

Pułtuski, Marian

Teologia małżeństwa jako fundament namysłu nad znaczeniem rodziny w dialogu kultur w kontekście refleksji teologicznej Josepha Ratzingera

Studia Redemptorystowskie nr 9-2, 109-121

2011

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.

Dr Marian Pułtuski
Gdańsk

TEOLOGIA MAŁŻEŃSTWA JAKO FUNDAMENT NAMYSŁU NAD ZNACZENIEM RODZINY W DIALOGU KULTUR W KONTEKŚCIE REFLEKSJI TEOLOGICZNEJ JOSEPHA RATZINGERA

Wstęp

Zdaniem niektórych teologów rolą teologii religii jest badanie znaczenia religii światowych z punktu widzenia chrześcijaństwa. W myśl tego rozumienia należy rozwiązać skomplikowany problem sensu istnienia religii niechrześcijańskich. Czy są one wyrazem zamysłu Bożego, czy też są mu przeciwne? Czy Bóg chciał istnienia wielu religii, czy też są one skutkiem upadku człowieka, zaciemnieniem poznania Boga, wynikającym z ludzkiego grzechu? Te i inne pytania są o tyle ważne, że rozwiązanie kwestii szczegółowych, a w przypadku, który jest szczególnie interesujący, dotyczących możliwości prowadzenia dialogu międzyreligijnego na temat małżeństwa i rodziny (ich sensu, wartości i celu), zależy w punkcie wyjścia od przyjmowanych rozwiązań teoretycznych, dotyczących wartości religii jako takich.

W konkretnym powiązaniu między małżeństwem a religią chodzi więc o ustalenie, czy małżeństwo jest taką formą relacji międzyludzkich, której znaczenie i głębia są podobnie rozumiane w różnych kulturach i religiach, czy też zachodzą między nimi istotne różnice. Jeżeli jednak różnice występują, to czy można mówić o prawdziwości bądź fałszywości spojrzenia danej kultury czy religii na małżeństwo? Ponieważ tak zarysowane zagadnienie przekracza możliwości ujęcia go w ramy jednego artykułu, konieczne jest ograniczenie się do perspektywy, którą w swoich dziełach pisanych przed wyborem na Stolicę Piotrową wyznacza Joseph Ratzinger. Chodzi o zrekonstruowanie zasadniczych rysów teologii byłego Prefekta Kongregacji Nauki Wiary, pozwalających odpowiedzieć na pytanie o możliwość i granice dialogu między kulturami w kwestii rodziny.

Dlaczego jednak punktem wyjścia ma być małżeństwo, a nie rodzina jako całość? Wynika to przede wszystkim z różnicy w denotacji pojęć. Rodzina jest pojęciem szerszym niż małżeństwo, co wynika z oczywistego faktu, iż do rodziny zalicza się dzieci, ciocie, wujków, babcie, dziadków i tak dalej, o małżeństwie mówi się zaś w przypadku jedynej w swoim rodzaju relacji między konkretnym mężczyzną a konkretną kobietą. W niniejszych rozważaniach skupiono się na ukazaniu teologicznych przesłanek, z których wynika fundamentalna „źródłowość” małżeństwa w porządku Łaski w stosunku do rodziny. Ma ona z kolei zasadniczy wpływ na kształt, jaki w zamyśle Boga ma przybrać rodzina, co, jak się wydaje, rzutuje dalej właśnie ma możliwość dialogu między kulturami w tym aspekcie – szczególnie między chrześcijaństwem a kulturami niechrześcijańskimi. Na podstawie ustaleń Josepha Ratzingera zostanie ukazane znaczenie małżeństwa w Bożym planie zbawienia.

Dokona się to w trzech etapach. Najpierw określone zostaną najważniejsze rysy pojęcia „dialog” u autora *Wprowadzenia w chrześcijaństwo*, następnie poddane zostanie analizie Ratzingerowskie pojęcie „kultury”, które pojawia się w kontekście dialogu, a wreszcie zarysowana zostanie w horyzoncie dialogu kultura teologia małżeństwa Josepha Ratzingera. Taki schemat analizy nie pozwala na pełne przedstawienie go w ramach poniższych rozważań, niemniej jednak daje możliwość uchwycenia jednego z możliwych modeli rozumienia relacji między kulturami czy, wężej, religiami, w kwestii możliwości prowadzenia dialogu na temat interesującej kwestii.

Dialog

Dialog w rozumieniu Josepha Ratzingera nie jest rzeczywistością, którą łatwo jest krótko zdefiniować. Należy więc ograniczyć się do kilku spostrzeżeń. Pierwszy obszar znaczeniowy użycia tego terminu wyznacza odniesienie do Boga w Trójcy Jedynej. Jest on o tyle istotny, iż w ten sposób dialog znajduje u omawianego autora swoje najgłębsze ontologiczne „osadzenie”. W rozważaniach dotyczących modlitwy Ratzinger ukazuje, z jakich źródeł wypływa chrześcijańska możliwość rozmowy z Bogiem. Upatruje ich w fakcie, iż Bóg sam jest rozmową. W Nim samym zachodzą jednocześnie relacje mówienia, słuchania i odpowiadania. Bóg jest „Logosem”, a więc według autora *Patrzeć na Chrystusa*, który w tym miejscu

oddaje znaczenie tego terminu przez słowo „mowa”, jest możliwy „logos” (mowa) skierowana ku Bogu¹.

Wcielenie autor *Drogi Paschalnej* określa jako dialog Ojca z Synem. Syn, będąc Ojcu oddany i posłuszny – a oddanie to wynika z wewnątrzboskiego dialogu – przyjmuje człowieczeństwo, staje się ciałem. Istotą Syna jest to, że jest darem i oddaniem samego siebie, Jego wcielenie zaś oznaczało już od początku posłuszeństwo Bogu aż do śmierci. Człowiek jest obrazem Boga o tyle, o ile uczestniczy w dialogu Ojca z Synem, o ile dialog ten wciela się w jego życie². Jak stwierdza Ratzinger: „Nasze zbawienie – to stawanie się »ciałem Chrystusa« i samym Chrystusem, to przyjmowanie codziennie siebie samego z Jego rąk i codzienne składanie w ofierze naszego ciała jako miejsca słowa”³.

Joseph Ratzinger bardzo mocno podkreśla społeczny wymiar dialogu. Nie odbywa się on tylko między pojedynczym człowiekiem a Jego Stwórcą, lecz domaga się dopełnienia w dialogu ludzi między sobą. Bóg wzywa ludzi do dialogu, który, mimo że jest utrudniony i zakłócany, jest odzwierciedleniem Logosu-Słowa⁴.

W dziele pisanym po Soborze Watykańskim II *Das neue Volk Gottes* znajduje się ocena wypowiedzi Magisterium Kościoła skierowanych „na zewnątrz”: do chrześcijan-niekatolików, niechrześcijan i niewierzących. Ratzinger zauważa, że forma wypowiedzi kościelnych odnosząca się do tej grupy była po prostu głoszeniem kerygmy, była autorytatywnym wezwaniem wzywającym do woli Boga i żądającym zgody i nawrócenia, a nie rozmowy⁵.

Autor *Patrzeć na Chrystusa* zastawia się, na ile forma ta odpowiada pierwotnej sytuacji chrześcijaństwa, a na ile jest „usztynieniem” stanowiska wobec tego, co wnosi ze sobą Nowy Testament. Zauważa on, że nowotestamentowe kazanie zawiera dialogiczne elementy, nawet jeżeli formalnie nie występuje jako dialog. Poczynając od sporów Jezusa, aż do diatrybowego stylu św. Pawła widoczna jest próba otwarcia człowiekowi w rozmowie, w pytaniu i w odpowiedzi, drogi do Słowa Bożego⁶.

Różnica między formą i ideą dialogu w filozofii Platona a stwierdzeniami Nowego Testamentu jest dla Ratzingera oczywista. Dialog, który

¹ Por. J. Ratzinger, *Święto wiary. O teologii mszy świętej*, Kraków 2006, s. 14.

² Por. tenże, *Droga Paschalna*, Kraków 2001, s. 73–74.

³ Por. tamże, s. 74.

⁴ Por. tenże, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970, s. 50–55.

⁵ Por. tenże, *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1972, s. 119.

⁶ Por. tamże.

prowadzi Jezus, pojawia się jako spór, odbywa się pod znakiem nieporozumień⁷. Dialog ten nie zajmuje się (jak u Platona) ukrytą obecnością ducha, lecz zwiastuje ludziom coś nowego, czego nie są w stanie sami wymyślić. Zwiastuje wolny czyn Boga, Jego wolne decyzje, których człowiek nie jest w stanie duchowo odkryć, a nawet spotykają się one z jego sprzeciwem, ponieważ odczuwa je jako naruszenie swojej duchowej autarkii. Tak więc w chrześcijańskim orędziu od początku są obecne elementy dialogiczne, ale też widoczne są tegoż dialogu granice⁸.

Joseph Ratzinger uważa, że jądro kościelnego przepowiadania, którym jest prawda o Chrystusie Zbawcy, nie może być przedmiotem „dialogicznych” negocjacji; jako taka powinna ona być po prostu przedmiotem przepowiadania. Kerygmat pozostaje właściwą formą mowy Kościoła, którą jest innym winny. To, co jest najbardziej własne w nauce Kościoła, nie powinno być przedmiotem „negocjacji”, lecz powinno pozostać propozycją do decyzji podejmowanej w wierze⁹.

Dialog, jaki powinni prowadzić chrześcijanie, musi być wejściem w najgłębsze pytania, które dotyczą istoty człowieka, które go w sposób najbardziej zasadniczy obchodzą. Jest to konieczne, jeżeli orędzie chrześcijańskie ma pozostać dla niego żywe, jeżeli ma być na te pytania prawdziwą odpowiedzią. Punktem szczytowym, w którym dokonuje się najbardziej fundamentalne i całościowe wniknięcie w egzystencję człowieka jest wcielenie Boga. Według autora *Służyć prawdzie* w fakcie inkarnacji dochodzi do dialogu w najgłębszym sensie tego słowa. Bóg w ten sposób dotyka najbardziej ważkich pytań, jakie nurtują człowieka, i udziela na nie odpowiedzi¹⁰.

Na podstawie refleksji św. Augustyna autor *Jezusa z Nazaretu* dochodzi także do wniosku, że ludzie mogą się nawzajem słuchać i rozumieć, gdyż tworzą wspólnotę w tej samej prawdzie. Spotkania międzyludzkie są tym głębsze, im bardziej dotyczą Prawdy, która ich jednoczy. Konsensus między ludźmi jest możliwy właśnie dlatego, że istnieje wspólna prawda. Konsensus jednak nigdy, według Ratzingera, nie może tej prawdy zastępować¹¹.

Tym, co należy podkreślić w rozważaniach byłego Prefekta Kongregacji Nauki Wiary, są niezbywalne trynitarne i chrystologiczne uwarunkowania dialogu. Tym, który w sposób najgłębszy odpowiada na najbardziej funda-

⁷ Por. tamże.

⁸ Por. tamże.

⁹ Por. tamże, s. 120.

¹⁰ Por. tamże, s. 120–121.

¹¹ Por. tenże, *Prawda w teologii*, Kraków 2005, s. 37.

mentalne ludzkie pytania, jest Jezus Chrystus, który jedynie zna ostateczną Prawdę o ludzkiej egzystencji.

Kultura

Problem „kultury” był przez Ratzingera bardzo często analizowany, szczególnie w ostatnich latach przed wyborem na Stolicę Piotrową. Ponownie trzeba w tym miejscu ograniczyć się do podania jedynie kilku wyznaczników tego pojęcia.

Joseph Ratzinger definiuje kulturę jako „wyrosłą w procesie rozwoju historycznego wspólnotową formę wyrazu wyników poznania i wartości, które kształtują życie określonej wspólnoty”¹². Wyjaśnia, że kultura wynika z zainteresowania fundamentalnymi zagadnieniami ludzkiej egzystencji, jest szukaniem modelu radzenia sobie ze światem i życiem. To poszukiwanie nie ma charakteru indywidualnego, człowiek nie jest bowiem w stanie sam z siebie takiego modelu wymyśleć. Może się to dokonać tylko w obrębie wspólnoty z innymi ludźmi. Ratzinger dostrzega więc związek między właściwym poznaniem a odpowiednim kształtem, który powinna przybrać wspólnota. W kulturze chodzi o poznanie, pozostające w żywym związku z praktyką, która z kolei znajduje swój wyraz w moralności. Pierwszorzędnym zadaniem kultur jest także porządkowanie stosunku do tego, co Boskie¹³. Kultura jest niewątpliwie czymś szerszym niż religia. Autor *Ducha liturgii* zalicza do niej między innymi język, formę organizacji wspólnoty (państwo i instytucje), prawo, obyczaje, moralność, sztukę i formy kultu¹⁴.

Były Prefekt Kongregacji Nauki Wiary mówi o konfrontacji, do której prędzej czy później dochodzi między doświadczeniami danej kultury dotyczącymi Boga, świata i człowieka z odmiennymi doświadczeniami kultury, z którą ta pierwsza w toku historii się spotyka. W zależności od tego, czy kultura jest otwarta, czy też się izoluje, może dojść do pogłębienia i oczyszczenia jej przeświadczeń i wartości. Według niego, może tu także dojść do gruntownej przemiany danej kultury, co wcale nie musi wiązać się z przemocą. Uniwersalizm wszystkich kultur charakteryzuje się bowiem tym, iż potrafi przejmować elementy cudze i przekształcać własne. Co więcej, proces ten może przełamać istniejącą w danej kulturze formę alienacji czło-

¹² Tenże, *Wiara. Prawda. Tolerancja*, Kielce 2004, s. 50.

¹³ Por. tamże.

¹⁴ Por. tenże, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, Kraków 2005, s. 46–47.

wieka od prawdy i od samego siebie¹⁵. W odniesieniu do tego stwierdza: „Może to być zbawczą paschą kultury, która zmartwychwstaje w pozornym konaniu i dopiero wówczas staje się naprawdę sobą”¹⁶.

Autor *Czasu przemian w Europie* postuluje, by zrezygnować z mówienia o „inkulturacji” na rzecz mówienia o „spotkaniu kultur”, „interkulturowości”. Według niego termin „inkulturacja” zakłada raczej spotkanie wiary religijnej z kulturą obojętną religijnie, przez co miałyby tu nastąpić spotkanie i synteza dwóch całkowicie sobie obcych elementów. Zauważa jednak w tym kontekście, iż taki podział jest sztuczny i nierealny, gdyż nie istnieje wiara bez kultury, ani kultura niezawierająca pierwiastków religijnych¹⁷. Warunkiem owocnego spotkania kultur jest ich wzajemna na siebie otwartość, jak też potencjalna uniwersalność wszystkich kultur¹⁸.

W jaki sposób autor *Patrząc na Chrystusa* pokazuje relację między chrześcijaństwem a kulturą? Czyni to w kontekście zagadnienia ewangelizacji. Pyta tu, w jaki sposób może dojść do powstania głębokiej jedności między ludźmi, która jest skutkiem oddziaływania Ewangelii. Kultura jest więc medium, poprzez które głoszenie słowa Bożego może się realizować. Wchodzi ono w tę kulturę i zaczyna ją kształtować. Kształtowanie to jest zaś, według autora *W drodze do Jezusa Chrystusa*, wychowaniem człowieka ku prawdziwemu człowieczeństwu¹⁹.

Zdaniem Ratzingera Ewangelia nie zwraca się w pierwszej kolejności do jednostki, lecz do kultury. Wpływając bowiem najpierw na kulturę, wpływa dalej na duchowy wzrost jednostek, które w niej żyją i działają. Ewangelizacja jest oczyszczaniem i uzdrawianiem kultury. Sprawia, że może ona wydać wartościowy owoc zarówno dla Boga, jak i dla świata. Skuteczność ewangelizacji zależy od Logosu, który zna właściwy czas i sposób, w jaki dojrzewanie kultury może się dokonać. Spotkanie między Logosem a kulturą odbywa się zaś dzięki pośrednictwu ludzi wierzących²⁰.

Chrześcijańska wiara w kontekście spotkania kultur ma zawsze dwa aspekty. Z jednej strony, jest otwarta na to wszystko w danej kulturze, co jest w niej wielkie, prawdziwe i czyste („ziarna słowa”), z drugiej stanowi znak sprzeciwu dla tego wszystkiego, co jest w niej sprzeczne z Ewangelią. Autor stwierdza, że wiara chrześcijańska powinna mieć odwagę krytyko-

¹⁵ Por. także, *Wiara. Prawda...*, s. 52.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Por. tamże, s. 52–53. Ratzinger wskazuje jednak na jeden wyjątek, którym jest nowoczesna cywilizacja techniczna.

¹⁸ Por. tamże, s. 53.

¹⁹ Por. także, *W drodze do...*, s. 47.

²⁰ Por. tamże, s. 50–51.

wania tego, co w kulturze jest „chore”. Przemiana kultury zaś jest procesem stopniowym, w której niezastąpioną rolę odgrywa wspólnota wierzących. Tylko ona jest w stanie dać alternatywę dla rozpowszechnionych obyczajów, które wydają się zbyt silne, by je porzucić²¹.

W powyższych rozważaniach coraz bardziej staje się widoczne charakterystyczne powiązanie elementów. Z jednej strony obecne jest pojęcie dialogu, które zyskuje swój właściwy sens przez odniesienie go do Jezusa Chrystusa, z drugiej istnieje wielość kultur, które swoje najgłębsze znaczenie i wartość odkrywają poprzez wejście w relację z Bogiem w tymże Jezusie objawionym. Zauważyć można także, iż Ratzinger nie neguje wartości dialogu ani kultury; wskazuje na ich wagę w poszukiwaniu prawdy o Bogu. Pokazuje jednak, że wszystkie wartości wypracowane przez daną kulturę osiągają swoją pełnię jedynie w Chrystusie.

Małżeństwo

Jak to wszystko ma się do problemu małżeństwa? Jak się wydaje, można tu poprowadzić zasadniczą paralelę: rozumienie małżeństwa jako formy relacji międzyludzkich obecnej w każdej niemal kulturze jest uwarunkowane przez system wartości religijnych i innych, charakterystycznych dla danej kultury. W tym też względzie mogą zachodzić znaczące różnice między kulturami. Z drugiej jednak strony, Joseph Ratzinger wskazuje na występowanie w kulturach prawdziwych elementów, co wiąże z zasadniczą otwartością człowieka na prawdę. Patrząc z tej perspektywy, można dostrzec wspólne elementy w rozumieniu małżeństwa na obszarze różnych kultur. Ostatecznie jednak pojawia się klamra łącząca te dwa aspekty, którą jest oczyszczająca moc wiary chrześcijańskiej płynąca od Jezusa Chrystusa. W ten też sposób prawdziwe elementy danej kultury zostają podniesione na wyższy poziom, a negatywne, szkodliwe zostają odrzucone.

Jak autor *Wprowadzenia w chrześcijaństwo* podejmuje ten wątek w swoich pracach? Trzeba zauważyć, iż refleksja Josepha Ratzingera o małżeństwie nie zajmuje w jego twórczości dużo miejsca. Poświęcił on jej jedynie kilka artykułów, listów pasterskich i uwag poczynionych w wywiadach. Wśród tych przyczynków są jednak rozważania, które pozwalają zrekonstruować myśl Ratzingera odnośnie do interesującej nas problematyki.

W jaki sposób Ratzinger przedstawia związek małżeństwa z Jezusem i w jaki sposób opisuje nowość chrześcijańskiego orędzia o małżeństwie?

²¹ Por. tamże, s. 52–55.

W artykule z 1968 *Theologie der Ehe* znajdują się rozważania dotyczące relacji orędzia Jezusa do Prawa starożytnego Izraela. Schemat interpretacyjny, który tu się pojawia, można z powodzeniem zastosować do opisu relacji między nowością Ewangelii a przekazami religii niechrześcijańskich.

W jaki więc sposób autor *Czasu przemian w Europie* odnosi się do napięcia między Prawem Izraela a nowością orędzia Jezusa odnośnie do małżeństwa? Zauważa on, iż na podstawie świadectwa ewangelii synoptycznych przepowiadanie Jezusa o małżeństwie polega przede wszystkim na przeciwstawieniu historycznego Prawa Izraela, zawartego w Pięcioksięgu, Bożemu początkowi stworzenia. Jezus przeciwstawia „starożytności” (*Uralt*) „pierwotność” (*Ursprüngliche*), czyli wyrosłemu z historii Izraela porządkowi Boży porządek, który dał On Adamowi, a więc człowiekowi w ogóle²².

Joseph Ratzinger podkreśla w tym miejscu charakterystyczną strukturę nauczania Jezusa, szczególnie widoczną w Kazaniu na górze, która przejawia się także w Jego orędziu o małżeństwie. Jezus przeciwstawia historycznie skanalizowanej, rozrzedzonej, ale także skonkretyzowanej woli Bożej (z którą miał do czynienia w Izraelu), bezwarunkowe wezwanie Boga w jego całości. Jezus uwalnia człowieka z ciemności kazuistyki (*Zwielichtigkeit der Kasuistik*), lecz także wykazuje jego grzeszność, gdyż historyczne Prawo i jego wykładnia zostają rozpoznane jako ucieczka od totalności Bożej woli²³.

Według Ratzingera, Jezus sięga poza płaszczyznę Prawa do „początku”. Jego słowo jest nieodłączne od płaszczyzny wiary i naśladowania. Swój sens zyskuje dopiero w ścisłym związku z otwartą przez Jezusa i przyjętą w wierze nową sytuacją. Jest ona możliwa wtedy, gdy „zatwardziałość serca” (*Herzenshärte*) zostaje przez wiarę pokonana (*im Glauben aufgelöst wird*) i człowiek ma dzięki temu możliwość sięgnięcia do tego „początku”. Podkreślenie przez Jezusa znaczenia małżeństwa poprzez przywołanie słów z Księgi Rodzaju o jedności mężczyzny i kobiety (Rdz 2, 24) nie należy rozumieć jako budowy nowej kazuistycznej pozycji, lecz jako prorocstwo i jako prorocstwo też powinno być ono w wierze uprzytomnione (*prophetisch vergegenwärtigt*)²⁴.

Nowość orędzia Jezusa o małżeństwie polega więc na tym, iż daje ono możliwość poprzez wiarę realizacji w teraźniejszym czasie nakazu, który

²² Por. tenże, *Zur Theologie der Ehe*, „Theologische Quartalschrift” 1969, nr 149, s. 54.

²³ Por. tamże.

²⁴ Por. tamże, s. 55.

stał „na początku”. Co więcej, małżeństwo swój porządek i sens zyskuje dopiero jako przeżywane w wierze. W tym miejscu Ratzinger zwraca także uwagę, by przestrzegać charakterystycznego dla Jezusa teocentryzmu. Odnośnie do małżeństwa polega on na tym, iż w Jego nauczaniu ma ono przede wszystkim nie „chrystologiczny”, ale „teologiczny” porządek, co wyraża na przykład wskazanie ma małżeństwo jako złączone przez Boga. Czy chrystologia jest tu nieobecna? Otóż pojawia się ona pośrednio w naśladowaniu Chrystusa, które to naśladowanie umożliwiałoby dopiero przełamanie zatwardziałości serca i spełnienie tego, co było zamysłem Boga „na początku”²⁵.

Drugi istotny punkt rozważań Ratzingera o małżeństwie stanowi kwestia zastosowania do opisu małżeństwa pojęcia „μυστήριον – *sacramentum*”. Autor *Ducha liturgii* odwołuje się do rozważań św. Pawła zawartych w Liście do Efezjan 5, 21–33. W tym kluczowym fragmencie dostrzega uznanie tekstu zawartego w Księdze Rodzaju 2, 24 jako chrystologicznego proroctwa. Ostatecznie znaczy to tyle, iż w tajemnicy stworzenia mężczyzny i kobiety jest obecna tajemnica Przymierza Chrystusa i Kościoła. Małżeństwo jako centrum porządku stworzenia jest jednocześnie centrum realizującej się konkretnie (*die Konkretwerdung*) konstytutywnej dla Starego i Nowego Testamentu jedności stworzenia i Przymierza²⁶.

Pomijając w tym miejscu uzasadnienia tego stanowiska, z których trzeba zrezygnować, zauważyć można, iż prowadzi to Ratzingera do wniosku, że List do Efezjan wydobywa profetyczną linię Starego Testamentu, gdzie tajemnica stworzenia przymierza mężczyzny i kobiety jest objaśniana jako tajemnica Przymierza historii zbawienia, a w znaku Jezusa Chrystusa jako chrystologiczna tajemnica Przymierza. Etos małżeństwa nie jest w nim widziany jako wynik świeckich pożytecznych rozważań (*profanen Nützlichkeits erwägungen*) albo jako wynikający z „Prawa”, lecz wywodzi się jako etos przymierza z tajemnicy Przymierza między Chrystusem i Kościołem i w nim jest utwierdzony²⁷.

Sakramentalność małżeństwa oznacza według Ratzingera, iż skonkretyzowany w małżeństwie porządek stworzenia, wyrażony w przyporządkowaniu sobie mężczyzny i kobiety, nie stoi jedynie obok tajemnicy Przymierza Jezusa Chrystusa jako neutralna albo tylko światowa rzeczywistość. Małżeństwo zostało włączone w porządek Przymierza utworzonego

²⁵ Por. tamże.

²⁶ Por. tamże, s. 56.

²⁷ Por. tamże, s. 57.

przez Boga Ludu Przymierza w taki sposób, iż została w nim usankcjonowana jedność stworzenia i Przymierza, a także wierność Przymierzowi Bożemu wypływająca z wiary została przedstawiona i przypieczetowana jako wierność przymierzu ludzkiemu²⁸.

Joseph Ratzinger konsekwentnie wskazuje dalej, że włączenie małżeństwa w porządek Przymierza oznacza także, iż zostały nim objęte również takie komponenty małżeństwa, jak płęć i eros. Więcej, uczestnictwo w Przymierzniu sprawia, że małżeństwo zostaje naznaczone charakterystycznymi Jego cechami: znakiem krzyża i zmartwychwstania, przebaczenia, paradoksem człowieka będącego jednocześnie grzesznym i usprawiedliwionym (*simul iustus et peccator*), tajemnicą sprawiedliwości i łaski, która jako wydarzenie wiary jest widoczna w znaku określanym przez sformułowanie „już i jeszcze nie”²⁹.

Wnioski wypływające z ostatniego akapitu trzeba uwypuklić. W ich świetle bowiem małżeństwo znajduje swoją właściwą dynamikę jedynie w wierze chrześcijańskiej, która jest wejściem w płaszczyznę łaski darowanej ludziom w Jezusie Chrystusie (naśladowanie). Małżeństwo nie stanowi tu peryferii człowieczeństwa, jedynie jakby przypadkiem dotkniętych uzdrawiającą mocą Jezusa, lecz zostaje przesunięte do centrum zamyśłu Bożego i jest w związku z tym widziane jako jedno z priorytetowych miejsc, które uzdrawiająca moc Chrystusa chce dotknąć i przemienić.

Co to wszystko mówi o dialogu kultur? Otóż narzuca się wniosek, że tak silne związanie etosu małżeństwa z chrystologią oznacza *de facto*, iż chrześcijańska wizja małżeństwa przesuwana się do ewangelizacyjnego centrum, z którego chrześcijanie nie mogą zrezygnować. Co to oznacza w praktyce? Gdzie szukać dalej płaszczyzny porozumienia między kulturami?

W artykule pisanym 12 lat później, poświęconym ustaleniom synodu biskupów, który odbył się w 1980 roku, a którego tematyka dotyczyła małżeństwa i rodziny, autor *Patrzec na Chrystusa* zwraca uwagę na kwestię relacji między małżeństwem chrześcijańskim a przekazami niechrześcijańskich kultur³⁰. Autor zauważa, że występujące w starych kulturach Afryki i Azji rozumienie małżeństwa i rodziny ma nam chrześcijanom dużo do powiedzenia. Wynika to dla niego z faktu, iż kultury te, mimo występującego w nich niekiedy „skrzywienia” i jednostronności, zachowały pierwotną wiedzę o rzeczach ludzkich (*Urwissen*), którą cywilizacja europejska,

²⁸ Por. tamże, s. 60.

²⁹ Por. tamże.

³⁰ Por. tenże, *Rückblick auf die Bischofssynode 1980*, w: tenże, *Priester aus innerstem Herzen*, München 2007, s. 185.

prawie całkowicie oddzielona od centralnych przekazów ludzkiej tradycji, utraciła³¹.

Jak to rozumieć? Otóż wydaje się, że jest tu widoczna optyka wyrażona w refleksji nad „ziarnami Słowa” obecnymi w innych religiach i kulturach. Nie znaczy to jednakże, iż zawierają one elementy, których brakuje chrześcijaństwu, a które miałyby świadczyć o ich wyższości. Jest tu raczej mowa o utracie w obrębie cywilizacji zachodniej, mającej chrześcijański rodowód, poczucia wagi pewnych wartości (małżeństwa i rodziny), którą owe kultury jeszcze posiadają. A skąd ją mają? Są one właśnie wynikiem działania Ducha Świętego, który prowadzi wszystkie ludy świata do pełni, jaka jest jedynie w Jezusie Chrystusie – także, a może przede wszystkim, w kwestii małżeństwa i rodziny. Dialog z innymi kulturami mógłby więc pomóc chrześcijanom odzyskać głębię ich orędzia o małżeństwie i rodzinie, by z kolei mogli ją ofiarować niechrześcijanom w jej pierwotnej czystości. Czystość ta jest zależna, jak zostało powiedziane, od uzdrawiającej mocy Jezusa. Żadna kultura, jeżeli nie podda się tej mocy, nie jest w stanie sama z siebie uzyskać w tej materii takiej klarowności, jaką Bóg zamierzył „na początku”³².

W podsumowaniu tego punktu należy stwierdzić, iż teologia małżeństwa Josepha Ratzingera wypracowana w cytowanym artykule *Theologie der Ehe* powraca w innych jego pracach pisanych kilkanaście lat później, między innymi w mających charakter pastoralny listach pasterskich. Motywem centralnym pozostaje w nich zdecydowanie nowość orędzia Jezusa jako powrót do początku zamysłu Bożego względem człowieka i sakramentalność małżeństwa, czego wyrazem jest jego ściśle powiązanie z Misterium Jezusa Chrystusa³³.

³¹ Por. tamże.

³² Por. tenże, *Wer in der Liebe bleibt. Ein Wort über die Ehe*, München 1980, s. 6. W innym miejscu Ratzinger zauważa, że dla Hindusów małżeństwo jest zawsze świętym związkiem. Zarzuca katolikom, że to poczucie sakralności małżeństwa utracili i w związku z tym Hindusi mogą być w tym aspekcie przykładem wiary. Por. J. Ratzinger, *Laßt das Netz nich zerreißen. Ein Wort an die Familien*, München 1981, s. 14.

³³ Por. tenże, *Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe. Bemerkungen zum dogmengeschichtlichen Befund und zu seiner gegenwärtige Bedeutung*, w: *Ehe und Ehescheidung. Diskussion unter Christen*, red. F. Henrich, V. Eid, München 1972, s. 35–56; tenże, *Ehe und Familie im Plan Gottes. Zum Apostolischen Schreiben „Familiaris consortio”*, „L'Osservatore Romano” (wydanie niemieckie) 1982, nr 25, s. 8–9; tenże, *Rückblick...*, dz. cyt., s. 180–182; tenże, *Wer in der Liebe...*, dz. cyt., s. 4–6; tenże, *Laßt das Netz...*, dz. cyt., s. 10–11.

Uwagi końcowe

Zrekonstruowana w niniejszym artykule refleksja Josepha Ratzingera na temat problemu małżeństwa w dialogu kultur może wydawać się, na pierwszy rzut oka, adialogiczna. Ostateczne powiązanie bowiem związku mężczyzny i kobiety z odkupieńczym wymiarem męki i zmartwychwstania Chrystusa uzależnia osiągnięcie najgłębszej małżeńskiej jedności od ścisłej relacji z Osobą Jezusa. Inne kultury i religie jednak nie widzą i nie chcą widzieć tego w ten sposób. Oznaczałoby to bowiem, że musiałyby przyznać rację chrześcijaństwu, co *de facto* równałoby się nawróceniu na nie. Czy dialog jest więc niemożliwy? Czy chrześcijanie muszą tu zrezygnować z głoszenia nauki, by osiągnąć inne cele, które stawia się dialogowi między kulturami?

Jak się wydaje, z myśli Josepha Ratzingera można wysnuć dwa wnioski. Pierwszy wskazuje na niezbywalność Osoby Jezusa Chrystusa, z której chrześcijanie nie mogą zrezygnować. Spotkanie z kulturami jest oferowaniem im tego, co chrześcijanie mają najlepszego, a tym Kimś jest właśnie Jezus i Jego orędzie. Jeżeli więc małżeństwo posiada w zamyśle Jezusa tak wielką rangę, to nie można zrezygnować z jego promowania na obszarze innych kultur.

Z drugiej strony, stwierdzone zostało, iż kultura jest rzeczywistością szerszą niż religia. Duch Święty działa na obszarze innych kultur tak, że chrześcijanie mogą odkryć w nich elementy, które są prawdziwe. Co więcej, czasami chrześcijanie mogą się od innych kultur nauczyć tego, co sami, być może, utracili. Szczególnie w tym wypadku spotkanie z kulturą niechrześcijańską może być dla chrześcijan owocne. Czy płynie z tego wniosek, że spotkanie z kulturami niechrześcijańskimi jest konieczne, by chrześcijanie odzyskali głębię własnej wiary? Jeżeli zaś odpowiedź będzie twierdząca, to czy w konsekwencji nie sankcjonuje to istnienia tych kultur jako zgodnego z zamysłem Boga? Jeżeli chodzi o pierwsze pytanie, to można przyjąć, iż może być zamysłem Bożej pedagogii, by chrześcijanie na powrót zrozumieli, na czym polega świętość małżeństwa, poprzez spotkanie z kulturami (czy też konkretnie religiami), które tę świętość szanują. Nie znaczy to jednak, że chrześcijanie znajdują tam głębię, której nie mają w swojej religii. Oznacza to raczej, iż dialog może im pomóc ponownie odkryć taki wymiar ich wiary, który jest możliwy do uzyskania tylko dzięki naśladowaniu Jezusa Chrystusa (nawrócenie). Uczenie się od innych religii nie jest wyrazem uznania istnienia ich jako zgodnych z zamysłem Boga. Nic nie zmie-

nia podstawowego zamiaru Boga, czyli uczynienia z ludzkości jednego Ludu Nowego Przymierza – Kościoła, którego Głową jest Chrystus. Znakem tej jedności jest właśnie przymierze między mężczyzną a kobietą.

Jeżeli małżeństwo ma tak istotne znaczenie teologiczne, z którego chrześcijanie nie mogą zrezygnować, to jasne się także staje, dlaczego szersza rzeczywistość rodziny nabiera wielkiej wagi. Skoro bowiem małżeństwo jest dla Boga takie ważne, to trudno sobie wyobrazić, by rodzina też w jakiś sposób nie korzystała z jego blasku. Relacje wewnątrz rodziny są wynikiem realizacji etosu małżeńskiego, który z kolei, jak zostało powiedziane, jest zakorzeniony w Misterium Jezusa Chrystusa. Rodzina więc jako całość jest objęta działaniem Jego Łaski poprzez udzielanie się jej małżonkom. Patrząc więc z perspektywy teologicznej, chrześcijaństwo ma do zaoferowania innym kulturom więcej, niż one mogą dać chrześcijaństwu. To chrześcijaństwo zawiera pełnię, której innym kulturom brakuje, także w kwestii uzdrowienia relacji rodzinnych.

Czy dialog zmienia się tu w monolog? Nie jest to konieczna konsekwencja powyższych rozważań. Jeżeli kultury zawierają „ziarna Słowa”, to jasne się też staje, iż chrześcijanie mogą współpracować z nimi na płaszczyźnie praktycznej. W dialogu bowiem można odkryć te aspekty małżeństwa i rodziny, które są zgodne z wizją chrześcijańską, i właśnie one mogą stać się polem wspólnego działania na rzecz ich promocji. Z drugiej strony, na co wskazano, to kultury niechrześcijańskie mogą pomóc niekiedy odnaleźć tym chrześcijanom, dla których wiara przestała być właściwym punktem odniesienia, głęboką wartość małżeństwa i rodziny. Do momentu więc, dopóki Bóg nie zjednoczy całej ludzkości w jednym Kościele i dopóki ludzie nie doświadczą mocy Bożego uzdrowienia, dialog między kulturami pozostaje tym, co zostało przede wszystkim chrześcijanom zadane.