasada moralizmu chrześcijańskiego ukształtowała w tym modelu rodziny postulowane normy sprawiedliwości, miłości i wolności religijnej, z ich zastosowaniami praktycznymi.

4. ODNOWA SOBOROWA A KONCEPCJA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO MAŁŻEŃSTWA I RODZINY

Wydawało się, że wystarczy określić normy życia rodzinnego, oprzeć je na miłości, sprawiedliwości i na wychowaniu do wolności, zapewnić funkcjonowanie obowiązków w rodzinie i rozwinąć świadomość uprawnień rodziny, respektowanych w społeczeństwie jako święte, nienaruszalne prawa, by zabezpieczyć trwałość sakramentalną małżeństwa. Tymczasem warunki społeczne dla małżeństwa chrześcijańskiego i rodziny stawały się w państwach demokratycznych o ustroju kapitalistycznym coraz bardziej niekorzystne. Sekularyzacja zaczęła ogarniać rodziny katolickie, a nowe prądy kulturalne XIX w. jak romantyzm, pozytywizm, modernizm poczęły zmieniać mentalność ludzi na całym świecie, ich poglądy na człowieka, na miłość, na seks.

Romantyzm głosił, że małżeństwo staje się grobem miłości („Gdy na dziewczynę zawołają: żono! już ją żywcem pogrzebiono” — A. Mickiewicz). Poglębiała to przekonanie tzw. literatura rozkładu rodziny francuskiej — od Balzaca do Bourgeta i Mauriaca — poprzez obrazy trójkątów małżeńskich i wreszcie rozwodu. Równocześnie laickie traktowanie małżeństwa doprowadziło do kryzysu tradycyjnej, patriarchalnej, dużej rodziny jako wspólnoty życia i miłości. Wreszcie idee wolnej miłości, emancypacji seksu, sekseksplzja włącznie z pornohandlem i przemysłem, antykoncepcja pigułkowa zaczęły przenikać na Zachodzie i nękać rodziny katolickie wywołując kryzys tak w wychowaniu dzieci, jak i w poglądach ochrzczonych.

Przejawilo się to w nieskuteczności działania modelu propagowanego przez Kościół i wytworzyło wiele stopni formalnych katolików nawet wierzących, ale bez katechizmowej znajomości wiary, ujawnionych także w Polsce przez badania terenowe¹. Katolików, tych nie wierzących faktycznie w Tróję Świętą, w bóstwo Chrystusa, w życie pozagrobowe, zaatakowano jako faktycznych pogan, ćwierć i półchrześcijan, *de facto* sekciarzy, analfabetów religijnych, którzy są katolikami pod naciskiem

¹ W. Piwowarski. *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji*. Warszawa 1971.

naturalnego środowiska wiejskiego, ale nie mają nadprzyrodzonej wspólnoty wiary i miłości”².

Można bronić polską pobożność „ludową”, pozbawioną wiedzy katechizmowej³, ale niestety zachodzą w niej zmiany nie tylko w zakresie dogmatów wiary, ale w większym stopniu w zakresie moralności i poglądów na nienaruszalność małżeństwa i zadania rodzicielskie oraz wychowawcze rodziny⁴. Wierzy się wprawdzie, że byłoby lepiej na świecie, gdyby zastosowano się do nauki Kościoła i jego moralności, ale równocześnie głosi się, że jest ona niepraktyczna, niezyciowa, a nawet wręcz przestarzała. Dlatego też powstaje deformacja, rozdźwięk między chęcią przynależności do Kościoła a postępowaniem i życiem czerpiącym wzory i uzasadnienia nawet z laickiego modelu małżeństwa i rodziny, oczekując lub żądając od Kościoła zmiany stanowiska. Teologowie horyzontaliści zmieniają język teologiczny i szukają nowych formuł wiary, kontestując tradycyjne poglądy i odrzucając jednolitość sądów podejrzanych o ideologię katolicką, o przymus pod naciskiem społeczności Kościoła.

Proces przystosowania i religijnego pogłębienia całej koncepcji chrześcijańskiej małżeństwa i rodziny rozpoczął się na Soborze Watykańskim II (1963-1965). Odnowa soborowa spotęgowała wysiłek wychowawczy całego Kościoła, który zaplanował kierunek unowocześnienia problematyki w wychowaniu wiernych (*aggiornamento*) oraz kierunek pogłębienia religijnej formacji chrześcijan (*approfondimento*), przy przeniknięciu wszystkiego duchem Chrystusowym (zasady chrześcijańskiego wychowania) oraz przez przystosowane odnowienie wszystkich struktur instytucji wychowujących w Kościele (*renovatio accommodata*)⁵. Studiując przeto model duszpasterski chrześcijańskiej odnowy małżeństwa i rodziny, trzeba mieć na oku w nim tak pogłębienie teologiczne, jak i unowocześnienie problematyki.

A. Dowartościowanie małżeństwa w nauce soborowej. Wśród bardziej palących problemów współczesności *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* wymieniła problem małżeństwa i rodziny, którym Kościół udziela należnego poparcia (KDK 46) w zakresie godności, wartości, celów i zadań.

1. Sobór podkreślił godność małżeństwa chrześcijańskiego, które

² F. Blachnicki. *Analiza, diagnoza, terapia*. „Tygodnik Powszechny” 27:1973 nr 10.

³ T. Zychiewicz. *Człowiek strzela* [...]. Tamże nr 12.

⁴ Por. F. Adamski. *Modele małżeństwa i rodziny a kultura masowa*. Warszawa 1970 s. 155-159, 166-168, 196-199, 201 n, 281-284.

⁵ S. Kunowski. *Problemy wychowania chrześcijańskiego w świetle dokumentów Soboru Watykańskiego II*. jw. s. 160 n.

przedstawia miłość między Chrystusem a Kościołem (DFK 10), mimo że blask jego przyćmiewa wielożeństwo, plaga rozwodów, tzw. wolna miłość i inne zniekształcenia, ale przemiany w dzisiejszym społeczeństwie i płynące stąd trudności ujawniają jego prawdziwy charakter, siłę i moc (KDK 47). Właśnie konstytucja *Gaudium et spes* pogłębiła koncepcję małżeństwa w następujących słowach: „Głęboka wspólnota życia i miłości małżeńskiej ustanowiona przez Stwórcę i unormowana Jego prawami, zawiązuje się przez przymierze małżeńskie, czyli przez nieodzowną osobistą zgodę. W ten sposób aktem osobowym, przez który małżonkowie wzajemnie się sobie oddają i przyjmują, powstaje z woli Bożej instytucja trwała także wobec społeczeństwa. Ten święty związek ze względu na dobro tak małżonków i potomstwa, jak i społeczeństwa, nie jest uzależniony od ludzkiego sądu. Sam bowiem Bóg jest twórcą małżeństwa obdarzonego różnymi dobrami i celami” (KDK 48).

Małżeństwo jest więc dziełem Bożym, ustanowione przez Stwórcę ma swoje prawa i cele, domaga się trwałości i wierności, w czym dopomaga Chrystus przez sakrament małżeństwa, by małżonkowie „miłowali się wzajemnie w trwałej wierności” (KDK 48), są bowiem „współpracownikami miłości Boga — Stwórcy” (KDK 50)⁶. Wyraziło to się w złożoności określeń: małżeństwo jest zarazem „wspólnotą życia i miłości małżeńskiej” oraz „aktem osobowym”, powstaje bowiem przez „nieodwołalną osobistą zgodę” (przymierze małżeńskie) jako „instytucja trwała” wobec społeczeństwa. Jak średniowieczna koncepcja kopulacyjna istoty małżeństwa została wchłonięta w koncepcji konsensualnej (zgody) w postaci kanonicznego określenia *ratum et consummatum* (ważne i dopełnione), podobnie nastąpiło w nauce soborowej: syntetyczne połączenie instytucji społecznej (wspólnota życia) w akcie osobowym miłości, który prowadzi do powstania zgody w zawarciu małżeństwa i powstania rodziny (*matrimonium in fieri*). Każde więc małżeństwo jest naturalne, społeczne i przede wszystkim personalne, wyraża się bowiem w miłości małżeńskiej, która prowadzi do wzajemnego oddania się sobie małżonków, przenika ich całe życie, doskonali się i wzrasta przewyższając czysto erotyczną skłonność, która nastawiona egoistycznie szybko i żałośnie zanika (KDK 49).

Na skutek takiego pojmowania istoty małżeństwa nastąpiło dowartościowanie aktu małżeńskiego. Akty te są uczciwe i godne, „a jeśli spełniane są prawdziwie po ludzku”, stanowią oznakę i podtrzymanie wzajemnego oddania, przez które małżonkowie się ubogacają „sercem radosnym i wdzięcznym (KDK 49). Tam zaś, gdzie zrywa się intymne pożycie małżeńskie, tam wystawia się wierność na próbę, a dobro dzieci

⁶ K. Majdański. *Teologia małżeństwa i rodziny*. „Ateneum Kapłańskie” 62:1970 nr 369 s. 7-15.

zostaje zagrożone (KDK 51). Było to usunięcie resztek manicheizmu w ujęciu małżeństwa przez św. Augustyna, który usprawiedliwiał zaspokojenie pożądliwości rodzeniem i wychowaniem potomstwa.

Na godności naturalnej małżeństwa bazuje wyższa godność małżeństwa chrześcijańskiego jako sakramentu. „Niezwyczajna wartość sakralna” małżeństwa (KDK 47) pochodzi stąd, że Chrystus pobłogosławił miłość małżeńską, która powstała ze źródła Bożej miłości i została ustanowiona na obraz Jego jedności z Kościołem (KDK 48). Przez sakrament małżeństwa Chrystus pozostaje z małżonkami, ich miłość włącza się w miłość Bożą, a odkupieńcza moc Chrystusa i zbawcza działalność Kościoła w tym sakramencie „umacnia i jakby konsekruje małżonków chrześcijańskich do obowiązków i godności ich stanu” oraz zbliża ich do własnej doskonałości, uświęcenia i wspólnego uwielbienia Boga (KDK 48). Tak idąc za Chrystusem jako zasadą życia małżonkowie przez radość i ofiarę swego powołania oraz przez miłość stają się świadkami misterium miłości Chrystusowej, objawionej światu w Jego śmierci i zmartwychwstaniu (KDK 52).

Sakrament małżeństwa jest więc chrystocentrycznym udziałem w tajemnicy paschalnej Chrystusa⁷. Wreszcie sakrament małżeństwa przez działanie Ducha Świętego — ożywiciela i uświęciciela, Ducha prawdy — pomaga w funkcji wychowania dzieci, ale przede wszystkim włącza miłość ludzką w miłość Trójcy Przenajświętszej i nadaje jej nowy wymiar Boży i kościelny⁸. W ten sposób małżeństwo chrześcijańskie ma charakter religijnie nadprzyrodzony, a stąd płynie wyjątkowa jego godność.

2. Wyniesione do sakramentalnej godności małżeństwo chrześcijańskie ze względu na osobowe uczestnictwo w miłości Bożej, Chrystusowej i miłości Ducha Świętego uzyskuje wysoką wartość, a to ze względu na odrębne powołanie małżeńskie. Jest ono w nauce soborowej traktowane na płaszczyźnie powołania kapłańskiego czy zakonnego do celibatu jako powołanie Boże, które ma być uświadomione przez jednostkę powołaną przy pomocy wychowawców (DKF 2). Ta autonomiczna odrębność powołania do małżeństwa, przeciwstawna pozornie powołaniu duchowemu do celibatu, jest zgodna z wypowiedzią Chrystusa, który na uwagę, że nie warto się żenić, skoro rozwód jest niemożliwy, odpowiedział: „Nie wszyscy to pojmują, lecz tylko ci, których jest to dane. Bo są niezdolni do małżeństwa, którzy z łona matki takimi się urodzili; i są

⁷ J. Salij. *Małżeństwo chrześcijan jako udział w paschalnym misterium Chrystusa*. Tamże s. 17-28.

⁸ B. Przybylski. *Duch Święty w ekonomii zbawienia*. Tamże 65:1973 nr 384 s. 18-19.

niezdadni do małżeństwa, których ludzie takimi uczynili; a są i tacy bezzenni, którzy dla królestwa niebieskiego sami zostali bezzenni” (Mt 19, 11-12).

Z powołania do małżeństwa wykluczeni są z natury impotenci, kastraci, ale także dobrowolni celibatariusze. To powołanie zmierza do tego samego celu, do uświęcenia osobistego według powszechnego wezwania Chrystusowego do doskonałości i świętości, ale na własnej drodze stosownie do swego stanu (KK 41, 42). Małżonkowie mają własne powołanie, polegające na tym, że „mają być dla siebie nawzajem i dla swoich dzieci świadkami wiary i miłości Chrystusa” (KK 35).

Wypełnianie swoich obowiązków codziennych ojca i matki stanowi więc drogę uświęcania się i doskonalenia. „Do stałego jednak wypełniania obowiązków tego chrześcijańskiego powołania potrzeba niezwykle cnoty” (KDK 49). Toteż konieczna jest pomoc sakramentu (*ex opere operato*), ale uzupełniona współpracą małżonków z łaską uświęcającą, płynącą z chrztu i bierzmowania, z sakramentu pokuty i Eucharystii oraz z łaską stanu i powszechnego kapłaństwa (*ex opere operantis personae*).

W związku z tym wszystkie sprawy rodzinne wiążą się z rozwojem życia wewnętrznego małżonków. Jak uczy Sobór za św. Pawłem (Kol 3, 17) „Ani troski rodzinne, ani inne sprawy świeckie nie powinny pozostawać poza sferą życia duchowego” (DA 4)⁹. Stąd też od nauki soborowej o wartości małżeństwa chrześcijańskiego rozwija się teologia duchowości rodzinnej, wyrastająca z miłości oblubieńczej małżonków, jako miłości uświęcającej, jednoczącej i płodnej, rozwijająca cnoty teologiczne wiary, nadziei i miłości oraz rodzinne cnoty moralne, ale wymagającej pomocy nie tylko w modlitwie wspólnej i w życiu sakramentalnym, lecz także pomocy społeczeństwa chrześcijańskiego we wspólnocie parafialnej, w ruchu rodzinnym oraz w obcowaniu świętych¹⁰.

3. Godność osobowa małżeństwa i jego wartość religijna prowadzą do zagadnienia celów do osiągnięcia i zadań, które stoją na drodze realizacji celów małżeńskiego życia. W sprawie celów małżeństwa Sobór, jak wiadomo, nie poszedł za prawnym rozróżnieniem celów pierwszorzędnych — zrodzenie i wychowanie dzieci, oraz drugorzędnych pomocy wzajemnej i zaspokajania pożądliwości. Raczej rozwinął naukę Piusa XI, który przyjmując terminologię kanoniczną równocześnie zbliżył ją do nurtu, który w miłości małżeńskiej widział element równie

⁹ Majdański, jw. s. 9.

¹⁰ C. Colombo. *Spiritualità della vita familiare*. W: *Enciclopedia del matrimonio* s. 687-770. Por. T. Goffi. *Spiritualità familiare*. Roma 1964; G. B. Montini. *Famiglia cristiana*. Roma 1964; J. Kłys. *Życie rodzinne drogą do doskonałości*. „Ateneum Kapłańskie” 62:1970 nr 369 s. 29-43.

istotny dla związku dwojga ludzi¹¹. Dlatego zamiast hierarchii celów mówi o tym, że z natury swej małżeństwo jest „skierowane do płodzenia i wychowywania dzieci” (KDK 50), ponieważ dzieci przynoszą rodzicom najwięcej dobra, nadają szacunek miłości małżeńskiej i sens życiu rodzinnemu, ale małżonkowie nie mogą zapoznawać pozostałych celów małżeństwa” (KDK 50), gdyż „małżeństwo jednak nie jest ustanowione dla rodzenia potomstwa” (KDK 50), natura zaś nierozzerwalnego związku wymaga, by „wzajemna miłość małżonków odpowiednio się wyrażała, aby się rozwijała i dojrzewała” (KDK 50). Dlatego małżeństwo jako nierozzerwalne trwa nawet wobec braku potomstwa.

Sobór więc sformułował całościowo różne cele i dary małżeństwa, ponieważ powołanie małżeńskie ma doniosłe znaczenie w stwórczym i zbawczym planie Bożym. Stąd też małżeństwo ma charakter sakramentalny i uświęcający, co przemienia miłość ludzką w miłość chrześcijańską, nadprzyrodzoną, cele zaś naturalne małżeństwa warunkują osiągnięcie celów nadprzyrodzonych uświęcenia małżonków, dzieci i świata. Wielość równorzędnych celów prowadzi do wielokierunkowych zadań stojących przed małżeństwem chrześcijańskim.

W zasadzie dokumenty soborowe wymieniają trzy zadania: małżeńskie, rodzicielskie i rodzinne. Zadania małżeńskie to doskonalenie wzajemnej miłości prowadzące do doskonałości i uświęcenia (KDK 48), przy wzajemnej pomocy we współżyciu, rodzeniu i wychowaniu potomstwa (KK 11). Ufając Bożej opatrzności i wyrabiając ducha ofiary małżonkowie przynoszą chwałę Stwórcy i zdążają do doskonałości w Chrystusie, „kiedy w poczuciu szlachetnej, ludzkiej i chrześcijańskiej odpowiedzialności pełnią zadania rodzenia potomstwa” (KDK 50).

Z tym przychodzi dalsze zadanie rodzinne — wychowanie, szczególnie trudne, gdy małżonkowie „wedle roztropnego wspólnego zmysłu podejmują się wielkodusznie wychowywać należycie także liczniejsze potomstwo” (KDK 50). Każde z tych zadań prowadzi do swoistych problemów rodziny bezdziejnej, dziejnej czy wielodziejnej, w których poza stroną ekonomiczną, społeczną i moralną wybijają się przede wszystkim problemy wychowania w rodzinie, które w dzisiejszej sytuacji przemian cywilizacyjnych i społecznych polegają na: 1° — otwarciu społecznym rodziny przez zaufanie do dobroci i miłości, 2° — na uregulowaniu stosunków między rodzicami a dziećmi, szerzej biorąc, między pokoleniem starszym i młodzieżą, wreszcie 3° — na prawidłowych stosunkach współzależności rodziny i szkoły, popieranej jednostronnie w opinii publicznej przez

¹¹ B. Inlender. *Cel małżeństwa w aspekcie naturalnym i nadprzyrodzonym*. „Ateneum Kapłańskie” 62:1970 nr 369 s. 48-49.

prasę¹². Oczywiście komplikuje to obowiązki rodziców, w których Kościół stara się pomóc.

B. Odpowiedzialność wychowawcza rodziców. Pomoc Kościoła rodzinie niesiona od dawna polegała także na obronie praw rodziny do życia, rozwoju i wykonywania właściwych funkcji życiowych, jak to ustala je enc. Piusa XI *Casti connubii* czy przemówienie radiowe Piusa XII w wigilię Bożego Narodzenia 1942 r. W zamysłach Soboru uległa pogłębieniu, ponieważ Jan XXIII, inicjator odnowy, rodzinę wysunął na czoło i włączył ją do zakresu praw osoby ludzkiej. „Rodzinę, opartą na związku małżeńskim zawartym dobrowolnie, jednym i nierozzerwalnym — głosi enc. *Pacem in terris* — należy uważać za pierwszy i naturalny związek społeczności ludzkiej”¹³. Ludzie mają prawo do wolnego wyboru stanu: „albo założyć rodzinę, w czym kobiecie i mężczyźnie przysługują równe prawa, albo obrać stan kapłański czy też zakonny” (n. 15). Rodzinie przysługuje prawo do swobody życia rodzinnego, które potrzebuje troski społeczeństwa w sprawach gospodarczych i socjalnych, jak też w dziedzinie poglądów i obyczajów, by rodzinę umocnić i dopomóc jej w pełnieniu właściwych zadań¹⁴, ponieważ „Prawo do utrzymywania i wychowywania własnych dzieci przysługuje w pierwszym rzędzie rodzinom” (n. 17).

Włączenie praw rodziców do praw osoby ludzkiej doprowadziło w nauce Jana XXIII do „nierozzerwalnego związku praw i obowiązków”, płynącego z prawa naturalnego, jak również do konieczności uznania i poszanowania tego prawa przez innych ludzi (n. 28-30) i potrzeby współdziałania między nimi (n. 31-33). Przy tym po raz pierwszy wyraźnie Jan XXIII wiąże prawa i obowiązki z duchem odpowiedzialności. Jeśli bowiem źródłem praw i obowiązków człowieka jest „godność osoby ludzkiej” (n. 34), która sprawia, że każdy człowiek jest osobą, to znaczy „istotą obdarzoną rozumem i wolną wolą” (n. 9), a przez to samo czyni go podmiotem praw i obowiązków i „wymaga ponadto, aby człowiek w działaniu postępował według własnej rozwagi i z zachowaniem wolności osobistej” (n. 34), wobec tego w społeczności ludzkiej ludzie jako obywatele, „będąc z natury swej obdarzeni używaniem rozumu, są z tej racji odpowiedzialni za swe czyny” (n. 35).

Pojęcie odpowiedzialności na podstawie nauki Janowej zostało przez Sobór Watykański II rozszerzone na odpowiedzialność osobistą i społeczną,

¹² A. Baroni. *Problemi attuali dell'educazione familiare*. W: *Enciclopedia del matrimonio* s. 665-681.

¹³ Jan XXIII. *Enc. o pokoju między wszystkimi narodami*. Kraków 1963 n. 16 s. 10-11.

¹⁴ Tamże s. 11.

których przedmiotem są prawa i obowiązki jednostek, jak i respektowanie praw innych, ich obowiązków wobec wspólnego dobra wszystkich. Odpowiedzialność osobista płynie z racji godności ludzkiej jako osoby (DWR 2). Odpowiedzialność społeczna zaś powstaje z racji ograniczenia praw innych i ze względu na dobro wspólne (DWR 7). Zespół praw i obowiązków rodziców obejmuje ich odpowiedzialność tak osobistą wobec własnego sumienia i Boga, jak też odpowiedzialność społeczną wobec społeczeństwa i Kościoła, co razem należy ująć, przedłużając określenia soborowe, jako odpowiedzialność wychowawczą za należyte spełnienie swych obowiązków i zadań. Nazywamy je odpowiedzialnością wychowawczą nie tylko ze względu na cele i skutki prowadzące do dobrego wychowania dzieci, ale również ze względu na odpowiedzialność osobistą rodziców, którą jako poczucie odpowiedzialności (DWR 8), jej świadomość (DWR 15), a nawet zmysł odpowiedzialności (DWCH 1) trzeba i w rodzicach jako osobach wychowawczo osiągać.

Odpowiedzialność społeczna rodziców jest więc zakorzeniona w odpowiedzialności osobistej, na którą składa się tak personalizacja, jak i socjalizacja rozwijającej się i wychowawczo rozwijanej osoby ludzkiej¹⁵. Odpowiedzialność wychowawcza rodziców obejmuje wszystkie zadania ich życia małżeńskiego, rodzicielskiego i wychowawczego. Małżonkowie, jak naucza Sobór, „mają wypełniać swoje zadania w poczuciu ludzkiej i chrześcijańskiej odpowiedzialności oraz z szacunkiem pełnym uległości wobec Boga (KDK 50). Obok odpowiedzialności za obowiązki małżeńskie występuje „pogodzenie miłości małżeńskiej z odpowiedzialnym przekazywaniem życia” (KDK 51). To odpowiedzialne rodzicielstwo reguluje płodność małżeńską i kieruje obowiązkami rodzicielskimi małżonków. Wreszcie odpowiedzialność wychowawcza najpełniej obejmuje zadania wychowawcze rodziców, którzy „w najwyższym stopniu są obowiązani do wychowania potomstwa” (DWCH 3).

Ponieważ chrześcijanie nie przestają być osobami, nauka soborowa uwzględnia podwójne prawo należne wychowankowi: 1° — prawo naturalne do prawdziwego wychowania, czyli „do pełnego rozwoju osoby ludzkiej” (DWCH 2), oraz 2° — prawo ochrzczonych jako dzieci Bożych do wychowania chrześcijańskiego (DWCH 2). Pierwsze, jako prawdziwe wychowanie naturalne¹⁶, polega na harmonijnym rozwijaniu wrodzonych

¹⁵ S. Kunowski. *Wychowanie do odpowiedzialności społecznej*, jw. s. 47-76; R. Ingarden. *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*. W: tenże. *Książeczka o człowieku*. Kraków 1972 s. 90-100.

¹⁶ A. Ancel. *L'Éducation chrétienne dans la lumière du Concile*. „La documentation catholique” 51:1969 nr 1550 s. 976 n; F.A. Bednarski. *L'Educazione dei giovani alla luce del Concilio Vaticano II*. Roma 1970 s. 25-30.

właściwości fizycznych, moralnych i intelektualnych, wymaga kształtowania osobistego zmysłu odpowiedzialności za własne życie, potrzebuje pozytywnego i roztropnego wychowania seksualnego, dostosowanego do wieku wychowanków, przygotowania ich do uczestnictwa w życiu społecznym oraz urobienia prawidłowego sumienia, jak również „doskonalszego poznawania i miłowania Boga” (DWCH 1).

Dopiero na tym tle rozwija się wychowanie chrześcijańskie, które koncentruje się na wzrastaniu świadomości wiary, na nauce chwaleń Boga, zwłaszcza w kulcie liturgicznym, na zaprawianiu się w moralnym prowadzeniu życia, na stawaniu się ludźmi doskonałymi na miarę Chrystusową i w Jego Ciele Mistycznym oraz na dawaniu świadectwa przez pomoc w chrześcijańskim kształtowaniu świata dla dobra całej społeczności (DWCH 2).

Toteż na rodziców, jako „pierwszych i głównych wychowawców” (DWCH 3), spada szereg odpowiedzialnych obowiązków opieki, wychowania moralnego, seksualnego i społecznego, religijnego we wszystkich kierunkach, wychowania wiary, wychowania liturgicznego, ascetyczno-moralnego oraz apostołskiego.

Szczególnie nowoczesnym zadaniem rodziców chrześcijańskich staje się zapoczątkowanie pełnego rozwijania osobowości dziecka, jego uspołecznienia i pokierowanie rozwojem płciowym, by przygotować młodzież do małżeństwa. „Młodych winno się przede wszystkim na łonie samej rodziny [...] pouczać o godności, zadaniu i dziele miłości małżeńskiej, aby [...] mogli przejść we właściwym wieku od uczuciowego narzeczeństwa do małżeństwa” (KDK 49).

Równocześnie obowiązek wychowania religijnego uległ rozszerzeniu. „Małżonkowie zaś [...] wypełnią sumiennie obowiązki wychowania zwłaszcza religijnego, które należy przede wszystkim do nich” (KDK 48). Wychowanie to stanowi część ich apostołstwa (DA 11) i powinno tak przebiegać, aby dzieci mogły „z pełnym poczuciem odpowiedzialności pójść za powołaniem, także i duchownym” (KDK 52). W ten sposób rodzice mają rozwijać powołanie małżeńskie swoich dzieci, ale także zatroszczyć się o powołania kapłańskie (DK 11) i pielęgnować zakonne (D 24), bo „najwięcej przysługi oddają w tym rodziny” (DK 2).

Tak unowocześnione i ubogacone odpowiedzialne zadania wychowawcze rodziców wymagają ze strony Kościoła intensywnej pomocy udzielanej w postaci pedagogizacji rodziców¹⁷. Konieczna jest przy tym pomoc

¹⁷ P. Poręba. *Pedagogizacja rodziców*. „Studia Warmińskie” 6:1969 s. 423-486; T. Kukołowiczowa. *Pedagogizacja rodziców w duszpasterstwie parafialnym*. „Sprawozdania Tow. Naukowego KUL” 1967 s. 68-71.

społeczna, ekonomiczna, prawna, psychologiczna i religijna¹⁸. Podstawą do kształtowania odpowiedzialności wychowawczej rodziców może być szczególnie diagnoza naukowa¹⁹, która ułatwia opracowanie praktycznych poradników dla rodziców²⁰.

C. Rodzina chrześcijańska środowiskiem religijnym m. Dowartościowanie małżeństwa i zwrócenie uwagi na odpowiedzialność wychowawczą rodziców nastąpiły w soborowej odnowie całej koncepcji chrześcijańskiego małżeństwa i rodziny, jako skutek pogłębionego spojrzenia teologicznego na tajemnicę i misję Kościoła. Jeśli bowiem wszyscy ochrzczeni stanowią lud Boży, jeśli wszyscy uczestniczą w kapłaństwie Chrystusowym wiernych i są wezwani do świętości, to małżeństwo sakramentalne i rodzina chrześcijańska uświęcona przez sakramenty chrztu, bierzmowania i małżeństwa wchodzi w nadprzyrodzony stosunek do całego Kościoła, będącego Ciałem Mistycznym żyjącego i działającego w nim Chrystusa.

Rodzina nie tylko przez rodzenie dzieci i ich wychowanie pomnaża członków Kościoła, dostarczając ich jakby z zewnątrz, lecz przeciwnie rodzina chrześcijańska przez małżeństwo tkwi w samym Kościele jako sakrament obecności Chrystusa, a równocześnie więzami krwi, pochodzenia i kultury wchodzi w społeczność narodową. Na skutek tego z jednej strony jest oną częścią Kościoła, żyje w nim i przejawia określone funkcje, a z drugiej staje się zaczynem chrześcijańskim w społeczności narodowej, fermentem apostołskim i uświęceniem świata, ponieważ pozostaje otwarta na więzi z innymi ludźmi i grupami pośrednimi gospodarczo-społecznymi i kulturalno-oświatowymi, aż do politycznej organizacji państwa i życia międzynarodowego włącznie.

Przy tym zachodzi różnica zachowań wewnętrznych i zewnętrznych rodziny chrześcijańskiej według zasady: „Oddajcie więc Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga” (Łk 20, 25), a co św. Paweł wyraził dokładniej: „Oddajcie każdemu to, co mu się należy: komu podatek — podatek, komu cło — cło, komu uległość — uległość, komu

¹⁸ J. Ozdowski. *O udział w akcji społecznej na rzecz rodziny*. „Ateneum Kapłańskie” 64:1972 nr 378 s. 76-87.

¹⁹ Tenże. *Rola rodziny w wychowaniu młodzieży*. „Zeszyty Naukowe KUL” 12:1969 nr 3 s. 29-42; S. Styrna. *Znaczenie wychowania w rodzinie*. „Ateneum Kapłańskie” 62:1970 nr 369 s. 95-111; F. Adamski. *Małżeństwo i rodzina*. „Chrześcijanin w świecie” 2:1970 nr 4 s. 47-73; J. Turowski, W. Piwowski. *Przemiany w strukturze i funkcjach rodziny*. „Znak” 24:1972 nr 217-218 s. 1021-1040; B. Przybylski. *Rodzina. Przegląd bibliograficzny*. „Ateneum Kapłańskie” 62:1970 nr 369 s. 141-151.

²⁰ *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*. Pod red. F. Adamskiego. Warszawa 1973.

część — cześć” (Rz 13, 7), chociaż motyw chrześcijański pozostaje ten sam: „czy jecie, czy pijecie, czy cokolwiek innego czynicie, wszystko na chwałę Bożą czyńcie” (1 Kor 10, 31). Skoro więc mimo autonomii rzeczy ziemskich (KDK 36) podejście chrześcijańskie winno być jednolite i religijne, dlatego zajmiemy się krótko konsekwencjami wertykalnymi wynikającymi ze stosunku rodziny małżeńskiej do Kościoła.

Przede wszystkim rodzina chrześcijańska powstając z małżeństwa, będącego obrazem i uczestnictwem „w miłosnym przymierzu Chrystusa i Kościoła” (KDK 48), rodzi nowych ludzi, którzy przez chrzest stają się synami Bożymi. Dzięki temu staje się częścią, małym Kościołem (*ecclesiola*), a rodzice w nim są podmiotem duszpasterskiego oddziaływania na siebie oraz na dzieci, pełniąc funkcje rodzinnego kapłaństwa. „W tym domowym niejako Kościele rodzice przy pomocy słowa i przykładu winni być dla dzieci swoich pierwszymi zwiastunami wiary i pielęgnować właściwe każdemu z nich powołanie, ze szczególną zaś troskliwością powołanie duchowne” (KK 11).

Na skutek więc nauczania wiary, wychowania religijnego oraz pielęgnowania szczególnie powołania duchownego swych dzieci rodzina taka staje się (może się stać i powinna) „jakby pierwszym seminarium” (DFK 2). Zawsze jednak każdej rodzinie „przysługuje uprawnienie do swobodnego organizowania życia religijnego w ognisku domowym pod kierunkiem rodziców” (DWR 5). Rodzina jako taka otrzymała od Boga posłannictwo, „by stać się pierwszą i żywotną komórką społeczeństwa” (DA 11). Wypełni ona to posłannictwo, jeśli przez wzajemną miłość i przez wspólną modlitwę „okaże się niejako domowym sanktuarium Kościoła” (DA 11), które włączy się całą rodziną w kult liturgiczny, będzie świadczyć czynne miłosierdzie, popierać sprawiedliwość oraz inne dobre uczynki, służące wszystkim znajdującym się w potrzebie.

Obowiązkiem rodziców jest przysposabiać swe dzieci od małości do poznawania miłości Boga ku wszystkim i uczyć je swym przykładem troski o wszelkie potrzeby bliźnich. „Cała więc rodzina i wspólne jej życie stać się winny niejako praktyczną szkołą apostołstwa” (DA 30). Rodzina przede wszystkim stanowi szkołę życia społecznego, uspołecznienia, w niej to dzieci „doświadczają najpierw zdrowej społeczności ludzkiej i Kościoła, a wreszcie przez rodzinę wprowadza się je powoli do obywatelskiej wspólnoty ludzkiej i do ludu Bożego” (DWCH 3).

W ten sposób rodzina staje się „pierwszą szkołą cnót społecznych, potrzebnych wszelkim społecznościom” (DWCH 3). Równocześnie rodzina jest „jakby matką i żywicielką tego wychowania” (KDK 61), wskutek czego przenikają do dusz dzieci „wypróbowane formy kultury ludzkiej” (KDK 61), tak że „rodzina jest szkołą bogatszego człowieczeństwa” (KDK 52). Te liczne funkcje pełni rodzina chrześcijańska, gdy uświęcona mał-

żeństwem staje się przez modlitwę, przykład, wzór życia, świadectwo o Chrystusie — środowiskiem religijnym, promieniującym wychowawczo na dzieci i apostołującym światu cnoty królestwa Bożego i nadzieję przyszłego życia (KK 35).

W związku z tym życie rodzinne potrzebuje wsparcia „różnymi środkami duszpasterskimi, jak głoszeniem słowa Bożego, kultem liturgicznym i innymi pomocami duchowymi” (KDK 52). Dlatego też Kościół posoborowy wprowadza specjalne duszpasterstwo rodzin²¹. Sprawy zaś trudności w rodzinie i utwierdzenie w miłości wymagają dziś, by duszpasterstwo korzystało z wiedzy naukowej²². Następuje więc pogłębianie religijne podstaw życia rodzinnego celem uświęcania rodziny.

Szczególne znaczenie w tym mają nowe rytury udzielania sakramentów, zgodnie z zapowiedzią soborową odnowienia liturgii (KL 1), obrzędów chrztu (KL 66-69), bierzmowania (Kl 71) i innych sakramentów. Dobitym tego wyrazem jest nowy obrzęd chrztu dzieci, w którym rodzice i chrzestni biorą czynny udział i mają ważne znaczenie dla przeżycia przez całą rodzinę dnia chrztu dziecka²³. Podobne walory rodzinne zawiera obrzęd bierzmowania²⁴. Wszystko to zmierza liturgicznie i duszpastersko do pogłębienia religijnego unowocześnionej rodziny chrześcijańskiej.

D. Model duszpasterski odnowionej rodziny chrześcijańskiej.

Żeby właściwie scharakteryzować odnowioną koncepcję małżeństwa i rodziny chrześcijańskiej, trzeba sięgnąć do źródeł zmiany i wyjaśnić jej przyczyny. W porównaniu z przedsoborową nauką Kościoła o rodzinie katolickiej widać wyraźnie, że nie ulega zmianie model normatywny małżeństwa ani też nie zostają odwołane wnioski moralne wypływające z zaprzeczenia cech małżeństwa. Małżeństwo ustanowione przez Boga cechuje się jednością, nierozzerwalnością i trwałością, wyklucza zaś wielożeństwo, rozwody i opuszczanie dzieci. Różnica dotyczy motywacji uzasadniającej całość nowego ujęcia.

²¹ F. Macharski. *Troska Kościoła o rodzinę*. „Ateneum Kapłańskie” 62:1970 nr 369 s. 55-63; H. Donat. *Duszpasterstwo rodzin w NRD*. „Chrześcijanin w świecie” 5:1973 nr 22 s. 22-26; T. Goffi. *Pastorale del matrimonio*. W: *Enciclopedia del matrimonio* s. 835-872.

²² P. Poręba. *Potrzeba naukowego duszpasterstwa rodzin*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 18:1971 z. 3 s. 113-144.

²³ S. Małyśiak, M. Jagosz. *Nowy obrzęd chrztu dzieci*. „Tygodnik Pow-szechny” 27:1973 nr 14 s. 7.

²⁴ J. Żukowicz. *Módlmy się*. Kraków 1973; B. Lewandowski. *Wymogi pastoralne nowego obrzędu bierzmowania*. „Ateneum Kapłańskie” 64:1972 nr 380 s. 391-409.

Dawniej sama wyznaniowa przynależność do katolicyzmu wymagała przyjęcia określonych tez dotyczących małżeństwa i rodziny, opracowanych przez katolicką naukę społeczną i prowadzących do postulatów moralnych sprawiedliwości, realizowanej w prawach społecznych rodzin katolickich dla dobra miłości i wolności w ich życiu. Wystarczyło przyznawanie się do tych tez, publiczne ich głoszenie i propagowanie pod kontrolą opinii katolickiej, chociaż w praktyce nie zawsze się mogło udawać jej realizowanie.

Nastąpił więc rozdział pomiędzy społecznie propagowanym modelem a warunkami jego wykonania, przy tym wystąpiła w masach wierzących ze zwyczaju coraz wyraźniejsza nieskuteczność oddziaływania Kościoła i oczekiwanie zmiany jego stanowiska. Katolicyzm społeczny środowiska, religijność z przyzwyczajenia poczęły nie wystarczać, trzeba było ożywić wiarę i wzmóc postawę chrześcijaństwa z osobistego wyboru. Okazało się, że właściwą przyczyną niepowodzenia propagowanego modelu rodziny katolickiej był przymus ideologiczny wywierany przez środowiska i grupy katolików sztandarowych.

Wymuszany społecznie model obowiązywał przynajmniej teoretycznie jako wyróżnik rodziny katolickiej. Prowadziło to do izolacji kulturalnej na zewnątrz, ponieważ publikacje ideologiczne katolickie były przemilczane (*catholica non leguntur*), powstawało getto katolickich środowisk, a Kościół był porównywany do obłożonego zamczyska. Po Soborze nastąpiła gwałtowna reakcja wewnątrz Kościoła, ucieczka od ideologii katolickiej, która dotąd wyrażała się w paternalizmie, klerykalizmie, a nawet w triumfalizmie i potępieniu wszystkiego, co nie miało stempla katolicyzmu.

W czasach więc, gdy ogłoszono koniec wieku ideologii, zostało wszystko łącznie z katechezą dotychczasową odrzucane jako „podejrzane o ideologię” (*Ideologieverdacht*), szczególnie w RFN. Włączono do tego wszystko, co nosiło firmę katolicką (literatura katolicka, katolicka nauka społeczna czy katolicka filozofia bądź pedagogika). Wprawdzie wszystkie te dziedziny nauki nie straciły swej wartości ani nie mogą być w całości odrzucane, ale muszą zerwać z przymusem ideologicznym, zmienić swój charakter i rozszerzyć problematykę nauki chrześcijańskiej. Nie zadowala to wielu reformatorów, którzy chcieliby, żeby istniała bezprzymiotnikowa literatura, nauka społeczna czy psychologia empiryczna, filozofia prawdziwa, a pedagogika tylko ogólnoludzka. Ale wówczas Kościół i chrześcijaństwo traciłyby swój sens i znaczenie, porzucając całkowicie ideologię i światopogląd przestawałyby być zaczynem przemiany świata, a wówczas rodzina chrześcijańska powiększyłaby tylko kryzys rodziny w ogóle.

Należało więc zmienić podejście i „spulchnić” zbyt socjologicznie ujęte ideologię i światopogląd „katolicki”, a przede wszystkim uświadomić

sobie sens i znaczenie Kościoła i chrześcijaństwa nie dla samego kręgu wyznawców, lecz dla całości współczesnego świata i kultury, w których pojawiły się rozdziewiki i kryzys zapowiadający katastrofę nuklearną dla całej ludzkości. To olbrzymie brzemie zadań podjął Sobór Watykański II, który w myśl inicjatora Jana XXIII podjął się nie tylko przeprowadzenia odnowy całego Kościoła przez jego unowocześnienie i pogłębienie religijne, ale przede wszystkim nadał sobie charakter duszpasterski a nie dogmatyczny. Na tym tle powstał materiał dla duszpasterskiej koncepcji odnowionej rodziny chrześcijańskiej, związanej z małżeństwem jako sakramentem.

Duszpastersko zostały w niej przedstawione dary św. Augustyna. Najcenniejszym darem w małżeństwie chrześcijańskim jest sakrament, który uświęca małżonków i całą rodzinę tak, że do niego dołączają się następne dary: wierność miłości małżeńskiej oraz potomstwo, które trzeba odpowiedzialnie wychować. Ten duszpasterski porządek ma głębsze uzasadnienie, wynika bowiem z założenia przyjętego przez Sobór — personalizmu chrześcijańskiego. Nie chodzi tu o personalizm w ogóle, który jako antropocentryczny nie pokrywa się z rzeczywistością wielkiej zależności człowieka od warunków życiowych. Podstawą jest tylko chrześcijański personalizm teocentryczny, który zgodnie z doświadczeniem rozwija człowieka w nastawieniu ku Bogu.

Człowiek z natury swej jest osobą, czyli istotą obdarzoną rozumem i wolną wolą, ponieważ jest stworzony „na obraz Boży”, jako zdolny do poznawania i miłowania Stwórcy, ustanowiony panem stworzeń, aby rządził i posługiwał się nimi, dając chwałę Bogu (KDK 12). Równocześnie człowiek z głębi swej natury jest istotą społeczną, bez stosunków z innymi nie może ani żyć, ani rozwijać się (KDK 12). Grzech nadużycia wolności i przeciwstawienia się Bogu spowodował wewnętrzne rozdarcie w naturze człowieka, stanowiącego jedność ciała i duszy, rozdarcie wyrażające się w skłonności do złego (KDK 13-14).

Równocześnie często warunki społeczne odciągają ludzi od dobrego, a popychają ku złemu (KDK 18), tak więc trzeba dodać, że grzech w swoich skutkach ogarnia życie społeczne tak potrzebne dla rozwoju osoby ludzkiej. Rozum, szukanie prawdy i mądrość oraz głos prawego sumienia pozwalają człowiekowi znaleźć drogę wolności ku Bogu. „Tak więc 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” (KDK 17).

Jednakże tajemnica człowieka z jego śmiercią i buntem przeciw niej wyjaśnia się w pełni w tajemnicy wcielenia i odkupienia (KDK 22). „Wolność ludzka, zraniona grzechem, jedynie z pomocą łaski Bożej może

to nastawienie ku Bogu uczynić w pełni skutecznym” (KDK 17). Personalizm chrześcijański realistycznie ujmuje całego człowieka z jego cielesnością, życiem ciała, którym nie wolno gardzić (KDK 14) i duszą duchową i nieśmiertelną (KDK 14). Wiąże stąd w procesie rozwoju: a) stan naturalny planu Bożego, b) skutki grzechu pierworodnego w naturze i życiu społecznym, c) działanie zbawcze łaski Chrystusa leczącej naturę osoby oraz d) działanie uświęcające Ducha Świętego przez jednoczenie ludzi we wspólnocie Kościoła.

W takim duszpasterskim procesie uczestniczy małżeństwo i rodzina. Z natury każde małżeństwo rodzi się z miłości ku osobie drugiej płci. „Miłość ta jako wybitnie ludzka, bo kieruje się od osoby do osoby pod wpływem dobrowolnego uczucia, obejmuje dobro całej osoby” (KDK 49) Jednakże każde małżeństwo doznaje skutków grzechu pierwszego, narażone jest szczególnie na zanik uczucia lub niewierność, albo odczuwa je w społecznie skłóconej rodzinie. Dlatego też od początku potrzebuje sakramentalnego uleczenia przez związek z Chrystusem, który uświęca przez małżonków całą rodzinę.

Stąd małżeństwo chrześcijańskie i rodzina różni się od małżeństwa naturalnego, stając się zaczynem przemiany małżonków we wspólnotę duchową, jak też zaczynem uświęcenia rodziny zapewniając jej trwałość, odpowiedzialność wychowawczą i ofiarną miłość. Rodzina chrześcijańska nie zasklepia się w sobie, lecz promieniuje apostołsko na otoczenie. Wszystko to nie odbywa się magicznie przez samo działanie sakramentu małżeństwa, ale wymaga osobistego współdziałania małżonków i dzieci z łaską. Stąd rodzina chrześcijańska powstaje jako osobowe środowisko religijne rozwijające się w Kościele pod kierownictwem duszpasterskim. „Osoba ludzka — bowiem — jest i powinna być zasadą, podmiotem i celem wszystkich urządzeń społecznych, ponieważ z natury swej koniecznie potrzebuje ona życia społecznego” (KDK 25).

W ten sposób sytuacja w odnowionej duszpastersko rodzinie chrześcijańskiej zasadniczo się zmienia. Zamiast ideologicznego nacisku i przymusu środowiska katolickiego występuje tu osobowa, swobodna w miarę dojrzałości decyzja. Religijność z przyzwyczajenia zamienia się na religijność dobrowolną i świadomą z wyboru. Dawniej, ponieważ byłeś zaliczony do katolicyzmu jako wyznania ojców, powinieś był zawrzeć sakramentalny związek małżeński w kościele, obecnie zaś jako świadomy chrześcijanin będziesz świadczył o tym zawarciem sakramentalnego małżeństwa i chrześcijańskim wychowaniem swych dzieci. W tym celu trzeba tylko współpracować z duszpasterstwem nad rozwijaniem swej wiary i postawy chrześcijanina.

W związku z taką współpracą we wdrożeniowym modelu chrześcijańskiego małżeństwa i rodziny występuje splot potrójny norm kierujących

rozwijaniem całości. Są to 1° — normy duszpasterskie ze strony Kościoła i duchowieństwa służebnego, 2° — normy osobowe obowiązujące rodziców i dzieci oraz 3° — normy społeczne środowiska parafialnego.

Normy pierwsze — duszpasterskie sprowadzają się do trzech: wspólnoty, służby i świadczenia, co odpowiada zasadom duszpasterstwa ogólnego jako zbawczego pośrednictwa Kościoła: *koinonia*, *diakonia*, *martyria*²⁵. Wspólnotę w Chrystusie (*koinonia*) rozpoczyna sakrament małżeństwa udzielany zwykle podczas mszy św., ale rozwijanie tej wspólnoty wśród małżonków i w rodzinie wymaga uczestnictwa wszystkich w zgromadzeniach eucharystycznych, gdzie liturgia słowa i liturgia sakramentu jednoczą i żywią poczucie wspólnoty rodziny z całym Kościołem. Służba (*diakonia*) miłości i wzajemnej pomocy, wspierania się w rodzinie stanowi wyraz odpowiedzialności wychowawczej rodziców, a świadectwo chrześcijańskiego życia (*martyria*) żywi się atmosferą religijnego środowiska rodzinnego, by przez przykład i *caritas* stać się apostołstwem rodziny chrześcijańskiej. Od strony osobowych norm, które stają się wskaźnikami rozwoju osobowości rodziców i ich dojrzałości należy dążyć przede wszystkim do otwartości na najbliższe otoczenie, ale także na środowiska pozarodzinne społeczne i religijne. Ta otwartość społeczna jest związana z otwieraniem osobowości małżonków na prawdę, ideały, dobro, piękno i świętość²⁶.

Jednakże normami wdrożeniowymi w życiu rodzinnym są tu, jak i w innych stanach życia chrześcijańskiego, dostosowane do sytuacji wskaźniki (predykatory), jak samodzielne zaangażowanie się we wspólnotę małżeńsko-rodzinnej ojca i matki, aktywne apostołstwo dające świadectwo wierze oraz ukoronowanie w postaci odpowiedzialnej miłości w służbie innym²⁷.

Wreszcie ze strony środowiska parafialnego potrzebne jest poparcie dla oddziaływania modelu wdrożeniowego rodziny chrześcijańskiej. Normę społeczną tworzy tutaj niesienie pomocy dla wsparcia wspólnot rodzinnych, także pomocy duszpasterskiej²⁸. Ale obok tego konieczna jest życzliwość opinii społecznej oraz zrzeszanie się w grupy rodzin dla unowocześniania się i przysposabiania do życia rodzinnego, społecznego i apostołskiego, jak zaleca Sobór (KDK 52). Z tym ostatnim zagadnieniem wiąże się jeszcze dalsza sprawa w modelu wdrożeniowym odnowionego

²⁵ Por. F. Blachnicki. *Teologia pastoralna ogólna*. Lublin 1970 s. 57-61.

²⁶ S. Kunowski. *Wychowanie do chrześcijańskiego uniwersalizmu*. „Zeszyty Naukowe KUL” 12:1969 nr 1 s. 8-12.

²⁷ Por. J. Król. *Problem modelowy dojrzałej osobowości współczesnego kapłana*. Lublin 1972 (mps Archiwum KUL) s. 236-273.

²⁸ E. Teves. *Diakonia der Gemeinde. Koinonia*. Wien 1967; P. Poręba. *Z pomocą duszpasterską młodym małżeństwom* (I). „Homo Dei” 42:1973 nr 1 (151) s. 20-28.

małżeństwa chrześcijańskiego, mianowicie wychowawcze oddziaływanie tak z zewnątrz na rodziny, jak i przeniesienie tego wychowania wewnątrz samej rodziny.

UWAGI KOŃCOWE

Odnowa soborowa chrześcijańskiej koncepcji małżeństwa i rodziny wymaga duszpasterskiej realizacji. Zadaniem każdego biskupa w Kościele stało się egzystencjalne wzbogacanie wiary osobowej wiernych, wyrażonej w postawie uczestnictwa i odpowiedzialności w budowaniu Kościoła jako wspólnoty¹. Odstępując od form nacisku katolickiej ideologii, jak anatema, syllabus, indeks ksiąg zakazanych itp. nauka soborowa otworzyła szereg problemów do realizacji, co wywołało gorączkę reformistyczną. Objęła ona zagadnienia identyfikacji kapłana, jego statusu społecznego i obowiązku celibatu, doprowadzając do zjednoczenia się kontestatorów² celem przeprowadzenia swych postulatów. Dopiero ogłoszone przez papieża dokumenty II Soboru Biskupów z 1971 r. przełamały dyskusję nad celibatem kapłańskim, który z wyboru osobistego jest warunkiem koniecznym do przyjęcia kapłaństwa w Kościele łacińskim, w związku z czym Synod wypowiedział się za nieudzielaniem święceń ludziom żonатыm³. Te rozstrzygnięcia synodalne umocniły odnowę soborową łączącą podstawy tradycji z warunkami współczesności.

Ale odnowiony duszpastersko model normatywny małżeństwa i rodziny wymaga wciąż dalszego wdrażania w życie chrześcijańskie, by nauka Chrystusa w ujęciu apostołów i ojców Kościoła dostosowana do warunków współczesnego człowieka została zrealizowana. Praca więc nad modelem wdrożeniowym do prawidłowego funkcjonowania chrześcijańskiego małżeństwa i rodziny obejmuje: a) moralną ocenę zachowań seksualnych tak w koedukacji, jak w narzeczeństwie, w małżeństwie i poza małżeństwem, b) dziedzinę odpowiedzialnego rodzicielstwa w planowaniu urodzeń, regulacji poczęć, poszanowania poczętego życia i sprawy wielodzietności oraz c) przygotowanie do małżeństwa i rodziny przez wychowanie seksualne dzieci, wychowanie młodzieży do małżeństwa i rodziny, dobór narzeczonych, udział rodziców w małżeństwie dzieci.

¹ K. Wojtyła. *U podstaw odnowy*. jw. s. 5-28, 175-339.

² E. Dąbrowski. *Kontestacja w Kościele*. „Homo Dei” 38:1969 nr 4 s. 251-260; P. Taras. *Zbuntowani w Chur*. Tamże s. 267-272.

³ Dokument Synodu Biskupów: *Kapłaństwo służebne. Sprawiedliwość w świecie*. „Chrześcijanin w świecie” 4:1972 nr 3 s. 99 n.

W podstawowych sprawach otwartych i postawionych przez Sobór Watykański II, idący za nauką Piusa XI (enc. *Casti connubii*) oraz Piusa XII (od którego rozpoczęło się rozważanie problemu regulacji potomstwa⁴, przeciwstawiające się mechanicznej „kontrolu urodzeń”), wypowiedział się autorytatywnie i zasadniczo Paweł VI w enc. *Humanae vitae* (1968). Encyklika ta wywołała różne reakcje⁵, nie tylko oburzenia, ale i podziękowania wielu episkopatów, między innymi polskiego. Tylko teologia niemiecka próbowała podważyć encyklikę jako prowizoryczną i odwołalną⁶. Natomiast polska krytyka była mizerna, albo rozważała postępowość encykliki, albo grymasiła, że bardziej jest filozoficzna niżeli biblijna, a interweniując w antykoncepcję rozwija dotychczasową cywilizację europejską⁷. Dziś próbuje się wyjaśnić, że enc. *Humanae vitae*, mimo że nie podaje orzeczeń jako definicji *ex cathedra*, zawiera bezbłędne i niezmiennie normy etyczne⁸. Idąc za *Casti connubii* Paweł VI rozwinął treść prawa natury odnośnie do regulacji urodzeń, z czego wynika moralna niedozwoloność używania pigułek antykoncepcyjnych, ponieważ określa je jako „bezpośrednie obezplodnienie” czasowe (n. 14).

Jako naczelną sprawę enc. *Humanae vitae* omawia odpowiedzialne rodzicielstwo (n. 10). Wyklucza ono nieograniczoną płodność naturalną. Odpowiedzialne rodzicielstwo jest wyrazem miłości ofiarnej i rozumnej. Moralnie dopuszcza stosowanie środków leczniczych (n. 15), jak też korzystanie z okresów niepłodności (n. 16). Decyzje prokreacji powinny być rozważone w sumieniu małżonków, a opierać się na znajomości warunków biologicznych, psychologicznych, ekonomicznych i społecznych danej rodziny. Równocześnie ofiarność tej miłości wymaga okresowej rezygnacji z uprawień małżeńskich ze względu na współmałżonka lub dzieci⁹.

Odrzucenie pigułki hormonalnej, jako środka antykoncepcyjnego, opierało się na odkryciach medycyny, że prostergon, jak i inne sterydy, zapobiegają ciąży fizjologicznie albo przez zmianę rytmu czynności orga-

⁴ S. De Lestapis. *La limitation des naissances*. Paris 1959. Por. J. Gałkowski. *Przemiany etyki małżeńskiej*. „Więź” 13:1970 nr 12 s. 69-79.

⁵ F. Chrosnowski. *Wokół encykliki „Humanae vitae”*. „Homo Dei” 39:1970 nr 1 s. 20-29.

⁶ B. Häring. *Krise um „Humanae vitae”*. Bergen-Enkheim 1968; K. Rahner. *Na marginesie encykliki „Humanae vitae”*. „Więź” 12:1969 nr 1 s. 35-53.

⁷ W. Wencel. *Encyklika „Humanae vitae” — postęp czy regres?* „Znak” 21:1969 nr 177 s. 306-318; J. Strojnowski. *Jeszcze w sprawie „Humanae vitae”*. „Więź” 13:1970 nr 1 s. 140-141.

⁸ J. Różycki. *Teologiczna pewność norm etycznych w encyklice „Humanae vitae”*. „Ateneum Kapłańskie” 64:1972 nr 378 s. 3-29.

⁹ Por. J. Ozdowski. *Chrześcijanin wobec przemian rodziny współczesnej*. „Chrześcijanin w świecie” 5: 1973 nr 21 s. 61-62.

nizmu, albo sztucznie w sposób chemiczny¹⁰. Kościół więc widzi w pigułce środek abortywny, potępia — jako nieetyczną — metodę antykoncepcji, sterylizację ludzi, praktyki spędzania płodu, zalecając naturalną regulację urodzeń przez okresową wstrzemięźliwość oraz posługiwanie się metodą cykliczną (kalendarzykową) lub termiczną¹¹, u nas także ściślej opracowaną¹².

Omawiana encyklika Pawła VI w koncepcji chrześcijańskiej małżeństwa i rodziny rozpoczęła tworzenie modelu wdrożeniowego, który przynosi małżonkom motywy wewnętrzne do podjęcia wysiłku i trudów realizacji ideału personalistycznego małżeństwa w Kościele Chrystusowym. Zgodnie z nauką soborową w modelu wdrożeniowym muszą wystąpić założenia humanizmu chrześcijańskiego. Wskazuje on dobro osiągnięte na drodze realizacji odnowionego małżeństwa i rodziny w duchu Chrystusowym prawdy i miłości. Dlatego enc. *Humanae vitae* humanistycznie podkreśliła, że obowiązek przekazywania życia czyni małżonków współpracownikami Boga-Stwórcy, tym samym uszczęśliwia, co „napędza ich wielką radością, z którą jednak idą niekiedy w parze niemałe trudności i kłopoty” (n.l.). Kościołowi nie wolno pomijać tych problemów milczeniem. Równocześnie encyklika ustaliła warunki, pod którymi miłość małżeńska staje się radosnym i uszczęśliwiającym dobrem. Miłość ta musi być 1) — ludzka, czyli zarazem zmysłowa i duchowa, a nie tylko impulsem popędu lub uczuć, 2 — pełna, tj. związana z bezinteresowną przyjaźnią, która wzbogaca drugą stronę darem z samego siebie, 3 — bierna i wyłączna aż do końca życia, co stanowi źródło głębokiego i trwałego szczęścia, 4 — wreszcie, gdy miłość ta staje się płodna, nie wyczerpuje się bowiem we wspólnocie małżonków, lecz wzbudza nowe życie tak, że dzieci są najcenniejszym darem małżeństwa i rodzicom przynoszą najwięcej dobra (n. 9).

W ten sposób enc. *Humanae vitae* zastosowała do życia małżeńskiego-rodzinnego normy humanizmu chrześcijańskiego, do których należą: 1) norma uczciwości, wykluczająca niegodziwe postępowanie, 2) norma naturalności, przeciwna sztuczności, czym jednak nie jest ani leczenie, protezowanie czy kalotechnika oraz 3) norma współdziałania, odrzucająca przymus, tresurę i autorytaryzm. Dlatego też encyklika nie narzuca rozstrzygnięć swym autorytetem, lecz wyjaśnia i motywuje, zachęca i apeluje, dając odpowiedź nauczycielskiego urzędu

¹⁰ J. Rock. *Czas nadszedł. O położenie kresu walce o regulację urodzin — propozycje lekarza katolika*. Warszawa 1966 s. 121-136.

¹¹ G. Perico. *Problemi procreativi*. W: *Enciclopedia del matrimonio* s. 639-664.

¹² W. Fijałkowski. *Biologiczny rytm płodności a regulacja urodzeń*. Warszawa 1971.

Kościół na ważne pytanie o przekazywaniu życia (n. 6). Podstawą tej odpowiedzi zgodnie z tradycją nauczania Kościoła była interpretacja moralnego prawa naturalnego, w czym Kościół, jako powołany przez Chrystusa, jest kompetentny (n. 4), wobec czego domaga się posłuszeństwa wiernych.

Tymczasem poszukiwania nowej formuły teologicznej dla małżeństwa doprowadziły do tworzenia się odrębnej koncepcji życia małżeńskiego, odwracającej się od intuicji darów św. Augustyna, bez uwagi na jedność i tożsamość doktryny, bez zachowania tego samego sensu i znaczenia, co w logice nazywa się niezmiennością treści informacyjnej¹³. Na tym tle wystąpiła różnica i właściwa funkcja Kościoła. Zdaniem jego nie jest praca nad konstruowaniem koncepcji małżeństwa, lecz Kościół, stwarzając coraz bogatszy materiał dla koncepcji, stara się utrzymać ciągłość i czystość tradycji chrześcijańskiej, bronionej nieomylnie. Dlatego też szkic niniejszej koncepcji chrześcijańskiego małżeństwa i rodziny jest próbą naukowego ujęcia obfitego materiału wytworzonego historycznie w Kościele. Przyjmuje założenia filozoficzne, antropologiczne i pedagogiczne na tle naukowych pojęć różnego rodzaju modeli, ale nie precyzuje tez teologicznych co do wizji człowieczeństwa i powołania niektórych ludzi do małżeństwa. Natomiast charakter religijny koncepcji występuje w nawiązaniu do Pisma św., w zastosowaniu dawnej teologii i przede wszystkim we wskazaniach soborowych, którego jako nauczania Kościoła wymaga potrzeba wiernych.

Wcześniej przed Soborem zostały określone normy takiego obowiązku posłuszeństwa z racji powagi nauczycielskiej papieskiego nauczania zwyczajnego nie tylko w wypadku ciągłości wskazań przez szereg papieży, ale nawet w wypadku racji przeciwnych¹⁴. Dziś zostaje podważony dogmat nieomyślności biskupów i papieża w sprawach wiary i moralności w ogóle, szczególnie zaś kwestionuje się rozstrzygnięcia, dotyczące celibatu kapłańskiego, ogłoszenia NMP Matką Kościoła i wydania encykliki *Humanae vitae*, ponieważ — jak się argumentuje — Duch Święty nie ma zapewniać nieomyślności dogmatów i symboli wiary, lecz sprawia, że „Kościół trwa w prawdzie”, że dąży do prawdy i mimo możliwych błędów ostatecznie zawróci z drogi¹⁵.

Jednakże jest to zerwanie z nauką Kościoła i jego tradycją, wobec tego dyskusja w sprawie nieomyślności urzędu nauczającego w Kościele

¹³ W. Hryniewicz. *Tradycja jako principium jedności nauczania teologicznego*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 19:1972 z. 2 s. 240-243.

¹⁴ H. Bogacki. *Posłuszeństwo należne papieskiemu nauczaniu zwyczajnemu*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 9:1962 z. 2 s. 5-35.

¹⁵ H. Küng. *Unfehlbar? Eine Anfrage*. Einsiedeln-Zürich 1970.

wyszła poza krąg teologii katolickiej¹⁶. W takiej sytuacji warto trzymać się rozróżnienia Jana XXIII między depozytem wiary, czyli prawdami zawartymi w świętej doktrynie, a sposobem wyrażania tych prawd z zachowaniem sensu i właściwego ich znaczenia. Dogmaty wiary więc rozwijają się w nauce Kościoła jako sformułowania bezbłędne, chociaż częściowe i niewyczerpujące, zmierzające wciąż do swojej pełni¹⁷. Pomocą w tym doskonaleniu nauki nieomyślnej Kościoła służy teologia, dlatego wystarczy nawiązywać do charakteru religijnego chrześcijańskiej koncepcji małżeństwa i rodziny, na podstawie nauki Kościoła i przy pomocy teologii zgodnej z tradycją chrześcijaństwa.

Właśnie rozwój koncepcji małżeństwa i rodziny w Kościele od koncepcji kopulacyjnej do konsensualnej, a dalej wspólnotowej i personalistycznej wykazuje, że bodźcami rozwojowymi dla niej bezpośrednio były prawo kanoniczne, katolicka nauka społeczna, a ostatnio antropologia filozoficzna, natomiast teologia każdorazowo starała się opracować odpowiednią argumentację. Nauka Kościoła czuwała stale nad czystością tradycji i zgodnością jej z nauką Chrystusa, która wraca do myśli stwórczej Boga i wydobywa zgodność z prawem naturalnym, co też stanowi wytyczną nauki chrześcijańskiej.

CHRISTIAN CONCEPT OF MARRIAGE AND FAMILY

Summary

The historical formation of the Christian concept of marriage and family is discussed in this article. Firstly, four conceptual assumptions are presented: philosophical, which points to a complex character of marriage as a social group and as a religious structure; anthropological, which emphasizes a personal element and the union of the spiritual and the bodily as the principal of life; educational, which explains personal growth as a result of two processes: namely, personalization and socialization; and methodological, which distinguishes a normative model of marriage and family, a postulated model propagated by institutions, and an applied model, i.e. a model realized in the given historical conditions. The above methodological assumption is a basis for further discussion of the Christian model of marriage and family. In the second part, the author explains the rise of the normative model in Christ's teachings, in the works of the Fathers and in Church documents. The postulated model was formulated at the Council of Trent in opposition to the Reformation and was later connected with the social teaching of the Church. This model, however, due to the changes in the 19th and 20th cen-

¹⁶ J. Byczkowski. „Nieomylny? Oto pytanie”. „Homo Dei” 40:1971 nr 2 s. 141-149.

¹⁷ A. Bardecki. *Spór o nieomyślność Kościoła*. „Tygodnik Powszechny” 1973 nr 37.

turies (romantism, positivism and modernism) called for a renovation. The Second Vatican Council proposed a new concept of marriage and family emphasizing their sacramental and vocational character. Marital, parental and family goals are to be carried out in the religious environment of the family. The post-Councilar model is both personal and pastoral in character. Parents are no longer under the ideological pressure of the Catholic community. Their choices are personal, testifying to the conclusion of a sacramental marriage and the Christian care of the children.

Also presented is the recent discussion on the application of the post-Councilar proposal, related to the problems of sexual life, contraception and birth control, and family planning. The author points to the humanistic character of this new concept and the significance of marital love. Some remarks on the relationship between science and the Christian concept of marriage and family conclude the article.