

Ks. Roman Kuligowski – Kielce

ZNACZENIE ENCYKLIKI BENEDYKTA XVI *DEUS CARITAS EST* DLA TEOLOGII MIŁOŚCI MAŁŻEŃSKIEJ

Dwa ostatnie Synody Biskupów, nadzwyczajny w 2014 r. i zwyczajny w 2015 r., zwołane przez papieża Franciszka, a poświęcone misji i powołaniu rodziny w Kościele i w świecie współczesnym, podjęły problemy, jakie wiążą się z potrzebą odnowy wspólnoty rodzinnej, przeżywającej kryzys. Podpisana dnia 25 grudnia 2005 r. przez Benedykta XVI encyklika *Deus caritas est* zawiera pewne wątki, które są ważne zarówno dla teologii małżeństwa, jak i rodziny. Chodzi o integralną wizję miłości, ukazaną w papieskim dokumencie, stanowiącej fundament i źródło małżeństwa i rodziny. Nauczanie Benedykta XVI o miłości to swego rodzaju dopełnienie wypowiedzi Soboru Watykańskiego II i papieży Pawła VI oraz Jana Pawła II o miłości, małżeństwie i rodzinie. Jednocześnie jest ono ważnym przyczynkiem do podjęcia kolejnego kroku w refleksji nad misją i powołaniem rodziny dzisiaj.

Papież Benedykt XVI 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 opisuje się miłość. Analiza ta ma pomóc w oczyszczeniu rozumienia miłości.

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

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

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.

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*. W kulturze greckiej zwykle używa się tego terminu, gdy opisuje się miłość. W nowotestamentalnych pismach wiele razy pojawia się określenie *agape*⁵. Święty Jan posługuje się w swoich pismach często 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.

Nikt – jeśli tylko odpowiednio waży swoje słowa – nie może powiedzieć drugiemu: chcę się stać *pokarmem* dla ciebie⁸. Nawet najbardziej wspaniałomyślny 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.

² Por. tamże, nr 2.

³ Tamże, nr 2.

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.

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 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 przewyciężona wielość, pojawia się jakieś doświadczenie jedności, zdumiewające pragnienie bycia *jednym ciałem i jedną duszą*. Dwoje ludzi istniało dotąd obok siebie, teraz dzięki miłości są ze sobą i dla siebie. Co zadecydowało o pojawieniu się świadomości, że oto teraz 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 tych, 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?

Motywów miłości nie zrozumie się, odwołując się tylko do cech, które posiada osoba kochana. W miłości następuje jakieś przejście ponad tym, co tylko 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 podnóżu góry Horeb. *Wtedy ukazał mu się [Mojżeszowi] 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* wyłania 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 odślania istotę miłości i najgłębszy powód miłości: istnienie *dla* drugiej osoby¹⁰.

2. Istota miłości małżeńskiej

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 chodzi 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 świetle¹².

¹⁰ O zależności, jakie istnieją pomiędzy 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.

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

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

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 wyłączność – 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 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 duszpasterstwie 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, niemniej 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 przez *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

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

¹⁴ Tamże, nr 7.

¹⁵ Tamże, nr 7.

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.

Podsumowując dotychczasowe rozważania na temat *eros* i *agape*, warto podkreślić: gdy w miłości uwyrażnia się dobro własne osoby kochającej, najczęściej połączone z silnym pragnieniem doznawania przyjemności, to wówczas mamy do czynienia z miłością pożądawczą, 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 pożądawczej wyraźne jest pragnienie *posiadania* drugiej osoby. Inaczej jest z miłością duchową. Tu uwyrażnia się pragnienie dobra osoby kochanej. Liczy się przede wszystkim jej 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 wzajemnie 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. Kiedy 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 dojrzalszego stawiania się wzajemnym darem.

¹⁶ Tamże, nr 7.

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

3. „Kochaj i czyń, co chcesz”

Aby bardziej zbliżyć się do tajemnicy miłości, trzeba wejść na drogę prowadzącą do Boga, która rozpoczyna się od przyjrzenia się człowiekowi samemu, aby odkryć prawdę o sobie. Boga nie można widzieć jako „zewnątrznego Boga”. Taki „zewnątrzny Bóg” to raczej jakiś bożek. Gdy człowiek wkracza na drogę poznania siebie samego i świata, który go otacza, musi się natknąć na Tajemnicę. Musi, jeśli 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. Święty Augustyn, autor *Wyznań*, niezwyklej autobiografii, 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 spocznie¹⁹.

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 Biblii chodzi, oznacza otwierać się na głębię miłości Bożej. A ta miłość jest bezgraniczna, wieczna. Zanurzając się w miłość Boga, człowiek może doświadczyć

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

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże, s. 18.

– najczęściej jest to krótkotrwałe przeżycie, spadające na człowieka „niespodziewanie” – że miłość czyni go nowym, innym. Święty 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 czyń, co chcesz!* – to zawołanie św. Augustyna – notabene pod pewnym względem „niebezpieczne” – oddaje całą głębię moralności ewangelicznej. Bóg nie znajduje się „u góry”, gdzieś „na zewnątrz”, ale „wewnątrz” nas. To On jest duszą naszej duszy. Zatem stanowi źródło naszej wolności. A radykalna i jednocześnie dojrzała wolność urzeczywistnia się w miłości. 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 i jednocześnie 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, kiedy 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 znajduje się pewne doświadczenie upodobania, które oznacza uznanie wartości drugiej osoby. To doświadczenie upodobania łączy się z uczuciowością człowieka. Uczuciowość jest przestrzenią, gdzie 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 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*), która 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. Inaczej mówiąc, *wzajemność* domaga się integracji dwu osób, które darzą się miłością.

4. O właściwe przeżywanie miłości w małżeństwie i rodzinie dzisiaj

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

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

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.

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 jedynie 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, zatem opartego tylko 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.

Tak więc rozważania o miłości małżeńskiej stają się pełniejsze, gdy się pamięta, 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), co oznacza, że dokonać wolnego wyboru, to „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 przezwyciężony w potomstwie, dzięki potomstwu. Miłość dwojga *wychyla się* ku trzeciej osobie. Tym samym miłość staje się jeszcze 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*

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

i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną” (1,28). Słowa te zawierają wezwanie, aby poprzez swoją wolną i odpowiedzialną decyzję stworzeni *na obraz i podobieństwo* Boże ludzie stali się współpracownikami Boga w przekazywaniu życia. Płodności nie redukujemy do fizycznego zrodzenia dzieci. Obejmuje ona wszystko, co łączy się z przekazaniem potomstwu wartości witalnych, moralnych, religijnych, społecznych i kulturowych. Jan Paweł II w *Familiaris consortio* życie ludzkie określa „wspaniałym darem Bożej dobroci”²⁴. Nic więc 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 małżonków 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 jednak 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, nie zaś 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

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

²⁵ Tamże, nr 30.

antykonceptyjne, traktują siebie nawzajem przedmiotowo. Ważne staje się dla nich wówczas przeżycie tylko przyjemności zmysłowej. Uwyrażnia 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 *śłudzy* 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 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 wstrzeźliwość, 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 również 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 międzypersonalnych. 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

ten 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 afirmują²⁸.

Wzajemne odniesienie osób tworzących *communio* polega na całkowitym i bezinteresownym darze osoby z siebie samej²⁹.

²⁶ Tamże, nr 32.

²⁷ Tamże, nr 34.

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

²⁹ Por. KDK 24.

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 czynu³¹.

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.

Rodzina staje się *communio personarum* dzięki rodzicielstwu, jakie w niej się urzeczywistnia. Misja rodzicielska decyduje o szczególnej strukturze rodziny. W rodzinie uwyrażniają 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, lecz nic to 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.

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

³¹ Tamże, s. 309.

³² KDK 52.

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 Soboru Watykańskiego II wychowanie potomstwa pozostaje niezbywalnym prawem rodziców³⁴. W realizowaniu tego prawa rodziców wspierają: Kościół i państwo. Rola Kościoła oraz 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 owych 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. Święty 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 ono 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

³³ DWCh 3.

³⁴ Por. DWCh 6.

³⁵ Por. KDK 61.

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. Tak więc wychowanie religijne korzysta z wartości dziedzictwa humanistycznego, ubogaca i odślania pełny sens życia rodzinnego. Ale też braki w wychowaniu humanistycznym utrudniają wprowadzenie młodego człowieka w przeżywanie religii.

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 kazuistyczną. W przekonaniu wielu katolików posiadanie możliwie licznego potomstwa uważano wręcz za powinność moralną, za obowiązek nałożony na małżonków 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 wychowywanie, 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 szacunkiem pełnym uległości wobec Boga; zgodną radą i wspólnym wysiłkiem wyrobą 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. Pogląd ten winni małżonkowie ustalać ostatecznie wobec Boga. Niech chrześcijańscy małżonkowie będą świadomi, że w swoim sposobie działania nie mogą postępować wedle własnego kaprysu, lecz że zawsze kierować się mają sumieniem, dostosowanym do prawa Bożego, posłuszni Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła, który wyklada to prawo autentycznie, w świetle Ewangelii. Boskie prawo ukazuje pełne znaczenie miłości małżeńskiej, chroni ją i pobudza do prawdziwie 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. Spośród małżonków, co w ten sposób czynią zadość powierzonym im przez Boga zadaniu, szczególnie trzeba wspomnieć o tych, którzy wedle roztropnego wspólnego 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

³⁶ KDK 50.

podjąć, uwzględniając różne okoliczności życia swojej rodziny, zawsze jednak z poszanowaniem prawa Bożego. Chodzi m.in. o uwzględnianie prawidłowego rozwoju dzieci – wiadomo, że bardzo trudno wychowuje się jednaka w rodzinie – o warunki zdrowotne małżonków, o warunki mieszkaniowe, o możliwości kształcenia dzieci... Sobór stawia na dojrzałość sumień małżonków w podejmowaniu decyzji odnośnie do liczby potomstwa.

Wypowiedzi Vaticanum II 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 – sporem, 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 stuleciu 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 interpretacja. 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..., to jednak trudno powiedzieć, że nie istnieją poważne utrudnienia w życiu małżeństw, chociażby klimat ośmieszania wierności małżeńskiej i czystości, wielodzietności czy rezygnacji z kariery zawodowej kobiety poświęcającej się wychowaniu dzieci. Czynnikiem utrudniającym podejmowanie decyzji na rzecz większej liczby potomstwa jest obecnie znacznie więcej, by wspomnieć bezrobocie i związaną z nim emigracją 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, nie wykluczającą 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, którego źródłem jest Bóg.

Bibliografia

- Bachja Ibn Pakuda, *Les Devoirs du coeur*, Desclée de Brouwer 1992.
Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, Kraków 2005.
Boros L., *Odkrywanie Boga*, Warszawa 1974.
Chouraqui A., *Dziesięć przykazań dzisiaj*, Warszawa 2002.

- Guardini R., *Objawienie i formy Objawienia*, Warszawa 1957.
- Halik T., *Co nie jest chwiejne, jest nietrwale. Labiryntem świata z wiarą i wątpliwościami*, Kraków 2004.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, Kraków 1981.
- Pieper J., *O miłości, nadziei i wierze*, Poznań 2000.
- Sheen F. J., *Du bist gebenedeit unter den Weiben*, Aschaffenburg 1954.
- Shivanandan M., *Crossing the Threshold of Love*, Edinburgh 1999.
- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, Poznań 2002.
- Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, Poznań 2002.
- Urs von Balthasar H., *Credo. Medytacje o Składzie Apostolskim*, Kraków 1997.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Lublin 2000.
- Wojtyła K., *Rodzina jako „Communio personarum”*. *Próba interpretacji teologicznej*, „Ateneum Kapłańskie”, 83 (1974), s. 353.

Summary

THE SIGNIFICANCE OF THE “DEUS CARITAS EST” ENCYCLICAL BY POPE BENEDICT XVI FOR THE THEOLOGY OF MARITAL LOVE

The Church's teachings about the mission and the vocation of the family in the Church and in the world have seen a significant development in the recent decades. The present article focuses on the significance of the teachings of Pope Benedict XVI about love as a foundation and source of the vocation to marriage and family. The Pope thoroughly analyses the notions of *Eros*, *Agape*, and *Philia*, which are used to describe the phenomenon of love. At the same time, the Pope highlights that in the Holy Scripture *Agape* and *Philia* have a meaning that allows to speak of a vocation to love. In his teaching about love, Benedict XVI relatively often uses the thought of St. Augustine.

The contemporary theology of love, marriage and the family uses the concept of *communio personarum*. The communion of persons is being shaped by the power of grace granted by God along with the vocation to marriage and family. Benedict XVI emphasizes the fact that love „grows” within the human being along with the deepening experience of communion with God.

Due to their love originating in God, married people are able to experience their vocation as a daily realization of the community of love and life. Through bringing forth new life and through the effort of comprehensive upbringing of children, they fulfill their mission within the Church and in the world, in spite of the difficulties and temptations present in contemporary culture.

Keywords: Benedict XVI, marriage, love

Słowa kluczowe: Benedykt XVI, małżeństwo, miłość

Ks. dr hab. Roman KULIGOWSKI – ur. w 1948 r. w Sokołowcu, emerytowany prof. UKSW w Warszawie, wykładowca teologii moralnej w WSD w Kielcach. Zajmuje się badaniami nad humanizmem chrześcijańskim, dialogiem Kościoła katolickiego z niewierzącymi oraz teologią kultury.