

Roman Kuligowski

Encyklika Benedykta XVI "Deus caritas est" a teologia miłości małżeńskiej

Kieleckie Studia Teologiczne 6, 81-98

2007

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. Roman Kuligowski – Warszawa – Radom

ENCYKLIKA BENEDYKTA XVI *DEUS CARITAS EST* A TEOLOGIA MIŁOŚCI MAŁŻEŃSKIEJ

Podpisana dnia 25 grudnia 2005 r. przez Benedykta XVI Encyklika *Deus caritas est* zawiera pewne wątki, które są ważne dla teologii małżeństwa. Chodzi o integralną wizję miłości, ukazaną w papieskim dokumencie. Papież nie używa charakterystycznych dla teologii podręcznikowej określeń „miłość naturalna” i „miłość nadprzyrodzona”, ale uwzględnia nowsze osiągnięcia w myśli teologicznej, oparte na egzegezie biblijnej – notabene w Piśmie Świętym nie ma terminów „miłość nadprzyrodzona” i „miłość naturalna” – i poddaje analizie określenia, za pomocą których w Biblii przedstawia się miłość. Analiza ta ma służyć oczyszczeniu rozumienia miłości, którą opisuje się Boga: *Bóg jest miłością* (1 J 4, 8).

Za pomocą słowa „miłość” definiuje się współcześnie różne zjawiska, niekoniecznie oddające rzeczywisty ich sens. Benedykt XVI jest tego świadomy¹. Dlatego rozważania nad treścią słów wyrażających zasadniczy sens miłości mogą pomóc teologii w określaniu wartości, które mają bezpośrednie odniesienia do miłości. Niewątpliwie Encyklika *Deus caritas est* stanowi ważne przesłanie dla lepszego zrozumienia katolickiej nauki o miłości małżeńskiej.

1. Koncepcja miłości w *Deus caritas est*

Samo określenie „miłość” bywa współcześnie różnie interpretowane². Tymczasem „Miłość Boga wobec nas jest sprawą zasadniczą dla życia i niesie z sobą decydujące pytania o to, kim jest Bóg i kim my jesteśmy”³. Dlatego istnieje potrzeba przypomnienia, jak miłość jest rozumiana w nauczaniu katolickim.

¹ Por. Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, nr 2.

² Por. tamże, nr 2.

³ Tamże, nr 2.

Papież uczy, że w kulturze europejskiej, wywodzącej się z terenów greckich, rzymskich i palestyńskich, istnieją trzy słowa, którymi opisuje się miłość: „*eros, philia i agape*”⁴. Jednocześnie Benedykt XVI podkreśla, że pierwsze określenie tylko dwukrotnie jest użyte w greckiej wersji Starego Testamentu. W Nowym Testamencie w ogóle nie pojawia się termin *eros*. Notabene w kulturze greckiej wielokrotnie używa się tego terminu, gdy opisuje się miłość. W nowotestamentalnych pismach z kolei często pojawia się określenie *agape* na opisanie miłości⁵. Św. Jan zwykle posługuje się w swoich pismach określeniem *philia*, które tłumaczy się jako miłość lub przyjaźń. Autor encykliki zauważa, że „to pominięcie słowa *eros* wraz z nową wizją miłości, wyrażoną poprzez słowo *agape*, w nowości chrześcijaństwa oznacza niewątpliwie coś zasadniczego w odniesieniu do pojęcia miłości”⁶.

Centralną tajemnicą człowieka jest i pozostanie na zawsze miłość⁷. Chrześcijanie uczą się jej od Chrystusa. W swojej mowie eucharystycznej (J 6, 25-58) Jezus uświadamia słuchaczom, że daje On siebie człowiekowi jako podstawę życia, jako *pokarm*. Pan daje się człowiekowi, tworząc z nim osobową komunie. I w tym odsłania się prawda o miłości Jezusa do człowieka: dać siebie drugiemu, stać się dla drugiego pokarmem.

Żaden człowiek – jeśli tylko odpowiednio waży swoje słowa – nie może powiedzieć drugiemu: chcę się stać pokarmem dla ciebie⁸. Nawet najbardziej wspinałomyślny człowiek lękałby się stać pokarmem dla drugiego. „Czy w tej chwili nie odczułby w głębi swojej istoty tego wszystkiego, co zawile, złe, nieczyste i czy nie broniłby się przed udzieleniem tego wszystkiego tamtemu człowiekowi? Czy nie lękałby się, że stanie się dla niego trucizną?”⁹ – pyta Romano Guardini.

Czym jest zatem miłość ludzka, ujmowana przede wszystkim w wymiarze małżeńskim? Spróbujmy poddać analizie fenomen miłości, zapytajmy: co się dzieje, gdy człowiek uświadamia sobie, że kocha drugą osobę? Co rozumie człowiek, mówiąc do drugiej osoby: kocham cię? Tym, co może najbardziej zaskakuje w miłości, to niejasność, dlaczego kocha się tę oto osobę. Każdy człowiek jest inny, każdy jest inaczej ukształtowany wewnętrznie. Każdy ma inną wrażliwość duchową, moralną... Dwoje ludzi, którzy darzą siebie miłością, stanowią dwa różne światy. I oto mocą miłości zostaje przezwyciężona wielość, pojawia się jakieś doświadczenie jedności, zdumiewające pragnienie bycia *jednym ciałem i jedną duszą*. Dwoje ludzi istniało dotąd obok siebie,

⁴ Tamże, nr 3.

⁵ Por. tamże, nr 3.

⁶ Tamże, nr 3.

⁷ Por. L. Boros, *Odkrywanie Boga*, Warszawa 1974, s. 13–27; J. Pieper, *O miłości, nadziei i wierze*, Poznań 2000, s. 13–143.

⁸ Słowo *pokarm* rozumiemy tu w sensie teologicznym, tak jak w odniesieniu do Chleba eucharystycznego.

⁹ R. Guardini, *Objawienie i formy Objawienia*, Warszawa 1957, s. 107.

teraz dzięki miłości są ze sobą i dla siebie. Co zadecydowało o pojawieniu się świadomości, że właśnie doświadczają wzajemnej miłości? Może wygląd zewnętrzny, uroda, urok osobisty, piękne spojrzenie czy przyjemny głos? Zapewne wszystkie zewnętrzne czynniki odgrywają pewną rolę w budzeniu zainteresowania u drugiej osoby. Tym jednak nie da się do końca wyjaśnić, dlaczego kocha się tę, a nie inną osobę. Miłość pojawia się przecież i u osób, którym brakuje urody, inteligencji, uroku osobistego itp. Kocha się też osoby, które dotknęło nieszczęście, kalectwo, śmiertelna choroba; miłość nie odrzuca nawet tych, co czynią zło. A więc na czym polega istota miłości?

Motywow miłości nie zrozumie się, odwołując się li tylko do cech, jakie posiada osoba kochana. W miłości następuje jakieś przejście ponad tym, co jedynie zewnętrzne ku temu, co określa osobę jako osobę. Kochać to uświadomić sobie, że ta druga osoba istnieje, istnieje dla mnie, a ja istnieję dla niej. Co więcej, człowiek, który kocha, uświadamia sobie, że dotąd jakby nie był sobą, jakby tylko odgrywał rolę „narzucone” mu przez sytuacje kulturowe, społeczne, zawodowe... Dzięki miłości człowiek doświadcza wartości swojego bycia *dla* drugiej osoby.

Miłość i istnienie. W Biblii odnajdujemy przynajmniej dwukrotnie próbę odnalezienia odpowiedzi na pytanie: kim jest Bóg? Pierwsza próba ma związek z rozmową, jaką Bóg prowadzi z Mojżeszem u podnóży góry Horeb. *Wtedy ukazał mu się* [chodzi o Mojżesza – przyp. R. K.] *Anioł Pański w płomieniu ognia, ze środka krzewu (Wj 3, 2). Mojżesz zapytał Boga o imię. W odpowiedzi usłyszał: „JESTEM, KTÓRY JESTEM” (Wj 3, 14).* W teologii tomistycznej tłumaczy się to tak: Bóg jest istnieniem, czystym istnieniem. Jego istotą jest istnienie. Za drugą próbę zrozumienia, kim jest Bóg, można uznać to, co napisał św. Jan Ewangelista: *Bóg jest miłością* (1 J 4, 16). *Istnienie i Miłość* to dwa imiona tego samego Boga.

Z postrzegania Boga jako *Miłości* wylania się obraz człowieka i jego powołania. Skoro Bóg, który stworzył nas *na swój obraz*, jest *Istnieniem i Miłością*, to w tej prawdzie odnajdujemy pewną wskazówkę dla zrozumienia istoty miłości. Kto kocha, odkrywa, że istnieje *dla* innych. To pozwala znaleźć odpowiedź na pytanie, dlaczego kocha się tę oto osobę. Wystarczającym powodem pojawienia się miłości jest istnienie tej drugiej osoby. Może najwyraźniej objawia się to w miłości matki wobec dziecka. Matka kocha dziecko niezależnie od tego, czy jest ono piękne, mądre, zdrowe, czy nie. A chyba nawet jeszcze bardziej istnieje *dla* dziecka, czyli jeszcze bardziej kocha, gdy dziecko jest dotknięte trwałym brakiem zdrowia. Miłość macierzyńska odsłania istotę miłości i najgłębszy powód miłości: istnienie *dla* drugiej osoby¹⁰.

¹⁰ O zależnościach, jakie istnieją między miłością a cierpieniem znakomicie pisał przed laty bp Fulton J. Sheen, sufragan nowojorski w książce pt. *Du bist gebenedeit unter den Weiben*, Aschaffenburg 1954, s. 178–185; książka ta jest tłumaczeniem z angielskiego: *The World First Love*, New York 1952.

2. Miłość małżeńska

Stworzony na obraz Boży człowiek wraca nieustannie mocą miłości do swojego źródła, do Boga, który nadaje sens wszelkiej ludzkiej miłości. On jest samą Miłością. Czym dusza jest dla ciała, tym miłość jest w odniesieniu do ludzkiego działania. Małżeństwo staje się autentycznym związkiem osób, o ile ożywia je miłość.

Słowo „miłość” przybiera rozmaity sens. Dlatego należy bliżej przyjrzeć się temu, czym jest miłość i jaka winna być w małżeństwie.

Miłość wyraża dynamizm osoby, która dąży do rozwoju. Przez miłość rozumiemy wartość, która *już jest i jeszcze nie*, która już się spełnia i ciągle jeszcze pozostaje niespełniona. Greckie określenia odnoszące się do miłości, mianowicie *eros*, *philia* i *agape* oddają sens hebrajskiego rdzenia, oznaczającego miłość powszechną: *ahawa*. „Miłość jest wzniesieniem się bytu, który całą swoją istotą odrywa się ku Ukochanemu, aby zjednoczyć się w jego najwyższym świetle”¹¹. W tej definicji cztery słowa pozostają kluczowe: *wzniesienie się*, *oderwanie*, *zjednoczenie* i *światło*. W miłości idzie najpierw o *wzniesienie się* człowieka, czyli o poryw serca. Może to być *wzniesienie się* mistyka do Boga, mężczyzny do kobiety – i na odwrót – rodziców do dziecka. To prawda, że sam poryw serca nie wystarczy, ale jest on konieczny. Bez porywu serca relacja osoby do osoby pozostaje oschła. O oschłości serca można przeczytać w dziełach mistyków. Aby poryw serca nie ostygł, potrzebne jest *oderwanie*. Jak samolot odnajduje swoje spełnienie przez to, że odrywa się od ziemi, tak miłość potrzebuje totalnego oderwania się od tego, co nią nie jest. A to, co nią nie jest, to przede wszystkim egoizm. Egoizm niszczy nasz pierwotny poryw serca. Gdy człowiek wyzwoli się, *oderwie się* od egoizmu, wówczas dochodzi do *zjednoczenia się* w samym centrum Bytu, u samego źródła życia i miłości z Bogiem w Jego najwyższym *świecie*¹².

W odniesieniu do miłości małżeńskiej mówi się o jej wymiarze pożądawczym (*eros*) i duchowym (*agape*). Pomiedzy *eros* i *agape* istnieje pewna zależność. Miłość, jakiej doświadcza człowiek, domaga się ze swej natury definitywności. Chodzi tu o definitywność w podwójnym znaczeniu: miłość zakłada wyłączość – kocha się tylko tę jedną osobę – oraz że się kocha tę osobę na zawsze.

Miłość obejmuje całość egzystencji w każdym jej wymiarze, także w wymiarze czasu. Nie mogłoby być inaczej, ponieważ jej obietnica ma na celu definitywność: miłość dąży do wieczności. Tak, miłość jest „ekstazą”, ale ekstazą nie w sensie

¹¹ Bachja Ibn Pakuda, *Les Devoirs du coeur*, Desclée de Brouwer, s. 582.

¹² Por. A. Chouraqui, *Dziesięć Przykazań dzisiaj*, Warszawa 2002, s. 25.

chwili upojenia, lecz ekstazą jako drogą, trwale wychodzenie z „ja” zamkniętego w samym sobie w kierunku wyzwolenia „ja” w darze z siebie i właśnie tak w kierunku ponownego znalezienia siebie, a nawet w kierunku odkrycia Boga: *Kto będzie się starał zachować swoje życie, straci je; a kto je straci, zachowa je* (Łk 17, 33) – mówi Jezus. Te Jego słowa znajdujemy w Ewangelii w różnych wersjach (por. Mt 10, 39; 16, 25; Mk 8, 35; Łk 9, 24; J 12, 25)¹³.

Słowo *eros* określa miłość „ziemską”, natomiast *agape* miłość opartą na wierze i przez nią kształtowaną. Często przeciwstawia się *eros* i *agape* jako miłość „wstępującą” i „zstępującą”, bądź jako miłość „posesywną” i „ofiarną” (*amor concupiscentiae* – *amor benevolentiae*). W teologii i duszpaństwie rozróżnienia są – a raczej były w przeszłości, bo współcześni teologowie tego nie czynią – tak radykalizowane, że *eros* i *agape* przeciwstawia się sobie jako dwie różne miłości. „Typowo chrześcijańską byłaby miłość zstępująca, ofiarna, właśnie *agape*; kultura zaś niechrześcijańska, przede wszystkim grecka charakteryzowałaby się miłością wstępującą, pożądliwą i posesywną, czyli *erosem*”¹⁴. Gdyby uznać przeciwstawienie tych dwu rodzajów miłości za uprawnione, to tym samym trzeba by uznać, że chrześcijaństwo odrywałoby człowieka od jego podstawowych relacji życiowych. Chrześcijaństwo stanowiłoby dla siebie odrębną rzeczywistość, getto, może nawet zasługujące na podziw, ale totalnie wyalienowane. Tymczasem *eros* i *agape* pozostają w stosunku do siebie nierozdzielne. Im bardziej człowiek odnajduje jedność obydwu wymiarów miłości, „tym bardziej spełnia się prawdziwa natura miłości w ogóle”¹⁵. *Eros* przeżywany początkowo jako pożądanie w spotkaniu z kochaną osobą szuka jej szczęścia, coraz bardziej pragnąc stać się darem *dla* niej. Tak oto *eros* zostaje dopełniony *agape*. Jeśli *eros* nie wyzwala w człowieku pragnienia bycia *dla* drugiej osoby, to wówczas miłość ginie.

W tym miejscu warto podkreślić, że miłość polega nie tylko na poświęcaniu się *dla* drugiej osoby, na stawianiu się darem, na dawaniu siebie, ale także na braniu, na przyjmowaniu daru. Żeby coś dać drugiemu, trzeba najpierw otrzymać.

Kto chce dawać miłość, sam musi ją otrzymać w darze. Oczywiście, człowiek może – jak mówi nam Chrystus – stać się źródłem, z którego wypływają rzeki żywej wody (por. J 7, 37-38). Lecz, aby stać się takim źródłem, sam musi pić wciąż na nowo z tego pierwszego, oryginalnego źródła, którym jest Jezus Chrystus, z którego przebitego serca wypływa miłość samego Boga (por. J 19, 34)¹⁶.

¹³ Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, nr 6.

¹⁴ Tamże, nr 7.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże.

Podsumowując dotychczasowe rozważania nt. *eros* i *agape*, zauważa się: gdy w miłości uwyrażnia się dobro własne osoby kochającej, najczęściej połączone z silnym pragnieniem doznawania przyjemności, to wówczas mamy do czynienia z miłością pożądaną, erotyczną. W tej formie miłości uobecnia się interesowność, egoizm. Eros kieruje osobę ku niej samej, jest upodobaniem własnego dobra osoby kochającej. Druga osoba jest traktowana w miłości erotycznej – przynajmniej w pewnym stopniu – przedmiotowo. Tym samym dużej wagi nabierają walory fizyczne osoby kochanej. Można nawet powiedzieć, że w miłości pożądaną wyraźne jest pragnienie *posiadania* drugiej osoby. Inaczej jest z miłością duchową. Tu uwidacznia się pragnienie dobra osoby kochanej. Liczy się przede wszystkim bogactwo duchowe, jakie odkrywa miłość. Taką miłość charakteryzuje bezinteresowność. Kochający jakby zapomina o sobie, staje się darem dla osoby kochanej. Mamy tu do czynienia ze swego rodzaju *wymianą darów*: osoba kochająca daje siebie w darze osobie kochanej i jednocześnie przyjmuje od niej dar. Darem są tu osoby, mężczyzna i kobieta. Oboje są przekonani, że rzeczywiście należąc do siebie nawzajem są na drodze spełnienia się ich przeznaczenia (powołania). Osoby przynależą do siebie nawzajem na mocy wolnego daru miłości. Taka przynależność wyklucza możliwość traktowania drugiej osoby instrumentalnie. Miłość małżeńska jest wspólną przygodą poszukiwania doskonałości w miłowaniu się. Niewątpliwie miłość jest „najbardziej żywotna ze wszystkiego, co istnieje”¹⁷. Ona jest po prostu życiem. Gdy człowiek kocha, naprawdę żyje; bez niej wegetuje, istnieje na poziomie niższym niż powinien z racji swego człowieczeństwa. Miłość duchową, bezinteresowną, ofiarującą szczęście uważa się za jedyną formę miłości godną osoby ludzkiej. W niej odsłania się prawda, że *Bóg jest miłością*. Świadcami Boga-Miłości stają się małżonkowie, dla których sensem drogi życiowej jest dążenie do coraz dojrzałego stawiania się wzajemnym darem.

Aby bardziej zbliżyć się do tajemnicy miłości, trzeba wejść na drogę prowadzącą do Boga, która może się rozpoczynać od przyjrzenia się człowiekowi sobie samemu, od odsłaniania prawdy o sobie. Boga nie można widzieć jako „zewnętrznego Boga”. Taki „zewnętrzny Bóg” to raczej jakiś bożek. Gdy człowiek wkracza na drogę poznania siebie samego i świata, który go otacza, musi się natknąć na Tajemnicę. Musi, ponieważ nie chce się zgodzić na banalność, pustkę i jednowymiarowość rzeczywistości, którą poznaje. Droga poznawania siebie kryje w sobie Tajemnicę i przez to jest fascynująca. Nic dziwnego, że wezwanie do poznawania siebie samego wiodło starożytność do fascynacji Bogiem. Św. Augustyn, autor *Wyznań*, niezwyklej autobiografii

¹⁷ H. Urs von Balthasar, *Credo. Medytacje o Składzie Apostolskim*, Kraków 1997, s. 41.

pozwalającej analizować duchową drogę człowieka, odnalazł w swoim wnętrzu *obraz Boży*. Augustyn odkrył drogę, która rozpoczyna się od powierzchni, jaką wyznacza „ja” człowieka, i która wiedzie w głąb „Ty” samego Boga. Inaczej mówiąc, jest to droga „od obrazu do praobrazu, od symbolu do sensu”¹⁸. Augustyn określił tę drogę *miłością do Boga*, przeciwstawiając ją miłości do siebie (dzisiaj powiedzielibyśmy: narcystycznej miłości do siebie). „Nie ma innego ratunku i odkupienia dla naszego *ego*, nieustannie kuszonego ku *powierzchniowej* miłości samego siebie, niż jego wpadnięcie w głębinę miłości: niespokojna jest nasza dusza, dopóki w niej nie spocznie”¹⁹.

Ściśle mówiąc, nie można postrzegać Boga jako *przedmiotu* miłości. Bóg nie jest i nie może być przedmiotem naszej miłości. Gdybyśmy traktowali Go jako przedmiot, tym samym sprowadzilibyśmy Go do poziomu bożka. *Bóg jest miłością* – uczy św. Jan Ewangelista. Gdy człowiek kocha, już wszedł na drogę wiodącą ku Bogu.

Jeśli kochasz, to nawet nie wiedząc o tym, zawsze kochasz już Boga – On jest *u dna* twojej miłości, każdej *prawdziwej* miłości, która oznacza wyjście poza samego siebie. Nawet nie wzywany, nawet nie rozpoznany, nawet nie nazwany – jest Bóg *pośrednio* i anonimowo obecny w wielopostaciowej krainie miłości²⁰.

W Piśmie Świętym odnajdujemy przykazanie miłości do siebie. Istnieje cienka granica pomiędzy miłością, która nas zbliża do Boga, a egoizmem, czyli miłością, która czyni z nas bożka. Kochać siebie w znaczeniu, o jakie nam chodzi, oznacza otwierać się na głębię miłości Bożej. A ta miłość jest bezgraniczna, wieczna. Zanurzając się w miłość Boga, człowiek może doświadczyć – najczęściej jest to krótkotrwałe przeżycie, spadające na człowieka „niespodziewanie” – że miłość czyni go nowym, innym. Św. Augustyn zmagał się przez całe życie z problemem: *Kogo kochasz, kiedy kochasz swego Boga?* Podejmując ten problem, wchodzimy na drogę miłości, na drogę, która ciągle na nowo, ciągle inaczej, zbliża nas do źródła, do Boga.

Człowiek może odnaleźć siebie i sens swojego życia jedynie w horyzoncie określonym przez miłość. *Kochaj – i czyn, co chcesz!* – to zawołanie św. Augustyna – notabene „niebezpieczne” – oddaje całą głębię moralności ewangelicznej. Bóg nie znajduje się „u góry”, gdzieś „na zewnątrz”, ale „wewnątrz” nas. To On jest duszą naszej duszy. A zatem stanowi źródło naszej wolności. A radykalna i jednocześnie dojrzała wolność urzeczywistnia się w miłości.

¹⁸ T. Halik, *Co nie jest chwiejne, jest nietrwale. Labiryntem świata z wiarą i wątpliwościami*, Kraków 2004, s. 17.

¹⁹ Tamże, s. 17.

²⁰ Tamże, s. 18.

Miłość uwalnia nas od nas samych, od egoizmu; pozwala nam zapominać o sobie i przekraczać siebie samego. Taka miłość czyni kobietę i mężczyznę sposobnymi do małżeństwa.

Człowiek jest z natury istotą społeczną. Osoba odczuwa swoje ograniczenie istnienia, odkrywa coraz szerszą przestrzeń możliwego istnienia, także coraz większą potrzebę duchowego rozwoju. Człowiek staje się poniekąd bardziej człowiekiem, gdy – otwierając się na obecność innych – spotyka się z nimi i wchodzi w dialog z nimi. W spotkaniu z innymi osoba ludzka doświadcza realności siebie. Obecność drugiego pozwala człowiekowi ujrzeć własne wnętrze. Pozwala też zobaczyć, że jest on istotą wolną i obdarzoną godnością. Istniejąc pośród innych osób, człowiek odkrywa własną, niepowtarzalną drogę swojego życia. Jednocześnie odsłania się inność każdej ludzkiej osoby. To każe dojrzeć w innych ich wewnętrzną tajemnicę. Duchowość człowieka nie pozwala, by kogokolwiek traktować przedmiotowo. Już samo pragnienie, by *posiadać* inną osobę, stanowi wyraz poniżenia godności ludzkiej i naruszenia wolności tej drugiej osoby.

Osoba ludzka potwierdza swoją godność, gdy szuka dobra drugiej osoby, szanując jej wewnętrzne życie. Miłość jest sprawą woli: człowiek chce w sposób wolny przynosić dobro ukochanej osobie, ofiarować jej to, dzięki czemu może ona żyć bardziej po ludzku. Dlatego ważną cechą miłości małżeńskiej jest *wzajemność*: kochając się, osoby stają się wzajemnie dla siebie darami. Dar to ma do siebie, że otrzymuje się go bez zasługi, za darmo. Miłość jest łaską, czyli darem za darmo. Dzięki wzajemnej miłości małżonkowie spotykają się z samym Bogiem, źródłem miłości.

Jest prawdą, że u początków miłości oblubieńczej jest jakieś doświadczenie upodobania, które oznacza uznanie wartości drugiej osoby. To doświadczenie upodobania łączy się z uczuciowością człowieka. Uczuciowość jest przestrzenią, w której objawiają się wartości bezpośrednio i intensywnie przeżywane. Uwagę osoby przykuwa uczucie, które przeżywa ona aktualnie. Siłę uczucia niekoniecznie musi odpowiadać godność konkretnej wartości, jaką jest w tym przypadku miłość. Na ogół w miłości osobę kochaną postrzega się jako wyidealizowaną, obdarzoną samymi zaletami, co raczej rozmija się ze stanem obiektywnym²¹. To, co jest rzeczywistą siłą uczuć, to fakt, że koncentrują one naszą uwagę na wartościach, które przeżywamy w spotkaniu z drugą osobą. I to jest znacznie istotniejsze niż zalety, jakie ta druga osoba posiada. Miłości trwałej nie buduje się tylko na zaletach, jakie są udziałem dwojga. W miłości dojrzałej nie tyle zwraca się uwagę ku temu, jakie wrażenia druga osoba na mnie wywołuje, ile raczej na to, kim ona jest sama w sobie. Nie

²¹ Uczuciowość posiada duże znaczenie w życiu ludzkim. Pozwala ona doświadczyć konkretnie wartości. Życie etyczne pozbawione uczuć jest ubogie, wypłowiłe i prowadzi jednostkę w stronę moralizmu.

cechy osoby przyciągają uwagę kochającego człowieka, a fakt, że ona jest, istnieje. To prawda, atrakcyjność osoby, osobisty czar i inne cechy mogą stać się okazją do zauważenia, że ten ktoś nie jest nam obojętny. Ale nie wolno zapominać, że zewnętrzne cechy (zalety) podlegają zmianom i tym samym narażają na rozczarowanie. Tylko afirmacja osoby jako osoby – poniekąd niezależnie od jej zalet i wad – jest wartością umożliwiającą miłość *na zawsze*.

Podsumowując ten wątek, dochodzimy do następujących wniosków: 1. Miłość zaczyna się od zwykłego upodobania (autorzy średniowieczni nazywali to upodobanie *amor complacentiae*), które już jest miłością, ale jeszcze niepełną; 2. Jeśli zwykłe upodobanie rozwija się i osiąga dojrzałość, mamy do czynienia z miłością w sensie właściwym, pełnym (*amor benevolentiae*); 3. O rzeczywistej *wzajemności* można mówić tylko w odniesieniu do miłości pełnej, afirmującej godność osoby kochanej. Ta afirmacja ma charakter bezinteresowny. Innymi słowy, *wzajemność* domaga się integracji dwu osób, które darzą się miłością.

Miłość małżeńska winna być *pełna*, tzn. i duchowa, i fizyczna. Prymat w miłości małżeńskiej przysługuje zawsze temu, co duchowe. Miłość erotyczna (*amor concupiscentiae*) nabiera swojego znaczenia, godności, przez to, że podporządkowuje się miłości duchowej²². Nie zapominajmy, że analiza zjawiska miłości, z rozróżnieniem w niej sfery duchowej i fizycznej, ma na celu pełniejsze zrozumienie, czym jest miłość. Rozróżniamy w miłości dwa aspekty: duchowy i erotyczny, ale... rozróżniać nie oznacza rozdzielać. Rozdzielenie dwu aspektów miłości, czyli traktowanie *albo – albo, albo* miłość tylko duchowa, *albo* tylko fizyczna, jest nie do pogodzenia z naturą małżeństwa. Jeśli jest do pomyślenia związek osób oparty tylko na miłości duchowej, to redukowanie miłości do wymiaru tylko fizycznego prowadzi i do przedmiotowego traktowania się osób, i do zniewolenia. Tylko *eros* podporządkowany *miłości duchowej* stanowi szansę na autentyczny rozwój osobowy w małżeństwie. Nie da się zbudować dojrzałego związku dwojga osób tylko w oparciu o samą zmysłowość, uczuciowość, o wzajemne *podobanie się sobie* bądź na przekonaniu, że *czujemy się z sobą dobrze* (dwa równocześnie przeżywane egoizmy to jeszcze nie miłość). Redukowanie miłości do wymiaru erotycznego, a zatem opartego na atrakcyjności zewnętrznej, poniekąd domaga się coraz to nowego „przedmiotu” miłości, czyli obdarowanego „doskonalszymi” cechami zewnętrznymi. Nad miłością niedojrzałą – taką, w której dominującym elementem jest *eros* – ciąży niepewność, jaką wywołuje czy to cień podejrzenia, czy też niezdrowa zazdrość.

²² Być może jest tak, że w miłości duchowej, o której tu mówimy, na pierwszy plan wysuwa się zawierzenie zachwytowi, jaki rodzi się w sercu dzięki pięknu drugiej osoby, które notabene zapowiada tylko istnienie wewnętrznego piękna, objawiającego się w spojrzeniu, słowach czy gestach człowieka zakochanego.

Rozważania o miłości małżeńskiej stają się pełniejsze, gdy pamięta się, jaka antropologia stanowi ich tło. W centrum koncepcji człowieka znajduje się ludzka wola i wolny wybór. Wolność rodzi się z prawdy: *Prawda uczyni was wolnymi* (J 8, 32). Oznacza to, że dokonać wolnego wyboru oznacza „podejmować decyzję zgodnie z zasadą prawdy”²³. Prawdy nie da się narzucić z zewnątrz. Ona zobowiązuje, ponieważ jest wewnętrzna w stosunku do osoby. Oznacza to, że porządek wartości przekracza podział na subiektywny i obiektywny. Wartości mają bowiem charakter personalistyczny, czyli są wewnętrzne dla osoby.

Osoba ludzka to dusza zjednoczona z ciałem. Prawda, którą osoba poznaje i wybiera, zawiera w sobie nie tylko wymiar duchowy, ale i cielesny. Człowiek wyraża prawdę o sobie, angażując się duchowo i cielesnie. Odnosząc to do miłości małżeńskiej, trzeba podkreślić, że prawdę o miłości małżonkowie wypowiadają i duchowo, i cielesnie. *Communio personarum* w małżeństwie odsłania prawdę o miłości, która ma swoje źródło w Bogu, który *jest Miłością*. Bóg jest jeden w Trzech Osobach. Małżonkowie żyją *na obraz i podobieństwo Boże*, stając się jednością pomimo różnic, jakie istnieją między mężczyzną a kobietą. Interesujące, że zróżnicowanie to jest podporządkowane przekazywaniu życia. Dwoje różnych ludzi, stanowiąc *komunię osób*, jest otwartych na nowe życie, na dziecko. Dualizm zostaje przewyciężony w potomstwie, dzięki potomstwu. Miłość dwojga *wychyla się* ku trzeciej osobie. Tym samym miłość staje się pełniejsza.

Właściwe ujęcie miłości małżeńskiej pozwala zatem na rozumienie kolejnej cechy miłości małżeńskiej, jaką jest *plodność*. W Księdze Rodzaju znajduje się zapis: *Bóg im błogosławił, mówiąc do nich: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną”* (1, 28). Słowa te zawierają wezwanie, by poprzez swoją wolną i odpowiedzialną decyzję stworzeni *na obraz i podobieństwo Boże* ludzie stali się współpracownikami Boga w przekazywaniu życia.

Plodności nie redukujemy do fizycznego zrodzenia dzieci. Obejmuje ona wszystko, co łączy się z przekazaniem potomstwu wartości witalnych, moralnych, religijnych, społecznych i kulturalnych. W *Familiaris consortio* życie ludzkie określa papież „wspaniałym darem Bożej dobroci”²⁴. Nic dziwnego, że Kościół staje w obronie życia niezależnie od tego, o jakie stadium tego życia chodzi.

Dlatego Kościół potępia – pisze Jan Paweł II – jako ciężką obrazę godności ludzkiej i sprawiedliwości, wszystkie te poczynania rządów czy innych organów władzy, które zmierzają do ograniczania w jakikolwiek sposób wolności małżon-

²³ M. Shivanandan, *Crossing the Threshold of Love*, Edinburgh 1999, s. 61.

²⁴ Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Familiaris consortio*, nr 30.

ków w podejmowaniu decyzji co do potomstwa. Stąd też wszelki nacisk wywierany przez te władze na rzecz stosowania środków antykoncepcyjnych, a nawet sterylizacji i spędzania płodu, winien być bezwzględnie potępiony i zdecydowanie odrzucony. Podobnie należy piętnować jako wielce niesprawiedliwy ten fakt, że w stosunkach międzynarodowych pomoc gospodarcza udzielana na rzecz rozwoju ludów jest uzależniona od programów antykoncepcji, sterylizacji czy spędzania płodu²⁵.

Dużo czynników wywiera wpływ na decyzje rodziców odnośnie do przekazywania życia. Kościół zdaje sobie z tego sprawę. Także z tego, jak skomplikowany jest problem wzrostu demograficznego. To wszystko ma swoje implikacje moralne. Trudności demograficzne, gospodarcze, społeczne i inne nie mogą w żaden sposób powodować zmian w zakresie prawa moralnego.

Jednym ze zjawisk budzących niepokój moralny jest wspomniana już antykoncepcja. Skoro Bóg wpisał w naturę ludzką określone prawa, to mądrość człowieka objawia się w umiejętnym korzystaniu z tych praw, a nie w kwestionowaniu ich. A kwestionowaniem prawa związanego z przekazywaniem życia jest niewątpliwie antykoncepcja. Akceptując antykoncepcję, człowiek ustawia się w roli sędziego, a nawet oskarżyciela w stosunku do Boga. Jednocześnie antykoncepcja stanowi przejaw poniżenia godności człowieka. Jej stosowanie zakłada, że człowiek nie jest w stanie w sposób rozumny i wolny korzystać z prawa ustanowionego przez Stwórcę. Antykoncepcja jest skierowana nie tylko przeciwko nowemu życiu, ale także przeciwko małżonkom, przeciwko ich miłości. Przy zastosowaniu jakichkolwiek środków antykoncepcyjnych akt małżeński nie jest wyrazem całkowitego oddania się małżonków. Nie jest więc aktem pełnej miłości. Małżonkowie, stosując środki antykoncepcyjne, traktują siebie nawzajem przedmiotowo. Ważne staje się dla nich wówczas przeżycie tylko przyjemności zmysłowej. Uwyraźnia się tym samym depersonalizacja aktu małżeńskiego.

Jeżeli natomiast małżonkowie, stosując się do okresów niepłodności, szanują nierozzerwalny związek znaczenia jednoczącego i rozrodczego płciowości ludzkiej, postępują jako „słudzy” zamysłu Bożego i „korzystają” z płciowości zgodnie z pierwotnym dynamizmem obdarowania „całkowitego”, bez manipulacji i zniekształceń²⁶.

Przy okazji należy przypomnieć, że małżonków obowiązuje czystość we współżyciu seksualnym. Polega ona na pełnym, rozumnym i odpowiedzialnym zachowaniu prawa natury w dziedzinie życia płciowego. Czystość małżeńska

²⁵ Tamże, nr 30.

²⁶ Tamże, nr 32.

stoi na straży godności małżonków i wyraża szacunek wobec Stwórcy, dawcy życia. A więc czystość obejmuje wszystko, co łączy się z potrzebą wyrzeczeń w dziedzinie małżeńskiego życia seksualnego: okresowa wstrzemięźliwość, odpowiedzialne rodzicielstwo... Porządek moralny, określony przez Stwórcę w dziedzinie płciowości, służy urzeczywistnianiu w pełni człowieczeństwa „z tą samą subtelną i wiążącą miłością, z jaką sam Bóg pobudza, podtrzymuje i prowadzi do właściwego mu szczęścia każde stworzenie”²⁷.

W służbie życiu chodzi także o dzieło wychowania człowieka. Wychowanie to *generatio continua*. Rodzina stanowi wspólnotę osób: rodziców, dzieci i krewnych. Pierwszym zadaniem rodziny jest przeżywanie *komunii osób*. Rodzina jest i ciągle staje się wspólnotą. Fundamentem i zasadą tworzenia komunii rodzinnej jest miłość. Wspólnota rodzinna odnajduje swój wzór we wspólnocie osób, którą stanowi Trójca Święta. Trójjedyny Bóg jest Miłością. Rodzina doświadcza wspólnoty, gdy staje się komunią osób przez miłość. Wspólnotę rodzinną cechuje szczególne nasycenie czy zagęszczenie więzi międzyosobowych. Ta więź umożliwia wyrażanie się komunii osób. – Religijne rozumienie pojęcia *communio* kieruje uwagę na nieco inną rzeczywistość aniżeli ta, którą określa się mianem „społeczność”. Teologiczna *communio* różni się także od pojęcia „wspólnota”, którym posługują się socjologowie. W *communio* chodzi o „sam sposób bycia i działania tychże osób, które tworzą *communio*. Jest to mianowicie sposób taki, że bytując i działając we wzajemnym do siebie odniesieniu przez to działanie i bytowanie wzajemnie siebie jako osoby potwierdzają i afirmują”²⁸. Wzajemne odniesienie osób tworzących *communio* polega na całkowitym i bezinteresownym darze osoby z siebie samej²⁹.

Tworzenie *communio personarum* w rodzinie wyjaśnia się pojęciem uczestnictwa. W tym pojęciu „chodzi o aspekt dynamicznej korelacji czynu z osobą, który wynika z faktu, że czyny bywają spełniane przez ludzi wspólnie z innymi ludźmi”³⁰. „Dzięki uczestnictwu, człowiek, działając wspólnie z innymi, zachowuje to wszystko, co wynika ze wspólnoty działania, a równocześnie, przez to właśnie, urzeczywistnia wartość personalistyczną własnego czynu”³¹. Uczestnictwo zatem oznacza współbycie osoby z innymi osobami, a jednocześnie stanowi potwierdzenie własnej odrębności każdej z osób. *Communio personarum* jest formą uczestnictwa w życiu innych ludzi. Ale jest też formą uczestnictwa w życiu Osób Bożych.

²⁷ Tamże, nr 34.

²⁸ K. Wojtyła, *Rodzina jako „Communio personarum”*. Próba interpretacji teologicznej, „Ateneum Kapłańskie”, 83 (1974), s. 353.

²⁹ Por. KDK, nr 24.

³⁰ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Lublin 2000, s. 302.

³¹ Por. tamże, s. 309.

Rodzina staje się *communio personarum* dzięki rodzicielstwu, jakie w niej się urzeczywistnia. Misja rodzicielska decyduje o szczególnej strukturze rodziny. W rodzinie uwypuklają się dwie istotne relacje międzyosobowe: małżeńska i rodzicielska. Obie dopełniają się wzajemnie. Egzystencjalnie rzecz ujmując, sensem małżeństwa jest rodzina. W wymiarze metafizycznym relacja rodzicielska jest podstawowa, pierwsza i głębsza. Sytuację człowieka w sposób głębszy określa fakt zrodzenia. To tworzy szczególną relację pomiędzy urodzonym a rodzicami. Możliwość zaistnienia relacji małżeńskiej jest wtórna. Małżeństwo jest możliwością człowieka, ale przecież nie jest koniecznością.

Różnice, jakie zachodzą pomiędzy osobami w rodzinie, a wynikają one z kondycji fizycznej (rodzice – dzieci), zostają przewyżczone w płaszczyźnie duchowej relacji małżeńskiej i rodzicielskiej. Różnice stanowią swego rodzaju wezwanie do szczególnego sposobu darowania siebie. Pełnia daru objawia się w relacji rodzicielskiej, w której rodzice spotykają się z istotą całkowicie bezradną i zależną od nich. Na poziomie istnienia zachodzi równość między rodzicami a dziećmi. Rodzice nie są panami życia. Jest nim tylko i tylko Bóg. Rodzice, uczestnicząc w stwórczym dziele Boga, przekazują życie potomstwu. Zatem i rodzice, i dzieci partycypują w tajemnicy życia, którego początkiem i źródłem jest Bóg. I w tym rodzice i dzieci są równi. To ich jednoczy. Nikt nie jest bardziej człowiekiem aniżeli drugi. Wprawdzie różnimy się czasem zaistnienia tu, na ziemi, ale to nic nie wnosi w samo uczestnictwo w tajemnicy istnienia.

Ponieważ na poziomie istnienia mówimy o równości osób, stąd zarówno rodzice są darem dla dziecka, jak i dziecko jest darem dla rodziców. Idzie tu o *dar obdarowujący*. Dziecko staje się bogate bogactwem rodziców, a rodzice są obdarowani bogactwem dziecka. Mówimy tu przede wszystkim o darze, jakim jest życie. Rodzina stanowi więc „szkołę bogatszego człowieczeństwa”³².

Podstawową wartością w urzeczywistnianiu bogatszego człowieczeństwa, które służy budowaniu komunii osób, pozostaje wychowanie. Polega ono na wymianie wartości pomiędzy rodzicami a dziećmi. Tę wymianę umożliwia uczestnictwo w życiu wspólnoty rodzinnej. Dzięki procesowi wychowania osoba wiąże się z wartościami, które w rodzinie uznaje się za cenne.

„Ponieważ rodzice dali życie dzieciom, w najwyższym stopniu są obowiązani do wychowania potomstwa i dlatego muszą być uznani za pierwszych i głównych jego wychowawców”³³. Wychowanie dzieci, któremu oddają się rodzice, jest równocześnie ich obowiązkiem i uprawnieniem. Według nauki

³² KDK, nr 52.

³³ DWCh, nr 3.

Soboru Watykańskiego II wychowanie potomstwa pozostaje niezbywalnym prawem rodziców³⁴. W realizowaniu tego prawa wspierają rodziców: Kościół i państwo. Rola Kościoła i państwa ma charakter pomocniczy w stosunku do roli rodziców wychowujących potomstwo.

Wychowawczy trud rodziców zmierza do kształcenia inteligencji dziecka, jego woli, sumienia i poczucia braterstwa. Wartości te, mające swoje źródło w Bogu Stwórcy, doznały w Jezusie Chrystusie uleczenia i wyniesienia. Afirmacja tych wartości przez dzieci oznacza, że wchodzą one w wypróbowane formy kultury ludzkiej³⁵. Dzięki kulturze człowiek rozwija się duchowo, stając się bardziej człowiekiem.

Istnieje ścisły związek między wychowaniem humanistycznym a wychowaniem religijnym. Św. Ireneusz wyraził tę prawdę lapidarnie: *Laus hominis – Deus*. Człowiek jest szczytowym osiągnięciem Boga. Jest dzieckiem Boga. Religia pozwala na pełniejsze rozumienie i przeżywanie godności człowieka. Wychowanie uwzględniające wymiar religijny stawia człowieka w perspektywie ostatecznego celu życia ludzkiego. Integralne wychowanie ma charakter organiczny, nie rozdziela, a tym bardziej nie przeciwstawia wartości humanistycznych religijnym, ale traktuje je komplementarnie: wartości humanistyczne nabierają pełniejszego znaczenia, gdy ujmuje się je w kontekście wiary chrześcijańskiej. Naturalnym „miejscem” integralnego wychowania jest rodzina.

Rodzina, nazywana *Kościółem domowym*, stanowi niezastąpione środowisko wychowania religijnego. Większość wyobrażeń religijnych ma swoje źródło w rodzinie, w doświadczeniu miłości, ojcostwa, macierzyństwa, wspólnoty... Gdy dziecko słyszy, że Bóg jest Ojcem, to najpierw swoją myśl kieruje ku biologicznemu ojcu. Jeśli naturalny ojciec kocha dziecko, daje mu poczucie bezpieczeństwa, to wówczas dziecko ma pozytywne wyobrażenie Boga jako Ojca. Jeśli natomiast dziecko ma negatywny obraz swojego biologicznego ojca, to przenosi się to na rozumienie Boga. Podobnie jest z doświadczeniem Eucharystii jako braterskiej uczty. Jeśli dziecko nie zasiada w domu z całą rodziną do stołu, gdzie notabene najbardziej doświadcza się, że rodzina jest wspólnotą, to trudno katechecie przekonywać dziecko do radości przeżywania wspólnoty przy stole eucharystycznym. Doświadczenia wyniesione z domu przekładają się jakoś na doświadczenia religijne. A więc wychowanie religijne korzysta z wartości dziedzictwa humanistycznego, ubogaca i odsłania pełny sens życia rodzinnego. Ale też braki w wychowaniu humanistycznym utrudniają wprowadzenie młodego człowieka w przeżywanie religii.

³⁴ Por. tamże, nr 6.

³⁵ Por. KDK, nr 61.

Poruszając sprawy związane z potomstwem, nie sposób pominąć kwestii liczby dzieci w rodzinie. W środowisku katolickim problem ten ma swoje uwarunkowania historyczne. Wiąże się go z moralnością indywidualistyczną i ka-
zuistyczną. W przekonaniu wielu katolików posiadanie możliwie wielkiej liczby
dzieci uważano wręcz za powinność moralną, za obowiązek nałożony na mał-
żonków przez Boga. Do problemu dzietności odniósł się Sobór Watykański II.
Nie wdając się w zbędne dyskusje, ojcowie soborowi podali ogólne zasady
dotyczące interesującego nas problemu: Małżonkowie

wiedzą, że w spełnianiu obowiązku, jakim jest przekazywanie życia i wychowy-
wanie, obowiązku, który trzeba uważać za główną ich misję, są współpracownikami
miłości Boga Stwórcy i jakby jej wyrazicielami. Przeto mają wypełniać zadanie
swoje w poczuciu ludzkiej i chrześcijańskiej odpowiedzialności oraz z szacun-
kiem pełnym uległości wobec Boga; zgodną radą i wspólnym wysiłkiem wyrobiją
sobie słuszny pogląd w tej sprawie, uwzględniając zarówno swoje własne dobro,
jak i dobro dzieci czy to już urodzonych, czy przewidywanych i rozeznając też
warunki czasu oraz sytuacji życiowej tak materialnej, jak i duchowej; a w końcu,
licząc się z dobrem wspólnoty rodzinnej, społeczeństwa i samego Kościoła. Po-
gląd ten winni małżonkowie ustalać ostatecznie wobec Boga. Niech chrześcijań-
scy małżonkowie będą świadomi, że w swoim sposobie działania nie mogą
postępować wedle własnego kaprysu, lecz że zawsze kierować się mają sumie-
niem, dostosowanym do prawa Bożego, posłuszni Urzędowi Nauczycielskiemu
Kościola, który wykląda to prawo autentycznie, w świetle Ewangelii. Boskie pra-
wo ukazuje pełne znaczenie miłości małżeńskiej, chroni ją i pobudza do prawdzi-
wie ludzkiego jej udoskonalenia. Tak więc małżonkowie chrześcijańscy, ufając
Bożej Opatrzności i wyrabiając w sobie ducha ofiary, przynoszą chwałę Stwórcy
i zdążają do doskonałości w Chrystusie, kiedy w poczuciu szlachetnej, ludzkiej
i chrześcijańskiej odpowiedzialności pełnią zadanie rodzenia potomstwa. Spo-
śród małżonków, co w ten sposób czynią zadość powierzonemu im przez Boga
zadaniu, szczególnie trzeba wspomnieć o tych, którzy wedle roztropnego wspól-
nego zamysłu podejmują się wielkodusznie wychować należycie także liczniejsze
potomstwo³⁶.

Dzieci są owocem miłości rodziców i do rodziców należy decyzja, kiedy oraz
ile dzieci będą mieli. Decyzję dotyczącą potomstwa winni małżonkowie pod-
jąć, uwzględniając różne okoliczności życia swojej rodziny, zawsze jednak z po-
szanowaniem prawa Bożego. Idzie m.in. o uwzględnianie prawidłowego
rozwoju dzieci – wiadomo, że bardzo trudno wychowuje się jedynaka w rodzi-
nie – o warunki zdrowotne małżonków, o warunki mieszkaniowe, o możliwo-
ści kształcenia dzieci... Sobór stawia na dojrzałość sumień małżonków
w podejmowaniu decyzji odnośnie do liczby potomstwa.

³⁶ KDK, nr 50.

Wypowiedzi soboru należy ujmować w świetle całej nauki Kościoła na temat powołania małżeńskiego i rodzinnego. Przez wieki teologowie podkreślali, że pierwszorzędnym celem małżeństwa jest zrodzenie potomstwa. Prawie całkowicie pomijano zagadnienie szczęścia osobistego małżonków. Nie doceniano też miłości jako tworzącej fundamentalną więź międzyosobową, łączącą męża i żonę. Sobór Watykański II dowartościował miłość małżeńską oraz podkreślił prawo małżonków do szczęścia. Tak pojawił się nowy – nowy w stosunku do wielowiekowego nauczania teologów – wątek, związany ze szczęściem małżonków. Małżeństwo i rodzina – w świetle nauczania soborowego – stanowią wspólnotę życia i miłości, przy czym może nawet większy akcent kładzie się na zagadnienie miłości, bo ona jest fundamentem *komunii osób*, jaką stanowią małżonkowie i rodzina. Aczkolwiek nie ma podstaw do mówienia o jakiejś soborowej rewolucji w nauczaniu o małżeństwie, dzietności rodziny itp., to jednak nie sposób nie zauważać zmian w katolickiej teologii małżeństwa i rodziny.

Aby ocenić oryginalność i „nowość” soborowej doktryny, odnoszącej się do dzietności małżonków, warto przyrzeć się – przynajmniej pobieżnie – sporum, jakie miały miejsce w ostatnich dwu wiekach. Zaczęło się pod koniec XVIII w. W obawie przed przeludnieniem protestancki pastor, Thomas Robert Malthus (1766–1834), zalecał wstrzemięźliwość seksualną, zawieranie małżeństw w późniejszym wieku mężczyzny i kobiety oraz – co już było tylko konsekwencją później zawieranych małżeństw – mniejszą liczbę dzieci. Poglądy Malthusa spotkały się z życzliwością licznych środowisk, częściowo także katolickich. Ale w XIX w. maltuzjanizm przybrał nową postać. Poglądy o groźbie przeludnienia połączono z propagandą na rzecz wolnej miłości. Zachęcano do wolnej miłości w małżeństwie i poza nim. Dopuszczano wszystkie w zasadzie środki antykoncepcyjne. Neomaltuzjanizm spotkał się z kategorycznym sprzeciwem Kościoła katolickiego, który stanął na stanowisku, że argumenty demograficzne nie mogą zmieniać treści zasad moralnych. Polemika pomiędzy Kościołem katolickim a neomaltuzjanistami stała się faktem. W tej polemice Kościół zaczął pomniejszać zagrożenie z tytułu przeludnienia i bronił tezy o błogosławieństwie, jakim dla społeczeństwa są wielodzietne rodziny. Gdy zwolennicy neomaltuzjanizmu podkreślali, że dzieci z rodzin wielodzietnych są często słabe, że na ogół wychowują się w biedzie, bez wystarczającej opieki, to katolicy przypominali, że autentyczny rozwój człowieka, cnót potrzebnych do życia społecznego, dokonuje się przede wszystkim w licznej rodzinie. W takim klimacie uprawiano teologię małżeństwa i rodziny. Sobór Watykański II „wyniósł” teologię małżeńską i rodzinną ponad te i inne historyczne spory.

Trudno orzec, w jakim stopniu współczesny kryzys dotyczący wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej, widoczny w krajach kultury euroatlantyckiej, ma swoje źródło w polemikach związanych z zagadnieniem dzietności oraz jak się ma do tego kryzysu nauczanie soborowe, a raczej jego nie zawsze poprawna in-

terpretacja. Faktem jest, że kryzys małżeństwa i rodziny istnieje. Dla Kościoła i teologii jest on wielkim wyzwaniem. Podołaniu temu wyzwaniu nie zawsze pomaga współczesna kultura. Aczkolwiek odnajduje się dzisiaj wiele elementów pozytywnych w kulturze, które sprzyjają ewangelizacji rodziny, jak np. promocja kobiety, podkreślanie znaczenia wolności w podejmowaniu decyzji związanych z powołaniem małżeńskim, pomoc medyczna świadczona kobiecie oczekującej potomstwa, niska śmiertelność noworodków, urlopy macierzyńskie itp., to jednak trudno powiedzieć, że nie istnieją poważne utrudnienia w życiu małżeństw, chociażby klimat ośmieszania wierności małżeńskiej i czystości, wielodzietności i poświęcenia na przykład kariery zawodowej kobiety na rzecz wychowania dzieci. Czynnikiem utrudniającym podejmowanie decyzji o większej liczbie potomstwa jest dzisiaj znacznie więcej, by wspomnieć bezrobocie i związaną z tym emigrację zarobkową.

* * *

W miłości małżeńskiej chodzi o to, by mężczyzna i kobieta stawali się *komunią osób*, otwartą na przyjęcie daru nowego życia. Tak rozumiana miłość jest w pełni ludzką miłością, duchowo-fizyczną, odpowiedzialną, gotową do wyrzeczeń, niewykluczającą dźwigania krzyża życiowego (chorób, niepowodzeń w życiu rodzinno-małżeńskim, kryzysów duchowych, materialnych...). Takiemu rozumieniu i pogłębianiu miłości, która wyznacza małżonkom drogę do ich szczęścia oraz szczęścia ich dzieci, służy niewątpliwie pierwsza encyklika Benedykta XVI, poświęcona właśnie miłości, której źródłem jest Bóg.

Zusammenfassung

DIE ENZYKLIKA BENEDIKTS XVI *DEUS CARITAS EST* UND DIE THEOLOGIE DER EHELICHEN LIEBE

Die erste der Liebe gewidmete Enzyklik des Papstes Benedikt XVI wird zur Hilfe der Theologie von der Ehe und der Familie. Einen neuen Impuls bekommt die Theologie der Liebe. Der Papst analysiert die drei griechischen Begriffe: *Eros*, *Philia* und *Agape*. Mit diesen Begriffen wurde die Liebe in der antiken Kultur beschrieben. Auch in der Bibel. Aber besonders oft trifft man die Begriffe *Agape* und *Philia* in der Heiligen Schrift.

In der heutigen Theologie der Ehe Liebe ist viel Platz für die Betrachtungen über die *Communio personarum* der Eheleute. Jeder Mensch hat Recht glücklich zu werden. Der Weg zum Glück führt durch die Erfüllung der Berufung zum Liebe. Die meisten Menschen verwirklichen ihr Glück in der Eheberufung. Der Papst hilft zu verstehen, dass die Liebe der Eheleute in Gott die einzige Quelle hat.

Ks. dr hab. Roman KULIGOWSKI – ur. w 1948 r. w Sokołowcu, absolwent Wyższego Seminarium Duchownego w Kielcach i Katolickiego Uniwersytetu w Lublinie, pracownik naukowo-dydaktyczny UKSW w Warszawie (Instytut Teologiczny), zajmuje się teologicznomoralnymi badaniami nad humanizmem chrześcijańskim, dialogiem Kościoła katolickiego z niewierzącymi oraz teologią kultury.