Marek Jeziorański

BŁ. JANA PAWŁA II KONCEPCJA WYCHOWANIA MAŁŻONKÓW

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II
Wydział Nauk Społecznych

BIBLIOTEKA KATEDRY PEDAGOGIKI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ
KATOLICKIEGO UNIWERSYTETU LUBELSKIEGO JANA PAWŁA II
5

Redakcja
Alina Rynio

WYDAWNICTWO
KUL

Marek Jeziorański

BŁ. JANA PAWŁA II KONCEPCJA WYCHOWANIA MAŁŻONKÓW

WYDAWNICTWO KUL
Lublin 2013

Recenzent
prof. dr hab. Jadwiga Izdebska

Opracowanie komputerowe
Patrycja Czerniak

© Copyright by Wydawnictwo KUL, Lublin 2013

ISBN 978-83-7702-718-9

Wydawnictwo KUL
ul. Zbożowa 61, 20-827 Lublin
tel. 81 740-93-40, fax 81 740-93-50
e-mail: wydawnictwo@kul.lublin.pl
http:// wydawnictwo.kul.lublin.pl

Druk i oprawa
elpil
ul. Artyleryjska 11
08-110 Siedlce
e-mail: info@elpil.com.pl

Poprzez małżeństwo mężczyzna i kobieta
stają się w sposób szczególny bratem i siostrą

bł. Jan Paweł II

Spis treści

WYKAZ SKRÓTÓW 11

WSTĘP 13

Rozdział 1
KAROLA WOJTYŁY REFLEKSJA NAD WYCHOWANIEM MAŁŻONKÓW 21

1. Źródła naukowe Karola Wojtyły koncepcji wychowania małżonków 21
   1.1. Inspiracje teologiczne 22
      1.1.1. Rozumienie małżeństwa w wypowiedziach Kościoła przed Soborem Watykańskim II (1962–1965) 22
      1.1.2. Rozumienie małżeństwa w dokumentach Soboru Watykańskiego II 29
      1.1.3. Rozwój doktryny katolickiej o małżeństwie w okresie posoborowym 33
   1.2. Inspiracje filozoficzne 35
      1.2.1. Filozofii klasycznej ujęcie wspólnotowości 36
      1.2.2. Personalistyczne ujęcie życia wspólnotowego 40
      1.2.3. Personalistyczne ujęcie wychowania 46
      1.2.4. Specyfika relacji międzyludzkich – „pomiędzy" (*Das Zwischen*) w interpretacji Martina Bubera 50
      1.2.5. „Miłość" w fenomenologicznym opisie Maxa Schelera 55
   1.3. Inspiracje nauk społecznych 60
      1.3.1. Inspiracje socjologiczne 60
      1.3.2. Inspiracje psychologiczne 63
      1.3.3. Inspiracje pedagogiczne 67
   1.4. Inspiracje innych nauk 69
2. Doświadczenie edukacji rodziców w „Szkołach Rodziców" 72
3. Dążenia Karola Wojtyły do opracowania własnego podejścia i narzędzia badawczego 76

Rozdział 2
STRUKTURA PROCESU WYCHOWANIA MAŁŻONKÓW W UJĘCIU KAROLA WOJTYŁY 81
1. Podstawowe kategorie i język Karola Wojtyły koncepcji wychowania małżonków 81
1.1. Podmioty wychowania 81
1.1.1. Osoba 82
1.1.2. Wspólnota 88
1.2. Proces wychowania 90
1.2.1. Wychowanie 90
1.2.2. Wychowanie małżonków 93
1.3. Wartości procesu wychowania małżonków 98
1.3.1. Miłość 98
1.3.2. Małżeństwo 102
1.3.3. „My-małżeńskie" 105
2. Elementy procesu wychowania małżonków 110
2.1. Personalizacja 111
2.1.1. Wyjaśnienie pojęcia 111
2.1.2. Rozwój osoby w obszarze relacji „ja" – „ty" 112
2.1.3. Rozwój osoby w obszarze relacji „my" 114
2.2. Socjalizacja 116
2.2.1. Wyjaśnienie pojęcia 116
2.2.2. Rozwój wspólnoty małżeńskiej 117

Rozdział 3
„MY-MAŁŻEŃSKIE" JAKO ISTOTA WYCHOWANIA MAŁŻONKÓW 123
1. „My-małżeńskie" jako przypomnienie 125
1.1. Osoba jako „ucieleśniony duch" i „uduchowione ciało" 126
1.2. Wspólnota osób (*communio personarum*) 129
1.3. Relacja wzajemnego obdarowania się osób wspólnoty (*communicatio personarum*) 132
2. „My-małżeńskie" jako uobecnienie 135
2.1. Człowiek – istota ludzka 136
2.2. Małżeńska wspólnota osób 141
2.3. Relacja wspólnoty osób 151
3. Rozwój „My-małżeńskiego" 158
3.1. Uzasadnienie rozwoju 158
3.2. Główne przyczyny wychowania małżonków 160
3.3. Wychowanie małżonków jako konsekwencja dynamiki rozwoju osobowego 162

4. „My-małżeńskie" jako zapowiedź 166
4.1. Dojrzała osoba a „my-małżeńskie" 167
4.2. Prawdziwa wspólnota a „my-małżeńskie" 169
4.3. Dojrzała relacja osób a „my-małżeńskie" 175

Rozdział 4
AKSJOLOGIA WYCHOWANIA MAŁŻONKÓW 181

1. „My-małżeńskie" jako wartość autoteliczna 182
1.1. Wartości osobowe 182
1.2. Wartości wspólnotowe 186
2. „My-małżeńskie" jako wartość alloteliczna 192
2.1. Małżeństwo dobrem rodziny 192
2.2. Małżeństwo dobrem społecznym 198
2.3. Małżeństwo dobrem wspólnoty wiary 204
3. Możliwości i konsekwencje odrzucenia wartości „my-małżeńskiego" 207
3.1. Możliwości i konsekwencje odrzucenia wartości osobowych 208
3.2. Możliwości i konsekwencje odrzucenia wartości wspólnotowych ... 211

Rozdział 5
METODYKA WYCHOWANIA MAŁŻONKÓW 217

1. Zasady wychowania małżonków 218
1.1. Zasady podstawowe 219
1.2. Zasady pomocnicze 230
2. Metody wychowania małżonków 233
2.1. Metody stosowane przez małżonków 234
2.2. Metody stosowane wobec małżonków 239
3. Środki wychowania małżonków 245
3.1. Środki wychowawcze wynikające z relacji małżeńskiej 246
3.2. Środki wychowawcze wynikające z uwarunkowań środowiskowych 251
3.3. Środki wychowawcze wynikające z doświadczenia wiary małżonków 256

ZAKOŃCZENIE 263

BIBLIOGRAFIA 269

BLESSED JOHN PAUL II'S CONCEPT OF SPOUSE EDUCATION. SUMMARY 289

Wykaz skrótów

DZ	–	*Dzieła Zebrane*, Kraków: Wydawnictwo „M": 2006–2009.
NP	–	*Nauczanie Papieskie*, Warszawa-Poznań: Pallottinum 1987–
ORp	–	„L'Osservatore Romano" wydanie polskie
PWN	–	Państwowe Wydawnictwo Naukowe
RW KUL	–	Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego
RW WTUO	–	Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego
TN KUL	–	Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego

Wstęp

Błogosławiony Jan Paweł II w swoich przemówieniach i pismach dużo miejsca poświęcił zagadnieniu małżeństwa i rodziny. Często podkreślał, że wspieranie tej wspólnoty życia jest zadaniem priorytetowym zarówno dla Kościoła, jak i dla społeczeństwa. Dobrze rozwijająca się rodzina jest bowiem najtrwalszym fundamentem rozwoju wszelkich wartości, służących dobru człowieka i całych społeczności, aż po wymiar globalny.

Jak potwierdzają badania ostatnich lat, m.in. Leona Dyczewskiego[1], Janusza Mariańskiego[2] oraz CBOS-u[3], małżeństwo i rodzina są zaliczane przez polskie społeczeństwo do kanonu najwyższych wartości. Choć zmieniają się pokolenia, warunki społeczne i styl życia rodzinnego, rodzina jako taka pozostaje jedną z najważniejszych wartości człowieka. Pragnieniem jednak jest nie tylko to, by przeżyć życie w założonej przez siebie rodzinie, ale również to, aby przeżyć je dobrze i szczęśliwie. Podstawą i gwarantem tego szczęścia ma być udany związek małżeński. Rodzi się zatem pytanie: Kiedy małżeństwo jest szczęśliwe i co zrobić, by takim było?

W rozpatrywaniu tego zagadnienia można spotkać dwie główne tendencje.

a. Pierwsza – ujawniająca się raczej w pozanaukowym obszarze życia – przybiera postać przeświadczenia, że udane małżeństwo jest wynikiem szczęścia

---

1 Por. L. Dyczewski, *Małżeństwo i rodzina upragnionymi wartościami młodego pokolenia*, w: *Małżeństwo i rodzina w nowoczesnym społeczeństwie*, red. L. Dyczewski, Lublin: Wydawnictwo KUL 2007, s. 13–15; L. Dyczewski, *Wyobrażenia młodzieży o małżeństwie i rodzinie pomiędzy tradycją a nowoczesnością*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2009, s. 49.

2 Por. J. Mariański, *Młodzież między tradycją a ponowoczesnością*, Lublin: RW KUL 1995, s. 111; J. Mariański, *Małżeństwo i rodzina w świadomości młodzieży maturalnej – stabilność i zmiana*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek 2012, s. 124.

3 Por. komunikaty CBOS-u: „Wartości i normy w życiu Polaków", BS/133/2005, w: http:// www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2005/K_133_05.PDF; „Co jest w życiu najważniejsze?", BS/77/2006, w: http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2006/K_077_06.PDF; „Nie ma jak rodzina", BS/40/2008, w: http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2008/K_040_08.PDF.

samego w sobie. W tym obszarze mieszczą się takie powiedzenia, jak np. „miałem szczęście w miłości" czy też przeciwnie: „nie byliśmy sobie pisani". Oczywiście, bardzo rzadko przybiera to formę skrajnego i świadomego fatalizmu, w myśl którego człowiek nie ma żadnych możliwości wpływania na swoje życie ze względu na poddanie jakkolwiek rozumianej wyższej sile, niemniej jednak zauważalna jest jakaś forma niewiary w to, że życie małżeńskie może być świadomym przedmiotem małżeńskiego ulepszania, i to nie tylko w sytuacjach, kiedy dochodzi do konfliktów i rozłamów między małżonkami, ale również w czasie, kiedy wszystko rozwija się dobrze.

b. Drugą tendencją jest przekonanie, że życie małżeńskie należy kreatywnie kształtować. Stąd też coraz częściej można spotkać w różnych publikacjach, zwłaszcza popularnonaukowych, zalecenia i „recepty" na udany związek. I tak, na przykład, jedni akcentują wzajemną tolerancję i akceptację, zaufanie, otwartość, szczerość, miłość, przychylność, wierność. Inni mówią o umiejętności konstruktywnego rozwiązywania konfliktów, uczą schematów komunikacji małżeńskiej, mówią o wspólnocie interesów, celów i zajęć. Jeszcze inni szczęście małżeńskie wiążą ze wspólnym majątkiem, zobowiązaniami materialnymi czy wdziękiem fizycznym i atrakcyjnością seksualną.

Przykładem takich opcji są wyniki badań związanych z realizacją projektu badawczego, w którym pytano o to „co scala małżeństwo?". W odpowiedzi na to pytanie wymieniano m.in.: a) tolerancję i akceptację – przyjęcie drugiego takim, jaki on jest (32%); b) zaufanie, otwartość, szczerość (30%); c) miłość i przychylność (28%); d) konstruktywne rozwiązywanie konfliktów i dobrą komunikację (25%); e) wspólne zainteresowania, hobby, przyjaciół (20%); f) solidarność i wzajemne wsparcie (19%) i inne. Na końcu listy znalazło się zadowolenie seksualne (4%)[4].

Natomiast w innych badaniach stwierdzono, że najbardziej znaczący wpływ na dobre relacje małżeńskie mają: a) dobra i częsta komunikacja małżeńska; b) kompetentne rozwiązywanie problemów oraz c) właściwe przeżywanie sytuacji stresowych[5].

Często wymieniane „recepty" na udane małżeństwo opisywane są przy pomocy wieloznacznych pojęć, bez wyraźnego sprecyzowania znaczenia używanych słów. Poza tym przy tego typu podejściach nie brakuje nieraz tendencji do akcentowania tego, co można nazwać sposobem funkcjonowania życia małżeńskiego na różnych jego płaszczyznach, z pominięciem samego człowieka, który tworzy tę wspólnotę życia. Może to wynikać z przenoszenia – często nieświado-

[4] Por. K. A. Schneewind, E. Wunderer, *Das Erfolgsrezept glücklicher Beziehung,* „Psychologie Heute", 15/2006, s. 6–9.

[5] Por. G. Bodenmann, A. Cina, *Im Gespräch bleiben,* „Psychologie Heute", 15/2006, s. 72.

mego – sposobów funkcjonowania coraz bardziej stechnicyzowanego środowiska, gdzie liczy się to, co daje konkretny zysk, w obszar życia osobowego[6]. Przyjmując takie stanowisko, sprowadza się sferę życia małżeńskiego i rodzinnego do zasady bodziec–reakcja. Przez to oczekuje się od człowieka, że po zmianie „oprogramowania" on sam stanie się innym człowiekiem. W nowożytnej myśli społecznej już Wilhelm Dilthey (1833–1911) przypomniał, że takie podejście w odniesieniu do osoby ludzkiej jest niewłaściwe i prowadzi do błędnych zachowań.

Istnieje zatem pilna potrzeba poszukiwania „trzeciej drogi" i rozpatrywania tego zagadnienia przy pomocy dostępnych metod naukowych. Samo zaś zagadnienie wychowania małżonków umiejscowione jest w pedagogice rodziny. Przedmiotem zainteresowania tej dyscypliny jest nie tyle rzeczywistości małżeństwa jako takiego, ale całej rodziny – i to najczęściej ujmowanej w kategoriach instytucji. Wiąże się to zapewne z faktem, że pedagogika rodziny wyrosła z zainteresowań badawczych pedagogiki społecznej.

Zagadnienie życia małżeńskiego rozpatrywane jest również przez inne dyscypliny społeczne, z których dorobku korzysta pedagogika. Można tu wymienić m.in. socjologię i psychologię. Zwłaszcza w zakresie tej drugiej znajdujemy rozbudowany obszar badań dotyczących sukcesu życia małżeńskiego, który też bywa określany jako: zadowolenie małżeńskie, trwałość małżeństwa, szczęście w małżeństwie, integracja wewnątrzmałżeńska, dobrany związek małżeński, zgodność w małżeństwie, wzajemne przystosowanie małżonków i inne[7].

Badania tej problematyki na gruncie polskim zostały zainicjowane przez Franciszka Adamskiego[8], Marię Trawińską[9], Teresę Kukołowicz[10] i Marię Ziemską[11], a w późniejszych latach były kontynuowane m.in. przez Ludwika Janiszewskiego[12], Jana Rostowskiego[13], ks. Józefa Wilka[14] i Marię Braun-Gałkowską[15].

---

6 Por. H-G. Gruber, *«Kann man sich darauf noch verlassen?» Das Wagnis der Ehe*, w: red. R. Krockauer, S. Bohlen, M. Lehner, *Theologie und Soziale Arbeit. Handbuch für Studium, Weiterbildung und Beruf*, München: Kösel-Verlag 2006, s. 110.

7 Por. K. Cieślak, *Polska wersja skali G. B. Spaniera służącej do pomiaru jakości związku małżeńskiego (DAS),* „Przegląd Psychologiczny", 4/1989, s. 1041.

8 Zob. F. Adamski, *Duchowość życia małżeńskiego*, w: *Miłość, małżeństwo, rodzina*, red. F. Adamski, Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy 1978.

9 Zob. M. Trawińska, *Bariery małżeńskiego sukcesu*, Warszawa: Książka i Wiedza 1977.

10 Zob. T. Kukołowicz, *Poradnictwo wychowawcze na rzecz rodziny*, „Roczniki Filozoficzne", t. XIX, z. 4/1971, s. 183–193; T. Kukołowicz, *Rozmowy w rodzinie jako czynnik rozwoju dziecka*, „Roczniki Filozoficzne", t. XXVII, z. 4/1979, s. 137–146.

11 Zob. M. Ziemska, *Postawy rodzicielskie*, Warszawa: Wiedza Powszechna 1969.

12 Zob. L. Janiszewski, *Sukces małżeński w rodzinach marynarzy. Studium socjologiczne*, Warszawa–Poznań: PWN 1986.

13 Zob. J. Rostowski, *Zarys psychologii małżeństwa. Psychologiczne uwarunkowania dobranego związku*, Warszawa: PWN 1987.

W ten obszar problematyki wpisuje się również Karol Wojtyła, który bardzo świadomie zabiera głos w sprawach małżeństwa i rodziny. Celem jego analiz stawało się ukazanie propozycji kształtowania wspólnoty małżeńskiej w oparciu o antropologię realistyczną, którą sam nazywa „antropologią adekwatną"[16]. W tej kwestii Wojtyła przyczynia się do powstania, a następnie wpisuje się w naukowe poszukiwania, Szkoły Lubelskiej, reprezentowanej zwłaszcza przez o. Mieczysława Alberta Krąpca (1921–2008). Realistyczna koncepcja człowieka K. Wojtyły, wypracowana w tym paradygmacie filozoficznym, stała się ważną podstawą budowania nie tylko koncepcji etyki życia małżeńskiego, lecz również koncepcji wychowania, chroniącej samo wychowanie przed sprowadzeniem go bądź to – jedynie – do praktyki, bądź do technologii, w której człowiek traktowany jest bardziej w kategoriach przedmiotu niż osoby.

Wielka ilość publikacji, wystąpień, przemówień, homilii itp. Jana Pawła II, poświęconych zagadnieniu małżeństwa i rodziny, jest potwierdzeniem wagi tej problematyki. Przeprowadzona kwerenda bibliograficzna pozwoliła ustalić rzeczywiście bogaty zbiór tekstów Karola Wojtyły/Jana Pawła II dotyczących podejmowanego zagadnienia. Wśród nich szczególne miejsce zajmują: 1) zbiór katechez środowych głoszonych w początkowych latach pontyfikatu, które ukazały się pod zbiorczym tytułem *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*[17]; 2) posynodalna adhortacja apostolska *Familiaris consortio*[18] oraz 3) *List do Rodzin*[19], wydany z okazji międzynarodowego Roku Rodziny w 1994 r. Natomiast z „przedpapieskiego" okresu na szczególną uwagę zasługują: *Miłość i odpowiedzialność*[20],

---

14 Zob. J. Wilk, *Pedagogika rodziny. Wybrane zagadnienia*, Lublin: Poligrafia Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego 2002.

15 Zob. M. Braun-Gałkowska, *Osobowościowe uwarunkowania powodzenia małżeńskiego,* „Roczniki Nauk Społecznych", t. VI, 1978, s. 155–176; M. Braun-Gałkowska, *Miłość Aktywna. Psychiczne uwarunkowania powodzenia małżeństwa*, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 1980.

16 Por. C. Ritter, *Posłowie. Uwagi historyczno-edytorskie w związku z Jana Pawła II katechezami „Mężczyzną i niewiastą stworzył ich"*, w: Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2008, s. 397; por. Jan Paweł II, *Dobro społeczeństwa jest związane z dobrem rodziny* (Przemówienie do wykładowców i studentów Instytutu ds. Rodziny, 19 XII 1981), NP IV, 2, s. 512; Jan Paweł II, *Odkryć na nowo prawdę, dobro i piękno małżeństwa* (Przemówienie do członków Trybunału Roty Rzymskiej, 29 I 2004), ORp nr 4/2004, s. 36.

17 Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich,* Lublin: Wydawnictwo KUL 2008.

18 Jan Paweł II, *Familiaris consortio. Adhortacja apostolska o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym* (22 XI 1981), w: *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. I, Kraków: Wydawnictwo „M" brw, s. 65–160.

19 Jan Paweł II, *Gratissimam sane. List do Rodzin* (2 II 1994), Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej 1998.

20 K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność,* w: *Człowiek i moralność*, red. T. Styczeń, Lublin: TN KUL 2001, s. 21–255.

Instynkt, miłość, małżeństwo[21], *Rodzicielstwo a „Communio personarum"*[22], *Rodzina jako „Communio personarum"*[23], *Wychowanie miłości*[24] i inne. Można zauważyć, że myśl podjęta i rozpracowana w działalności naukowej K. Wojtyły znajduje odzwierciedlenie w pismach i przemówieniach papieża. To właśnie ilość tych materiałów oraz waga tej problematyki ukierunkowały mnie na podjęcie tego zagadnienia, które sformułowano jako *Bł. Jana Pawła II koncepcja wychowania małżonków*.

W tym miejscu na szczególną uwagę i wyjaśnienie zasługuje termin „koncepcja". J. Kozielecki tłumaczy go poprzez zestawienie z „teorią", którą rozumie jako system praw dobrze zhierarchizowanych i uzasadnionych za pomocą trafnych metod eksperymentalnych[25]. W koncepcji natomiast w większym stopniu dopuszczone są zdania hipotetyczne, których nieraz nie sposób w pełni uzasadnić istniejącymi metodami naukowymi. Ich wartość eksplanacyjna i predyktywna jest ograniczona[26]. Na tej podstawie posługuję się terminem „koncepcja".

W książce znajdują się również odniesienia do istotnych opracowań i omówień myśli Jana Pawła II. Od samego początku papieskiego nauczania Jana Pawła II starano się prowadzić naukową debatę nad jego wkładem w rozumienie rzeczywistości małżeństwa i rodziny. Tak powstawały kolejne opracowania zagadnień teologii ciała, przygotowania do małżeństwa, *communio personarum* czy znaczenia ludzkiego zjednoczenia płciowego. Znacznie mniej miejsca poświęca się rozwojowi miłości i wspólnoty życia małżeńskiego. Przeważająca ilość opracowań powstała na gruncie teologii, z uwzględnieniem metodologii tej dyscypliny.

Stąd rodzi się potrzeba uzasadniająca takie wykorzystanie materiałów źródłowych, które odpowiadając metodologii pedagogiki, pozwoli na ukazanie dorobku Jana Pawła II o charakterze wychowawczym i pedagogicznym. Wydaje się to możliwe dzięki zastosowaniu w poszukiwaniach naukowych szczególnej metody, którą wypracował i stosował K. Wojtyła. Chodzi mianowicie o taki rodzaj analizy fenomenologicznej, który pozwala się zastosować i przenieść z problematyki etyki na inne obszary problemowe i dyscypliny (w tym na wychowanie i pedagogikę).

---

21 K. Wojtyła, *Instynkt, miłość, małżeństwo*, „Tygodnik Powszechny", 42/1952, s. 1–2, 11.

22 K. Wojtyła, *Rodzicielstwo a „Communio personarum*", „Ateneum Kapłańskie", 1975, t. 84, s. 17–31.

23 K. Wojtyła, *Rodzina jako „Communio personarum*", „Ateneum Kapłańskie", 1974, t. 83, s. 347–361.

24 K. Wojtyła, *Wychowanie miłości*, „Tygodnik Powszechny", 21/1960, s. 1.

25 Por. J. Kozielecki, *Koncepcja transgresyjna człowieka. Analiza psychologiczna*, Warszawa: PWN 1987, s. 13.

26 Tamże.

Zgodnie za założeniami powyższej metody K. Wojtyła wypracował własny sposób analizy badanego zjawiska. Najpierw definiował je na podstawie tego, co „mówiło" badane zjawisko, a nie na podstawie wcześniej przyjętych założeń. Jednym z badanych przy pomocy tej metody przez niego zjawisk stała się również wspólnota małżeńska. Bardzo wyraźnie takie postępowanie jest zauważalne w zbiorze katechez o małżeństwie *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, który nie tyle przybrał postać traktatu o małżeńskiej moralności katolickiej, co fenomenologicznej analizy istoty relacji małżeńskiej[27].

Warto również zwrócić uwagę na fakt, że Jan Paweł II takie podejście do prac nad małżeństwem i rodziną zalecał swoim kontynuatorom. Wyrażał to w formie stawianych pytań, takich jak: „Czy można bowiem zrezygnować z refleksji nad «zjawiskiem ludzkim» ukazanym przez różne dyscypliny naukowe? Czy można zarzucić studia nad wolnością – podstawą wszelkiej antropologii, która otwiera drogę do najgłębszych pytań ontologicznych? Czy można obyć się bez teologii, w której natura, wolność i łaska są postrzegane jako wielokształtna jedność w tajemnicy Chrystusa?"[28]. Perspektywa teologiczna wieńczy oczywiście całość naukowych poszukiwań Jana Pawła II, ale na ich początku jest postawione „zjawisko ludzkie" jako takie.

Zatem to, co stanowi specyfikę problematyki niniejszej publikacji, można ująć w dwóch punktach:

a. Wyznaczony obszar analiz nie został jeszcze podjęty w refleksji pedagogicznej.
b. Opracowanie materiałów źródłowych uwzględnia założenia metodologiczne K. Wojtyły.

Książka składała się z pięciu rozdziałów. Rozdział 1, zatytułowany *Karola Wojtyły refleksja nad wychowaniem małżonków,* przedstawi zagadnienia, które leżą u podstaw podejmowanej przez Wojtyłę refleksji nad wspólnotą małżeńską. Zostaną w nim zamieszczone w pierwszym rzędzie papieskie źródła inspiracji naukowej, zwłaszcza teologiczne, filozoficzne oraz z zakresu nauk społecznych. Papież bardzo aktywnie uczestniczył w dyskusji naukowej i w swoich przemyśleniach pokazywał, co przejmuje od poprzedników, a z czym się zdecydowanie nie zgadza. Na szczególną uwagę zasługuje w tym względzie okres Soboru Watykańskiego II (1962–1965), w którego obradach kardynał Wojtyła brał udział, a szczególnie jego nauka o małżeństwie. Ponadto ważną rolę odgrywa filozoficzna koncepcja relacji małżeńskiej opracowana przez Martina Bubera (1878–1965) oraz fenomenologiczny opis miłości Maxa Schelera (1874–1928). Ukazane zostaną również osobiste doświadczenia K. Wojtyły, zdobyte w krajach

[27] Por. C. Ritter, *Posłowie...*, s. 393.

[28] Jan Paweł II, *Ojcostwo i macierzyństwo w zamyśle Bożym* (Przemówienie do uczestników Tygodnia Studiów nad małżeństwem i rodziną, 27 VIII 1999), ORp nr 11/1999, s. 13.

Europy Zachodniej w drugiej połowie lat 40. W tym czasie bowiem z inicjatywy m.in. Marii Montessori (1870–1952) powstawały w tej części kontynentu „Szkoły Rodziców". Zakończeniem rozdziału będzie przedstawienie opracowanej przez Wojtyłę specyficznej metody badania rzeczywistości rodziny.

Rozdział 2, zatytułowany *Struktura procesu wychowania małżonków,* dotyczyć będzie analizy strukturalnej procesu wychowania małżonków w ujęciu Jana Pawła II. Wyjaśnione zostaną w nim najpierw podstawowe terminy występujące w książce, którym Wojtyła poświęcał dużo uwagi i miejsca w swoich badaniach. Do takich terminów należą: *osoba*, *miłość*, *wspólnota*, *małżeństwo*, *wychowanie* oraz *wychowanie małżonków*. Zaprezentowane zostaną również elementy procesu wychowania w odniesieniu do małżonków. Ta część analiz opracowana będzie na podstawie teorii wychowania Stefana Kunowskiego (1909–1977), który postuluje, że proces wychowania powinien przebiegać w dwóch kierunkach: od postawy egoistycznej do altruistycznej (personalizacja) oraz od postawy nostycznej do illistycznej (socjalizacja)[29]. Te dwa procesy pomogą ukazać specyfikę wychowania małżonków w ujęciu Jana Pawła II.

W rozdziale 3, noszącym tytuł *„My-małżeńskie" jako istota wychowania małżonków*, zostanie przedstawiona specyfika „my-małżeńskiego" tzn. rozumienie rozwoju wspólnoty małżeńskiej przez Jana Pawła II. Papież, zwłaszcza podczas katechez poświęconych problemom małżeństwa i rodziny, wskazywał małżonkom trzy etapy rozwoju ich wspólnoty życia i miłości. Pierwszym z nich jest zwrot w stronę „początku" prawdy o miłości i małżeństwie, sięgającym aktu stwórczego Boga[30]. Następnie papież opisał aktualną kondycję osoby jako takiej oraz wzajemnego odniesienia się do siebie mężczyzny i kobiety[31]. Ostatnim etapem jest zwrócenie uwagi na cel wychowania małżonków[32]. Powyższe etapy stanowić będą kolejne elementy struktury tego rozdziału.

Rozdział 4, zatytułowany *Aksjologia wychowania małżonków*, podejmie zagadnienia kwestii aksjologicznych małżeństwa i rodziny. Zostaną w nim ukazane najpierw najważniejsze wartości samej wspólnoty małżeńskiej, to znaczy te, bez których zachowania wspólnota małżeńska nie mogłaby się rozwijać, a następnie małżeństwo jako wartość dla szerszych społeczności, takich jak środowisko społeczne, aż po państwo i Kościół – jako wspólnotę wiary. Zostaną wskazane także inne grupy, które korzystają z wartości małżeństwa, przynajmniej w pośredni sposób. Rozdział zakończony zostanie omówieniem zagrożeń

---

29 Por. S. Kunowski, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie 2004, s. 170.

30 Por. *Chrystus odwołuje się do „początku"* (Zob. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich,* s. 9–78).

31 Por. *Chrystus odwołuje się do „serca" ludzkiego* (Zob. tamże, s. 79–197).

32 Por. *Chrystus odwołuje się do zmartwychwstania* (Zob. tamże, s. 199–261).

i nieprawidłowości, do jakich dochodzi na skutek odrzucenia konstytutywnych wartości małżeństwa i rodziny.

Rozdział 5, zatytułowany *Metodyka wychowania małżonków*, będzie dotyczył metodyki pracy wychowawczej w zakresie edukacji małżonków według Jana Pawła II. Zostaną w nim przedstawione te zasady i metody wychowania oraz środki wychowawcze, jakie proponował Jan Paweł II dla zrealizowania procesu wychowania małżonków.

Tak zaplanowany zakres problemowy publikacji otwiera nowe możliwości badania i definiowania wspólnoty małżeńskiej oraz wydobywania właściwych jej potencjalności. Może ona też stanowić teoretyczną podstawę badań w zakresie konkretnych przejawów i efektów realizowania wychowania małżonków według metodyki opartej na nauczaniu bł. Jana Pawła II.

ROZDZIAŁ 1

Karola Wojtyły refleksja nad wychowaniem małżonków

Koncepcja wychowania małżonków, jaką można ustalić na podstawie dzieł Karola Wojtyły – Jana Pawła II, wyrasta niewątpliwie z jego naukowych poszukiwań oraz życiowych doświadczeń. Można powiedzieć, że te dwa obszary stanowią pewnego rodzaju korzenie dla późniejszego nauczania Jana Pawła II o małżeństwie i rodzinie.

Niniejszy rozdział stawia sobie za cel przedstawienie tej koncepcji wraz z próbą ukazania możliwych okoliczności (zarówno naukowych, jak i pozanaukowych), z jakimi możemy wiązać jej powstawanie i rozwój. Ogólnie można je podzielić na dwie grupy. Pierwszą tworzą te okoliczności, które wyraźnie wzmiankowane są przez samego Wojtyłę; drugą zaś te, co do których istnieje uzasadnione przypuszczenie, że były one mu znane ze względu na ogólne zainteresowania nauką, sytuacją polityczną lub społeczną, choć nie posiadają one wyraźnego związku z tą problematyką. Przy tej okazji trzeba wspomnieć, że samo zagadnienie „wychowania małżonków" bardzo rzadko jest wymieniane w literaturze przedmiotu w sposób bezpośredni. Charakterystyczny jest natomiast dla koncepcji małżeństwa K. Wojtyły wspólnotowy wymiar relacji małżeńskiej, który tutaj zostanie omówiony.

W rozdziale zaprezentowane zostaną kolejno: źródła naukowej inspiracji koncepcji wychowania małżonków Karola Wojtyły, specyfika „Szkoły Rodziców" (powstających na zachodzie Europy), z jaką mógł się zapoznać ks. Wojtyła w czasie swoich studiów w Rzymie i w Belgii, oraz wypracowana przez Wojtyłę metoda badań rzeczywistości małżeńskiej i rodzinnej.

1. ŹRÓDŁA NAUKOWE KAROLA WOJTYŁY KONCEPCJI WYCHOWANIA MAŁŻONKÓW

Nauka i źródła naukowe, poza tzw. „objawionymi" i praktycznymi, to pierwsze „miejsca", gdzie należy szukać początków i zrozumienia teorii czy też

koncepcji wychowania małżonków według K. Wojtyły. On sam przywiązywał do tego „miejsca" duże znaczenie. Jako pracownik naukowy – później profesor uniwersytecki (KUL) – pokazał, że jest to ważne pole jego komunikacji ze światem.

Szczególną rolę w przypadku Wojtyły, w związku z uprawianą refleksją nad rodziną, odgrywają filozofia i teologia. Te dwa obszary badań naukowych, stanowiące swoisty fundament wypracowanej przez K. Wojtyłę koncepcji wychowania małżonków, rozszerzone zostaną na obszar nauk społecznych oraz innych dyscyplin, zwłaszcza związanych z człowiekiem i badaniem jego sytuacji życiowej.

1.1. Inspiracje teologiczne

W rozwoju teologii XX w. szczególne miejsce zajmuje Sobór Watykański II (1962–1965). Zbierając doświadczenie wieków, wyznaczył on Kościołowi kierunek rozwoju na przyszłość. W jego obradach uczestniczył arcybiskup krakowski Karol Wojtyła. Miał on również bezpośredni i istotny wpływ na tworzenie niektórych dokumentów soborowych, jak np. *Konstytucji o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes"*, stąd też nauka tego Soboru o małżeństwie jest i pozostaje centrum tego zagadnienia. Analiza ta poprzedzona zostanie ukazaniem historycznych aspektów w dyskusji nad małżeństwem, a ostatnia część poświęcona będzie rozwojowi myśli o małżeństwie i rodzinie w Kościele posoborowym. Treści te będą dotyczyć okresu do pontyfikatu Jana Pawła II.

1.1.1. Rozumienie małżeństwa w wypowiedziach Kościoła przed Soborem Watykańskim II (1962–1965)

Nauczanie Kościoła dotyczące małżeństwa zakorzenione jest w przesłaniu Jezusa Chrystusa. Jest to nauczanie inspirujące się Pismem Świętym. Kościół stara się odczytywać zamysł swojego Założyciela, dlatego też za podstawę swego nauczania dotyczącego małżeństwa przyjmuje te fragmenty Pisma Świętego, w których Chrystus podejmował to zagadnienie bądź do których się odwoływał. Do najważniejszych tekstów zalicza się m.in. opis stworzenia człowieka (*Rdz 1, 26–28* oraz *Rdz 2, 4–25*), opis małżeństwa Tobiasza (*Tb 7–8*) i – w sposób szczególny – rozmowę Jezusa z faryzeuszami dotyczącą sprawy rozwodów (*Mt 19, 1–9; Mk 10, 1–12; Łk 16, 18*).

Te i inne fragmenty stanowiły punkt wyjścia w tworzeniu się doktryny, ale także koncepcji, czy też teorii, małżeństwa chrześcijańskiego. Bogata tradycja naukowa w tym zakresie rozwijała się niejako na dwóch płaszczyznach. Pierwsza odnosi się do zagadnień mistagogii i wyraża się zasadniczo w przedstawianiu małżeństwa jako obrazu jedności między Chrystusem a Kościołem. Druga nato-

miast dotyczy aspektów prawnych. Roztrząsane są w niej takie zagadnienia, jak: cele małżeństwa, warunki zawarcia małżeństwa, małżeństwo jako sakrament itp. Można w tym względzie doprecyzować, że pierwsze tysiąclecie chrześcijaństwa – ogólnie rzecz ujmując – koncentrowało się na zagadnieniach z obszaru mistagogii, a drugie na aspektach prawnych[1].

Pierwsze tysiąclecie to przede wszystkim nauczanie Ojców Kościoła[2]. W ich refleksji tematyka małżeńska oscyluje zasadniczo wokół trzech zagadnień: 1) wartość małżeństwa na tle wzniosłości życia dziewiczego i zagadnienie powtórnego małżeństwa; 2) sakramentalne rozumienie małżeństwa; 3) sprawowanie obrzędu zaślubin oraz pierwsze zagadnienia prawne[3]. Pierwsze opisy małżeństwa chrześcijańskiego zawarte są w Didache i apologiach pisanych w pierwszych wiekach chrześcijaństwa w związku z potrzebą obrony i odpierania ataków pogańskich filozofów na chrześcijaństwo. Natomiast pierwszą oficjalną wypowiedzią Kościoła dotyczącą małżeństwa jest wypowiedź Synodu w Elwirze (ok. 300 r.), w której podkreśla się nierozerwalność związku. W kanonie 9. czytamy: „Tak samo kobiecie wierzącej, która opuściła wierzącego męża cudzołożnego i poślubiła drugiego, powinno być zabronione poślubiać go; jeśli poślubiła, może przyjąć Komunię nie wcześniej niż wtedy, kiedy odejdzie ze świata ten, którego opuściła, chyba że zmusi do udzielenia jej ciężkie położenie w chorobie”[4]. Tego rodzaju przepisy stają się koniecznością po Edykcie Mediolańskim z 313 r. i z początkiem przystępowania do Kościoła całych narodów.

W tym przedziale czasu warto szczególną uwagę poświęcić św. Augustynowi (354–430) oraz św. Izydorowi z Sewilli (560–636). Pierwszy ujmował małżeństwo od strony aksjologicznej, tzn. widział małżeństwo przede wszystkim jako określoną wartość, która jest źródłem potrójnego dobra: 1) *bonum prolis* – rodzenie i wychowanie potomstwa; 2) *bonum fidei* – wierność małżeńska będąca źródłem wzajemnej pomocy małżonków oraz służąca zaspokojeniu popędu seksualnego; 3) *bonum sacramenti* – łaska sakramentalna wyrażająca się w nierozerwalności węzła małżeńskiego[5]. Nauczanie św. Augustyna należy widzieć w kontekście całej jego działalności jako nauczyciela, ale i biskupa. Ujmowanie małżeństwa od strony wartości, jaką wnosi w życie małżonków, było u św. Augu-

---

1 Por. C. Rychlicki, *Małżeństwo w Kościele katolickim,* w: *Encyklopedia Katolicka*, red. nauk. S. Wilk i inni, t. XI, Lublin: TN KUL 2006, k. 1063–1064.

2 Np. św. Ignacy Antiocheński, św. Justyn, św. Klemens Aleksandryjski, św. Bazyli Wielki, św. Cyryl Jerozolimski, św. Jan Chryzostom.

3 Por. J. Wróbel, *Aspekt moralny małżeństwa*, w: *Encyklopedia Katolicka*, red. nauk. S. Wilk i inni, t. XI, Lublin: TN KUL 2006, k. 1069.

4 *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań: Księgarnia św. Wojciecha 2007, s. 29.

5 Por. J. Wróbel, *Aspekt moralny małżeństwa*, k. 1069.

styna próbą obrony tej rzeczywistości przed prądami manichejskimi[6], które deprecjonowały akt seksualny, a przez to również wspólnotę małżeńską.

Św. Izydor z Sewilli natomiast skoncentrował się na ukazaniu celów zawierania małżeństwa[7] – można je również nazywać przyczynami lub motywami małżeństwa. Mają one swoje uzasadnienie w Piśmie Świętym i sprowadzają się do: 1) prokreacji[8]; 2) wzajemnej pomocy[9]; 3) zaspokojenia popędu[10].

Można już w tym momencie zaznaczyć, że nauka o celach małżeństwa będzie coraz wyraźniej obecna w nauczaniu Kościoła. Rozwinie się ona zwłaszcza w czasie dyskusji prawnych nt. małżeństwa. Wprowadzona później gradacja celów, ze wskazaniem na pierwszorzędne, drugorzędne i trzeciorzędne, tym bardziej utrwali to stanowisko. I choć w historii rozumienia małżeństwa będą pojawiały się różne opinie, to zagadnienie celów w oficjalnym nauczaniu Kościoła będzie przywoływane niemal zawsze.

Duże znaczenie dla rozwoju nauki o małżeństwie miał św. Tomasz z Akwinu (1225–1274). Starał się on połączyć dwa przedstawione wyżej kierunki, mianowicie aksjologiczny (nauka o dobrach małżeństwa) i prawny (nauka o celach). Z tego względu wskazał na relację wartości poszczególnych dóbr małżeńskich, co skutkowało uhierarchizowaniem celów. Pisał: „Otóż głównym celem małżeństwa jest zrodzenie i wychowanie potomstwa. Cel ten odpowiada człowiekowi ze względu na jego naturę rodzajową, gdyż jest wspólny ludziom i zwierzętom, jak stwierdza Arystoteles. W tym znaczeniu potomstwo jest dobrem małżeństwa. Natomiast wtórnym celem, znamiennym tylko dla ludzi, jest współdziałanie w sprawach niezbędnych do życia. Otóż z tego powodu małżonkowie winni wzajemnie dochować sobie wierności, która jest jednym z dóbr małżeństwa. Ale małżeństwo chrześcijan ma jeszcze inny, wyższy cel, ze względu na to, że oznacza zjednoczenie Kościoła z Chrystusem. Z tego względu dobrem małżeństwa jest także jego sakramentalność (*Ef 5, 32*). Pierwszy więc cel odpowiada człowiekowi jako jestestwu należącemu do tego samego rodzaju co zwierzęta, drugi odpowiada człowiekowi jako człowiekowi, a trzeci jako chrześcijaninowi”[11].

---

6 Por. K. Glombik, *Jedność dwojga. Prekursorski charakter personalistycznego rozumienia małżeństwa w ujęciu Herberta Domsa (1890–1977)*, Opole: RW WTUO 2007, s. 342.

7 Por. J. Wróbel, *Aspekt moralny małżeństwa*, k. 1069.

8 *Rdz 1, 28*: „I błogosławił im mówiąc: «Bądźcie płodni, mnóżcie się i zaludniajcie ziemię oraz czyńcie ją sobie poddaną»”.

9 *Rdz 2, 18*: „Pan Bóg rzekł: «Nie jest dobrze, by człowiek był sam. Uczynię mu pomoc podobną do niego»”.

10 *1 Kor 7, 9*: „Jeśli jednak temu nie sprostają, niech wstępują w związek małżeński. Lepiej jest bowiem zawrzeć małżeństwo niż płonąć pożądliwością!”

11 Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 32, tłum. W. Bednarski, London: „Veritas”, q. 65, art. 1, s. 246–247.

Św. Tomasz z Akwinu wprawdzie wprowadza kolejność przedstawiania celów małżeńskich, nie dokonuje jednak jednoznacznej hierarchizacji ich ważności. Z jednej strony mówi o tym, że „głównym celem małżeństwa jest zrodzenie i wychowanie potomstwa", z drugiej strony natomiast każdy następny cel odpowiada wyższej formie życia ludzkiego (pierwszy – zwierzęcej, drugi – ludzkiej, trzeci – chrześcijańskiej). W środowiskach prawniczych coraz bardziej przyjmowano kolejność wymieniania celów jako ich hierarchię ważności; do tego stopnia, że *Kodeks Prawa Kanonicznego* z 1917 r. formułuje to zagadnienie w następujący sposób: „Pierwszym celem małżeństwa jest zrodzenie i wychowanie potomstwa; drugim wzajemna pomoc i poskromienie pożądliwości"[12], po czym dopiero wyjaśnia się przymioty małżeństwa. Całkowicie pomijano natomiast aspekty aksjologiczne. Takie ujęcie małżeństwa skutkowało coraz bardziej funkcyjnym rozumieniem jego istoty z pomijaniem wewnętrznej dynamiki tej rzeczywistości.

Równolegle z aspektem prawnym rozwijało się w ciągu historii takie ujmowanie małżeństwa, które skupiało się na akcentowaniu wspólnoty małżeńskiej. Warto w tym momencie przywołać św. Bonawenturę (1217–1274), który uważał, że nie powinno się rozdzielać zagadnień dotyczących celów małżeńskich od dóbr małżeńskich, gdyż – jak podaje K. Glombik – „jedna i ta sama sprawa nie może mieć więcej jak jeden cel"[13], natomiast tym jedynym dobrem, które jest zasadnicze i nierozdzielne od małżeństwa, jest związek sakramentalny. Z tej konstatacji św. Bonawentura wyprowadzał, że małżeństwo ma dwa zadania, z których pierwsze dotyczy wzajemnej pomocy i doskonalenia się małżonków (co czasami nazywane jest wzajemnym wychowywaniem się małżonków[14]), a drugim zadaniem jest zrodzenie potomstwa[15]. Warte podkreślenia jest to, że pierwsze zadanie „związane jest z jednością dusz i tworzy część substancji małżeństwa, co jest niezbędne, a drugie dotyczy zjednoczenia cielesnego i należy do małżeństwa w sensie rozmnażania"[16].

W oficjalnych wypowiedziach Kościoła nie znajdujemy jednostronnie prawniczego ujęcia. Zawsze wybrzmiewają w nich również treści ujmujące małżeństwo w kategoriach aksjologicznych. Przykładowo można tu przywołać odpowiednie postanowienia Soboru we Florencji (1439–1443), Soboru Trydenckiego (1545–1563) oraz encyklikę o małżeństwie chrześcijańskim papieża Piusa XI *Casti connubii* z dnia 31 XII 1930 r.

---

12 *Codex Iuris Canonici*, Vatican 1956, can. 1013 §1: „Matrimonii finis primarius est procreatio atque educatio prolis: secundarius mutuum adiutorium et remedium concupiscentiae".

13 K. Glombik, *Jedność dwojga...*, s. 363.

14 Tamże, s. 343.

15 Tamże, s. 363.

16 Tamże.

Postanowienia Soboru we Florencji po raz pierwszy oficjalnie prezentują naukę o sakramentach świętych Kościoła katolickiego, podając ich liczbę oraz materię i formę. Bulla o unii z Ormianami *Exultate Deo* (p. 291) wprowadza do nauki o małżeństwie porównanie tej wspólnoty życia do związku Chrystusa z Kościołem, a następnie dodaje: „Rozróżnia się zaś potrójne dobro (wynikające z) małżeństwa. Pierwszym jest przyjęcie i wychowanie potomstwa dla oddawania czci Bogu. Drugim jest wierność, której jedno z małżonków winno dochować drugiemu. Trzecim jest nierozerwalność małżeństwa, ponieważ oznacza ono nierozerwalny związek Chrystusa i Kościoła”[17].

Sobór w Trydencie natomiast stawia sobie za cel przypomnienie i przedstawienie nauki o sakramencie małżeństwa z racji głoszonych przez reformatorów tez przeciwnych. Przede wszystkim przypomina i rozwija zagadnienie nierozerwalności i jedności związku małżeńskiego[18] oraz formułuje katalog tez niezgodnych z nauczaniem Kościoła[19]. Swoją naukę rozpoczyna od przedstawienia sceny biblijnej, w której została utworzona wspólnota małżeńska, i w tym kierunku rozwija argumentację. Nie podejmuje natomiast kwestii hierarchizacji celów małżeńskich.

Ważnym dokumentem ilustrującym koncepcję małżeństwa w nauczaniu Kościoła jest encyklika Piusa XI *Casti connubii* z 1930 r. Przedstawia ona katolicką naukę o małżeństwie i wskazuje na jej istotne aspekty. W centralnym punkcie encykliki papież przywołuje naukę św. Augustyna o trzech dobrach małżeństwa i ją rozwija. Już sam fakt takiego podejścia pokazuje, że zagadnienia czysto prawne nie dominują w tym dokumencie, mimo iż od promulgowania wspomnianego *Kodeksu Prawa Kanonicznego* (z 1917 r.) minęło jedynie 13 lat. Dodatkowo przy omawianiu drugiego dobra małżeńskiego, którym jest wierność małżeńska, papież wyjaśnia: „To wzajemne wewnętrzne kształtowanie się małżonków, ten wytrwały wysiłek ich udoskonalenia się, można, jak uczy *Katechizm Rzymski*, nazwać z bezwzględną słusznością najważniejszym czynnikiem i celem małżeństwa, byleby się go nie brało w zrozumieniu węższym jako instytucji do należytego rodzenia potomstwa i do wychowania go, lecz w zrozumieniu szerszym jako wspólnoty całego życia”[20]. Papież ukazuje w ten sposób wewnętrzną rzeczywistość małżeństwa, które nie jest jedynie instytucją do zrodzenia potomstwa, ale wspólnotą osób zjednoczonych miłością. Stąd też cele tej wspólnoty nie mogą pomijać jej wewnętrznego rozwoju. Przy tej

---

17 *Breviarium Fidei*, s. 167.

18 Por. tamże, s. 226–227.

19 H. Denzinger, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen,* Freiburg–Basel–Wien: Herder 2009, p. 1801–1812.

20 Pius XI, *Casti connubii. Encyklika o małżeństwie chrześcijańskim* (31 XII 1930), tłum. S. Okoniewski, Kraków: Wydawnictwo Księży Jezuitów 1931, s. 16.

okazji Pius XI wyjaśnia rozumienie miłości, które nie sprowadza się do cielesnej skłonności, lecz „opiera się na wewnętrznej skłonności duszy i okazuje się czynem, gdyż próbą miłości jest czyn”[21], który jest czymś więcej niż wzajemną pomocą w sytuacjach życia domowego. Czyn ten „powinien rozciągać się też, i to w pierwszym rzędzie, na to, by małżonkowie pomagali sobie wzajemnie w coraz pełniejszym ukształtowaniu i doskonaleniu człowieka wewnętrznego, by przez wzajemną wspólnotę życia postępowali z dnia na dzień coraz bardziej w cnotach, a zwłaszcza rośli w prawdziwej miłości Boga i bliźniego”[22].

Papież bardzo wyraźnie odnosi się też do drugorzędnego celu małżeństwa – jak to zostało ujęte w *Kodeksie Prawa Kanonicznego*[23] – tzn. wzajemnej pomocy (*mutuum adiutorium*) i przestrzega przed zbyt zadaniowym rozumieniem tego celu, rozciąga się on bowiem również na płaszczyznę wewnętrznego życia małżonków. Wzajemnie świadczona pomoc nie dotyczy zatem jedynie sprawności funkcjonowania w życiu i wspólnego pokonywania ewentualnych trudności, które się pojawiają, ale zakłada również gotowość pomocy w rozwoju osobowym i chrześcijańskim. Można nawet powiedzieć, że Pius XI wzywa małżonków katolickich do odpowiedzialności za wzajemne wychowywanie się.

Obydwie tendencje bardzo żywo ścierały się na początku XX w. Z jednej strony wprowadzenie regulacji prawnych prowadziło do zadaniowego rozumienia małżeństwa, z drugiej strony natomiast obecne tendencje aksjologiczne coraz bardziej „dopominały się” o swoje właściwe miejsce. Na tym gruncie wyrastał nurt personalistycznego podejścia do małżeństwa. Można wskazać dwa ośrodki rodzenia się takich idei. Są to: tzw. szkoła włoska – Camillo Virglino, Biagio Brugi (1855–1934), Victor Miceli, L. Cornaggia Medici oraz szkoła niemiecka: Dietrich von Hildebrand (1889–1977), Herbert Doms (1890–1977), Bernhard Krempel (1902–1960)[24].

Jako przykład nowego kierunku zostanie przedstawiona koncepcja H. Domsa, który naukę dotyczącą małżeństwa katolickiego zawarł w pracy *Vom Sinn und Zweck der Ehe. Eine systematische Studie*[25]. Powracał on w swoich poszukiwaniach naukowych do ujęć starożytnych i średniowiecznych – zwłaszcza św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu. Szczególnym impulsem do prowadzenia tego typu badań było ukazanie się w 1917 r. *Kodeksu Prawa Kanonicznego*, w którym zarysowana koncepcja małżeństwa wywołała sprzeciw Domsa. Ze względu na nowe osiągnięcia w dziedzinie biologii sugerował on zrewidowanie

---

21 Tamże, s. 15.

22 Tamże.

23 *Codex Iuris Canonici*, can. 1013 §1.

24 Por. J. Wróbel, *Aspekt moralny małżeństwa*, k. 1073.

25 H. Doms, *Vom Sinn und Zweck der Ehe. Eine systematische Studie*, Breslau 1935.

celów małżeńskich przedstawionych chociażby przez św. Tomasza. Tym jednak, co szczególnie zarzucał Teologowi z Akwinu, było zbyt mocne akcentowanie wymiaru społecznego[26], ze względu na który za pierwszorzędny cel małżeński zostało uznane zrodzenie potomstwa. W tej perspektywie – zdaniem Domsa – małżeństwo nie tyle jest dobrem dla samych małżonków, co raczej dla społeczeństwa. Małżonkowie natomiast są tu w pewnym sensie „narzędziem", a „seksualność ludzka służy zasadniczo społeczności, i to w dodatku prawie na płaszczyźnie subpersonalnej"[27]. Z tego względu Doms chciał na pierwsze miejsce wysunąć dobro samych małżonków – wspólnotę ich życia. Opowiadał się za wprowadzeniem pojęcia „sensu małżeństwa" obok powszechnie istniejącego pojęcia „celu małżeństwa".

Doms stawiał tezę, że prokreacja, jako że jest dobrem zewnętrznym (zrodzone potomstwo) wobec małżonków, nie może być naczelną wartością i prawem (obowiązkiem) małżonków. To, co ma konstytuować małżeństwo, musi znajdować się w nim samym. Tą rzeczywistością jest jedność dwojga (*Zweieinigkeit*) w wymiarze duchowym, moralnym, prawnym i fizycznym – sens małżeństwa. W tej perspektywie małżeństwo bezdzietne w żaden sposób nie traci na znaczeniu. Celem małżeństwa natomiast są: wzajemne doskonalenie oraz prokreacja[28]. Nie są one zhierarchizowane, ale oba są zakorzenione w sensie małżeńskim i z niego wypływają.

K. Glombik w następujący sposób przedstawia koncepcję Domsa: „Raz urzeczywistniona jedność w akcie pomiędzy «ja» i «ty» przekracza aspekt biologiczny i osiąga tajemniczy udział w wyższej jakości ontologicznej istoty dwojga. Jedność dwojga reprezentuje istotę małżeństwa i z tej racji, że dotyczy całego życia, a nie jedynie zjednoczenia ciał, niemożność poczęcia nie narusza natury małżeństwa. W konsekwencji małżeństwa osób starszych lub niepłodnych są ważne, o ile realizują jedność dwojga na innych płaszczyznach życia. Jedność dwojga kieruje się, zgodnie z własną naturą, w kierunku dwóch skutków, nazywanych celami małżeństwa. Jeden z nich dotyczy osób małżonków i jest ich doskonaleniem i dopełnieniem, a drugi ma charakter biologiczny i jest nim prokreacja. Cele te nie są względem siebie podporządkowane hierarchicznie jako pierwszo- i drugorzędny"[29].

W nauczaniu Episkopatu Kościoła katolickiego w Polsce znajdujemy również liczne przykłady takiego stanowiska, które znalazło odzwierciedlenie w kilku listach pasterskich skierowanych do wiernych, poświęconych zagadnieniu

---

26 Por. K. Glombik, *Jedność dwojga...*, s. 359.
27 Por. tamże, s. 361.
28 Por. tamże, s. 365.
29 Tamże, s. 368.

małżeństwa i rodziny[30]. Koncentrują się one zasadniczo na przypominaniu wiernym specyfiki małżeństwa katolickiego w kontekście kształtowania się powojennego prawa cywilnego dotyczącego małżeństwa. Nie brakuje w tym nauczaniu kwestii prawnych, chociaż wyraźnie zauważalne jest to, że te treści nie dominują w wypowiedziach biskupów. Szczególnie eksponowane są natomiast zagadnienia miłości małżeńskiej, wspólnoty życia, zrodzenia i wychowania potomstwa. Można tu przytoczyć chociażby taką wypowiedź: „Małżonkowie nie mogą się kochać bez wzajemnej ofiary z siebie na korzyść społeczności małżeńskiej. «Ja» powinno zniknąć, a zaistnieć «my». Ten dar jest całkowity, tak w zakresie oddania się, jak i w trwaniu"[31]. Dopiero w późniejszych fragmentach można przeczytać: „Gdy więc człowieka i małżeństwo rozpatrujemy w świetle doświadczeń rozumu i Objawienia, zauważamy, że główny cel małżeństwa to nie tylko wzajemna miłość, pomoc i opieka w dniach próby i klęski, ale i dziecko"[32].

Tendencje ścierania się jurydycznego i personalnego rozumienia małżeństwa znajdujemy również w dziełach K. Wojtyły. Przykładem może tu być chociażby studium etyczne *Miłość i odpowiedzialność*, gdzie tradycyjnie ujęte cele małżeńskie są wymienione, uzasadnione i przedstawione w zachowanej hierarchii[33]. Niemniej jednak nie pozostają one jedynie na płaszczyźnie prawnej. Wymienione cele małżeńskie uzyskują w tym opracowaniu głębsze uzasadnienie. Są one osadzone na prawie dobra osobowego oraz – pod określonymi założeniami – w dalszym ciągu je rozwijają. Wojtyła pisze: „w małżeństwie chodzi o realizację wymienionych celów na zasadzie normy personalistycznej"[34].

1.1.2. Rozumienie małżeństwa w dokumentach Soboru Watykańskiego II

Zwołanie Soboru Watykańskiego II przez papieża Jana XXIII otworzyło drogę do rozpatrzenia misji Kościoła we współczesnym świecie. Spośród wielu zagadnień, które domagały się nowego spojrzenia, również kwestie rozumienia małżeństwa i jego zadań nabrały większej jednoznaczności. Zostało to sprowokowane m.in. dyskusją z lat 30. XX w., co pokazano wyżej. Pojawiły

---

30 Np. *Orędzie Episkopatu Polski w sprawie małżeńskiej* (7 XII 1945), w: *Listy pasterskie Episkopatu Polski,* Paryż: Éditions du Dialogue 1975, s. 25–28; *List pasterski Episkopatu Polski o rodzinie* (26 VIII 1956), w: *Listy pasterskie Episkopatu Polski*, Paryż: Éditions du Dialogue 1975, s. 157–161; *Pouczenie pasterskie biskupów polskich o sakramencie małżeństwa* (16 XI 1960), w: *Listy pasterskie Episkopatu Polski,* Paryż: Éditions du Dialogue 1975, s. 215–221.

31 *List pasterski Episkopatu Polski o rodzinie* (26 VIII 1956), s. 158.

32 Tamże.

33 Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność,* w: *Człowiek i moralność*, red. T. Styczeń, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2001, s. 64–66.

34 Tamże, s. 64.

się też oczekiwania, które w odnowie życia małżeńskiego widziały sposób na odnowienie całego Kościoła, podobnie jak odnowa kapłaństwa zapoczątkowana na Soborze Trydenckim ożywiła całą wspólnotę wierzących tamtego czasu[35]. Wprawdzie Ojcowie Soborowi nie poświęcili zagadnieniu małżeństwa osobnego dokumentu, niemniej jednak w wielu miejscach poszczególne dokumenty przywołują kwestie małżeńskie.

Na szczególną uwagę zasługują dwie konstytucje soborowe: *Lumen gentium. Konstytucja dogmatyczna o Kościele* oraz *Gaudium et spes. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*. W tekstach tych odnajdujemy zasadniczo teologiczne ujęcie sakramentu małżeństwa. Akcent postawiony jest w nich na przedstawienie wspólnotowego charakteru tej relacji oraz jej podobieństwo do związku Chrystusa z Kościołem. Brak w nich bezpośredniego ustosunkowania się do prawnych dyskusji nad celami małżeńskimi. W drugim rozdziale *Konstytucji „Lumen gentium"*, zatytułowanym *Lud Boży*, czytamy: „małżonkowie chrześcijańscy na mocy sakramentu małżeństwa, przez który wyrażają tajemnicę jedności i płodnej miłości pomiędzy Chrystusem i Kościołem oraz w niej uczestniczą, wspomagają się wzajemnie we współżyciu małżeńskim oraz rodzeniu i wychowaniu potomstwa dla zdobycia świętości"[36]. Jak widać, w przedstawionym fragmencie zostało zawarte zagadnienie celów, jednak nie odnajdujemy ich uporządkowania czy hierarchizacji. Dokument soborowy próbuje natomiast dotrzeć do istoty małżeństwa i przedstawia ją jako relację odzwierciedlającą więź Boga z Jego Ludem. Jest to tekst o bardzo dużym znaczeniu przez sam fakt umieszczenia go w *Konstytucji dogmatycznej o Kościele*. Choć nie jest on obszerny, to staje się swego rodzaju soczewką umożliwiającą właściwe rozumienie innych kwestii małżeńskich, przedstawionych w dokumentach soborowych. Nigdy też nie można pominąć wkładu perspektywy Ojców Soborowych w dociekaniu istoty małżeństwa.

Kolejnym ważnym tekstem związanym z rodziną w Kościele katolickim jest *Konstytucja duszpasterska „Gaudium et spes"*. Znajduje się w niej cały rozdział poświęcony godności małżeństwa i rodziny[37]. Tekst ten najwyraźniej odwołuje się do dyskusji prawno-moralnych prowadzonych w historii Kościoła. Sięgając do dawnych, Augustyńskich tradycji i łącząc je z nauką św. Tomasza z Akwinu, przedstawia stanowisko Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Warto w tym momencie przedstawić obszerny fragment tego ujęcia: „Głęboka wspólnota

35 K. Majdański, *Teologia małżeństwa i rodziny w nauce Vaticanum II*, „Ateneum Kapłańskie", z. 1(369), r. 1970, s. 3.

36 Sobór Watykański II, *Lumen gentium. Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań: Pallottinum 1967, nr 11.

37 Sobór Watykański II, *Gaudium et spes. Konstytucja o duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań: Pallottinum 1967, nry 47–52.

życia i miłości małżeńskiej, ustanowiona przez Stwórcę i unormowana Jego prawami, zawiązuje się przez przymierze małżeńskie, czyli przez nieodwołalną osobistą zgodę. W ten sposób aktem osobowym, przez który małżonkowie wzajemnie się sobie oddają i przyjmują, powstaje z woli Bożej instytucja trwała także wobec społeczeństwa. Ten święty związek, ze względu na dobro tak małżonków i potomstwa, jak i społeczeństwa, nie jest uzależniony od ludzkiego sądu. Sam bowiem Bóg jest twórcą małżeństwa obdarzonego różnymi dobrami i celami. Wszystko to ma ogromne znaczenie dla trwania rodzaju ludzkiego, dla rozwoju osobowego i wiecznego losu poszczególnych członków rodziny, dla godności, stałości, pokoju i pomyślności samej rodziny oraz całego społeczeństwa ludzkiego. Z samej zaś natury swojej instytucja małżeńska oraz miłość małżeńska nastawione są na rodzenie i wychowanie potomstwa, co stanowi jej jakby szczytowe uwieńczenie. W ten sposób mężczyzna i kobieta, którzy przez związek małżeński «już nie są dwoje, lecz jedno ciało» (*Mt 19, 6*), przez najściślejsze zespolenie osób i działań świadczą sobie wzajemnie pomoc i posługę oraz doświadczają sensu swej jedności i osiągają ją w coraz pełniejszej mierze. To głębokie zjednoczenie będące wzajemnym oddaniem się sobie dwóch osób, jak również dobro dzieci, wymaga pełniej wierności małżonków i prze ku nieprzerwalnej jedności ich współżycia"[38].

Te dwie wypowiedzi soborowe pokazują, że tendencje personalistyczne z początku XX w. odnajdują swoje odzwierciedlenie w oficjalnej nauce Kościoła. Nie przekreślają one jurydycznego podejścia do małżeństwa, lecz nadają mu nową perspektywę. Małżeństwo jest już nie tyle instytucją powołaną do istnienia ze względu na swoje zobowiązania wobec społeczności szerszej, ale jest ono coraz bardziej rozumiane jako „głęboka wspólnota życia i miłości". Wyrażenie to (*intima communitas vitae et amoris*) w różnych odmianach bardzo często pojawia się w tekstach soborowych i niewątpliwie stanowi doniosłą nowość w katolickim rozumieniu małżeństwa[39].

Kolejnym argumentem za potrzebą zwrócenia uwagi na głębię (teologiczną tajemnicę) relacji małżeńskiej jest świadome pomijanie przez Ojców Soborowych terminu *contractus* (umowa) w odniesieniu do małżeństwa, który bardzo mocno był zakorzeniony w terminologii kościelnej, a zastąpienie go terminem *foedus* (przymierze), które odnosi się do biblijnych kontekstów więzi Boga z człowiekiem[40]. Sobór nie podejmuje dyskusji nad gradualizacją celów, lecz wprowadza nowe kategorie dla ujęcia tego zagadnienia. Mówi zatem o „obo-

[38] Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, nr 48.

[39] Por. R. Sztychmiler, *Doktryna Soboru Watykańskiego II o celach małżeństwa i jej recepcja w kodeksie prawa kanonicznego z roku 1983*, Lublin: TN KUL 1993, s. 200.

[40] Por. tamże, s. 197.

wiązku" i „apostolstwie"[41], „godności"[42] oraz o szczególnym „własnym darze wśród Ludu Bożego[43], co pozwala wyraźniej odkrywać rozumienie małżeństwa w kategoriach powołania.

Taki opis małżeństwa pozwolił w dyskusjach soborowych zauważyć również problem wzajemnego wsparcia się małżonków w rozwijaniu ich związku. W *Gaudium et spes* czytamy, że małżeństwo „nie jest ustanowione wyłącznie dla rodzenia potomstwa; sama bowiem natura nierozerwalnego związku między dwoma osobami oraz dobro potomstwa wymagają, aby także wzajemna miłość małżonków odpowiednio się wyrażała, aby się rozwijała i dojrzewała"[44]. To pokazuje, jak bardzo Ojcowie Soborowi eksponowali personalistyczne rozumienie więzi małżeńskiej. Osobisty i wzajemny rozwój małżonków jest imperatywem małżeństwa. Nie jest on czymś dodanym i peryferyjnym wobec innych spraw małżeńskich, ale – jak wyjaśnia B. Inlender – „ma się dokonywać nie tylko przez wzgląd na korzyści, jakie przynosi potomstwu, lecz przez wzgląd na powołanie samych małżonków do świętości i uwielbienia Boga"[45].

To wszystko ukazuje małżeństwo od strony jego duchowego wnętrza. Można zatem powiedzieć, że nauczanie Soboru Watykańskiego II przechodzi ponad dyskusjami prawno-moralnymi i podąża, zgodnie z podpowiedzią św. Pawła z *Listu do Efezjan*, ku ujęciu specyfiki małżeńskiego związku mężczyzny i kobiety jako „tajemnicy wielkiej" (*Ef 5, 32*), która nie daje się sprowadzić do kategorii czysto socjologicznych czy prawnych. Stąd też można stwierdzić, że „miłość małżeńska i otwarcie na płodność nie tylko nie przeciwstawiają się sobie, ale wzajemnie się implikują jako wyraz i droga uzyskania gwarancji i autentyczności w relacji małżeńskiej"[46].

Ostatecznie zatem, małżeństwu, jako „głębokiej wspólnocie życia i miłości", stawia się jeden cel, choć wieloaspektowy. Wynika on nie tylko ze względu na określone zobowiązania wobec społeczeństwa, ale ma także swoje uzasadnienie w rozumieniu małżeństwa jako powołania, co ostatecznie odnosi małżonków do odpowiedzialności za pełnioną misję wobec społeczeństwa oraz wobec siebie wzajemnie.

---

41 Sobór Watykański II, *Apostolicam auctositatem. Dekret o apostolstwie świeckich*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań: Pallottinum 1967, nr 11.

42 Sobór Watykański II, *Optatam totius. Dekret o formacji kapłańskiej*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań: Pallottinum 1967, nr 10.

43 Sobór Watykański II, *Lumen gentium*, nr 11.

44 Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, nr 50.

45 B. Inlender, *Cel małżeństwa w aspekcie nadprzyrodzonym i naturalnym*, „Ateneum Kapłańskie", z. 1(369), r. 1970, s. 53.

46 A. Sarmiento, *Małżeństwo chrześcijańskie. Podręcznik teologii małżeństwa i rodziny*, Kraków: Wydawnictwo „M" 2002, s. 332.

1.1.3. Rozwój doktryny katolickiej o małżeństwie w okresie posoborowym

Sobór Watykański II zakończył się 8 grudnia 1965 r. Od tego momentu rozpoczęto w Kościele katolickim wprowadzanie przyjętych założeń na płaszczyźnie życia diecezjalnego, a następnie parafialnego.

Soborowe rozumienie związku małżeńskiego znalazło swoje odzwierciedlenie w wydaniu nowej księgi liturgicznej *Obrzędy sakramentu małżeństwa*[47]. Ukazała się ona w wersji typicznej (łacińskiej) 19 III 1969 r., a w języku polskim cztery lata później, 25 III 1973 r. Zreformowany obrzęd błogosławieństwa związku małżeńskiego miał – poprzez teksty modlitw oraz wymowę znaków – formować wiernych w myśl nowego spojrzenia na małżeństwo.

Szczególnym znakiem troski o głębokie przeżywanie liturgii małżeńskiej ma być wprowadzenie teologiczno-pastoralne do wspomnianego obrzędu, w którym na samym początku czytamy: „Przez sakrament małżeństwa chrześcijańscy małżonkowie stają się znakiem tajemnicy jedności i płodnej miłości łączącej Chrystusa z Kościołem i w tej tajemnicy uczestniczą. Dlatego też, zarówno wchodząc w życie małżeńskie, jak przyjmując i wychowując dane im potomstwo, pomagają sobie wzajemnie w dążeniu do świętości, a jako członkowie Ludu Bożego mają w nim własne miejsce oraz właściwe sobie dary”[48]. Następnie podane są dalsze wyjaśnienia istoty małżeństwa oraz przepisy dotyczące sprawowania tego sakramentu.

W tych kilku otwierających dokument słowach Kościół od razu zwraca uwagę na to, że życie małżeńskie jest procesem ciągłego wzajemnego doskonalenia się w perspektywie wiary. Temu ma służyć przypomnienie, że małżeństwo jest odbiciem relacji Chrystus–Kościół, przez co wyraźnie przedstawiony zostaje cel tego procesu. Temu również ma być podporządkowana realizacja poszczególnych zadań małżeńskich, wśród których ważne miejsce zajmuje zrodzenie i wychowanie potomstwa.

Niewątpliwie najważniejszym dokumentem posoborowym z okresu pontyfikatu Pawła VI, dotyczącym zagadnień życia małżeńskiego, była encyklika o zasadach moralnych w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego *Humanae vitae*[49]. Została ona przyjęta jako dokument mówiący o zakazie stosowania sztucznych środków regulacji poczęć, a dopuszczający naturalne metody badania płodności.

---

[47] Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice: Księgarnia św. Jacka 1996[3].

[48] Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Wprowadzenie teologiczno-pastoralne*, w: Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Obrzędy sakramentu małżeństwa...*, p.1.

[49] Paweł VI, *Humanae vitae. Encyklika o zasadach moralnych w sprawie przekazywania życia ludzkiego* (25 VII 1968), Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej 1999.

Temu też zagadnieniu w zdecydowanej większości zostały poświęcone pierwsze (ta tendencja utrzymuje się przez cały czas) komentarze do encykliki[50].

Zdaje się jednak, że papież Paweł VI nie tylko to zagadnienie przyjął za problem swojej encykliki, lecz – jeśli już – to chciał je pokazać w szerszym kontekście, który jest zasadniczy dla podejmowania dyskusji w kwestiach szczegółowych, a który nie zawsze zostawał zauważany. Fundamentem tego problemu jest nauka o miłości małżeńskiej jako takiej. Została ona przedstawiona w początkowej części dokumentu, a dalsza część (o zasadach regulacji poczęć) jest ukazana jako jej egzemplifikacja, a nie oddzielne zagadnienie. Papież pisze: „Problem przekazywania życia, podobnie jak każdy inny problem dotyczący życia ludzkiego, powinien być tak rozpatrywany, aby (...) uwzględnić całego człowieka i całe jego powołanie"[51].

Trzeba zatem postawić pytanie o to, czym jest miłość małżeńska, ponieważ papież, przybliżając jej cechy (jej naturę), z nich właśnie wyprowadza wymogi, jakie ta miłość stawia. Przede wszystkim – stwierdza Paweł VI – źródłem miłości jest sam Bóg[52]. Następnie wyliczone i wyjaśnione zostają jej cechy:

a. „Na wskroś ludzka" – jest ona zarazem zmysłowa i duchowa. Mieści się w niej nie tylko impuls popędu, ale przede wszystkim akt wolnej woli, który daje możliwość, a przez to jest pewnego rodzaju wewnętrznym zobowiązaniem do ciągłego wzrostu i doskonalenia się małżonków.
b. „Pełna" – obejmuje wszystkie sfery życia ludzkiego. Skłania do wielkodusznego dzielenia się wszystkim, co człowiek posiada i kim jest. Stąd może być nazwana szczególną formą przyjaźni.
c. „Wierna i wyłączna" – zobowiązuje do trwania w małżeństwie do końca życia, a przez to wydaje owoc głębokiego i trwałego szczęścia.
d. „Płodna" – nie wyczerpując się we wspólnocie małżeńskiej, zmierza ku wzbudzeniu nowego życia[53].

Warto zauważyć, że płodność miłości wymieniona została na ostatnim miejscu. Nie wynika to bynajmniej z umniejszenia jej ważności, lecz z zachowania pewnego porządku rozumowania, o którym wspomniano wcześniej.

Ważnym głosem w dyskusji nad *Humanae vitae* był list Episkopatu Polski z 12 II 1968 r. Podjął on zagadnienie regulacji poczęć nie jako problem autonomiczny, ale osadzony w optyce rozumienia miłości i małżeństwa. Zostało to przedstawione w następujący sposób: „Niewątpliwie uporządkowane etycznie

---

50 Por. K. Rahner, *Na marginesie encykliki „Humanae vitae"*, „Więź", 1/1996, s. 35–53; W. Fijałkowski, *Dziesięć lat encykliki „Humanae vitae" a postęp w naukach medycznych*, „Życie i Myśl", 9/1978, s. 48–56.

51 Paweł VI, *Humanae vitae*, p. 7.

52 Tamże, p. 8.

53 Tamże, p. 9.

życie małżeńskie nie może się obejść bez *ofiary*. Ta ofiara jednak jest warunkiem prawdziwej miłości między małżonkami. Prawdziwa bowiem miłość między małżonkami nie może być tylko zmysłowa, lecz również duchowa; musi mieć także nastawienie na Boga i na wieczność"[54] oraz: „jedynie miłość ofiarna poprzez cały wysiłek, jakiego wymaga ona od małżonków, rozwija w pełni ich osobowość, dzięki której mogą wywierać skuteczny wpływ wychowawczy na swoje dzieci"[55].

Warto również w tym momencie wspomnieć komentarz kard. K. Wojtyły do *Humanae vitae* z racji 10. rocznicy ukazania się tej encykliki[56], pozostaje on bowiem w kontekście całościowego spojrzenia na zagadnienie ludzkiej płodności. Metropolita krakowski zauważał, że „Encyklika HV podtrzymuje personalistyczną wizję małżeństwa, w której człowiek widziany jako osoba oznacza nie tylko byt (*rationalis naturae individua substantia*), ale zarazem i wartość. Tylko bowiem ze względu na wartość ów byt może stawać się darem: może obiektywnie obdarowywać, a zarazem może być przyjmowany jako dar i w ten sposób przeżywany"[57].

Można zatem stwierdzić, że posoborowe nauczanie Kościoła konsekwentnie starało się realizować myśl Soboru Watykańskiego II, rozważając ją nie tylko na płaszczyźnie ogólnej (założeniowej), ale również dostosowując ją do konkretnych sytuacji małżeńskich i rodzinnych. Nie zawsze jednak – jak np. miało to miejsce w przypadku *Humanae vitae* – to nauczanie było właściwie przyjmowane i rozumiane.

1.2. Inspiracje filozoficzne

Filozofia to drugie główne źródło naukowych badań K. Wojtyły nad małżeństwem. Przy pomocy filozoficznych interpretacji Wojtyła podejmuje próbę opisu małżeństwa w aspekcie osobowo-wspólnotowym, dlatego przedstawienie filozoficznego ujęcia wspólnoty ma duże znaczenie poznawcze. K. Wojtyła był personalistą, więc ten kierunek filozoficzny szczególnie wyodrębniał. Centralnymi zagadnieniami w koncepcji małżeństwa K. Wojtyły stają się: personalistyczne ujęcie życia wspólnotowego oraz personalistyczna koncepcja wychowania, które wraz z przedstawieniem problemu rozumienia wspólnotowości w filozofii klasycznej przedstawione zostaną niżej. Zaprezentowane zostaną także poglądy

---

54 *List Episkopatu Polski o encyklice Ojca świętego Pawła VI „Humanae vitae"* (12 II 1969), w: *Listy Pasterskie Episkopatu Polski 1945–1979*, Paris: Éditions du Dialogue 1975, s. 562.

55 Tamże.

56 K. Wojtyła, *Antropologia encykliki „Humanae vitae"*, „Analecta Cracoviensa", 1978, t. 10, s. 9–28.

57 Tamże, s. 16.

filozofów, którym Wojtyła poświęcił szczególną uwagę: Martina Bubera, Maxa Schelera oraz te zagadnienia, które w obszarze podejmowanego problemu szczegółowego odnoszą się do małżeństwa i rodziny.

1.2.1. Filozofii klasycznej ujęcie wspólnotowości

Jedno z najbardziej znanych stwierdzeń dotyczących relacji człowieka do wspólnoty mówi, że człowiek jest istotą stworzoną do życia w państwie – jest istotą społeczną (πολιτικὸν ζῶον)[58]. Autor tego stwierdzenia, Arystoteles (384–322 p.n.e.), kontynuując w tym obszarze myśl Platona, stał na stanowisku, że człowiek potrzebuje wspólnoty, by właściwie się rozwijać. Wspólnotowość wyrastałaby zatem z natury człowieka i zgodnie z teleologiczną koncepcją natury, jaką przyjmował Arystoteles, zawsze powstaje dla realizacji określonego celu, którym jest dobro wspólne[59]. Nie chodzi przy tym o interesowne rozumienie wspólnoty, w którym poszczególne jednostki nawzajem czymś się ubogacają, ale Stagiryta bardzo wyraźnie widzi genezę życia wspólnotowego w naturze człowieka. Pisał on: „Okazuje się, że państwo należy do tworów natury, że człowiek jest z natury stworzony do życia w państwie, taki zaś, który z natury, a nie przez przypadek żyje poza państwem, jest albo nędznikiem, albo nadludzką istotą"[60]. Z tych samych powodów konstytuuje się podstawowa wspólnota życia ludzkiego, czyli rodzina, która określana jest również jako „towarzystwo stołu" lub „towarzystwo ogniska". Jest ona wspólnotą naturalną i jako taka charakteryzuje się trwałością. Jej celem natomiast jest utrzymanie codziennego współżycia[61].

Podobnie to zagadnienie przedstawiał Platon (427–347 p.n.e.). Wprawdzie nie ma w jego pismach aż tak głębokiego uzasadnienia konieczności życia wspólnotowego, to jednak był on również przekonany o tym, że „nikt z nas nie jest «autarkiczny», czyli nie wystarcza sam sobie"[62]. Własną koncepcję wspólnoty – państwa – przedstawiał on w opozycji do sofistów, którzy w tamtym czasie wynosili ponad interes zbiorowości interes jednostki. Autor *Państwa* przedkładał natomiast szczęście całej społeczności ponad szczęście jednostki. Uważał, że trwała wspólnota jest wyższym dobrem niż wola poszczególnych obywateli oraz zawierane między nimi umowy[63]. Tak rozumianemu celowi społecznemu ma służyć wprowadzany porządek społeczny i prawo posunięte aż do pełnego

---

58 Arystoteles, *Polityka*, Warszawa: PWN 2010, I,1,9, s. 27.

59 Por. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2007, s. 29.

60 Arystoteles, *Polityka*, s. 27.

61 Por. tamże, s. 26.

62 Platon, *Państwo*, II, 369 b; za: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, Lublin: Wydawnictwo KUL 2008, s. 293.

63 Por. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, s. 24.

zawładnięcia wolą jednostki, jeśli tego wymaga dobro wspólne. Platon pisał: „prawu nie na tym zależy, aby jakiś jeden rodzaj ludzi był osobliwie szczęśliwy; prawo zmierza do tego stanu dla całego państwa; harmonizując obywateli namową i przymusem, skłania ich do tego, żeby się z sobą dzielili tym pożytkiem, jaki każdy potrafi wnieść dla wspólnego dobra”[64]. Niemniej jednak tym, co skutecznie zabezpiecza dobro wspólne całej społeczności oraz jedności państwa platońskiego, są przede wszystkim cnoty: sprawiedliwości, mądrości, męstwa i umiarkowania[65]. To pokazuje, że organizm społeczny jest rzeczywistością wyrastającą ponad zwykłą umowę międzyludzką.

W ujęciu tych dwóch filozofów bardzo wyraźnie zarysowuje się koncepcja społeczności jako zespolonej całości, która nie jest tylko sumą poszczególnych jednostek. Platon po raz pierwszy posłużył się alegorią organizmu[66], aby wyrazić spoistość i odrębność wspólnoty ludzkiej. To pokazuje, że w rozumienie wspólnoty wchodzą również wartości duchowe, moralność, tradycja, zwyczaje czy też – ogólnie rzecz ujmując – codzienne życie, a nie tylko zbiór obywateli.

Głównymi kontynuatorami takiego rozumienia byli myśliciele chrześcijańscy, zwłaszcza: św. Augustyn i św. Tomasz z Akwinu. Zgodnie z inspiracją św. Pawła, przedstawiającego Kościół jako Ciało Chrystusa (*1 Kor 12, 12–27*), cała myśl chrześcijańska bardzo dobitnie rozumiała wspólnotę jako jeden zjednoczony i uporządkowany organizm. Podjęcie w tym wypadku myśli starożytnej było bardzo prostym procesem. Nieco inaczej jednak rozumiano specyfikę tego „organizmu”. Zasadniczego znaczenia nabrały wartości, a wśród nich wiara. To one (wartości) stanowią główne spoiwo całej społeczności. Już zatem nie granice geograficzne, miejsce urodzenia i stan pochodzenia wyznaczają *polis*, ale osobisty, wolny wybór wartości, na podstawie którego Augustyn bardzo jednoznacznie rozdzielał konstytuowanie się państwa Bożego, jednoczącego ludzi w miłości do Boga, i państwa tych, którzy tę miłość odrzucili[67]. Traci zatem na znaczeniu geograficzna przynależność do określonej społeczności.

Św. Tomasz z Akwinu, podejmując w dużej mierze myśl pogańskiej starożytności oraz inspirację chrześcijańską, pozostaje na stanowisku organicznego rozumienia wspólnoty. Nie ma jednak w jego nauczaniu tak ostrego przeciwstawieństwa pomiędzy „państwem ziemskim” a „państwem niebiańskim”, jak to nakreślał św. Augustyn. Te dwie społeczności wzajemnie sobie służą. Owszem, państwo Boże jest wzorem dla społeczności doczesnej, stąd przyjmuje ono zadanie wzorca, według którego należy przekształcać wspólnotę ziemską.

---

64 Platon, *Państwo*, Kęty: Wydawnictwo Antyk 2003, VII, 519E–520A, s. 226.

65 Por. G. Reale, *Myśl starożytna*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2003, s. 204.

66 Por. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, s. 24.

67 Por. Augustyn, *O państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*, t. 2, Warszawa 1977, s. 162.

W tym kontekście ważne miejsce w nauce Doktora Anielskiego zajmuje kwestia uporządkowania życia społecznego, a co za tym idzie – jego hierarchizacji. Chodzi nie tylko o to, że wspólnota składa się z osób zależnych od siebie, ale również o to, że poszczególne osoby – z racji przypadających im zadań – nie są wobec siebie równe i można mówić o „wyższych" i „niższych" częściach. „Głowa jest źródłem «uczucia i ruchu» dla całego ciała, a więc społeczeństwo bez władcy byłoby ciałem martwym. Poszczególne członki ciała społecznego mają dla życia całości niejednakowe znaczenie, toteż różne grupy członków społeczeństwa znajdują się na różnych szczeblach hierarchii. Każda z nich ma do wypełnienia określone zadanie w planie całości i może je należycie wypełniać pod warunkiem posłuszeństwa zwierzchnikom"[68].

Stąd też – choć Akwinata był zwolennikiem różnorodności systemów społecznych – to monarchia w jego ocenie jest najwłaściwszym ustrojem, ponieważ najtrwalej zabezpiecza jedność społeczną, z tym jednak zastrzeżeniem, że władca postrzega siebie jako sługę i strażnika dobra wspólnego całej wspólnoty[69]. Ten typ życia i funkcjonowania społeczności odnosi się nie tylko do największych społeczności narodowych (państwowych), ale zasadniczo do każdej wspólnoty: klasztornej, uniwersyteckiej, dworskiej, a także rodzinnej, które składały się na organizm państwowy – *communitas communitatum*[70].

Skrajnie odmienna koncepcja życia społecznego powstała na fundamencie rodzących się w XVII w. tendencji obywatelskich, które przyczynę powstawania wspólnot upatrywały jedynie w interesie jednostek, a nie w naturze ludzkiej. Do przedstawicieli tego stanowiska można zaliczyć Thomasa Hobbesa (1588–1679), Johna Locke'a (1632–1704), a w późniejszym czasie również Jean-Jacques'a Rousseau (1712–1778)[71]. Niemniej jednak początków takich idei można się doszukać u starożytnych sofistów, jak np. w pismach Epikura (341–270 p.n.e.) czy Lukrecjusza (ok. 99–55 p.n.e.)[72]. Podstawą ich poglądów było przekonanie, że natura ludzka jest zła, zepsuta, egoistyczna, stąd też struktury społeczne nie powstają dla osiągnięcia jakiegoś dobra (wspólnego), ale – w pierwszym rzędzie – dla zabezpieczenia człowieka przed drugim człowiekiem. Na tej podstawie możemy mówić, że społeczność jest koniecznością. Nie wypływa to jednak z prawa natury, ale z dążenia do zabezpieczenia interesów jednostki[73].

---

68 J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, s. 46.

69 Por. S. Świeżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Poznań: W drodze 2002, s. 182–183.

70 Por. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, s. 44.

71 Por. tamże, s. 60–95.

72 Por. K. Wolsza, *Personalistyczne podstawy życia wspólnotowego*, w: *Osoba – małżeństwo – rodzina u progu XXI wieku*, red. K. Wolsza, Opole: RW WTUO 2003, s. 38.

73 Por. tamże.

T. Hobbes był przekonany, że naturalnym stanem społecznym jest stan nieustannej walki – człowiek człowiekowi wilkiem (*homo homini lupus*)[74]. Społeczeństwo to miejsce permanentnej wojny każdego z każdym, ponieważ człowiek jest z natury aspołeczny, a interesy poszczególnych osób są zasadniczo ze sobą sprzeczne. Z tej racji natomiast, że niemożliwe jest, aby żyć poza społeczeństwem, koniecznym sposobem wyjścia z tej sytuacji staje się powołanie albo silnej władzy[75] (jak chciał T. Hobbes), która będzie w stanie utrzymać porządek społeczny, albo też bezosobowego prawa, jakim jest „umowa społeczna" (jak proponował J. J. Rousseau).

Wobec tego prawa wszyscy obywatele są równi, a zasadniczym celem „umowy" nie jest osiągnięcie określonego dobra społecznego, ale zabezpieczenie interesów jednostki. Rousseau pisał: „Znaleźć formę zrzeszenia, która by broniła i chroniła całą siłą wspólną osobę i dobra każdego członka i przy której każdy, łącząc się ze wszystkimi, słuchałby jednak tylko siebie i pozostał równie wolnym, jak poprzednio. Oto jest problem zasadniczy, który rozwiązuje umowa społeczna (*contract social)*"[76]. Pomimo tego, że Rousseau nie posługuje się tak ostrym słownictwem, jak Hobbes, przedstawiając relacje społeczne, to i w jego rozumieniu wspólnoty – co widać chociażby w przedstawionej definicji umowy społecznej – dominuje skrajny indywidualizm i eksponowanie wrogości w relacjach międzyludzkich.

Takie rozumienie wspólnoty społecznej przekłada się również na rozumienie wspólnot mniejszych, do jakich należy rodzina. Także w tym przypadku zerwano z jej naturalnym rodowodem na rzecz swoistego rodzaju umowy. To znacznie osłabiało więzy rodzinne i uzależniało jej trwałość od woli poszczególnych członków.

Rousseau wprawdzie przyznawał rodzinie status społeczności „naturalnej"[77], ale uważał, że wraz z osiągnięciem dorosłości i samodzielności przez dzieci znika również powód, dla którego więź rodzinna miałaby dalej istnieć, ponieważ „dzieci są złączone z ojcem tak długo, dopóki go potrzebują do przetrwania. Skoro tylko ta potrzeba ustaje, węzeł naturalny rozwiązuje się. (...) Jeżeli nadal pozostają złączeni, to już nie na podstawie naturalnej, ale dobrowolnie; nawet więc rodzina utrzymuje się na podstawie układu"[78].

Hobbes natomiast nawet rodziny nie pojmował jako wspólnoty naturalnej. Owszem, twierdził, że pewne skłonności i zachowania, jakie mają w niej miej-

---

74 Por. T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Warszawa: PWN 1954, s. 5–6.

75 Por. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, s. 67.

76 J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2007, s. 19.

77 Tamże, s. 12.

78 Tamże.

sce, przynależą do natury, jak np. skłonność ku sobie ludzi różnej płci oraz zrodzenie potomstwa, niemniej jednak nic z tego nie wynika. Potrzebna jest umowa, która będzie regulowała wzajemne relacje. Dotyczy ona nie tylko związku małżeńskiego, ale również relacji wychowawczej: rodzic–dziecko. Hobbes pisał: „Uprawnienia do władzy na podstawie urodzenia to uprawnienia, jakie ma rodzic do władzy nad swymi dziećmi; i władza ta nazywa się rodzicielską. Ale nie wypływa ona z urodzenia, jak gdyby rodzic miał władzę nad dzieckiem dlatego, że je spłodził; lecz wypływa ona ze zgody dziecka, bądź wyraźnej, bądź okazanej wystarczająco w inny sposób”[79].

Każda wspólnota jest zatem bezwzględnie podporządkowana woli i interesom jednostki. Zasadność jej istnienia upatruje się wyłącznie w realizacji jakichś potrzeb osobowych, nie wspólnych. Stąd nie można mówić również o trwałości wspólnot. Na tej podstawie także małżeństwo jest rozumiane jako sposób realizacji jednostkowych interesów i może być rozwiązane, gdy staje się przeszkodą w realizacji własnych zamierzeń.

Obydwie koncepcje życia wspólnotowego utrwaliły się w myśli filozoficznej i społecznej. W praktyce często przyjmują formy pośrednie, ze szczególnym uwydatnieniem elementów indywidualistycznych lub kolektywistycznych. W tym kontekście szczególną wartość wnosi chrześcijaństwo ze swoją koncepcją, której obraz jest odczytywany w tajemnicy Trójcy Świętej, a której wyrazistą kontynuację znajdujemy w podejściu personalistycznym.

1.2.2. Personalistyczne ujęcie życia wspólnotowego

Personalizm jest nurtem filozoficznym, którego początki zwykle łączone są z osobą Emmauela Mouniera (1905–1950) – francuskiego filozofa i działacza społecznego[80]. Przedstawicielami tego kierunku są również: Charles Renouvier (1815–1903), Max Scheler (1874–1928), Jacques Maritain (1882–1973), a w Polsce: Wincenty Granat (1900–1979), Karol Górski (1903–1988), Stefan Kunowski (1909–1977), Karol Wojtyła (1920–2005) oraz Czesław Bartnik (1929–)[81]. Personalizm sięga jednak czasów starożytnych (np. św. Augustyn czy Boecjusz) i średniowiecznych (św. Tomasz z Akwinu) myśli filozoficznych i na ich podstawie kształtował ontologiczno-aksjologiczną koncepcję „człowieka jako osoby stanowiącej byt sam w sobie i dla siebie”[82]. O ile jeszcze dla Boecju-

79 T. Hobbes, *Lewiatan...*, s. 176.

80 Por. J. Draus, R. Terlecki, *Historia wychowania. Wiek XIX i XX*, Kraków: „Ignatianum” 2005, s. 143.

81 Por. F. Adamski, *Personalizm i pedagogika personalistyczna*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, red. T. Pilch, t. IV, Warszawa: „Żak” 2005, s. 350.

82 Tamże, s. 349.

sza osoba jest wydzieloną substancją natury rozumnej, o tyle dla św. Tomasza z Akwinu, odnoszącego się do prawdy o istnieniu trzech Osób Boskich, człowiek, jako osoba stworzona na obraz Boży, definiowany jest jako byt, który z siebie żyje i działa. Tę definicję podejmuje personalizm.

W początkach swego istnienia (początki XX w.) personalizm był pewnego rodzaju jednoznaczną odpowiedzią na nurty filozoficzne i społeczne, które osobę ludzką coraz bardziej przesuwały na drugi plan, do rzędu użyteczności. Można tu wspomnieć o pozytywizmie (inaczej można go nazwać materializmem naukowym), który wykazując nieufność wobec nauk humanistycznych, coraz bardziej redukował koncepcję człowieka do jego użyteczności. W skrajnej postaci taki pozytywizm traktuje człowieka jak pewnego rodzaju narzędzie zdolne do wykonania określonych czynności. Kolejnymi nurtami są kapitalizm oraz marksizm. W kapitalizmie człowiek staje się środkiem do osiągnięcia nadrzędnego celu, jakim jest zysk, a dla marksizmu liczy się jedynie masa – zbiorowość, jednostka zaś jest „zerem"[83].

W takim kontekście łatwiej zrozumieć kluczowe pojęcie personalizmu, jakim jest pojęcie „osoby". Nie jest ono jednak jednoznacznie zdefiniowane. Personaliści przywiązywali zasadniczą wagę do tego, by „osobę" opisać możliwie jak najszerzej, bez niebezpieczeństwa popadania w jakiekolwiek redukcjonizmy, oraz by przedstawić ją jako cel sam w sobie, bez podporządkowywania jej innym wpływom. Z tego względu od samego początku istniała trudność zaprezentowania jednolitej definicji osoby i personalizmu. E. Mounier przedstawił osobę poprzez podanie trzech podstawowych słów-kluczy[84], które zarazem wyznaczają tendencje rozwojowe osoby ludzkiej. Do tych słów zaliczał:

a. Powołanie – to początek i swego rodzaju spoiwo wszelkiej działalności człowieka. Odkrycie tej właściwej sobie zasady (misji) pozwala człowiekowi działać sensownie i w sposób spójny. Jest to zarazem zaakcentowanie rzeczywistości duchowej w człowieku[85] – ukazanie jego perspektywy wertykalnej.
b. Wcielenie – uwypukla wymiar cielesności, materialności człowieka, a zarazem – poprzez budzenie zamierzonych skojarzeń z chrześcijańską tajemnicą Wcielenia Syna Bożego – pozostawia człowieka w sferze pewnego misterium. Posługiwanie się tym słowem ma również za zadanie pokazać pełną jedność duchowo-cielesną człowieka, bez niebezpieczeństwa sprowadzenia go jedynie do wymiaru materii.

---

83 Por. J. M. Burgos, *Personalizm*, Warszawa: Centrum Myśli Jana Pawła II 2010, s. 23–37.

84 Por. Tamże, s. 68–69.

85 Por. M. Nowak, *Koncepcja osoby i jej znaczenie w teorii pedagogicznej Stefana Kunowskiego*, w: *W trosce o integralne wychowanie*, red. M. Nowak, T. Ożóg, A. Rynio, Lublin: Wydawnictwo KUL 2003, s. 158–159.

c. Wspólnota – personalizm otwiera człowieka na człowieka. Nie chodzi w nim o tak skrajne eksponowanie osoby, które będzie prowadziło do egoistycznego odosobnienia człowieka. W myśli personalistycznej osoba realizuje się dzięki darowi z siebie dla innych, a to skutkuje powstawaniem trwałej wspólnoty międzyludzkiej.

Tę koncepcję rozwinął i dalej prowadził w nurcie tomistycznym Jacques Maritain, który zwracał szczególną uwagę na obecność osoby w społeczeństwie. Stąd też dla niego osoba „to istota społeczna, żyjąca w relacjach, która wiele wspólnocie zawdzięcza, choć nie zapomina, że jest ponad nią z punktu widzenia ontologicznego”[86].

W tej linii czołowy polski przedstawiciel personalizmu – ks. prof. W. Granat – w następujący sposób definiuje pojęcie osoby: „Integralna osoba ludzka jest to jednostkowy, substancjalny i całkowity podmiot cielesno-duchowy zdolny działać w sposób rozumny, dobrowolny i społeczny (w celu harmonijnego ubogacenia siebie i ludzkości w zakresie całego bytu)”[87].

Jak widać z przedstawionych przykładów, tym, co łączy analizowane ujęcia osoby, jest próba konstruowania takiej definicji, która obejmowałaby człowieka jako takiego w jego pełni. Chodzi o uwzględnienie możliwie wszystkich wymiarów życia ludzkiego. W ten też sposób personalizm „szukał swojego miejsca” pomiędzy kolektywistyczną teorią wspólnoty a teoriami akcentującymi indywidualność. W pewnym sensie personalizm opierał się na arystotelesowsko-tomaszowej koncepcji wspólnoty, ze względu na przyjmowanie przez nią pozytywnego rozumienia osoby ludzkiej. Niemniej jednak wysuwał pod jej adresem dwa zarzuty:

a. Pomniejszanie wartości osoby. To zarzut wysuwany od strony aksjologicznej. Wyrasta ze zbyt mocno akcentowanej koncepcji wspólnoty, która konstytuuje się poprzez dobro wspólne. W tej sytuacji dobra jednostkowe poszczególnych osób schodzą na drugi plan, przez co pomniejsza się wartość osoby jako takiej.
b. Pomniejszanie wartości wspólnoty – „substancjalizm jednostkowy” lub „kryptoindywidualizm”[88]. To z kolei zarzut od strony metafizycznej. Dotyczy on klasycznej koncepcji metafizyki, która odmawia wspólnocie jako takiej kategorii bytu, a już na pewno bytu substancjalnego. Wspólnotę bowiem tworzą relacje, a to znaczy, że posiada ona najsłabszy bytowo sposób istnienia – relacyjny[89].

---

86 J. M. Burgos, *Personalizm*, s. 57.

87 W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań: Księgarnia Świętego Wojciech 1985, s. 293.

88 Tak formułował ten zarzut Cz. Bartnik, *Personalizm*, Lublin: Czas 1995, s. 197.

89 Por. K. Wolsza, *Personalistyczne podstawy życia wspólnotowego*, s. 40.

To sprawiło, że personalizm – po przedstawieniu nowatorskiej koncepcji osoby – musiał podjąć pracę również nad budowaniem nowej koncepcji wspólnoty. Podwaliny personalistycznej wspólnoty dał Maritain. Sformułował zasadę prymatu osoby względem społeczeństwa i dobra osobowego względem dobra wspólnego, przez co zdystansował się od koncepcji arystotelesowskiej. Zastrzegł jednak od razu – chroniąc się przed popadnięciem w koncepcje indywidualistyczne – że osoba ludzka nie jest egoistycznie nastawiona jedynie na własne dobro, ale jest istotą społeczną i wiele społeczności zawdzięcza[90]. Nie potrafiąc jeszcze na tamtym etapie badań podać klarownej koncepcji personalistycznej wspólnoty, Maritain posługuje się modelem Trójcy Świętej jako ideałem życia wspólnotowego przy jednoczesnym zachowaniu tożsamości i wysokiego statusu osoby.

Za tym przykładem poszedł Emmanuel Mounier, stąd też we wspólnocie zaakcentował on miłość poszczególnych osób do siebie, która jest doskonałą więzią tworzącą prawdziwą wspólnotę, a zarazem niepomniejszającą roli osoby. Pisał: „Relacją pomiędzy mną a tobą jest miłość. Dzięki niej moja osoba przestaje się skupiać tylko na sobie, bo żyje także w drugiej osobie, posiadając siebie i jej miłość. Miłość jest spoistością wspólnoty, tak jak powołanie jest spoistością osoby”[91]. To pozwoliło mu jako pierwszemu nazwać wspólnotę osobą, a ściślej „osobą osób”[92].

W pierwszym rzędzie eksponuje to pewnego rodzaju tajemniczość wspólnoty, która nie jest jedynie bytem przypadkowym czy przypadłościowym, ale „jakościowo nowym współ-byciem osób, nie tylko odniesieniem do dobra wspólnego, często nieokreślonego, niepewnego czy przyszłego”[93]. Na tej podstawie Cz. Bartnik mówi o swoistego rodzaju przenikaniu się „osobowych” światów osoby i wspólnoty, posługując się przy tym obrazem elipsy, której dwa równoważne centra stanowią osoba i wspólnota[94].

Innym sposobem językowego oddania personalistycznej koncepcji wspólnoty jest częste posługiwanie się zaimkiem „my”. Dla Mouniera była to forma ukazania alternatywy wobec „społeczności”, która – choć składa się z ludzi – to charakteryzuje się instrumentalnym, przedmiotowym i interesownym traktowaniem innych. Jedynie wysiłek zmierzający do zauważenia w drugim człowieku osoby „Ty” jest bezwzględnym warunkiem do tworzenia wspólnoty – „My”. Charakteryzuje się ona otwarciem na drugiego, przeżywaniem wspólnych pla-

---

90 Por. J. M. Burgos, *Personalizm*, s. 57.

91 E. Mounier, *Revolution personnaloste et communautaire*, w: *Oeuvres*, t. I, za: J. M. Burgos, *Personalizm*, s. 71.

92 Por. J. M. Burgos, *Personalizm*, s. 71.

93 K. Wolsza, *Personalistyczne podstawy życia wspólnotowego*, s. 40.

94 Por. Cz. Bartnik, *Personalizm*, s. 192.

nów, włączeniem drugiego w krąg własnych ideałów, a zarazem nie prowadzi do porzucania własnego „Ja”[95].

Wyjątkowo bogaty wkład w personalistyczne rozumienie osoby żyjącej i realizującej się we wspólnocie miał Maurice Nédoncelle (1905–1976). Jego zainteresowania do tego stopnia szły w stronę relacji międzyosobowych, że sam uznawał się nie tyle za personalistę, co raczej za interpersonalistę[96]. Podstawowy element myśli personalistycznej tego francuskiego filozofa sprowadza się do przedstawienia diady: „ja – ty”, w której – zakładając, że tworzące diadę elementy są osobami – ani „ja”, ani „ty” nie może żyć i właściwie rozwijać się bez udziału w tej relacji. Aby jednak ta relacja gwarantowała właściwy rozwój obydwu osób, a nie tylko jednej kosztem drugiej, tym, co jednoczy te osoby, musi być miłość. Od razu należy zaznaczyć, że nie sprowadza się ona jedynie do uczucia, ale można je określić „wolą promocji”.

Nédoncelle definiuje ją w następujący sposób: „«Ja», które kocha, przede wszystkim pragnie istnienia «ty»; poza tym pragnie autonomicznego rozwoju «ty»; chce jednak, by ów autonomiczny rozwój – o ile to możliwe – harmonizował z wartością, jaką «ja» przeczuwa dla owego «ty»”[97].

Poza tym prawdziwą miłość charakteryzuje ciągłe zataczanie kręgu pomiędzy *agape* a *eros*, to znaczy pomiędzy dowartościowaniem „ty” dzięki „ja” i dowartościowaniem „ja” dzięki „ty”[98]. To znaczy, że nie może istnieć prawdziwa miłość, która nie angażuje się w rozwój zarówno kochanej osoby, jak i siebie samego. Nie może również istnieć prawdziwa miłość, która tak bardzo skierowana jest ku dobru miłowanej osoby, że prowadzi to do wyniszczenia siebie, jak i odwrotnie: nie można mówić o miłości, gdy „ty” sprowadzony jest do rzędu sposobu na realizację rozwoju „ja”. Taki charakter relacji wyklucza również zaistnienie pewnej formy „my”, która wynika ze wzajemnej promocji i jest pewną formą podróży „ja” ku „ty” i „ty” ku „ja”. Dla uściślenia znaczenia kategorii „my”, Nédoncelle przedstawia również inne rodzaje „my”, by w tym kontekście wyraźniej pokazać wspólnotowość relacji powstałej z miłości. Mówi zatem o „my” w podobieństwie: „my” = „ja” jak „ty”; „my” w sojuszu: „my” = „ja” z „ty”; oraz „my” wymieszany: „my” = „ja” w „ty”. Te wszystkie formy są czymś różnym od „my” w miłości[99]. Jak zatem należy je rozumieć?

a. „My” w miłości jest przede wszystkim tożsamością niejednorodną „ja” i „ty”. Jest to punkt wyjścia, który zrywa z klasycznym założeniem, przyj-

---

95 Por. J. M. Burgos, *Personalizm*, s. 70.

96 Por. K. Bukowski, *Filozof osoby i miłości – Maurice Nédoncelle*, w: M. Nédoncelle, *Wartość miłości i przyjaźni*, Kraków: Wydawnictwo „M” 1993, s. 12.

97 M. Nédoncelle, *Ku filozofii miłości i osoby,* w: M. Nédoncelle, *Wartość miłości i przyjaźni*, s. 31.

98 Por. tamże, s. 45.

99 Por. tamże, s. 51.

mującym, że tożsamość jest rzeczywistością scaloną, jednolitą (jednorodną). Przełamanie takiego sposobu myślenia pozwala francuskiemu interpersonaliście powiedzieć, że „«my» w miłości jest wspólnotą dwóch podmiotów jako podmiotów”[100] oraz wyjaśnić, że „tożsamość miłości opiera się nie na podobieństwie uczestników, lecz na ich harmonijnej oryginalności”[101]. Takie ujęcie koresponduje z Bartnikowskim odwołaniem się do obrazu elipsy[102].

b. „My” w miłości jest zarazem nieaktywne, jak i dynamiczne. Jest to rzeczywistość nieaktywna w tym sensie, że nie tworzy ona ani „ja”, ani „ty”. Jest jedynie wyrazicielem ich wzajemności. Nédoncelle odmawia zatem owemu „my” kategorii kogoś trzeciego w relacji między „ja” i „ty”[103]. Jest ona jednak rzeczywistością dynamiczną, ponieważ „jest pędem i postawą, które nas zapraszają do zdobywania we wspólnocie wyższych wartości”[104]. To rozumienie „my”, wynika z przyjętej koncepcji miłości – o czym była mowa wcześniej – która „nie jest leniwym odpoczynkiem w kontemplacji pięknego obrazu, lecz dynamicznym działaniem, pełnym rozmachu zaangażowaniem, zmierzającym do spełnienia się «ty»”[105]. Nieustanny rozwój wspólnoty „my” zakłada również fakt, że ta wspólnota może być – i rzeczywiście jest – niedoskonała. Skoro jednak ciągły rozwój leży w naturze miłości, to prowadzi to filozofa do zrozumienia potrzeby obecności miłości absolutnej, która będzie nieustanie inspiracją i siłą do przekraczania granic niedoskonałości. Taką miłością jest jedynie Bóg[106] – stąd Jego konieczność w życiu dwojga.

c. „My” w miłości nie ogranicza się jedynie do diady osób, ale jest nieograniczone. Niemniej jednak podstawowym warunkiem istnienia tego rodzaju „my” jest zachowanie podmiotowości wszystkich osób tworzących tę rzeczywistość, co w ludzkiej ograniczoności wydaje się być niemożliwe. Nédoncelle stwierdza: „świadomość miłości osiąga prawdziwą wzajemność jedynie między dwoma bytami osobowymi”[107].

Powyższe założenia pozwalają wyprowadzić wstępną definicję „my” w miłości, jaką prezentuje Nédoncelle: „«My» w miłości jest skrzyżowaniem się tych rzeczy, które każdy z nas posiada w drugim (*deux avoirs en autrui*); na uświadomieniu sobie tego polega owo wspaniałomyślne podwójne skrzyżowanie. «My» –

100 Tamże, s. 52.
101 Tamże, s. 53.
102 Por. Cz. Bartnik, *Personalizm*, s. 192.
103 Jak to proponuje M. Buber. Por. M. Buber, *Das Problem des Menschen,* w: M. Buber, *Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie*, München: Kösel-Verlag Lambert Schneider 1962, s. 406.
104 M. Nédoncelle, *Ku filozofii miłości i osoby*, s. 54.
105 Tamże, s. 33.
106 Por. J. M. Burgos, *Personalizm*, s. 87–88.
107 M. Nédoncelle, *Ku filozofii miłości i osoby*, s. 54.

bardziej wirtualne czy bardziej aktualne według stopnia osiągniętej wzajemności – charakteryzuje każdą miłość. Komunia podmiotów jest koegzystencją owych dwóch podmiotów zdecentralizowanych. W komunii tej indywidualne jakości mogą wreszcie krążyć w nieprzerwanym kręgu osób. Żadne inne doświadczenie nie pozwala zrozumieć tak jasno pogodzenia jedności i wielości w życiu duchowym. *Aut duo, aut nemo*"[108].

Współczesny personalizm jest bardzo zróżnicowanym prądem myślowym, dlatego słuszniej jest wskazać pewne grupy personalizmów, niż traktować to zagadnienie monolitycznie. Najogólniej rzecz ujmując, można mówić o nurcie personalizmu amerykańskiego i europejskiego[109]. Dalej, wyróżnia się personalizm w powiązaniu z pragmatyzmem w Ameryce, w powiązaniu z nurtem psychologiczno-pedagogicznym i krytycznym w Niemczech oraz z chrześcijańskim egzystencjalizmem we Francji[110]. Na terenie filozofii mówi się o personalizmie tomistycznym, egzystencjalno-fenomenologicznym, społecznym, aksjologicznym itp. W związku z tym w literaturze przedmiotu można spotkać różne klasyfikacje personalizmu. Dla przykładu przedstawiony zostanie podział według W. Granata. Wyróżnia on: personalizm metafizyczny (W. Stern), personalizm etyczny (N. Hartmann, I. Kant), personalizm społeczno-moralny (E. Mounier), personalizm religijny (M. Scheler, K. Barth, R. Guardini, D. Bonhoeffer), personalizm filozoficzny (W. Stern, M. Buber, G. Marcel), personalizm teologiczny (E. Schillebeeckx, C. Cirné-Lima, J. Mouroux, O. S. Roth, K. Rahner)[111].

Podobnie jak różne rozumienie wspólnoty w filozofii klasycznej miało swoje zasadnicze znaczenia dla definiowania rodziny i istniejących w niej relacji, tak też przyjęcie personalistycznej koncepcji wspólnoty będzie skutkowało specyficznym ujęciem samej więzi małżeńskiej i całej rodziny. Przykładem takiego podejścia do małżeństwa i rodziny jest koncepcja Jana Pawła II. Jej szczegółowe opracowanie zostanie zamieszczone w rozdziale 3 niniejszej książki.

1.2.3. Personalistyczne ujęcie wychowania

Pojęcie „wychowanie" oznacza jeden z podstawowych rodzajów działalności ludzkiej, a to sprawia, że jego wielkie znaczenie wywołuje brak jednoznaczności. Wychowanie podlega różnym podziałom i klasyfikacjom, które pośrednio wyjaśniają jego znaczenie. I tak na przykład, gdy mówimy o wychowaniu w sensie

---

108 Tamże, s. 52.

109 Por. M. Nowak, *Pedagogika personalistyczna*, w: *Pedagogika. Podręcznik akademicki*, red. Z. Kwieciński, B. Śliwerski, t. 1, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2005, s. 237.

110 Por. *Philosophisches Wörterbuch*, red. G. Klaus, M. Buhr, t. 2, Leipzig 1974, s. 920–921.

111 Por. W. Granat, *Personalizm chrześcijański*, s. 76.

szerokim, wąskim i najwęższym, przyjmujemy za kryterium podziału zakresy oddziaływań wychowawczych.

Wychowanie w sensie szerokim będzie obejmowało „wszelkie oddziaływania na człowieka współtworzące jego osobową indywidualność”[112]. W tym rozumieniu „wychowaniem” będą wszelkie oddziaływania rodzinne, szkolne, grup rówieśniczych, osób znaczących, środków społecznego przekazu itp. Mogą to być działania podejmowane zarówno świadomie, jak i nieświadomie, celowe, zaprogramowane i pozbawione tych przymiotów. Takie ujęcie wychowania niesie ze sobą pewne zagrożenia, zawierają się bowiem w nim również te działania, które mogą szkodzić wychowankowi i środowisku społecznemu.

Inne, węższe rozumienie „wychowania” przejawia staranie o ograniczenie rozumienia tego terminu jedynie do zamierzonych oddziaływań na wychowanka, podejmowanych w określonym celu i w określonej sytuacji[113]. W tym definiowaniu wyraźnie zarysowuje się aspekt aksjologiczny, który dookreśla przebieg procesu wychowania, kierując go na cel (cele).

Ostatnie, najwęższe rozumienie tego terminu sprowadza się do zamierzonego wpływu „na sferę emocjonalno-wolicjonalną jednostki lub dążenie do wypracowania określonej postawy, umiejętności czy aspektu osobowości”[114].

Poza wyżej przedstawioną klasyfikacją możemy rozróżniać definicje wychowania w odniesieniu do poszczególnych dziedzin pedagogicznych. Liczne subdyscypliny pedagogiczne bowiem wykształciły różne definicje tego zjawiska, kładąc akcent na inne elementy jako priorytetowe. S. Kunowski podejmuje próbę usystematyzowania definicji wychowania, podkreślając ich związek z odpowiednimi dyscyplinami i treściami pedagogicznymi. Wyróżnia zatem definicje prakseologiczne, ewolucyjne, sytuacyjne i adaptacyjne.

Pierwsza grupa definicji to definicje prakseologiczne. Spośród różnych czynników wychowawczych kładą one szczególny nacisk na oddziaływania wychowawców. Im przyznaje się nadrzędną rolę[115]. W tej grupie można wymienić takich pedagogów, jak: J. F. Herbart, T. Waitz, O. Willmann i G. Kerschensteiner. Zwłaszcza w koncepcji J. F. Herbarta tego rodzaju rozumienie wychowania miało szczególne zastosowanie. W jego koncepcji wychowanek powinien być poddany działaniu wychowawcy[116].

---

112 M. Nowak, *Teorie i koncepcje wychowania*, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne 2008, s. 189.

113 Por. tamże, s. 190.

114 Tamże, s. 191.

115 Por. S. Kunowski, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie 2004, s. 167.

116 Por. J. F. Herbart, *Pedagogika ogólna wywiedziona z celu wychowania*, Warszawa: „Żak” 2007, s. 44.

Kolejną grupą definicji „wychowania" są definicje ewolucyjne. Przenoszą one akcent z wychowawcy na wychowanka. To w nim upatruje się centrum tego procesu. Kunowski pisze, że te definicje podkreślają „swobodny wzrost dziecka"[117], określają więc wychowanie jako „proces samorzutnego rozwoju w zakresie różnego rodzaju doświadczenia nabywanego przez wychowanka"[118]. W tej grupie można wymienić takich autorów, jak: J. Dewey, M. Montessori, E. Key.

Trzecią grupę stanowią definicje sytuacyjne. Podkreślają one wagę środowiska wychowawczego w rozwoju wychowanka[119]. Chodzi zatem o odpowiedź na pytanie o to, jak organizować środowisko wychowawcze, aby rozwój przebiegał pomyślnie. Ta grupa definicji podkreśla znaczenie relacji, które w tym ujęciu widziane są nie tyle w rozumieniu międzyosobowym, ale w szerszym kontekście uwzględniającym historię, struktury społeczne, ekonomiczne, religijne itp.[120]

Ostatnia grupa definicji nazwana została przez S. Kunowskiego definicjami adaptacyjnymi. W tym ujęciu wychowanie koncentruje się na osiąganych skutkach, które poza rozwojem osobowym dotyczą również przystosowania wychowanka do życia w określonym środowisku[121]. Przykładami takich definicji może być rozumienie wychowania przez E. Durkheima oraz F. Znanieckiego[122].

Przedstawiony zestaw grup definicji wychowania nie wyczerpuje całości zagadnienia. Pokazuje on jedynie złożoność problemu i trudności w przyjęciu takiej definicji, która najpełniej odpowiadałaby rzeczywistości wychowania. Wspomniane trudności wynikają również stąd, że u podstaw określonej propozycji wychowania stoi odpowiadająca jej koncepcja człowieka – antropologia. Od niej będzie zatem zależało, czy wychowanie będzie ujmowało człowieka jako jednostkę aktywną, samowystarczalną, niezależną, czy też jako bierną i uzależnioną. Można zresztą powiedzieć, że każda antropologia będzie niosła ze sobą specyficzną formę rozumienia wychowania.

Propozycja personalistycznej koncepcji wychowania wyrasta na gruncie sporu antropologicznego pomiędzy natywistami[123] oraz empirystami[124], kreacjonizmem a ewolucjonizmem, materializmem a teizmem. Pomimo ostrości przeciwnych stanowisk jednoczy je ujmowanie człowieka w pełnej zależności bądź to od czynników wewnętrznych (natywiści), bądź zewnętrznych (empiryści). S. Kunowski – rozwijając idee personalistyczne – na nowo sięgnął do

---

117 S. Kunowski, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, s. 167.
118 Tamże.
119 Por. tamże, s. 168.
120 Por. M. Nowak, *Podstawy pedagogiki otwartej*, Lublin: RW KUL 1999, s. 238.
121 Por. S. Kunowski, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, s. 168.
122 Por. tamże, s. 168–169.
123 Stanowisko przyjmujące za dominującą rolę w wychowaniu tego, co wrodzone.
124 Stanowisko przyjmujące za dominującą rolę w wychowaniu tego, co nabyte przez doświadczenie.

koncepcji wpływów wychowawczych Arystotelesa (*phisis* – natura, *ethos* – obyczaj, *logos* – rozum), wysuwając na główne miejsce czynnik osobowy[125]. Na tej podstawie personalistyczna struktura wychowania będzie się charakteryzowała trzema faktorami:

a. Czynniki wewnętrzne (endogenne) – związane z dziedziczeniem i stanami somatycznymi organizmu. Będą one wyznaczały możliwości rozwojowe.
b. Czynniki zewnętrzne (egzogenne) – związane z wszelkiego rodzaju aktywnością środowiska w procesie wychowawczym. Należy tu przywołać wpływy zamierzone i niezamierzone, naturalne oraz nadprzyrodzone. Będą one tworzyły i pobudzały do rozwoju określone przez czynniki endogenne możliwości.
c. Czynniki osobowe (duchowe) – są faktorem dominującym. Przełamują rozumienie wychowania jako determinacji ze strony wpływów wewnętrznych czy zewnętrznych. Związane z wolnym wyborem wychowanka i odpowiedzialnością za dokonany wybór. Polegają na udzieleniu przez niego pozytywnych lub negatywnych odpowiedzi na poszczególne możliwości rozwojowe[126].

Kolejną ważną cechą wychowania personalistycznego jest przyjęcie stanowiska wewnętrznej konieczności wychowawczej. Badania antropologiczne prowadzą do wniosku, że człowieka jako osobę nie tylko można wychowywać, przez co przełamuje się wyżej wspomniane fatalizmy, ale trzeba wychowywać. Ważne jest również to, że owa konieczność wynika z konstrukcji osobowej człowieka – nazywa się ją więc „siłą wewnętrzną"[127]. Zasadność tej konieczności motywują takie nauki, jak: biologia, filozofia czy teologia, wskazując na określone „miejsca" w konstrukcji osobowej człowieka, które wymagają podjęcia działań, aby człowiek mógł się rozwijać.

Wśród nich można wyliczyć:

a. „Ubóstwo instynktów" – w porównaniu ze światem zwierzęcym człowiek rodzi się z niewielką liczbą schematów zachowań, które można by raczej nazwać instynktopodobnymi. Posiada natomiast zdolność uczenia się i wychowania.
b. „Brak wrodzonej specjalizacji" to również cecha, która występuje u zwierząt i pozwala im zachować specyficzne dla określonego gatunku sposoby funkcjonowania. Człowiek tego nie posiada, zdolny jest jednak do uczenia

---

125 Por. S. Kunowski, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, s. 185–190.
126 Por. M. Nowak, *Teorie i koncepcje wychowania*, s. 276–277.
127 M. Nowak, *Personalistyczne wychowanie*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, red. T. Pilch, t. IV, Warszawa: „Żak" 2005, s. 354.

się właściwych sobie sposobów funkcjonowania. Można tu jedynie mówić o specjalizacji w myśleniu.

c. „Zbyt wczesne urodziny" to teoria pokazująca, że człowiek – w przeciwieństwie do zwierząt – rodząc się, nie jest automatycznie przygotowany do samodzielnego życia. Posiada jednak wewnętrzną zdolność do przyjmowania bodźców z zewnątrz. To pozwala mu przeżyć.

d. Niedoskonałość, a zarazem potencjalność człowieka i jego otwartość na wychowanie, na co wskazują poszczególne antropologie: społeczno-kulturowa, filozoficzna i teologiczna[128].

To wszystko pokazuje, że tym, co istotne w personalistycznym ujęciu wychowania, jest postawienie osoby (wychowawcy i wychowanka) w centrum procesu wychowawczego oraz tego, co dokonuje się pomiędzy nimi, to znaczy relacji, więzi, komunikatów, czynów i intencji[129]. Stąd też K. Schaller proces wychowania będzie definiował jako „sposoby i procesy, które istocie ludzkiej (*als Mensch geborenem Wesen*) pozwalają odnaleźć się w swoim człowieczeństwie"[130].

1.2.4. Specyfika relacji międzyludzkich – „pomiędzy" (Das Zwischen) w interpretacji Martina Bubera

M. Buber (1878–1965) podjął próbę ponownego spojrzenia na rzeczywistość relacji międzyludzkich. Chciał wniknąć w to, co stanowi istotę związku między osobą a osobą. Rzeczywistość tę nazwał „pomiędzy" (*Das Zwischen*). Aby móc jednak właściwie zrozumieć tę kategorię, należy najpierw przedstawić rozumienie osoby przez tego filozofa. Następnie zostanie przedstawiona specyfika relacji międzyludzkich, po czym ukazane zostaną konteksty społeczne, które są przestrzenią tego, co dokonuje się między jednym a drugim człowiekiem.

Już w pierwszych słowach podstawowego dzieła Bubera w podejmowanej problematyce autor stwierdza: „świat jawi się człowiekowi jako rozdwojony ze względu na podwójne podejście samego człowieka do świata"[131]. Natomiast owo podwójne podejście do świata kształtowane jest przez dwa różne słowa klucze: „Ja – To" (Ich – Es) oraz „Ja – Ty" (Ich – Du)[132]. To, co jest między, nie jest

---

128 Por. M. Nowak, *Teorie i koncepcje wychowania,* s. 266–267; por. J. Diamond, *Der dritte Schimpanse. Evolution und Zukunft des Menschen*, Frankfurt am Main: Fischer Verlag 2010, s. 88.

129 W. Chudy, *Istota pedagogiki personalistycznej*, w: *Wychowanie chrześcijańskie. Między tradycją a współczesnością,* red. A. Rynio, Lublin: Wydawnictwo KUL 2007, s. 271.

130 K. Schaller, *Erziehung*, w: *Wörterbuch der Pädagogik*, Freiburg 1977, Bd I, s. 248; za: M. Nowak, *Teorie i koncepcje wychowania,* s. 277.

131 M. Buber, *Ich und Du*, w: M. Buber, *Die Schriften über das dialogische Prinzip*, Heidelberg: Lambert Schneider 1954, s. 7.

132 Por. tamże.

wynikiem umowy, lecz sięga do najgłębszych struktur samego człowieka. Można zatem powiedzieć, że człowiek jako taki nie tylko żyje w relacji do „Czegoś" i do „Kogoś", a następnie tak to opisuje, lecz człowiek jest sam w sobie jako byt dwojaki[133]. Z takiej rzeczywistości człowieka, jak ze źródła, powstaje podwójny rodzaj mówienia, a następnie działania. Te czynności – pojmowane w sensie szerokim – również wchodzą w definicję człowieka. One go określają, nie można zatem ich pominąć w rozważaniach nad bytem osoby. Można nawet powiedzieć, że człowiek jako taki, wyizolowany od wszystkiego i wszystkich, nie istnieje, ponieważ on jest „bytem w świecie"[134] i opis człowieka musi to założenie uwzględniać.

To, co różnicuje człowieka, wynika ze sposobu owego „bycia w świecie". Może to być relacja monologiczna, kiedy osoba staje wobec czegoś, albo dialogiczna, w sytuacji, kiedy osoba ów naprzeciw objawiający się obiekt uznaje i przyjmuje jako osobę[135]. Są to dwa podstawowe i jedyne odniesienia człowieka do świata, w którym żyje. Dokonują się one zawsze, bo są zakorzenione w istotę osoby. Nie znaczy to jednak, że człowiek jako osoba jest rozdwojony. Jest on zarazem całością i jednością, a dwa sposoby relacji do świata pozostają ze sobą we wzajemnej zależności. Człowiek nie jest w stanie jednocześnie wejść w monologiczną i dialogiczną relację ze światem. Następują one naprzemiennie. Kiedy jedna jest aktualizowana, to druga jest w stanie uśpienia. Niemniej jednak o jedności człowieka świadczy to, że „dialogicznie żyjący człowiek również w czasie aktualizowania się relacji «Ja – To» posiada świadomość zjednoczenia z konkretnym «Ty»; on żyje w obecności «Ty», w gotowości do rozpoczęcia rozmowy i odpowiedzi"[136].

Wprowadzeniem do zagadnienia „pomiędzy" (*Das Zwischen*) jest przedstawienie alternatywy: indywidualizm – kolektywizm. Buber przywołuje te dwa stanowiska, aby uwypuklić oryginalność swojego podejścia. Odcina się zarówno od tendencji indywidualistycznych, w których jednostka dominuje nad wspólnotą, jak i od tendencji kolektywistycznych, w których naczelną wartością jest wspólnota. Obydwu podejściom zarzuca brak realnej obecności, nie ma bowiem człowieka jako takiego[137]. Gdyby chciano tak potraktować człowieka, to wtedy – jak pisze Buber – „zobaczysz z człowieka tylko tyle, ile widzisz, patrząc na księżyc"[138]. Nie istnieje również wspólnota jako taka, bo ona istnieje dotąd, dokąd istnieje jedność relacji. Gdyby bowiem skupiono się na wspólnocie jako takiej,

---

133 Por. A. Anzenbacher, *Die Philosophie M. Bubers*, Wien: Verlag A. Schendl 1965, s. 39.
134 Por. tamże.
135 Por. tamże, s. 40.
136 Tamże, s. 42.
137 Człowiek zawsze jest „bytem-w-świecie", co przedstawiono wyżej.
138 M. Buber, *Das Problem des Menschen*, s. 407.

to widzielibyśmy jedynie tyle, ile można zobaczyć, patrząc na Drogę Mleczną. Z tego też powodu ani stanowisko indywidualizmu, ani kolektywizmu nie daje zadowalającego fundamentu dla ludzkiej egzystencji.

Buber proponuje więc trzecie rozwiązanie. Pisze: „fundamentalną rzeczywistością ludzkiej egzystencji nie jest ani jednostka jako taka, ani całość jako taka. (...) Tą fundamentalną rzeczywistością ludzkiej egzystencji jest człowiek z człowiekiem (*der Mensch mit dem Menschen*)"[139]. Tę rzeczywistość w innym miejscu wspomniany autor określa terminem „pomiędzy" (*Das Zwischen*). To, co istnieje w relacji międzyludzkiej, wprawdzie jest trudne do opisania[140], jednak realnie istnieje. Buber nazywa to „prakategorią ludzkiej rzeczywistości"[141]. Nie daje się jej uchwycić pojęciami czysto psychologicznymi, ponieważ ta rzeczywistość je przerasta – jest czymś prawdziwie ontycznym, „Prawdziwym Trzecim"[142], czymś zupełnie „Nowym"[143]. Ta kategoria nie może być jednak rozumiana w sensie zapory albo przeszkody pomiędzy ludźmi – ma zdecydowanie pozytywne znaczenie dla budowania i utrzymania relacji obojga.

Buber nazywa tę rzeczywistość pewnego rodzaju „tłumaczem" między partnerami albo „mostem", który pozwala pokonać dystans między osobami[144]. Egzemplifikacją tej rzeczywistości może być chociażby rozmowa[145], w której dochodzi do realizowania się rzeczywistości głębszej niż psychiczna. Nie chodzi bowiem jedynie o to, co myśli i czuje każda strona dialogu. To stanowi jedynie pewne tło, kontekst i składnik rzeczywistości obiektywnej, która w tym momencie się objawia. Nie wyczerpuje się ona ani w poszczególnych osobach rozmowy, ani w ich zsumowaniu, ale w tym, co je obie przekracza i przewyższa – w owym żyjącym zgraniu się; w owym „pomiędzy"[146], bez którego rozmawiające ze sobą osoby nigdy nie mogłyby się prawdziwie spotkać. Każda, egzystując, pozostawałaby jedynie w swoim własnym świecie.

Buber tak wiele uwagi i miejsca poświęca na wyjaśnienie rzeczywistości dokonującej się w relacji człowiek – człowiek, ponieważ wskazuje, że jest w niej ukryty dynamizm służący poszczególnym osobom, jak i wspólnocie przez nie budowanej. To jest zasadniczy cel owego „pomiędzy". Filozof przekonuje, że

---

139 Tamże, s. 404.

140 Por. tamże, s. 405.

141 Tamże.

142 Tamże, s. 406.

143 A. Anzenbacher, *Die Philosophie M. Bubers*, s. 56.

144 Por. E. Bringdchmidt, *Martin Buber und Karl Barth. Theologie zwischen Dialogik und Dialektik*, Neukirche-Vluyn: Neukirchener-Verlage 2000, s. 41–42.

145 Na temat prawdziwej rozmowy zob. A. Anzenbacher, *Die Philosophie M. Bubers*, s. 54–59.

146 Por. M. Buber, *Elemente des Zwischenmenschlichen*, w: M. Buber, *Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie*, s. 272.

„poznanie «tego Trzeciego» służy ludzkiemu rodzajowi w ponownym odkryciu ludzkiej osoby i budowaniu prawdziwej wspólnoty”[147]. „Pomiędzy” staje się w tym momencie punktem wyjścia dla przemienionego rozumienia zarówno osoby, jak i wspólnoty. Można zatem mówić o rozwojowym, czy nawet wychowawczym, dynamizmie owego „Trzeciego”.

Warto w tym momencie wskazać na dwie ważne cechy owego „pomiędzy”, które służą jego funkcji rozwojowej. Pierwsza z nich to nieustanny dynamizm, ruch, niestateczność, nowość. Tym bowiem różni się odniesienie „Ja – To” od relacji „Ja – Ty”. Ta pierwsza jest zamknięta, określona, może być w mniejszej lub większej części poznana[148]. W momencie jednak, gdy partnerzy relacji są osobami oraz wzajemnie uznają i przyjmują się jako osoby, to ta relacja, przechodząc świat rzeczy, przekracza również granice czasu i przestrzeni, jakimi ograniczone są przedmioty. „Ty” jawi się owemu „Ja” nie w jakimś ograniczonym miejscu swojej rzeczywistości, ale zajmuje cały horyzont osoby. Podobnie w odniesieniu do czasu, gdy pojawia się „Ty”, to zajmuje ono miejsce – dosłownie rzecz ujmując – w teraźniejszości, w której nie ma przeszłości ani przyszłości[149].

To wszystko sprawia, że dialogiczny charakter życia, to znaczy taki, który się dokonuje w świecie relacji osobowych „Ja – Ty”, jest ciągłą gotowością na nieokreśloną nowość, wyjątkowość, jednorazowość konkretnego człowieka, chwili czy rozmowy[150]. Tu nie można posługiwać się schematami, bo one przynależą do świata rzeczy. Świat osób natomiast budowany jest nieustannie przez odpowiedzialny dialog (*Wort – Ant-wort – Ver-Ant-Wortung*). Można ten stan nazwać gotowością ciągłego ryzyka, które sprawia, że człowiek nigdy nie może „zadomowić” się w świecie osób ale to również bezwzględna konieczność dla człowieka, by wychodząc ponad pewny, spokojny i bezpieczny świat rzeczy, stawał się człowiekiem[151].

Drugim warunkiem rozwoju relacji jest jej prawdziwość, która może być definiowana na dwa sposoby. Po pierwsze, można posługiwać się klasycznym rozumieniem prawdy, które mówi, że prawda polega na zgodności poznania z rzeczywistością. Takie jednak rozumienie jest – owszem – właściwe, ale dla świata rzeczy, dla relacji „Ja – To”. Relacja osobowa – i to jest drugie proponowane przez Bubera rozumienie prawdy – wymaga takiego rodzaju definicji prawdy, która w swoim opisie rzeczywistości będzie zwracała uwagę na osobę. Stąd Buber zestawia prawdę z wiernością. Nie chodzi zatem o stawianie akcentu

147 M. Buber, *Das Problem des Menschen*, s. 406.
148 Por. M. Buber, *Ich und Du*, s. 8.
149 Por. A. Anzenbacher, *Die Philosophie M. Bubers*, s. 53.
150 Por. tamże, s. 62.
151 Por. tamże, s. 63.

na stwierdzeniach typu: „Ta wypowiedź jest prawdziwa", ale na wypowiedzi: „Ja jestem prawdziwy". To pociąga za sobą potrójny rodzaj wierności: wobec wypowiadanego słowa, wobec „Ty" – by nie sprowadzić partnera do świata rzeczy i wobec „Ja" – cały czas zachować własną kondycję osobową[152].

Szczególnym rodzajem relacji międzyludzkich jest małżeństwo. Tę wyjątkowość zauważa również Buber i na bazie wypracowanej teorii przedstawia własne rozumienie małżeństwa[153]. Od razu można wspomnieć, że małżeństwo może funkcjonować w dwóch różnych światach: rzeczy i osób. W tym pierwszym będzie rozumiane jako instytucja, a w drugim będzie przybierało postać dialogicznej relacji „My" („Wir")[154], do której odnoszą się wszystkie wyżej opisane prawa.

Dzięki osobowemu, wzajemnemu odniesieniu małżonków kategoria „My" przyjmuje funkcję owego „Trzeciego", który wcześniej został przedstawiony jako „Pomiędzy". Wszelkie tezy Bubera dotyczące relacji małżeńskiej są zatem ukonkretnieniem ogólnego przedstawienia relacji międzyludzkich w ogóle. Warto jednak podkreślić, że wejście w relację małżeńską – z racji nieograniczoności osoby jako takiej – jest ukonstytuowaniem nowej rzeczywistości, która rozciąga się na całość życia małżonków. Jest to więc relacja ostateczna, absolutna i zupełna[155], a przy tym zawsze dynamiczna. Ona nigdy nie „jest", lecz jest w ciągłym „stawaniu się"[156]. Ta zasada warunkuje również drogę ciągłego wzrostu „My" w małżeństwie oraz wyznacza jej kierunek. Buber pisze, że „małżeństwo nie odnawia się z czegoś innego jak tylko z tego, z czego powstało, mianowicie: że dwoje ludzi wzajemnie objawiają «Ty». W ten sposób owo «Ty», które nie jest «Ja» żadnego z nich, buduje małżeństwo[157]". Można zatem powiedzieć, że rozwój małżonków polega na ciągłym i wzajemnym, przyjmowaniu i obdarzaniu się jako osób, a zaprzeczeniem tego rozwoju jest trwałe sprowadzenie siebie bądź współmałżonka do świata rzeczy.

Kontekstem istnienia poszczególnych par urzeczywistniających dialog osobowy jest społeczność. To, co w małżeństwie Buber nazywał „My" (wywodząc od międzyosobowego „pomiędzy"), w społecznym kontekście przyjmuje formę „między-ludzkiego" (*Das Zwischenmenschliche*)[158]. Po czym formułuje szereg warunków zaistnienia i rozwoju osobowego wymiaru społeczności szerszej, czerpiąc inspirację z ogólnych założeń dotyczących relacji między osobami.

---

152 Por. tamże, s. 58.

153 Zob. M. Buber, *Ich und Du*, s. 45–49.

154 Por. A. Anzenbacher, *Die Philosophie M. Bubers*, s. 86.

155 Por. tamże.

156 Por. tamże.

157 M. Buber, *Ich und Du*, s. 48.

158 Por. M. Buber, *Między osobą a osobą*, w: *Mosty zamiast murów. Podręcznik komunikacji interpersonalnej*, red. J. Stewart, Warszawa: PWN 2005, s. 594.

Również na tym poziomie istnienia wspólnotowego pojawia się niebezpieczeństwo sprowadzenia osób do świata rzeczy. Takie relacje Buber nazywa pojęciem „społeczne" (*Das Soziale*)[159], które w jego terminologii nabiera nowego znaczenia. Taki kontekst życia wspólnoty małżeńskiej warunkuje jej rozwój również na płaszczyźnie poziomej, wszerz, w coraz większą społeczność. Jest to niejako proces samorzutny i nieodwołalny. Trzeba jednak od razu zaznaczyć, iż im ta społeczność jest większa, tym bardziej Buberowska kategoria „pomiędzy" traci na intensywności[160] i powstaje niebezpieczeństwo coraz łatwiejszego sprowadzenia jej do relacji „Ja – To". Stąd wynika zobowiązanie do ciągłego, aktywnego podejmowania wysiłku „wydobywania osób ze świata rzeczy".

1.2.5. „Miłość" w fenomenologicznym opisie Maxa Schelera

Szczególną rolę w kształtowania się myśli filozoficznej K. Wojtyły odegrał Max Scheler (1874–1928). Znajduje to swoje odzwierciedlenie chociażby w tym, że przedmiotem swojej rozprawy habilitacyjnej Wojtyła uczynił refleksję nad możliwością adaptacji założeń systemowych M. Schelera do etyki chrześcijańskiej[161], jak również w częstych odwołaniach do aksjologii tego niemieckiego filozofa we własnych artykułach naukowych.

Do głównych zagadnień Schelerowskiej fenomenologii należy teoria wartości. Wprawdzie nie podał on nigdzie zwartej definicji wartości – wykazywał w tym względzie ostrożność – to jednak przedstawił cały szereg ich przymiotów. Opisywał je jako jakości proste, idealne, absolutne, poznawalne, apriorycznе[162]. Stał przy tym na stanowisku, że wartości są rzeczywistością obiektywną, istniejącą niezależnie od poznającego je podmiotu oraz ujawniają się w aktach emocjonalnych[163].

Zanim przedstawione zostanie rozumienie miłości przez Schelera, wcześniej zostanie przedstawiona koncepcja osoby, bo to ona i tylko ona jest zdolna do miłości. Pytania: „Kim jest człowiek? Jaka jest jego natura?" wprowadzają Schelera w przestrzeń dyskusji między racjonalizmem a pragmatyzmem[164]. Jest on

---

159 Por. tamże.

160 Por. A. Anzenbacher, *Die Philosophie M. Bubers*, s. 87.

161 Por. K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera*, Lublin 1959.

162 Por. K. Olbrycht, *Prawda, dobro i piękno w wychowaniu człowieka jako osoby*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2000, s. 129.

163 Por. U. Śmietana, *Scheler Max*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, red. T. Pilch, t. V, Warszawa: „Żak" 2006, s. 664.

164 Por. M. Scheler, *O idei człowieka*, w: M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, opr. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa: PWN 1987, s. 10.

zresztą bardzo świadomy takiej sytuacji i na jej podstawie proponuje własne rozumienie człowieka.

Scheler stwierdza przede wszystkim, że „człowiek jest rzeczą tak rozległą, różnobarwną, różnorodną, że wszelkie definicje wypadają zbyt kuso. Ma on zbyt wiele aspektów”[165]. To zastrzeżenie jeszcze raz pokazuje, jak bardzo ostrożnie podchodził ten filozof do badanych zjawisk. Jako fenomenolog starał się dopuszczać do głosu jedynie fakty różnorodnych doświadczeń, nie przyjmując *a priori* jakichkolwiek założeń wyjaśniających. Z tego względu osoba to przede wszystkim każdorazowo odrębne indywiduum, które wyróżnia się nie tylko charakterystyczną budową ciała czy też specyfiką podejmowanych decyzji, ich treścią, przedmiotem, intensywnością zaangażowania itp., ale „cała ta zawartość i związek strumienia przeżyć są treściowo odmienne już dlatego, że różne są w swym *jakościowym uposażeniu* zindywidualizowanej w sobie osoby, do której ów strumień należy. Osoba więc w swej czystości «stoi ponad» swym ciałem oraz ponad swoim i każdym innym «życiem» będącym jedynie warunkiem ziemskiego istnienia, a zarazem materią jej kształtowania”[166]. W innym miejscu Scheler pisze: „Osoba jest niepoznaną *(unerkannte)* i w «wiedzy» nigdy niedającą się zaprezentować *(nie gebbare)* indywidualnie przeżywaną substancją jednoczącą *(Einheitssubstanz)* wszystkie akty, które spełnia jakaś istota”[167].

Przy takich założeniach Scheler powraca do postawionego na początku problemu: racjonalizm (który widziany jest nie tylko jako siła rozumu, ale jako siła rozumu otwartego na transcendencję) czy pragmatyzm trafniej ujmuje człowieka jako osobę? Każda osoba poddana jest wzajemnemu przenikaniu się ducha, który jest odkrywcą idei i wartości („czynnik determinujący”) oraz popędu („czynnik realizujący”)[168]. Można zatem stwierdzić, że człowiek należy do obydwu tych światów równocześnie.

W bardzo oryginalny sposób zostaje to pokazane w dziele *O idei człowieka*: „człowiek jako *homo naturalis* jest zwierzęciem, małą boczną drogą, którą życie poszło w [ramach] podtypu kręgowców, a tutaj [konkretnie] – naczelnych. Wcale zatem nie «rozwinął się» ze świata zwierząt, lecz *był, jest* i wiecznie *pozostanie* zwierzęciem. Poszukiwacz Boga natomiast – z jego istotowymi predykatami – to jest nowa istotowa klasa rzeczy, dziedzina «osób», która się w ogóle nie «rozwinęła», tak jak nie «rozwinęły» się barwy, liczby, przestrzeń i czas oraz inne prawdziwe *(echte)* istotności”[169].

---

165 M. Scheler, *O idei człowieka*, s. 8.

166 M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, Warszawa: PWN 1980, s. 127.

167 Tamże, s. 257.

168 Por. A. Węgrzecki, *Scheler Max,* w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. nauk. A. Maryniarczyk, t. 8, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2007, s. 943.

169 M. Scheler, *O idei człowieka*, s. 34.

Z drugiej strony Scheler przekonuje, że nie można zadowolić się stwierdzeniem, że człowiek jest istotą należącą do tych dwóch wyżej wskazanych światów. To nie ujmowałoby pełni prawdy o człowieku, a zarazem mogłoby tę prawdę fałszować. Trzeba jeszcze dodać, że osoba ludzka sama w sobie jest kolejnym trzecim światem, jakimś światem „pomiędzy". W związku z tym Scheler zaznacza: „Błąd dotychczasowych koncepcji człowieka polega na tym, że między «życiem» a «Bogiem» chciano jeszcze umieścić stałą stację, coś definiowalnego jako *istota*, tj. «człowieka». Ta stacja jednak nie istnieje, a właśnie *niedefiniowalność* należy do istoty człowieka. Jest on tylko jakimś «między» *(ein Zwischen)*, jakąś «granicą», jakimś «przejściem», jakimś «przejawianiem się Boga» w nurcie życia i wiecznym «wychodzeniem» *(Hinaus)* życia ponad siebie samo. Tym samym jednak zamknięta zostaje kwestia definicji. Człowiek definiowalny nie miałby żadnego znaczenia"[170].

Na szczególną uwagę zasługuje kategoria „pomiędzy" (*ein Zwischen*), która w tym momencie zdaje się wyrażać z jednej strony pewną nieumiejętność przedstawienia specyfiki miejsca zajmowanego przez człowieka, specyfiki jego samego, a z drugiej strony zwraca uwagę na wyjątkowość i subtelność tego miejsca czy samego człowieka. Podobnej kategorii używał M. Buber (jak pokazano wyżej), który z kolei szukał właściwego sposobu wyjaśnienia tego, co wydarza się między osobą a osobą. Zdaje się, że za tymi sugestiami idzie również Wojtyła, kiedy stara się ująć w słowa specyficzną rzeczywistość relacji małżeńskiej.

Przechodząc do zagadnienia miłości, należy od razu zaznaczyć, że Scheler przedstawiał ją w kontekście aksjologii. Jak wspomniano wyżej, twierdził on, że wartości są obiektywnymi ideami. Można je jednak różnicować, tak jak różnicować można dobro samo w sobie. Scheler przedstawił więc hierarchię wartości składającą się z pięciu poziomów[171] i według tych samych poziomów uporządkował różne formy miłości[172]:

a. Pierwszy – najniższy poziom – to wartości hedonistyczne. Dotyczą one przeżywania stanów przyjemności typu zmysłowego i emocjonalnego; na tym poziomie wartości nie istnieje żadna forma miłości w sensie ścisłym. Można mówić jedynie o „rozkoszowaniu się".
b. Wartości utylitarne – to wartości tego, co użyteczne i nieużyteczne.
c. Wartości witalne (wartości życia) – wiążą się z zachowaniem życia i zdrowia człowieka; miłość do tego, co szlachetne (Scheler łączy w tym względzie drugi i trzeci stopień wartości).

[170] Tamże, s. 26.
[171] Por. U. Śmietana, *Scheler Max*, s. 664–665.
[172] Por. M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, s. 260–261.

d. Wartości duchowe (kulturowe) – w ich skład wchodzą wartości estetyczne, poznania prawdy oraz porządku prawnego; miłość do wartości kulturowych.
e. Wartości absolutne (sacrum) – są to wartości najwyższe, związane z Bogiem (bóstwem); miłość do tego, co nosi przymiot „święty".

W tym kontekście można przytoczyć za Schelerem, że miłość – w tym momencie również nie zostaje przedstawiona ścisła, własna definicja miłości[173] – „jest ruchem zmierzającym od wartości niższej do wyższej, w którym wyższa wartość jakiegoś przedmiotu lub osoby dopiero rozbłyskuje"[174].

Kluczowe znaczenie dla tego opisu miłości posiada kategoria „ruchu". Bardzo często jej ważkość jest podkreślana i wyjaśniana. W miłości nie chodzi bowiem o jakiś emocjonalny stan czy nawet afirmację, ale ona zawsze jest pewnego rodzaju zmianą na lepsze, wywyższeniem, dynamizmem, twórczością. Bez tego nie można mówić o miłości w sensie ścisłym. „Miłość jest obecna dopiero tam, gdzie do wartości już danej w miłości «jako realna» dołącza się jeszcze *ruch*, intencja [skierowana] na możliwe *wartości «wyższe»* od tych, które już są dane i tam istnieją – które jednak *nie* są jeszcze dane jako jakości pozytywne"[175].

Specyfika tego „ruchu" jest jednak wyraźnie określona. Scheler stoi na stanowisku, że motorem inicjującym ów ruch jest sama wewnętrzna siła miłości. Niedopuszczalne jest jakiekolwiek inicjowanie czy sterowanie tego ruchu z zewnątrz. W tym momencie kończyłaby się miłość. Na tej podstawie wyróżnione zostały trzy sytuacje wykluczające prawdziwą miłość[176]:

a. Nastawienie „pedagogiczne" – sytuacja, w której kochająca osoba chce (to nie musi być nawet przełożone na sferę czynności) osobę kochaną uczynić lepszą.
b. Oddzielenie tego, czym człowiek już jest, od tego, czym powinien się stać, a jeszcze tym nie jest. „Każde «powinieneś być taki», wzięte poniekąd jako «warunek miłości», niszczy od podstaw jej istotę"[177]. Nie znaczy to jednak, że taki stan, jaki jest, należy do tego stopnia akceptować, że nie zakłada się jakichkolwiek zmian. To również pozbawiłoby miłości tego, co dla niej istotne – ruchu. Chodzi raczej o przyjmowanie zmiany wyrażonej w stwierdzeniu: „stawaj się tym, kim jesteś", a nie „powinieneś być taki a taki"[178].

---

173 Por. M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, s. 236. Podobnie do miłości podchodzi inny niemiecki fenomenolog B. Welte (1906–1983), który także miłość zalicza do fenomenów pierwotnych, a co za tym idzie, niemożliwych do zdefiniowania. (Por. J. Piecuch, *Niektóre cechy miłości w fenomenologicznej interpretacji. Koncepcja Bernharda Weltego*, w: *Osoba – małżeństwo – rodzina u progu XXI wieku*, red. K. Wolsza, Opole: RW WTUO 2003, s. 20).

174 M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, s. 237.

175 Tamże, s. 238–239.

176 Por. tamże, s. 244–250.

177 Tamże, s. 246–247.

178 Tamże, s. 248.

c. Przyjęcie założenia, że tym, co „tworzy" w miłowanej osobie wartości wyższe, jest sama miłość. Takie podejście zakładałoby bowiem, że „kochający przenosi wartości z siebie w coś kochanego, tzn. wyposaża owo coś w bardziej lub mniej wyobrażone wartości, których ono faktycznie wcale nie posiada"[179]. Byłoby to zatem pewnego rodzaju działaniem z zewnątrz.

Kolejną cechą – poza dynamizmem miłości – jest to, że jest ona zapoczątkowana w człowieku (w tym sensie osoba jest źródłem miłości), ale nie musi być skierowana jedynie na człowieka. Miłość może zwracać się również w stronę rzeczy materialnych, przyrody, rzeczywistości takich, jak ojczyzna, czy też w kierunku Boga. Ogólnie mówiąc, „miłość kieruje się pierwotnie na *przedmioty posiadające wartość*, a także na człowieka, o ile jest on nosicielem wartości i o ile zdolny jest do ich podwyższania"[180].

Jednak miłość między osobami jest szczególnym rodzajem miłości, który Scheler nazywa „miłością moralną"[181]. Wyjątkowość tej miłości polega na tym, że wywołuje ona miłość wzajemną, a co za tym idzie, pojawienie się nowego dobra moralnego. W ten sposób relacja miłości jest powszechna i ma charakter jednoczący wszystkich ludzi. Niemiecki filozof nazywa to „zasadą solidarności wszystkich istot moralnych"[182], tzn. ludzi. Mówi ona o tym, że „zasadniczo każdy za wszystkich i wszyscy za każdego współodpowiadają za to, ile są moralnie warci"[183].

Ta sytuacja natomiast otwiera możliwość powstania wyjątkowej relacji między dwiema osobami, którą Scheler nazywa „pójściem za" (*Gefolgschaft*)[184]. Może ona mieć miejsce zarówno pomiędzy ludźmi, jak i między człowiekiem a Bogiem. Pojęcia, które pomagają wyjaśnić tę relację, to: „współodczuwanie", „współdokonanie" oraz „współmiłowanie". „Współodczuwanie" dokonuje się już na poziomie wartości witalnych, a nie dopiero duchowych, stąd wniosek, że już na tym poziomie wzajemnej relacji, opierającej się na wartości życia (fizycznego, psychicznego) i zdrowia osoby, może budować się poczucie wspólnoty[185]. Druga osoba, jako zjednoczone indywiduum, nie ogranicza się jednak do swojej cielesności, nie jest przedmiotem ani rzeczą, stąd nie może być w ten sposób własnością innej osoby. Aby móc mówić o wzajemnej relacji osobowej, trzeba wykroczyć poza warstwę czysto przyrodniczą i ogarnąć również to, co należy do

179 Tamże.
180 Tamże, s. 240.
181 Por. tamże, s. 255.
182 Tamże, s. 254.
183 Tamże.
184 Por. tamże, s. 254 i 258.
185 Por. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, w: *Gesammelte Werke*, t. 2, Berlin–München 1966[5], s. 342.

istoty człowieka. Będzie to możliwe jedynie wtedy, kiedy zarówno na drodze poznawczej (rozumienie), jak i uczuciowej (przeżywanie cudzego przeżywania) obie osoby będą w stanie otworzyć się na siebie. Tym właśnie charakteryzuje się „współdokonanie". „Współmiłowanie" natomiast to miłowanie tego, co miłuje drugi[186].

Kończąc prezentację Schelerowskiej koncepcji miłości, przywołany zostanie taki opis miłości, o którym on sam mówił, że jest oswobodzony od wszelkich empirycznych i innych dodatków[187]: „Miłość jest ruchem, w którym każdy konkretny indywidualny przedmiot noszący wartości dochodzi do możliwych dla niego i zgodnie z jego przeznaczeniem najwyższych wartości; albo w którym osiąga on swoją idealną istotę wziętą w aspekcie wartości, która jest dla niego swoista"[188].

1.3. Inspiracje nauk społecznych

Uzupełnieniem wyżej przedstawionych analiz będzie ukazanie tendencji ujmowania małżeństwa i rodziny w naukach społecznych w XX w. Socjologia, psychologia czy pedagogika oraz przemiany, jakie się w nich dokonywały, mogły posłużyć K. Wojtyle jako dyscypliny pomocnicze w głębszym ujmowaniu badanych zjawisk. Tym bardziej, że poprzez aktywną pracę akademicką miał do nich dostęp.

1.3.1. Inspiracje socjologiczne

Zgodnie z definicją socjologia to „nauka o zbiorowościach społecznych; zjawiskach i procesach tworzenia się różnych form życia zbiorowego; strukturach, które tworzą ludzie, i o zachodzących w nich procesach i zmianach; siłach, które łączą ludzi w różnorodne skupienia i związki, oraz siłach, które te związki niszczą i rodzą konflikty"[189].

Do podstawowych struktur społecznych należy rodzina. Jest ona zatem od samego początku rozwoju socjologii naukowej (jak i wcześniejszej – przed A. Comte'em – myśli nad człowiekiem jako istotą społeczną) przedmiotem jej szczególnych badań. W ciągu dziejów tej dyscypliny naukowej różnie rozumiano rodzinę. Możemy mówić m.in. o podejściu ewolucjonistycznym, instytu-

186 Por. M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, s. 258–259.
187 Por. tamże, s. 250.
188 Tamże.
189 T. Pilch, *Socjologia*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, red. T. Pilch, t. V, Warszawa: „Żak" 2006, s. 819.

cjonalnym, strukturalno-funkcjonalnym, interakcyjnym czy feministycznym[190]. Szczególnie interesujące może być to, w jaki sposób przedstawiano w socjologii rozumienie rodziny jako wspólnoty oraz czym charakteryzowały się poszczególne koncepcje rodziny.

Podejmując tę problematykę, należy zaznaczyć, że początki naukowej socjologii to okres bardzo radykalnego pozytywizmu naukowego, który nieraz nazywany jest wręcz „hiperfaktualizmem"[191]. Sprowadzał się on do ścisłego koncentrowania się jedynie na danych empirycznych i odrzucenia wszelkich założeń teoretycznych, które zostały wypracowane przez poprzednie pokolenia myślicieli. Taki stan rzeczy bardzo szybko jednak został uzupełniony perspektywą humanistyczną, dla której bezzałożeniowość jest niemożliwa, a nauka posiada możliwości, aby zajmować się również tym, co pozaempiryczne. Stąd też zauważa się w socjologii ciągłe oscylowanie pomiędzy przyrodoznawstwem a humanistyką[192].

Szczególne znaczenie w komponowaniu tych dwóch podejść w jedną całość miał niemiecki socjolog Ferdinand Tönnies (1855–1936). Stawia on tezę, że człowiek jest zarazem istotą racjonalną i nieracjonalną, podejmującą przemyślane działania oraz poddającą się emocjom i uczuciom w swoim postępowaniu. Ta sytuacja wskazuje na to, że w człowieku można wyróżnić „wolę naturalną" (*Wesenwille*), która wyłania się z pokładów emocjonalnych, nienaznaczonych refleksją, oraz „wolę arbitralną" (*Kürwille*), w której bardzo wyraźnie obecny jest czynnik racjonalnego namysłu[193]. Człowiek, tworząc i podtrzymując relacje międzyludzkie, podejmuje je ze względu na ujawniającą się w nim *Wesenwille* oraz *Kürwille*. W zależności od tego, jaki rodzaj woli przeważa, powstają odpowiednio: wspólnota (*Gemeinschaft*) lub stowarzyszenie (*Gesellschaft*). Pierwszy rodzaj relacji jest osobowy, często spontaniczny i emocjonalny[194], drugi natomiast sprowadza się do uzgodnienia wzajemnych interesów. Jest wyrafinowany i formalny[195]. Przedstawiając ogólne rozróżnienie między tymi dwiema formami relacji międzyosobowych, Tönnies pisze następująco: „Członkowie wspólnoty pozostają złączeni mimo rozłąki, członkowie stowarzyszenia pozostają rozdzieleni mimo powiązań"[196].

---

190 Por. W. Majkowski, *Socjologia rodziny*, w: *Rodzina. Bezcenny dar i zadanie*, red. J. Stal, E. Osewska, Radom: Polwen 2006, s. 378–380.

191 Por. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, s. 5–6.

192 Por. tamże, s. 5.

193 Por. F. Tönnies, *Wspólnota i stowarzyszenie*, Warszawa: PWN 2008, s. 123–125.

194 Por. tamże, s. 67.

195 Por. tamże, s. 27.

196 Tamże, s. 67.

W tej perspektywie socjologia spogląda również na małżeństwo i rodzinę. Rozumiejąc je jako stowarzyszenie, główny punkt zainteresowań i badań sprowadzony zostaje do takich zagadnień, jak: prawne zaistnienie małżeństwa i rodziny, struktura organizacyjna, formalne związki między członkami rodziny oraz między rodziną a innymi grupami czy instytucjami, przypisane rodzinie funkcje społeczne oraz ich realizacja, pełnienie ról wewnątrzrodzinnych itp. Traktując natomiast rodzinę jako wspólnotę, szczególnym zainteresowaniem badaczy cieszą się takie zagadnienia, jak to, że u jej podstaw leży naturalne zróżnicowanie płciowe, popęd seksualny, instynkt ojcowski i macierzyński, a nie umowa prawna. Rozpatrywane są również zagadnienia dotyczące jedności w rodzinie, zwłaszcza małżonków; jedność celów i dążeń podejmowanych zasadniczo z poczucia wewnętrznej konieczności. W takim rozumieniu rodziny jej istotą jest miłość wzajemna, bezpieczeństwo, zrozumienie, bezwarunkowe przyjęcie i poczucie szczęścia rodzinnego[197].

W powojennej socjologii polskiej przeważało nastawienie pozytywistyczne w badaniach nad rodziną. Zajmowano się badaniem pełnienia przez rodziny przynależnych im funkcji. Dotyczyło to przede wszystkim funkcji prokreacyjnej, socjalizacyjnej, ekonomicznej, opiekuńczej. Starano się odkrywać i wyjaśniać zmienne wpływające na właściwe realizowanie poszczególnych funkcji oraz ukazywać te okoliczności społeczne, które hamują tak rozumiany rozwój rodziny.

Na tym tle wyróżnia się Florian Znaniecki (1882–1958). W okresie międzywojennym założył on w Poznaniu pierwszy w Polsce Instytut Socjologiczny, dużą jednak część swego życia naukowego spędził w USA. Po wojnie wprawdzie nie wrócił do Ojczyzny, ale dzięki swoim dziełom znany był jako zdecydowany przedstawiciel socjologii humanistycznej[198].

Szczególnym znamieniem jego podejścia jest wypracowana koncepcja „współczynnika humanistycznego". Zwraca on w niej uwagę na to, że badane fakty społeczne istnieją dzięki człowiekowi, który je tworzy, a co za tym idzie, nie sposób ich właściwie rozumieć bez ponownego odwołania się do człowieka. Pisał: „Mit, dzieło sztuki, wyraz mowy, narzędzie, schemat prawny, ustrój społeczny są tym, czym są, jedynie jako świadome ludzkie zjawiska; poznajemy je tylko w odniesieniu do znanego lub hipotetycznie skonstruowanego kompleksu doświadczeń i czynności tych empirycznych, ograniczonych, historycznie i społecznie uwarunkowanych osobników lub zbiorów osobników świadomych, którzy je wytworzyli i którzy się nimi posługują. Bez współczynnika humanistycz-

[197] Por. F. Adamski, *Rodzina. Wymiar społeczno-kulturowy*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2002, s. 32.

[198] Por. E. Brodacka-Adamowicz, *Znaniecki Florian Witold*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, red. T. Pilch, t. VII, Warszawa: „Żak" 2008, s. 963.

nego mitu nie ma wcale; wyraz mowy jest dźwiękiem bez znaczenia; schemat planu jest zbiorem dźwięków lub czarnych znaczków na papierze; ustrój społeczny – kompleksem bezsensownych ruchów organizmów żyjących; narzędzie – bryłą żelaza. Cała realność obiektywna tych zjawisk jako przedmiotów wiedzy humanistycznej (...) znika bez śladu z chwilą, gdy usuniemy współczynnik humanistyczny"[199].

To pokazuje, że również w obszarze polskiej myśli socjologicznej odzwierciedlały się tendencje, które postulowały takie ujmowanie faktów społecznych, by nie były one pozbawione elementu humanistycznego.

1.3.2. Inspiracje psychologiczne

Psychologia to dyscyplina wiedzy o człowieku, której przedmiotem poznania jest bardzo szeroko rozumiana aktywność człowieka. Chodzi zatem o poznanie przejawów tej aktywności, o jej strukturę, funkcje oraz o czynniki determinujące. Aktywność ludzka nie jest jednak rzeczywistością dokonującą się w próżni, dlatego też psychologia pyta również o jej kontekst środowiskowy, społeczny i kulturowy oraz o dokonujące się w nim relacje międzyosobowe[200]. Można też powiedzieć, że podstawowymi obszarami zainteresowań psychologii są: osoba jako jednostka oraz grupa[201].

Zagadnieniem szczególnie znaczącym dla niniejszego opracowania będzie rozumienie człowieka oraz wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej na gruncie psychologii.

W literaturze przedmiotu można spotkać bardzo wiele podziałów współczesnej psychologii[202]. W tym zakresie mówi się o nurtach psychologicznych, kierunkach, obszarach itp. J. Kozielecki przedstawił swoją propozycję podziału wiedzy psychologicznej, w której za kryterium przyjmuje rozumienie człowieka. Wyróżnia on trzy główne koncepcje człowieka: człowiek zewnątrzsterowny, człowiek niedoskonały i człowiek samodzielny[203].

a. Człowiek zewnątrzsterowny – koncepcja behawiorystyczna. Ten kierunek naukowy (stojący u początków psychologii jako nauki) koncentruje się jedynie na analizie obiektywnych zachowań człowieka, nie uwzględniając

---

199 F. Znaniecki, *Wstęp do socjologii*, Warszawa: PWN 1988, s. 25.

200 Por. E. Wysocka, *Psychologia*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, red. T. Pilch, t. IV, Warszawa: „Żak" 2005, s. 1177–1178.

201 Por. tamże, s. 1180.

202 Por. D. P. Schultz, S. E. Schultz, *Historia współczesnej psychologii,* Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2008; L. T. Benjamin, *Historia współczesnej psychologii*, Warszawa: PWN 2008; *Nowe idee w psychologii*, red. J. Kozielecki, Gdańsk: GWP 2009.

203 Por. J. Kozielecki, *Koncepcje psychologiczne człowieka*, Warszawa: „Żak" 2000, s. 12–13.

stanów emocjonalnych oraz czynnika społecznego. Zakłada się, że człowiek jest w pełni zależny od wyposażenia genetycznego i środowiskowego. Wszelką ludzką działalność można wyrazić schematem: bodziec – reakcja[204]. Stąd wniosek, że wszelkie ludzkie zachowanie można zmieniać poprzez stymulowanie bodźców zewnętrznych[205]. Głównymi przedstawicielami są: J. Watson (1878–1958), B. F. Skinner (1904–1990).

b. Człowiek niedoskonały – koncepcja psychodynamiczna. Następuje zwrócenie uwagi na wewnętrzne siły motywacyjne, które są z zasady nieświadome, często występuje między nimi konflikt i mają zasadniczy wpływ na ludzkie działanie. Człowiek jest zatem jedynie miernym aktorem, próbującym kierować swoim życiem[206]. Wśród głównych przedstawicieli można wyliczyć: Z. Freuda (1856–1939), C. Junga (1875–1961), A. Adlera (1870–1937).

c. Człowiek samodzielny – koncepcja poznawcza. To ujęcie jest pewnego rodzaju trzecią drogą w odniesieniu do opozycji behawioryzm – psychodynamika. Człowiek jest tu definiowany nie jako marionetka, całkowicie sterowana przez środowisko zewnętrzne (behawioryzm), nie jest również niewydarzonym aktorem (psychodynamizm), ale jest „samodzielnym podmiotem (osobą), który w dużej mierze decyduje o własnym losie, który na ogół świadomie i celowo działa w coraz bardziej złożonym labiryncie współczesności"[207]. Początki tego kierunku to lata 50. XX w., a wśród jego czołowych przedstawicieli wymienia się: J. Piageta (1896–1980), G. Millera (1920–), U. Neissera (1928–)[208].

Zestawienie podstawowych kierunków w psychologii pokazuje, że również na gruncie tej dyscypliny naukowej dochodzi w połowie XX w. do coraz wyraźniejszego akcentowania czynnika osobowego. Psychologia poznawcza jest nie tylko zagospodarowaniem pewnej luki w przestrzeni naukowej, ale również wyrazem niewiary (a bynajmniej słabnącej wiary) w możliwość ujmowania człowieka w pewien zamknięty świat badań, wyników, pojęć czy analiz. Człowiek zawsze będzie przekraczał te wszystkie granice z tego względu, że jest człowiekiem[209]. Rzetelność naukowa domaga się więc szukania wciąż nowego sposo-

---

204 Por. tamże, s. 24.

205 Por. E. Wysocka, *Psychologia*, s. 1191.

206 Por. J. Kozielecki, *Koncepcje psychologiczne człowieka*, s. 93–94.

207 Tamże, s. 170.

208 Por. D. P. Schultz, S. E. Schultz, *Historia współczesnej psychologii,* s. 475–481.

209 Przedstawicielem psychologii poznawczej na gruncie polskim jest Józef Kozielecki (1936–), który w opracowanej przez siebie koncepcji transgresji pokazuje, że człowiek jest nastawiony na ciągłe przekraczanie granic ku nowym możliwościom. (Por. J. Kozielecki, *Transgresjonizm*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, red. T. Pilch, t. VI, Warszawa: „Żak" 2007, s. 780–784.).

bu ujmowania i definiowania tego, co specyficznie ludzkie. Taką próbę podjęła właśnie psychologia poznawcza. Nie jest to jednak jedyna próba.

Inną propozycją wyjścia z przedstawionej alternatywy w postaci: behawioryzm – psychodynamizm jest również psychologia humanistyczna. Jej celem jest „koncentracja na opisie jednostkowych właściwości indywiduum, w związku z czym kładzie ona nacisk na niepowtarzalność jednostki ludzkiej i wskazuje na konieczność wniknięcia w jej światopogląd oraz na potrzeby dalszego rozwijania jej odpowiedzialności, autonomii i tożsamości”[210]. Do głównych przedstawicieli tego kierunku zalicza się A. Maslowa (1908–1970) oraz C. Rogersa (1902–1987). Podstawową siłą, która decyduje o działaniu człowieka, jest dążenie do samorealizacji[211]. Stąd też przyjmuje się, że człowiek jest wyposażony w potencjał wewnątrzsterowności, który – gdy tylko zostaną zniesione wszelkie blokady zewnętrzne – realizuje się w aktywności osoby[212].

Szczególne miejsce w koncepcji Maslowa zajmuje analiza ludzkich potrzeb. Poza tzw. „piramidą potrzeb”[213] przedstawił on również koncepcję potrzeb typu D i B, która znajduje swoje szczególne odniesienie do miłości międzyosobowej. Warto zatem w tym miejscu bliżej ją scharakteryzować.

Na wstępie prezentacji tej kwestii Maslow dokonał podstawowego podziału miłości na dwie odmiany. Pierwsza to miłość skoncentrowana na braniu. Jest to miłość egoistyczna, w której obecne jest również przeżywanie lęku i niepokoju. Taka miłość została nazwana *deficiency love* [214]. Przejawia się ona tzw. „głodem miłości”, potrzebuje obiektu kochania i rządzą nią prawa konsumpcji[215].

Natomiast miłość typu B (*love for the being*) jest autentyczną miłością do drugiej osoby. Jest bezinteresowna, nastawiona na dawanie i nie rządzi się prawami funkcjonowania potrzeb, tzn. nie można jej nigdy do końca zaspokoić. Zawsze otwarta jest na umacnianie i rozwijanie relacji do ukochanej osoby. Tę formę miłości podejmują ludzie chcący autentycznie realizować samych siebie, co jest głównym założeniem psychologii humanistycznej. W ten sposób staje się to również podstawowym czynnikiem samorealizacji ukochanej osoby[216].

Warto podkreślić, że Maslow zwraca uwagę na to, iż autentyczna miłość (typu B) międzyosobowa stwarza możliwość samorealizacji – czyli rozwoju,

---

210 W. Ożarowski, *Psychologia humanistyczna*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, red. T. Pilch, t. IV, Warszawa: „Żak” 2005, s. 1198.

211 Por. J. Kozielecki, *Koncepcje psychologiczne człowieka*, s. 242.

212 Por. W. Ożarowski, *Psychologia humanistyczna*, s. 1198.

213 Por. D. P. Schultz, S. E. Schultz, *Historia współczesnej psychologii,* s. 455–460.

214 W. Ożarowski, *Psychologia humanistyczna*, s. 1201.

215 Por. J. Kozielecki, *Koncepcje psychologiczne człowieka*, s. 243.

216 Por. W. Ożarowski, *Psychologia humanistyczna*, s. 1201; por. J. Kozielecki, *Koncepcje psychologiczne człowieka*, s. 243.

doskonalenia się – nie tylko tego, który kocha w ten sposób, ale wzajemnej samorealizacji kochających się osób, i to jedynie przez sam fakt miłowania. Można zatem jeszcze inaczej powiedzieć, że wystarczy kochać, aby mieć siłę do wzajemnego doskonalenia się i rozwoju.

W ujęciu Maslowa wprawdzie bardzo wyraźnie ukazane są te cechy miłości, które prowadzą do rozwoju osobowego, trudno jednak wskazać na konkretne sposoby dochodzenia do *love for the being*. Uzupełnieniem tego podejścia może być zatem propozycja S. Flaßpöhler. Na podstawie teorii S. Freuda przedstawia ona miłość małżeńską jako relację otwartą na „trzeciego" (*Das Dritte*). Ze względu na oparcie się na poglądach Freuda można stwierdzić, że jest to koncepcja wyrosła na paradygmacie psychologii psychodynamicznej, niemniej jednak wykraczająca poza założenia tego kierunku. Poza tym wprowadzenie elementu „Trzeciego" do relacji małżeńskiej w pewnym stopniu koresponduje z ujęciami filozoficznymi M. Bubera czy M. Schelera.

Podejmując analizę „kompleksu Edypa"[217] oraz analogicznego do niego „kompleksu Elektry", Flaßpöhler zauważa, że od samego początku w dojrzewaniu miłości bierze udział ktoś trzeci. We wczesnym rozwoju chłopca ojciec postrzegany jest przez syna jako konkurent w miłości do matki. Dla dojrzewającego dziecka konkurencyjność (a zarazem i podziw) ojca nie wpływa destrukcyjnie na proces jego dojrzewania, ale jest inspiracją do pozytywnego rozwiązania tego konfliktu. Poprzez przeżycie pewnego rodzaju konkurencyjności z chwilą pojawienia się „trzeciego" (w tym momencie ojca) obiekt pożądania staje się coraz bardziej atrakcyjny, a więź miłości coraz silniejsza[218].

Taką formę rozwoju miłości można przenieść również na kolejne etapy życia. Można jednak postawić pytanie, kim jest ten „trzeci" w dojrzałym życiu. Flaßpöhler wyjaśnia, że nie jest nim tajemniczy kochanek jednej ze stron, choć niewątpliwie może on być inspirowany realną osobą. Zawsze jednak jest on wyobrażeniem jakiegoś ideału, doskonałości. Marzenia o tym, by taki był współmałżonek do końca życia, nie opuszczają miłujących się osób. Ujawnia się to szczególnie w sytuacji konfliktu, kiedy łatwiej „uciec" myślami do kogoś innego, co do którego chciałoby się powiedzieć: „on w ten sposób nigdy by się nie zachował". Kiedy to ma miejsce, traci się zarazem szansę na pozytywne wykorzystanie elementu tego „trzeciego" w małżeństwie. Należy natomiast potraktować „Trzeciego" jako pewnego rodzaju inspirację, która przede wszystkim nie pozwala zastygnąć w miłości, ale zawsze stawia tej relacji nowe wymagania, prowadząc przez to do doskonalszego zjednoczenia. W tym sensie „Trze-

---

[217] Nt. „kompleksu Edypa" zob. C. S. Hall, G. Lindzey, J. B. Campbell, *Teorie osobowości,* Warszawa: PWN 2004, s. 74–75.

[218] Por. S. Flaßpöhler, *Zwei sind in der Liebe nicht genug*, „Psychologie Heute", 15/2006, s. 25.

ci" nie jest niebezpieczeństwem dla miłości, ale o wiele więcej, jednoznacznym wyrazem życzenia, które nie prowadzi do jej wyrugowania, ale do tego, że staje się ona coraz bardziej płodna[219].

1.3.3. Inspiracje pedagogiczne

Najogólniej mówiąc, pedagogika jest nauką zajmującą się wszechstronnym wychowaniem człowieka (przedmiot materialny). Konkretyzując, chodzi o takie podejście, które uwzględnia naukowe opracowanie pozytywnego sposobu oddziaływania na człowieka – tak by on osiągnął pożądany wynik, którym jest przyszłe dobro rozwojowe (przedmiot formalny)[220]. Ta definicja zdaje się najdokładniej określać istotę nauki o wychowaniu, a zarazem stwarza możliwości bardzo szerokiego rozumienia chociażby tego, co jest „dobrem rozwojowym". Z tego też względu – podobnie jak pokazano to na przykładzie innych nauk społecznych – również w przypadku pedagogiki możemy mówić o różnych paradygmatach jej uprawiania. Można zatem wymienić kierunki humanistyczne, empiryczne, normatywne, krytyczne, strukturalistyczne, systemowe, konstruktywistyczne oraz personalistyczne[221].

Wśród wielu koncepcji pedagogicznych – jak się wydaje – ujęcie personalistyczne mogło stanowić inspirację dla K. Wojtyły ze względu na to, że osadzone jest ono mocno w filozofii personalistycznej oraz ze względu na to, że badania naukowe rozwijane w tym paradygmacie prowadzone były w tym samym ośrodku naukowym, w którym wykładał K. Wojtyła – w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Jak wspomniano w zagadnieniu *Personalistyczne ujęcie wychowania*, tym, co charakteryzuje pedagogikę personalistyczną, jest przyjęcie trójczynnikowej teorii wpływów wychowawczych. Chodzi mianowicie o: wpływy środowiskowe – etos, wpływy fizyczno-psychiczne – bios oraz wpływy osobowe – logos – które są rozstrzygające w procesie wychowania[222]. Wyżej szczegółowo omówiono już to zagadnienie. W tym miejscu należałoby ukonkretnić te podstawowe założenia do obszaru relacji małżeńskich i rodzinnych.

---

219 Por. tamże, s. 24.

220 Por. M. Nowak, *Podstawy pedagogiki otwartej*, s. 152.

221 Por. M. Nowak, *Teorie i koncepcje wychowania*, s. 232–286. Inne propozycje prezentacji kierunków pedagogicznych zob.: S. Kunowski, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, s. 70–150; H. Berner, *Współczesne kierunki pedagogiczne*, w: *Pedagogika*, red. B. Śliwerski, t. 1 (Podstawy nauk o wychowaniu), Gdańsk: GWP 2006, s. 195–275; B. Śliwerski, *Współczesne teorie i nurty wychowania*, Kraków: Impuls 1998; *Pedagogika. Podręcznik akademicki*, red. Z. Kwieciński, B. Śliwerski, t.1, Warszawa: PWN 2003, s. 184–464.

222 Por. S. Kunowski, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, s. 185–190.

Przede wszystkim należy powiedzieć, że pedagogika rodziny jako dyscyplina naukowa zaczęła wyodrębniać się w drugiej połowie XX w., jednak naukowe zainteresowanie rodziną w ramach pedagogiki ma oczywiście wcześniejsze początki. Jak przedstawia to zagadnienie A. Janke, badania te prowadzone były zasadniczo w obszarze pedagogiki społecznej[223], dlatego też podstawowymi zagadnieniami były m.in.: rodzina jako grupa społeczna, rodzina jako instytucja wychowawcza, funkcje rodzinne – ich przemiany i sposób realizacji, alternatywne formy opieki i wychowania rodzinnego itp. Główne nastawienie skoncentrowane było na badaniu rodziny jako całości, jako określonej grupy, którą można potraktować jednostkowo.

Na początku XX w. w badaniach uczonych amerykańskich zaczął pojawiać się termin „satysfakcja z życia małżeńskiego", co sprawiło, że rodzina stała się przedmiotem badań niejako od wewnątrz. Chciano już nie tylko poznać, jak rodzina funkcjonuje w społeczeństwie, ale również to, jaka jest sama w sobie. Nie miało to jeszcze bezpośredniego przełożenia na pedagogikę, ale ten nurt wpisuje się w ogólnocywilizacyjny postęp współczesnego świata. Wiele obszarów ludzkiej działalności od tamtego czasu charakteryzuje się staraniami o coraz lepsze osiągnięcia, o większą efektywność, sprawność, szybkość działań itp. Na tym tle również udane życie małżeńskie i rodzinne zaczęto nazywać sukcesem samym w sobie[224].

W Polsce tendencje te przeszły do pedagogiki przez badania podejmowane na gruncie socjologii i psychologii. Zapoczątkowane zostały one w latach 70. XX w. przez takich badaczy, jak: Franciszek Adamski, Jacek Michalczyk, Maria Trawińska, Magdalena Szczepańska, Teresa Kukołowicz i Maria Ziemska. W kolejnej dekadzie dołączyli do nich: Ludwik Janiszewski, Jan Rostowski, Piotr Laskowski i Maria Braun-Gałkowska[225]. W badaniach tych różnie formułowano i dobierano komponenty rzeczywistości małżeństwa, coraz bardziej jednak koncentrowano się na poszczególnych osobach, a nie na rodzinie jako całości – w przeciwieństwie do socjologicznego paradygmatu. Odkrywanie tego obszaru zainteresowań naukowych było niewątpliwie pewną nowością i niosło ze sobą wielką szansę dla rozwoju dobra osobowego małżonków i pozostałych członków rodziny, ale mogło również nieść zagrożenie polegające na zindywidualizowaniu członków rodziny. Przykładem analizy rozwoju takiego podejścia jest chociażby praca H-G. Grubera, w której autor do głównych czynników

---

223 Por. A. Janke, *Pedagogika rodziny i wychowanie rodzinne*, w: *Pedagogika rodziny*, red. S. Kawula, J. Brągiel, A. Janke, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek 2006, s. 86–87.

224 Por. A. Irzmańska-Hudziak, *Sukces małżeński w ocenie kobiet w małżeństwach nieposiadających i posiadających potomstwo,* 2002, msps (Archiwum Uniwersytetu Medycznego w Lubinie), s. 5.

225 Por. tamże, s. 8–10.

rozbijających więzi rodzinne zalicza dążenie członków rodzin do indywidualnego stanowienia o sobie w imię spełnienia siebie i własnego szczęścia. Nazywa to procesem atomizacji[226].

Potrzeba zatem poszukiwać rozwiązania tego problemu. Pomocną propozycją w tym względzie wydaje się być ujęcie Sergiusza Hessena (1887–1950), który nie zajmował się bezpośrednio zagadnieniami dotyczącymi życia rodzinnego, ale w swojej koncepcji pedagogiki kultury pokazywał, jak jednostka ma uczestniczyć w życiu szerszej grupy społecznej, by mogło to rozwijać zarówno konkretnego człowieka, jak i całą grupę. W tym momencie można teorię rosyjskiego pedagoga kultury adaptować do relacji osoba – rodzina. Jako cel prawdziwego wychowania Hessen rozumiał „kształcenie osobowości człowieka (osobowości naukowej, artystycznej, prawnej itd.), mimo że pod innym kątem widzenia celem wychowania jest włączenie jednostki w grupy («całości») i ustroje («porządki») społeczne, bowiem nad bytem społecznym nawarstwiają się postacie obiektywnego ducha, nadające tamtemu jego treść duchową, włączenie zaś jednostki w nurt albo raczej w nurty obiektywnego ducha staje się możliwe tylko przy równoczesnym rozwoju jednostki jako osobowości”[227]. Ta definicja pokazuje, że pomiędzy rozwojem jednostki a rozwojem wspólnoty musi istnieć równowaga. Poza tym jedno nie może istnieć bez drugiego. Hessen bardzo wyraźnie stoi na stanowisku, że nie należy odrzucać żadnej z tych przeciwstawnych opcji – należy je raczej widzieć jako dwie strony jednej rzeczywistości: „błędne jest przeciwstawianie pierwiastka osobowości i całości[228], jak gdyby to były dwie wzajemnie wykluczające się substancje”[229].

1.4. Inspiracje innych nauk

Próbując jak najszerzej zaprezentować rozwój nauki, który mógł być inspiracją do przemyśleń K. Wojtyły, warto również przywołać kilka obszarów naukowych, z którymi Jan Paweł II nie był bezpośrednio związany, ale co do których badań wykazywał zainteresowanie bądź też były one dominujące w tamtym czasie. Z tego powodu na szczególną uwagę zasługują nauki biologiczne i ich wkład w rozwój wiedzy o ludzkiej płodności oraz antropologia kulturowa (lub:

---

226 H-G. Gruber, *„Kann man sich darauf noch verlassen?“ Das Wagnis der Ehe*, w: *Theologie und soziale Arbeit. Handbuch für Studium, Weiterbildung und Beruf*, red. R. Krockauer, S. Bohlen, M. Lehner, München: Kösel-Verlag 2006, s. 109–112.

227 S. Hessen, *O sprzecznościach i jedności w wychowaniu*, Warszawa: „Żak” 1997, s. 166.

228 Pojęcie „całości” rozumiane jest przez Hessena jako pewna grupa, do której przynależy jednostka.

229 S. Hessen, *O sprzecznościach i jedności w wychowaniu*, s. 160.

antropologia społeczna[230]), która w jednej ze swoich części badań stara się rozpoznać genezę życia małżeńskiego i rodzinnego. W tym sensie można dostrzec związek tych dyscyplin naukowych z kształtowaniem się koncepcji wychowania małżonków Karola Wojtyły.

K. Wojtyła w tematyce zagadnień filozoficznych był bliski naukom medycznym. Miejscami nawet bezpośrednio się do nich odwoływał bądź wskazywał obszary, które wykraczają już poza kompetencje filozofa, a którymi powinna zająć się medycyna, w szczególności medycyna pastoralna[231]. Na tym polu należy wspomnieć o badaniach nad naturalnymi metodami rozpoznawania płodności. Badania te rozpoczęły się z początkiem XX w. i na ich podstawie rozwinęło się kilka kierunków, które opracowały różne metody badania cyklu płodności.

W 1904 r. T. H. van de Velde dał początek metodzie termicznej. Ustalił on bowiem, że wytwarzany przez ciałko żółte progesteron powoduje wzrost temperatury ciała. Kolejnym krokiem były badania J. Ferina, który w 1947 r. opracował praktyczne zastosowanie testu termicznego do planowania poczęcia dziecka. Kolejnym kierunkiem była obserwacja czasu trwania cyklu miesiączkowego. Jako pierwszy zajmował się tym japoński ginekolog Ogino, który w 1924 r. opublikował artykuł, w którym pokazał zależność między ciałkiem żółtym, cyklicznymi zmianami w miednicy a płodnością kobiety. Evelyn i John Billingsowie – australijskie małżeństwo lekarzy – podjęli się badań nad wyznaczeniem płodności w oparciu o obserwację śluzu szyjkowego. Miało to miejsce w latach 50. XX w.

Od tego czasu rozwój poszczególnych kierunków znajdował coraz więcej badaczy i coraz szersze zainteresowanie tak naukowe, jak i społeczne. Prowadziło to do intensywniejszego szukania nowych rozwiązań w tej dziedzinie. Wymiana doświadczeń i wspólnie prowadzone prace pozwoliły na łączenie wskaźników płodności wypracowanych w poszczególnych metodach, a przez to gwarantowały dokładniejsze wyniki podczas stosowania tych metod. Stąd też w latach 70. zainteresowała się nimi Światowa Organizacja Zdrowia (WHO). W 1975 r. w Kanadzie powstała Międzynarodowa Federacja Popierania Życia Rodzinnego, a w 1977 r. na Oddziale Położnictwa i Ginekologii Szpitala Położniczego w Birmingham powstało Towarzystwo Nauczycieli Naturalnego Planowania[232].

---

230 Nazwa „antropologia społeczna" używana jest w badaniach ośrodka brytyjskiego a „antropologia kulturowa" w USA. (Por. W. Misiak, *Antropologia społeczna*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, red. T. Pilch, t. I, Warszawa: „Żak" 2003, s. 150.).

231 Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 238; W. Półtawska, *Beskidzkie rekolekcje. Dzieje przyjaźni księdza Karola Wojtyły z rodziną Półtawskich*, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2009, s. 383.

232 Por. *Naturalne planowanie rodziny*, opr. A. Samoć, Gdańsk: Duszpasterstwa Rodzin Archidiecezji Gdańskiej 1991–2002, s. 7–8.

Natomiast w 1987 r. WHO wydała zalecenie promujące naturalne planowanie rodziny, które ukazało się pod nazwą *fertility awareness methods* – metody rozpoznawania płodności[233].

Można powiedzieć, że rozwój i osiągnięcia naukowe w obszarze badań medycznych nad ludzką płodnością były „drugim skrzydłem prawdy" potwierdzającym niejako naukę Kościoła w dziedzinie etyki seksualnej. Stąd też Kościół od samego początku nie tylko korzystał z osiągnięć tych nauk, ale również – w miarę możliwości – wspierał ich dalszy rozwój.

Kontekst polityczny powojennej Polski podpowiadał, aby w podejmowanych analizach przybliżyć również zagadnienie rozumienia małżeństwa i rodziny przez ustrój komunistyczny. Do podstawowych analiz teoretycznych w tym zakresie należą teorie twórców socjalizmu, K. Marksa (1818–1883) i F. Engelsa (1820–1895). Opierali oni swoje założenia na ewolucjonistycznych teoriach powstania form życia rodzinnego. Podstawowa teza tego kierunku głosi, że „małżeństwo i rodzina, jak wszystkie inne instytucje społeczne, są zjawiskiem historycznym i razem ze zmianą ekonomicznych i społeczno-kulturowych warunków ulegają procesowi przemian strukturalnych"[234] oraz że „opierają się przede wszystkim na czynnikach biologicznych, to znaczy popędzie seksualnym, popędzie dominacji (mężczyzny nad kobietą) oraz zależności biologicznej dziecka nad matką"[235].

F. Engels wyróżnił kilka etapów tworzenia się rodziny, aż do formy małżeństwa monogamicznego:

a. Bezład płciowy – najstarsza i najbardziej prymitywna forma życia rodzinnego. W tym stanie każdy mężczyzna jest mężem każdej kobiety; nie towarzyszy temu uczucie zazdrości.
b. Małżeństwo grupowe – w tym stadium następuje stopniowe zacieśnianie stosunków seksualnych do coraz mniejszych grup, najpierw do hordy, następnie do rodziny pokrewieństwa, a na końcu do rodziny *punualnej*, w której wykluczone są również stosunki pomiędzy krewnymi w linii bocznej.
c. Małżeństwo parzyste – to układ, w którym zarówno mężczyzna, jak i kobieta poza główną żoną / głównym mężem posiadają również innych małżonków.
d. Rodzina monogamiczna – oparta na związku małżeńskim jednego mężczyzny i jednej kobiety[236].

---

233 Por. A. Deluga, *Biomedyczne aspekty NPR. Samoobserwacja*, w: *Naturalne planowanie rodziny*, red. W. Wieczorek, E. Flader, R. Krupa, J. Płońska, A. Zaremba, Lublin: Gaudium 2008, s. 151.

234 F. Adamski, *Rodzina...* s. 54.

235 Tamże.

236 Por. tamże, s. 56.

Ostatecznie F. Engels przyznawał wyjątkowe miejsce rodzinie monogamicznej, której podstawę stanowiło małżeństwo mężczyzny i kobiety. Twierdził, że rodzina taka jest wprawdzie najwłaściwszą formą życia ludzkiego, niemniej jednak w aktualnej konstelacji potrzebuje swoistego „oczyszczenia", ponieważ poprzez dominację mężczyzny nad kobietą jest zarzewiem formacji niewolniczej.

Takie ujęcie mogłoby nawet sugerować bliskość ideową do chrześcijańskiego modelu małżeństwa i rodziny, tym jednak, co zdecydowanie różni te dwa ujęcia, jest fakt, że ewolucjoniści pozbawili rodziny jakiegokolwiek wymiaru duchowego, a nawet społecznego. Tym, co konstytuowało jej istnienie, były jedynie popędy biologiczne człowieka. Stąd powstawała ogromna potrzeba, by na nowo podjąć refleksję naukową nad duchowym wymiarem małżeństwa i rodziny. Właśnie kategoria „wspólnoty" wypełniała tę pustkę, ponieważ wychodziła ona poza wąskie ramy materialistycznego i naturalistycznego rozumienia człowieka.

2. DOŚWIADCZENIE EDUKACJI RODZICÓW W „SZKOŁACH RODZICÓW"

Niezwykle ważnym wydarzeniem w życiu młodego ks. Karola Wojtyły był wakacyjny wyjazd do kilku krajów Europy Zachodniej. Miało to miejsce w 1947 r., kiedy Wojtyła był po pierwszym roku studiów doktoranckich w Rzymie. W tę podróż udał się wraz ze swoim przyjacielem, ks. Stanisławem Starowieyskim, a pomysłodawcą i fundatorem był książę kardynał A. Sapieha. Nie była to podróż *stricte* wakacyjna, ale miała służyć temu, aby młodzi księża – jak tego życzył sobie arcybiskup krakowski – przypatrzyli się nowym metodom duszpasterskim[237].

Można powiedzieć, że ten wyjazd rzeczywiście osiągnął zamierzony cel. Wojtyła wraz z towarzyszem przyjrzeli się sytuacji duszpasterskiej i społecznej Francji, Holandii i Belgii. W tym ostatnim kraju spędzili najwięcej czasu, bo aż cały wrzesień[238]. Najmocniejsze wrażenie wywarła na Wojtyle sytuacja powojennej Francji. Można to wnioskować z artykułu[239], który ukazał się w „Tygodniku Powszechnym", w którym Wojtyła przedstawia Kościołowi w Polsce doświadczenia i przemyślenia wynikające z możliwości poznania odwiedzonych krajów.

Doświadczanie „zachodniego" duszpasterstwa odbywało się na kilku poziomach. Ks. Wojtyła poznał specyfikę powojennego społeczeństwa proletariackiego. Spotkał się z ruchem księży-robotników, ich formą duszpasterzowania

---

237 Por. B. Lecomte, *Pasterz*, Kraków: Znak 2006, s. 122.

238 Por. Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica. W pięćdziesiątą rocznicę moich święceń kapłańskich*, Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława BM Archidiecezji Krakowskiej 1996, s. 54.

239 Por. K. Wojtyła, *Mission de France*, „Tygodnik Powszechny", 9/1949, s. 1–2.

i życia. Doświadczył środowisk polskich emigrantów-górników. Odwiedzał ich rodziny, spotykał się z młodzieżą. Poza tym starał się również analizować tę sytuację od strony wydawanej literatury, w której propagatorzy nowych kierunków duszpasterskich mogli ukazać swoje priorytety. Do szczególnych książek, na które sam wskazuje[240], należy zaliczyć: Fernanda Boularda, *Problèmes missionnaires de la France rurale*[241] oraz Georges'a Michonneau, *Paroisse communauté missionnaire*[242].

To wszystko pokazuje, jak bardzo głęboko Wojtyła chciał wejść w poznanie i zrozumienie nowej dla niego sytuacji. Tą nowością była przede wszystkim postępująca laicyzacja społeczeństwa oraz sposoby odpowiedzi na nią Kościoła (zwłaszcza francuskiego).

Dla potrzeb problematyki podejmowanej w niniejszej książce szczególnego znaczenia nabierają nie tyle szczegółowe opisy zastanej sytuacji duszpasterskiej, co raczej wnioski, jakie autor proponuje. Wskazują one bowiem, że Wojtyła podczas tego wyjazdu przyglądał się nie tylko temu, co bezpośrednio związane jest z duszpasterstwem, ale również temu, co – w szerszym znaczeniu – służy rozwojowi człowieka. Kończąc artykuł w „Tygodniku Powszechnym”, pisał tak: „Ewangelia, Kościół, katolicyzm stają przed nowo nawróconymi jako wspólne dobro nadprzyrodzone, dobro, za które wszyscy w nim uczestniczący są jednako odpowiedzialni, choć każdy na swój sposób. Kapłan inaczej, inaczej zakonnica, inaczej trapista, inaczej człowiek świecki. Inaczej twórca kultury umysłowej, inaczej rolnik, inaczej robotnik wielkiego przedsiębiorstwa przemysłowego. Ale odpowiedzialni są wszyscy, którzy mają udział w nadprzyrodzonym darze Ojca Niebieskiego”[243].

Wspominając natomiast o tych wydarzeniach z okazji złotego jubileuszu święceń kapłańskich, w ten sposób je komentował: „między posługą kapłana a apostolstwem świeckich istnieje głęboka więź, co więcej – wzajemna koordynacja”[244] oraz: „dostrzegałem wyzwanie, jakie ta sytuacja stanowiła dla Kościoła, a także potrzebę wyjścia na spotkanie tego zagrożenia przez odpowiednie formy duszpasterstwa, otwarte na większą obecność świeckich”[245].

Jedną z takich form aktywności wśród osób świeckich był – już wtedy bardzo szeroko obecny zwłaszcza we Francji i w Belgii – ruch koncentrujący się na podejmowaniu aktywnych form kształcenia rodziców. Ruch ten, zwany ogólnie „Szkołą Rodziców”, swymi korzeniami sięga połowy XVII w., kiedy to Réne

---

240 Por. tamże, s. 1.
241 F. Boulard, *Problèmes missionnaires de la France rurale*, Paris: Éditions du Cerf 1945.
242 G. Michonneau, *Paroisse communauté missionnaire*, Paris: Éditions du Cerf 1947.
243 K. Wojtyła, *Mission de France*, „Tygodnik Powszechny”, 9/1949, s. 2.
244 Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica. W pięćdziesiątą rocznicę moich święceń kapłańskich*, s. 53.
245 Tamże, s. 54.

Hubert, wprowadzając do nauki termin „edukacja", określał nim takie zagadnienia, jak: higiena dzieci, kształcenie charakteru oraz relacji społecznych. Ważnym krokiem w rozwoju tego kierunku było powstanie w 1903 r. Unii Narodowej Rodziców[246].

Duże znaczenie dla rozwoju tych idei mieli: M. Montessori (1870–1952) oraz O. J. Decroly (1871–1932). Jako pedagodzy, ale i jako lekarze, koncentrowali się oni na warunkach prawidłowego rozwoju dziecka, wśród których ważne miejsce zajmuje dom rodzinny. M. Montessori pisała: „gdyby się okazało, że rodzina wpływa ujemnie na zachowanie się dziecka w szkole, co narażałoby powagę szkoły na szwank, dziecko byłoby zwrócone rodzicom i stałoby się dla nich ciężarem. Rodzice, którzy miotają przekleństwa, kłócą się, postępują brutalnie, natychmiast odczują krzywdę, jaką wyrządzają swym ukochanym dzieciom, które z powodu wad rodzicielskich będą pozbawione opieki moralnej, tak bardzo im potrzebnej"[247]. Stąd wyprowadzono potrzebę edukacji rodziców.

M. Montessori rozpowszechniała swoje idee podczas wykładów na Sorbonie, co wydatnie przyczyniło się do powstania w 1929 r. w Paryżu tego rodzaju szkoły[248]. Jej propozycja edukacji rodziców polegała na tym, by nie tylko uświadamiać, wskazywać i wyjaśniać problemy, ale również by umiejętnie podejmować się przekształcania istniejącej rzeczywistości i jej uwarunkowań[249]. Podobne szkoły powstawały również w takich krajach Europy, jak: Belgia, Dania, Anglia, Austria, Hiszpania, Luksemburg, Niemcy, republiki Jugosławii, Norwegia, Portugalia, Rosja oraz Holandia, a także w Stanach Zjednoczonych. Najbardziej prężnym ośrodkiem była jednak Francja.

Początkowo głównymi zagadnieniami tych ośrodków były problemy wychowawcze. Dostarczano w nich wiedzy i potrzebnych umiejętności związanych z prawidłową higieną dziecka, uczono psychologii dziecka, rozwoju jego osobowości. Zajmowano się specyficzną sytuacją rodzin adopcyjnych oraz takich, w których prawidłowe wychowanie dziecka z różnych powodów może być zagrożone. Szkolenia odbywały się w bardzo zróżnicowany sposób. Inicjatywom w tym obszarze również przewodziła Francja. Prowadzono kursy, spotkania, seminaria, zapraszając na nie zainteresowanych, ale również wykorzystywano rozgłośnie radiowe, poszerzając w nich poszczególne zagadnienia problemowe. Wysyłano do rodzin gazety, listy, biuletyny. Indywidualnie zgłaszającym się chętnym udzielano porad, a także oferowano warsztaty pracy w grupach, które

---

246 Por. T. Kukołowicz, *Z historii kształcenia rodziców*, w: *Rodzicielstwo. Wybrane zagadnienia kontekstów edukacyjnych*, red. D. Opozda, Lublin: Wydawnictwo KUL 2007, s. 15.

247 M. Montessori, *Domy dziecięce*, Warszawa: „Żak" 2005, s. 43.

248 Por. M. Nowak, *Programy Szkoły Rodziców*, w: *Rodzicielstwo. Wybrane zagadnienia kontekstów edukacyjnych*, red. D. Opozda, Lublin: Wydawnictwo KUL 2007, s. 27.

249 Por. tamże, s. 28.

prowadzili przygotowani edukatorzy. Poszczególne jednostki Szkół Rodziców i Edukatorów posiadały swoje struktury państwowe i były przyporządkowane do różnych ministerstw[250].

Jak przedstawiono wyżej, zasadniczym celem tych szkół było wychowanie dzieci, niemniej jednak pojawiały się dążenia związane ze sprawami relacji małżeńskiej. Początkowo pojawiły się one jakby „przy okazji” sytuacji wychowawczych. Przyjmowano bowiem, że w wychowaniu – zwłaszcza w początkowym stadium rozwoju dziecka – zasadniczą rolę odgrywa matka. Ojciec natomiast wspiera rozwój dziecka w dwojaki sposób: bezpośrednio – poprzez kontakt z dzieckiem, oraz pośrednio (co było bardziej podkreślane) – chroniąc i zabezpieczając relację żony z dzieckiem[251]. A zatem dobra relacja męża z żoną wspierała działania wychowawcze. W późniejszym okresie rozwoju inicjatywy Szkoły Rodziców świadczyły one również pomoc w sprawach małżeńskich. Prowadzono przygotowanie do małżeństwa, udzielano rad oraz rozwiązywano problemy seksualne. W Anglii zaowocowało to utworzeniem Instytutu Porad Małżeńskich. W Hiszpanii natomiast w 1953 r. powstał ruch małżeństw o podbudowie duchowości katolickiej. Za swego patrona przyjął on aktualnego w tym czasie papieża Piusa XII[252].

W Polsce natomiast ani przed II wojną światową, ani po niej nie powstawały Szkoły Rodziców. Wybranymi zagadnieniami dotyczącymi życia małżeńskiego i rodzinnego (zwłaszcza po roku 1945) zajmował się Episkopat Polski, kierując do wiernych kilka listów pasterskich dotyczących życia małżeńskiego i rodzinnego. Niejednokrotnie okolicznością inspirującą te listy była określona sytuacja polityczna, jak np. wprowadzenie państwowych ślubów cywilnych czy też ustawowa legalizacja aborcji[253].

Sprawy małżeńskie i rodzinne zajmowały ważne miejsce w zainteresowaniach, a także działalności naukowej i duszpasterskiej K. Wojtyły. Znalazło to odzwierciedlenie w czasie jego pontyfikatu[254]. Swoimi korzeniami natomiast

---

250 Por. T. Kukołowicz, *Z historii kształcenia rodziców*, s. 15–16.

251 Por. M. Nowak, *Programy Szkoły Rodziców*, s. 23–24.

252 Por. T. Kukołowicz, *Z historii kształcenia rodziców*, s. 15–16.

253 Z listami pasterskimi Episkopatu Polski jak i poszczególnych biskupów można zapoznać się w: *Listy pasterskie Episkopatu Polski*, Paryż: Éditions du Dialogue 1975. Przykładowo można wskazać na: *Orędzie Episkopatu Polski w sprawie małżeńskiej*, s. 25–28; *List pasterski Episkopatu Polski o rodzinie*, s. 157–161; *Pouczenie pasterskie Biskupów Polskich o sakramencie małżeństwa*, s. 215–221.

254 Np. kilkuletni cykl środowych katechez poświęcony był temu zagadnieniu, podobnie jeden z pierwszych synodów biskupów i posynodalna adhortacja *Familiaris consortio*, powołanie Papieskiej Rady ds. Rodziny, podjęcie inicjatywy ONZ i ogłoszenie roku 1994 Rokiem Rodziny, zwoływanie kongresów rodzinnych począwszy od 2000 r. Poza tym sam niejednokrotnie stwierdzał przy okazji homilii oraz innych wystąpień, że troska o dobro małżeństwa i rodziny

zainteresowania Wojtyły sprawami rodziny sięgają samych początków jego kapłaństwa i pracy duszpasterskiej. Szczególnym potwierdzeniem tego jest list napisany do Wandy Półtawskiej z dnia 24 XII 1978. Pisze w nim m.in.: „...byłaś i nadal pozostajesz moim «ekspertem» osobistym od dziedziny *Humanae vitae*. Tak było od dwudziestu z górą lat, i to należy nadal utrzymać”[255]. Kiedy zatem ks. Wojtyła w czasie poznawania duszpasterstwa Europy Zachodniej w 1947 r. bardzo uważnie starał się dostrzegać i analizować wszystkie jego aspekty, mógł również spotkać się ze strukturalną formą pomocy rodzinie w tych krajach (a zwłaszcza we Francji), gdzie było to już bardzo rozwinięte.

3. DĄŻENIA KAROLA WOJTYŁY DO OPRACOWANIA WŁASNEGO PODEJŚCIA I NARZĘDZIA BADAWCZEGO

K. Wojtyła w swojej pracy naukowej podejmował rozważania dotyczące relacji między teorią a działalnością (*praxis*). Jest to problem ważny zwłaszcza dla takiej nauki jak etyka, postrzeganej jako nauka normatywna. Chodzi zatem o pytanie dotyczące źródła norm dla zachowania ludzkiego. Te rozważania wnoszą również w obszar pedagogiki wiele nowych inspiracji. Pedagogika bowiem także jest nauką normatywną.

Klasyczny kierunek tej diady, ukazujący, że działalność osobowa powinna wynikać z teorii, to znaczy z poznania istoty danej rzeczywistości, jest jak najbardziej przyjmowany przez krakowskiego kardynała. Pisze on: „jestem przekonany, że następstwo to jest prawidłowe, zwłaszcza na terenie etyki. Nie sposób bowiem sformułować słusznych, czyli praktycznie prawdziwych (a zarazem teoretycznie uzasadnialnych) norm, czyli zasad ludzkiego postępowania (*operari*), bez gruntownej odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek”[256]. To podejście można nazwać podejściem przedmiotowym, obiektywnym.

Wydaje się jednak, że klasyczne podejście jest dla Wojtyły w pewien sposób niewystarczające. Poszukiwał on takiego rozwiązania, które bardziej zauważałoby osobę ludzką. Proponuje zatem – jako dodatkowe rozwiązanie – odwrócenie kierunku między teorią a *praxis*. Pyta prowokacyjnie: „czy nasze poznanie tego, kto działa, nie kształtuje się w zasadniczej mierze poprzez doświadczenie

przyjmuje jako jedno z priorytetowych zadań (Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio. Adhortacja apostolska o zadaniach rodziny w świecie współczesnym* (22 XI 1981), w: *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. I, Kraków: Wydawnictwo „M” brw., nr 73).

255 W. Półtawska, *Beskidzkie rekolekcje...* s. 377.

256 K. Wojtyła, *Teoria – praxis: temat ogólnoludzki i chrześcijański*, w: *Osoba i czyn i inne studia antropologiczne,* red. T. Styczeń i in., Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2000, s. 467–468.

i zrozumienie tego «że» – i tego «jak» działa ów działający przedmiot?"[257]. Taka inspiracja pobudza K. Wojtyłę do głębszych poszukiwań naukowych w tym kierunku. Kardynał krakowski, udzielając pozytywnej odpowiedzi na postawione przez siebie pytanie, uprawomocnia taki sposób zgłębiania rzeczywistości. Pisze on: „przechodząc od nastawienia metafizycznego do epistemologicznego, można i trzeba stwierdzić, że najpełniejsze doświadczenie, a w konsekwencji też najpełniejsze zrozumienie tego, kim jest człowiek – działający podmiot, możemy zdobyć poprzez gruntowną analizę czynu, a więc na drodze *praxis*. Musimy sobie tylko zadać trud analizy wnikliwej, dogłębnej i wszechstronnej"[258]. To podejście można by nazwać podmiotowym lub subiektywnym (od: „subiektywność"). Nie należy go utożsamiać z subiektywizmem, z którym Wojtyła się nie zgadzał, ponieważ ten nurt filozoficzny „czyny człowieka sprowadza wyłącznie do przeżycia, a moralne wartości redukuje do treści świadomości"[259]. Autor *Osoby i czynu* chciał natomiast nadać nowe znaczenie temu, że człowiek „przeżywając własne «ja», przeżywa zarazem siebie jako podmiot"[260]. Takie podejście nazywa właśnie subiektywnością.

Na podstawie tak przedstawionego wywodu należy stwierdzić, że K. Wojtyła przyjmuje dwa sposoby wzajemnej relacji między teorią a praktyką. Pierwszy (od teorii do praktyki) zakłada, że aby dobrze (w znaczeniu etycznym) działać, potrzebne jest wcześniejsze poznanie rzeczywistości. Drugi natomiast (od praktyki do teorii) zakłada, że przez analizę czynu ludzkiego można dojść do prawdy o człowieku, czy też – szerzej mówiąc – do prawdy o badanej rzeczywistości. Zwłaszcza ten drugi sposób został przez Jana Pawła II wykorzystany, gdy podejmował on refleksję nad małżeństwem.

Naukowe dowartościowanie takiego podejścia badawczego (od *praxis* do teorii) miało niewątpliwy związek z przyjmowaną przez K. Wojtyłę metodą fenomenologiczną, która nakazuje badaczowi w punkcie wyjścia koncentrować się przede wszystkim na tym, co „mówi" badane zjawisko, przyjmując możliwie najdalej posuniętą bezzałożeniowość. Wojtyła pozostał wierny tej metodzie do końca swego życia, a wyrazem tego jest list skierowany do Światowego Instytutu Fenomenologii w Hanowerze z 2003 r. Pisze on w nim, że „fenomenologia jest przede wszystkim stylem myślenia oraz sposobem intelektualnego podejścia do rzeczywistości, który pragnie uchwycić jej cechy istotowe i konstruktywne, unikając uprzedzeń i schematów. Chciałbym powiedzieć, że jest to niejako

[257] Tamże, s. 468.
[258] Tamże, s. 469.
[259] S. Kowalczyk, *Nurty personalizmu. Od Augustyna do Wojtyły*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2010, s. 224.
[260] K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 92.

postawa miłości intelektualnej do człowieka i świata, a dla wierzącego także do Boga"[261]. Takie podejście – szczególnie ze względu na swoją bezzałożeniowość – daje papieżowi możliwość spotkania się na wspólnej płaszczyźnie z każdym człowiekiem i z każdym prądem myślowym.

Powstaje jednak pytanie: Jak należy rozumieć ową *praxis*? Czy na jej zdefiniowanie składają się wszystkie wytwory ludzkiego działania, czy też chodzi jedynie o ściśle określone działanie?

Aby dojść do odpowiedzi na postawione pytanie, należy wcześniej przywołać podstawową konstrukcję czynu ludzkiego, którą przyjmował K. Wojtyła. Zauważa on, że w każdym ludzkim czynie możemy wyodrębnić profil przechodni i nieprzechodni. Pierwszy sprowadza się do zewnętrznego skutku ludzkiego postępowania, którym może być jakaś określona rzecz, materia, ale również myśl, idea itp. Ten aspekt ludzkiego czynu może ubogacać lub zubażać świat zewnętrzny działającego, jego środowisko czy cywilizację. Istnieje jednak jeszcze wewnętrzny skutek każdej ludzkiej działalności. Ma on znaczenie tylko i wyłącznie dla samego działającego. Nie podlega również przemijaniu, ale stanowi składową część wewnętrznej struktury osobowej człowieka. Konsekwencje tego rodzaju skutków też mogą pełnić dwojaką rolę. Przyczyniają się one do dobra albo do zła etycznego człowieka. Aby zatem móc rozstrzygnąć o kwalifikacji etycznej konkretnego ludzkiego działania, należy odnieść je do transcendentalnych idei prawdy, dobra i piękna.

Na tej podstawie Wojtyła przyjmuje, że na ludzką *praxis* składa się z jednej strony „faktyczność", to znaczy ludzka działalność, z drugiej strony natomiast „powinność", czyli pewne zobowiązanie do jasno określonej działalności. Podczas wystąpienia na Kongresie Filozoficznym w Genui w 1976 r. Wojtyła tłumaczy to w następujący sposób: „całej tej koncepcji nie wolno jednak rozumieć w sposób upraszczający. Wiadomo, że do ludzkiej *praxis* należy nie tylko jej «faktyczność» (= fakt, że człowiek działa, że czyni to lub owo), ale także jej «powinność» (fakt, że człowiek powinien działać w określony sposób)"[262].

W tak rozumianej konstrukcji ludzkiej *praxis* Wojtyła przyznaje pierwsze miejsce sferze powinnościowej, ona bowiem nadaje światu i każdemu ludzkiemu działaniu wymiar osobowy. Gdyby natomiast pominąć wymiar powinności i skoncentrować się jedynie na zewnętrznych faktach działania człowieka, to taka *praxis* nie dawałaby pełnej, czyli prawdziwej odpowiedzi na pytanie o to, kim jest człowiek.

---

[261] Jan Paweł II, *Fascynująca przygoda* (Przesłanie do przedstawicieli Światowego Instytutu Fenomenologii w Hanowerze, 23 III 2003 r.), DZ V, s. 320.

[262] K. Wojtyła, *Teoria – praxis...*, s. 469.

Wojtyła bardzo jednoznacznie podkreśla, że element powinnościowy zawsze należy wyraźnie akcentować w analizie ludzkiej *praxis*. Wynika to stąd, że człowiek – jak twierdzi krakowski kardynał – na którym wyciśnięte jest piętno myślenia pozytywistycznego, myśląc o *praxis*, bardzo często będzie chciał widzieć pod tym pojęciem jedynie określone, dostrzegalne fakty. Dlatego też Wojtyła w sobie właściwy sposób, opisując strukturę ludzkiej działalności, zarazem wyjaśnia, że „bez ujawnienia i uwydatnienia tych elementów, poprzez które identyfikuje się samo *humanum* ludzkich działań – czyli zarazem transcendencja osoby – należy zasadniczo wątpić w trafność odczytania autentycznie ludzkiej *praxis* w danej teorii człowieka czy też całej rzeczywistości. Należy także wątpić w słuszność stawiania takiej teorii u podstaw ludzkiej *praxis*, aby na nią wpływała. Może ona nawet przynosić doraźne korzyści, może służyć wzbogaceniu świata wytworów człowieka, zwłaszcza materialnych – samego jednakże *humanum* nie pogłębia, nie służy mu, raczej zagraża. Na drodze takiej *praxis* człowiek może nawet więcej mieć, więcej posiadać rzeczy, ale stanowczo nie może bardziej i pełniej być – być jako człowiek”[263].

Tak określone podejście badawcze jest nowością idącą w dwóch kierunkach. Możemy mówić o nowości w znaczeniu metodologicznym, jak również w znaczeniu nowego narzędzia rozumowania. Pierwsze ujęcie jest szersze i dotyczy teorii poznawania rzeczywistości (wymiar gnozeologiczny). Odnosi się on do sposobu uprawiania nauki. Drugie rozumienie jest węższe i sprowadza się do prezentacji konkretnego narzędzia badawczego. Dotyczy zatem praktyki badań naukowych.

W badaniach nad osobą i małżeństwem Wojtyła jest wierny wypracowanej przez siebie metodzie. Wychodząc od analizy ludzkiego działania, wypracowuje na początku znaczenie podstawowych dla tematu pojęć, do których należą: osoba, miłość, wspólnota, małżeństwo i wychowanie, a następnie przedstawia zagadnienie wychowania małżonków. Uwzględnia przy tym nie tylko wymiar przechodni ludzkiej *praxis*, ale przede wszystkim jej wymiar nieprzechodni, to znaczy, że mówiąc o ludzkiej działalności, nie zatrzymuje się jedynie na określonych faktach tej działalności, jak chciałaby filozofia pozytywistyczna, ale również uwzględnia jej aspekt powinnościowy.

* * *

Każda teoria naukowa rozwija się na podstawie poprzednich osiągnięć naukowych oraz okoliczności społecznych, politycznych czy osobistych. Stąd też przedstawione powyżej rozważania stawiały sobie za cel ukazanie tego fun-

[263] Tamże, s. 473.

damentu, na którym pojawiła się koncepcja wychowania małżonków w nauczaniu Jana Pawła II (Karola Wojtyły). Można mówić o dwóch głównych płaszczyznach tego fundamentu. Pierwszą z nich są osiągnięcia poszczególnych dyscyplin naukowych tamtego czasu, a drugą – własne doświadczenia życiowe K. Wojtyły. Spośród jednych i drugich należało wyselekcjonować te, które bliskie były zagadnieniu wychowania i małżeństwa.

Przedstawiono dorobek takich nauk, jak: teologia, filozofia, socjologia, psychologia, pedagogika, medycyna i antropologia kulturowa. Spośród nich zasadnicze miejsce zajmują teologia i filozofia, nie tylko ze względu na własne zaangażowanie K. Wojtyły w te dyscypliny, ale również ze względu na ich znaczenie dla poszukiwań naukowych w innych obszarach, np. tych prowadzonych przez nauki szczegółowe. Chodzi tutaj o wzajemne wspieranie się wszystkich dyscyplin naukowych w poszukiwaniu i dochodzeniu do prawdy. Zostało to wyrażone przez Jana Pawła II już w *Sapientia Christiana*[264], a w sposób szczególny podkreślił on to znaczenie w 1997 r. podczas spotkania ze światem nauki w Krakowie[265]. Podstawową myśl określającą współpracę różnych dziedzin naukowych można wyrazić w stwierdzeniu, że badania nauk szczegółowych nigdy by się nie kończyły, gdyby nie miały odniesienia do uniwersaliów, na które wskazuje filozofia i teologia.

Pozostałe nauki mają charakter pomocniczy, niemniej jednak otwartość K. Wojtyły na badania prowadzone w zakresie tych nauk pozwala twierdzić, że i ich osiągnięcia mogły mieć swój wkład w kształtowanie jego sposobu rozumienia małżeństwa, osoby i wychowania. Poza tym bardzo szeroko opisane zostało rozumienie „wspólnoty" w świetle różnych nauk, ponieważ ta kategoria ma zasadnicze znaczenie dla zrozumienia małżeństwa jako wspólnoty, jak to ukazywał Jan Paweł II.

Spośród własnych doświadczeń życiowych przywołany został wyjazd ks. K. Wojtyły do krajów Europy Zachodniej w 1947 r., w celu poznania nowych form duszpasterstwa, wśród których nie mogło zabraknąć zainteresowania się sytuacją rodziny. Zwieńczeniem tego rozdziału jest ukazanie specyficznej metody badania rzeczywistości małżeństwa i metody, jaką wypracował K. Wojtyła.

Na tym fundamencie K. Wojtyła przedstawia własną teorię dotyczącą wychowania małżonków. Pierwszym etapem poznania tego zagadnienia będzie ukazanie wypracowanych podstawowych kategorii pojęciowych, co zostanie zaprezentowane w kolejnym rozdziale.

---

264 Por. Jan Paweł II, *Sapientia Christiana. Konstytucja apostolska o uniwersytetach i wydziałach katolickich* (15 IV 1979 r.), DZ IV, p. 17 i 19.

265 Por. Jan Paweł II, *Przemówienie wygłoszone z okazji sześćsetlecia Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego* (8 VI 1997 r.), DZ IX, p. 4–5.

ROZDZIAŁ 2

Struktura procesu wychowania małżonków w ujęciu Karola Wojtyły

W koncepcji wychowania małżonków ważną rolę pełnią stosowane kategorie. Przedstawienie podstawowych pojęć, które można odnaleźć w nauczaniu Jana Pawła II, stanowi fundamentalne zagadnienie w prezentacji jego koncepcji wychowania małżonków. Są to bowiem pojęcia często używane w literaturze naukowej oraz w języku potocznym, a w związku z tym różnie się je definiuje. Konieczne wydaje się zatem ukazanie znaczenia takich terminów, jak np. „osoba", „miłość", „wspólnota" czy też „małżeństwo" w rozumieniu Jana Pawła II. To jest celem tego rozdziału. Warto od razu zaznaczyć, że refleksja naukowa nad tymi pojęciami odbyła się w początkowym okresie działalności K. Wojtyły, stąd pisma z tamtego okresu będą stanowiły główne źródło tego rozdziału. Okres nauczania papieskiego jest w tym kontekście uzupełnieniem i ukonkretnieniem wcześniejszej myśli.

1. PODSTAWOWE KATEGORIE I JĘZYK KAROLA WOJTYŁY KONCEPCJI WYCHOWANIA MAŁŻONKÓW

Główne pojęcia można przedstawić w trzech kategoriach tematycznych. Stanowią one przedmiot badań poszczególnych punktów tego paragrafu. Chodzi zatem o ukazanie „podmiotów wychowania", „procesu wychowania" oraz „wartości procesu wychowania małżonków".

1.1. Podmioty wychowania

Relacja małżeńska jest wyjątkowym związkiem międzyosobowym. Z jednej strony tworzą ją oddzielne indywidua, a z drugiej strony poprzez ten związek tworzy się bardzo wyjątkowa wspólnota osób, która ma odrębne znaczenie. Stąd też podstawowymi podmiotami w procesie wychowania małżonków stają się: „osoba" i „wspólnota".

1.1.1. Osoba

Zagadnienia dotyczące miłości międzyosobowej oraz małżeństwa należy poprzedzić treściami dotyczącymi tego, jak Wojtyła definiował osobę ludzką. Nie sposób tego zagadnienia ominąć, ponieważ stanowi ono swoisty fundament, na którym wyrasta koncepcja miłości i małżeństwa. „Gruntowne zrozumienie rzeczywistości osoby – jak pisał Wojtyła – stanowi sam zrąb uzasadnień w dziedzinie etyki małżeńskiej"[1]. Kiedy natomiast podjął dyskusję nad encykliką *Humanae vitae*, to również tam przyjął taki sposób wyjaśniania, w którym od opisu osoby ludzkiej prowadzi czytelnika do ukazania szczegółowych norm etyki małżeńskiej prezentowanych przez Pawła VI: „byt i wartość wspólnie muszą stanowić zasadę hermeneutyki człowieka. Staje się to szczególnie aktualne, gdy owa hermeneutyka, czyli rozumienie prześwietlające człowieka, związemy z analizą miłości"[2].

Jeden z pierwszych i jeszcze bardzo ogólnych opisów człowieka znajduje się na samym początku traktatu *Miłość i odpowiedzialność*. Wojtyła, opierając się na Boecjuszowskiej definicji osoby (*individua substantia rationalis naturae*) odpowiada na pytanie o to, w czym człowiek różni się od innych bytów. Stwierdza: „człowiek jest przedmiotowo «kimś» – i to go wyodrębnia wśród reszty bytów widzialnego świata, które przedmiotowo są zawsze tylko «czymś»"[3]. Po tym ogólnym stwierdzeniu podaje szczegółowe wskaźniki, które uzasadniają powyższe zdanie. Idąc tym tokiem, możemy wskazać cztery szczególne elementy wyróżniające człowieka-osobę spośród wszystkich innych bytów:

a. Rozum[4]. Wojtyła mówi, że jedynie osoba ma naturę rozumną, tj. wyposażoną w rozum i wolną wolę. Rozumność jest gwarantem wolności. Wolność bowiem – aby była autentyczna – musi być zależna od prawdy, którą rozum odkrywa i do której prowadzi. To pozorne ograniczenie wolności jest gwarancją jej prawdziwości. Wojtyła pisał: „Podstawowe znaczenie wolności człowieka, wolności woli, nakazuje widzieć w niej przede wszystkim tę szczególną samozależność, jaka idzie w parze z samostanowieniem. Człowiek jest wolny – to znaczy, że w dynamizowaniu swego podmiotu zależny sam od siebie"[5]. Tak rozumiana rozumność i wolność jest dla osoby jedynym właściwym miejscem bytowania i działania[6].

---

1 K. Wojtyła, *O znaczeniu miłości oblubieńczej (Na marginesie dyskusji)*, „Roczniki Filozoficzne", 1974, t. XXII, z. 2, s. 172.

2 K. Wojtyła, *Antropologia encykliki „Humanae Vitae"*, „Analecta Cracoviensia", 1978, t. 10, s. 13.

3 K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin: TN KUL 2001, s. 24.

4 Por. tamże.

5 K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: *Osoba i czyn i inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń i in., Lublin: TN KUL 2000, s. 165.

6 Por. K. Wojtyła, *Myśli o małżeństwie*, „Znak", 42/1957, s. 596.

b. Życie duchowe. Wynika ono z posiadanego rozumu i jego władz. Prowokuje bowiem człowieka do ciągłego poszukiwania nie tylko w zakresie aktualnej zmiany warunków życia, ale przede wszystkim w kierunku autentycznej prawdy i dobra[7]. Takie treści natomiast są przyczynkiem do ciągłego rozwoju życia wewnętrznego – duchowego.
c. Otwartość na kontakt z obiektywnym światem[8]. Specyfika tego kontaktu opiera się właśnie na tym, że nie jest to jedynie kontakt „przyrodniczy", jak w przypadku innych bytów, ale jest w nim mocno obecny element wspomnianego wyżej wnętrza. Człowiek „w całym swoim stosunku do tego świata, do rzeczywistości, usiłuje zaznaczyć siebie, swoje «ja»"[9]. Przyrodniczy kontakt ze światem sprowadza się do takiej z nim relacji, w której byt odpowiada jedynie na bodźce natury, takie jak np. zimno, głód, poczucie niebezpieczeństwa sytuacji itp. Wszystkie te okoliczności wymuszają określoną reakcję. Człowiek natomiast poza tym wszystkim – jako jedyny – przejmuje inicjatywę w tej relacji. Stara się panować nad światem i przekształcać swoje środowisko życia.
d. Nieprzekazywalność. Nie chodzi tu tylko o to, że każdy człowiek jest bytem jedynym w swoim rodzaju i niepowtarzalnym, bo taki jest z zasady każdy byt. Nieprzekazywalność, o której tutaj mowa, związana jest z wolną wolą człowieka. Człowiek jako jedyny byt jest panem samego siebie. On stanowi o samym sobie. Nikt nie może za niego chcieć. W tym sensie człowiek nie może siebie samego oddać, przekazać komuś innemu[10]. We wcześniejszych artykułach Wojtyła pisał o tym w następujący sposób: „Człowiek przeżywa głęboko zasadniczą nienaruszalność swojej osoby. Ma więc tę świadomość, że należy do siebie samego, że posiada swój wewnętrzny świat myśli, planów, decyzji i uczuć. (...) To wszystko składa się w nim na głęboką świadomość nienaruszalności jego osoby. Można by ją nazwać «dziewiczością osoby ludzkiej»"[11].

Ostatni element z wyżej wymienionych znalazł szerokie opracowanie w późniejszym studium *Osoba i czyn*[12]. Prześledzenie tego wątku pozwala stwierdzić, że samostanowienie opiera się na samo-posiadaniu oraz na samo-panowaniu. Jeżeli człowiek ma władzę stanowienia o sobie samym, to konsekwentnie musi też mieć władzę panowania sobie. Nie można natomiast panować nad czymś, czego się realnie nie posiada. Konsekwencją takiego rozumienia osoby jest

7 Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin: TN KUL 2001, s. 25.
8 Por. tamże.
9 Tamże.
10 Por. tamże, s. 26.
11 K. Wojtyła, *Religijne przeżywanie czystości*, „Tygodnik Powszechny", 6/1953, s. 1.
12 Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 151–154.

stwierdzenie, że człowiek jest istotą wolną z natury. To znaczy, że człowiek jest wolny od jakichkolwiek determinizmów zarówno egzogennych, jak i endogennych. Warunki środowiskowe życia osoby, jak i jej możliwości biopsychiczne niewątpliwie ograniczają człowieka, ale nigdy go nie zniewalają.

Tak przedstawione rozumienie osoby ludzkiej prowadzi do stwierdzenia, że człowiek nigdy nie może i nie potrafi przestać być i działać jako osoba. „Człowiek jest osobą i nie przestaje nią być ani na chwilę, także wówczas, gdy realizują się w nim – owszem, gdy on sam realizuje w sobie – procesy przyrodnicze, całkowicie «od zewnątrz» podobne do tych, jakie dzieją się w całej naturze”[13]. Skoro bowiem człowiek nie jest niczym zdeterminowany, to też nigdy nie może być przekreślony wymiar osobowy jego bytowania i działania. W ten sposób zapewniona jest również nieprzerwana możliwość realizacji tego, co jest wyznacznikiem jego osobowej natury. Poprzez rozum i wolę człowiek „stara się w całym swoim życiu realizować dobro obiektywne”[14]. Takie zadanie przed człowiekiem stawia ludzka natura. Podejmując je, człowiek żyje i działa zgodnie z naturą i z jej Twórcą[15].

Szczególnym znamieniem, jakie Wojtyła odnajduje w człowieku jako osobie, jest „prawo daru”. Jest ono wpisane niejako w sam byt osobowy[16]. Człowiek rozpoznaje siebie jako byt dany sobie samemu. Człowiek rozpoznaje siebie jako tego, który sam siebie posiada, sobie panuje i o sobie stanowi. Dochodzi również do wniosku, że jest nie tylko sobie dany, ale również sobie samemu zadany, tzn. wciąż musi siebie samego odnajdywać w pełni. Pełnią odnalezienia siebie jest właśnie realizacja „prawa daru” z siebie[17]. Innymi słowy, najwyższą formą samostanowienia jest samo-oddanie.

W tym momencie wnioski, do których dochodzi Wojtyła, spotykają się z krytyką ze strony Karola Meissnera, który przywołując zasadę nieprzekazywalności (na którą również powołuje się Wojtyła), stawia tezę, że niemożliwe jest, aby osoba oddała samą siebie innej osobie. Autor *Miłości i odpowiedzialności,* odpowiadając na argumenty Meissnera, wyjaśnia, że cecha nieprzekazywalności opisuje osobę w znaczeniu ontycznym, „prawo daru” dotyczy natomiast porządku moralnego[18]. Kardynał powołuje się przy tym na soborowy tekst *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*, który stwierdza, że „człowiek, będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie

---

13 K. Wojtyła, *Problem „uświadomienia” z punktu widzenia teologii*, „Ateneum Kapłańskie”, 1962, t. 64, s. 3–4.

14 K. Wojtyła, *Propedeutyka sakramentu małżeństwa*, „Ateneum Kapłańskie”, 1958, t. 56, s. 23.

15 Por. tamże.

16 Por. K. Wojtyła, *O znaczeniu miłości oblubieńczej...*, s. 166.

17 Por. tamże, s. 167.

18 Por. tamże, s. 166.

może odnaleźć się w pełni inaczej, jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego”[19].

Ważnym zagadnieniem jest również kwestia rozumienia popędu seksualnego w konstrukcji osobowej człowieka. Ma to szczególną wymowę zwłaszcza w kontekście dalszych analiz dotyczących koncepcji miłości małżeńskiej. Przede wszystkim należy stwierdzić, że popęd płciowy, jak i ogół właściwości seksualnych, należą do natury człowieka. Skoro tak, to spotykają się w nim dwa porządki. Po pierwsze, chodzi o porządek, który zawarty jest w naturze samego popędu. Na tej płaszczyźnie – poprzez poznanie świata zwierzęcego, z którym w tym miejscu człowiek się utożsamia – dochodzi się do wniosku, że służy on rozrodczości. Drugi porządek, który wynosi człowieka poza świat zwierzęcy, wypływa z godności osobowej człowieka.

Na tej podstawie Wojtyła formułuje ogólną zasadę sytuującą popęd seksualny w integralnej konstrukcji osobowej człowieka. Pisze on w ten sposób: „Ponieważ jednak człowiek jest osobą, przeto musi popęd seksualny posiadać na poziomie osoby i dysponować nim w sposób osobie właściwy”[20]. Ta ogólna zasada znajduje swoje uszczegółowienie w *Miłości i odpowiedzialności.* Człowiek zauważa, że popęd seksualny powoduje w nim określone dzianie się. Popęd można by w tym momencie określić jako „pewną orientację, pewne skierowanie całego bytu ludzkiego związane z samą jego naturą”[21]. Nie jest to jednak „skierowanie” determinujące. Na tym poziomie można jedynie powiedzieć, że coś się dzieje „w człowieku” bądź „z człowiekiem”. Nie można jednak w tym momencie mówić jeszcze o działaniu człowieka w pełnym tego słowa znaczeniu. „W tym miejscu – jak pisze Wojtyła – wolność ludzka spotyka się z popędem”[22].

Dopiero na tym poziomie można rozpatrywać popęd seksualny jako działanie osoby. W związku z tym uprawnione jest, by wprowadzić w ten obszar pojęcie normy. Wojtyła wskazuje na trzy normy, które należy uwzględniać w ocenie ludzkiego działania w obszarze seksualności:

a. Norma wynikająca z porządku natury, która prowadzi do odczytania celowości popędu seksualnego[23]. Na tym poziomie stwierdza się, że seksualność służy rozrodczości. Ta norma dotyczy człowieka jako bytu przyrodniczego.

---

19 Sobór Watykański II, *Gaudium et spes. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań: Pallottinum 1967, nr 24.

20 K. Wojtyła, *Zagadnienie katolickiej etyki seksualnej*, „Roczniki Filozoficzne”, 1965, t. XIII, z. 2, s. 10.

21 K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 46.

22 Tamże.

23 Por. K. Wojtyła, *Zagadnienie katolickiej etyki seksualnej*, s. 10.

b. Norma personalistyczna, którą Wojtyła definiuje następująco: „osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość”[24]. Ta norma dotyczy człowieka jako osoby.
c. Norma usprawiedliwienia[25]. Odnosi ona człowieka do relacji z Bogiem. Przyjmując integralną wizję człowieka, który zdolny jest otwierać się na transcendencję, należy przyznać, że „zarówno płaszczyzna porządku natury, jak nawet płaszczyzna normy personalistycznej nie stanowi jeszcze ostatecznej i całkowitej podstawy”[26]. W ten sposób Wojtyła postuluje, by w tę dziedzinę wprowadzić normę usprawiedliwienia, która będzie odnosiła człowieka do treści zawartych w Objawieniu.

Treść normy usprawiedliwienia otwiera kolejny obszar definiowania osoby ludzkiej przez Wojtyłę. Tym razem chodzi o przestrzeń życia nadprzyrodzonego i specyfikę opisu człowieka w kontekście jego odniesienia do Boga. Antropologia Wojtyły jest antropologią teologiczną, a jej podstawowa teza mówi o tym, że człowiek jest podobny do Boga. To podobieństwo jest rozpoznawalne nie tylko na płaszczyźnie wolnej i rozumnej natury, ale również na płaszczyźnie bycia osobą[27]. Ten fakt natomiast – przy całej niewspółmierności – zakłada również pewną podstawową łączność między Bogiem a człowiekiem[28]. Ze względu na osobowy wymiar swego istnienia człowiek podobny jest do Boga przede wszystkim poprzez to, że „zdolny jest istnieć i działać «dla samego siebie», zdolny jest do pewnej auto-teleologii, to znaczy nie tylko do stawiania sobie celów, ale także do tego, aby sam był celem dla siebie samego”[29]. Jest to pewna zdolność tworzenia sobie samemu własnego świata, w którym decydujący jest wymiar wolnej woli człowieka.

Aby jeszcze lepiej ukazać zagadnienie rozumienia osoby w pismach Wojtyły, warto przywołać dodatkowo te koncepcje człowieka, które krakowski biskup wyraźnie nazywa błędnymi. Przywołując takich myślicieli, jak: Hobbes, Hume czy Rousseau, Wojtyła przypisuje im wprowadzenie koncepcji „człowieka-egoisty” w miejsce „człowieka-osoby rozumnej”[30]. „Egoista” u podstaw swej różnorodnej działalności widzi tylko własny interes. Człowiek ten nie dba o dobro społeczne, ale nastawiony jest na osiągnięcie maksimum dobra własnego. W tym celu też wykorzystuje rozum. Do tego nabiera on coraz większego przekonania,

---

24 K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 42.
25 Por. K. Wojtyła, *Zagadnienie katolickiej etyki seksualnej*, s. 21.
26 Tamże.
27 Por. K. Wojtyła, *Rodzina jako „Communio personarum”*, „Ateneum Kapłańskie”, 1974, t. 83, s. 349.
28 Por. K. Wojtyła, *Myśli o małżeństwie*, s. 597.
29 K. Wojtyła, *Rodzina jako „Communio personarum”*, s. 349–350.
30 Por. K. Wojtyła, *Propedeutyka sakramentu małżeństwa*, s. 23.

że jest istotą zasadniczo dobrą i doskonałą. Tak rozumiana osoba, by mogła żyć w jakiejkolwiek społeczności – a to jest nieodzowne – potrzebuje czegoś, co będzie gwarantowało podstawowe zasady współżycia. Tym instrumentem jest umowa społeczna, która jednak nie potrafi dać trwałych podstaw do tworzenia prawdziwej wspólnoty międzyosobowej. Przy pomocy tej umowy można jedynie osiągnąć „harmonizowanie egoizmów"[31].

Odrzucona zostaje także czysto świadomościowa i subiektywistyczna koncepcja osoby[32]. Zostaje ona przywołana w kontekście rozważań dotyczących wyprowadzania norm moralnych w dziedzinie etyki seksualnej. Koncepcja subiektywistyczna pozbawia człowieka podmiotowości w odniesieniu do własnych czynów i przeżyć. Ważne staje się to, co jest jedynie odczuciem i emocją. Te stany urastają do rangi „nieomylnych nauczycieli". Osoba ludzka ze swoją rozumnością i wolnością stanowiłaby jedynie tło tych doświadczeń, które „rządziłyby się" własnymi prawami. Niemożliwe byłoby również, przy takiej koncepcji człowieka, dojść do wypracowania zobowiązujących go norm w tej i jakiejkolwiek innej dziedzinie życia. Krótko mówiąc, niemożliwe byłoby wychowanie.

K. Wojtyła krytykuje również koncepcję materialistyczną[33], zarówno w wersji materializmu praktycznego, jak i teoretycznego. Zarzuca jej posługiwanie się „cząstkowymi" metodami badań nad człowiekiem, które w konsekwencji muszą prowadzić do błędnych wniosków. Brak jej „integralnego widzenia bytu i wartości w całej należytej temu widzeniu pełni i całej głębi"[34].

W późniejszym czasie – już w okresie pontyfikatu – Jan Paweł II odrzucił jeszcze jedną koncepcję człowieka, która wiązała się ze światopoglądem *gender* i definiowała ludzką płciowość jedynie jako fakt kulturowy, a co za tym idzie, podlegający swobodnemu wyborowi człowieka. Podczas spotkania z uczestnikami Tygodnia Studiów nad Rodziną w 1999 r. powiedział: „Wizerunkowi mężczyzny i kobiety, wypracowanemu przez rozum naturalny, a zwłaszcza przez chrześcijaństwo, przeciwstawia się alternatywną antropologię. Nie przyjmuje ona do wiadomości faktu, wpisanego w cielesność człowieka, że odmienność płciowa jest cechą kształtującą tożsamość osoby"[35]. Oraz: „Racjonalność i relacyjny charakter osoby, jedność i odmienność we wspólnocie oraz konstytutywne dychotomie: mężczyzna – kobieta, duch – ciało i jednostka – wspólnota to wymiary w równej mierze istotne i nierozdzielne"[36].

---

31 Tamże, s. 24.

32 Por. K. Wojtyła, *Zagadnienie katolickiej etyki seksualnej*, s. 12.

33 Por. K. Wojtyła, *Antropologia encykliki „Humanae Vitae"*, s. 25.

34 Tamże.

35 Jan Paweł II, *Ojcostwo i macierzyństwo w zamyśle Bożym* (Przemówienie do uczestników Tygodnia Studiów nad Małżeństwem i Rodziną, 27 VIII 1999), ORp nr 11/1999, s. 12.

36 Tamże, s. 13.

1.1.2. Wspólnota

Człowiek jako osoba potrafi swojemu światu nadać określoną celowość. To czyni go – zdaniem Wojtyły – podobnym do Boga. Poza osobą żaden inny byt tego nie potrafi. Wymiar osobowy człowieka sprawia, że podobny jest on do Boga również w uzdolnieniu do tworzenia wspólnoty z innymi osobami. Ta właściwość, którą czasami nazywa się społeczną naturą człowieka, zasadza się bardzo głęboko w osobowym *esse*. W nim bowiem znajduje się początek tego, co Wojtyła nazywa „prawem daru", a co kierunkuje człowieka do „bezinteresownego daru z siebie"[37]. Jest to także podstawowym motywem budowania wspólnoty międzyosobowej i tworzenia relacji z innymi ludźmi.

Odkrywanie społecznego (relacyjnego) wymiaru w osobowej konstrukcji człowieka jest zagadnieniem bardzo znaczącym w kontekście niniejszej pracy. Wojtyła analizuje ten problem w różnych swoich artykułach i wypowiedziach, najwięcej jednak uwagi poświęca mu w ostatniej części dzieła *Osoba i czyn.* Przede wszystkim należy zauważyć, że w powszechnym języku słowem „wspólnota" nazywa się różne grupy ludzi. Możemy mówić np. o wspólnocie pracowników i o wspólnocie małżeńskiej. Tak szerokie pole semantyczne tego pojęcia nakazuje wprowadzić pewne rozróżnienia.

Kryterium rozstrzygającym jest zagadnienie celu grupowego. Na tej podstawie Wojtyła mówi o „wspólnotach przedmiotowych" oraz „wspólnotach podmiotowych". W każdej z nich występuje określony wspólny cel, ale ta pierwsza nie jest grupą zjednoczoną wewnętrznie. „Wspólnoty podmiotowe" natomiast posiadają ten wymiar zjednoczenia. Tym, co łączy wspólnotę wewnętrznie, jest dobro wspólne całej grupy[38]. Wspólnoty przedmiotowe zrzeszają członków, którzy wchodzą w struktury grupy ze względu na zdobycie określonego, ale jednostkowego, dobra. Wspólny zewnętrzny cel całej takiej wspólnoty nie wyczerpuje jeszcze pojęcia „dobro wspólne"[39]. Aby mogła powstać „wspólnota podmiotowa", konieczne jest, aby osoby wzajemnie poznały i uznały to, co nazywają dobrem i do czego dążą[40]. Wtedy i tylko wtedy między tymi osobami powstaje „więź wspólnego dobra i wspólnego celu"[41], która jednoczy wewnętrznie. Ten stan rzeczy, zwany dobrem wspólnym, Wojtyła definiuje następująco: „jest nim zarazem i przede wszystkim to, co warunkuje i niejako wyzwala uczestnictwo w osobach działających wspólnie i przez to kształtuje w nich przedmiotową

37 Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, nr 24.
38 Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 319.
39 Por. tamże, s. 320.
40 Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 31.
41 Tamże.

wspólnotę działania”[42]. Udział w tego typu wspólnocie Wojtyła wyróżnia słowem „uczestnictwo”[43]. Taka właśnie wspólnota jest w sensie ścisłym realizacją społecznej natury człowieka, czyli „prawa daru”.

Najbardziej powszechną i podstawową wspólnotą dla każdego człowieka jest rozpoznanie w drugim człowieku bliźniego. Jest to bowiem wspólnota w samym człowieczeństwie[44]. Ten układ przerasta wszystkie inne wspólnoty i społeczności pod względem „zakresu, prostoty i głębi”[45], dlatego też musi być on zawsze decydującym i ostatecznym systemem odniesienia[46].

W sytuacji, kiedy ten sposób relacji międzyludzkich zostaje przekreślony bądź też pominięty, wszystkie inne cele, jakie stawia sobie wspólnota, i dobra, do których dąży, stają się bardziej zagrożeniem niż szansą rozwoju, zarówno dla całej wspólnoty, jak i dla poszczególnych jej członków.

W tym momencie można przywołać drugie kryterium, którym posługuje się Wojtyła w ocenie wspólnoty. Nazywa je normą uczestnictwa i definiuje następująco: „Każdy powinien zdobywać się na takie uczestnictwo, które w działaniu «wspólnie z innymi» pozwoli mu zrealizować wartość personalistyczną własnego czynu, z drugiej zaś strony wszelka wspólnota działania, czy też wszelkie ludzkie współdziałanie, winny kształtować się w taki sposób, aby osoba znajdująca się w ich orbicie mogła przez uczestnictwo urzeczywistniać siebie”[47]. Ta norma – poza tym, że stoi na straży osobowego, a nie przedmiotowego podejścia do członka wspólnoty – dodatkowo wskazuje, że podmiotem działania jest zawsze osoba, a nie wspólnota jako ogół. A zatem świadomość wspólnoty w człowieczeństwie (układ „bliźni”) oraz norma uczestnictwa to dwie podstawowe zasady, którym powinna podporządkować się każda ludzka wspólnota.

Gwarantem właściwego funkcjonowania wspólnoty ma być prawo solidarności i prawo sprzeciwu. Wszystkie one budowane są na koncepcji dobra wspólnego. „Solidarność oznacza stałą gotowość do przyjmowania i realizowania takiej części, jaka każdemu przypada w udziale z tej racji, że jest członkiem określonej wspólnoty”[48]. Sprzeciw natomiast rozumiany jest jako szukanie własnego miejsca we wspólnocie dla większej dyspozycji w realizowaniu dobra wspólnego[49].

Obydwa te prawa muszą być razem brane pod uwagę, dotyczą bowiem tej samej rzeczywistości. Prawo solidarności będzie zatem pobudzało członków

---

42 K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 321.
43 Por. tamże, s. 319.
44 Por. tamże, s. 331.
45 Tamże.
46 Por. tamże, s. 335.
47 Tamże, s. 312.
48 Tamże, s. 323.
49 Por. tamże, s. 325.

wspólnoty, by swoją działalność na rzecz wspólnoty podejmowali ze względu na dobro wspólne. Jednym razem będzie to wymagało od nich zadań i czynności wyrastających ponad te, które wyraźnie zostały im przypisane, innym razem – zawsze jednak ze względu na dobro wspólne – realizacja prawa solidarności będzie wymagała od nich wycofania się z przydzielonych im czynności. Prawa sprzeciwu natomiast nie należy rozumieć jako negacji dobra wspólnego, gdyż jego treścią jest jedynie sposób pojmowania i urzeczywistniania tego dobra. Okazanie sprzeciwu rozumiane jest tu jako wyraz troski o dobro wspólne. Sprzeciw jednostki jest zatem sygnałem danym całej wspólnocie, że istnieje niebezpieczeństwo zaniedbania realizacji dobra wspólnego.

Takich zachowań nie należy mylić z konformizmem i unikiem. Ich zewnętrzne objawy mogą nieraz być bardzo podobne do wcześniej opisanych. Tym, co je zasadniczo różni, jest wewnętrzne nastawienie, które w przypadku konformizmu lub unikania zawsze jest pewną próbą zafałszowania aktualnej kondycji wspólnoty. Może być również tak, że w niektórych sytuacjach wspólnota (bądź niektórzy jej członkowie) wręcz oczekują albo nawet wymuszają na swoich członkach takie postawy[50]. Nigdy nie jest to jednak rozwojowe i właściwe z perspektywy obiektywnego dobra całej wspólnoty, ponieważ bagatelizuje sygnały zagrażające żywotności wspólnoty oraz prowadzi do coraz większej petryfikacji zewnętrznych struktur bez jednoczesnego rozwijania dynamizmów grupy.

1.2. Proces wychowania

Procesem wychowania można nazwać logicznie zwarty układ powtarzających się aktów/czynności/działań/zjawisk w relacji wychowawca – wychowanek[51]. Nie jest to zatem rzeczywistość statyczna, ale dynamiczna, cały czas zmieniająca się. Konkretyzując te treści do zagadnień podejmowanych w tej pracy, taki proces będzie miał nazwę „wychowanie małżonków". W celu ukazania pewnej całości to zagadnienie będzie poprzedzone wyjaśnieniem pojęcia „wychowanie".

1.2.1. Wychowanie

„Wychowanie" jest pojęciem bardzo szerokim i – jak już pokazano wcześniej – może być definiowane na różne sposoby. Jan Paweł II w *Liście do Rodzin* z 1994 r. również przedstawia własną definicję tej rzeczywistości. Zanim jednak

[50] Por. tamże, s. 327–329.

[51] Por. U. Ostrowska, *Proces dydaktyczny*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, red. T. Pilch, t. IV, Warszawa: „Żak" 2005, s. 928.

zostanie ona zaprezentowana, należy poznać naukowy kontekst papieskiego stanowiska w tej sprawie.

Jan Paweł II odcina się od wszelkich skrajnych definicji „wychowania", które poszczególnym czynnikom rozwojowym[52] przyznawałyby niepodważalne pierwszeństwo. Takie założenie wprowadzał już wcześniej S. Kunowski. Nazywał on to procesem krzyżowania się poszczególnych ujęć definicyjnych. Dostrzegając konieczność całościowego ujęcia procesu wychowania, postulował, że „na pełny proces wychowawczego rozwoju składa się tak samorzutne przejawianie się rozwoju, jak też działanie wychowawców, sytuacje bodźcowe oraz wytwory wychowania, które stają się składnikiem dalszego procesu"[53]. Takie ujęcie pozwala dostrzec i docenić wszystkie czynniki wpływu wychowawczego, a co za tym idzie, najwłaściwiej opisać „wychowanie" jako takie. Poza tym – zgodnie z założeniami personalizmu – można powiedzieć, że dla Jana Pawła II „wychowanie" jest przede wszystkim czynnością międzyludzką, to znaczy, że zarówno podmiotem, jak i przedmiotem działań wychowawczych jest osoba[54].

Te dwa założenia (próba jak najbardziej szerokiego i osobowego ujęcia) stanowią niewątpliwy punkt wyjścia dla dalszych rozważań naukowych. Trzeba pamiętać, że ta refleksja czyniona jest przede wszystkim przez etyka, a nie pedagoga, stąd też badania naukowe skierowane zostaną na odkrywanie etycznych zasad i praw, jakie to zjawisko kryje, i dopiero na ich podstawie wyprowadzone zostaną zasady wychowawcze. W tym kontekście centralną pozycję zajmuje norma personalistyczna. K. Wojtyła powoływał się na nią wszędzie tam, gdzie była mowa o relacji do człowieka-osoby. Definiował tę normę następująco: „osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość"[55].

Podczas pielgrzymek papieskich w ten sposób przypominał tę normę: „Powołaniem osoby ludzkiej jest kochać i być kochaną"[56]. Dodatkowo Wojtyła stwierdzał, że takie odniesienie do człowieka jest wyrazem nie tyle jakiegoś specjalnego wyróżnienia, ale wymogiem sprawiedliwości![57] To znaczy, że człowieka jako takiego – tylko i wyłącznie z tej racji, że jest osobą – należy miłować, bo to mu się słusznie należy, zgodnie z klasyczną definicją sprawiedliwości. Można

---

52 Np. takim, jak: czynniki środowiskowe, biopsychiczne wychowanka, aktywność wychowawcza wychowawcy lub samego wychowanka.

53 S. Kunowski, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie 2004, s. 169.

54 Por. M. Nowak, *Podstawy pedagogiki otwartej*, Lublin: TN KUL 1999, s. 320.

55 K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 42.

56 Jan Paweł II, *Misja rodziny* (Homilia podczas mszy św., Maastricht, 14 V 1985) ORp nr nadzw. I/1985, s. 16.

57 Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 43.

zatem dodać, że inne traktowanie człowieka jest nie tylko niestosownością czy zaniedbaniem, ale – w pełnym znaczeniu tego słowa – niesprawiedliwością. Do takich niesprawiedliwości K. Wojtyła zalicza postawę „użycia", które rozumie w sensie obiektywnym – jako posłużenie się człowiekiem jak narzędziem do osiągnięcia własnych celów, oraz w sensie subiektywnym – jako przeżycie przyjemności, która jest stawiana wyżej niż wartość osoby[58].

Na tej podstawie należy stwierdzić, że wszelkie działanie wychowawcze – jako działanie międzyosobowe – musi przede wszystkim kierować się normą personalistyczną. Konkretyzując ten postulat, warto podkreślić, że działanie wychowawcy wobec wychowanka oraz – w takim samym stopniu – wychowanka wobec wychowawcy jest moralnie dobre wtedy, gdy charakteryzuje się wzajemną, ponadrzeczową, ponadkonsumpcyjną i ponadutylitarystyczną afirmacją[59]. Na tej podstawie można również wskazać na metodę (w sensie szerokim) takiego ujęcia wychowania, którą powinno być czynienie prawdy w miłości[60].

W tym momencie należy wrócić do wspomnianego *Listu do Rodzin*. Papież w punkcie poświęconym wychowaniu pisze: „nie można pominąć dwóch fundamentalnych prawd: po pierwsze, że człowiek jest powołany do życia w prawdzie i miłości; po drugie, że każdy urzeczywistnia siebie przez bezinteresowny dar z siebie samego"[61]. Niewątpliwie „prawdę" i „miłość" należy tu rozumieć w znaczeniu filozofii klasycznej, powołanie zatem do życia w prawdzie oznacza odrzucenie wszelkich iluzji wychowawczych, które nie odpowiadają realistycznej teorii poznania. Miłość natomiast to nie tylko uczucie, ale pełne zaangażowanie się człowieka na rzecz realizacji rozpoznanego, autentycznego dobra osobowego, jak zostanie to ukazane w dalszej części pracy. To zaangażowanie przechodzi w postać oddania się drugiemu w bezinteresownym darze, o czym mówi drugie założenie Jana Pawła II. Obydwa założenia dotyczą w takim samym stopniu wychowanka, jak i wychowawcy. Widać w tym zapisie, z jaką konsekwencją stosuje papież normę personalistyczną oraz jak konkretyzuje się ona w relacji wychowawczej.

Przechodząc do podania definicji, papież nazywa wychowaniem proces, „w którym wzajemna komunia osób dochodzi do głosu w sposób szczególny. Wychowawca jest osobą, która «rodzi» w znaczeniu duchowym. Wychowanie w tym ujęciu może być równocześnie uważane za prawdziwe apostolstwo. Jest

---

58 Por. tamże, s. 27–36.

59 Por. M. Nowak, *Podstawy pedagogiki otwartej*, s. 321.

60 Por. W. Starnawski, *Szkoła Rodziców w świetle nauczania Jana Pawła II*, w: *Rodzicielstwo. Wybrane zagadnienia kontekstów edukacyjnych*, red. D. Opozda, Lublin: Wydawnictwo KUL 2007, s. 85.

61 Jan Paweł II, *Gratissimam sane. List do Rodzin* (2 II 1994), Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej 1998, p.16.

wspólnym uczestnictwem w prawdzie i miłości"[62]. Definicja ta podkreśla równość osobową wychowawcy i wychowanka oraz określa cel wychowania naznaczony wartością prawdy i miłości, które zarazem stanowią pewną formę środowiska wychowawczego.

Inne ujęcie „wychowania" – również zamieszczone w prezentowanym dokumencie – wskazuje przede wszystkim na czynnik osobowy (*logos* w koncepcji Arystotelesa). Papież pisze: „Wychowanie jest więc przede wszystkim obdarzaniem człowieczeństwem – obdarzaniem dwustronnym"[63]. W ten sposób jeszcze raz potwierdza personalistyczny kontekst swojego stanowiska, który w centrum stawia wartość osoby wolnej od wszelkich determinizmów i zdolnej podjąć świadomy proces wychowawczy.

Tak rozumiane „wychowanie" jest zjawiskiem bardzo szerokim. Przede wszystkim dlatego, że nie odnosi się jedynie do dzieci i młodzieży, ale dotyczy każdego człowieka, również dorosłego. Ponadto nie koncentruje się jedynie na przeciwdziałaniu negatywnym zjawiskom, ale swój cel upatruje w „obdarowywaniu człowieczeństwem", to znaczy w stawaniu się coraz bardziej doskonałym[64]. Tak rozumiane wychowanie nie zamyka również drogi do tego, aby w tych kategoriach spojrzeć na relację małżeńską, co zostanie przedstawione poniżej.

1.2.2. Wychowanie małżonków

Wojtyła w swoich wypowiedziach bardzo wyraźnie podejmuje zagadnienie „wychowania miłości". Mówi nawet o „sztuce" wychowania miłości i określa ją *ars amandi*[65]. Pierwszy raz temat ten pojawia się w kontekście przygotowania do życia w małżeństwie sakramentalnym[66]. Autor zauważa, że jest to fundamentalny problem w całej chrześcijańskiej pedagogice i dotyczy relacji do Boga, do drugiego człowieka i do siebie samego[67]. Zagadnienie to ma ważne znaczenie nie tylko w okresie przygotowania do małżeństwa, ale również w rozwijaniu relacji małżeńskiej. Poza tym rozwój miłości w nauczaniu K. Wojtyły jest ściśle

---

62 Tamże.

63 Tamże.

64 Por. W. Starnawski, *Szkoła Rodziców w świetle nauczania Jana Pawła II*, s. 85–86; w podobnych kategoriach o wychowaniu pisał K. Schaller: „wychowanie są to sposoby i procesy, które istocie ludzkiej «als Mensch geborenem Wesen» pozwalają odnaleźć się w swoim człowieczeństwie" – za: M. Nowak, *Teorie i koncepcje wychowania*, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne 2008, s. 277.

65 Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 86.

66 Por. K. Wojtyła, *Propedeutyka sakramentu małżeństwa*, s. 25–29.

67 Por. tamże, s. 25.

związany z rozwojem osoby, która miłuje. Autor *Miłości i odpowiedzialności* nie podejmuje refleksji naukowej nad miłością jako taką, ale zawsze nad miłością osobową. Miłość bez zakorzenienia w konkretnej osobie po prostu nie istnieje. Z tego też względu, podejmując temat rozwoju miłości, Wojtyła daje zarazem principia dotyczące wychowania małżonków.

Miłość między mężczyzną a kobietą jest szczególnym rodzajem miłości. Towarzyszy jej bardzo intensywne przeżywanie emocjonalne. Przywołując aretologię M. Schelera, Wojtyła pokazuje, że w powszechnym doświadczeniu przeżywanie miłości łączy się ze sferą wartości. Problem rozstrzygający w tym zagadnieniu dotyczy tego, by miłość nie była kojarzona jedynie z wartościami witalnymi, wtedy bowiem tak rozumiana miłość sprowadzałaby się jedynie do przeżycia przyjemności cielesnej. Na tej płaszczyźnie wychowanie miłości małżeńskiej byłoby niemożliwe i pozbawione sensu, ponieważ tego typu przeżycia są z reguły spontaniczne[68].

Aby zatem móc mówić o wychowaniu miłości, należy przyjąć takie jej rozumienie, które odnosi ją do pojęcia cnoty. Tak rozumianą miłość można by zdefiniować jako habitualną siłę współżycia, a więc siłę „takiego zespolenia się dwojga ludzi, które trwale rodzi dobre owoce"[69]. Tego rodzaju rozumienie miłości nie tylko zakłada możliwość jej wychowania, ale postuluje ciągłość tego procesu, który obejmuje całe życie małżeńskie[70]. „Nie tyle zresztą chodzi o to – pisze K. Wojtyła – aby w chwili zawierania małżeństwa ich miłość była już ostatecznie dojrzała, ile o to, by była ona dojrzała do dalszego dojrzewania w ramach małżeństwa i przez małżeństwo"[71].

Widać zatem, że jest to problem ciągle otwarty, że całość życia małżeńskiego jest naznaczona tym zadaniem. Wojtyła nie pozostawia małżonków z samą powinnością kształtowania ich więzi. W jego pismach można odnaleźć również odpowiednie komponenty służące *ars amandi*. Wśród nich można wskazać na: popęd seksualny, cnotę czystości, współpracę z rozumem oraz czułość. W tej kolejności zostaną one teraz zaprezentowane.

Pierwszą wskazówką jest stwierdzenie, „że miłość osób (...) kształtuje się jakby z tego tworzywa, którego popęd dostarcza"[72]. Chodzi oczywiście o popęd seksualny, ma on bowiem nie tylko znaczenie „przyrodnicze", ale również egzystencjalne, ponieważ związany jest z samym istnieniem osoby ludzkiej. Miłość natomiast, choć „wyrasta i krystalizuje się na jego podłożu"[73], to kształtuje się

68 Por. tamże, s. 27.
69 Tamże.
70 Por. K. Wojtyła, *Wychowanie miłości*, „Tygodnik Powszechny", 21/1960, s. 1.
71 K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 193.
72 Tamże, s. 51.
73 Tamże, s. 49.

przez to, że zostaje on dzięki wolnej woli zintegrowany z wartością osoby[74]. Dzięki temu, że popęd seksualny obecny jest w człowieku przez całe jego życie, nieustannie może stanowić szansę rozwoju miłości. Warunek jego dobrego wykorzystania tkwi w tym, żeby był on aktem woli ciągle podporządkowywanym wartości miłowanej osoby. W tym momencie można powiedzieć nawet szerzej, że kształtowanie miłości w pierwszym rzędzie sprowadza się do kształtowania woli człowieka. Ona powinna zabezpieczać osobę przed „złą miłością"[75]. By jednak mogła to czynić, sama musi być wpierw właściwie ukształtowana, to znaczy w ten sposób, by prawdziwe dobro osoby – współmałżonka – było zawsze wartością najwyższą.

Przedstawione wyżej zagadnienie nie jest łatwe i ciągle wymaga zgłębiania. Okolicznością, która temu sprzyja, jest cnota czystości. Jest ona bowiem bardzo ściśle związana z wolną wolą człowieka. Ona „usprawnia wolę, a przede wszystkim samą władzę pożądania (*appetitus concupiscibilis*) do opanowywania zmysłowych poruszeń"[76]. Istnieje zatem nieodwołalna potrzeba pielęgnowania cnoty czystości, dzięki której człowiek będzie mógł w ten sposób wykorzystywać możliwości płynące z popędu seksualnego, by z jednej strony stale ożywiać miłość małżeńską, z drugiej strony nie pozbawiać jej wymiaru osobowego. W innym miejscu Wojtyła nazywa czystość „delikatną, choć mocną, osłonką, pod którą dojrzewa miłość jako przeżycie osobowe"[77]. Wypowiedź ta wskazuje na istnienie bardzo ścisłego związku między cnotą czystości a dojrzewaniem wspólnoty małżeńskiej oraz ich wzajemne warunkowanie się[78].

Zagadnienie to w refleksji naukowej K. Wojtyły zostało potraktowane bardzo szeroko i dokładnie. Wskazuje się również na warunki umiejętnego rozwijania cnoty czystości. Należą do nich kształtowanie wstydu i powściągliwości. Wstyd w powszechnym rozumieniu jest pewnego rodzaju zasłonięciem się, nieraz lękiem czy nawet ucieczką. Przy takim opisie tego zjawiska zostaje ono ocenione jednoznacznie pejoratywnie. Przy głębszym poznaniu dynamiki wstydu można dojść do przekonania, że nie chodzi jedynie o jakiś negatywny aspekt chowania czy uciekania, ale skoncentrowany na intymności osoby w jej sferze seksualnej.

Wstyd ludzki służy przez to wartości osoby jako takiej[79], ponieważ wynosi ją ponad wartości seksualne i hedonistyczne, które wiążą się ze sferą seksualności człowieka. To jest jego zasadniczy cel. Z tego też względu wychowanie miło-

---

74 Por. tamże.
75 Tamże, s. 150.
76 Tamże, s. 152.
77 K. Wojtyła, *Instynkt, miłość, małżeństwo*, „Tygodnik Powszechny", 42/1952, s. 2.
78 Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 177.
79 Por. tamże, s. 161.

ści musi być zespolone z wychowaniem wstydu seksualnego[80]. Powściągliwość natomiast (inaczej umiarkowanie) służy cnocie czystości w taki sposób, że wprowadza właściwą „miarę" w doświadczaniu i przeżywaniu wartości zmysłowych i emocjonalnych[81]. W tym momencie wartością naczelną jest również wartość samej osoby, a wspomniana „miara" innych wartości jest w ten sposób dozowana, by osobie jako takiej zawsze przysługiwało należyte jej, najwyższe miejsce. Umiarkowanie wprowadza zatem pewnego rodzaju ograniczenie w przeżywaniu wartości cielesnych i emocjonalnych ze względu – i to jest istotne – na naczelną wartość osoby. W ten sposób człowiek ćwiczący się w umiarkowaniu nie będzie odczuwał straty w odniesieniu do tego, z czego musi zrezygnować, ze względu na to, że ta rezygnacja otwiera mu drogę do większego dobra – osobowego, które zyskuje[82]. Na podstawie tego wywodu widać zatem, że powściągliwość, jako cecha cnoty czystości, służy wychowaniu małżonków ze względu na to, że eksponuje wartość osoby.

Pewnym uzupełnieniem refleksji nad cnotą czystości jest pokazanie jej roli w relacji człowieka do Boga. Wojtyła zauważa, że człowiek religijny ma głębokie przeświadczenie o więzi między czystością moralną a religijnością[83]. Wynika to stąd, że chrześcijanin ma poczucie nie tylko tego, że należy do siebie samego, ale również tego, że należy do Boga. Ta zasada odnosi się do każdego człowieka. Stąd afirmacja wartości osoby jest zarazem afirmacją zamysłu Bożego wobec człowieka. Dla małżonków chrześcijańskich ważna jest tu współpraca z łaską Bożą. W nauczaniu Wojtyły jest to bardzo znamienne i wyraźne. „Bóg jest miłością", więc człowiek, chcąc jej doświadczać, musi zbliżać się do Boga[84]. Formą tego zbliżania jest korzystanie z sakramentów i innych darów łaski, które człowiekowi wierzącemu zostały objawione przez Jezusa Chrystusa.

Kolejnym elementem wychowania miłości małżeńskiej jest współpraca z rozumem[85]. Inaczej mówiąc, chodzi o podejmowanie refleksji nad emocjonalno-zmysłowym „dzianiem się". Aby miłość osobowa mogła się rozwijać, małżonkowie muszą „posiadać pewną koncepcję miłości i małżeństwa"[86]. Nieodzowne jest określenie ideału, do którego osoby we wzajemnej relacji chcą dążyć. Ideał ten powinien być mocno osadzony w rzeczywistości, tzn. powinien być prawdziwy. Pozwala to na wprowadzenie pewnej obiektywnej stałości w ciągle zmieniający się „świat" doznań afektywno-zmysłowych. Rozwój miłości nie

80 Por. tamże, s. 167.
81 Por. tamże, s. 174.
82 Por. tamże, s. 177.
83 Por. K. Wojtyła, *Religijne przeżywanie czystości*, s. 1.
84 Por. K. Wojtyła, *Wychowanie miłości*, s. 1.
85 Por. tamże.
86 Tamże.

dokonuje się poprzez reakcje sterowane jedynie popędem czy emocjami, ale poprzez świadomą refleksyjność. Bardzo ważne zadanie w tym względzie mają małżonkowie jako rodzice wobec młodszego pokolenia. Momentem newralgicznym jest przeżywanie przez młodych „pierwszej miłości". Ze strony dorosłych potrzeba delikatności i taktu, by umiejętnie i „ostrożnie włączać wątek refleksji w tę sferę przeżyć"[87]. Czynności takie już od samego początku będą chroniły rozumienie miłości przed skrajnie spontaniczną emocjonalnością.

Analizując elementy wychowania miłości małżeńskiej, należy również wspomnieć o zjawisku czułości, która „wyrasta z odczucia sytuacji wewnętrznej drugiej osoby (...) i zmierza do czynnego zakomunikowania własnej bliskości względem tamtej osoby oraz jej sytuacji"[88]. Wojtyła bardzo wyraźnie zaznacza, że problem wychowania czułości mieści się w zagadnieniu wychowania miłości i dotyczy zarówno miłości ze strony mężczyzny czy kobiety, jak i miłości rozumianej jako przestrzeń „pomiędzy"[89]. Zgodnie z przytoczoną definicją czułości można powiedzieć, że proces jej wychowania będzie przebiegał w dwóch kierunkach:

a. Po pierwsze, czułość rozumiana jest jako umiejętność wczuwania się w drugą osobę. Można mówić o pewnego rodzaju współodczuwaniu czy empatii.
b. Po drugie, dotyczy ona również umiejętności właściwego wyrażania swojej solidarności ze stanem przeżywanym przez drugą osobę. Ta umiejętność będzie się sprowadzała do ciągłego kształcenia się w takim doborze gestów zewnętrznych, by w możliwie jak najbardziej oczywisty sposób ukazywały one drugiej osobie wewnętrzną wzajemność.

W ten sposób rozumiana czułość jest wielką szansą rozwijającej się miłości, ponieważ z jednej strony jest przeciwwagą dla zmysłowości, która pcha w stronę użycia, a z drugiej strony objawia właściwy sens wzajemnego obcowania mężczyzny i kobiety[90]. Ważne jest zatem, by ją pielęgnować, niemniej jednak niebezpieczna dla małżonków będzie i taka sytuacja, kiedy czułość przybierze postać czułostkowości. Przestaje ona wtedy spełniać swoją funkcję, a zamiast poczucia bezpieczeństwa wzbudza raczej niepokój. Tym, co chroni czułość przed taką skrajnością, jest pewien rodzaj twardości, który „musi zawierać w sobie również pewne elementy walki – walki o tego człowieka, o jego prawdziwe dobro"[91].

---

87 K. Wojtyła, *Propedeutyka sakramentu małżeństwa*, s. 28.
88 K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 180.
89 Por. tamże, s. 181.
90 Por. tamże.
91 Tamże, s. 182.

1.3. Wartości procesu wychowania małżonków

Do podstawowych wartości w zagadnieniu wychowania małżonków można zaliczyć: „miłość", „małżeństwo" oraz „my-małżeńskie", które jest cechą charakterystyczną nauczania Jana Pawła II. W niniejszym punkcie zostanie przedstawione ich rozumienie.

1.3.1. Miłość

Miłość należy do tych doświadczeń ludzkich, które – można tak chyba powiedzieć – znane są każdemu człowiekowi. Nie jest to jednak równoznaczne ze sztuką jej zdefiniowania. W tym momencie każdy, kto chce zająć się tym zjawiskiem, spotyka się z wielkim problemem. Bernhard Welte (1906–1983) – niemiecki fenomenolog – zaliczał miłość do kategorii fenomenów pierwotnych, to znaczy takich, których nie można wyjaśnić przez odwołanie się do czegoś innego, bardziej pierwotnego. Nie sposób jej też wyjaśnić, odwołując się do definicji powstałej na drodze dedukcji. Twierdził on bowiem, że nie ma zadowalającej definicji miłości[92]. Rzeczywistość jest zatem taka, że na przestrzeni wielu wieków literatura dostarcza przeogromnej ilości definicji i opisów miłości, spośród których trzeba wybrać te, które zdają się najbardziej odpowiadać prawdzie.

Przed problemem zdefiniowania miłości stanął również K. Wojtyła. W żadnej ze swoich prac nie podaje on jednego, definitywnego określenia miłości. Przyjmuje natomiast – zgodnie z opracowaną przez siebie metodą badań[93] – fenomenologiczny punkt wyjścia, polegający na jak najdokładniejszym rozpoznaniu i opisaniu badanej rzeczywistości. To prowadzi go do podania wzajemnie uzupełniających się opisów miłości oraz tego, co – w jego przekonaniu – miłością nie jest.

Zaczyna od prostego stwierdzenia, że „miłość z istoty swojej właściwie oddaje człowieka człowiekowi"[94]. Od razu jednak wyjaśnia, że to „oddanie" nie ma znamion „bycia przywłaszczonym" na podobieństwo posiadania jakiejś rzeczy, która jest własnością określonego człowieka, ale chodzi o formę „oddania" będącą zarazem zadaniem dla przyjmującego. Wojtyła pisze: „w miłości człowiek zostaje niejako «zadany» drugiemu człowiekowi, osoba osobie"[95]. Tym zatem, co wyróżnia miłość spośród innych ludzkich doświadczeń, jest „przeżycie przy-

---

92 Por. J. Piecuch, *Niektóre cechy miłości w fenomenologicznej interpretacji. Koncepcja Bernharda Weltego*, w: *Osoba–Małżeństwo–Rodzina u progu XXI wieku*, red. K. Wolsza, Opole: RW WTUO 2003, s. 20.

93 Została ona przedstawiona w ostatnim paragrafie pierwszego rozdziału.

94 K. Wojtyła, *Instynkt, miłość, małżeństwo*, s. 2.

95 Tamże.

należności”[96] osoby do osoby. Wspierając się koncepcją św. Tomasza z Akwinu, Wojtyła wyjaśnia, że wspomniane „przeżycie przynależności” sprowadza się do takiego stanu, w którym podmiot zostaje niejako wyrwany z samego siebie i pociągnięty w stronę przedmiotu. Cechą charakterystyczną tego doświadczenia jest to, że „bywa często dane z nagła i jakby w jednym błysku”[97].

Można przy tym odnieść wrażenie, że miłość jest takim stanem, który dzieje się zasadniczo poza człowiekiem, na który człowiek nie ma większego wpływu. To nie jest jednak pełny obraz miłości. Można w niej wprawdzie wyszczególnić takie fakty, które – będąc zakorzenione w sferze zmysłowo-uczuciowej – dzieją się samorzutnie, ale dla ujęcia pełnego obrazu miłości wspomniane fakty muszą być dopełnione przez decyzje rozumowe, czyli przez to, „co stanowi właściwą głębię osoby ludzkiej i jej zaangażowania”[98]. Wtedy i tylko wtedy miłość ma szansę być postawioną w skali całej osoby, a „przeżycie przynależności” będzie mogło wyrazić się w pełni.

Wojtyła przeprowadza obszerną analizę miłości w *Miłości i odpowiedzialności.* Pierwszym zagadnieniem jest umiejętność odróżnienia miłości prawdziwej od pozornej. Kilka razy na łamach całego opracowania Wojtyła podejmuje ten problem. Można w tym zauważyć rozwój nauki o autentycznej miłości. Kryterium różnicującym obie miłości jest przede wszystkim kryterium dobra. Miłość prawdziwa to taka, „w której realizuje się prawdziwa istota miłości, która zwraca się do prawdziwego (nie pozornego tylko) dobra, i to w sposób właściwy, czyli taki, jaki odpowiada jego naturze”[99].

W tym ujęciu miłości wyszczególnione zostały dwa ważne wskaźniki. Po pierwsze, chodzi o rozpoznanie dobra i to dobra realnego, czyli takiego, które odpowiada obiektywnemu stanowi rzeczy. Inaczej mówiąc, poznawana rzeczywistość zawiera w sobie odpowiedź na pytanie o dobro, które jej dotyczy. Po drugie, Wojtyła wskazuje na sposób ustosunkowania się do poznanego dobra. Może być bowiem tak, że dobro zostanie rozpoznane, ale nie pociągnie to za sobą właściwego odniesienia się do niego. Wtedy taka miłość również byłaby fałszywa, a co najmniej niedoskonała[100].

Aby zatem móc rozpoznać prawdziwą miłość, trzeba przede wszystkim rozpoznać prawdziwe dobro w relacji międzyosobowej. Wojtyła wyjaśnia, że jest nim taka sytuacja, w której „wybieramy osobę dla niej samej”[101]. Jest to zatem taka relacja, „w której mężczyzna wybiera kobietę, a kobieta mężczyznę

[96] Tamże.
[97] Tamże.
[98] K. Wojtyła, *Wychowanie miłości*, s. 1.
[99] K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 77.
[100] Por. tamże.
[101] Tamże, s. 119.

nie tylko jako «partnera» życia seksualnego, ale jako osobę, której chce oddać życie"[102]. Właśnie wybór osoby jako naczelnego dobra jest najważniejszym kryterium doskonałej miłości. Każde inne dobro związane z kochaną osobą może być zauważone i docenione, ale nigdy nie może być postawione wyżej od samej kochanej osoby. Do takiej miłości nie dochodzi się jednak od razu, ale etapami, na płaszczyźnie których osoba, kochając, rozpoznaje w kochanej osobie taki rodzaj dobra, który coraz bardziej odpowiada jej jako osobie. Do tych etapów zalicza się: 1) miłość upodobania, 2) miłość pożądania i 3) miłość życzliwości. Poniżej zostaną one bliżej przedstawione:

a. Miłość upodobania[103] – sytuacja, w której jedna osoba przedstawia się drugiej jako pewne dobro. Jest to jednak dobro, które na tym etapie nie jest zintegrowane z całą osobą. Jest to raczej jakaś określona cecha danej osoby, jak np. uroda, mądrość, błyskotliwość itp. Dużą rolę w tym poznaniu odgrywają emocje. Istnieje niebezpieczeństwo, że to poznanie będzie zafałszowane, tzn. że bardziej będzie opierało się na oczekiwaniach osoby poznającej niż na realnym stanie rzeczy. Innym niebezpieczeństwem jest przedmiotowe podejście do obiektu upodobania. Dzieje się tak w sytuacji, gdy wyszczególniona cecha upodobania nie będzie zintegrowana z całą osobą. Pełnia miłości rozwija się tylko w takich sytuacjach, kiedy upodobanie uwzględnia „całkowicie i dogłębnie piękno osoby"[104].
b. Miłość pożądania[105] – dotyczy sytuacji, w której osoba kochająca pragnie osoby kochanej, ponieważ rozpoznaje w niej dobro dla siebie. To pragnienie osoby kochanej jako dobra dla siebie wynika pierwotnie z poczucia pewnego braku w sobie samym. Właśnie chęć zaspokojenia tego braku skłania osobę do poszukiwania właściwego do przeżywanej pustki dobra, które w końcu rozpoznawane jest w drugim człowieku. Na płaszczyźnie relacji kobieta – mężczyzna Wojtyła wyjaśnia to następująco: „Płeć jest także pewnym ograniczeniem, jednostronnością. Mężczyzna potrzebuje więc kobiety niejako dla uzupełnienia swojego bytu, ona podobnie potrzebuje mężczyzny. (...) Miłość pożądania (...) zmierza do znalezienia dobra, którego brak"[106].
c. Miłość życzliwości[107] – to pełnia miłości. To sytuacja, w której przekroczona zostaje kolejna granica. Tu nie chodzi już tylko o to, że druga osoba jawi się jako dobro, które jest pożądane. W tej sytuacji osoba miłująca pragnie przede wszystkim dobra osoby miłowanej, i to nawet ponad własne dobro.

---

102 Tamże.
103 Por. tamże, s. 70.
104 Tamże, s. 75.
105 Por. tamże.
106 Tamże.
107 Por. tamże, s. 77.

Miłość jest postrzegana przez Wojtyłę jako rzeczywistość dynamiczna, która podlega rozwojowi. Wojtyła przedstawia też podstawową drogę rozwoju miłości. Na każdym etapie tego rozwoju zasadniczym elementem jest rozpoznanie prawdziwego dobra i właściwe ustosunkowanie się do niego. Potrzeba również, aby na każdym etapie rozwój miłości korygowany był przez normę personalistyczną, ona bowiem jest gwarantem tego, że nie dojdzie do skarłowacenia miłości na poszczególnych stopniach jej rozwoju, ale kochające się osoby zostaną doprowadzone do przedstawionej doskonałości. Nie jest to możliwe bez ciągłej refleksji nad miłością w jej różnych stadiach rozwoju[108].

W sytuacji, kiedy ten proces będzie podjęty „z dwóch stron" w relacji międzyosobowej, można mówić o synchronizacji upodobań, pożądań i życzliwości[109]. Ona natomiast prowadzi do kolejnego etapu – miłości oblubieńczej, będącej szczytem miłości międzyludzkiej. Specyfiką tej miłości – co nadaje jej wyraźnie wyjątkowe miejsce w kontekście wcześniej omówionych – jest to, że jest to miłość obustronna, a kochające się osoby są w stanie nie tylko cenić dobro drugiej osoby ponad własne, ale również dla osiągnięcia tego dobra w pełni oddać (poświęcić) siebie.

W tym momencie jeszcze raz trzeba podkreślić, że człowiek nie może oddać siebie w porządku natury (ontycznym), może to natomiast uczynić w porządku moralnym[110]. Jest to do tego stopnia ważne, że stanowi kryterium autentyczności miłości[111]. W ten sposób powstaje prawdziwa wspólnota miłości, w której osoby wzajemnie są dla siebie darem i przyjmują siebie jako dar. Dlatego miłość pozwala rozpoznać w drugim człowieku nie tylko określony, jednostkowy byt, ale również pewną wartość[112]. Ze względu na nią osoba przyjmuje dar drugiego człowieka i daruje siebie drugiemu z poczuciem darowania konkretnego dobra, które można nazwać dobrem osobowym albo dobrem osoby.

Obustronne obdarowanie w miłości takim dobrem jest gwarantem trwałej wzajemności i nierozerwalności w małżeństwie, chodzi bowiem o to, że miłujące się osoby budują wzajemność swej relacji na trwałym dobru, które zarazem jest dobrem obiektywnym i osobowym, a nie jedynie na równoczesności uczuć. Może istnieć bowiem niebezpieczeństwo, gdy – w mniemaniu miłujących się osób – wzajemna relacja będzie rozumiana jedynie jako pewne dopasowanie się na poziomie uczuciowym. Wojtyła podkreśla, że taki element relacji męsko-kobiecej jest ważny, ale nie stanowi właściwego podłoża do budowania „doj-

[108] Por. K. Wojtyła, *Wychowanie miłości*, s. 1.
[109] Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 88.
[110] Por. K. Wojtyła, *O znaczeniu miłości oblubieńczej...*, s. 166.
[111] Por. K. Wojtyła, *Rodzina jako „Communio personarum"*, s. 355.
[112] Por. K. Wojtyła, *Antropologia encykliki „Humanae Vitae"*, s. 16.

rzałej wspólnoty wewnętrznej”[113]. Właściwym oparciem dla tej wspólnoty może być jedynie wspólnota w obiektywnym dobru.

1.3.2. Małżeństwo

Małżeństwo jest szczególną formą relacji międzyosobowej. Wojtyła opisuje je w różny sposób, jednak dominującym określeniem jest odwoływanie się do wymiaru wspólnotowego. Mówi zatem, że małżeństwo jest „wspólnotą życia ludzkiego”[114], „wspólnotą życia i powołania”[115], „układem wspólnym i komunijnym”[116] oraz „wspólnotą międzyosobową”[117]. Poza tym K. Wojtyła bardzo wyraźnie wskazuje na to, że małżeństwo jest więzią międzyosobową wynikającą z natury człowieka, a nie z ludzkiej czy religijnej obyczajowości. Podczas spotkania z prawnikami powiedział: „Małżeństwo i rodzina, którym staracie się służyć swoją wiedzą prawniczą, są instytucjami naturalnymi, zakorzenionymi w samej istocie osoby”[118]; a innym razem: „Kiedy Kościół głosi prawdę o małżeństwie i rodzinie, nie opiera się jedynie na danych Objawienia, ale bierze pod uwagę także postulaty prawa naturalnego”[119].

Trudno we wszystkich wypowiedziach doszukać się własnej definicji małżeństwa podanej przez Wojtyłę. Zamiast tego w wielu miejscach pojawiają się opisy tego stanu. Można w nich zauważyć dwie zasadnicze tendencje. Przede wszystkim podkreślają one prymat wartości osoby w odniesieniu do naturalistycznych koncepcji małżeństwa, koncentrujących się na rzeczywistości popędu seksualnego. Wojtyła bardzo wyraźnie przeciwstawia się takim ujęciom. Domaga się natomiast przekroczenia granicy czystego biologizmu na rzecz personalnego rozumienia relacji małżeńskiej: „rzetelne zrozumienie rzeczywistości małżeństwa i rodzicielstwa na gruncie wiary domaga się wprowadzenia antropologii osoby i daru, domaga się też kryterium wspólnoty osób”[120]. Nie znaczy to, że w ten sposób pomniejsza funkcję popędu seksualnego. Apeluje jedynie, by była ona ujmowana na gruncie „tej integralnej rzeczywistości, jaką stanowi człowiek-osoba, oraz wpisana w nią wartość komunijna”[121].

---

113 K. Wojtyła, *Propedeutyka sakramentu małżeństwa*, s. 32–33.

114 K. Wojtyła, *Instynkt, miłość, małżeństwo*, s. 11.

115 K. Wojtyła, *Rodzina jako „Communio personarum”*, s. 360.

116 K. Wojtyła, *Rodzicielstwo a „Communio personarum”,* „Ateneum Kapłańskie”, 1975, t. 84, s. 18.

117 K. Wojtyła, *Zagadnienie katolickiej etyki seksualnej,* s. 8.

118 Jan Paweł II, *Nic, co szkodziłoby rodzinie, nie może być dobrodziejstwem dla społeczeństwa* (Przemówienie do grupy prawników, 26 IV 1986), NP IX, 1, s. 574.

119 Jan Paweł II, *W obronie rodziny i jej praw* (Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady do Spraw Rodziny, 4 VI 1999), ORp nr 11/1999, s. 10.

120 K. Wojtyła, *Rodzicielstwo a „Communio personarum”,* s. 19.

121 Tamże.

Drugą cechą małżeństwa w wypowiedziach K. Wojtyły jest to, że jest ono przedstawiane jako pewien stan, w którym urzeczywistniają się dwa porządki: osobisto-przeżyciowy i społeczno-prawny[122]. Te dwa porządki wzajemnie się uzupełniają. Można powiedzieć, że małżeństwo wynika z „wnętrza" miłości między mężczyzną a kobietą[123] – porządek osobisto-przeżyciowy, ale domaga się społecznego usprawiedliwienia tego związku wobec nich samych, wobec społeczeństwa i w końcu wobec Boga[124] – porządek społeczno-prawny. Owa zasada „usprawiedliwienia" związku małżeńskiego wyrasta z założenia, że decyzja dwojga osób dotycząca pełnego wzajemnego oddania się i przyjęcia ma swoje konsekwencje wychodzące poza ścisły układ diady małżeńskiej. Te konsekwencje rozciągają się w pierwszej kolejności na zrodzone dzieci, a następnie na społeczeństwo czy nawet państwo, w którym mieszka dane małżeństwo. Powstające nowe życie wymaga zagwarantowania mu optymalnych warunków dalszego rozwoju – zabezpieczenie sfery psychicznej i duchowej domaga się trwałości związku. Natomiast fakt, że w życie poszczególnych małżeństw wchodzi również państwo, oferując pomoc w wychowaniu, opiece, edukacji, opiece zdrowotnej itp. w tych wszystkim miejscach, gdzie rodzina nie jest w stanie samodzielnie tym potrzebom zaradzić, domaga się również pewnej formy obietnicy trwałości tego związku, by w przyszłości państwo (naród, społeczność) mogło również korzystać z dojrzałości obywateli, w których „zainwestowało".

To wszystko daje Wojtyle podstawy do zaprezentowania teorii „usprawiedliwienia związku" między mężczyzną a kobietą, który ma formę małżeństwa. Poza tym – w odniesieniu do ludzi wierzących – należy ten szczególny związek usprawiedliwić również wobec Boga, gdyż każdy człowiek w pierwszym rzędzie należy właśnie do Niego i chęć oddania siebie drugiej osobie domaga się akcepcji ze strony Boga. Bezwzględna konieczność usprawiedliwienia małżeństwa – według autora *Miłości i odpowiedzialności* – jest warunkiem prawdziwego i głębokiego zjednoczenia osób[125]. Jest to do tego stopnia ważne, że poza małżeństwem instytucjonalnym „nie może być mowy o spełnieniu normy personalistycznej"[126]. Widać przez to, że wymienione dwa porządki w małżeństwie współistnieją i wzajemnie się warunkują.

Po Soborze Watykańskim II Wojtyła rozszerza przedstawione rozumienia małżeństwa. Do opisanego wyżej wymiaru instytucjonalnego dodaje jeszcze wymiar przymierza i *communio*[127].

---

122 Por. K. Wojtyła, *Instynkt, miłość, małżeństwo*, s. 11.
123 Por. K. Wojtyła, *O znaczeniu miłości oblubieńczej*..., s. 173.
124 Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 198–199.
125 Por. tamże, s. 201–202.
126 K. Wojtyła, *Zagadnienie katolickiej etyki seksualnej*, s. 14.
127 Por. K. Wojtyła, *Rodzina jako „Communio personarum"*, s. 356.

Wymiar „przymierza", który bez wątpienia Sobór zaczerpnął z przesłanek biblijnych, wiąże się z odniesieniem małżeństwa do relacji między Bogiem Jahwe a Ludem Izraelskim (*Oz 2, 16–25*) lub też między Chrystusem a Kościołem (*Ef 5, 21–33*). Wzajemne kojarzenie tych więzi jest uprawnione z dwóch powodów. Po pierwsze dlatego, że jeden i drugi związek jest relacją międzyosobową, której istotą jest miłość. Po drugie dlatego, że obydwa związki oparte są na tajemnicy Wcielenia. To znaczy, że tak jak wcielenie Słowa wprowadziło nową jakość w relację Bóg – Lud Izraelski, tak też ta sama tajemnica wiary ubogaciła relację małżeńską a samo małżeństwo stało się przez to szczególnym miejscem konkretyzacji łaski „przenikającej w naturę"[128]. Jest to nowe spojrzenie na dar prokreacji w małżeństwie.

Małżeństwo jako „przymierze" wskazuje również na cechy tego związku. Skoro relacja mężczyzna – kobieta realizuje w sobie relację Bóg – Lud Wybrany, to również cechy tego podstawowego przymierza konstytuują przymierze małżeńskie. Do tych cech należą: wyłączność, nierozerwalność i płodność. Nie są one jedynie dodatkiem do małżeństwa, ale stanowią o jego istocie do tego stopnia, że papież naucza: „dobro nierozerwalności jest dobrem samego małżeństwa; niezrozumienie zaś jego nierozerwalnego charakteru jest niezrozumieniem istoty małżeństwa"[129].

Tak rozumiany wymiar „przymierza" zawiera się w rzeczywistości *communio*, które poszerza rozumienie małżeństwa o „pewien zespół wymagań, jaki małżeństwu (...) jest postawiony właśnie przez to, że stanowi ono szczególne urzeczywistnienie komunii osób"[130]. A zatem dodany tutaj wymiar *communio* wskazuje na określoną powinność małżeńską, która sprowadza się do rozwijania przez małżonków tego, co otrzymali wraz z zawarciem „przymierza" małżeńskiego. Pośrednio można w tym stwierdzeniu zauważyć potrzebę wychowania w małżeństwie. Wychowanie jest tu rozumiane jako odpowiedzialność za rozwój tych potencjalności, które niesie z sobą zjednoczenie osób w miłości. Odnosi się ono zarówno do wymiaru naturalnego, jak i nadprzyrodzonego.

W tym miejscu trudno wskazać konkretne obszary życia małżeńskiego, które miałyby podlegać wychowaniu. K. Wojtyła – w tych początkowych rozważaniach – nie poszerza tego zagadnienia. Pewne jest jednak to, że małżonkowie przez to, co otrzymali, zobowiązani są do rozwoju. Warto jednak zwrócić uwagę, że w dalszych analizach arcybiskup Krakowa podejmuje zagadnienie „bezinteresownego daru z siebie", poprzez który zostało zawarte przymierze

---

128 K. Wojtyła, *Myśli o małżeństwie*, s. 597.

129 Jan Paweł II, *Nierozerwalność małżeństwa dobrem wszystkich* (Przemówienie do pracowników Trybunału Roty Rzymskiej, 28 I 2002), ORp nr 4/2002, s. 34.

130 K. Wojtyła, *Rodzina jako „Communio personarum"*, s. 357.

małżeńskie[131]. Idąc tym tokiem rozumowania, należy stwierdzić, że skoro istotą przymierza zawieranego przez małżonków jest dar z siebie, to jest on również istotą wychowania małżonków. Ta wskazówka kreśli bardzo wyraźny kierunek dalszych badań.

Podsumowując zagadnienie rozumienia małżeństwa przez K. Wojtyłę, warto przytoczyć jego opis przedstawiony w posynodalnej adhortacji *Familiaris consortio*. Papież pisał w niej: „Jedynym «miejscem» umożliwiającym takie oddanie [pełne oddanie osobowe – przypis własny] w całej swej prawdzie jest małżeństwo, czyli przymierze miłości małżeńskiej lub świadomy i wolny wybór, poprzez który mężczyzna i kobieta przyjmują wewnętrzną wspólnotę życia i miłości, zamierzoną przez samego Boga, która jedynie w tym świetle objawia swoje prawdziwe znaczenie"[132].

Ta „definicja" stara się jak najbardziej integralnie spojrzeć na małżeństwo. Zbudowana jest jakby z dwóch części: „przymierza miłości małżeńskiej" oraz „świadomego i wolnego wyboru...", a przez to scala dwa wymiary: wymiar nadprzyrodzony, łaski, przymierza, oraz wymiar przyrodzony, naturalny, skoncentrowany na decyzji człowieka. Pierwszy niejako wprowadza małżonków w rzeczywistość ich przewyższającą oraz od nich niezależną, drugi natomiast akcentuje, że to oni poprzez akt woli są twórcami własnego małżeństwa. Obydwa te wymiary opisują jedną i tę samą rzeczywistość z różnych stron, stąd też żaden z nich nie może być pominięty.

1.3.3. „My-małżeńskie"

Przedstawione wcześniej zagadnienie dojrzałej wspólnoty wewnętrznej w małżeństwie otwiera na problem wzajemnej jedności i odrębności poszczególnych osób w małżeństwie. Łączy bowiem ono w sobie dwa typy relacji: międzyosobowych oraz społecznych. Te pierwsze K. Wojtyła opisuje jako relacje typu „ja" – „ty", drugie natomiast jako relacje typu „my"[133]. Przedstawiając inaczej to zagadnienie, można pytać o relację między poszczególnymi „ja" a całością „my". Z jednej strony powstaje zatem pytanie o to, jak głęboka jest wspólnota osób zjednoczonych miłością, a z drugiej strony – na ile zachowana jest odrębność tych osób wobec siebie.

---

131 Por. tamże.

132 Jan Paweł II, *Familiaris consortio. Adhortacja apostolska o zadaniach rodziny w świecie współczesnym* (22 XI 1981), w: *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. I, Kraków: Wydawnictwo „M" brw, p. 11.

133 Por. K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: *Osoba i czyn i inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń i in., Lublin: TN KUL 2000, s. 404.

To zagadnienie bardzo wyraźnie pojawia się w *Liście do Rodzin*. Papież wprowadza w nim „dwa pojęcia, które są sobie bliskie, ale nie tożsame. Jest to pojęcie «komunii» oraz pojęcie «wspólnoty». «Komunia» dotyczy relacji międzyosobowej pomiędzy «ja» i «ty». «Wspólnota» natomiast zdaje się ten układ przekraczać w kierunku jakiegoś «my»"[134]. Nigdzie więcej w nauczaniu Jana Pawła II nie znajdujemy tak wyraźnego rozróżnienia tych dwóch kategorii. Nie pojawia się również dokładniejsze rozróżnienie pojęciowe tych dwóch rzeczywistości. Aby zatem określić ich treść, należy odnieść się do wcześniejszych pism K. Wojtyły.

Zanim jednak zostaną one przywołane, warto przedstawić również to, jak ten fragment został zaprezentowany w oficjalnym dokumencie Kościoła – w *Acta Apostolicae Sedis*. Dwa kluczowe terminy określono za pomocą łacińskich *communio* – w odniesieniu do relacji międzyosobowej „ja" – „ty" oraz *communitas* – w odniesieniu do sytuacji „my", przy czym pojęcie *communitas* wyjaśniane jest dodatkowo przez *societas*[135]. Można stąd wnioskować, że w kategorii „my" chodzi o pewien rodzaj społeczności, który tworzy się nie tyle poprzez pojawienie się dodatkowej osoby w relacji „ja" – „ty" (np. przyjście na świat dziecka w małżeństwie), ale poprzez szczególny rodzaj tej relacji. Zostanie to ukazane poniżej. Poza tym warto również zauważyć relację między terminami *communio* i *communitas*. Oba wskazują bowiem na ten sam desygnat, tyle że pierwszy mówi o realnie istniejącej wspólnocie, a drugi jest pojęciem ogólnym, abstrakcyjnym[136].

Zagadnienie to ma również swoje odzwierciedlenie we współczesnej dyskusji pedagogicznej. E. Kubiak-Szymborska mówi zarówno o „wspólnocie", jak i o „wspólnotowości"[137]. Pojęcie „wspólnoty" odnosi do tradycyjnego rozumienia tego pojęcia, jak przedstawiał je F. Tönnies. Wraz z tym zauważa, że współcześnie dominujący liberalizm zaszedł już tak daleko, że sam się wyczerpał i pozostawił po sobie erozję tradycyjnych struktur społecznych, odebrał poczucie stabilizacji, wywołał niepewność i zagubienie, stąd też „cofanie" się do modelu wspólnotowego jest „jedyną drogą wprzód"[138]. Niemożliwy jest jednak

---

134 Jan Paweł II, *Gratissimam sane*, 7.

135 Por. Joannes Paulus PP. II, *Litterae Familiis datae ipso volvente sacro Familiae anno MCMXCIV*, „Acta Apostolicae Sedis", 1994, s. 875. Na tej podstawie można mówić zarówno o *communio personarum*, jak i o *communitas personarum*, co pojawia się w późniejszych fragmentach listu.

136 Język łaciński poprzez zakończenie „-tas" odnosi daną rzeczywistość na płaszczyznę abstrakcji. Np. *humanitas*, *caritas*, *veritas*, *libertas* itp. Można zatem w następujący sposób przetłumaczyć te dwa terminy: *communio* jako wspólnota a *communitas* jako wspólnotowość.

137 Por. E. Kubiak-Szymborska, *Wychowanie wobec idei wspólnotowości*, w: *Podstawowe problemy teorii wychowania. Kontekst współczesnych przemian*, red. E. Kubiak-Szymborska, D. Zając, Bydgoszcz: Wydawnictwo Wers 2006, s. 96–106.

138 Tamże, s. 98.

prosty powrót do takiego modelu życia, w którym to, co wspólne, tak bardzo dominowałoby nad tym, co jednostkowe, że wręcz byłyby tłumione aspekty osobowe. Wyjściem z tej sytuacji jest zatem kategoria „wspólnotowości", która określa przestrzeń pośrednią, w której autonomia nie zakłada odcięcia się od wpływów grupy, ale zakłada, że jednostka będzie je aktywnie oceniała i wykorzystywała, aby przyczyniać się do budowania dobra wspólnego, co jest moralnym obowiązkiem jednostki[139]. Trudno powiedzieć, na ile Jan Paweł II poprzez wprowadzenie swoich pojęć chciał być wyrazicielem tych samych idei[140], niemniej jednak warto jego ujęcie widzieć w szerszym kontekście ze względu na odkrywanie dalszego kierunku poszukiwań.

Wiadomo, że w porządku moralnym osoba w akcie prawdziwej miłości zdolna jest do złożenia z siebie bezinteresownego daru na rzecz drugiej osoby. W innym miejscu Wojtyła mówi, że osoby w tym związku zdolne są do tego, by niejako wyjść „z tego zasadniczego dystansu, który je dzieli, po to, ażeby obustronnie przeżywać swoją przynależność"[141]. Ta zdolność jest początkiem tworzenia owego „my". Prawdziwa miłość domaga się wzajemności. W niej samej bowiem zakotwiczona jest siła łączenia i jednoczenia osób. Miłości jednostronnej zawsze będzie brakowało obiektywnej pełni.

Wojtyła we wcześniejszych pismach wskazuje na dwa etapy w procesie tworzenia dojrzałej wspólnoty „my". Pierwszy dotyczy obustronności. To sytuacja, w której dojrzała miłość jednej osoby kierowana ku drugiej spotyka się z taką samą miłością z drugiej strony. Jest to niezbędna sytuacja dochodzenia do upragnionego „my". Na tym etapie można jednak mówić jedynie o wzajemnym ukierunkowaniu dwóch „ja". „Aby zaistniało «my» – wyjaśnia Wojtyła – nie wystarczy sama tylko miłość obustronna (...). O zaistnieniu tego «my» w miłości decyduje właśnie wzajemność. Wzajemność ujawnia, że miłość dojrzała, że stała się czymś «pomiędzy» osobami, że utworzyła jakąś wspólnotę, a w tym realizuje się jej pełna natura"[142]. Powstaje zatem jakaś nowa jakość, jakiś nowy „byt", jeśli można to tak nazwać, którego istotą jest wzajemna miłość osobowa dwojga ludzi.

Również w swoim pasterskim nauczaniu papież bardzo wyraźnie podkreślał specyfikę relacji małżeńskiej. Trudno ją określić, nie zatracając zarazem jej wyjątkowości, dlatego również w tym fragmencie Jan Paweł II posługuje się słowem „jakiś". Mówił: „Małżeństwo wnosi swoistą jakość i pewną specyficzną

---

139 Por. tamże.

140 Uzupełnieniem tego zagadnienia będą treści przedstawione w zagadnieniu *Rozwój osoby w obszarze relacji „my"*.

141 K. Wojtyła, *Instynkt, miłość, małżeństwo*, s. 2.

142 K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 79.

treść (...). Małżonkowie uczestniczą w niej jako małżonkowie, we dwoje, jako wspólnota małżeńska, i to w ten sposób, że pierwszym i bezpośrednim skutkiem małżeństwa (*res et sacramentum*) nie jest łaska nadprzyrodzona, ale chrześcijański węzeł małżeński, jakiś rodzaj chrześcijańskiej komunii we dwoje"[143]. Jest on tak bardzo wyjątkowy, że przekracza jedność ciała i uczuć, a prowadzi do „głębokiego osobowego zjednoczenia, które ponad zjednoczeniem w jedności ciała prowadzi do jedności serca i duszy"[144].

Dodatkowe zrozumienie tej nowo powstałej wspólnoty można osiągnąć przez porównanie jej z innymi wspólnotami, które przywołuje Wojtyła w kontekście relacji małżeńskiej. Wyłania się tu przede wszystkim koleżeństwo oraz sympatia. Biskup krakowski wyjaśnia, że koleżeństwo opiera się na określonej wspólnocie obiektywnej[145]. Chodzi zatem np. o wspólną pracę, zajęcia, upodobania, hobby itp. Takie zjednoczenie osób uwarunkowane jest występowaniem określonej zewnętrznej rzeczywistości, która stając się owym „pomiędzy", łączy te osoby. Sympatia natomiast jest jakby drugą stroną koleżeństwa. Dla niej owo „pomiędzy" zakotwiczone jest w warstwie subiektywnej, w uczuciach[146]. Rzeczywistość „pomiędzy" w obszarze sympatii nosi znamiona bierności. Jest raczej wspólnym doświadczaniem czegoś. Inaczej mówiąc, jest to stan współ-doznawania[147] w przeciwieństwie do koleżeństwa, gdzie „pomiędzy" tworzone jest przez wzajemną czynność, zaangażowanie w określonym wymiarze.

Miłość scala w sobie elementy koleżeństwa i sympatii, godzi je, ale i wychodzi poza nie wszystkie. Można powiedzieć, że wspólnota „my" buduje na „materiale" wypracowanym przez to, co określa się mianem „pomiędzy" zarówno w koleżeństwie, jak i sympatii, ale nie sprowadza się ona do prostej sumy tych „materiałów". Wartością koleżeństwa w kontekście miłości jest to, że dostarcza ono miłości obiektywnego profilu, uczucia natomiast (sympatia) są wewnętrzną siłą, która skłania człowieka do wysiłku w kierunku budowania wzajemnej relacji. Wysiłek, który prowadziłby do budowania „my" małżeńskiego, polegałby na tym, by siłą uczuć była budowana nie tylko wspólnota koleżeńska, ale by one poruszały głębię osoby, jej wolę. „Trzeba koniecznie znaleźć środki, za pomocą których uczucia nie tylko trafią do woli, ale – co więcej – spowodują tę jedność woli (*unum velle*), dzięki której dwa «ja» stają się jednym «my»"[148].

---

143 Jan Paweł II, *Małżeństwo jest przypomnieniem, urzeczywistnieniem się i zapowiedzią historii przymierza między Bogiem a jego ludem* (Przemówienie do międzynarodowych grup studyjnych, 3 XI 1979), NP II, 2, s. 498.

144 Tamże.

145 Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 87.

146 Por. tamże.

147 Por. tamże, s. 82.

148 Tamże, s. 87.

W tym stwierdzeniu odnajdujemy ową specyfikę „my". Dojrzała miłość osobowa tworzy z dwóch „ja" wspólnotę „my", która będąc obustronną przynależnością[149], jest jednością woli tych osób. To jest zagadnienie kluczowe – pierwszy etap budowania owego „my".

W pismach Wojtyły można zauważyć jeszcze jeden wskaźnik różnicujący kategorię „my" od dwóch wzajemnie skierowanych ku sobie „ja". Niejednokrotnie Wojtyła, podejmując to zagadnienie, mówi o miłości jako takiej z jednej strony i o dwóch egoizmach z drugiej strony[150]. Tym, co wyróżnia prawdziwą miłość, jest jej otwartość na czynnik nadprzyrodzony. Wynika to z konstrukcji osobowej człowieka, której jedną z cech jest życie duchowe[151], i stąd dotyczy bez wyjątku każdego mężczyzny i każdej kobiety. Jan Paweł II przekonywał, że „rozum i wola, poznanie i miłość – to wszystko wkracza w widzialny kosmos wraz ze stworzeniem człowieka, objawiając od samego początku wzajemne przenikanie się życia cielesnego i duchowego. Oto mężczyzna (...) łączy się ze swoją żoną tak, że stają się jednym ciałem. Jednakże ta jedność małżeńska jest równocześnie ugruntowana w poznaniu i miłości, czyli w wymiarze duchowym"[152].

Dla chrześcijanina wymiar duchowy nabiera szczególnego znaczenia, ponieważ potrafi on tę rzeczywistość również rozpoznać i nazwać zgodnie z Objawieniem. W *Wychowaniu miłości* autor pisał, że „dla człowieka, który przeczytał i jakoś przemyślał Ewangelię, nie tylko «Bóg jest miłością», ale także «miłość jest z Boga»"[153]. W związku z tym każda miłość międzyludzka, która zamyka się na miłość Boga, będzie cały czas stała przed zagrożeniem budowania relacji dwóch egoizmów. Element nadprzyrodzony w miłości małżeńskiej będzie miał duże znaczenie zwłaszcza w nauczaniu papieskim. We wspomnianym *Liście do Rodzin* papież pisał: „Boskie «My» jest przedwiecznym prawzorem dla ludzkiego «my» – tego przede wszystkim, jakie mają stanowić mężczyzna i kobieta stworzeni na obraz i podobieństwo Boga samego"[154].

Na tej podstawie można stwierdzić, że dojrzała miłość osobowa, która zdolna jest budować nową jakość w relacji kochających się ludzi, wyrażona słowem „my", charakteryzuje się dwiema zasadniczymi cechami. Po pierwsze, chodzi

---

149 Por. K. Wojtyła, *Instynkt, miłość, małżeństwo*, s. 2.

150 Por. K. Wojtyła, *Propedeutyka sakramentu małżeństwa*, s. 24; K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 82.

151 Por. zagadnienie *Osoba*.

152 Jan Paweł II, *Nierozerwalne małżeństwo fundamentem zdrowej i odpowiedzialnej rodziny* (Homilia podczas Mszy św. na zakończenie II Światowego Spotkania Rodzin, 5 X 1997), ORp nr 12/1997, s. 20.

153 K. Wojtyła, *Wychowanie miłości*, s. 1.

154 Jan Paweł II, *Gratissimam sane*, p. 6. Por. Jan Paweł II, *Modlitwa w rodzinie* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 30 I 1994), ORp nr 4/1994, s. 37.

o jedność woli tych osób, a następnie o ich otwartość na wymiar duchowy – na Boga, który jest źródłem miłości.

W tym kontekście pozostaje jeszcze zagadnienie odrębności osób tworzących wspólnotę „my". Przede wszystkim należy zauważyć, że niezbędnym „instrumentem" tworzącym wspólnotę „my" jest wolna wola każdego „ja"[155]. Tej dyspozycji człowiek nigdy nie może stracić. Aby mogła powstać i utrzymać się wspólnota woli, musi być zagwarantowana i zabezpieczona wolność poszczególnych „ja". Miłość zatem, tworząc wspólnotę osób, nie niszczy ich wolnej woli. To natomiast sprawia, że „właściwym (substancjalnym) podmiotem bytowania i działania, również gdy on [podmiot] realizuje się wspólnie z innymi, jest zawsze człowiek-osoba"[156]. Znaczy to, że kategoria „my", jako opis określonej wspólnoty, odnosi się do porządku przypadłościowego. Nie jest zatem bytem w sensie ścisłym w rozumieniu filozofii arystotelesowskiej, na której w tym momencie opiera się Wojtyła. Bytowanie oraz działanie przysługuje jedynie podmiotowi, którym jest osoba. Wspólnota „my" musi być zakwalifikowana do relacyjnego, czyli bytowo najsłabszego, sposobu istnienia, jednak w porządku moralnym można mówić o nowej jakości istnienia[157].

2. ELEMENTY PROCESU WYCHOWANIA MAŁŻONKÓW

Prezentacja elementów procesu wychowania związana jest ze sposobem definiowania „wychowania" według S. Kunowskiego. Uważa on, że zjawisko to jest tak bardzo szerokie i złożone, że nie sposób go zdefiniować w ścisłym tego słowa znaczeniu, można natomiast wyznaczyć jego ramy. On sam podaje następujące:

a. starsze pokolenie w społeczeństwie;
b. system kierującego działania na młodzież;
c. ideał nowego człowieka;
d. cel do osiągnięcia, czyli przyszły kształt życia[158].

Właśnie to, co dokonuje się w wyżej wyznaczonych ramach, można nazwać wychowaniem właściwym. Polega ono – ogólnie rzecz ujmując – na wyprowadzeniu ze stanu naturalnego do wyższego stanu kulturowego i przebiega w dwóch kierunkach, które ogniskują się w człowieku jako osobie. Chodzi o kierunek personalizacji oraz kierunek socjalizacji[159].

---

155 Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 79.
156 K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 317.
157 K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 403.
158 Por. S. Kunowski, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, s. 170.
159 Por. tamże, s. 170–171.

Na konieczność właściwego rozumienia procesu personalizacji i socjalizacji oraz ich proporcji względem siebie zwracał uwagę K. Wojtyła[160]. Te dwie kategorie można również odnieść do rzeczywistości wychowania małżonków. Zostanie to zaprezentowane poniżej.

2.1. Personalizacja

Zagadnienie to zostanie przedstawione w następującej kolejności: na początku zostanie pokazane rozumienie terminu „personalizacja" zarówno w pedagogice, jak i w nauczaniu Jana Pawła II, następnie będą pokazane warunki rozwoju osoby w obszarze relacji „ja" – „ty", a następnie w obszarze „my".

2.1.1. Wyjaśnienie pojęcia

Proces personalizacji to „towarzysząca wychowaniu zmiana postawy wychowanka z *postawy egoistycznej* na górującą nad nią *postawę altruistyczną*"[161]. Jest to zarazem proces nabywania świadomości faktu bycia podmiotem, osobą.

Podobnie rozumie ją Jan Paweł II. W jednym z przemówień z początku pontyfikatu powiedział: „Chrześcijańskie rodziny – z pokorą, ale wytrwale – powinny stawać się miejscem spotkania między osobami i zarazem środowiskiem personalizującym, w którym nikt nie istnieje wyłącznie dla siebie, ale dla drugiej osoby i przez drugą osobę"[162]. W tym ujęciu bardzo wyraźnie jawi się wskazany kierunek personalizacji, tzn. gotowość do bycia „dla drugiej osoby". Nie jest to jednak pełne znaczenie tego procesu według papieża. Posiada on jeszcze jedną płaszczyznę, która wskazuje na fakt stawania się człowiekiem-osobą „przez drugą osobę", to znaczy, że proces personalizacji w konkretnym „ja" bezwzględnie potrzebuje drugiego „ja", aby mógł w ogóle zaistnieć i przynieść spodziewany efekt. Inaczej mówiąc, Jan Paweł II nie tylko pokazuje określony cel personalizacji (stawanie się osobą „dla"), ale zarazem „metodę" tego procesu, a jest nią druga osoba.

W takim ujęciu najlepszym środowiskiem dla personalizacji jest środowisko osób otwartych na siebie w sposób pełny i bezwarunkowy, stąd też papież wskazuje tu na rodzinę: „tylko w niej rodzą się osobowości i ona tylko umożliwia im wzrastanie i wyciska piętno, które pozostanie na całe życie. Jest to tajemnica każdej osoby, że jest czymś więcej aniżeli jakąś twarzą i czymś więcej aniże-

---

160 Por. K. Wojtyła, *Rodzicielstwo a „Communio personarum"*, s. 29–30.

161 M. Nowak, *Teorie i koncepcje wychowania*, s. 548.

162 Jan Paweł II, *Przywrócić światu smak życia* (Przemówienie do pielgrzymki rodzin z Francji, 10 XI 1980), NP III, 2, s. 585.

li jakimś ciałem! Jest ona duchem i wolnością, stanowi swoistą historię wraz z jakąś przeszłością, jest jakimś środowiskiem społecznym oraz jakąś przyszłością, którą niekiedy trudno jest przewidzieć”[163]! Innym razem papież przypomniał, że: „osoba, będąca podmiotem i ośrodkiem relacji międzyludzkich, nie może się w pełni rozwinąć poza rodziną, wspólnotą życia i płodnej miłości”[164].

Wyżej przytoczone stwierdzenia Jana Pawła II mają swoje mocne zakorzenienie w wypracowanej przez niego antropologii i teorii wspólnoty. Aby zatem zrozumieć, w jakim sensie osoba ma być „metodą” i „środowiskiem” rozwoju drugiej osoby, trzeba sięgnąć do wcześniejszych opracowań.

2.1.2. Rozwój osoby w obszarze relacji „ja” – „ty”

W układzie małżeńskim widzimy przede wszystkim dwie osoby. Są nimi określone „ja” oraz „ty”. Pozostają one w relacji do siebie, która zawsze jest relacją dwukierunkową, ale nie zawsze jest relacją wzajemną. K. Wojtyła pisze: „«Ty» jest drugim, innym ode mnie «ja». Myśląc i mówiąc «ty», wyrażam zarazem relację, która niejako wybiega poza mnie, ale równocześnie też do mnie powraca. «Ty» nie jest tylko wyrazem oddzielenia, ale również wyrazem nawiązania”[165]; oraz: „chodzi o (...) relację, przebiegającą od mojego «ja» do «ty», ta bowiem ma swą funkcję komplementarną, polegającą na wracaniu do owego «ja», od którego wyszła”[166]. Właśnie owo „oddzielenie” oraz „powracanie” w przestrzeni „ja” – „ty” wskazuje na podwójny kierunek tej relacji, dokonujący się z perspektywy podmiotu „ja”. Oczywiście możliwa – a nawet w pewnych sytuacjach pożądana – jest również wzajemność tej relacji. Będzie ona miała miejsce wtedy, kiedy „ty” będzie tak samo odnosiło się do „ja”, jak wcześniej opisana relacja „ja” względem „ty”. Pomimo iż wzajemność nie jest konieczna, aby ten układ nazwać relacją międzyosobową, to jednak kiedy ona występuje, relacja ta nabiera pełni. Właśnie małżeństwo taką pełnię posiada.

Na tym etapie analizowania tej rzeczywistości można już wskazać pierwszy element procesu personalizacji, którym będzie możliwość naśladowania wzorca osobowego „ty” przez „ja” oraz odwrotnie. To znaczy: „ty” poprzez cechę opisanego „powracania” staje się dla „ja” pewnego rodzaju inspiracją w pracy nad sobą, by stawać się coraz lepszym. Możliwe jest to właśnie dzięki temu podwójnemu kierunkowi „ja” – „ty”. Jak zauważa sam K. Wojtyła, jest to „proces bar-

163 Tamże.

164 Jan Paweł II, *Duszpasterstwo rodzin sercem nowej ewangelizacji* (Przemówienie do biskupów afrykańskich, 2 X 1992), ORp nr 1/1993, s. 38.

165 K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 397.

166 Tamże, s. 398.

dzo ważny dla wychowania i samo-wychowania, a więc ostatecznie dla owego spełniania siebie, którego oryginalny dynamizm jest zakorzeniony w każdej osobowej podmiotowości"[167].

Podstawowe znaczenie dla procesu personalizacji w obszarze relacji „ja" – „ty" jest konsekwencją założeń antropologicznych. Wojtyła przypomina, że człowiek jako osoba[168] jest bytem stanowiącym sam o sobie, a to z kolei zakłada, że osoba ludzka cechuje się samo-posiadaniem oraz samo-panowaniem[169]. Cechy te stanowią o całości, oryginalności, niepowtarzalności oraz wolności każdego człowieka. Do takich wniosków dochodzi K. Wojtyła, analizując czyn osoby – pojedynczego „ja".

W momencie, kiedy w obszar życia „ja" wchodzi drugi człowiek, to na pierwszym etapie jest on dany owemu „ja" na wspólnej płaszczyźnie człowieczeństwa. Nawet bez jakiejkolwiek wiedzy o sobie czy wzajemnej znajomości siebie samo spotkanie w człowieczeństwie sprawia, że „drugi" staje się kimś więcej, a mianowicie „innym «ja»"[170], to znaczy „ja" rozpoznaje w „drugim" tę samą strukturę osobową, jaką widzi w sobie, dlatego nadaje mu tę samą nazwę: „ja". Na tym właśnie polega sens stwierdzenia, że drugi człowiek jest w tej sytuacji dany.

Z tego „dania" wynika jednak „zadanie". K. Wojtyła pisze: „ów wymiar jest zarazem faktem i postulatem, ma znaczenie metafizyczne i normatywne (etyczne) (...). Wymiar ów sprowadza się do traktowania, tzn. także do aktualnego przeżywania «drugiego, jak siebie samego»"[171] oraz: „poprzez relację: «ja – ty» człowiek dla człowieka winien się jawić w swej dogłębnej strukturze samo-posiadania i samo-panowania, a zwłaszcza w tej dążności do samospełnienia, która kulminując w aktach sumienia, świadczy o właściwej człowiekowi jako osobie transcendencji"[172].

Głównym zadaniem w procesie personalizacji w obszarze relacji „ja" – „ty" jest zatem akceptacja i afirmacja drugiego człowieka. Skoro „ja" rozpoznaje w „drugim" „inne «ja»", to akceptuje również całą strukturę osobową drugiego człowieka – tak, jak to widzi w sobie – a przez to afirmuje osobową podmiotowość „ty". W relacji małżeńskiej te procesy powinny dokonywać się nieustannie i wzajemnie. Poza tym ten związek poprzez swoją intensywność, głębię oraz integralność jest bardzo wyjątkowy. Można powiedzieć, że przybiera on charakter zawierzenia, oddania się, a nawet specyficznej wzajemnej przynależno-

---

167 Tamże.

168 Więcej nt. koncepcji osoby w ujęciu K. Wojtyły zob. zagadnienie *Osoba*.

169 Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 151–154.

170 Por. K. Wojtyła, *Uczestnictwo czy alienacja*, w: *Osoba i czyn i inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń i in., Lublin: TN KUL 2000, s. 450.

171 K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 401.

172 Tamże, s. 401–402.

ści. Stąd też wzajemna akcepcja i afirmacja są szczególnie konieczne, ponieważ w sytuacji związku małżeńskiego związane są dodatkowo z odpowiedzialnością osoby za osobę[173]. Postulaty te muszą być oczywiście potwierdzane i wyrażane w codziennych czynach, wtedy też będą stanowiły źródło rozwoju osobowego, tzn. będą realizacją procesu personalizacji w małżeństwie.

2.1.3. Rozwój osoby w obszarze relacji „my"

Relacja małżeńska to nie tylko relacja typu „ja" – „ty", ale to również relacja typu „my". W tym ujęciu akcentuje się nie tyle międzyosobowy wymiar wspólnoty małżeńskiej, co jej wymiar społeczny. Zaimek „my" wskazuje z jednej strony na wielość podmiotów, a z drugiej strony na to, że są one w jakiś sposób ze sobą połączone. Kategoria „my" nie niweluje kategorii międzyosobowej, tzn. nie deprecjonuje osoby jako takiej, która również w obszarze „my" jest bytem stanowiącym o sobie oraz dążącym do spełnienia siebie[174].

Można zatem zapytać, na czym polega nowość relacji „my" w odniesieniu do wcześniej opisanej „ja" – „ty" oraz jak na tej płaszczyźnie realizowany jest proces personalizacji. K. Wojtyła wyjaśnia, że zaimek „my", wyciągając na pierwszy plan tę rzeczywistość, która jednoczy poszczególne osoby wchodzące w skład „my", zmienia zarazem kierunek relacji poszczególnych „ja". Wcześniej pokazano, że ta relacja przebiega zawsze od osoby do osoby, w tym momencie przedstawiona jest taka sytuacja, w której kierunek relacji wszystkich osób skierowany jest na dobro wspólne, które jednoczy wszystkie podmioty tworzące „my"[175]. A zatem społeczny charakter wspólnoty osób nie polega jedynie na byciu razem ze sobą czy nawet na wspólnym działaniu, ale konieczne jest jeszcze zgodne odniesienie do pewnej wartości, która przybiera postać dobra wspólnego.

Małżeństwo może być również ujmowane w kategoriach „my", jest ono bowiem więzią dwojga osób, które bardzo wyraźnie jednoczą się ze względu na wspólny cel – dobro wspólne. Z takiego ujęcia wypływają również – jak poprzednio – postulaty o znaczeniu normatywnym.

Wojtyła wskazuje na dwa zasadnicze warunki, które muszą być spełnione, aby osoba mogła właściwe się rozwijać w przestrzeni „my". Pierwszy dotyczy relacji dobra wspólnego do dobra jednostkowego poszczególnych osób. Niepodważalnym jest stwierdzenie, że „dobro wspólne występuje jako nadrzędne"[176]. Wiele razy K. Wojtyła podkreśla tę prawdę. Nie oznacza to jednak, że

[173] Por. tamże, s. 402.
[174] Por. K. Wojtyła, *Uczestnictwo czy alienacja*, s. 459.
[175] Por. K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 404.
[176] Tamże, s. 402.

poszczególne osoby powinny całkowicie zrezygnować z dobra indywidualnego. „Nadrzędność" nie jest i nie może być jawnym bądź zakamuflowanym totalitaryzmem, w którym osoba/osoby bezwzględnie podporządkowane byłyby jakiejś zasadzie, idei czy nawet światopoglądowi. Chodzi natomiast o takie podporządkowanie dobru wspólnemu, w którym dobro indywidualne pełniej będzie się wyrażało i urzeczywistniało[177].

Można zatem powiedzieć, że dobro wspólne zajmuje wyższą wartość, ale równocześnie stawia mu się zadanie, by dzięki niemu ludzkie „ja" pełniej i gruntowniej odnajdywało siebie w ludzkim „my"[178]. Jest to zasadniczy warunek właściwego rozwoju osoby, który wyłania się w tym obszarze naukowych rozważań. Człowiek jako osoba nigdy nie może być środkiem, ale celem. Wszystko ma być podporządkowane osobie. Kategoria „my" będzie wtedy – i tylko wtedy – właściwe rozumiana, kiedy obecna w niej wielość podmiotów będzie służyła rozwojowi podmiotowości wielu[179]. Nieuniknione jest zatem to, aby w małżeństwie podporządkować swoje plany, ambicje, zamierzenia dobru wspólnemu, ale rozumienie dobra wspólnego musi być tak wypracowane, by jego osiąganie ostatecznie przyczyniało się do osobowego ubogacania małżonków. To zagadnienie jest właśnie drugim ze wspomnianych wcześniej warunków właściwego rozwoju „my".

Dobro wspólne, aby mogło przyczyniać się do rozwoju osoby, musi być przede wszystkim dobrem prawdziwym[180]. To znaczy takim dobrem, które odpowiada rzeczywistości[181]. Niedopuszczalne jest zatem ujęcie, które będzie uzależniało rozumienie dobra wspólnego od umowy poszczególnych osób tworzących wspólnotę „my". Dobro wspólne musi wynikać z analizy rzeczywistości wspólnoty oraz osoby. K. Wojtyła, pisząc o dobru wspólnym, podkreśla, że: „«prawdziwe» dobro wspólne (...) odpowiada samej istocie wspólnoty społecznej właściwej ludzkiemu «my», a zarazem tej osobowej transcendencji, która właściwa jest ludzkiemu «ja»"[182]. Można w tym momencie odnieść się do kon-

---

177 Por. tamże, s. 407.

178 Por. tamże, s. 406.

179 Por. tamże, s. 408.

180 Por. tamże, s. 405.

181 Takie ujęcie prawdy wypracowane zostało przez filozofię klasyczną. Z tym ujęciem utożsamiał się K. Wojtyła. Nt. różnych koncepcji prawdy zob. W. Szczęsny, *Prawda w ujęciu filozofów*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, red. T. Pilch, t. IV, Warszawa: „Żak" 2005, s. 865–873.

182 Por. K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 407. W tym momencie można jeszcze raz przywołać ideę „wspólnotowości" ukazaną przez E. Kubiak-Szymborską, *Wychowanie wobec idei wspólnotowości*, s. 96–106. Została ona przywołana w punkcie *„My-małżeńskie"*. Warto zatem wyjaśnić, że przy wielu miejscach zbieżnych z ujęciem Jana Pawła II, to w tym miejscu ta idea nie może być przez niego przyjęta. Postuluje ona bowiem, że dobro wspólne określone jest jedynie na zasadzie umowy poszczególnych osób tworzących wspólnotę.

cepcji osoby i wspólnoty, jakie zostały podane wcześniej, aby przez to pokazać, do czego powinni odwoływać się małżonkowie w konkretyzowaniu dobra wspólnego własnego małżeństwa.

Nawiązując do tego zagadnienia, Jan Paweł II w *Liście do Rodzin* wskaże, że takimi dobrami są: „miłość, wierność i uczciwość małżeńska oraz trwałość ich [małżonków] związku «aż do śmierci»"[183]. Po czym od razu przypomni o podstawowej relacji dobra wspólnego do dobra indywidualnego: „to dobro obojga jest równocześnie dobrem każdego z nich. (...) Należy do istoty dobra wspólnego, że łącząc poszczególnych ludzi, stanowi zarazem prawdziwe dobro każdego"[184]. Dodatkową inspiracją w procesie rozpoznawania dobra wspólnego powinno być uwzględnianie realiów konkretnej sytuacji, w której małżonkowie się znajdują. Wszystko ma służyć jak najwłaściwszemu rozpoznaniu dobra małżeńskiego, ponieważ tylko wtedy będzie ono gwarantem autentycznego rozwoju osobowego małżonków.

2.2. Socjalizacja

Socjalizacja to drugie zagadnienie określające istotę procesu wychowania. W tej części pracy ukazane zostanie jej rozumienie, a następnie specyfika tego procesu w ujęciu Jana Pawła II w odniesieniu do małżeństwa.

2.2.1. Wyjaśnienie pojęcia

Socjalizację można definiować jako „proces i mechanizm wyznaczający dany typ społecznego uczestnictwa jednostki w danym układzie społecznym; proces umożliwiający jednostce zaistnienie społeczne czy społeczne zamanifestowanie biologicznej gotowości i możliwości stawania się i bycia istotą społeczną, która przeżywa biologiczne życie w formie uczestnictwa społecznego bądź konstruuje w danym układzie społecznym sekwencję następujących po sobie różnych typów tego uczestnictwa"[185]. Oczywiście bogata literatura socjologiczna przedstawia różne definicje tego zjawiska. Wynika to z odmiennych orientacji antropologicznych, historycznych, psychologicznych czy socjologicznych. Najczęściej jednak podmiotem tych definicji jest jednostka, która wchodzi w szerszą grupę. Takie ujęcie zostało już niejako przedstawione w poprzednim zagadnieniu (*Personalizacja*) ponieważ przyjęto, że kryterium rozstrzygającym jest zwrócenie

[183] Jan Paweł II, *Gratissimam sane*, p. 10.
[184] Tamże.
[185] J. Modrzewski, D. Sipińska, *Socjalizacja*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, red. T. Pilch, t. V, Warszawa: „Żak" 2006, s. 803.

uwagi na przemiany dokonujące się właśnie w jednostce, a wspólnota była wtedy ujmowana jako pewien rodzaj „metody" sprzyjającej temu procesowi.

W tym momencie przyjęte zostanie inne rozumienie tego pojęcia. Przedstawił je S. Kunowski[186], a współcześnie podejmuje je M. Nowak. Definiują oni socjalizację jako „towarzyszący wychowaniu proces zmiany w wychowanku początkowego *nastawienia nostycznego* (*nos* – my), przeciwstawiającego sobie grupy na my i oni, na rzecz *nastawienia illistycznego* (*illi* – oni), a więc służebnego zaangażowania się we wspólnocie"[187]. Chodzi w nim zatem nie tylko o zauważenie osoby, która wchodzi w społeczeństwo, ale również zauważenie grupy (wspólnoty) jako całości, która dzięki rozwojowi przechodzi kolejne stadia urzeczywistniania się. Oczywiście grupa tworzona jest przez poszczególnych jej członków, jednak przy K. Wojtyły rozumieniu wspólnoty[188] można zauważyć, że ona sama jako wspólnota również podlega pewnym wyzwaniom rozwojowym.

Jan Paweł II zwracał na to uwagę wtedy, kiedy pokazywał i ujmował obecność wspólnoty małżeńskiej w kontekście innych wspólnot. Można tu przytoczyć chociażby takie słowa: „urzeczywistnianie właśnie tego obrazu[189] jest głęboką prawdą zjednoczenia małżeńskiego, które czyni możliwym zjednoczenie rodzinne"[190]. Specyfika tak rozumianej socjalizacji zostanie przedstawiona poniżej.

2.2.2. Rozwój wspólnoty małżeńskiej

Małżeństwo jako wspólnota osób jest rzeczywistością dynamiczną. Podlega ono ciągłemu rozwojowi z tego względu, że zespolone jest siłą miłości. K. Wojtyła pisał: „nie tyle zresztą chodzi o to, aby w chwili zawierania małżeństwa ich miłość była już ostatecznie dojrzała, ile o to, aby była ona dojrzała do dalszego dojrzewania w ramach małżeństwa i przez małżeństwo"[191]. Miłość zatem będzie również wyznaczała etapy tego rozwoju. Już na wstępie można zaznaczyć, że odnoszą się one do małżeństwa, rodziny, a następnie do społeczeństwa. Ze względu na obecność wspólnego „spoiwa" na poszczególnych etapach rozwoju można poprzez analogię nadać im następujące nazwy: „my-małżeńskie", „my-rodzinne" oraz „my-społeczne".

---

186 Por. S. Kunowski, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, s. 170.

187 M. Nowak, *Teorie i koncepcje wychowania*, s. 548. S. Kunowski *illi* tłumaczy jako *owi*. W obu przekładach wskazuje się na ten sam sens.

188 Zostało to przedstawione w zagadnieniu *Wspólnota*.

189 Chodzi o obraz „początku" wpisany w strukturę osobową człowieka i wspólnoty. To zagadnienie zostanie szerzej przedstawione w kolejnym rozdziale.

190 Jan Paweł II, *Zjednoczenie małżeńskie czyni możliwym zjednoczenie rodzinne* (Przemówienie do uczestników dwóch zjazdów nt. Rodziny, 7 XII 1981), NP IV, 2, s. 387.

191 K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 193.

Istota „my-małżeńskiego" została już opisana wcześniej[192], w tym miejscu warto jednak uwypuklić źródło tej rzeczywistości. Jan Paweł II pisze, że Bóg, stwarzając człowieka „z miłości", powołuje go jednocześnie „do miłości"[193] oraz że „Bóg wpisuje w człowieczeństwo mężczyzny i kobiety powołanie, a więc zdolność i odpowiedzialność za miłość i wspólnotę"[194]. W *Liście do Rodzin* zagadnienie to zostało jeszcze raz podjęte. Wtedy papież pisał: „«komunia» małżeńska została niejako wyprowadzona z tajemnicy trynitarnego «My» i została też do tej tajemnicy trwale odniesiona"[195]. Przedstawione stwierdzenia pokazują pewnego rodzaju wyłanianie się wspólnoty małżeńskiej ze wspólnoty samego Boga, który jest jednością osób. Dlatego też w proponowanej definicji małżeństwa Jan Paweł II napisze m.in., że „mężczyzna i kobieta przyjmują wewnętrzną wspólnotę życia i miłości"[196]. Należy od razu zaznaczyć, że opisywana rzeczywistość dotyczy każdego małżeństwa mężczyzny i kobiety, a nie tylko małżeństw sakramentalnych czy jakkolwiek religijnych, ponieważ – jak zaznacza Jan Paweł II – wpisana jest ona w samo człowieczeństwo, a objawia się powszechnym doświadczeniem miłości. Można zatem powiedzieć, że w każdym „my-małżeńskim" obecne jest również w jakimś stopniu „My-Boga".

Dynamizm „My-Boga" obecny w „my-małżeńskim" nie pozwala zamknąć się w granicach tej wspólnoty. Właściwy rozwój małżeństwa będzie prowadził do tworzenia rodziny. „Rodzicielskie «my» męża i żony rozbudowuje się przez zrodzenie potomstwa i wychowanie w «my» rodziny"[197]. Powstaje zatem nowa, jakościowo inna wspólnota. Nie niszczy ona jednak wspólnoty małżeńskiej. Ta zachowuje wprawdzie swoją odrębność[198], niemniej jednak jest źródłem dla wspólnoty rodzinnej.

Można również w tym momencie przedstawić to w pewnej analogii do procesów, które zostały opisane w przestrzeni małżeństwa. Tworzą je dwie odrębne osoby, które mimo głębokiego zjednoczenia dającego początek nowej jakości same nie tracą swojej tożsamości. Podobnie w tej sytuacji małżeństwo nie traci swej tożsamości poprzez pojawienie się w nim potomstwa, a zarazem małżonkowie tak głęboko zjednoczeni są ze swoim potomstwem, że tworzą jeden byt – rodzinę. Na tej podstawie – chodzi o posłuszeństwo boskiemu „My" wpisanemu w naturę człowieka – zrodzenie i wychowanie potomstwa jest obowiązkiem małżonków, jest bowiem wyrazem współgrania z dynamizmem tej miłości, któ-

192 Por. zagadnienie *„My-małżeńskie"*.
193 Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 11.
194 Tamże.
195 Jan Paweł II, *Gratissimam sane*, p. 8.
196 Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p.11.
197 Jan Paweł II, *Gratissimam sane*, p. 16.
198 Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 195.

ra została w nich złożona, a która dąży do dawania się dalej, a przez to do rozszerzania się.

Może zaistnieć oczywiście taka sytuacja, w której małżonkowie nie będą mogli mieć dzieci. Nie niszczy to ani nie umniejsza ich małżeństwa, ale skłania do realizacji wymogów miłości w innej formie[199]. Byłoby jednak nieprawidłowością, gdyby małżonkowie z własnego wyboru rezygnowali ze zrodzenia potomstwa. W tym kontekście taka postawa jawi się jako pewnego rodzaju zatrzymanie rozwoju miłości, która została im dana. Natomiast tym, co pozwala tej miłości rozwijać się w dalszym ciągu, jest „wymiana wychowawcza" między rodzicami i dziećmi. Polega ona na wzajemnym obdarowywaniu się i przyjmowaniu składanych darów. Ze strony dzieci tymi darami są: miłość, szacunek, posłuszeństwo oraz wkład w budowanie rodziny autentycznie ludzkiej, a ze strony rodziców owym darem jest ciągła świadomość pełnienia władzy rodzicielskiej jako służby, tzn. podporządkowanie jej nie własnemu wymysłowi, ale autentycznemu dobru ludzkiemu i chrześcijańskiemu[200].

„My-rodzinne" nie wyczerpuje pełnego rozwoju miłości małżeńskiej. Skłania ona bowiem małżonków/rodzinę do dalszego darowania się i przyjmowania w coraz szerszym kręgu. W adhortacji *Familiaris consortio*, wskazując na potrzebę pomocy tym, którzy jej potrzebują, Jan Paweł II uzasadnia ją następująco: „w ten sposób rodzice chrześcijańscy będą mogli rozszerzyć zasięg swej miłości poza więź ciała i krwi, uznając związki wywodzące się z ducha, które rozwiną się w konkretną służbę dzieciom innych rodzin, często potrzebujących i pozbawionych pomocy"[201]. Bardzo wyraźnie wskazuje tu na miłość, która z jednej strony jest motywem pomocy, ale z drugiej strony pewnego rodzaju zobowiązaniem. Można nawet powiedzieć, że autentyczność i wzrastanie miłości rodzinnej weryfikuje się w otwartości na potrzeby osób spoza „więzi ciała i krwi".

Papież przypomniał o tym również w 1994 r., kiedy pisał: „jeżeli prawda o wolności, o komunii osób w małżeństwie i rodzinie odzyska swój blask, wówczas cywilizacja miłości może się urzeczywistniać"[202]. Wydaje się, że to stwierdzenie ma bardzo duże znaczenie dla analizy podjętego zagadnienia. Otóż przywoływana bardzo często w różnych wypowiedziach „cywilizacja miłości" jest konsekwencją rozwoju miłości małżeńskiej, która pielęgnowana była i rozwijana we wspólnocie rodzinnej. Te etapy to zarazem najwłaściwsza droga wprowadzania „cywilizacji miłości" w przestrzeń stosunków społecznych. Nie można

---

199 Por. tamże, s. 195.

200 Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 21; Jan Paweł II, *Kontynent rodziny* (Homilia podczas Mszy św., 19 IX 1995), ORp nr 11–12/1995, s. 30.

201 Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 41.

202 Jan Paweł II, *Gratissimam sane*, p. 13.

skutecznie realizować ideałów tej cywilizacji, jeśli nie będzie się jej widziało jako procesu zakorzenionego w relacji małżeńskiej.

Zatem za każdym razem, kiedy papież mówi, że „przyszłość ludzkości idzie poprzez rodzinę"[203] lub: rodzina jest pierwszą i z wielu względów najważniejszą drogą Kościoła[204], lub też w jakikolwiek inny sposób pokazuje małżeństwo bądź rodzinę jako fundament rozwoju relacji ogólnoludzkich, to należy to widzieć w kontekście bardzo wyraźnie zakreślonego programu realizowania „cywilizacji miłości". Analogicznie do „my-małżeńskiego" oraz później do „my-rodzinnego" tak powstała jedność łącząca w sobie różne rodziny, a nawet całe narody, nie niszczy ich tożsamości i odrębności. Staje się natomiast nową jakością, którą można nazwać „wspólnotą wspólnot" w wymiarze globalnym.

Szczególną formą tworzenia „my-społecznego" jest udział rodziny we wspólnocie Kościoła. Ten kierunek rozwoju miłości małżeńskiej jest już bardzo wyraźnie skierowany jedynie do ludzi wierzących, zjednoczonych węzłem sakramentalnym. Dużo miejsca temu zagadnieniu papież poświęcił w *Familiaris consortio*, nazywając to „Uczestnictwem w życiu i misji Kościoła"[205] i zaliczając do czterech głównych zadań chrześcijańskiej rodziny. Za przykład niech posłuży jedna wypowiedź z przywołanego tekstu: „małżonkowie i rodzice chrześcijańscy (…) nie tylko *otrzymują* miłość Chrystusa, stając się wspólnotą *zbawioną*, ale są również powołani do *przekazywania* braciom tej samej miłości Chrystusa, stając się w ten sposób wspólnotą *zbawiającą*"[206].

Przedstawiony wyżej kierunek rozwoju miłości małżeńskiej poprzez wspólnotę rodzinną aż po „cywilizację miłości" jest zobrazowaniem potencjału wspólnoty małżeńskiej jako takiej. Jest to rozwój, który bardzo wyraźnie wskazuje na to, iż wspólnota „my" – na jakimkolwiek poziomie rozwoju – nie jest nastawiona na odgradzanie się i dzielenie w kategoriach „my" – „oni", lecz zawarta w niej siła miłości skłania do postawy służby wobec innych, a poprzez to poszerza się zakres samej wspólnoty „my"[207]. Poszczególne etapy w tym procesie wprawdzie są jakościowo różnymi wspólnotami, są ze sobą jednak bardzo głęboko zjednoczone.

* * *

W drugim rozdziale została podjęta problematyka struktury procesu wychowania małżonków w ujęciu Jana Pawła II. Ukazano ją w dwóch zasadniczych

---

203 Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 86.
204 Por. Jan Paweł II, *Gratissimam sane*, p. 1.
205 Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 49–64.
206 Tamże, p. 50.
207 Por. S. Kunowski, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, s. 170.

częściach. Po pierwsze, przedstawiono rozumienie najważniejszych kategorii, którymi posługiwał się papież w prezentacji własnej koncepcji wychowania. Po drugie, ukazano istotę procesu wychowania małżonków, która obejmuje proces personalizacji i socjalizacji.

Do podstawowych pojęć używanych w pracy należą: osoba, wspólnota, wychowanie, wychowanie małżonków, miłość, małżeństwo oraz my-małżeńskie. Dokonano systematyzacji tych pojęć, co pozwoliło wyodrębnić następujące grupy: podmioty wychowania, proces wychowania oraz wartości procesu wychowania małżonków.

Charakterystycznym rysem rozumienia poszczególnych pojęć przez K. Wojtyłę jest realizm oraz opis fenomenologiczny. Realizm – ponieważ przyjmuje on klasyczną koncepcję prawdy – zakłada obiektywne istnienie rzeczywistości oraz możliwość jej poznania. Opis fenomenologiczny natomiast jest konsekwencją wypracowanej przez niego metody badawczej, która została przedstawiona w ostatniej części pierwszego rozdziału. Przyjmując zatem bezzałożeniowość w opisie zjawiska, Jan Paweł II podejmuje wysiłek, by jak najwięcej faktów badanej rzeczywistości zauważyć, zebrać i usystematyzować, a przez to ukazać prawdę o nim samym. Jest to bardzo ważny etap badań, ponieważ dogłębne poznanie rzeczywistości jest koniecznym warunkiem formułowania zasad wychowania małżonków.

Istota procesu wychowania małżonków została określona – za S. Kunowskim – przez personalizację i socjalizację. Wydaje się, że teoria tego profesora KUL jest najlepszym narzędziem do ukazania specyfiki wychowania małżonków w ujęciu Jana Pawła II, zwłaszcza poprzez wyjątkowe rozumienie procesu socjalizacji. Kunowski bowiem podkreślał, że ten proces sprowadza się nie tylko do włączenia jednostki w obszar grupy społecznej, ale oznacza również proces zmiany samej grupy jako takiej wobec społeczności szerszej. Ma to szczególne znaczenie w tym kontekście, że Jan Paweł II wspólnotę opisywał nie tyle jako sumę jednostek, ale nadawał jej odrębną, podmiotową formę istnienia, a co za tym idzie, wskazywał również na przemianę samej wspólnoty jako całości.

ROZDZIAŁ 3

„My-małżeńskie" jako istota wychowania małżonków

Kategoria „my-małżeńskie" to skrót myślowy, którego zadaniem jest zebranie w całość papieskiego rozumienia małżeństwa i jego rozwoju. Ma on swoje uzasadnienie w tym, że Jan Paweł II, mówiąc o małżeństwie, bardzo często posługuje się zaimkiem osobowym „my". Specyfika poszczególnych tekstów, w których ta kategoria występuje, pozwala przypuszczać, że sam Autor chce jej nadać wyjątkowe znaczenie[1]. Stąd też w niniejszym rozdziale termin ten wyraża całą istotę relacji międzyosobowych w małżeństwie. Celem tego rozdziału jest dokładny opis tej właśnie rzeczywistości więzi między małżonkami.

Strukturę niniejszego rozdziału wyznaczają podstawowe linie rozumienia i interpretowania kategorii „my-małżeńskiego" przez Karola Wojtyłę. Będą one dotyczyły rozumienia osoby, wspólnoty małżeńskiej oraz relacji między małżonkami na przestrzeni „dziejów" człowieka. Pierwszy okres dotyczy zatem czasów prehistorycznych, tj. od stworzenia człowieka do jego grzechu. Drugi okres to opis wspólnoty małżeńskiej żyjącej w realiach współczesnej rzeczywistości. Trzeci okres to natomiast przedstawienie końcowego etapu wspólnoty między mężczyzną a kobietą. Ten etap zaczyna się już w wymiarze obecnej rzeczywistości, a swoje spełnienie osiągnie w świecie przyszłym – odkupionym. Jednakże przed opisem tej rzeczywistości zostaną przedstawione główne powody rozwoju „my-małżeńskiego".

Taka periodyzacja wynika z zamysłu samego K. Wojtyły, który w podejmowanej refleksji nad małżeństwem przeszedł drogę od „Początku" poprzez „Odwołanie się do «serca» ludzkiego" aż do „Odwołania się do zmartwychwsta-

[1] Za przykład niech posłuży następująca wypowiedź: „W niniejszym *Liście do Rodzin* pojawiają się dwa pojęcia, które są sobie bliskie, ale nie tożsame. Jest to pojęcie «komunii» oraz pojęcie «wspólnoty». «Komunia» dotyczy relacji międzyosobowej pomiędzy «ja» i «ty». «Wspólnota» natomiast zdaje się ten układ przekraczać w kierunku «społeczności», w kierunku jakiegoś «my»". (Jan Paweł II, *Gratissimam sane. List do Rodzin* (2 II 1994), Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej 1998, p. 7).

nia"[2]. Podobne uzasadnienie znajdujemy również w adhortacji posynodalnej o zadaniach współczesnej rodziny chrześcijańskiej[3], jednak na szczególną uwagę zasługuje jedna z wypowiedzi papieża, w której Jan Paweł II mówi, że małżeństwo „jest jednocześnie przypomnieniem, urzeczywistnieniem się i prorocką zapowiedzią"[4], po czym – wyjaśniając poszczególne pojęcia – przedstawia je jako konsekwentnie związaną całość. Tu również wyodrębnione są trzy główne etapy ludzkiej egzystencji, dodatkowo jednak zostały one tak przedstawione, że wypowiedź ta sugeruje, iż możliwa jest pewna forma dotarcia zarówno do pierwszego, jak i trzeciego z nich. Drugi bowiem nie budzi w tym względzie żadnych wątpliwości.

W związku z powyższym bardzo ważną uwagą jest to, że pomimo iż Jan Paweł II analizuje w dużej mierze teksty biblijne, to – jeśli można tak powiedzieć – nie traktuje on ich jako „medium" Bożego Objawienia, ale bardziej jako „narzędzie", które pozwala mu z jednej strony zobaczyć człowieka w całej jego pierwotnej doskonałości oraz – z drugiej strony – tego samego człowieka opisać w wymiarze doskonałości, do której dąży. Obie rzeczywistości dają się uchwycić doświadczeniu ludzkiemu, a podjęta przez Jana Pawła II analiza tekstów biblijnych pozwala to doświadczenie usystematyzować i uzupełnić, aby w ten sposób zaprezentowana wizja człowieka i wspólnoty małżeńskiej była integralna[5]. Papież odwoływał się do fundamentalnych doświadczeń człowieka, wydobywając je z gąszczu wielu innych przeżyć, bodźców i pragnień. Tak przedstawiany obraz nazywał „antropologią adekwatną"[6], „kosmiczną" lub „uniwersalistyczną"[7]. Stąd też można za nim powtórzyć: „ani prawdy tego «początku», o którym mówi Chrystus, ani też prawdy eschatologicznej człowiek nie dosięga metodami wyłącznie empirycznymi i racjonalnymi. Równocześnie jednak czy nie można powiedzieć, że oba te wymiary jakoś nosi w zakamarkach doświadczenia swej egzystencji, a raczej w sobie jakoś się do nich przedziera jako do wymiarów w pełni uzasadniających sam sens bycia ciałem, to znaczy bycia jako człowiek «cielesnym»?"[8].

---

2 Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2008.

3 „Objawia On pierwotną prawdę małżeństwa, prawdę o «początku» i wyzwalając człowieka od twardości serca, uzdalnia go do urzeczywistnienia w pełni tej prawdy". (Jan Paweł II, *Familiaris consortio. Adhortacja apostolska o zadaniach rodziny w świecie współczesnym* (22 XI 1981), w: *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. I, Kraków: Wydawnictwo „M", p. 13).

4 Jan Paweł II, *Małżeństwo jest przypomnieniem, urzeczywistnieniem się i zapowiedzią historii przymierza między Bogiem a Jego ludem* (Przemówienie do międzynarodowych grup studyjnych, 3 XI 1979), NP II, 2, s. 498.

5 Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 76.

6 Tamże, s. 44; W tym miejscu „antropologia adekwatna" wyjaśniona jest jako „rozumienie i tłumaczenie człowieka w tym, co istotowo ludzkie".

7 Tamże, s. 220.

Taki podział prezentowanych treści wpisuje się w klasyczne rozumienie wychowania jako takiego. Otóż zgodnie z podstawowym źródłosłowem tego pojęcia wskazuje ono na: (1) sytuację zastaną oraz (2) sytuację, do której należy dążyć. Pomiędzy tymi stanami odbywa się właśnie wychowanie, czyli „edukacja" (od *ex-duco* – wyprowadzam; niem. *erziehen,* fr. *élever*)[9]. Chodzi w nim zatem o wyprowadzenie z człowieka tych możliwości, które w pewien sposób są w nim samym ukryte. W kontekście tych zagadnień często posługiwano się pojęciem „wewnętrznego obrazu"[10], który należało w procesie wychowania przełożyć na postawę wychowanka. Jan Paweł II precyzuje, że chodzi o obraz Boga[11], który ukryty jest w każdym człowieku. Można zatem na treści prezentowane w niniejszym rozdziale w skrócie określić w następujący sposób: prezentacja „obrazu" zapisanego w człowieku, wskazanie uwarunkowań procesu wychowania oraz opisanie celu.

1. „MY-MAŁŻEŃSKIE" JAKO PRZYPOMNIENIE

Pierwszy etap analizy rzeczywistości „my-małżeńskiego" stanowi dla Jana Pawła II odniesienie się do „początku" (do *Księgi Rodzaju*). „My-małżeńskie" ujęte w perspektywie prehistorycznej to przedstawienie wspólnoty osób zgodnie z jej wzorcowym „obrazem". Celem pełnego ukazania tego zagadnienia zaprezentowany zostanie opis „osoby", „wspólnoty" oraz „relacji międzyosobowej". Podstawą do opracowania tej problematyki będzie cykl katechez środowych opublikowanych następnie w zbiorze pod tytułem *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich* Jana Pawła II. W innych wystąpieniach papież bardzo rzadko odwoływał się do tych treści.

„My-małżeńskie" dla Jana Pawła II jest to rzeczywistość „prehistoryczna", tzn. istniejąca przed właściwym biegiem historii. Można nawet powiedzieć, że umyka ona metodom badań także nauk społecznych. Papież czuje się jednak w pewien

---

[8] Tamże, s. 213. Podobne treści por. ss. 74–75, 83, 110, 121, 181, 200, 220. Takie rozumienie „początku" podobne jest do tego, co L. Giussani nazywał „doświadczeniem podstawowym" albo „doświadczeniem pierwotnym". (Por. L. Giussani, *Zmysł religijny*, Poznań: Pallottinum 2000, s. 21).

[9] Por. S. Kunowski, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie 2004, s. 165.

[10] Por. A. Rynio, *Integralne wychowanie w myśli Jana Pawła II*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2004, s. 13.

[11] Por. Jan Paweł II, *Misja chrześcijańskiej rodziny* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 6 II 1994), ORp nr 4/1994, s. 38; Jan Paweł II, *Ewangelia rodziny* (Homilia podczas Mszy św. z okazji Światowego Spotkania Rodzin, Rzym 9 X 1994), ORp nr 12/1994 s. 26.

sposób zmuszony do szukania dróg dotarcia do tej rzeczywistości, ponieważ uważa, że człowiek „nie może być zrozumiany i wytłumaczony do końca za pomocą kategorii, których dostarcza «świat»: widzialny świat ciał"[12] oraz że „człowiek, który «od początku» jest mężczyzną i kobietą, ma szukać sensu swego istnienia i sensu swego człowieczeństwa, docierając do tajemnicy stworzenia poprzez rzeczywistość odkupienia"[13]. Jan Paweł II dociera do rzeczywistości pierwotnego „obrazu" tego „my-małżeńskiego" poprzez fenomenologiczną analizę pierwszych rozdziałów *Księgi Rodzaju*, w których odkrywa „potężną zawartość metafizyczną"[14]. To pozwala mu stwierdzić, że „ów człowiek historyczny korzeniami tkwi niejako w swojej objawionej, teologicznej prehistorii – i stąd w każdym punkcie swej grzesznej historyczności tłumaczy się (co do duszy i ciała) odniesieniem do pierwotnej niewinności"[15]. Zatem obraz prehistoryczny obecny jest w człowieku historii. Dlatego też – jak pokazano wcześniej – można mówić o „przypomnieniu", czyli czymś w rodzaju platońskiej *anamnesis*.

1.1. Osoba jako „ucieleśniony duch" i „uduchowione ciało"

Człowiek jest bytem wyjątkowym, jedynym w swoim rodzaju. Należy bowiem zarówno do świata ducha, jak i do świata materii. Żaden inny byt nie ma takiej możliwości. Uznanie obecności tych dwóch wymiarów w ontycznej konstrukcji człowieka jest pierwszym podstawowym zarysem antropologii Jana Pawła II. To oczywiście nie nadaje jej jeszcze wyjątkowości. Cała tradycja klasyczna, począwszy od pierwszych myślicieli greckich, w większości przyjmowała taki podział. Zawsze jednak idealna harmonia życia ludzkiego wynikała z takiego układu sił w człowieku, w którym jeden wymiar był podporządkowany drugiemu, najczęściej wymiar cielesny – duchowemu.

K. Wojtyła natomiast skłania czytelnika (słuchacza) do takiego sposobu rozumowania, poprzez który zostaje on postawiony przed innego rodzaju harmonią. W niej zarówno wymiar cielesny, jak i duchowy mają tę samą wartość i ważność. Papież pokazuje jej specyfikę, wychodząc od opisu tego, co najbardziej „naoczne", czyli wymiaru cielesnego, a następnie charakteryzuje człowieka jako istotę duchową. Analiza tekstów źródłowych pozwoliła wyodrębnić dwie pary cech prehistorycznego człowieka, na których opiera się cała antropologia papieża Jana Pawła II. Są nimi swoiste antynomie w rodzaju: samotność – wolność oraz nagość – niewinność.

---

[12] Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 12.
[13] Tamże, s. 314.
[14] Tamże, s. 12.
[15] Tamże, s. 17.

Pierwszą, w pewnym sensie podstawową, cechą człowieka jest samotność. Nie chodzi tu jednak o opis charakteru osoby czy też stylu życia. Samotność, o której tutaj mowa – często nazywana „pierwotną samotnością"[16] – odnosi się do istoty człowieka, dotyczy zatem każdej osoby. Przeżycie samotności wynika z pewnego rodzaju przeżycia, którego doświadczał prehistoryczny człowiek. Miał on poczucie wyjątkowości względem całości świata. To poczucie dawało mu przywilej „panowania" nad światem. Z drugiej strony jednak „przekonywało" ono człowieka również o jego samotności[17]. Człowiek, poprzez jednoczesny udział w świecie ducha i materii, w odniesieniu do świata, który go otaczał, widział siebie jako kogoś, kto ten świat przekraczał. Zarazem jednak nie spotykał w takim świecie nikogo, kogo mógłby nazwać partnerem w swoim człowieczeństwie.

Sens pierwotnej samotności – jak sugeruje papież – należy rozumieć w kontekście samo-stanowienia[18]. Jak była już o tym mowa w drugim rozdziale książki, samo-stanowienie zakłada samo-poznanie i samo-panowanie[19], a w dalszej konsekwencji wskazuje na wolność człowieka. Można zatem stwierdzić, że doświadczenie ontycznej samotności, które wynosi człowieka jako takiego ponad świat, jaki go otacza, daje mu poczucie odrębności i „przekonuje" go o jego wolności.

Kolejnym „naocznym" doświadczeniem człowieka jest jego nagość. Należy ją jednak rozumieć szerzej aniżeli zwykły brak okrycia. Jan Paweł II pisze, że „znaczenie pierwotnej nagości (...) nie jest bynajmniej czymś akcydentalnym w tym pierwszym zarysie biblijnej antropologii. Wręcz przeciwnie – (...) stanowi klucz do pełnego i definitywnego jej zrozumienia"[20].

Znaczenie pierwotnej nagości nie może być utożsamiane z bezwstydem w dzisiejszym rozumieniu tego słowa, ale raczej wiązane ze specyficznego rodzaju „przezroczystością" poznania, dzięki której patrząc na człowieka, można zobaczyć przede wszystkim osobę, a nie tylko określone jej cechy – najczęściej dotyczące ciała. Tak rozumianą nagość należy zatem utożsamiać z pełnią poznania człowieka – poznania jego istoty – dokonującą się niejako samorzutnie od samego początku spotkania. Papież pisze: „mężczyzna i kobieta widzą siebie jakby wzrokiem samej tajemnicy stworzenia"[21]. Znaczy to, że ten rodzaj poznania sięgał samych intymnych korzeni osobowej tożsamości i konkretności, którą

16 Por. tamże, s. 20.
17 Por. tamże, s. 22.
18 Por. tamże, s. 23.
19 Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: *Osoba i czyn i inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń i in., Lublin: TN KUL, *s.* 151–154.
20 Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 38.
21 Tamże, s. 43.

zarówno mężczyzna, jak i kobieta zawdzięczają swojej płci[22]. Nie potrzebują oni zatem okrywać swojego ciała, skłaniając się przez to do koncentracji na osobowym, a nie rzeczowym wymiarze wzajemnego odniesienia, ponieważ człowiek sam z siebie potrafił dostrzegać osobę jako taką przed dostrzeżeniem jej cech.

Rozumienie nagości w tym ujęciu z jednej strony potwierdza ukazaną wcześniej wolność człowieka, ponieważ taki rodzaj nagości-przeźroczystości nie jest obciążony wstydem, a to znaczy, że „człowiek, świadom prokreacyjnych możliwości swego ciała i płci, jest równocześnie wolny «od przymusu» swego ciała i płci"[23]; z drugiej natomiast strony wskazuje na pierwotną niewinność, którą można nazwać „czystością serca"[24], pierwotną świętością i nieskalanością[25] lub pierwotną sprawiedliwością[26]. Te wszystkie określenia odnoszą się do kondycji moralnej prehistorycznego człowieka. Stwierdzają one też wyraźnie, że człowiek nie tylko był dobry w tym, co robił, ale był dobry w całej swojej istocie. Można by nawet powiedzieć o człowieku, że był dobrem[27].

Człowiek „początku" to człowiek harmonii między tym, co duchowe i cielesne. Dzięki niej właśnie to, co poddaje się bezpośredniemu, zmysłowemu doświadczeniu, w pełny i niezafałszowany sposób wskazuje na wartości duchowe: samotność wskazuje zatem na wolność człowieka, a nagość przywołuje jego dobro. Ciało przyjmuje więc w osobie zadanie doskonałego znaku bezbłędnie wskazującego na istotę osoby. Skłania to Jana Pawła II do nadania właśnie ciału szczególnej wartości, którą uwypukla on zwrotem: „oblubieńczy sens ciała"[28]. Temu też określeniu nadaje kluczowe, jedynie właściwe i adekwatne znaczenie w zrozumieniu osoby. Podkreśla jednocześnie, że takie ujęcie ludzkiej cielesności odpowiada prawdzie człowieka i chroni przed jakimikolwiek redukcjonizmami.

Najbardziej znana definicja osoby przedstawiona przez Jana Pawła II ukazuje osobę jako uduchowiony byt cielesny, a zarazem ucieleśniony byt duchowy. Rozpoznanie „oblubieńczego sensu ciała" chroni człowieka przed ujmowaniem siebie jedynie w kategoriach przyrodniczych. Choć niewątpliwie człowiek prehistoryczny zauważa nieraz ogromne podobieństwo pod względem cielesnym do innych organizmów, to jednak rzeczywistość duchowa, do której odnosi go „oblubieńczy sens ciała", pozwala mu uprawomocnić swoją wyjątkowość[29].

---

22 Por. tamże, s. 66.
23 Tamże, s. 49.
24 Tamże, s. 56.
25 Por. tamże, s. 295.
26 Por. tamże, s. 54.
27 Por. tamże, s. 90.
28 Tamże, s. 49.
29 Por. tamże, s. 244.

Istotnym znamieniem tej wyjątkowości jest miłość! Papież nauczał: „Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo (por. *Rdz 1, 27*), powołując go do istnienia z miłości, powołał równocześnie człowieka do miłości. (...) Powołanie do miłości zostało niejako organicznie wpisane w ten obraz, czyli w człowieczeństwo tego człowieka, którego Bóg stworzył mężczyzną i kobietą"[30]. Stąd też rozpoznanie oblubieńczego znaczenia ludzkiego ciała może dokonać się jedynie dzięki miłości i poprzez nią może być zachowane w prawdziwości znaku.

Rozpoznanie miłości w ontycznej strukturze człowieka konsekwentnie prowadzi do uznania w człowieku naturalnej skłonności do tworzenia wspólnoty życia. Miłość, tak jak ją rozumie K. Wojtyła[31], zakłada konieczność otwarcia się osoby na drugiego człowieka. Fenomenologiczna analiza opisu stworzenia świata z *Księgi Rodzaju* (*Rdz 1*) prowadzi do zauważenia, że „Stwórca jak gdyby wchodzi w siebie przed stworzeniem człowieka, szukając wzoru i natchnienia w tajemnicy swojego Bytu, która poniekąd już tutaj objawia się jako Boskie «My». Z tej tajemnicy Bóg wyprowadza stwórczo ludzką istotę"[32]. Wynika stąd, że obraz Boga w człowieku odzwierciedla się nie tylko poprzez obecność w nim wymiaru duchowego, ale również poprzez zaszczepiony wymiar wspólnotowy[33]. Można go już wstępnie zauważyć w analizie ludzkiej samotności, kiedy człowiek, stawiając się wobec całego stworzonego świata, nie tylko wyodrębnia się względem niego, ale również ujawnia poszukiwanie w nim „kogoś" równego sobie[34]. Ta potrzeba tkwi w jego naturze. Tym bardziej jest ona wzmocniona, gdy staje on wobec osoby płci przeciwnej. Wyzwala się wtedy cała skala duchowo-cielesnych pragnień natury osobowej i „komunijnej"[35]. Uzupełniając to zagadnienie, papież nauczał: „na obraz Boga, jaki On sam zawarł w człowieku, składa się także komplementarność płci"[36].

1.2. Wspólnota osób (communio personarum)

Bardzo często w nauczaniu Jana Pawła II występuje także społeczny kontekst ludzkiej egzystencji wpisany w obraz Boga. Ten obraz w sposób szczególny odzwierciedla się we wspólnocie życia mężczyzny i kobiety. Papież nauczał, że

---

30 Jan Paweł II, *Nie ma innej drogi do człowieczeństwa jak przez rodzinę* (Homilia na Mszy św. dla rodzin, 12 X 1980), ORp nr 11/1980, s. 9.

31 Por. zagadnienie *Miłość* w rozdziale drugim.

32 Jan Paweł II, *Gratissimam sane*, p. 6.

33 Por. tamże, p. 7.

34 Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 32.

35 Por. tamże, s. 128.

36 Jan Paweł II, *Misja chrześcijańskiej rodziny*, s. 38.

„podobieństwo Boga w człowieku osiąga szczególne bogactwo w komunii osób, istniejącej pomiędzy mężczyzną i kobietą w małżeńskim przymierzu"[37] oraz że „ten Boży obraz urzeczywistnia się nie tylko w pojedynczym człowieku, ale także w owej *szczególnej komunii osób* utworzonej przez mężczyznę i kobietę, którzy tak ściśle jednoczą się w miłości, że stają się «jednym ciałem»"[38]. A zatem, tak jak w odniesieniu do osoby, tak i w tej sytuacji można mówić o pewnym prehistorycznym „początku" wspólnoty małżeńskiej w Bogu[39]. On jest jej źródłem i On nadaje jej określony charakter.

Punktem wyjścia w poszukiwaniu istoty tej jedności jest biblijny zapis: „stają się jednym ciałem" (*Rdz 2, 24*). To stwierdzenie jednak mogłoby mylnie wskazywać, że chodzi w tym zjednoczeniu jedynie o jedność na poziomie cielesnym, co konkretnie wyraża się w akcie seksualnym. Choć ciało niewątpliwie przyjmuje w niej ogromne znaczenie, to nie można pomijać tego, że jego głównym zadaniem jest wskazywanie na osobę – jak pokazywano to wcześniej. Stąd też „jednoczące znaczenie ciała należy rozumieć w odniesieniu do samej «komunii osób», która była właściwym wymiarem bytowania mężczyzny i kobiety w tajemnicy stworzenia. Ciało w jego męskości i kobiecości stanowi swoiste «tworzywo» tej komunii, tego osobowego zjednoczenia"[40]. Jest zatem zrozumiałe, że papież dla opisania tej rzeczywistości tak często posługuje się soborowym pojęciem *communio personarum*[41].

Nie można więc przyjąć tezy, że to zjednoczenie miałoby jakieś jedynie czysto funkcjonalne znaczenie, opierające się na wzajemnym porozumieniu gwarantującym sprawiedliwą wymianę korzyści[42]. Nie można również zgodzić się z tym, że miałoby ono służyć jedynie prokreacji[43]. Czym zatem było pierwotne zjednoczenie osób? Przede wszystkim należy zaznaczyć, że było ono relacją w pełni uszczęśliwiającą mężczyznę i kobietę. Było zatem zwrócone na nich

---

37 Jan Paweł II, *Tam, gdzie osłabiona jest rodzina, zagrożona jest przyszłość społeczeństwa* (Homilia podczas Mszy św. dla rodzin, 12 VIII 1985), ORp nr 9/1985, s. 9.

38 Jan Paweł II, *Rodzina źródłem pokoju dla ludzkości* (Orędzie na XXVII Światowy Dzień Pokoju, 1 I 1994), ORp nr 1/1994, s. 4. Por. Jan Paweł II, *„Nie" i „tak" chrześcijanina* (Homilia podczas Mszy św. dla rodzin, 5 III 1983), ORp nr 4/1983, s. 10; Jan Paweł II, *Gratissimam sane*, p. 6–7.

39 Por. Jan Paweł II, *Małżeństwo i rodzina są nierozerwalne* (Przemówienie do pracowników i adwokatów Roty Rzymskiej 1 II 2001), ORp nr 4/2001, s. 33.

40 Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 97.

41 Sobór Watykański II, *Gaudium et Spes. Konstytucja Duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań: Pallottinum brw., p. 12.

42 Por. Jan Paweł II, *Małżeństwo i rodzina we wspólnocie Kościoła* (Homilia podczas Mszy św. z okazji Jubileuszu Rodzin, 15 X 2000), ORp nr 1/2001, s. 14.

43 Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 296.

samych. Oni w pierwszym rzędzie korzystali z owoców wzajemnej jedności. Papież nazywa ogólnie tego rodzaju zjednoczenie osób „wzajemnym uszczęśliwieniem"[44] oraz wyjaśnia, że dokonywało się ono poprzez:

a. „Odnajdywanie prostej i czystej jedności w człowieczeństwie". Jan Paweł II bardzo wyraźnie zaznacza, że to zjednoczenie dotyczy najgłębszych obszarów człowieka – tych, które stanowią o jego istocie. Chodzi tu zatem o to, że zanim mężczyzna rozpoznał kobiecość kobiety, i *vice versa*, wcześniej nastąpiło wzajemne uznanie się za osoby. To znaczy, że na podstawie tego samego „znaku" – ciała – uznana została ta sama istota. Do tego stopnia było to głębokie i pełne, że papież nazywa ich „bratem" i „siostrą"[45], stwierdzając, że to odniesienie „zostało w nich stworzone jako pierwszy fundament komunii osób, poniekąd jako warunek konstytutywny wzajemnego przeznaczenia, również w wymiarze tego powołania, przez które mieli się stać «mężem» i «żoną»"[46].
b. „Wzajemne komunikowanie siebie, czyli przeżywanie daru osoby wyrażonego duszą i ciałem, męskością i kobiecością". Papież wychodzi od bardzo ogólnego stwierdzenia, w którym mówi o zaistnieniu osoby „obok" osoby[47], co jeszcze raz przywołuje relację: „brat" – „siostra", a następnie uściśla to stwierdzeniem osoby „dla" osoby[48]. Chodzi zatem o pełne wzajemne obdarowanie sobą[49]. Dzięki temu obdarowaniu kobieta, przyjmując dar mężczyzny, „staje się" kobietą, a mężczyzna, dzięki darowi kobiety, „staje się" mężczyzną[50]. Nie należy tego rozumieć w formie fizycznego stawania się mężczyzną czy kobietą, ale w pewnego rodzaju budowaniu własnej tożsamości i akcepcji siebie pod względem płci.
c. „Poddanie tej jedności błogosławieństwu rodzicielstwa: prokreacji". Akt wzajemnego obdarowania sobą jest tak doniosły i ważny, że staje się bardzo wyraźnym znakiem obecności samego Boga w relacji osobowej mężczyzny i kobiety. W tym kontekście również prokreacja nabiera nie tylko znaczenia przedłużania gatunku, ale staje się sposobem przenoszenia „na dalsze pokolenia ludzi samego «sakramentu stworzenia», czyli nadprzyrodzonych owoców odwiecznego wybrania człowieka przez Ojca"[51].

---

44 Tamże, s. 99.
45 Por. tamże, s. 60.
46 Tamże, s. 337.
47 Por. tamże, s. 32.
48 Por. tamże.
49 Por. zagadnienie *Osoba* w rozdziale drugim.
50 Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 28–29.
51 Tamże, s. 296; por. Jan Paweł II, *Zadania ewangelizacyjne Kościoła domowego* (Homilia podczas Mszy św. dla rodzin, 4 VII 1986), NP IX, 2, s. 66–67.

Na podstawie ukazanej specyfiki prehistorycznego związku mężczyzny i kobiety można teraz przedstawić podstawowe jego cechy. Pierwszą konsekwencją takiego ujęcia „wspólnoty osób" musi być więź monogamiczna. Taki obraz małżeństwa wynika również z analizy pierwszych rozdziałów *Księgi Rodzaju*. Uproszczeniem byłoby przyjęcie tezy, że monogamia jest realizacją wzorców kulturowych tamtego czasu, ponieważ były one wtedy radykalnie inne[52]. Słowa, które wydają się najwłaściwiej określać tę pierwotną wspólnotę, to „życie" i „miłość" – papież Jan Paweł II bardzo często tak właśnie ją określa[53]. Skoro bowiem *communio personarum* opiera się na całkowitym, bezwarunkowym i wzajemnym oddaniu się osób – a takie oddanie jest wyrazem miłości – oraz została w nim złożona możliwość poczęcia nowego życia, to takie opisanie tego zjednoczenia rzeczywiście wyczerpuje jego treść. Poza tym sygnalizuje już w tym miejscu, że niemożliwe jest oddzielenie od siebie tych dwóch cech bez zafałszowania pełnej prawdy o wspólnocie osób oraz bez utraty „wzajemnego uszczęśliwienia".

1.3. Relacja wzajemnego obdarowania się osób wspólnoty (communicatio personarum)

Communio personarum – pomimo tego, że jest rzeczywistością doskonałą – nie jest rzeczywistością statyczną i niezmienną. Można powiedzieć, że jest pełna dynamizmu, żywotności, świeżości czy też nowości[54]. Wynika to ze specyfiki miłości samej w sobie. Jest ona tym fundamentem, który od „początku" został położony jako istota wspólnoty osób[55].

Stąd też w opisie obrazu „początku" pojawia się również pojęcie „międzyosobowej komunikacji"[56], które dla Jana Pawła II ma szersze znaczenie aniżeli porozumiewanie się. Papież pisze, że to pojęcie w swoim pierwotnym i najgłębszym znaczeniu „wiązało się (i wiąże się) bezpośrednio z łożyskiem podmiotów, które «komunikują» na podstawie istniejącej między nimi «komunii» albo też

---

52 Por. Jan Paweł II, *Rodzina chrześcijańska w kontekście afrykańskim* (Homilia podczas Mszy św. 3 V 1980), ORp nr 5/1980, s. 8.

53 Por. Jan Paweł II, *Rodzina wspólnotą miłości i życia* (Homilia podczas Mszy św. 20 I 1980), ORp nr 1–2/1980, s. 23; Jan Paweł II, *Nie ma innej drogi do człowieczeństwa jak przez rodzinę*, s. 9; Jan Paweł II, *Kochajcie naprawdę Kościół i wasze miasto* (Przemówienie do młodzieży 7 IX 1980), NP III, 2, s. 302 i inne.

54 Por. Jan Paweł II, *Ewangelizacja rodziny przez rodzinę* (Homilia podczas Mszy św. 6 VI 1993), ORp nr 8–9/1993, s. 29.

55 Por. Jan Paweł II, *Chrońmy rodzinę opartą na małżeństwie* (Przemówienie do rodzin przybyłych z całych Włoch, 20 X 2001), ORp nr 2/2002, s. 42.

56 Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 42.

celem osiągnięcia lub wyrażenia tej «komunii», która właściwa i współmierna jest tylko dla świata podmiotów – osób"[57]. Oznacza to zatem, że – w pewnym sensie nieuchwytną – rzeczywistość *communio personarum* można uchwycić dzięki *communicatio personarum*. Zakładając natomiast, że poznanie osobowe jest „przezroczyste"[58], trzeba również przyjąć, że „komunikat" w pełni oddaje treść „komunii" oraz relacja między nimi jest niezafałszowana.

W tym kontekście nowego znaczenia nabiera również ludzkie ciało oraz to wszystko, co jest związane z wymiarem cielesności osoby. Przyjmuje ono bowiem funkcję „komunikatora". Tak rozumiany zatem zespół komunikatów papież nazywa „mową ciała", „która poprzez całe bogactwo znaczeń, jakie się na nią składają, świadczy o tym, w jaki sposób w pryzmacie ludzkich serc kształtuje się i rozbudowuje ów znak oblubieńczego zjednoczenia"[59]. Wynika z tego, że *communicatio personarum* zaświadcza również, że prehistoryczna wspólnota osób jest dynamiczna – podlega procesowi ciągłego wzrostu.

Na podstawie przyjętej przez papieża pogłębionej definicji „komunikacji" konsekwentnie trzeba również szerzej rozumieć samą „treść" przekazywaną w relacji międzyosobowej. Skoro zatem komunikacja nie jest jedynie wymianą myśli, ale dociera do głębi osoby, to jej „treścią" nie może być jedynie jakaś informacja, ale osoba sama w sobie. Konsekwentnie zatem nie może być mowy o *communicatio personarum* bez „wzajemnej relacji bezinteresownego daru z siebie"[60]. Takie jest znaczenie tego procesu od „początku". Pełne wzajemne oddanie siebie i permanentne oddawanie siebie jest w tej wspólnocie treścią komunikacji. Proces osobowego spełniania się (samopoznanie – samoposiadanie – samopanowanie – samooddanie[61]) jest w pełni urzeczywistniony. Oznacza to, że prowadzi on do wzajemnej przynależności: mężczyzna należy w pełni do kobiety, a kobieta należy w pełni do mężczyzny. Używane dziś zwroty typu: „ona/on jest moją żoną / moim mężem" zawierają w sobie pozostałości tamtych treści. Wskazują mianowicie na „równowagę daru"[62]. To znaczy, że obdarowani nie przeżywają poczucia straty czy też pokrzywdzenia, mimo iż oddali wszystko. Tyle samo bowiem otrzymali.

---

57 Tamże.

58 To zagadnienie zostało przedstawione w punkcie dotyczącym osoby niniejszego paragrafu.

59 Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 331.

60 Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 54.

61 Por. K. Wojtyła, *O znaczeniu miłości oblubieńczej (Na marginesie dyskusji)*, „Roczniki Filozoficzne", 1974, t. XXII, z. 2, s. 167.

62 Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 107. Oczywiście, słowa „mój", „moja" mogą dziś nie tylko tamtą treść przysłaniać, ale i zafałszowywać, tłumacząc „wzajemne posiadanie" realizowaniem takiej formy prawa własności, które stosuje się wobec rzeczy i bliskie jest używaniu.

Należy również zauważyć, że „wzajemne obdarowanie" dokonuje się w pełnej wolności osobowej mężczyzny i kobiety[63]. Potwierdzenie (niejako uzasadnienie) tego znajdujemy w analizowanej przez Jana Pawła II księdze *Pieśni nad Pieśniami*, a konkretnie w jej czwartym rozdziale. Pojawiają się tam takie określenia, jak: „ogród zamknięty" i „źródło zapieczętowane", które – w pełnej harmonii relacji między mężczyzną a kobietą – on odnosi do niej. Mężczyzna uznaje przez to, że ona jest panią swej kobiecości, a pośrednio mówi również o sobie, że jest panem swej męskości. Te obrazy są formą alegorycznego przedstawienia samoposiadania[64], więc wzajemne obdarowanie może dokonać się wyłącznie przy obopólnej zgodzie na to.

W tym kontekście ważnym spostrzeżeniem papieża jest to, że mężczyźnie w tej relacji przypisane jest specjalne zadanie. On mianowicie jest stróżem wzajemności obdarowania[65]. Trudno wprawdzie uzasadnić potrzebę stróża w ogólne, skoro *communio personarum* w wymiarze prehistorycznym jest doskonałą relacją. W tej historii sięgającej „początku" nie istnieje jeszcze jakakolwiek forma zła, a bynajmniej nie zostało ono przez człowieka poznane. Papież, analizując tę rzeczywistość w takich uwarunkowaniach, widzi w niej taką rolę mężczyzny, którą dziś można by nazwać rolą „stróża". Uzasadniając zaś takie stanowisko, trzeba wrócić do przeprowadzonej przez Jana Pawła II analizy dotyczącej momentu stworzenia kobiety (por. *Rdz 2, 21–23*). W przekazie biblijnym nie słyszymy wpierw o mężczyźnie, ale o człowieku jako takim[66]. Dopiero spotkanie owego człowieka z kobietą powoduje w nim określenie siebie jako mężczyzny. To oznacza, że kobieta została dana mężczyźnie w tym pierwszym poznaniu. On natomiast był tym, który pierwszy działał – on przyjął ją jako dar. Dzięki temu on – w dalszym etapie – rozpoznał siebie i odpowiedział darem z siebie, który z kolei został przyjęty przez nią. Jednakże w pierwszym akcie poznania to ona była mu „dana", a on był tym, który przyjmował[67].

W tym momencie trudno wskazać konsekwencje płynące z faktu pełnienia przez mężczyznę funkcji stróża *communicatio personarum*. Wyrażą się one w innych okolicznościach bytowania pierwotnej wspólnoty. Wtedy mianowicie, gdy jej rozwój będzie realnie zagrożony.

---

63 Por. tamże, s. 50.

64 Por. tamże, s. 338.

65 Por. tamże, s. 106.

66 Tekst oryginalny do tego momentu posługuje się słowem *adam* – człowiek. Dopiero w tym fragmencie po raz pierwszy spotykamy „kobietę" – *iszsza* (jako pierwszą!) oraz „mężczyznę" – *isz*. (Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 15).

67 Por. tamże, s. 57.

W tym miejscu, na podstawie wykazanej specyfiki *communicatio personarum*, można wskazać ogólne wnioski, które odnoszą się do charakteru związku między mężczyzną a kobietą:

a. Po pierwsze, tak rozumiana wspólnota osób zakłada jedność i wyłączność[68]. Skoro darem składanym drugiej osobie nie jest coś, co jedynie należy do osoby ofiarującej dar, ale jest nim – w pełnym tego słowa rozumieniu – sama osoba składającą dar, to oczywiste jest, że nie można oddać siebie kilku osobom równocześnie. Autentyczność tej wspólnoty warunkowana jest relacją dwuosobową.
b. Po drugie, *communicatio personarum* wskazuje na nierozerwalność wspólnoty[69]. Nie jest bowiem możliwe, żeby ofiarowany dar osobowy był zarazem definitywny i czasowy. Czasowość daru wyklucza jego pełnię, stąd – jeśli więź międzyosobowa ma charakteryzować się autentycznością daru – to musi ona trwać do końca życia.
c. Ostatnim, trzecim elementem jest wskazanie na płodność opisywanej wspólnoty. Pełnia osobowego daru, składanego w relacji mężczyzna – kobieta, wymaga, aby zawierał on w sobie nie tylko to, kim jest dana osoba jako osoba, ale również to, co do niej „przynależy". Pierwsza para małżeńska wyraźnie pokazuje, że ich wzajemne oddanie nie pozostaje na poziomie deklaratywnym czy spirytualistycznym (oddanie duchowe), ale obejmuje również wzajemną przynależność na poziomie ciała. Z tym natomiast wiąże się ściśle otwarcie na przyjęcie potomstwa.

2. „MY-MAŁŻEŃSKIE" JAKO UOBECNIENIE

Kolejny etap analizy rzeczywistości „my-małżeńskiego" stanowi odniesienie się do ludzkiego doświadczenia. Człowiek historyczny to ten, który jest najbardziej dostępny temu rodzajowi poznania. Z jednej strony, to każda żyjąca na tym świecie istota ludzka (obecnie, w przeszłości i w przyszłości), z drugiej natomiast strony, nie można tego pojęcia utożsamiać z kimś konkretnym[70]. Chodzi bowiem o opis ontologiczny człowieka żyjącego w realności świata oraz takiż opis wspólnoty, jaką ten człowiek tworzy wraz z innymi ludźmi.

---

68 Por. Jan Paweł II, *Tam, gdzie osłabiona jest rodzina, zagrożona jest przyszłość społeczeństwa*, s. 8; Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 10.

69 Por. Jan Paweł II, *Dwie wielkie prawdy o rodzinie* (Homilia podczas Mszy św., 15 V 1982), ORp nr 5/1092, s. 16.

70 Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 82 i 110.

2.1. Człowiek – istota ludzka

W pierwszym i podstawowym doświadczeniu własnej egzystencji człowiek doświadcza siebie jako istotę ludzką. „Człowiek historyczny" to niewątpliwie ten sam człowiek, który istniał na „początku". W pewnym stopniu człowiek „początku" obecny jest w „człowieku historycznym" przede wszystkim dzięki cielesno-duchowej konstrukcji człowieka[71]. Papież bardzo wyraźnie wskazuje na ciągłość ontyczną jedności istnienia człowieka. To, co uległo zmianie, to „poczucie sensu własnego ciała wobec Stwórcy i stworzeń"[72], którą ogólnie można nazwać rozbiciem wewnętrznym.

W miejsce doskonałej harmonii między duchem a ciałem, między poznaniem a pragnieniem, między wymową ciała a treścią osoby, weszło rozbicie tych elementów. Ono właśnie powoduje, że człowiek momentami przestaje mieć poczucie panowania samemu sobie, a nawet posiadania siebie, na rzecz bycia poddanym lub bycia posiadanym. Na początku trudno jeszcze odpowiedzieć „przez kogo" lub „przez co", ale analiza tekstów biblijnych i metafizyczna obserwacja egzystencji człowieka pozwalają papieżowi wskazać kierunki odpowiedzi na to pytanie.

Pierwszym doświadczeniem człowieka „historycznego" jest owo wewnętrzne rozdwojenie. Pośrednio wskazuje ono na granicę między „początkiem" a historycznością. Jan Paweł II, wyjaśniając jej charakter, posługuje się pojęciem „grzechu". Wskazuje przez to, że zaburzona harmonia w człowieku, jak i między ludźmi, uwarunkowana jest zaburzoną relacją do Boga[73]. Odchodząc od posługiwania się słownictwem teologicznym, można zatem stwierdzić, że tą granicą jest pierwsza niezgodność ludzkiego działania z „obrazem", jaki człowiek w sobie nosi.

Właśnie od momentu grzechu głównymi znakami rozbicia w człowieku będą pożądliwość i wstyd[74]. Mówiąc o pożądliwości, papież wychodzi od doświadczenia wewnętrznego konfliktu w człowieku między tym, czego chce duch, a tym, czego chce ciało[75], przy czym pojęcie „duch" należy wiązać z dążeniami człowieka „początku", natomiast „ciało" wyraża wszystkie te dążenia w człowieku, które są niezgodne z dążeniem ducha. Te dążenia ducha związane są często z popędliwością, a ich natężenie w człowieku historycznym jest tak znaczące, że nie-

---

71 Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 11.

72 Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 40.

73 Por. tamże.

74 Por. tamże, s. 95. Nazwa „człowiek pożądliwości" wynika z analizy *1J 2, 16–17*, w którym jest mowa o trzech pożądliwościach: ciała, oczu i pychy tego żywota.

75 Por. tamże, s. 108.

jednokrotnie papież posługuje się pojęciem „człowiek pożądliwości"[76]. Przyczyną takiej siły pożądliwości ciała jest to, że człowiek „został pozbawiony darów nadprzyrodzonych i pozaprzyrodzonych, które należały do jego «wyposażenia» przed grzechem, doznał też uszczerbku w tym, co należy do samej natury, do człowieczeństwa, w pierwotnej pełni «Bożego obrazu»"[77]. A zatem pożądliwość to przede wszystkim znak określonego braku w człowieku. Pożądliwość pośrednio przywołuje człowieka do uzupełnienia tego braku i wypełnienia „obrazu". Jest zatem nie tylko zagrożeniem dla człowieka, ale i swoistym wyzwaniem[78].

Trzeba jednak od razu powiedzieć, że zubożenie natury ludzkiej nie jest na tyle znaczące, by w pełni degradowało człowieka do pozycji świata zwierząt. Papież bardzo wyraźnie stoi na stanowisku, że człowiek pomimo „ułomności natury" pozostaje istotą wolną[79]. Musi jednak cały czas o tę wolność walczyć, nie jest ona dana raz na zawsze. Dążenie ciała stanowi realne zagrożenie dla struktury samoposiadania i samopanowania, a zatem jest zagrożeniem dla tego, co wyodrębnia człowieka spośród innych istot[80]. Z chwilą, gdy pożądanie przestaje być jedynie wyzwaniem, a staje się źródłem chcenia, wyboru i rozstrzygania – czyli od momentu, kiedy opanowuje wolę – dysponuje ono „w pełni podmiotowością osoby"[81]. Aby do tego nie dopuścić, „tę właśnie prawdę o człowieku, tę postać antropologii, musimy mieć zawsze przed oczyma"[82].

Kolejną cechą „człowieka historycznego" jest wstydliwość. To doświadczenie pojawia się w człowieku dopiero po przekroczeniu granicy grzechu[83]. Wcześniej człowiek go nie znał. Konsekwentnie zatem poczucie wstydu musi mieć związek z decyzją odwrócenia się człowieka od zapisanego w nim „obrazu" osoby. Należy więc zapytać, czym dla papieża jest wstyd i jaką rolę pełni w konstrukcji osobowej człowieka.

Ze zbioru katechez środowych dowiadujemy się, że „do istoty wstydu zawsze należy jakiś lęk"[84]. Znajduje to szczególny wyraz w pierwszej reakcji człowieka po grzechu: „przestraszyłem się, bo jestem nagi" (*Rdz 3, 10*). Niemniej jednak to określenie nie wyczerpuje treści tego zjawiska. Jest to bowiem specyficzny rodzaj

---

76 Tamże, s. 86.

77 Tamże, s. 90–91.

78 Por. tamże, s. 94. To pierwszy sygnał skłaniający człowieka do zmiany, czyli rozwoju. To zagadnienie będzie szerzej rozwinięte w kolejnym paragrafie.

79 Por. Jan Paweł II, *Rodzina darem i zadaniem dla człowieka i społeczeństwa* (Przemówienie podczas spotkania z rodzinami, 4 X 1997), ORp nr 12/1997, s. 18.

80 Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 94.

81 Tamże, s. 130.

82 Tamże, s. 108.

83 Por. tamże, s. 89.

84 Tamże.

lęku, który występuje wtedy, gdy to, co powinno być „wewnętrzne", w jakiś sposób wychodzi poza ten intymny, osobowy obszar. Jest to zatem taki rodzaj lęku, który przysługuje jedynie człowiekowi i ujawnia się wtedy, gdy pewne treści, wartości, przeżycia itp. powinny zostać ukryte we wnętrzu osobowym człowieka, a ktoś lub coś stara się je wydobyć na zewnątrz[85].

Analizując pisma i wypowiedzi Jana Pawła II, można wyróżnić trzy rodzaje wstydu: 1) wstyd ciała; 2) wstyd międzyosobowy oraz 3) wstyd kosmiczny. Poniżej zostaną one przedstawione i scharakteryzowane.

Ad 1. Wstyd ciała. Człowiek „początku" nie miał poczucia różnorodnego wartościowania poszczególnych członków swego ciała. Wszystkie one wskazywały na jego wartość jako osoby. Po grzechu natomiast zaistniałe rozbicie w człowieku skłoniło go również do przyznawania większej lub mniejszej wartości różnym członkom swego ciała. Te najniżej wartościowane często nazywa się „wstydliwymi" lub „nieczystymi"[86]. K. Wojtyła wyjaśnia, że „człowiek z reguły wstydzi się tego, co w nim tylko «dzieje się», a co nie jest świadomym aktem jego woli, tak więc np. wstydzi się wybuchów namiętności, (...) wstydzi się tym bardziej pewnych procesów fizjologicznych, które dokonują się niezależnie od jego woli w określonych warunkach"[87]. Dochodzi do pewnego rodzaju „zawstydzenia samym człowieczeństwem"[88]. Ten rodzaj wstydu można nazwać „wstydem ciała" lub „wstydem seksualnym".

Reakcją na ten rodzaj wstydu jest zakrywanie się – ubieranie. Nie można jednak w prosty sposób utożsamiać zakrywania ciała ze wstydem seksualnym, a częściowy lub całkowity brak ubioru nie może być utożsamiany z bezwstydem. Może być bowiem tak, że poprzez strój można nie tylko ukrywać, ale i uwydatniać wartości seksualne, które przynależą do wnętrza osoby. Również brak stroju (zwłaszcza gdy pod uwagę weźmie się również obyczajowość, zwyczaje itp.) nie przekłada się bezpośrednio na eksponowanie wartości seksualnych. Potrzeba zatem w tych czynnościach uwzględnić jeszcze intencję, którą kieruje się osoba[89]. W tym momencie można rozpoznać, że wstyd ma nie tylko funkcję obronną czy ukrywającą, ale – w pewnym sensie – jest dowodem na obecność wartości osobowej w człowieku – samostanowienia. Wskazuje bowiem na przekonanie, że nikt nie może tej wartości naruszyć. Nikt nie może zawładnąć drugą osobą. Stąd też „ta obiektywna niedostępność (*alteri incommunicabilitas*) oraz nietykalność osoby dochodzi do głosu właśnie w przeżyciu wstydu seksualnego"[90]. To

85 Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin: TN KUL 2001, s. 156–157.
86 Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 174 i 114.
87 K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 162.
88 Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 93.
89 Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 157–158.
90 Tamże, s. 159.

doświadczenie jest zatem dla osoby doświadczającej wstydu bardzo wyraźnym przekazem, że „nie powinna być z racji związanych z nią wartości seksualnych przedmiotem użycia, nie tylko w rzeczywistości, ale nawet w intencji"[91].

Ad 2. Wstyd międzyosobowy. Kolejnym rodzajem wstydu jest jego postać międzyosobowa. Oczywiście istota wstydu nie zmienia się. Ta specyfikacja dotyczy raczej zmiany sytuacji występowania wstydliwości. W tym ujęciu chodzi o „konieczność ukrycia się przed «drugim» ze swoim ciałem, z tym, co stanowi o jego kobiecości/męskości"[92]. Wstyd wskazuje na fakt, że wzajemna relacja między mężczyzną a kobietą została w jakiś sposób zmieniona. Dotyczy ona przede wszystkim widzenia siebie oraz – co za tym idzie – poznawania siebie. To zostało ograniczone[93].

Ciało już nie wskazuje bezpośrednio na wartości osoby, ale zatrzymuje uwagę na sobie. Wstyd przede wszystkim wskazuje na zagrożenie wartości osoby w tej relacji. Jednocześnie jednak zabezpiecza tę wartość[94], ponieważ mężczyzna i kobieta ciągle „uświadamiają sobie oblubieńcze znaczenie ciała i starają się zabezpieczyć je niejako wobec pożądliwości"[95]. Zabezpieczeniem wartości osoby w tym obszarze przeżywania wstydu będzie troska o czystość spojrzenia zarówno na poziomie zachowań, jak i na poziomie intencji. Można to inaczej określić „przejrzystością wnętrza"[96], która domaga się wprowadzenia pierwotnego, tj. osobowego porządku do tej relacji. Ostatecznym celem takiego ujęcia jest „pragnienie wywołania miłości, czyli jakiejś «reakcji» na wartość osoby, oraz pragnienie przeżycia miłości"[97].

Ad 3. Wstyd kosmiczny. Ostatnim rodzajem wstydu jest „wstyd kosmiczny"[98]. On również ma swój początek w decyzji człowieka, by odwrócić się od „wewnętrznego obrazu", zgodnie z którym człowiek przekraczał cały otaczający go świat, a przez to miał nad nim panować. W perspektywie historyczności tenże człowiek poprzez ciało, które miało być znakiem tej wyjątkowości, staje się niejako poddany światu i jego procesom. Poza tym świat jawi mu się jako wróg,

---

91 Tamże, s. 160.

92 Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 98.

93 Por. tamże, s. 44.

94 Por. tamże, s. 95 i 41.

95 Tamże, s. 100; por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 160.

96 Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 153. Takie ujęcie odnosi do stanu pierwotnej nagości i niewinności. Tym razem jednak jawi się jako pewnego rodzaju cel, do którego człowiek jest wezwany. Jest to zatem wskazówka procesu rozwojowego małżonków, która w tym momencie jest jedynie sygnalizowana, a w dalszej części książki (rozdział 5) zostanie przedstawiona szerzej.

97 Tamże, s. 161. W tym momencie można zasygnalizować zagadnienie „absorpcji wstydu przez miłość", które znajdzie swoje rozwinięcie w kolejnym punkcie tego paragrafu.

98 Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 92.

który skłania go do trudu, potu i walki o życie (por. *Rdz 3, 17–19*). Ten rodzaj wstydu wskazuje zatem na nową formę wyobcowania w świecie, która zaistniała na skutek zburzenia pierwotnej harmonii w tym względzie.

Pożądliwość i poczucie wstydu mają duże znaczenie w opisie istoty człowieka historycznego. Niemniej jednak nie wyczerpują one całej prawdy o nim: „pożądliwość nie stanowi podstawowego i poniekąd jedynego, i ostatecznego kryterium antropologii i etyki"[99]. W tym kontekście Jan Paweł II zwraca uwagę na pojęcie nowej godności osoby, która związana jest z rzeczywistością odkupienia. Papież wyjaśniał, że człowiek, który „od początku" jest mężczyzną i kobietą, ma szukać sensu swego istnienia i sensu swego człowieczeństwa, docierając do tajemnicy stworzenia poprzez rzeczywistość odkupienia[100]. Jest to zatem taka perspektywa opisu człowieka, w której zauważony jest nie tylko jego pierwotny obraz oraz skutki odwrócenia się od niego, ale również fakt zbawienia – nowego stworzenia. Chociaż papież posługuje się językiem teologicznym, to w opisywanej rzeczywistości można odnaleźć obecność uzasadnień na wskroś antropologicznych. Sam bowiem zaznacza: „owo związanie oblubieńczego znaczenia ciała z jego znaczeniem odkupieńczym jest nie mniej istotne i ważne dla hermeneutyki człowieka w ogólności: dla podstawowej sprawy jego zrozumienia (i samozrozumienia) w świecie"[101].

Analizując fragment *Kazania na Górze* (*Mt 5, 27–28*), papież zwraca uwagę, że Chrystus nie tyle osądza czy nawet potępia „człowieka pożądliwości", co wzywa go do nowej definicji siebie. Jest to wezwanie dwojakiego rodzaju: „zewnętrzne", które dokonuje się poprzez słowa Ewangelii, oraz „wewnętrzne", które może usłyszeć każdy człowiek. Jest ono bowiem pozostawionym w każdym człowieku echem „początku"[102], które jeszcze raz zaświadcza, że człowiek nie został pozbawiony struktur samostanowienia. Skoro zatem jest to wezwanie, a nie osądzenie, to konsekwentnie za tym ujęciem musi iść przekonanie, że człowiek jest w stanie na to wezwanie odpowiedzieć. Inaczej nie byłoby sensu go wzywać[103].

Na drodze takiej dedukcji papież prowadzi do przekonania, że człowiek historyczny – wprawdzie obciążony pożądliwością i wstydem – jest obdarzony również godnością –„*sacrum* osoby"[104]. Oznacza to, że człowiek – w osobowej prawdzie swego człowieczeństwa – jest skutecznie wezwany „do tej najwyższej

[99] Tamże, s. 145.
[100] Por. tamże, s. 314.
[101] Tamże, s. 312–313.
[102] Por. tamże, s. 147.
[103] „Antropologię podejrzenia" reprezentują przywołani przez papieża: Z. Freud, K. Marks i F. Nietzsche. Por. tamże, s. 144.
[104] Por. tamże, s. 307.

wartości, jaką jest miłość"[105]. Stąd też papież bardzo wyraźnie zaznacza przede wszystkim to, że „mężczyzna i kobieta w samych sobie znajdują naturalną skłonność do połączenia się w małżeństwie"[106], a następnie – przy wskazaniu na warunki życia małżeńskiego – stwierdza, że „każdy człowiek ma zdolność zawarcia małżeństwa"[107]. W związku z powyższym papież zwraca uwagę duszpasterzom na to, że nawet ci nupturienci, których usposobienie pod względem wiary nie jest doskonałe, a którzy pragną zawrzeć związek małżeński, nie powinni spotkać się z odmową. Wyjaśniając bliżej tę myśl, Jan Paweł II przypomina, że: „małżeństwo ma tę cechę wyróżniającą je od innych [sakramentów], że jest sakramentem rzeczywistości już istniejącej w ekonomii stworzenia, że jest tym samym przymierzem małżeńskim, które zostało ustanowione przez Stwórcę «od początku»"[108].

2.2. Małżeńska wspólnota osób

Jan Paweł II zagadnieniu małżeństwa poświęca znaczną część swoich pism i wystąpień. Warto jednak na wstępie zauważyć, że on sam jest człowiekiem poszukującym prawdy o małżeństwie. Podczas przemówienia do rodzin w 1994 r. wskazuje, że jego metodą w tym względzie jest przyglądanie i „przysłuchiwanie się" rodzinie. Stawia pytanie: *Familia, quid dicis de te ipsa*?[109] i zaznacza, że ono jest zarazem pewnego rodzaju programem poznawania prawdy o małżeństwie.

Pierwszą i w pewnym sensie podstawową cechą małżeństwa jest to, że jest to rzeczywistość zarówno naturalna, jak i transcendentna. Papież kilkakrotnie bardzo wyraźnie przypominał: „te dwa aspekty małżeństwa – wymiar naturalny i więź z Bogiem – nie są od siebie niezależne, ale przeciwnie – splatają się ze sobą tak ściśle, jak prawda o człowieku i prawda o Bogu"[110] oraz: „kryzys

[105] Tamże, s. 148.

[106] Jan Paweł II, *Małżeństwo i rodzina są nierozerwalne*, s. 34.

[107] Jan Paweł II, *Miłość małżeńska* (Przemówienie do pracowników i adwokatów Roty Rzymskiej, 21 I 1999), ORp nr 5–6/1999, s. 51.

[108] Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 68.

[109] Rodzino, co mówisz sama o sobie? Jan Paweł II, *Czym jesteś, rodzino chrześcijańska?* (Przemówienie podczas Światowego Spotkania Rodzin, 8 X 1994), ORp nr 12/1994, s. 25. Cytowane pytanie jest parafrazą soborowego pytania dotyczącego Kościoła: „Kościele, co mówisz sam o sobie?". Podczas obrad Soboru Watykańskiego II ojcowie soborowi chcieli przez to wskazać na pewien zwrot metodologiczny w opisie natury Kościoła, polegający na większym uwzględnieniu wniosków wynikających z „obserwacji" życia Kościoła i nie ograniczać się jedynie do pism Tradycji i dokumentów Kościoła podejmujących to zagadnienie. Kiedy zatem papież takie pytania stawia wobec rodziny, to i w tym przypadku można tu widzieć pewien metodologiczny zwrot. Nie można jednak powiedzieć, że rozpoczął się on dopiero w 1994 r. Przywołane wystąpienie jest raczej wyraźnym potwierdzeniem takiego podejścia, które pojawiło się o wiele wcześniej.

[110] Jan Paweł II, *Wymiar nadprzyrodzony związku małżeńskiego* (Przemówienie do członków Trybunału Roty Rzymskiej, 30 I 2003), ORp nr 4/2003, s. 48.

wrażliwości na Boga oraz na dobro i zło moralne sprawia, że zanika wiedza o najgłębszych fundamentach małżeństwa i rodziny na nim opartej. Aby rzeczywiście ocalić świadomość prawdy w tej materii, należy na nowo odkryć wymiar transcendentny, stanowiący nieodłączny aspekt pełnej prawdy o małżeństwie i rodzinie"[111]. To znaczy, że małżeństwo w rozumieniu Jana Pawła II nie jest rzeczywistością, którą można wyczerpująco opisać, posługując się jedynie metodologią nauk przyrodniczych lub społecznych. Owszem, ich wkład jest istotny, ale musi być uzupełniony filozofią i teologią.

Papież stara się dosięgnąć istoty małżeństwa jako takiego. Zabierając głos w tej sprawie, czyni to nie tylko jako *Przewodnik w wierze*, ale również jako *Myśliciel*, gdyż małżeństwo „nie jest jedynie wartością chrześcijańską, ale wartością wpisaną w pierwotny porządek stworzenia"[112]. Rozważania teologiczne, które później się pojawią, pomogą mu w dokładniejszym opisie badanej rzeczywistości. Przemawiając do pracowników Trybunału Roty Rzymskiej, Jan Paweł II powiedział: „nie można bowiem tworzyć – obok małżeństwa naturalnego – osobnego wzorca małżeństwa chrześcijańskiego, ze szczególnymi wymogami nadprzyrodzonymi"[113]. Poniżej zostanie zatem przedstawione rozumienie wymiaru naturalnego, a następnie nadprzyrodzonego wspólnoty małżeńskiej w wymiarze naturalnym jako jednej i tej samej wspólnoty.

W tym względzie punktem wyjścia dla papieża jest stwierdzenie o płciowej komplementarności małżonków. W posynodalnej *adhortacji o zadaniach rodziny* Jan Paweł II pisał, że małżeńska komunia „ma swoje korzenie w naturalnym uzupełnieniu się mężczyzny i kobiety"[114], a podczas spotkania z prawnikami rozwinął to zagadnienie, stwierdzając, że „małżonkowie łączą się jako osoba-mężczyzna i osoba-kobieta. Odwołanie do naturalnego wymiaru ich męskości i kobiecości ma decydujące znaczenie dla zrozumienia istoty małżeństwa"[115]. Jak zatem widać z przytoczonych tekstów, komplementarność płciowa nie sprowadza się do uzupełniania się na płaszczyźnie seksualnej. Papież bardzo wyraźnie

---

111 Tamże. Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 19; Jan Paweł II, *Przyszłość świata i Kościoła idzie poprzez rodzinę* (Homilia podczas Mszy św., 30 XI 1986), ORp nr 4/1987, s. 28; Jan Paweł II, *Świętość związku mężczyzny i kobiety* (Msza św. dla uczestników kongresu teologiczno-duszpasterskiego, 4 X 1997), ORp nr 12/1997, s. 15; Jan Paweł II, *Nierozerwalność małżeństwa dobrem wszystkich* (Przemówienie do pracowników Trybunału Roty Rzymskiej, 28 I 2009), ORp nr 4/2002, s. 33.

112 Jan Paweł II, *Fundament rodziny – prawo naturalne* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 19 VI 1994), ORp nr 9–10/1994, s. 29.

113 Jan Paweł II, *Wymiar nadprzyrodzony związku małżeńskiego*, s. 49.

114 Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 19.

115 Jan Paweł II, *Małżeństwo i rodzina są nierozerwalne*, s. 34; por. Jan Paweł II, *Kościół wobec rodziny* (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami kongresu teologiczno-duszpasterskiego, 3 X 1997), ORp 12/1997, s. 13.

podkreśla, że chodzi o taką jedność, która budowana jest z odmienności kobiety i mężczyzny jako osób. Można zatem mówić o komplementarności osobowej (ten termin byłby wyraźniejszy), a jeśliby pozostać przy określeniu „komplementarność płciowa", to z zastrzeżeniem takiego jej rozumienia, w którym „płeć" jest znakiem osoby.

Powyższe założenie otwiera drogę do zrozumienia istoty wspólnoty, jaką tworzą małżonkowie. Jej zasadniczym rysem jest wymiar osobowy. Można go właściwie zrozumieć, odwołując się do rozumienia osoby K. Wojtyły. Wtedy staje się oczywiste, że małżeństwo wynika nie z popędu i namiętności czy też z samego uczucia, ale „przede wszystkim z decyzji wolnej woli, osobowej miłości, przez którą małżonkowie stają się nie tylko jednym ciałem, lecz także jednym sercem i jedną duszą"[116]. A zatem wolna decyzja osoby i miłość są źródłami pełnej wspólnoty osobowej. Należy więc precyzyjniej je wyjaśnić zgodnie z tym, jak rozumiał je Jan Paweł II.

Zagadnienie wolności decyzji o tworzeniu wspólnoty małżeńskiej papież podejmował kilkakrotnie wobec przedstawicieli Roty Rzymskiej. Wyjaśniał, że „zgoda nie jest niczym innym jak odpowiedzialnym i świadomym przyjęciem zobowiązania przez akt prawny, w którym małżonkowie wzajemnie się sobie darują oraz przyrzekają całkowicie dozgonną miłość"[117]. Dzięki niej powstaje związek małżeński, ale nie dlatego, że miłość wprowadza w relację mężczyzny i kobiety jakiś konieczny do zaistnienia tego związku element „z zewnątrz". Ona „urzeczywistnia potencjał istniejący już w naturze mężczyzny i kobiety"[118]. Jest to bardzo ważne doprecyzowanie rozumienia wolności decyzji, wskazujące na to, że trwałość tej decyzji osadzona jest w wymiarze naturalnym człowieka, a nie wyłącznie w przymiotach osobistych, zainteresowaniach, upodobaniach lub w decyzjach konkretnych momentów życia. Z tego też powodu trwałość decyzji staje nad „wolą jednostek, kaprysami małżeństw, decyzjami organizmów społecznych i rządowych"[119].

---

[116] Jan Paweł II, *Królestwo Boże i rodzina chrześcijańska* (Homilia podczas Mszy św., 15 XI 1980), NP III, 2, s. 613.

[117] Jan Paweł II, *Miłość małżeńska*, s. 51.

[118] Jan Paweł II, *Małżeństwo i rodzina są nierozerwalne*, s. 34.

[119] Jan Paweł II, *Trwały sens rodziny* (Przemówienie do Rady Generalnego Sekretariatu Synodu Biskupów, 23 II 1980), NP III, 1, s. 196; por. Jan Paweł II, *Państwo musi chronić rodzinę* (Rozważanie przed modlitwą „Regina coeli", 17 IV 1994), ORp nr 8/1994, s. 42. Spośród dodatkowych zagadnień dotyczących wolności decyzji można również wskazać na zajmowane przez papieża stanowisko w sprawie różnego rodzaju niedoskonałości woli oraz – w pewnych sytuacjach – niezdolności woli. Jest to jednak zagadnienie bardzo szczegółowe i nie ma potrzeby rozpatrywać go w tym miejscu pracy. (Zob. Jan Paweł II, *Odkryć na nowo prawdę, dobro i piękno małżeństwa* /Przemówienie do członków Trybunału Roty Rzymskiej, 29 I 2004/, ORp nr 4/2004, s. 34).

Rozumienie miłości K. Wojtyły zostało zaprezentowane w rozdziale drugim niniejszej książki. Obecnie zostanie przedstawiony szczególny rys w nauczaniu bł. papieża Jana Pawła II w odniesieniu do miłości małżeńskiej, a nie do miłości w ogóle. Wychodząc od bardzo ogólnego opisu miłości małżeńskiej, papież zauważał, że „podstawą relacji małżeńskiej jest szczególna międzyosobowa miłość, którą małżonkowie sobie okazują. Kościół głosi tę wzajemną miłość jako wzniosło ludzką, zawierającą dobro całej osoby, ubogacającą oraz uszlachetniającą zarówno męża, jak i żonę"[120]. Papież w różny sposób przedstawia zagadnienie miłości małżeńskiej. Często jest to opis akcentujący poszczególne cechy tej miłości. Do najczęściej wymienianych można zaliczyć:

a. Całościowość. Miłość obejmuje wszystkie wymiary osobowości, tzn. duchowy, intelektualny, wolitywny, uczuciowy i cielesny[121]. Papież bardzo często przestrzega przed „degradowaniem" miłości jedynie do warstwy emocjonalnej lub popędowej[122].
b. Skłonność do złożenia daru (ofiary) z siebie. Papież nauczał, że „mężczyzna i kobieta zobowiązują się w małżeństwie do niezłomnego przymierza, do całkowitego i wzajemnego oddania"[123]. Podkreśla zarazem, że jedynie tak rozumiana miłość może zapewnić małżeństwu trwałość[124]. Prawdziwa miłość sprawia, że relacja międzyosobowa zabezpieczona jest przed postawą użycia. Właśnie ta postawa przekreśla dobro osobowe małżonków, a wzajemne odniesienie staje się naznaczone wykorzystaniem i podporządkowaniem. Przed niebezpieczeństwem uprzedmiotowienia miłości i drugiej osoby chroni wskazywane powyżej poczucie wstydu. Na tej podstawie K. Wojtyła formułuje „prawo absorpcji wstydu przez miłość"[125], które można przedstawić następująco: „miłość i odniesienie do osoby jako przedmiotu użycia wykluczają się wzajemnie. Wobec tego też wstyd jako naturalna forma ucieczki przed takim odniesieniem ustępuje, traci bowiem swoją obiektywną rację bytu. Ustępuje jednakże o tyle, o ile osoba w ten sposób miłowana, np. x, sama również odpowiada miłością oso-

120 Jan Paweł II, *Małżeństwo i rodzina związane z misterium paschalnym Jezusa* (Przemówienie do biskupów USA w czasie wizyty *ad limina*, 24 IX 1983), NP VI, 2, s. 276.

121 Por. Jan Paweł II, *Życie małżeńskie i rodzinne dzisiaj* (Przemówienie podczas spotkania z młodymi małżeństwami i ich dziećmi, 20 IX 1996), ORp nr 11–12/1996, s. 26; Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 11.

122 Por. Jan Paweł II, *Apostolstwo małżonków i rodziców* (Audiencja generalna, 3 VIII 1994), ORp nr 11/1994, s. 32.

123 Jan Paweł II, *Małżeństwo: ziemski obraz wspaniałości Boga* (Homilia podczas Mszy św. dla rodzin, 31 V 1982), ORp nr 6/1982, s. 15.

124 Por. Jan Paweł II, *Miłość małżeńska*, s. 51.

125 Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 163–167.

bie miłującej (y), i to – rzecz najważniejsza – miłością gotową do oddania siebie"[126].

c. Otwarcie na nowe życie[127]. Jeśli prawdziwa miłość małżeńska jest pełnym osobowym oddaniem się współmałżonkowi, to trzeba również przyjąć, że taka „miłość rodzi życie i życie powstaje z miłości"[128].

Poszczególne cechy muszą występować łącznie. Wtedy dopiero można mówić o prawdziwej miłości między małżonkami. Zresztą te cechy wzajemnie się warunkują, co sprawia, że niemożliwe jest, aby wykazywać się np. gotowością do ofiary, a zamykać się na życie. Podczas spotkania z członkami Rady ds. Rodziny papież przypomniał: „to wzajemne i całkowite oddanie się sobie i ludzka prokreacja nie są w życiu małżeńskim czym innym, jak tylko wiernym odzwierciedleniem natury małżeństwa. Logicznie biorąc, te istotne związki między naturą małżeństwa a wzajemnym darem z siebie i otwarciem na życie określają prawdę specyficznych aktów małżeńskich i równocześnie uwarunkowują one fakt ich dobra czy zła moralnego"[129].

Wyróżniającymi cechami wspólnoty małżeńskiej są wolność decyzji oraz miłość międzyosobowa. Powyżej wskazano, jak należy rozumieć te dwa elementy. Podczas jednego z corocznych spotkań z prawnikami papież wyraźnie wskazał na ich wzajemny związek i konieczność w budowaniu małżeństwa. Mówił wtedy, że „*amor coniugalis* [miłość małżeńska – przyp. własny] nie jest więc tylko ani przede wszystkim uczuciem. Jest natomiast w swej istocie zobowiązaniem wobec drugiej osoby, podjętym przez świadomy akt woli. To właśnie stanowi cechę, która wyróżnia ten *amor* i nadaje mu charakter *coniugalis*"[130].

Wyjątkowość wspólnoty małżeńskiej zakłada nadanie jej charakterystycznej nazwy. K. Wojtyła podjął poszukiwania w tym kierunku już od samego początku swej aktywności naukowej. Zaproponował on dwa pojęcia, które w rzeczywistości małżeńskiej treściowo się uzupełniają. Chodzi tu o pojęcie „komunii" (*communio*) oraz „wspólnoty" (*communitas*), które odzwierciedlają wyjątkowość relacji typu: „ja" – „ty" oraz „my"[131]. Wprawdzie – jak zauważa później, już jako

---

126 Tamże, s. 164.

127 Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 28; Jan Paweł II, *Apostolstwo małżonków i rodziców*, s. 32.

128 Jan Paweł II, *Zjednoczenie małżeńskie czyni możliwym zjednoczenie rodzinne* (Przemówienie do uczestników dwóch zjazdów nt. rodziny, 7 XII 1981), NP IV, 2, s. 387.

129 Jan Paweł II, *Kościół powinien zawsze nauczać prawdy o rodzinie, aby wspierać dobro osoby i ludzkiej społeczności* (Przemówienie do uczestników plenarnego zebrania Papieskiej Rady ds. Rodziny, 13 XII 1985), NP VIII, 2, s. 775.

130 Jan Paweł II, *Miłość małżeńska*, s. 50.

131 Por. K. Wojtyła, *Uczestnictwo czy alienacja*, w: *Osoba i czyn i inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń i in., Lublin: TN KUL 2000, s. 447–461; Jan Paweł II, *Gratissimam sane*,

papież – również inne grupy osób często nazywane są wspólnotami, to jednak – właśnie ze względu na intensywność i głębię poszczególnych rodzajów relacji – jedynie wobec małżeństwa (a następnie wobec rodziny) ta nazwa jest właściwa i pierwotna[132]. Trudno wyjaśnić specyfikę rzeczywistości małżeńskiej jedynie poprzez próbę określania granic semantycznych wskazanych pojęć. Papież również na tym nie poprzestaje, ale odnosi się do alegorii domu i zamieszkiwania w nim. Podczas pielgrzymki do Bombaju mówił, że dom jest przestrzenią ludzkiej rodziny – przestrzenią zewnętrzną, ale równocześnie wewnętrzną tajemnicą serc. Ludzie nie tylko mieszkają w domu, ale także stwarzają swój dom. Stwarzają zaś przez to, że wzajemnie „mieszkają" w swych sercach. Dom rodzinny jest wzajemnym zamieszkiwaniem ludzkich serc[133].

Warto zwrócić uwagę na jeszcze jedną cechę wspólnoty małżeńskiej, a mianowicie na to, że jest ona wspólnotą wzajemnie uszczęśliwiającą[134]. Papież wprawdzie nie podejmuje często tego zagadnienia, ale wydaje się, że nie można traktować go marginalnie. Chodzi bowiem o pewnego rodzaju potwierdzenie istnienia w rzeczywistości historycznej owego „wzajemnego uszczęśliwienia", którym mężczyzna i kobieta w pełni cieszyli się w obrazie „początku"[135]. Można nawet przyjąć, że poczucie szczęścia czy spełnienia małżeńskiego[136] jest znakiem rzeczywistości „początku", a zarazem nadzieją na ponowne jej urzeczywistnienie.

Podsumowaniem analiz dotyczących papieskiego rozumienia wspólnoty małżeńskiej w jej naturalnym wymiarze będzie wskazanie na przymioty małżeństwa. Należą do nich: jedność i nierozerwalność[137]. Wynikają one z wyżej opisanej istoty tego związku, stąd też papież często zauważa, że nie są one „wyznaniowym" dodatkiem do małżeństwa, ale dają się poznać na płaszczyźnie natural-

p. 7. To zagadnienie szerzej zostało przedstawione w rozdziale drugim. Por. zagadnienie *„My-małżeńskie"*.

132 Por. Jan Paweł II, *Czy wolno lekkomyślnie narażać polskie rodziny na dalsze zniszczenie* (Homilia podczas Mszy św., 3 VI 1991), ORp nr 5/1991, s. 31.

133 Por. Jan Paweł II, *Trzeba, by głos Indii sprzymierzył się z głosem Kościoła* (Homilia podczas Mszy św., 9 II 1986), ORp nr 2/1986, s. 27; Jan Paweł II, *Dom rodzinny Jezusa* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 29 XII 1985), NP VIII, 2, s. 838.

134 Por. Jan Paweł II, *Świętość i godność rodziny chrześcijańskiej* (Homilia w czasie Mszy św., 29 XII 1985), NP VIII, 2, s. 835.

135 Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 99.

136 Współczesna literatura posługuje się różnymi pojęciami – por. K. Cieślak, *Polska wersja skali G. B. Spaniera służącej do pomiaru jakości związku małżeńskiego (DAS),* „Przegląd Psychologiczny" nr 4/1989, s. 1041.

137 Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 20; Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 307; Jan Paweł II, *Małżeństwo i rodzina są nierozerwalne*, s. 34; Jan Paweł II, *Nierozerwalność małżeństwa dobrem wszystkich*, s. 33.

nego poznania i ze względu na to muszą być również przyjęte. Potwierdzeniem tego stanowiska są następujące słowa: „jedność i nierozerwalność wpisane są w samą jego [małżeństwa – przyp. własny] istotę, nie wynikają bowiem z jakichś praw zewnętrznych wobec niego"[138].

W zagadnieniu przymiotów małżeństwa Jan Paweł II mówił również o gotowości do przyjęcia potomstwa, czyli płodności małżonków. Nie jest ono jednak tak jednoznacznie rozumiane przez niego, jak dwa poprzednie, a ponieważ związek małżeński „zachowuje swą wartość także w przypadku braku dzieci"[139], dlatego to zagadnienie należy rozumieć w perspektywie otwartości na nowe życie, co przedstawiono już wyżej.

Swego rodzaju uzupełnieniem powyższego rozumienia małżeństwa jest spojrzenie na nie z punku widzenia wiary. Papież bardzo często odnosi się do tej płaszczyzny przede wszystkim dlatego, że jego „pierwszymi" odbiorcami są chrześcijanie, a jego pierwszym zadaniem jest wzbudzanie wiary. Niemniej jednak – jak przyznaje sam Jan Paweł II – „chrześcijańska koncepcja małżeństwa i rodziny nie modyfikuje rzeczywistości stworzonej, ale uszlachetnia zasadnicze elementy wspólnoty małżeńskiej"[140]. Niniejsze zagadnienie można przedstawić w odniesieniu do trzech „obrazów", które stanowią dla papieża szczególny punkt odniesienia w ukazywaniu chrześcijańskiej specyfiki małżeństwa. Wspomnianymi „obrazami" są: 1) Bóg jako taki, 2) relacja Boga do Jego Ludu – Izraela oraz 3) relacja Chrystusa do Kościoła.

Ad 1. W kontekście zagadnień tajemnicy małżeństwa Bóg pojawia się w wypowiedziach papieża w potrójnej roli:

a. On jest początkiem tej wspólnoty. Jan Paweł II naucza, że małżeństwo mężczyzny i kobiety w Nim ma swój początek[141] i w Nim trwa. Dla podkreślenia istotnego i nieprzerwanego odniesienia małżonków jako wspólnoty do Boga papież mówił, że małżeństwo jest „zakorzenione w nieodwołalnej miłości, jaką Bóg darzy swój lud"[142]. Na podstawie przytoczonych zdań można powiedzieć, że relacja wspólnoty małżeńskiej do Boga ma nie tylko wymiar funkcjonalny, ale o wiele głębszy. Sam Bóg niejako jest obecny w małżeństwie. Potwierdzeniem tego może być przytoczone w *Liście do Rodzin* zagadnienie szczególnego rozumienia genealogii osoby, którą papież upatruje nie tylko w więzi pokoleń, ale również całą tę więź międzypokoleniową odnosi do relacji człowiek – Bóg[143]. Wydaje się, że na tej podstawie można również

138 Jan Paweł II, *Małżeństwo i rodzina są nierozerwalne*, s. 34.
139 Jan Paweł II, *Trwały sens rodziny*, s. 196.
140 Jan Paweł II, *Kościół wobec rodziny*, s. 14.
141 Por. Jan Paweł II, *Małżeństwo i rodzina są nierozerwalne*, s. 33.
142 Jan Paweł II, *Władza Papieża a małżeństwo osób ochrzczonych*, ORp nr 11/1999, s. 15.
143 Por. Jan Paweł II, *Gratissimam sane*, p. 9.

mówić o genealogii małżeństwa jako takiego w Bogu, ponieważ „rodzina – jak pisze papież – bierze początek w miłości mężczyzny i kobiety, bierze także początek w Bożej tajemnicy"[144]. Skoro zatem małżeństwo ma swój początek w Tym, który jest w swojej istocie Pięknem, Dobrem i Prawdą, to takie rozumowanie skłania do nadziei wobec małżeństwa[145]. Pomimo tego, że w ciągu życia mogą na małżonków przyjść różne i trudne doświadczenia, to świadomość zakorzenienia w prawdziwej Miłości jest podstawą do ufnego patrzenia w przyszłość.

b. Bóg jest wzorem tej wspólnoty. On – Trójca Osób i doskonała Jedność – jest przedstawiony zarazem jako idealne „My"[146]. Tajemnica istnienia Boga odsłania zatem podobną strukturę małżeństwa, stąd wspólnota mężczyzny i kobiety może być stale odnoszona do jej Pierwowzoru[147].

c. Bóg jest dawcą tego, co istotne we wspólnocie małżeńskiej. W tym ujęciu jawi się bardzo aktywny udział Boga w tworzeniu każdego małżeństwa. On nie tylko jest początkiem i wzorem tej wspólnoty, ale również On sam angażuje się w jej budowanie. Wyraża się to na różne sposoby. Przede wszystkim jednak poprzez akcentowanie szczególnego daru, który udzielany jest małżonkom przez Boga. Papież zauważał, że „ci, którzy wybierają małżeństwo i żyją w małżeństwie, otrzymują od Boga «dar» – «własny dar»: dar, czyli łaskę właściwą dla tego wyboru, dla tego rodzaju życia, dla tego stanu"[148]. Czasami ten dar nazywany jest „charyzmatem"[149] bądź „konsekracją"[150]. Takie ujęcie aktywnej obecności Boga w małżeństwie skłania do rozumienia małżeństwa w kategoriach wartości. Zostało ono obdarzone darem samego

144 Tamże, p. 8.

145 Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 309–310.

146 Por. Jan Paweł II, *Gratissimam sane*, p. 8.

147 Por. Jan Paweł II, *Christifideles laici. Adhortacja apostolska o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II* (30 XII 1988), w: *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. I, Kraków: Wydawnictwo „M" brw., p. 52; Jan Paweł II, *Kościół liczy na wasze świadectwo*, (Homilia podczas Mszy św., 1 II 1990), ORp nr 4/1990, s. 26.

148 Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 255; por. Jan Paweł II, *Aby duszpasterstwo rodzin było skuteczne i owocne* (Przemówienie do przedstawicieli Konferencji Episkopatów, 7 XI 1988), ORp nr 10–11/1988, s. 3; Jan Paweł II, *Nikt nie może realizować miłości inaczej niż w prawdzie* (Przemówienie na zamknięcie Synodu, 25 X 1980), ORp nr 10/1980, s. 4; Jan Paweł II, *Wspólnota miłości i życia* (Przesłanie do uczestników „Święta Rodziny'93", 5 VI 1993), ORp nr 8–9/1993, s. 29; Jan Paweł II, *Eucharystia źródłem siły dla małżonków i rodziców* (Przemówienie do przedstawicieli „Equipes Notre-Dame", 20 I 2003), ORp, nr 3/2003, s. 25.

149 Por. Jan Paweł II, *Jesteście świadkami wewnętrznej prawdy miłości* (Przemówienie do uczestników światowego zgromadzenia Ruchu Focolari, 3 V 1981), ORp nr 6/1981, s. 11.

150 Por. Jan Paweł II, *Czym jesteś, rodzino chrześcijańska*, s. 24; Jan Paweł II, *Wielki spór świata ze Stwórcą o rodzinę* (Przemówienie do małżonków, 25 III 1984), ORp nr 3/1984, s. 32.

Boga, stąd też nie można – jak wyjaśnia papież – widzieć w nim jedynie *remedium concupiscentiae*[151].

Ad 2. Kolejnym „obrazem" przybliżającym rozumienie małżeństwa przez Jana Pawła II jest relacja Boga do Jego Ludu – Izraela. Ta idea została zawarta już w *Starym Testamencie*[152]. Papież korzysta z tego odwołania i przypomina, że religijnej płaszczyzny małżeństwa „nie da się zrozumieć bez odniesienia do historii zbawienia. Ta historia zbawienia zespala się z historią przymierza i ze wspólnotą Boga Jahwe z Izraelem"[153]. Nie należy jednak tego porównania rozumieć w taki sposób, że w historii małżeństwa mamy doszukiwać się odwzorowania historii przymierza. Chodzi raczej o pokazanie istoty więzi łączącej Boga z Jego Ludem, którą można również widzieć w związku między mężczyzną i kobietą.

W tym kontekście wysuwają się na pierwszy plan takie zagadnienia, jak miłość i wierność. Bóg chciał nie tylko powiedzieć o swojej miłości do człowieka poprzez Pismo Święte, ale również chciał, by człowiek tej miłości doświadczył. Stąd też wszystkie dzieła Boże, które człowiek rozpoznaje w swoim życiu, są wyrazem tej miłości. Od tych codziennych doświadczeń – jak np. piękno stworzonego świata – do tych wielkich interwencji Boga w historię Ludu Wybranego rozciągają się widzialne znaki Bożej miłości. Znakiem szczególnym jest jednak małżeństwo. Ono jest żywym i konkretnym słowem miłości Boga[154]. Szczególną cechą Bożej miłości jest jej trwałość. Nic nie potrafi jej zniszczyć. Nawet wielokrotne łamanie przez Izraelitów przymierza zawartego z Bogiem nie unicestwia miłości. Boża miłość jest zatem miłością wierną. W przymierzu małżeńskim istnieje ta sama miłość, dlatego jest ono nierozerwalne i nieodwracalne[155]. W bardzo dobitny sposób papież przypomniał to stanowisko na spotkaniu z prawnikami: „najgłębszym uzasadnieniem nakazu wiernej miłości jest właśnie to, co stanowi podstawę Bożego przymierza z człowiekiem: Bóg jest wierny!"[156]. W ten sposób uzasadniono konieczność wiernej miłości – tym razem na płaszczyźnie wiary.

Ad 3. Uzupełnieniem powyższego porównania jest odniesienie małżeństwa do relacji Chrystus – Kościół. Również w tym względzie papież odwołuje się

---

[151] Określenie małżeństwa w ten sposób zakłada, że ono samo w sobie nie ma żadnej wartości. Jego istnienie warunkowane jest jedynie tworzeniem uporządkowanej formy współżycia seksualnego. (Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 308).

[152] Szczególnie w księgach prorockich, a zwłaszcza w księdze proroka Ozeasza.

[153] Jan Paweł II, *Małżeństwo jest przypomnieniem, urzeczywistnieniem się i zapowiedzią historii przymierza między Bogiem a Jego ludem*, s. 498.

[154] Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 12; Jan Paweł II, *W rodzinie kształtuje się powołanie chrześcijańskie* (Homilia podczas Mszy św. dla rodzin, 31 I 1985), ORp nr 2/1985, s. 17.

[155] Por. Jan Paweł II, *Małżeństwo: ziemski obraz wspaniałości Boga*, s. 15.

[156] Jan Paweł II, *Wymiar nadprzyrodzony związku małżeńskiego*, s. 49.

do biblijnych podstaw i korzysta z metafory, którą posługiwał się św. Paweł (por. *Ef 5, 21–33*)[157]. Zaznacza, że z jednej strony jest to kontynuacja pierwszego przymierza Boga z Izraelem, z drugiej strony natomiast mówi o nowości małżeństwa rozpoznawanego w relacji Chrystus – Kościół[158]. Zbieżność tych dwóch obrazów wyraża się udziałem tych samych – choć w nowej definicji – podmiotów tej relacji: Boga i Jego Ludu. Nowością jest natomiast kontekst tego przymierza. Jest nim tym razem rzeczywistość odkupiona Ofiarą Chrystusa. W optyce wiary człowiek poprzez tę ofiarę został na nowo stworzony – wyzwolony od skutków swego pierwszego odwrócenia się „na początku" oraz od każdego innego odejścia od Boga. To sprawia, że jest on w stanie tworzyć „nową komunię" małżeńską[159]. Specyfiką tej rzeczywistości jest przenikanie się w niej nie tylko wymiaru oblubieńczego – jak to zostało pokazane wyżej – ale również wymiaru odkupieńczego. To pociąga za sobą konsekwencje we wzajemnym odniesieniu do siebie mężczyzny i kobiety. Ich więź duchowa i cielesna jest już nie tylko znakiem oblubieńczym, ale i odkupieńczym[160].

Dlatego też – poza przywoływaniem wiernej miłości[161] – nowością istoty małżeństwa jest postawa ofiary. Wśród wypowiedzi dotyczących tego zagadnienia na szczególną uwagę zasługują: w sakramencie małżeństwa „mężczyzna i kobieta stają się uczestnikami (...) tego samego aktu oddania, który dokonał się na Krzyżu"[162]; jak też: „sakrament małżeństwa wyrasta z odkupieńczej Ofiary Chrystusa. Jest uświęcony Męką i Krwią naszego Odkupienia. Z majestatu swojego krzyża Chrystus Pan zdaje się zwracać do wszystkich rodzin, do wszystkich małżonków – i mówi: «za was Ja poświęcam samego siebie, abyście byli uświęceni w prawdzie» (*J 17,19*)"[163]. Obydwie wypowiedzi nie tylko przyrównują najwyższy wyraz miłości Boga do człowieka – Krzyż Chrystusa – do małżeństwa, ale również wskazują na to, że ta miłość jest obecna między mężem a żoną. Na podstawie jednak drugiej wypowiedzi można posunąć się nawet do stwierdzenia tożsamości między miłością Chrystusa a miłością małżeńską. Ma to swoje uza-

157 Por. Jan Paweł II, *Trzeba, by głos Indii sprzymierzył się z głosem Kościoła*, s. 27.

158 Por. Jan Paweł II, *Gratissimam sane*, p. 19.

159 Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 19. Cały dokument *Familiaris consortio* w wielu miejscach podejmuje zagadnienie „nowej komunii", „nowej wspólnoty" jako wspólnoty uświęconej Ofiarą Chrystusa i darem Ducha, w odniesieniu do „komunii naturalnej".

160 Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 312.

161 Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 13 i 20; Jan Paweł II, *Małżeństwo i rodzina związane z misterium paschalnym Jezusa*, s. 276; Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 273.

162 Jan Paweł II, *Zjednoczenie małżeńskie czyni możliwym zjednoczenie rodzinne*, s. 387.

163 Jan Paweł II, *Niech wasze rodziny będą „Kościołami domowymi"* (Homilia podczas Mszy św., 3 II 1985), ORp nr 3/1985, s. 22. Inne wypowiedzi dotyczące tego tematu por. Jan Paweł II, *Ewangelia rodziny*, s. 26; Jan Paweł II, *Przyszłość narodów i kultur zaczyna się w rodzinie* (Homilia podczas Mszy św., 7 II 1996), ORp nr 5/1996, s. 24.

sadnienie w hermeneutyce przywołanych słów Chrystusa, co do których papież stwierdzał, że mogą być odniesione do małżonków. Otóż ewangelista posługuje się tym samym słowem na określenie postawy zarówno Jezusa, jak i uczniów – *hagiadzein*. Bibliści dopuszczają różne tłumaczenie tego słowa[164], niemniej jednak zawsze opis miłości Chrystusa będzie taki sam jak opis miłości uczniów – w tym przypadku małżonków. Rozpiętość semantyczna greckiego *hagiadzein* pozwala na rozumienie go zarówno jako „ofiarowanie", jak i „uświęcenie"[165].

A zatem miłość Boga nie jest obecna w małżeństwie jedynie w sposób życzeniowy czy alegoryczny, ale jak najbardziej realny. W ten sposób papież jeszcze głębiej wskazywał małżonkom fundament nadziei oraz konkretny wzór kształtowania wzajemnych odniesień. Zagadnienie to będzie szerzej przedstawione w kolejnym punkcie rozdziału.

Podsumowaniem treści przedstawionych w niniejszym punkcie może być opisowa definicja małżeństwa, jaką papież zamieszcza w posynodalnej adhortacji *Familiaris consortio*. Zbiera ona zarówno te zagadnienia, które dotyczą płaszczyzny naturalnej wzajemnego odniesienia małżonków, jak i płaszczyzny transcendentalnej – religijnej. Papież stwierdza w niej m.in. że „jedynym «miejscem» umożliwiającym takie [pełne – przypis własny] oddanie w całej swej prawdzie jest małżeństwo, czyli przymierze miłości małżeńskiej lub świadomy i wolny wybór, poprzez który mężczyzna i kobieta przyjmują wewnętrzną wspólnotę życia i miłości, zamierzoną przez samego Boga"[166].

2.3. Relacja wspólnoty osób

Communio personarum wyraża się i pogłębia poprzez znaki wzajemnych odniesień, które zostały nazwane ogólnym pojęciem *communicatio personarum*. Skoro zatem w przestrzeni historyczności zmieniona została struktura wspólnoty małżeńskiej, to konsekwentnie zmienia się również język komunikacji między mężczyzną a kobietą. Jan Paweł II nazywa to ogólnie „nowym profilem"[167], który zaistniał po odwróceniu się człowieka od Boga. Jest to profil warunkowany kondycją osobową człowieka pożądliwości.

Ogólnym symptomem tej sytuacji jest załamie się „wzajemnego komunikowania siebie", tzn. komunikowania się w samym człowieczeństwie. Papież wyjaśnia to stwierdzenie w następujący sposób: „zanika owa szczególna prostota

---

164 W przytoczonym przekładzie tłumaczone ono jest raz jako „poświęcenie" a innym razem jako „uświęcenie".

165 Por. S. Mędala, *Nowy komentarz biblijny. T IV/cz. 2. Ewangelia według świętego Jana (rozdz. 13–21)*, Częstochowa: Edycja św. Pawła 2010, s. 159–161.

166 Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 11.

167 Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 99.

i pierwotna «czystość» przeżycia, która umożliwiła im swoistą pełnię wzajemnego komunikowania siebie. Oczywiście nie przestali komunikować się wzajemnie za pomocą ciała, jego ruchów, gestów, wyrazu, natomiast proste i bezpośrednie komunikowanie siebie, związane z pierwotnym przeżyciem wzajemnej nagości – zanikło. Jakby nieoczekiwanie wyrósł w ich świadomości nieprzekraczalny próg, ograniczający to pierwotne «dawanie siebie» drugiemu w pełnym zawierzeniu wszystkiego, co stanowi o własnej tożsamości, a zarazem odrębności, z jednej strony kobiecej, a z drugiej męskiej"[168].

Wyjaśnienie to wskazuje na trzy zasadnicze obszary, w których bezpośrednio zauważalna jest zmiana profilu *communicatio personarum*. Można je nazwać następująco: 1) poznanie zagrożone zafałszowaniem; 2) zjednoczenie zagrożone nierównością oraz 3) obdarowanie zagrożone przywłaszczeniem. Zagadnienia te wyznaczają tok prezentacji.

Ad 1. Początek relacji między mężczyzną a kobietą naznaczony jest wzajemnym poznaniem siebie. Cechą międzyosobowej wspólnoty „początku" było pełne poznanie we wzajemnym odkryciu głębi własnego „ja"[169]. Medium umożliwiającym takie odniesienie było ludzkie ciało. W rzeczywistości naznaczonej niedoskonałością ciało człowieka przestało być „przeźroczystą" demonstracją osoby, a – w pewnym sensie – zaczęło eksponować samo siebie. Profil osobowy spotkania został zagrożony przez profil „płciowy". W pewnym sensie płciowość „stała się «przeszkodą» w osobowym odniesieniu mężczyzny i kobiety"[170]. Stąd powstaje niebezpieczeństwo, że osoba stojąca naprzeciw zostanie nieprawdziwie „odczytana".

Przyczynę takiego stanu rzeczy papież upatruje w obecnej w człowieku pożądliwości. Wprawdzie nie jest ona w stanie zmienić osoby jako takiej, tzn. prawda o osobie pozostaje merytorycznie niezmienna[171], to jednak zaciemnia ona „horyzont wewnętrznego widzenia, odbiera sercom przejrzystość pragnień i dążeń"[172]. Na tym właśnie polega istota fałszu poznania. W tej wypowiedzi wskazane jest zarazem „miejsce" możliwego pojawienia się omawianego błędu – jest nim przestrzeń człowieka wewnętrznego, tzn. jego myśli, decyzje, pragnienia i dążenia.

Dla zobrazowania tych treści można przywołać przykład, na jaki powołuje się również Jan Paweł II. Dotyczy on sytuacji ludzi, którzy rozpoczynając budowanie wspólnoty małżeńskiej, zbyt wielkie znaczenie przypisują sferze seksual-

168 Tamże, s. 96.
169 Por. tamże, s. 65 i 104.
170 Tamże, s. 97.
171 Por. tamże, s. 127.
172 Tamże, s. 309.

nej we wzajemnym odniesieniu, kojarząc ją zarazem ze źródłem wielkiego szczęścia[173]. Takie zwiedzenie „człowieka pożądliwości" szybko zostaje zweryfikowane przez doświadczenie życia i wtedy okazuje się, że prawdziwa miłość małżeńska jest miłością trudną.

Ad 2. Zjednoczenie zagrożone nierównością to kolejne zagadnienie zakłócające właściwą komunikację międzyosobową. Pierwotna wspólnota, choć nie zatracała specyfiki odrębności płciowej, cechowała się doskonałą jednością. Ma to swoje odzwierciedlenie w obrazie „jednego ciała" (*Rdz 2, 24*), w którym występuje różnorodność członków. Ta doskonała jedność warunkowana jest m.in. równością mężczyzny i kobiety w godności[174].

W „historyczności" nastąpiło zachwianie doskonałego zjednoczenia między mężczyzną a kobietą. Zostało ono naznaczone nierównością. Dla wyrażenia specyfiki tej relacji papież posiłkuje się biblijnym stwierdzeniem Boga skierowanym do kobiety: „ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą" (*Rdz 3, 16*). Z perspektywy tego stwierdzenia bardzo łatwo przejść do doświadczenia życiowego, w którym wiele przemawia za mentalnym, ekonomicznym czy w ogóle społecznym poniżeniem kobiety wobec mężczyzny. Nie jest to „upośledzenie" jedynie współczesnego społeczeństwa. Wydaje się, że w przeszłości tym bardziej można odnaleźć taki model funkcjonowania społeczeństw.

Niemniej jednak papież w tym miejscu nie wskazuje jedynie na nierówność między mężczyzną a kobietą w sferze relacji społecznych[175]. Jego interpretacja sięga głębiej – do osobowych struktur pierwotnej wspólnoty, wskazując zarazem, że nierówność, o której tu mowa, należy rozumieć jako „brak pełnej jedności właśnie w szerokim kontekście tego zjednoczenia z mężczyzną, do którego zostali oboje wezwani w *Rdz 2, 24*"[176]. A zatem doskonała jedność małżeńska jest gwarancją równości między kobietą a mężczyzną. Równość ta nie jest zatem wynikiem odpowiednich norm, prawa stanowionego czy porządku społecznego, bo te narzędzia mogą jedynie wpływać na kształt życia społecznego. Równość jest wynikiem „pełnej jedności", czyli jedności we wszystkich wymiarach osobowości, tzn. duchowym, intelektualnym, wolitywnym, uczuciowym i cielesnym[177].

---

173 Por. tamże, s. 250.

174 Wyrazem równości osobowej mężczyzny i kobiety jest chociażby interpretacja słów mężczyzny wypowiedzianych pod adresem kobiety: „Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała" (*Rdz 2, 23*) – zob. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 30–31.

175 Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 98.

176 Tamże, s. 98.

177 Por. Jan Paweł II, *Życie małżeńskie i rodzinne dzisiaj*, s. 26.

Ze zbioru katechez wydanego pod tytułem *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich* można wyprowadzić wniosek, że drogą prowadzącą do pełnego zjednoczenia, a następnie do doskonałej równości, jest budząca się w człowieku reakcja „wzruszenia" na widok osoby przeciwnej płci. Dzieje się tak z tego względu, że nie oddziela ona od siebie poszczególnych warstw osobowości, ale „odnosi się przede wszystkim do «całego» drugiego człowieka. Można powiedzieć, że jest to «wzruszenie osobą» ze względu na jej kobiecość lub męskość"[178]. Trudność „człowieka historycznego" w zmierzaniu drogą „wzruszenia" jest warunkowana poprzez inną reakcję, również mogącą wystąpić w tego typu spotkaniu. Jest nią „podniecenie", które dotyczy sfery seksualnej i „szuka ujścia w postaci zmysłowo-cielesnego zaspokojenia kobiecości przez męskość"[179] i męskości przez kobiecość.

Przedstawiony powyżej układ dysharmonii nie dotyczy jedynie kobiety. Skoro bowiem „oboje zostali wezwani" do doskonałej jedności, to słowa z *Rdz 3, 16* – wprawdzie bezpośrednio skierowane do kobiety – również „odnoszą się do mężczyzny, a raczej odnoszą się równocześnie do obojga"[180]. Chodzi zatem nie tyle o pewien model dominacji jednej płci nad drugą, co raczej wynikające z jednej strony lub też z obydwu poniżanie się w odniesieniu do innego – bardziej obiektywnego – punktu odniesienia. Wydaje się, że może nim być „obraz" osoby z „początku".

Ad 3. W obszarze „historyczności" również pierwotne wezwanie do wzajemnego obdarowania się sobą zagrożone jest postawą przywłaszczenia. Pojawienie się pożądliwości w strukturze osobowej człowieka sprawia, że cielesność, która „nie przestaje wyzwalać pragnień osobowego zjednoczenia"[181], kierowana jest „ku zaspokojeniu samego ciała kosztem niejako autentycznej i pełnej komunii osób"[182].

Jest to proces redukcji aksjologicznej[183] i dokonuje się on stopniowo. Analizując literaturę źródłową, można wskazać cztery stopnie omawianego zagrożenia: atrakcyjność – posiadanie – używanie – zużycie.

Podstawowym poziomem relacji mężczyzna – kobieta jest „osobowa fascynacja"[184], pozwalająca trwać w relacji wzajemnego daru. Jest to zarazem poziom wyjściowy, poziom „początku", jedyny właściwy dla wspólnoty osób. Zobrazo-

178 Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 384.
179 Tamże, s. 385.
180 Tamże, s. 99.
181 Tamże, s. 101.
182 Tamże.
183 Por. tamże, s. 128.
184 Por. tamże, s. 128 i 131.

wanie tej relacji może być uzupełnione omawianą wcześniej reakcją „wzruszenia" osoby osobą[185].

Pożądliwość sprawia, że wzajemne odniesienie coraz bardziej traci na relacji osobowej, a przekształca się w relację przedmiotową. Pierwszym zatem progiem realizacji tego zagrożenia jest zejście do poziomu „atrakcyjności osoby" [186]. Na tym poziomie druga osoba staje się niejako atrakcją na miarę innych atrakcji, które człowiek spotyka w świecie. Uwaga mężczyzny/kobiety nie koncentruje się już na kobiecie/mężczyźnie, ale na kobiecości/męskości jako pewnym pociągającym (może nawet zachwycającym) dobru, które chce się posiadać. Na tym poziomie ważny jest zatem wymiar intencjonalności „bytowania człowieka «dla» człowieka"[187]. Objawia się on w odpowiedzi na pytanie: Kim staje się owa kobieta dla mężczyzny (i *vice versa*) przez to, że jest dla niego atrakcyjna?

Kolejnym stopniem jest „posiadanie"[188]. Wprawdzie doskonałe zjednoczenie mężczyzny i kobiety prowadzi do wzajemnej przynależności – można nawet powiedzieć: do wzajemnego posiadania – ale jedynie pod tym warunkiem, że odbywa się to na płaszczyźnie osobowej. W momencie, kiedy pożądliwość dominuje nad układem międzyosobowym, relacja dwupodmiotowa jest coraz bardziej wypierana przez relację: podmiot – przedmiot. Jest to stosunek posiadania i własności, który może być nazwany „nie tylko przedmiotowym, ale także nade wszystko «rzeczowym»: przynależenie czegoś – a więc rzeczy – do kogoś"[189].

W dalszej kolejności papież wyjaśnia, że „od posiadania następny krok prowadzi w kierunku «używania»: przedmiot, który posiadam, nabiera dla mnie z kolei takiego znaczenia: dysponuję nim, posługuję się nim, używam go"[190]. Ta relacja może przebiegać równocześnie w dwóch kierunkach, wtedy oboje będą dla siebie „przedmiotami" służącymi zaspokojeniu własnych potrzeb. Warto również w tym miejscu wspomnieć, że „używanie" osoby przez osobę może być aktem czysto wewnętrznym, dziejącym się na poziomie decyzji[191]. Fakt, że osoba nie ujawnia tego na poziomie zewnętrznym – poprzez konkretne zachowanie – nie zmienia kwalifikacji tego zjawiska, ponieważ wewnętrznie przyjęta już została postawa takiego odniesienia[192].

---

185 Por. tamże, s. 384.
186 Por. tamże, s. 103.
187 Tamże, s. 129.
188 Por. tamże, s. 107.
189 Tamże.
190 Tamże.
191 Papież mówi o „poziomie serca ludzkiego".
192 Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 120 i 136.

Ostatnim stopniem postawy przywłaszczenia jest „zużycie"[193]. Jedynie osoba cieszy się wewnętrzną energią, która daje jej ciągłą siłę do rozwoju. Pożądliwość oderwana od wartości osoby nie posiada takiego źródła, więc – zgodnie z tym, co przedstawiono powyżej – prowadzi do zniszczenia osoby.

Jan Paweł II nie tylko wskazuje główne zagrożenia pojawiające się za sprawą pożądliwości w przestrzeni międzyosobowych relacji, ale proponuje również konkretną pomoc w przeciwstawianiu się tym niebezpieczeństwom. Wydaje się, że można to ogólnie nazwać „odkupieńczym sensem ciała". Wprawdzie papież w żadnym miejscu nie używa takiego zwrotu, to jednak podczas niektórych swoich wystąpień mówił o zbieganiu się w człowieku „historycznym" wymiaru oblubieńczego[194] oraz odkupieńczego[195].

Ponadto papież często zwraca uwagę na rolę Chrystusowej Ofiary dla rozwoju związku małżeńskiego, i to nie tylko na płaszczyźnie wiary, ale również jako wzorzec kształtowania postaw w relacjach międzyosobowych[196]. Stąd też – na podstawie analogii do „oblubieńczego sensu ciała" – „odkupieńczym sensem ciała" będzie nowe spojrzenie na przeżywanie szeroko rozumianego cierpienia (wyrzeczenia, ograniczenia, trudu) w małżeństwie, które – przeżywane w miłości – będzie pojmowane jako prawdziwe źródło mocy umacniające międzyosobową jedność. Ciało – podobnie jak wcześniej, tak i w tym wypadku – będzie pełniło funkcję osobowego znaku takiej postawy.

Konkretnymi wyrazami „odkupieńczego sensu ciała" mogą być: wzajemna akceptacja[197], różne gesty czułości, język ciała wyrażający małżeńskie przymierze[198], lecz tym najważniejszym wyrazem zawsze będzie „codzienne *offertorium*"[199], czyli doskonała ofiara składana nie z tego, co się posiada, ale z tego, kim się jest – z siebie samego. Jest to zatem „całkowite zaangażowanie się mężczyzny i kobiety na całe życie, aż do śmierci"[200].

Można również przypuszczać, że papież w kształtowaniu postawy „odkupieńczego sensu ciała" szczególną rolę przyznaje mężczyźnie. Już w rzeczywi-

---

193 Por. tamże, s. 125.

194 Ten wymiar był obecny w człowieku od „początku". Całość treści związanych z tym wymiarem zostaje zamknięta w pojęciu „oblubieńczy sens ciała ludzkiego", które do tych zagadnień wprowadza sam Jan Paweł II.

195 Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 312.

196 Por. Jan Paweł II, *Królestwo Boże i rodzina chrześcijańska*, s. 614; Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 271 i 275.

197 Por. Jan Paweł II, *Otwórzcie szkoły i rodziny na wartości Ewangelii* (Homilia podczas Mszy św., 22 I 1998), ORp nr 3/1998, s. 15.

198 Por. Jan Paweł II, *Życie małżeńskie i rodzinne dzisiaj*, s. 27.

199 Jan Paweł II, *Międzynarodowy Rok Rodziny* (Audiencja generalna, 29 XII 1993), ORp nr 2/1994, s. 19.

200 Jan Paweł II, *W rodzinie kształtuje się powołanie chrześcijańskie*, s. 17.

stości „początku" mężczyzna był tym, który pierwszy podjął działanie na rzecz budowania relacji międzyosobowej[201]. Na tej podstawie przyznana mu została funkcja stróża wzajemnego obdarowania[202]. Wtedy jednak tamta wspólnota osób nie była narażona na jakiekolwiek niebezpieczeństwo. Obecnie to niebezpieczeństwo istnieje i papież sugeruje, że mężczyzna również i w tym układzie podejmuje inicjatywę: „jeśli mężczyzna jest tym, który przywłaszcza sobie (...) kobietę, traktuje ją tylko jako przedmiot swojego przywłaszczenia – a nie jako dar – to zarazem skazuje i siebie na to, że jest dla niej też tylko przedmiotem przywłaszczenia, a nie darem"[203]. Skoro jedyną propozycją uchronienia się przed niebezpieczeństwem uprzedmiotowienia jest przyjęcie postawy „odkupieńczego sensu ciała", to i w tym przypadku mężczyzna powinien być pierwszym, który wejdzie na drogę *offertorium*. Koresponduje to z ukazanymi przez K. Wojtyłę wnioskami jego analiz zawartych w studium *Miłość i odpowiedzialność*, w którym wskazuje, że „kobieta chce raczej doznawać miłości, aby mogła miłować. Mężczyzna raczej chce miłować, aby mógł doznawać miłości"[204]. Takie ujęcie wzajemnych odniesień konkretyzuje zadanie „stróża" powierzone mężczyźnie i sygnalizowane wyżej.

Zwieńczeniem zagadnień dotyczących *communicatio personarum* będzie przedstawienie stanowiska Jana Pawła II w sprawie formalizacji związku. Na podstawie powyżej przedstawionych treści można bowiem się przekonać, że zasadnicze znaczenie w opisie wspólnoty małżeńskiej papież widział w więź osobowej, która jest więzią wewnętrzną. Bez tej więzi zagrożone jest dobro wspólnoty i poszczególnych osób ją tworzących. Nie znaczy to jednak, że odrzuca on instytucjonalizację małżeństwa. W studium *Miłość i odpowiedzialność* udowadniał zasadność małżeństwa jako instytucji, opierając to stanowisko na koncepcji „konieczności usprawiedliwienia związku" wobec siebie wzajemnie, społeczeństwa oraz Boga[205].

W nauczaniu papieskim znajdujemy kontynuację tej myśli. Najpełniej została ona przedstawiona w posynodalnej adhortacji o zadaniach rodziny *Familiaris consortio*. Czytamy w niej, że „instytucja małżeństwa nie jest wynikiem jakiejś niesłusznej ingerencji społeczeństwa czy władzy ani zewnętrznym narzuceniem jakiejś formy, ale stanowi wewnętrzny wymóg przymierza miłości małżeńskiej, które potwierdza się publicznie jako jedyne i wyłączne"[206]. Nie można jej zatem

201 Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 57 oraz paragraf pierwszy tego rozdziału.
202 Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 106.
203 Tamże.
204 K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 161.
205 Tamże, s. 193–201. Zagadnienie to zostało szerzej przedstawione w rozdziale drugim.
206 Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 11.

rozumieć jako zewnętrznej nadbudowy bądź wytworu historycznej ewolucji[207] lub też jako ograniczenie ludzkiej wolności bądź miłości. Wręcz przeciwnie, sama miłość – zgodnie z tym, jak została opisana – „domaga" się sformalizowania związku. To zabezpiecza ją przed uczynieniem z niej tzw. „sprawy prywatnej"[208] oraz pozwala jej rozwijać się zgodnie z dynamizmem, jaki jest w niej zawarty.

3. ROZWÓJ „MY-MAŁŻEŃSKIEGO"

„My-małżeńskie" jako rzeczywistość życia ludzkiego podlega też rozwojowi. W adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio* Jan Paweł II pisze w tej kwestii, że „Kościół zna drogę, na której rodzina może dotrzeć w głąb prawdy o sobie. Tej drogi (...) nie narzuca, lecz (...) ukazuje wszystkim bez lęku"[209]. O ile zatem poprzednio podjęta została problematyka stanu wyjściowego w procesie wychowawczym, a następnie przedstawiono wspólnotę małżeńską w kontekście rozmaitych zagrożeń, to ta część pracy koncentrować się będzie na przedstawieniu dróg rozwoju życia małżeńskiego. Stwierdzenie Jana Pawła II, że „Kościół zna drogę", zakłada, iż ona istnieje. Można zatem pytać o argumenty, jakie za tym przemawiają, oraz o podstawowe źródła tego rozwoju.

3.1. Uzasadnienie rozwoju

Współczesna pedagogika zna nie tylko spór dotyczący tego, jak przebiega proces rozwoju, ale również tego, czy ten proces w ogóle istnieje[210]. Ten problem przenosi się również na płaszczyznę wspólnoty małżeńskiej, stąd też wydaje się istotne przedstawić stanowisko Jana Pawła II w tej kwestii. Aby tę problematyką rozstrzygnąć, należałoby zapytać, czy papież w ogóle mówi o wychowaniu małżonków, a jeśli tak, to czy jest to proces motywowany i kształtowany od zewnątrz, np. ze strony oczekiwań społecznych, państwa, Kościoła lub innych czynników, czy też od wewnątrz, np. z własnej inicjatywy, bądź też w jeszcze inny sposób.

---

207 Por. Jan Paweł II, *Kapłan wobec potrzeb rodziny* (Przemówienie do duchowieństwa Rzymu, 26 II 2004), ORp nr 6/2004, s. 16.

208 Por. Jan Paweł II, *Małżeństwo i rodzina są nierozerwalne*, s. 33.

209 Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 86.

210 Teza, że wychowanie nie jest konieczne, a nieraz nawet niemożliwe, prezentowana jest przez tzw. antypedagogikę. (Por. B. Śliwerski, *Antypedagogika*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, red. T. Pilch, t. I, Warszawa: „Żak" 2003, s. 154–164).

Analizując materiał źródłowy, można stwierdzić, że papież bardzo świadomie i konsekwentnie opowiada się za możliwością rozwoju wspólnoty małżeńskiej. Opisuje to zjawisko, posługując się różnymi pojęciami. Mówi o „procesie dojrzewania”[211], „pedagogicznym procesie wzrostu”[212], „formacji małżonków”[213]. Porównuje tę rzeczywistość do „codziennej wędrówki”[214], „duchowej wędrówki”[215] lub do „wspinania się na górę”[216]. Często w tym kontekście – zwłaszcza gdy wypowiedź dotyczy zagadnień związanych z wiarą małżonków – posługuje się takimi pojęciami, jak „powołanie” lub „wezwanie”[217]. Ciekawym przykładem takiej wypowiedzi może być ta zamieszczona w *Familiaris consortio*: „Bóg bowiem, który powołał oblubieńców «do» małżeństwa, nadal powołuje ich «w» małżeństwie”[218].

Na szczególną uwagę zasługują sformułowania jednoznacznie wskazujące na to, że papież zakłada rozwój wspólnoty małżeńskiej. Już w początkowych latach swojego pontyfikatu papież mówił: „konieczną jest rzeczą (...) wychowywanie małżonków”[219] oraz: „pary małżeńskie (...) winny być wychowywane”[220]. Takie sformułowania mogą zarazem sugerować, że papież chce, by małżonkowie poddali się jakiemuś „wychowawcy”, który znajduje się poza ich wspólnotą. Nie wykluczając takiej sytuacji, trzeba jednak zaakcentować, że małżonkowie przede wszystkim sami dla siebie mają być wspomnianym „wychowawcą”. Jan Paweł II wyraża to, posługując się takimi zwrotami, jak: „doskonalenie się”[221], „autorealizacja”[222], „samorealizacja”[223] czy też wprost „wychowywanie siebie”[224]. Na

---

211 Por. Jan Paweł II, *„Nie” i „tak” chrześcijanina*, s. 10; Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 221.

212 Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 9.

213 Por. Jan Paweł II, *Przywrócić światu smak życia* (Przemówienie do pielgrzymki rodzin z Francji, 10 XI 1980), NP III, 2, s. 587.

214 Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 65.

215 Por. Jan Paweł II, *Życie małżeńskie i rodzinne dzisiaj*, s. 26.

216 Por. Jan Paweł II, *Rodzina chrześcijańska w kontekście afrykańskim*, s. 8.

217 Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 51; Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 130; Jan Paweł II, *Gratissimam sane*, p. 7; Jan Paweł II, *W trosce o godność rodziny* (Audiencja generalna, 1 XII 1999), ORp nr 3/2000, s. 43.

218 Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 51.

219 Jan Paweł II, *Prawda i etos wspólnoty małżeńskiej podstawą działalności dla dobra rodziny* (Przemówienie do uczestników I Plenarnego Zebrania Papieskiej Rady ds. Rodziny, 30 V 1983), NP VI, 1, s. 670.

220 Jan Paweł II, *Małżeństwo i rodzina* (Orędzie na Światowy Dzień Emigracji, 15 VIII 1986), ORp nr 7/1986, s. 24.

221 Por. Jan Paweł II, *Przyszłość świata i Kościoła idzie przez rodzinę* (Przemówienie do grup wiernych z diecezji Fano, 9 VII 1984), NP VII, 2, s. 36.

222 Por. Jan Paweł II, *Gratissimam sane*, p. 17.

223 Por. Jan Paweł II, *Kościół wobec rodziny*, s. 13.

224 Por. Jan Paweł II, *Rodzina darem i zadaniem dla człowieka i społeczeństwa*, s. 19.

szczególną uwagę zasługuje również fakt, że przytoczony w *Familiaris consortio* jeden z opisów małżeństwa przedstawia je jako „relację międzyosobową mężczyzny i kobiety, relację, która winna być stale rozwijana"[225].

Na podstawie przedstawionych wypowiedzi można stwierdzić, że Jan Paweł II wpisuje się w ten nurt pedagogiki, który zakłada możliwość wychowania jako takiego, a co za tym idzie, również wspólnoty małżeńskiej. W pewnym sensie papieskie rozumienie procesu wychowania małżonków jawi się tu nie tylko jako możliwość, ale pewnego rodzaju przymus. W tym momencie można postawić pytanie: Jakiego rodzaju jest to przymus?

3.2. Główne przyczyny wychowania małżonków

Jak przedstawiono wyżej, małżeństwo jest wspólnotą niedoskonałą. Wynika to przede wszystkim z niedoskonałości człowieka jako takiego. Zarazem pozostaje w tym człowieku permanentne odniesienie do pierwotnej niewinności, której doświadczał „od początku". Taką sytuację można nazwać *dramatis personae*[226]. Objawia się ona z jednej strony „oskarżeniem", które przypomina o niedoskonałości, a z drugiej strony stanowi ciągłe „wezwanie", które przekonuje, że straconą wartość można na nowo zyskać. Doświadczenie wstydu[227] oraz pożądliwość[228] egzemplifikują *dramatis personae*". Pokazują one bardzo wyraźnie, że poczucie niedosytu zjednoczenia małżeńskiego wyzwala w człowieku szukanie sposobów na osiągnięcie coraz większej jedności. Dlatego też papież, opisując stan niedoskonałości czegoś, tworzy własny język. Nawet gdyby niektórzy chcieli ten stan nazwać antywartością, Jan Paweł II nazywa ten stan „nie-dość-wartością"[229]. Zatem pierwszą przyczynę procesu wychowania małżonków można widzieć w „doświadczeniu niedosytu zjednoczenia".

Człowiek zajmuje szczególne miejsce w świecie. Jedynie on potrafi go „uprawiać" w ten sposób, by mu służył. Właśnie ów element „uprawiania" świata jest dla Jana Pawła II szczególnie ważny. Papież widzi w tym pierwotnym działaniu obraz wszelkiej ludzkiej aktywności. Człowiek do dziś chce coraz bardziej poznawać i przemieniać świat, w którym żyje. Można powiedzieć, że „uprawiać ziemię" i „czynić ją sobie poddaną" może tylko człowiek, stąd też „ten pierwszy zarys specyficznie ludzkiego działania wchodzi niejako w definicję człowieka"[230],

---

225 Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 66; por. Jan Paweł II, *Pielęgnujcie i pomnażajcie prawdziwą miłość małżeńską* (Homilia podczas Mszy św., 27 I 1985), ORp nr 1/1985, s. 20.

226 Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 17.

227 Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 161.

228 Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 94.

229 Por. tamże, s. 143.

230 Tamże, s. 25.

a zatem należy do jego istoty. Można więc powiedzieć, że człowiek zawsze będzie przemieniał świat i go udoskonalał. Jeśli w tym momencie wywodu zauważymy, że człowiek sam dla siebie – ze względu na własną niedoskonałość – może być „światem” poddanym ciągłemu „uprawianiu”, to trzeba przyznać, że również natura ludzka może być „miejscem”, z którego wynika przymus wychowawczy. Wprawdzie papież nie formułuje bezpośrednio takiego wniosku, przyznaje jednak, że sama natura osoby żyjącej w małżeństwie może skłaniać ją do podejmowania określonych działań[231].

Dalsze poszukiwania przyczyn warunkujących rozwój wspólnoty małżeńskiej kierują papieża ku analizowaniu dynamiki miłości. Wyraża się ona poprzez ciągły dialog pomiędzy wzajemnym „oddawaniem siebie” a „przyjmowaniem drugiego” – współmałżonka. Nie jest to proces monotonny, ponieważ „miłość domaga się od obojga, ażeby niejako wciąż przekraczali skalę przynależności, szukając stale nowej i dojrzalszej jej postaci”[232]. W ten sposób wspólnota małżeńska staje się coraz pełniejsza i doskonalsza. Stąd można powiedzieć, że miłość jest nie tylko darem, ale i przykazaniem[233].

Ważne miejsce w tym zagadnieniu papież przyznaje również sakramentalności małżeństwa. Sakrament ten jest bowiem czymś więcej niż tylko ceremonią inicjującą wobec społeczności związek dwojga ludzi. Jest on przede wszystkim darem Ducha[234], który „nie wyczerpuje się w samym sprawowaniu sakramentu małżeństwa, ale towarzyszy małżonkom przez całe ich życie”[235]. Właśnie wskazanie na Ducha Świętego, który udziela siebie w tym obrzędzie, najdobitniej skłania małżonków do ciągłej przemiany. Mogą oni również ufać, że Dar, jaki otrzymali, jest w ich życiu małżeńskim nie tylko „ciągłym niepokojem” nawołującym do doskonalenia się, ale przede wszystkim „wielkim potencjałem” inicjującym przemianę tych, którzy Mu się oddają.

Wprawdzie te treści w sensie ścisłym będą dotyczyły jedynie tych, którzy małżeństwo przyjęli jako sakrament Kościoła, niemniej jednak w sensie szerokim będą odnosiły się do wszystkich małżonków, ponieważ samo dążenie do życia małżeńskiego jest wyrazem posłuszeństwa woli Bożej, zawartej w prawie

---

231 Por. Jan Paweł II, *Kościół wobec potrzeb współczesnej rodziny* (Przemówienie do biskupów europejskich przewodniczących krajowych Komisji Duszpasterstwa Rodzin i Ochrony Życia, 26 XI 1992), ORp nr 2/1993, s. 42.

232 Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 346.

233 Por. Jan Paweł II, *Jesteście świadkami wewnętrznej prawdy miłości*, s. 11; Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 17 i 18; Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 61, 168, 239.

234 Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 19.

235 Tamże, p. 56; por. Jan Paweł II, *Dwie wielkie prawdy o rodzinie*, s. 17; Jan Paweł II, *Trzeba, by głos Indii sprzymierzył się z głosem Kościoła*, s. 27.

naturalnym[236]. Można zatem postawić tezę, że również i ci małżonkowie – choć nie znają Boga – będą przez Niego inspirowani.

Z wyżej przedstawionego materiału wynika, że możemy mówić o czterech głównych przyczynach doskonalenia życia małżeńskiego: 1) „doświadczenie niedosytu zjednoczenia"; 2) „wyzwania natury ludzkiej"; 3) „dynamizm miłości" oraz 4) „łaska sakramentalna". Wszystkie one należą do endogennych czynników wychowawczych. Można zatem powiedzieć, że nauczanie Jana Pawła II zbiega się w tym momencie z koncepcją „impulsu pedagogicznego", która główną siłę wychowawczą upatruje wewnątrz struktury osobowej człowieka[237].

Takie usytuowanie podstawowej siły wychowawczej nie zwalnia jednak samych małżonków z podejmowania działania. Zostało to już zaznaczone poprzez opisanie tego procesu takimi terminami, jak „samorealizacja" czy „autorealizacja". Poza tym papież w kilku miejscach wyraźnie wzywał do podejmowania aktywności w zakresie autorefleksji przez małżonków. Można tu przywołać wypowiedź, w której pytał małżonków, czy „pracują nad pogłębieniem swojej małżeńskiej jedności – pomimo całego trudu, a także obiektywnych trudności?"[238] oraz taką, w której akcentował, że rozwój w ogóle nie jest procesem dokonującym się poza aktywnością człowieka: „historia nie jest po prostu procesem, który z konieczności prowadzi ku lepszemu, lecz jest wynikiem wolności, a raczej walki pomiędzy przeciwstawnymi wolnościami"[239].

3.3. Wychowanie małżonków jako konsekwencja dynamiki rozwoju osobowego

Przedstawione powyżej zagadnienia zasadności i możliwości wychowania wspólnoty małżeńskiej mają swoje przedłużenie w ukazaniu inspiracji tego rozwoju. Rozumie się je jako logiczne konsekwencje przedstawionych powyżej głównych przyczyn wychowania. Przybierają one formę konkretnych małżeńskich doświadczeń, które skłaniają bądź mogą skłaniać do doskonalenia życia małżeńskiego.

---

236 Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 68: „podjęta przez mężczyznę i kobietę decyzja zawarcia zgodnie z zamysłem Bożym małżeństwa, czyli decyzja zaangażowania przez nieodwołalną zgodę małżeńską całego życia w nierozerwalnej miłości i wierności bezwarunkowej, zakłada w rzeczywistości, nawet jeśli w sposób nie całkiem uświadomiony, postawę głębokiego posłuszeństwa woli Bożej, ta zaś postawa nie jest możliwa bez Jego łaski".

237 Por. M. Nowak, *Teorie i koncepcje wychowania*, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne 2008, s. 264–268. Zagadnienie to zostało bliżej przedstawione w rozdziale pierwszym.

238 Jan Paweł II, *Co stało się z przykazaniem „nie cudzołóż" w naszym polskim życiu?* (Homilia podczas Mszy św.) ORp nr 5/1991, s. 40.

239 Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 6.

Na wstępie należy zauważyć, że dla Jana Pawła II rozwój wspólnoty małżeńskiej jest procesem ciągłym. Każda zmiana wynika z poprzedniej i przygotowuje do następnej. Zasadza się to nie tylko na układzie przyczynowo-skutkowym, ale przede wszystkim na istocie osoby, która jest niezmienna pomimo zmieniających się okoliczności[240].

Podstawowym odniesieniem i kryterium podziału w poszukiwaniu inspiracji wychowawczych jest „impuls pedagogiczny”. Chodzi zatem o próbę zoperacjonalizowania tego pojęcia poprzez wskazanie na obszary życia małżeńskiego, w których „impuls pedagogiczny” się aktualizuje. Trzeba zarazem podkreślić, że w rzeczywistości jest on jedną siłą, która skłania człowieka do podejmowania permanentnego rozwoju. Wcześniejsze przedstawienie czterech różnych przyczyn wychowania małżonków jest zabiegiem jedynie teoretycznym, służącym wyraźniejszemu ukazaniu istoty „przymusu wychowawczego”, stąd też i poniższa kwalifikacja jest pewnego rodzaju sztucznym rozdzieleniem od siebie poszczególnych elementów. Niemniej jednak to wyróżnienie pozwala wyraźniej ukazać poszczególne motywy rozwoju małżonków. W rzeczywistym ujęciu trzeba je przyjmować jako integralną całość.

„Doświadczenie niedosytu zjednoczenia” wyraża w życiu małżeńskim punkt spotkania się dwóch prawd. Papież pisze, że ta komunia „zakorzenia się w naturalnych więzach ciała i krwi, rozwija się i doskonali w sposób prawdziwie ludzki poprzez zawiązywanie i rozwijanie głębszych jeszcze i bogatszych więzów ducha”[241] oraz że „mężczyzna i kobieta «już nie są dwoje, lecz jedno ciało», powołani do ciągłego wzrostu w tej komunii”[242]. Z jednej strony jest to zatem prawda o tym, że małżonkowie są jednością, a z drugiej strony o tym, że cały czas coraz bardziej się nią stają.

Na tym poziomie poszukiwania skoncentrowane będą na problemie: Do jakiego rodzaju jedności inspiruje „doświadczenie niedosytu zjednoczenia”? W odpowiedzi można stwierdzić, że cennych wniosków dostarcza papieska analiza seksualnego zjednoczenia małżeńskiego, które określane jest mianem „poznania”[243]. Jest ono z jednej strony znakiem jedności małżeńskiej, a z drugiej strony służy umacnianiu tej jedności. W sytuacji, kiedy to zbliżenie doprowadzi do poczęcia dziecka, to „mężczyzna i jego żona poznają się wzajemnie w tym «trzecim»”[244]. Stąd wniosek, że ów „trzeci” – dziecko, skoro jest „miejscem” wza-

---

240 Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 39, 64, 70.

241 Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 21.

242 Jan Paweł II, *Drogi Pana są drogami miłości* (Homilia podczas Mszy św. dla rodzin, 10 V 1988), ORp nr 9/1988, s. 21.

243 Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 68; Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 14.

244 Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 69.

jemnego poznawania siebie (!), to jest również znakiem jedności i „inspiracją" do ciągłego jej umacniania. Dziecko – konkretne małżeńskie doświadczenie – staje się w życiu rodziców „miejscem" ciągłego wołania o doskonalenie związku.

W dalszym rozumowaniu pojawiają się wskazówki, że człowiek nie powinien zatrzymywać się i zadowalać pragnieniem zjednoczenia wyrażonym jedynie w zbliżeniu płciowym[245]. Przyglądając się uważniej tego typu „impulsowi pedagogicznemu", można odkryć, że skłania on „do jedności głęboko osobowej, która nie tylko łączy w jedno ciało, ale prowadzi do tego, by było tylko jedno serce i jedna dusza"[246]. Innym razem papież nazywa to jednością „w prawdzie i miłości"[247] bądź też – bardzo ogólnie – „prawdziwą solidarnością"[248].

W obszarze „konstrukcji osobowej człowieka" można wskazać również na te impulsy, które skłaniają małżonków do doskonalenia swego życia. Papież stwierdza, że „naturalny charakter małżeństwa jest lepiej zrozumiały, gdy nie oddziela się go od rodziny. Małżeństwo i rodzina są nierozdzielne, ponieważ męskość i kobiecość małżonków są z samej swej istoty otwarte na przyjęcie daru potomstwa"[249]. Należy jednak zwrócić szczególną uwagę na fakt, że przyjęcie potomstwa „nie polega wyłącznie na poczęciu dziecka, ale polega też na wychowaniu nowych pokoleń"[250]. Papież bardzo często wskazuje na naturalną więź między rodzeniem a wychowywaniem. Za przykład może posłużyć przedstawienie tego zagadnienia w *Familiaris consortio*: „prawo-obowiązek rodziców do wychowywania jest czymś istotnym i jako taki związany jest z samym przekazywaniem życia ludzkiego"[251].

Z powyższego cytatu wynika, że konkretnym impulsem wychowawczym w obszarze „wyzwań natury ludzkiej" jest dążenie małżonków nie tylko do zrodzenia potomstwa, ale – co istotne – również do wychowania go. Zatem naturalna skłonność do wychowania potomstwa jest bardzo ważną potencjalnością dla rozwoju wspólnoty małżeńskiej w ogóle. Potwierdzeniem tego może być proponowana przez papieża definicja wychowania, które jest „obdarzaniem czło-

---

245 Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 35.

246 Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 8.

247 Jan Paweł II, *Gratissimam sane*, p. 8.

248 Por. Jan Paweł II, *Małżeństwo i rodzina we wspólnocie Kościoła*, s. 15.

249 Jan Paweł II, *Małżeństwo i rodzina są nierozerwalne*, s. 34; por. Jan Paweł II, *Gratissimam sane*, p. 8.

250 Jan Paweł II, *Otwórzcie szkoły i rodziny na wartości Ewangelii*, s. 15.

251 Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 36. W prawie kościelnym pojawiają się również takie interpretacje podstawowych celów małżeńskich, które wśród nich widzą nie tylko otwartość na potomstwo, ale również gotowość wychowania potomstwa. Stąd też niektórzy są skłonni twierdzić, że jeśli tej gotowości nie ma, to może być to powód do nieważnego zawarcia małżeństwa. (Por. R. Sztychmiler, *Doktryna Soboru Watykańskiego II o celach małżeństwa i jej recepcja w kodeksie prawa kanonicznego z roku 1983*, Lublin: TN KUL 1993).

wieczeństwem – obdarzaniem dwustronnym. Rodzice obdarzają swym dojrzałym człowieczeństwem nowo narodzonego człowieka, a ten z kolei obdarza ich całą nowością i świeżością człowieczeństwa, które z sobą przynosi na świat”[252]. Na tej podstawie można stwierdzić, że tzw. „instynkt wychowawczy” jest cennym materiałem rozwoju małżonków. Warto również zauważyć, że nie pojawia się on dopiero w momencie zrodzenia dziecka, ale jest od niego wcześniejszy i niezależny z tego powodu, że jego źródłem jest ludzka natura, a nie dziecko jako takie. Dlatego też małżeństwa, które nie mogą cieszyć się własnym potomstwem, nie są pozbawione tej części przestrzeni realizacji „impulsu pedagogicznego”. Otwiera się bowiem droga adopcji i innych form pracy wychowawczej[253].

Kolejnym obszarem ujawniającym możliwości rozwojowe małżeństwa jest „dynamizm miłości”. Istota miłości międzyosobowej[254] skłania małżonków do przekraczania granic oddzielających ich samych od otoczenia, w którym żyją. W ten sposób wspólnota małżeńska się rozwija i przekształca we wspólnotę rodzinną, a następnie społeczną[255]. Posłuszeństwo „dynamizmowi miłości” pozwala małżeństwu odnajdywać się we wspólnotach szerszych bez obawy zatracenia własnej tożsamości. Przeciwnie – zamykanie się w obszarze diady małżeńskiej jest sygnałem braku odpowiedzi na wezwania miłości, a to z kolei może prowadzić do regresu.

Przyczyną doskonalenia się małżonków jest także „łaska sakramentalna”. Została ona udzielona w czasie zawarcia sakramentu, ale jej dynamizm rozciąga się na całe życie. Właśnie ów dynamizm skłania małżonków do tego, by przekształcali swoją wspólnotę życia w domowy Kościół. Papież bardzo wyraźnie wiąże te dwie rzeczywistości, kiedy mówi, że „domowy Kościół jest owocem sakramentu małżeństwa”[256]. *Ecclesia domestica*[257] jest bardzo ogólnym określeniem, które odsyła do starożytności chrześcijańskiej, w której powstało, ale też i do współczesnego kontekstu teologicznego, w jakim posługuje się nim Kościół. W ramach tej książki nie potrzeba tak szczegółowych analiz, wystarczy

---

252 Jan Paweł II, *Gratissimam sane*, p. 16; por. Jan Paweł II, *Jesteście dla siebie darem* (Homilia podczas Mszy św., 12 VI 1994), ORp nr 8/1994, s. 30.

253 Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 14; Jan Paweł II, *Miłość, która przyjmuje opuszczone dziecko* (Przemówienie do rodzin adopcyjnych, 5 IX 2000), ORp nr 11–12/2000, s. 41.

254 Została ona powyżej określona jako ciągła i pogłębiająca się wymiana pomiędzy „darowaniem siebie” a „przyjmowaniem” współmałżonka.

255 To zagadnienie zostało szczegółowe przedstawione w rozdziale drugim ze względu na podjęty tam problem socjalizacji.

256 Jan Paweł II, *Jesteście dla siebie darem*, s. 30; por. Jan Paweł II, *„Kościół domowy” we wspólnocie parafialnej* (Przemówienie do wspólnoty z parafii św. Franciszka Ksawerego, 3 XII 1978), NP I, s. 125; Jan Paweł II, *W ręce św. Józefa złóżmy losy polskiej rodziny* (Audiencja dla pielgrzymów z diecezji kaliskiej, 20 IV 1993), ORp nr 5–6/1993, s. 19.

257 Domowy Kościół.

jedynie wskazać, że oznacza ono miejsce objawienia i zamieszkiwania Boga oraz oddawania mu czci[258]. Takim miejscem, w którym sprawy doczesne przenikają się ze sprawami nadprzyrodzonymi, ma coraz bardziej stawać się rodzina.

Można tu zatem mówić o przenikaniu się dwóch rzeczywistości: domu oraz Kościoła. Jedna i druga jest wyjątkową wspólnotą osób, przy czym wiele elementów wspólnych można w nich rozpoznać. Przede wszystkim należy podkreślić wyjątkową głębię wzajemnych relacji. Jeśli chodzi o różnice między rodziną (domem) a Kościołem, to pojęcie „dom" będzie akcentowało wymiar doczesny tej wspólnoty wraz ze wszystkimi okolicznościami kształtującymi życie małżeńskie, a pojęcie „Kościół" będzie odnosić się do wymiaru nadprzyrodzonego. Odczytywanie tego wymiaru w przestrzeni rodzinnej będzie zależne od istnienia wiary małżonków i jej głębi. Niemniej jednak pewnego rodzaju doświadczeniem podstawowym każdego człowieka jest przeżywanie rzeczywistości pozaziemskiej w ogóle. Jest to związane chociażby z poczuciem obecności osoby zmarłej (np. współmałżonka) w domu; z przypisywaniem szczególnej wartości różnym rytuałom czy też pamiątkom rodzinnym. Właśnie to doświadczenie, które w sytuacji ludzi wierzących będzie wzmocnione świadomym przeżywaniem łaski sakramentalnej, jest kolejną inspiracją skłaniającą małżonków do coraz pełniejszego przenikania się treści zawartych w pojęciach: „dom" i „Kościół". Można ją nazwać „doświadczeniem transcendencji".

4. „MY-MAŁŻEŃSKIE" JAKO ZAPOWIEDŹ

W wychowaniu małżonków według Jana Pawła II w fakcie „my-małżeńskiego" odnajdujemy główny cel tego wychowania. „My-małżeńskie" sprowadza się do ukazania końcowego etapu procesu wychowania małżonków. Jest to też obraz wspólnoty małżeńskiej, która – jak o tym była już mowa wyżej – zaistnieje wraz ze zaktualizowaniem przez małżonków wszystkich potencjalności rozwojowych.

Można się spodziewać, że ten obraz będzie w pewnym sensie wzorowany na idei „początku"[259], niemniej jednak nie należy go rozumieć jako dążenia do ponownej aktualizacji stanu pierwotnego. Taki powrót negowałby bowiem doświadczenie „historyczności", co z kolei byłoby odrzuceniem pełnej prawdy o człowieku. Celem wychowania małżonków może być zatem wprowadzenie do nowej pełni, „która zakłada całą historię człowieka ukształtowaną dramatem drzewa poznania dobra i zła (por. *Rdz 3*), a równocześnie przeniknięta tajem-

[258] Por. Jan Paweł II, *Zadania ewangelizacyjne Kościoła domowego*, s. 66.
[259] Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 36.

nicą odkupienia"[260]. Stąd też ostateczne ukonstytuowanie się pełnej dojrzałości osobowej i wspólnotowej nastąpi dopiero w rzeczywistości nadprzyrodzonej – w Bogu. Możemy zatem mówić o pewnego rodzaju dwóch celach wychowania małżonków. Pierwszy to obraz dojrzałej wspólnoty małżeńskiej w realiach doczesności, drugi natomiast to stan pełnej doskonałości: wiekuista „dziewiczość" w odniesieniu do osoby i wiekuista „intersubiektywność" w odniesieniu do wspólnoty osób[261]. Taki też ciąg problemowy zagadnienia, od osoby, przez wspólnotę, aż do relacji we wspólnocie, przyjęty zostanie w dalszej prezentacji.

4.1. Dojrzała osoba a „my-małżeńskie"

Zgodnie z przyjętą „genealogią osoby" człowiek odnajduje początek swego istnienia nie tylko w następowaniu pokoleń, ale również w Bogu, stąd też kresem jego urzeczywistniania się jest również Bóg jako pełnia życia[262]. Można zatem powiedzieć, że realizacja procesu doskonalenia się zależna jest w pierwszym rzędzie od osobistego, moralnego zbliżania się do Boga, a nie od mimowolnego przekroczenia granicy śmierci w kierunku nowego życia. Zakładając drugą możliwość, należałoby wtedy przyjąć, że nowym życiem cieszy się inny człowiek niż ten, który zmagał się z trudnościami „historyczności". Papież wyraźnie odcina się od takiego stanowiska.

Dla Jana Pawła II to, co nowe, nie „będzie żadną miarą wyobcowane z tego, co było udziałem człowieka «od początku», a także z tego, co w wymiarze historycznym jego bytowania stanowiło w nim źródło napięcia pomiędzy duchem a ciałem"[263]. Można to zawrzeć w stwierdzeniu, że antropologia zmartwychwstania będzie antropologią człowieka „historycznego" prześwietloną perspektywą królestwa niebieskiego[264]. To z kolei naprowadza Jana Pawła II na stwierdzenie, że proces rozwoju osobowego człowieka w tym świecie nie jest niczym innym, jak właśnie realizowaniem antropologii zmartwychwstania, a co za tym idzie, również w obecnych warunkach życia człowiek osiąga cel swego rozwoju odpowiednio do swojego zaangażowania się w proces wychowawczy.

Należy również podkreślić, że człowiek „historyczny" i człowiek „świata przyszłego"[265] to – co do istoty – ten sam człowiek. „Historyczność" wchodzi bowiem w przestrzeń „zmartwychwstania" nie poprzez zmianę natury, ale poprzez udoskonalenie (bądź oczyszczenie) natury. Jest to ważne spostrzeżenie

[260] Tamże, s. 222.
[261] Por. tamże, s. 221.
[262] Por. Jan Paweł II, *Gratissimam sane*, p. 9.
[263] Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 214–215.
[264] Por. tamże, s. 237.
[265] Tamże, s. 215.

ze względu na panujące w niektórych antropologiach przekonanie o niższości moralnej ciała względem duszy. Miałoby to być warunkowane tym, że w ciele złożony jest pęd seksualny, który – według tych podejść – jest z natury zły. Jan Paweł II podkreśla, że stan doskonałości „nie oznacza jakiegoś «odcieleśnienia» ciała ani też – w konsekwencji – jakiegoś «odczłowieczenia» człowieka. Wręcz przeciwnie: oznacza doskonałe jego «urzeczywistnienie»"[266]. Jest to zatem człowiek o tej samej duchowo-cielesnej konstrukcji osobowej, w którym jednak obydwa elementy (ciało i duch) są w pełni i doskonale zintegrowane. To znaczy, że nie ma w nich przeciwnych dążeń, którym poddany jest człowiek „historyczny". Doskonała harmonia w przestrzeni wolnej woli z jednej strony skutecznie zwalcza doświadczenie owego „przeciw"[267], a z drugiej strony – zabezpiecza pełną integralność[268].

Co ciekawe, „ofiarą" tego procesu nie są zmysły jako takie, które w przestrzeni „historyczności" często kojarzone są z dążeniem do tego, co szkodzi właściwemu rozwojowi. Człowiek doskonały to człowiek o doskonałej wrażliwości zmysłów[269], to znaczy, że ich poznawanie rzeczywistości i komunikowanie treści jest prawdziwe.

Taka sytuacja warunkuje kolejną cechę doskonałości osoby, którą jest wieczysta „dziewiczość"[270]. Pod tym określeniem należy rozumieć absolutną demonstrację oblubieńczego sensu ciała. Nie chodzi jednak o zwyczajne ukazanie doskonałości osoby, pełne oddanie się osoby poprzez znak ciała[271]. Główną inspiracją takiej postawy jest doświadczenie samoofiarującej się miłości Boga. Nie można jednak wysuwać wniosku, że to przeżycie będzie tak ogromne, iż zdeterminuje człowieka do takiej właśnie postawy. Człowiek „świata przyszłego" to osoba w pełni wolna[272]. Przeżywanie miłości Boga „twarzą w twarz" z tego względu nie niszczy wolnej woli człowieka, ponieważ skłonność do realizacji oblubieńczego sensu ciała zawarta jest w „dynamice miłości", jak na to wskazywano wyżej. A zatem doskonałość aktu miłości polega również i na tym, że jako jedno z najgłębszych i istotowych pragnień człowieka, oczyszczone od błędnych ukierunkowań, spotyka się z ideałem realizacji postawy oblubieńczej w Bogu.

Warto również zauważyć, że stan doskonałości, czyli cel procesu wychowawczego, nie jest stanem bezczynności, ale procesem dynamicznym. Objawianie

266 Tamże, s. 209.

267 W ten sposób św. Paweł opisuje trudność człowieka „historycznego", który musi wciąż wybierać między dążeniami ciała a dążeniami ducha. Por. *Rz 7, 22–23*.

268 Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 208.

269 Por. tamże, s. 223.

270 Tamże, s. 221.

271 Por. tamże, s. 230.

272 Por. tamże, s. 215.

oblubieńczego sensu ciała nie ustaje, ale dokonuje się nieustannie. Odpowiada to „wyzwaniom ludzkiej natury"[273], w której została złożona potrzeba „uprawiania ziemi" (*Rdz 2, 5*), czyli pewnego rodzaju aktywizmu zmierzającego do zrealizowania coraz większej doskonałości. Stan „nowej pełni" to stan doskonały, więc można byłoby stwierdzić, że to dążenie ludzkiej natury ustaje. Powstaje jednak pytanie: Dlaczego natura człowieka miałaby zostać zmieniona w tym względzie? Inną propozycją wydaje się zatem twierdzenie, że stan doskonałości to stan realizowania doskonałej „dziewiczości" w permanentnie nowy sposób[274].

4.2. Prawdziwa wspólnota a „my-małżeńskie"

Nie sposób też w tym momencie pominąć wymiaru wspólnotowego, odpowiednio bowiem do opisu poszczególnych sytuacji życia człowieka kształtował się obraz wspólnoty, jaką tworzyli mężczyzna i kobieta. W tym momencie należy pytać o to, jakimi cechami charakteryzuje się wspólnota doskonała. Jest to zatem pytanie o cel wychowania małżonków według Jana Pawła II. Z tego też względu dalsze analizy prowadzące do poszukiwania odpowiedzi na pytanie o wychowanie małżonków i jego cele nadają tej części pracy wyjątkowe znaczenie w kontekście całej podejmowanej problematyki.

Jan Paweł II, przedstawiając charakterystykę rozwoju osoby jako takiej i wspólnoty międzyosobowej, wskazuje, że pełna aktualizacja tego ideału będzie miała miejsce jedynie w Bogu, gdy człowiek będzie już wolny od obciążeń „historyczności". Nie wyklucza to jednak przekonania, że już w „historii" człowiek (jako osoba bądź wspólnota osób), idąc drogą „impulsu pedagogicznego", może zbliżać się do tego ideału.

Punktem wyjścia tych poszukiwań niech będą słowa papieża Jana Pawła II, w których stwierdził, że ideałem współżycia między ludźmi jest „wiekuista «intersubiektywność» człowieka: wszystkich ludzi, którzy staną się (jako mężczyźni i kobiety) uczestnikami zmartwychwstania"[275]. Można zatem pytać: Jakie miejsce w owej wiekuistej intersubiektywności zajmuje małżeństwo?

Spośród wielu wypowiedzi na temat relacji małżeństwa (czy też rodziny, która zawsze jest zbudowana na małżeństwie i ono wchodzi w jej krąg) do rzeczywistości przyszłego świata, dwie zasługują na szczególną uwagę. Pierwsza z nich mówi o tym, że małżeństwo znajdzie swoją kontynuację w świecie przyszłym.

---

273 Por. paragraf trzeci tego rozdziału.

274 Takie rozumowanie w pewien sposób jest zbieżne z opisem miłości Boga, która jest każdego dnia świeża i nowa. Por. *Lm 3, 22–23*: „Nie wyczerpała się litość Pana, miłość nie zgasła. Odnawia się ona co rano".

275 Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 221. Paralelnie do tego, co powiedziano o ideale rozwoju osobowego, który został nazwany „wiekuistą «dziewiczością»". Por. tamże.

Papież w tym duchu nauczał, że „rodzina (...) powstaje i żyje w swojej początkowej fazie na ziemi, ale jest przeznaczona do odtworzenia się w niebie"[276] oraz: „jak bardzo jest ważne, ażeby «komunia osób» w rodzinie stawała się przygotowaniem do «Świętych Obcowania» w niebie"[277].

Druga tendencja interpretacyjna natomiast przytacza wypowiedzi wyraźnie wykluczające małżeństwo z rzeczywistości przyszłego świata. Zwłaszcza w katechezach środowych pojawiało się to zagadnienie: „małżeństwo, owa jedność, w której – jak mówi *Rdz 2, 25* – mężczyzna i kobieta «łączą się tak ściśle, że stają się jednym ciałem» – jedność, która jest udziałem człowieka «od początku» – należy wyłącznie do «tego świata». Małżeństwo i prokreacja nie stanowią natomiast eschatologicznej przyszłości człowieka"[278].

Warto również zauważyć, że te dwa stanowiska pochodzą z podobnego czasu[279]. Jak w tym kontekście rozumieć przytoczone wcześniej słowa o „odtworzeniu się" małżeństwa w świecie przyszłym? Jest to pytanie zasadnicze, ponieważ stając na stanowisku, że małżeństwo nie ma jakiejkolwiek ciągłości w przyszłym świecie, należałoby przyznać, że końcem procesu rozwoju tej wspólnoty jest jej unicestwienie. Nie miałoby ono wtedy innego sensu, jak tylko utylitarny, jaki upatruje się w powstawaniu i zanikaniu jakichkolwiek innych wspólnot. Bądź też – w najlepszym wypadku – można by mu przyznać wyższy sens przez to, że ma służyć rozwojowi osobowemu jednostki: mężczyzny i kobiety, którzy je tworzą, ale w konsekwencji nie chodzi o ich wspólne dobro – wspólny cel, lecz o całkowicie indywidualny cel jego i jej.

Wydaje się jednak, że nie można zgodzić się z taką próbą interpretacji wspomnianych wypowiedzi. Zdecydowane podkreślanie przez papieża stanowiska, że małżeństwo jest wspólnotą wynikającą z natury człowieka, że jest sakramentem najpierwotniejszym oraz że będąc jednością dwojga, ma ono strukturę dwupodmiotową[280], każe szukać innych rozwiązań. Dodatkowo wyraźnie i przekonująco wybrzmiewa za tym poszukiwaniem stanowisko Jana Pawła II wyrażone w końcowym okresie środowych katechez małżeńskich: małżeństwo wprawdzie „nie należy do «odkupienia ciała» w wymiarze nadziei eschatologicznej (...)", ale zarazem „wypełnia się ono i urzeczywistnia w perspektywie eschatologicznej"[281].

---

276 Jan Paweł II, *Chrześcijanie powinni być mistrzami autentycznego humanizmu rodzinnego* (Przemówienie do biskupów Emilii-Romanii w czasie wizyty *ad limina*, 2 V 1986), NP IX, 2, s. 602.

277 Jan Paweł II, *Gratissimam sane*, p. 14; por. Jan Paweł II, *Homilia podczas mszy św. dla rodzin chrześcijańskich*, (2 XI 1982), ORp nr 2/1983, s. 25.

278 Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 205; por. tamże, s. 256.

279 Jest to pierwsza połowa lat 80. W tym momencie nie biorę pod uwagę *Listu do Rodzin*.

280 Podmiotem jest zarówno osoba, jak i wspólnota jako całość. (Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 274–281).

281 Tamże, s. 310.

Te argumenty nakazują wręcz poszukiwanie takiego opisu ideału wspólnoty małżeńskiej, który jest wprawdzie odmienny od wzoru „historycznego", lecz zarazem jest jego kontynuacją – niejako owocem.

Wprowadzeniem do właściwego odczytywania intencji Jana Pawła II w odniesieniu do kierunku przemiany wspólnoty małżeńskiej są wypowiedzi podkreślające wyjątkową i niespotykaną w żadnej innej wspólnocie jedność małżonków. Należy tu najpierw przywołać interpretację obrazu stworzenia kobiety z żebra mężczyzny, w której papież zauważa, że w „antropologii biblijnej «kości» oznaczają najbardziej zasadniczą, istotną część ciała (...), oznaczały po prostu «istotę»"[282]. Wprawdzie ogólna nauka biblijna podkreśla w tym momencie przede wszystkim jedność co do natury każdego człowieka (mężczyzny i kobiety), to jednak specyficznie małżeński kontekst środowych katechez małżeńskich pozwala postawić tezę, że w jedności ogólnoludzkiej szczególnym jej wyrazem jest jedność małżeńska. Ta myśl jest zresztą rozwijana w późniejszych fragmentach, kiedy papież mówi, że miłość małżeńska „nie tylko łączy dwa podmioty, ale pozwala im w taki sposób przenikać siebie, duchowo przynależąc do siebie wzajemnie, że (...) «ja» poniekąd staje się «ty», a «ty» – «ja»"[283]; a w *Familiaris consortio* napisał: „miłość małżeńska zawiera jakąś całkowitość, w którą wchodzą wszystkie elementy osoby"[284].

Warto również zauważyć, że papież, podejmując próbę charakterystyki małżeństwa, często posługuje się stwierdzeniami typu: „poniekąd", „zdaje się", „jakiś", „niejako" itp.[285] Można przypuszczać, że nie wynika to z jego niepewności co do opisywanej rzeczywistości, lecz o wiele bardziej z pewnej ostrożności w używaniu pojęć, które mają podprowadzić do poznania prawdy o małżeństwie, ale same nie potrafią jej wyrazić. Niewątpliwie trzeba mieć to na względzie, aby móc odpowiedzialnie pójść „krok dalej" w odniesieniu do tego, na co bezpośrednio wskazuje papież.

Ów „krok dalej" pozwala w tym momencie przytoczyć kolejną grupę wypowiedzi prezentujących istotę wychowania małżonków. W wielu miejscach posynodalnej adhortacji o zadaniach rodziny *Familiaris consortio* Jan Paweł II powołuje się na teksty świętych, Ojców Kościoła i wielkich teologów. W tym momencie na szczególną uwagę zasługują dwie wypowiedzi. Autorem pierwszej jest Tertulian (ur. pomiędzy 150 a 160, zm. 240). Jedność i piękno małżeństwa wyraża on w następujący sposób: „cóż za jarzmo dwojga wiernych złączonych w jednej nadziei, jednym dochowaniu wierności, w jednej służbie! Oboje są

---

282 Tamże, s. 30, przypis 13.

283 Tamże, s. 280.

284 Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 13.

285 W całym opracowaniu katechez małżeńskich bardzo często można znaleźć tego typu zwroty. Pojawiają się one również w innych wypowiedziach.

braćmi i oboje wspólnie służą; nie ma pomiędzy nimi podziału ani co do ciała, ani co do ducha. Owszem, są prawdziwie dwoje w jednym ciele, a gdzie jest jedno ciało, jeden też jest duch"[286]. Druga wypowiedź jest osadzona w myśli św. Tomasza z Akwinu: „rodzina chrześcijańska jest też powołana do tego, by doświadczyła nowej i szczególnej komunii, która wzmacnia i doskonali komunię naturalną i ludzką. W rzeczywistości łaska Jezusa Chrystusa, «pierworodnego między wielu braćmi», jest, przez swoją naturę i wewnętrzny dynamizm, «łaską braterstwa», jak ją nazywa św. Tomasz z Akwinu"[287].

Obydwa stanowiska podejmują też zagadnienie jedności małżeńskiej. Starają się oddać wyjątkowość tej wspólnoty na tle innych wspólnot międzyludzkich. Warto zwrócić uwagę, że w tych dwóch tekstach znajduje się porównanie więzi małżeńskiej do relacji pokrewieństwa. Tertulian mówi o tym, że „oboje są braćmi". To sformułowanie należy oczywiście rozumieć w duchu czasów autora, niemniej jednak jest to bardzo wyraźna wskazówka, że małżeństwo jest wspólnotą tak głęboko zjednoczoną, że można jego specyfikę oddać przez alegorię więzów krwi. W odniesieniu do sformułowania św. Tomasza („łaska braterstwa") trzeba zauważyć decydującą rolę Jana Pawła II w wykorzystaniu tego zwrotu w kontekście więzi małżeńskiej, Akwinata bowiem posługuje się tym stwierdzeniem, podejmując zagadnienie grzechów przeciw Duchowi Świętemu[288], i pokazuje, że wspólnota wierzących cieszy się „łaską braterstwa". Papież zmienia kontekst, w którym ten zwrot pierwotnie funkcjonował, i posługując się Tomaszowym pojęciem „łaska braterstwa", odnosi je do więzi małżeńskiej. Tym samym Jan Paweł II bardzo świadomie wskazuje na to, że małżonkowie związani są z sobą podobnie jak brat z siostrą.

Podejmowane zagadnienie znajduje się również w rozważaniach nad *Księgą Tobiasza*, w której Tobiasz kilkakrotnie, zwracając się do swojej żony Sary, nazywa ją „siostrą" (por. *Tb 7, 12; 8, 5–8*). Już samo zwrócenie uwagi przez Jana Pawła II na to zagadnienie wskazuje, że należy w nim dostrzegać bogatsze treści aniżeli tylko przywołanie przez autora natchnionej księgi faktu dalszego pokrewieństwa między małżonkami.

W kontekście powyższych argumentów można także stwierdzić, że Jan Paweł II przywiązywał szczególne znaczenie do tego, by mówiąc o więzi między małżonkami, nazwać ich „bratem" i „siostrą". Jak widać z powyższego, do takiego stwierdzenia dochodzi papież na drodze rozumowych poszukiwań. Nie

---

286 Tertulian, *Ad uxorem*, II, VIII; 6–8: CCL I, 393; za: Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 13.

287 Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 21. Por. św. Tomasz, *Summa Theologiae*, II, II, 14, 2 ad 4.

288 Wydanie polskie: Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, t. 15, tłum. o. Pius Bełch, O. P. London: „Veritas" brw., W.2. II, II, 14, 2 ad 4. Ad 4: „Odmawianie posłuszeństwa należy do zatwardziałości-uporu; udawanie pokuty do zawziętości; odszczepieństwo do zazdroszczenia drugiemu łaski, która jednoczy członki Kościoła".

wynika to bynajmniej z jednorazowego, okazjonalnego skojarzenia, lecz prowadzi Jana Pawła II do sformułowania stwierdzenia, że „poprzez małżeństwo mężczyzna i kobieta stają się w sposób szczególny bratem i siostrą. Rys siostrzany (i braterski) zdaje się tkwić głęboko w miłości oblubieńczej"[289].

To stwierdzenie należy bez wątpienia do najważniejszych w podejmowanej pracy. W ten sposób za cel wychowania małżonków należy uznać dążenie do tworzenia takiej więzi między mężem i żoną, która mogłaby być nazwana „duchowym pokrewieństwem"[290]. Tak rozumiany cel procesu wychowawczego akcentuje przede wszystkim rodzaj zjednoczenia małżeńskiego, którym jest głębia osobowa.

W ten sposób rozwiązuje się postawiony na początku tego fragmentu pracy problem dotyczący obecności małżeństwa w „przyszłym świecie". Skoro jednym z istotnych zadań małżeńskich jest to, by poprzez zjednoczenie mężczyzny i kobiety powołać do istnienia nowego człowieka, a przyszły świat oznacza „ostateczne spełnienie rodzaju ludzkiego, zamknięcie ilościowe kręgu istot"[291], to na tej podstawie kończy się ono wraz z „historycznością". Skoro jednak „uczestnicy «świata przyszłego»" (...) będą cieszyć się doskonale dojrzałą podmiotowością"[292], to znaczy będą żyli pełną świadomością siebie oraz całego doświadczenia przeżytego czasu, i „zachowają swoją właściwość męską lub kobiecą"[293], to wniosek z takiego rozumowania dodatkowo przemawia za trwałością zjednoczenia małżeńskiego wyrażającego się w „duchowym pokrewieństwie".

Celem wyraźniejszego przedstawienia małżeńskiej relacji „brat – siostra" papież zestawia ją ze związkiem przyjaźni oraz związkiem oblubieńczym. W pierwszym przypadku papież wychodzi od etymologii słowa „przyjaźń". Zauważa, że z tego punktu widzenia oznacza ona bliską obecność względem siebie dwóch osób: „przy-jaźń"[294], „ja" przy „ty", „ty" przy „ja". Jest to bliskość, której główną siłą nie jest emocjonalne związanie, ale dojrzałe zaangażowanie woli[295]. W „duchowym pokrewieństwie" charakter tej więzi idzie jeszcze głębiej. Te wyrażenia uwypuklają wyjątkową platformę bycia „przy", dzięki której „ja"

---

289 Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 349.

290 Warto również dodać, że takie podejście bliskie jest kategorii „pokrewieństwa psychicznego" stosowanej w psychologii. Tam służy ono na opisanie podobieństwa między małżonkami, wyrażającego się w zgodności podejmowanych wyborów dotyczących różnych dziedzin życia, takich jak preferowane wartości, styl życia, upodobania itp. (Por. M. Plopa, *Więzi w małżeństwie i rodzinie. Metody badań*, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls" 2005, s. 106).

291 Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 205.

292 Tamże, s. 211.

293 Tamże, s. 206.

294 Por. tamże, s. 335.

295 Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 85.

staje się „ty"[296] (bądź też drugim „ja"). Można zatem powiedzieć, że przyjaźń jest ważnym etapem dla relacji braterskiej małżonków. W ten sposób zakończony zostaje coraz bardziej angażujący całą osobę proces „bezinteresownego daru" składanego z siebie.

W odniesieniu do kontekstu oblubieńczego między małżonkami w pewnym sensie można stwierdzić, że „duchowe pokrewieństwo" jest inną formą opisu tej samej rzeczywistości, stąd też relacja oblubieńcza nie jest przygotowaniem do relacji „brat – siostra" w małżeństwie. Papież zwraca jednak uwagę na to, że słowa „brat", „siostra" mówią nie tylko o wyjątkowej i głębokiej więzi małżonków, ale każą „szukać obojgu wspólnej przeszłości, jakby wywodzili się z kręgu tej samej rodziny"[297]. Na pewno to stwierdzenie odwołuje do szerokiego rozumienia wspólnej przeszłości, nieograniczającej się do biologicznej genealogii. Może zatem chodzić o rozpoznanie swojego początku w Bogu, zgodnie z tym, co w *Liście do Rodzin* powiedziano o genealogii osoby[298], bądź też należy w tym rozpoznać odniesienie do obrazu wspólnoty międzyosobowej przedstawionej na „początku".

Omawiana już wcześniej kwestia relacji „brat – siostra" w małżeństwie poświęcona była jedności i równości między mężczyzną i kobietą co do natury. Na tej podstawie wskazywano na wyrażającą się przez to zapowiedź tego, do czego człowiek jako osoba jest wezwany. Stąd też wezwanie do „szukania wspólnej przeszłości" byłoby wezwaniem do odkrywania prawdy, że w budowaniu tak wyjątkowej relacji małżonkowie nie są pozostawieni sami sobie, ale że ich zadanie polega na rozwijaniu tego, co wcześniej zostało im już dane.

Doskonałe zjednoczenie małżeńskie, które opisane zostało jako relacja „brat – siostra", jest kresem przedstawionego poprzednio „doświadczenia niedosytu zjednoczenia". Kresem „dynamiki miłości" będzie natomiast powstanie takiej wspólnoty miłości, która wychodzi poza diadę małżeńską i nie stawia granic między różnymi jej członkami. Papież wskazywał, że taką wspólnotą jest *communio sanctorum*, czyli wspólnota świętych, która realizuje się poprzez *communio personarum*[299]. Małżonkowie, którzy w pełnym zjednoczeniu ze sobą trwają w Bogu, uczestniczą zarazem we wspólnocie szerszej – powszechnej, obejmującej wszystkich zbawionych, nie tracąc przy tym własnej tożsamości, zarówno osobowej, jak i wspólnotowej. Ta wspólnota jest już nie tylko obrazem Kościoła jako domu, ale jest prawdziwym Kościołem – Domem, przez co speł-

296 Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 280.
297 Tamże, s. 336.
298 Por. Jan Paweł II, *Gratissimam sane*, p. 9.
299 Por. Jan Paweł II, *Ewangelia rodziny*, s. 27; Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 212; Jan Paweł II, *Gratissimam sane*, p. 14.

nia się dążenie do jednoczenia w małżeństwie porządku naturalnego z nadprzyrodzonym, co wcześniej zostało określone „doświadczeniem transcendencji".

4.3. Dojrzała relacja osób a „my-małżeńskie"

Doskonałość wspólnoty małżeńskiej ma swoje odzwierciedlenie we wzajemnej komunikacji –*communicatio personarum*. Papież w swoim nauczaniu nie tylko wskazuje na to, jaki jest kres rozwoju życia małżeńskiego, ale również na to, czym charakteryzuje się idealna relacja męża i żony. Jan Paweł II bardzo wyraźnie zapowiada, na jakich źródłach będzie się opierał, przedstawiając swoją propozycję. Przede wszystkim chodzi tu o *List do Efezjan* (por. *Ef 5, 21–33* oraz *Kol 3, 18 – 4, 1*) ze względu na fakt, że autor tego listu, mówiąc o miłości Chrystusa do Kościoła, wyjaśnia w czym ta miłość się wyraża, a równocześnie, stawia zarówno samą miłość, jak też jej wyraz jako wzór, który winien naśladować małżonek w stosunku do swej małżonki[300]. Uzupełnieniem tego źródła jest księga *Pieśni nad Pieśniami*[301].

Powyższe przedstawienie źródeł może sugerować, że papież w tym momencie zwraca się ze swoją propozycją jedynie do ludzi wierzących. Tym bardziej, że w jednej ze swoich katechez o małżeństwie, uzasadniając przyjęcie takiego właśnie obrazu jako wzorca kształtowania relacji małżeńskich, wyraźnie zakłada, że „w samej istocie małżeństwa odzwierciedla się i urzeczywistnia coś z tego, co zachodzi pomiędzy Chrystusem i Kościołem. (...) W przeciwnym razie cała analogia musiałaby zawisnąć w próżni"[302]. Jak zatem widać, wprawdzie bardzo wyraźnie w tych założeniach odwołuje się on do płaszczyzny wiary, to jednak – ze względu na to, co powiedziano o łasce sakramentalnej[303] – można te treści odnieść również do małżonków w ogóle.

Przedstawiając wzór *communicatio personarum*, Jan Paweł II opiera się głównie na następujących zdaniach z *Listu do Efezjan*: „bądźcie sobie wzajemnie poddani w bojaźni Chrystusowej", „żony niechaj będą poddane swym mężom, jak Panu" oraz „mężowie miłujcie żony (...) jak własne ciało". Te treści wyznaczą zatem strukturę podejmowanego zagadnienia.

Warto wspomnieć, że analizowany fragment listu św. Pawła posiada charakter tzw. „tablic rodzinnych"[304], powszechnie funkcjonujących w starożytnej

---

300 Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 277; por. tamże, s. 273.

301 Por. tamże, s. 337.

302 Tamże, s. 274.

303 Por. zagadnienie *Główne przyczyny wychowania małżonków*.

304 Inaczej zwane „Kodeksem domowym". Były to przepisy regulujące główne dziedziny życia rodzinnego. Ich istnienie wymuszone było m.in. tym, że rodziny te były bardzo liczne, a w skład szeroko rozumianego domostwa zaliczano również niewolników. (Por. J. Łach, *Kodeks domo-*

rodzinie rzymskiej, co w swoich analizach uwzględnia Jan Paweł II[305]. Dopiero bowiem odczytanie powyższych fragmentów w kontekście okoliczności ich powstania uprawnia do wyciągania konstruktywnych wniosków.

Dalsze analizy skoncentrowane zostaną na wydobyciu cech dojrzałej relacji małżeńskiej. Pierwszą z nich jest wzajemne poddanie się małżonków w bojaźni Chrystusowej. Papież rozpoznaje w tym stwierdzeniu dwie płaszczyzny: wzajemnego odniesienia się małżonków względem siebie i ich wspólnego odniesienia się do Chrystusa. Ta pierwsza ma wypływać z drugiej[306]. Jest to bardzo ważne spostrzeżenie, ponieważ zrywa ono z konwencją wspomnianych „tablic domowych", w których bezwzględnym i niepodważalnym „władcą" rodziny był mąż i ojciec –*pater familias*, który często po swojej śmierci odbierał cześć należną bożkom[307]. W układzie doskonałego małżeństwa ani mąż nie ma być władcą żony, ani ona jego, ale obydwoje poprzez pełne oddanie się Chrystusowi mają być sobie poddani[308]. Zaproponowanie takiego układu stosunków małżeńskich przez św. Pawła było rewolucyjną zmianą zasad tradycji rzymskiej.

Papież, opierając się na takiej strukturze relacji małżeńskiej, potwierdza tym samym równość mężczyzny i kobiety względem siebie. Poza tym, mówiąc o „bojaźni Chrystusowej", wyjaśnia, że nie należy jej rozumieć w kategoriach lęku czy strachu, bo one wynikają z postawy obronnej przed jakimś złem, ale należy ją rozumieć jako poszanowanie dla świętości, która jest „zrodzona z głębokiej świadomości misterium Chrystusa"[309].

Dopiero na tej podstawie można przedstawić wyjaśnienia pozostałych wskazań dotyczących zarówno żony, jak i męża we wzajemnym odniesieniu. Można nawet powiedzieć, że nie wnoszą one niczego nowego co do istoty wzajemnej relacji małżeńskiej. Ona bowiem w pełni została przedstawiona w pierwszym zdaniu z przytoczonego fragmentu *Listu do Efezjan*. Ich zadanie polega na dopasowaniu „wzajemnego poddania" małżonków do kontekstu płci. Inaczej będzie realizowała tę relację kobieta, a inaczej mężczyzna.

Żona w idealnym obrazie życia małżeńskiego jest zatem poddana mężowi jak Panu. Zgodnie z tym, co powiedziano wcześniej, nie stawia to żony w żadnym wypadku w gorszej (niewolniczej) pozycji wobec jej męża. Cały czas pozo-

wy w liście do Kolosan, „Analecta Cracoviensia" XXVII (1995), s. 219–231; A. Suski, *Kodeks małżeński w liście do Efezjan*, „Studia z Biblistyki", red. J. Łach, *Z problematyki etosu biblijnego*, Warszawa 1980, s. 231–291).

305 Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 270.

306 Por. tamże, s. 270.

307 Por. F. Adamski, *Rodzina. Wymiar społeczno-kulturowy*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2002, s. 95.

308 Por. Jan Paweł II, *Przyszłość narodów i kultur zaczyna się w rodzinie*, s. 24.

309 Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 270–271.

staje w mocy konstrukcja osobowa człowieka – osoba ludzka jest *alteri incommunicabilis* (nieprzekazywalna)[310]. Stąd też Jan Paweł II, szukając właściwego rozumienia tego stwierdzenia, wyjaśnia, że „«poddanie» żony mężowi – rozumiane w kontekście całego fragmentu *Ef 5, 21–33* – oznacza nade wszystko «doznawanie miłości»"[311]. To zagadnienie pojawiało się już wcześniej w refleksji Jana Pawła II. Papież zwracał na nie uwagę zarówno w kontekście „początku", jak i „historyczności". Aby zatem nie zniekształcić znaczenia tego wątku, nie można go oddzielać od wcześniejszych wyjaśnień.

Analizując papieskie komentarze wybranych fragmentów *Pieśni nad Pieśniami*, wydaje się, że można powiedzieć, iż kobieta-żona z większą wrażliwością oczekuje doznawania miłości w obszarze *erosu*[312], który należy rozumieć jako podmiotowe uniesienie, wzajemne porwanie dobrem i pięknem miłości[313].

Na tej podstawie bardziej zrozumiałe staje się to, że zadaniem męża w tej relacji jest „miłowanie żony" jak siebie samego[314]. Przy czym użyte tu słowo „miłować" pochodzi od greckiego *agape*[315] i wyraża się przede wszystkim w gotowości do takiej miłości, która prowadzi nawet do oddawania swego życia (również w znaczeniu codziennej rezygnacji ze swego) ze względu na autentyczne dobro żony. Potwierdzenie tego znajduje się w porównaniu męża do Chrystusa, który oddał życie dla dobra Kościoła. Jan Paweł II zwrócił uwagę również na to, że *agape* ze strony męża ma wyrażać się w postawie „żywienia i pielęgnowania" ciała, którym jest małżeństwo. Papież wprawdzie nie podaje ściślejszego rozumienia tych stwierdzeń, ale można przyznać, że jest to ponowne zaakcentowanie aktywności męża w relacji „wzajemnego poddania"[316]. W tym kontekście można przywołać pojęcie „stróża", którym mężczyzna został nazwany na „początku"[317]. W ten sposób to specyficzne określenie mężczyzny nabiera wyraźniejszego znaczenia i można w nim odczytywać również wezwanie do tego, by miłość *eros* przenosić na poziom miłości *agape*[318].

Należy od razu uzupełnić, że miłość małżonki – kobiety, przez to, że zaakcentowano szczególną wrażliwość na doznawanie miłości – *erosu*, nie jest miło-

---

310 Zgodnie z tym, co przedstawiono w rozdziale drugim.

311 Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 280.

312 Por. tamże, s. 336.

313 Por. tamże, s. 337. Nie chodzi bynajmniej o erotyczne rozumienie miłości we współczesnym kontekście językowym.

314 Por. tamże, s. 355.

315 Por. *Grecko-polski Nowy Testament*, tłum. R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa: „Vocatio" 1994, s. 923.

316 Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 281.

317 Por. pierwszy paragraf tego rozdziału.

318 Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 347.

ścią gorszą, podrzędną. Przyjęcie takiego wniosku prowadziłoby do stwierdzenia nierówności relacji małżeńskiej. Aby wykazać, że kobieta również uczestniczy w wymiarze miłości *agape*, wystarczy powrócić do stwierdzenia, że żona ma być w pełni poddana mężowi. Takie stwierdzenie, wskazujące na całkowity dar osobowy, jest inną definicją miłości – *agape*.

Na zakończenie warto zwrócić uwagę, że opisane powyżej wzajemne odniesienie osób w małżeństwie realizuje się już w warunkach „historyczności" a ostatecznie zmierza w kierunku *communio sanctorum*. Wtedy też wzajemna relacja pomiędzy osobami oparta będzie w pełni na oblubieńczym sensie ludzkiego ciała[319]. Papież nie wspomina już o odkupieńczym sensie ludzkiego ciała[320], ale to wydaje się oczywiste, gdyż ono miało właśnie być środkiem prowadzącym do doskonałego stanu, który został osiągnięty.

* * *

Na podstawie przedstawionych kontekstów naukowych i doświadczeń życiowych K. Wojtyły oraz wyjaśnionych podstawowych kategorii używanych w książce podjęto w obecnym rozdziale poszukiwania w zakresie ontologicznych podstaw wychowania małżonków w nauczeniu Jana Pawła II.

Rezultaty przeprowadzonych analiz pozwoliły wyodrębnić trzy główne opisy wspólnoty małżeńskiej. Wynikają one z przyjmowanej przez papieża koncepcji życia ludzkiego w ogóle. Punktem wyjścia jest więc sytuacja wspólnoty małżeńskiej, wpisanej w realia rzeczywistości. To sytuacja w pełni dostępna doświadczeniu każdego człowieka.

Przy pomocy pierwszych rozdziałów *Księgi Rodzaju* papież starał się dotrzeć do pierwotnej konstrukcji osobowej człowieka, to znaczy takiej, w której nie był on obarczony niedoskonałościami obecnymi w aktualnej rzeczywistości. Jan Paweł II nazywa to doświadczeniem „początku". Całość poszukiwań w tym względzie można było przedstawić w odniesieniu do trzech obszarów: osoby jako takiej, wspólnoty osób oraz relacji międzyosobowych panujących we wspólnocie.

W ten sposób powstaje pełna charakterystyka stanu wyjściowego w procesie wychowania małżonków. Zawiera ona w sobie nie tylko opis aktualnej rzeczywistości, ale również – co szczególnie ważne dla Jana Pawła II – rzeczywistości, z której człowiek wprawdzie wyszedł, ale jej główne elementy są w nim wciąż obecne i skłaniają go do ściśle określonych działań. Zrozumienie tych skłon-

[319] Por. tamże, s. 214–215.

[320] Zagadnienie to zostało przedstawione w drugim paragrafie niniejszego rozdziału.

ności, a co za tym idzie, pełne zrozumienie samego siebie przez człowieka, nie byłoby możliwe, gdyby nie został wprowadzony obraz „początku".

W końcu ukazany cel wychowania małżonków, zarówno w odniesieniu do rozwoju osobowego, jak i wspólnotowego, przedstawia niewątpliwie wielkie osiągnięcie Jana Pawła II, a mianowicie wypracowanie takiego modelu rozwoju wspólnoty małżeńskiej, w której dobro indywidualne nie musi ustępować dobru wspólnotowemu, ani odwrotnie, by móc w pełni się rozwinąć. W ten sposób odwieczny dylemat jest sprowadzony do związku małżeńskiego, w którym ewoluuje on w kierunku pokrewieństwa duchowego. Końcowe stwierdzenie: „poprzez małżeństwo mężczyzna i kobieta stają się w sposób szczególny bratem i siostrą"[321], oparte na analizie inspirującej się teologią biblijną *Starego Testamentu* i *Listu do Efezjan,* prowadzi do szczególnej więzi, jaka powstaje w relacji małżeńskiej.

Osiągnięciem tego rozdziału jest również wskazanie na przyczyny wychowania małżonków, do których zalicza się: 1) doświadczenie niedosytu zjednoczenia; 2) wyzwania natury ludzkiej; 3) dynamizm miłości oraz 4) łaskę sakramentalną. Przyczyny te wpisują się w koncepcję wychowania, którą określa się terminem „impulsu pedagogicznego". Oznacza to, że one wszystkie zapodmiotowane są bądź w osobie, bądź też we wspólnocie małżeńskiej jako takiej. Nie są zatem narzucone małżonkom z „zewnątrz". Pozwala to już na tym etapie stwierdzić, że podstawowymi wychowawcami małżonków są sami małżonkowie. Inne podmioty mogą jedynie wspierać ich w tym zadaniu.

Kolejnym etapem poszukiwań, podejmowanych w następnym rozdziale, będzie badanie aksjologii wychowania małżonków, które zostało już sygnalizowane w obecnym rozdziale.

[321] Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 349.

ROZDZIAŁ 4

Aksjologia wychowania małżonków

Kolejnym etapem poszukiwań badawczych jest poszukiwanie i badanie wartości w odniesieniu do „my-małżeńskiego". Jan Paweł II wyraźnie wskazywał, że zarówno osoba, jak i wspólnota osób są dobrem samym w sobie i przez to można je opisywać w kategoriach wartości[1].

Celem tej części jest zatem wskazanie na konkretne wartości i ich systematyzacja. Ważną wskazówką w zrealizowaniu postawionego zadania może być nauczanie K. Wojtyły zawarte w jego *Wykładach lubelskich*. Prezentując podejście M. Schelera, wskazywał on, że „fenomenolog nie bada wartości w jakiejś abstrakcji, ale bada je w tej postaci, w jakiej są one dane bezpośrednio, w jakiej stanowią przedmiot fenomenologicznego doświadczenia"[2]. Z tego powodu, że podejście badawcze bł. Jana Pawła II zakwalifikowano do nurtu fenomenologicznego[3], stąd też skłania to do poszukiwania nie tylko ogólnych pojęć wartości, ale również wskazania na konkretne „miejsca", w których rozpoznane wartości są dostępne w ludzkim doświadczeniu.

Wyznaczone w obecnym rozdziale trzy obszary badań narzucają jego strukturę, w których najpierw poszukiwać się będzie wartości w przestrzeni „my-małżeńskiego", następnie wskazana zostanie wspólnota małżeńska jako punkt wyjścia dla pytania: Jakim dobrem jest małżeństwo dla społeczności szerszej – otaczającej ją? W końcu zaprezentowane będą te sytuacje i postawy w życiu rodzinnym i społecznym, które są konsekwencją zaprzeczenia wcześniej opisanym wartościom lub ich odrzucenia.

---

1 Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2008, s. 12.

2 K. Wojtyła, *Wykłady lubelskie*, red. T. Styczeń i in., Lublin: TN KUL 2006, s. 24.

3 Por. w pierwszym rozdziale książki zagadnienie *Ku opracowaniu własnego podejścia i narzędzia badawczego w sprawach rodziny*.

1. „MY-MAŁŻEŃSKIE" JAKO WARTOŚĆ AUTOTELICZNA

Punktem wyjścia dla podejmowanej problematyki aksjologicznej są poszukiwania zmierzające do rozpoznania tych wartości, obecnych w obrębie wspólnoty małżeńskiej, na które zwracał uwagę Jan Paweł II. Systematyzacja przedstawionych treści będzie oparta na kryterium podmiotowości. Wynika to z wprowadzonej przez papieża kategorii „dobra podmiotowego", w której „osoba jest podmiotem i rodzina jest podmiotem, ponieważ tworzą ją osoby, w których ona jest «zapodmiotowana»"[4]. Najpierw podjęte zostanie zatem zagadnienie wartości osoby, a następnie wartości wspólnoty. Powyższa kolejność pozwoli już na samym początku pokazać, że autentyczna wartość w małżeństwie zawsze związana jest z osobą. Specyfikacja polega zatem na wskazaniu tych wartości, poprzez które mąż i żona urzeczywistniają samych siebie, oraz tych, które służą urzeczywistnianiu ich wspólnego powołania[5].

1.1. Wartości osobowe

Zagadnienie dotyczące poszukiwania wymiaru aksjologicznego osoby jest pierwszym etapem odkrywania wartości „my-małżeńskiego". Oznacza to, że nawet wtedy, gdy mówi się o osobie jako takiej, należy wszystko rozumieć w kontekście wspólnoty małżeńskiej. Nie chodzi zatem o wyczerpujące ukazanie wartości osoby w ogóle, ale jedynie o przedstawienie tych wartości, które – w nauczania Jana Pawła II – występują w kontekście małżeństwa.

Przede wszystkim papież Jan Paweł II wskazuje na źródło rozpoznania treści aksjologicznych, kiedy mówi, że „ontologiczne znaczenie jedności i dwoistości jest zarazem znaczeniem aksjologicznym"[6]. Nośnikiem wartości jest zatem człowiek. One w nim są zapodmiotowane. Stąd też ich rozpoznanie i opisanie musi przekładać się na konkretne ludzkie doświadczenia. W kontekście problematyki opracowania można zauważyć, że podstawowym doświadczeniem będzie dwojakie przeżycie wartości człowieka: „po pierwsze, dlatego że «człowieka»; po drugie, dlatego że kobieta – «niewiasta» dla mężczyzny i odwrotnie, dlatego że «mężczyzna» dla kobiety"[7]. To rozróżnienie wyznacza strukturę opracowania poniższych treści.

---

4 Jan Paweł II, *Gratissimam sane. List do Rodzin* (2 II 1994), Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej 1998, p. 15.

5 Por. Jan Paweł II, *Jesteście dla siebie darem* (Homilia podczas Mszy św., w czasie której papież błogosławił ślub 12 parom, 12 VI 1994), ORp nr 8/1994, s. 30.

6 Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 31.

7 Tamże.

Podstawowym pojęciem w obszarze doświadczenia wartości drugiego człowieka jest „godność"[8]. Trudno przedstawić pełny (definicyjny) opis tego słowa[9]. Wydaje się, że papież zakłada u swoich odbiorców jego rozumienie. Można natomiast wskazać kilka miejsc, w których szczególnie ważne dla Jana Pawła II treści tego pojęcia zostają uwypuklone. Przede wszystkim dowiadujemy się, że człowiek cieszy się godnością z racji tego, że jest człowiekiem[10]. Przysługuje ona zatem każdemu człowiekowi z natury, a nie z nadania. Nikt też nie może odebrać godności drugiemu człowiekowi ani samemu sobie. Szczególnie jednak ważne w tym zagadnieniu wydaje się być to, że wszystkie wymiary życia człowieka są zakorzenione w godności, i to zarówno wymiary duchowy i moralny[11], jak też ten fizyczny, genetyczny czy biologiczny[12].

Takie ujęcie prowadzi do bardzo znaczących konsekwencji związanych z zapowiedzianym wcześniej doświadczaniem wartości osoby. Otóż najwyższa wartość każdego człowieka, jego godność, przenika nie tylko te obszary konstrukcji osobowej, które wyróżniają człowieka spośród innych bytów, ale również te, w których człowiek jest podobny do innych istot. W tej perspektywie papież zwraca szczególną uwagę na wymiar ludzkiego ciała. Z jednej strony można bowiem człowieka opisać w podobny sposób, jak opisuje się inne ciała – byty, z drugiej strony taki opis byłby nieadekwatny, ponieważ nie chodzi w nim „tylko o ciało (ciało jako organizm, ciało w znaczeniu «somatycznym»), ale chodzi o człowieka, który tym ciałem wyraża siebie, i w tym sensie poniekąd

---

[8] Por. A. Rynio, *Teologiczny wymiar integralnego wychowania osoby w myśli Jana Pawła II*, w: *Antropologiczna pedagogika ogólna*, red. M. Nowak, P. Magier, I. Szewczak, Lublin: Gaudium 2010, s. 153.

[9] Szerzej nt. rozumienia godności w nauczaniu Jana Pawła II zob. M. Machinek, *Godność osoby ludzkiej*, w: *Jan Paweł II. Encyklopedia Nauczania Moralnego*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Radom: Polwen 2005, s. 217–220.

[10] Por. Jan Paweł II, *Jesteście dla siebie darem*, s. 30; Jan Paweł II, *Otwórzcie szkoły i rodziny na wartości Ewangelii* (Homilia podczas Mszy św., 22 I 1998), ORp nr 3/1998, s. 15. We współczesnej etyce wyróżnia się trzy rodzaje godności: 1. ludzką – wynika z natury człowieka; zasadza się na powszechnym przeświadczeniu o wyjątkowej roli człowieka jako istoty rozumnej w świecie; 2. osobistą – to postawa i cecha charakteru i 3. zawodową/społeczną – wiąże się z pełnioną przez człowieka rolą społeczną. Por. J. Gajda, *Godność*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, red. T. Pilch, t. II, Warszawa: „Żak" 2003, s. 80–84. Inni nazywają je odpowiednio godnością: 1. osobową, 2. osobistą i 3. osobowościową. Papież w swoim nauczaniu odnosi się zasadniczo do pierwszego rodzaju godności.

[11] Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio. Adhortacja apostolska o zadaniach rodziny w świecie współczesnym* (22 XI 1981), w: *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. I, Kraków: Wydawnictwo „M" brw., p. 8.

[12] Por. Jan Paweł II, *Przyszłość ludzkości idzie poprzez rodzinę* (Przemówienie do wykładowców i studentów Papieskiego Instytutu Studiów nad Małżeństwem i Rodziną, 31 V 2001), ORp nr 9/2001 s. 46.

«jest» tym ciałem. Tak więc wątek wartościowania ze względu na człowieka jako osobę jest nieodzowny w opisie ciała ludzkiego”[13]. W innym miejscu papież stwierdził, że ciało ludzkie jest „przeniknięte (...) całą rzeczywistością osoby: godnością osoby”[14].

Te stwierdzenia jednoznacznie wskazują przede wszystkim na to, że ciało człowieka jest bardzo konkretnym „miejscem” doświadczania godności osobowej, a co z tym się wiąże, ludzkie zachowanie wyrażające się poprzez ciało lub skierowane ku swemu ciału bądź ciału drugiego człowieka musi podlegać ocenie w oparciu o normę godności osobowej[15]. Wszystkie bowiem działania, które zmierzają do posługiwania się ciałem człowieka, bez odniesienia do jego osobowej przynależności, spotykają się ze strony papieża z jednoznaczną, negatywną oceną. W rzeczy samej bowiem są to działania, które pozbawiają ciało (a w konsekwencji samego człowieka) należnej mu wartości. Dziś często ma to miejsce w kontekście mentalności zmierzającej do używania ciała jak każdej innej rzeczy. Niemniej jednak za takim podejściem stoi – nie zawsze uświadomiona – manichejska mentalność, sprowadzająca się do dualistycznego rozumienia człowieka, w którym materia jest przeciwnikiem ducha, a przez to zawsze definiowana jest jako zło. Stąd też odpowiedzią wobec takiej mentalności jest wezwanie papieża, by ciała człowieka nie ujmować w kategoriach antywartości, ale w kategorii „nie-dość-wartości”[16]. Ciągłe podnoszenie wartości ludzkiego ciała oznaczałoby zatem coraz ściślejsze wiązanie go z wartością osoby jako takiej.

W taki sposób w przedstawionej wartości osobowej, jaką jest godność, mieszczą się wszystkie inne wartości ludzkie, takie jak: prawda, wolność, miłość, odpowiedzialność, sprawiedliwość itp. Niektóre z nich – ze względu na przyjęte kryterium podziału treści – będą omówione w dalszej części pracy.

W tym miejscu warto odnieść się do papieskiego rozumienia „wolności”. Skłania do tego poniekąd kontekst społeczny, który w coraz większym stopniu szerzy przekonanie o zdeterminowaniu człowieka[17], a z drugiej strony określa wolność jako największą siłę człowieka[18] i główny cel rozwoju. Jan Paweł II stoi w wyraźniej opozycji do wyżej przedstawionych stanowisk. Z jednej strony bowiem sprzeciwia się jakimkolwiek determinizmom, które miałyby pozbawiać

---

13 Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 173; por. tamże, s. 48, 49,190, 320.

14 Tamże, s. 173.

15 Por. Jan Paweł II, *Gratissimam sane*, p. 12.

16 Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 143.

17 Przykładem tego podejścia są różnego rodzaju ugrupowania głoszące hasła równego traktowania wszystkich skłonności seksualnych w imię tego, że człowiek może być „z natury” zarówno heteroseksualistą, homoseksualistą, jak i biseksualistą.

18 Przykładem tego podejścia jest ideologia *gender*.

człowieka zdolności wyboru[19], a z drugiej strony podkreśla, że wyrazem najwyższej wolności jest „możliwość spełniania wyrażonej w prawie woli Bożej w sposób odpowiedzialny, to znaczy na mocy osobistego wyboru"[20].

Inną grupą wartości osobowych w małżeńskiej przestrzeni życia są te wartości, które wiążą się z osobą jako mężczyzną albo kobietą. Papież podkreśla, że płciowość nie ma tylko znaczenia czysto biologicznego, ale „dotyczy samej wewnętrznej istoty osoby ludzkiej jako takiej"[21], a zatem naznaczona jest również wymiarem aksjologicznym. Można zatem wskazać na dobro mężczyzny/kobiety w tym wymiarze. Dla Jana Pawła II podstawowymi wartościami wymienianymi w tym kontekście są wzajemna równość i odpowiedzialność[22]. Takie podejście jest do tego stopnia istotne, że może pełnić funkcję moralnego kryterium autentyczności więzów małżeńskich[23]. Nie oznacza to jednak bezwarunkowej, wręcz matematycznej, równości kobiet i mężczyzn w życiu małżeńskim, rodzinnym i w poszczególnych sektorach życia zawodowego czy ogólnospołecznego.

Można powiedzieć, że szczególną wartością kobiety jest kobiecość, a mężczyzny – analogicznie – męskość. Są to wprawdzie ogólne stwierdzenia, ale skłaniają one do innego rozumienia równości płciowej niż parytetowe. Papież domaga się, aby ta równość wynikała z rozpoznania i zaakceptowania naturalnych różnic płciowych, stąd też bardzo jednoznacznie sprzeciwia się tendencjom, które równość pojmują jako dopasowywanie (w znaczeniu: dorównanie) kobiety do męskiego stylu funkcjonowania w społeczeństwie. Jan Paweł II postuluje natomiast takie zrównanie społeczne, w którym kobieta nie będzie musiała rezygnować ze swojej kobiecości ani też naśladować roli męża. Prawdziwa równość płciowa polega zatem na tym, żeby w społeczeństwie wzajemnie funkcjonowało człowieczeństwo kobiece z człowieczeństwem męskim[24].

Specyfika kobiecego i męskiego człowieczeństwa osadzona jest na uwarunkowaniach naturalnych kobiety i mężczyzny, dlatego też podstawową konsekwencją powyższego założenia będzie to, że macierzyństwo uzna się za wartość nadrzędną i prawdziwy awans kobiety[25]. Podobnie zresztą ma być dowartościowane ojcostwo. Większe zaangażowanie ojców w działalność poza domem ma

---

19 Por. Jan Paweł II, *Rodzina darem i zadaniem dla człowieka i społeczeństwa* (Przemówienie podczas spotkania z rodzinami, 4 X 1997), ORp nr 12/1997, s. 18.

20 Jan Paweł II, *Miłość małżeńska* (Przemówienie do pracowników i adwokatów Roty Rzymskiej, 21 I 1999), ORp nr 5–6/1999, s. 51.

21 Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 11.

22 Por. tamże, p. 23.

23 Por. tamże, p. 22.

24 Por. tamże, p. 23; por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 138.

25 Por. Jan Paweł II, *Powołanie, na które składa się dom, rodzina, małżeństwo, dzieci i praca* (Przemówienie do włókniarek, 13 VI 1987), ORp nr 5 bis/1987, s. 14.

być wyrazem troski o dobro rodziny, a nie pewnego rodzaju przyzwoleniem na uwolnienie od zobowiązań wobec rodziny i udziału w wychowaniu dzieci[26].

Dopiero na podstawie takiego fundamentalnego założenia społeczeństwo musi dołożyć starań, by tak budować swoje struktury, aby zabezpieczały one równość wszystkich mężczyzn i kobiet[27].

1.2. Wartości wspólnotowe

Wartości wspólnotowe to takie, które przynależą określonej grupie osób, w tym wypadku – małżeństwu. Wychodząc z założenia, że autentyczna wspólnota istnieje wtedy, gdy istnieje również taka rzeczywistość, którą dzielą bez wyjątku wszyscy członkowie danej wspólnoty, należy stwierdzić, że wskazanie na dobro wspólne małżeństwa będzie opisaniem jego istotnego elementu.

Zgodnie z przedstawionym przez św. Tomasza z Akwinu stwierdzeniem, które podziela Jan Paweł II – że do istoty dobra należy jego upowszechnianie się[28] – należy na wstępie zaznaczyć, iż nie może być mowy o przeciwstawnym ukierunkowaniu jakiegokolwiek dobra osoby względem dobra wspólnoty. Między tymi wartościami istnieje proporcjonalna zależność, dlatego też „im dobro jest bardziej *wspólne*, tym jest *też* bardziej *własne*: moje – twoje – nasze"[29]. To stanowi o autentyczności wartości małżeńskiej. Stąd też wybór małżeństwa jako sposobu życia powinien dokonywać się ze względu na wartość, jaką ono tworzy[30].

Jan Paweł II od samego początku swojego pontyfikatu podejmował zagadnienie wartości obecnych we wspólnocie małżeńskiej. Często też starał się omawiane wartości nie tylko wyliczyć, ale i podać kryterium, na podstawie którego wskazane wartości zostały usystematyzowane. Jedną z pierwszych wypowiedzi w tym względzie można znaleźć w homilii wygłoszonej na zakończenie 1978 r. Mówił w niej, że w obszar tego, co można nazwać „miłością małżeńską", wchodzą dwie główne wartości. „Pierwszą z nich jest wartość osoby, która wyraża się we wzajemnej wierności dochowanej aż do śmierci"[31], a drugą są „wartości osobowe nowego życia, czyli dziecka, od pierwszej chwili jego poczęcia"[32].

---

26 Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 25.

27 Por. tamże, p. 23.

28 Por. Jan Paweł II, *Gratissimam sane*, p. 10; Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 4, ad. 2.

29 Jan Paweł II, *Gratissimam sane*, p. 10.

30 Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 241.

31 Jan Paweł II, *Miłość małżeńska i życie – podstawowymi wartościami rodziny* (Homilia podczas Mszy św., 31 XII 1978), NP I, s. 212.

32 Tamże.

Widzimy zatem, że kryterium takiego podziału jest różność relacji osobowych w małżeństwie (rodzinie).

W późniejszych wystąpieniach papież Jan Paweł II coraz częściej wskazywał na takie wartości, jak: nienaruszalna jedność, nierozerwalność, stałe zobowiązanie do poświęceń[33] bądź też miłość, ofiarna płodność, jedność i wierność małżonków[34]. Jeszcze innym razem mówił, że „niezwykle pilną sprawą jest dziś odkrycie wartości rodziny jako wspólnoty opartej na nierozerwalnym małżeństwie mężczyzny i kobiety, jednoczących w miłości swoje egzystencje i otwierających się na dar życia"[35]. Widać przez to, że papież w swoich wypowiedziach, w zależności od czasu bądź miejsca, akcentuje różne wartości z tego obszaru. Wydaje się jednak, że ostatecznym kryterium porządkującym to zagadnienie jest kryterium słów przysięgi małżeńskiej, na co Jan Paweł II wskazywał w *Liście do Rodzin*. Pisał w nim, że „przysięga małżeńska określa, a zarazem ustanawia to, co jest dobrem wspólnym małżeństwa i rodziny"[36]. Po czym wyjaśniał: „dobrem wspólnym małżonków jest miłość, wierność i uczciwość małżeńska oraz trwałość ich związku «aż do śmierci»"[37].

Ostatecznie zatem, według tego kryterium, będą przedstawione poniżej zagadnienia dotyczące wartości wspólnotowych małżeństwa, którymi są: 1) miłość, 2) wierność, 3) uczciwość i 4) trwałość.

Analizując pisma i wypowiedzi Jana Pawła II, można stwierdzić, że papież nadaje miłości wyjątkowe miejsce wśród innych wartości. Papież mówił m.in., że „tylko miłość stwarza dobro i tylko ona pozwala się ostatecznie dostrzec poprzez wszystkie jego wymiary i profile"[38]. Innym razem stwierdził, że „miłość tworzy dobro i «raduje się z dobra»"[39], a w *Liście do Rodzin* ta myśl została ponownie przywołana i rozwinięta: „Miłość jest prawdziwa wówczas, gdy tworzy dobro osób i wspólnot, gdy tym dobrem obdarowuje drugich"[40]. To wszystko prowadzi do przekonania, że wyjątkowość miłości względem innych wartości wynika stąd, że ona jedyna nie tylko sama jest dobrem, ale również

---

33 Por. Jan Paweł II, *Bronić nienaruszalności rodziny* (Przemówienie do biskupów, 28 IX 1981), NP IV, 2, s. 348.

34 Por. Jan Paweł II, *Kościół wobec potrzeb współczesnej rodziny* (Przemówienie do biskupów europejskich przewodniczących krajowych Komisji Duszpasterstwa Rodziny i Ochrony Życia, 26 XI 1992), ORp nr 2/1993, s. 42.

35 Jan Paweł II, *Odkrywajmy wartość rodziny* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 26 XII 1993), ORp nr 2/1994, s. 17.

36 Jan Paweł II, *Gratissimam sane*, p. 10.

37 Tamże.

38 Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 53.

39 Jan Paweł II, *Zadania ewangelizacyjne Kościoła domowego* (Homilia podczas Mszy św. dla rodziny, 4 VII 1986), NP IX, 2, s. 65.

40 Jan Paweł II, *Gratissimam sane*, p. 14.

źródłem zaistnienia każdego innego dobra. Bez miłości zatem nie może zaistnieć jakakolwiek inna wartość. Przytoczona natomiast powyżej wypowiedź ze środowych katechez o małżeństwie sugeruje również, że miłość może być traktowana nie tylko jako początek wszelkiego dobra, ale także jako jego ostateczny cel, ponieważ jest ona dostrzegana przez wszystkie wymiary i profile każdego dobra[41].

Na tej podstawie wyłania się kryterium autentycznej wartości, które można zawrzeć w stwierdzeniu, że prawdziwym dobrem jest to, które wynika z miłości i na miłość wskazuje lub do niej prowadzi. Dlatego też wypowiedź papieża, w której stwierdza on, że „fundamentem rodziny jest miłość między mężczyzną a kobietą"[42], staje się w takim kontekście bardziej zrozumiała.

Widać zatem, że kluczowym zagadnieniem w opracowaniu aksjologii wychowania małżonków K. Wojtyły jest zdefiniowanie miłości. Zostało to już przeprowadzone w drugim rozdziale niniejszej pracy[43]. Tym, co wiąże rodzinę i małżonków, jest wspólne dobro (analogicznie jak to się stwierdza w odniesieniu do społeczeństwa). W tym momencie można powiedzieć, że „kochać drugiego człowieka znaczy chcieć jego dobra bardziej niż własnego, troszczyć się o niego i dzielić z nim wszystkie trudy i radości życia"[44].

Wartość miłości między małżonkami wynika również z tego, że skłania ona do ciągłego pomnażania wzajemnego dobra. Prawdziwa miłość nigdy zatem nie ustaje w tym zadaniu. Papież nazywa to „twórczym niepokojem", który wyraża się w pewnego rodzaju niepewności, czy mąż/żona znajdzie we współmałżonku to dobro i to piękno, którego w nim i dla niego pragnie[45]. Ten ciągły proces nie jest zadaniem wymuszonym „z zewnątrz", ale „bierze początek w samo-objawieniu osoby"[46]. To stwierdzenie tym bardziej uwrażliwia na ważność tego, by małżonkowie, doświadczając siebie w bezpośrednim wymiarze cielesności, podejmowali wysiłek zmierzający do coraz głębszego spotkania osób. Jedynie bowiem spotkanie osoby jest źródłem „twórczego niepokoju" skłaniającym do budowania wzajemnego dobra.

Drugim dobrem wspólnoty małżeńskiej jest wierność małżonków. Wprawdzie w przysiędze małżeńskiej jest ona wymieniana na równi z miłością, niemniej jednak – zgodnie z tym, co stwierdzono powyżej – może być rozumiana

---

41 Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 53.

42 Jan Paweł II, *Miłość mężczyzny i kobiety* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 26 VI 1994), ORp 9–10/1994, s. 29.

43 Zob. zagadnienie *Miłość*.

44 Jan Paweł II, *Bądźcie rodziną według planu Boga* (Homilia podczas Mszy św., 5 VI 1992), ORp nr 8–9/1992, s. 28.

45 Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 279.

46 Jan Paweł II, *Gratissimam sane*, p. 20.

jako jeden z konkretnych wyrazów miłości. W *Liście do Rodzin* papież nazywa wierność „dobrem «bycia razem»" i stwierdza, że „stanowi [ono] istotne dobro małżeństwa (stąd jego nierozerwalność) oraz wspólnoty rodzinnej"[47]. Z powyższego stwierdzenia wynika, że wierność małżeńska jest wartością nie tylko dla samych małżonków, ale również dla całej rodziny.

W pierwszym przypadku wartość ta jest wyrazem uznania godności osobowej współmałżonka, ponieważ – jak wyjaśnia papież – „nie można żyć tylko na próbę, nie można umierać tylko na próbę. Nie można kochać tylko na próbę, przyjmować tylko na próbę i na czas człowieka"[48]. W tym kontekście wierność organicznie wiąże się z wyłącznością, to znaczy, że logika autentycznej miłości małżeńskiej zawiera w sobie obietnicę, że mężczyzna i kobieta będą dla siebie jedynymi partnerami[49].

W odniesieniu do wspólnoty rodzinnej wierność jawi się jako wartość ze względu na tworzenie trwałego środowiska wychowawczego, w którym poczucie bezpieczeństwa warunkuje właściwy rozwój dzieci[50]. Poza tym ta wartość przekłada się też wymiernie na optymalne funkcjonowanie całego społeczeństwa[51].

Kolejną wartością jest uczciwość małżeńska. Trzeba przyznać, że Jan Paweł II bardzo rzadko posługuje się tym pojęciem. Można nawet odnieść wrażenie, że w ogóle pomija to zagadnienie, choć sam wcześniej wskazał, że jest ono jednym z głównych dóbr małżeńskich. Takie wrażenie jednak ustępuje, gdy przywołane zostanie rozumienie „uczciwości" w kontekście teologii Kościoła wyrażonej w przysiędze małżeńskiej.

Przede wszystkim należy odnieść się do źródłosłowu tego pojęcia – wskazuje ono w podstawowym znaczeniu na „cześć", „poważanie"[52]. Stąd też uczciwość małżeńska będzie polegała na „poszanowaniu godności własnej i współmałżonka"[53], co w konsekwencji oznacza liczenie się z jego potrzebami, trudnościami i pragnieniami w codziennym życiu. Papież zauważa ten wymiar uczciwości, gdy mówi, że „szacunek w najgłębszym tego słowa znaczeniu oznacza wierność. Szacunek oznacza wzajemną akceptację, zaufanie i przywiązanie, cierpliwość

47 Tamże, p. 15.

48 Jan Paweł II, *Królestwo Boże i rodzina chrześcijańska* (Homilia podczas Mszy św., 15 XI 1980), NP III, 2, s. 613; por. Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. dla rodzin chrześcijańskich* (2 XI 1982), ORp nr 2/1983, s. 24.

49 Por. Jan Paweł II, *Jedność małżeństwa* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 3 VII 1994), ORp nr 9–10/1994, s. 30.

50 Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 20.

51 Por. Jan Paweł II, *Na straży nierozerwalności małżeństwa* (Przemówienie do Roty Rzymskiej, 24 I 1981), ORp nr 2/1981, s. 10.

52 A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Miejsce Piastowe: Michalineum 1948, s. 275.

53 *Słownik małżeństwa i rodziny*, red. E. Ozorowski, Warszawa-Łomianki: Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej 1999, s. 456.

i przebaczenie, gdy zachodzi potrzeba, ponad i pomimo przeszkód osobistych, które nigdy nie mogą usprawiedliwić braku miłości”[54].

Szczególnie ważną dziedziną wzajemnego uczczenia siebie w małżeństwie jest zjednoczenie cielesne. Można nawet powiedzieć, że odnoszenie się do siebie małżonków w tym obszarze jest weryfikatorem autentyczności ich wzajemnego uszanowania w ogóle. Dlatego też tradycja Kościoła bardzo dobitnie podkreśla ten wymiar „uczciwości małżeńskiej”. Stwierdza się zatem, że „małżeństwo jest uczciwe wtedy, gdy współżycie jest wyrazem miłości małżeńskiej i gdy jest ono skierowane ku poczęciu nowego życia”[55]. W tym ujęciu zaakcentowane jest przede wszystkim to, że „współżycie płciowe będzie zgodne z porządkiem moralnym, a więc we współżyciu uszanują wzajemnie swoją ludzką godność, a z drugiej strony, że będzie ono w pełni prawidłowe”[56].

Na podstawie powyższych treści staje się oczywiste, że Jan Paweł II, choć nie posługuje się często pojęciem „uczciwości małżeńskiej”, to jednak odnosi się do tej wartości, gdy podejmuje zagadnienie relacji małżeńskiej w aspekcie bezinteresownego daru osobowego. Mając na uwadze te treści, które zostały już przedstawione na wcześniejszych etapach analiz[57], należałoby w tym momencie przedstawić jedynie te zagadnienia, które opisują wartość logiki bezinteresownego daru w aspekcie małżeńskim.

Przede wszystkim papież stwierdza, że również ta wartość, tj. uczciwość małżeńska, jest swoistą odmianą miłości[58], dlatego też ukonkretniona w zjednoczeniu małżeńskim nie wyczerpuje się we wzajemnym oddaniu ciał, ale obejmuje przede wszystkim samą wewnętrzną istotę osoby ludzkiej[59]. Takie rozumienie i przeżywanie tej wartości staje się gwarantem prawdziwego szczęścia małżeńskiego[60], a jeśli małżeństwo jest jej pozbawione, to jest małżeństwem pustym[61].

---

54 Jan Paweł II, *W rodzinie człowiek wzrasta, przez rodziną wchodzi do społeczeństwa* (Homilia podczas Mszy św. dla rodzin, 13 II 1982), ORp nr 2/1982, s. 4.

55 *Słownik małżeństwa i rodziny*, s. 456.

56 E. Rydzak, *Ślubuję ci miłość, wierność i uczciwość…*, w: http://nowezycie.archidiecezja.wroc.pl/numery/042010/08.html (7 XII 2011).

57 To zagadnienie pojawiało się już kilkakrotnie w poprzednich rozdziałach i tam też zostało wyjaśnione; zob. w rozdziale drugim: *Osoba*, *Wspólnota*, *Wychowanie*, *Małżeństwo*, *„My-małżeńskie”* oraz w rozdziale trzecim: *Relacja wzajemnego obdarowywania się wspólnoty osób (communicatio personarum)*, *Prawdziwa wspólnota a „my-małżeńskie”*.

58 Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 11.

59 Por. tamże.

60 Por. Jan Paweł II, *Brońmy rodziny i jej słusznych praw* (Przemówienie do przewodniczących komisji episkopatów ds. rodziny i życia, 13 VI 2003), ORp nr 10/2003, s. 41.

61 Por. Jan Paweł II, *Gratissimam sane*, p. 11.

Te bardzo radykalne stwierdzenia pokazują, jak wielką wagę papież przywiązuje do logiki bezinteresownego daru. Warto zatem w tym momencie przypomnieć, że nie byłaby ona możliwa bez wewnętrznej wolności osoby, mieści ona bowiem w sobie całą strukturę samostanowienia, z którego wyłania się właśnie samo-oddanie[62], a którego warunkiem *sine qua non* jest wolność. Powiedziano również, że wolność nie może być rozumiana jako dowolność, ale swoją autentyczność zdobywa wtedy, gdy osoba w swoim działaniu odpowiedzialnie uznaje swoją zależność od prawdy[63].

Odnosząc te podstawowe zagadnienia do aksjologicznej płaszczyzny bezinteresownego daru z siebie, Jan Paweł II zauważał, że „wolność oznacza nie tylko dar z siebie, ale oznacza też wewnętrzną dyscyplinę daru"[64]. Małżonkowie zatem, w tym obszarze wzajemnego uczczenia, muszą uznać wewnętrzną prawdę zjednoczenia małżeńskiego. „«Wewnętrzna» – jak wyjaśnia papież – nie znaczy tylko «subiektywna». «Wewnętrzna» – to znaczy odpowiadająca obiektywnej prawdzie tego i tej, która przekazuje dar"[65]. Zabezpieczeniem tej prawdy jest norma personalistyczna, ponieważ kocha się osobę dla niej samej, a nie dla korzyści czy przyjemności własnej[66].

Ostatnią wartością wymienianą przez Jana Pawła II w odniesieniu do wspólnoty małżeńskiej jest jej trwałość. Bardzo często wspominana jest ona w kontekście wierności i inną jej nazwą jest „nierozerwalność". Na szczególną uwagę zasługuje związanie tej wartości z samą miłością. Papież nauczał, że „trwałość węzła małżeńskiego wypływa z samej istoty miłości i rodziny. Kocha się naprawdę i do końca tylko wówczas, gdy kocha się na zawsze, w radości i smutku, bez względu na dobry czy zły los"[67]. Nie sposób jej zatem zrozumieć, a w dalszej kolejności przyjąć, gdyby miała ona funkcjonować w oderwaniu od miłości. Jest ona bowiem dobrem organicznie wynikającym z miłości międzyosobowej.

Z przedstawionych analiz dotyczących wartości wspólnoty małżeńskiej w ujęciu Jana Pawła II wyłania się następujący wniosek: wprawdzie naczelnymi wartościami w tym obszarze życia są: miłość, wierność, uczciwość i trwałość małżeństwa, to jednak miłość jest wartością dominującą, w której zawierają się

---

62 Por. K. Wojtyła, *O znaczeniu miłości oblubieńczej (Na marginesie dyskusji)*, „Roczniki Filozoficzne", 1974, t. XXII, z. 2, s. 167. Opis osoby w rozdziale drugim.

63 Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: *Osoba i czyn i inne studia antropologiczne,* red. T. Styczeń i in., Lublin: TN KUL 2000, s. 165. Opis osoby w rozdziale drugim.

64 Jan Paweł II, *Gratissimam sane*, p. 14.

65 Tamże, p. 12.

66 Por. Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. dla rodzin chrześcijańskich*, s. 25.

67 Jan Paweł II, *Nierozerwalność związku małżeńskiego* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 10 VII 1994), ORp 9–10/1994, s. 31; por. Jan Paweł II, *Otwórzcie szkoły i rodziny na wartości Ewangelii*, s. 15.

pozostałe. Można nawet powiedzieć, że autentyczna wierność, uczciwość i trwałość są poszczególnymi „odsłonami" miłości. Stąd istnieje tak wielka jedność między nimi – do tego stopnia, że brak jakiejkolwiek z nich przekreśla autentyczność pozostałych.

2. „MY-MAŁŻEŃSKIE" JAKO WARTOŚĆ ALLOTELICZNA

Aspekt aksjologiczny wspólnoty małżeńskiej dotyczy nie tylko poszukiwań wartości w przestrzeni „my-małżeńskiego", ale wymaga również postawienia pytania o to, jakim dobrem dla innych społeczności jest małżeństwo. Wychodząc od bardzo ogólnego stwierdzenia, że „dziecko przychodzące na świat przynosi radość: w pierwszym rzędzie swoim rodzicom, następnie rodzinie oraz całej ludzkości"[68], można przyjąć, że papież uznaje wzajemne przenikanie się i wymianę dóbr pomiędzy małżeństwem a innymi wspólnotami. Zgromadzony materiał zostanie usystematyzowany zgodnie z sugestią zawartą w *Familiaris consortio*[69] i dotyczyć będzie najpierw relacji małżeństwa do rodziny, następnie relacji małżeństwa do wspólnoty świeckiej oraz relacji małżeństwa do wspólnoty wiary.

2.1. Małżeństwo dobrem rodziny

Wstępnym problemem w tym zakresie jest pytanie o zasadność takiego przedstawienia pola badawczego, w którym w pewien sposób przeciwstawia się sobie małżeństwo i rodzinę. Można przez to odnieść wrażenie, że chodzi tu o badanie dwóch różnych grup. Papież natomiast wskazywał na ich naturalną jedność, kiedy nauczał, że „małżeństwo jest fundamentem rodziny, tak jak rodzina jest osią małżeństwa. Nie można odłączyć rodziny od małżeństwa ani małżeństwa od rodziny. O obu winniśmy myśleć pod kątem przyszłości człowieka"[70]. Nie można zatem podejmować zagadnienia małżeństwa, nie uwzględniając jego naturalnego ewoluowania w kierunku rodziny, ani też nie można mówić o rodzinie bez oparcia jej na fundamencie małżeństwa.

Pomimo wyraźnego zaakcentowania głębokiej jedności między małżeństwem i rodziną papież jednak nie utożsamia tych dwóch rzeczywistości ze sobą. Nie kwestionuje on też tego, że są to dwie rzeczywistości. Poza tym różnica

---

68 Jan Paweł II, *Święto rodziny i życia* (Audiencja generalna, 21 XII 1994), ORp nr 2/1995, s. 13.

69 Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 28; por. Jan Paweł II, *Miłość i szacunek dla rodzącego się życia* (Audiencja generalna, 3 I 1979), NP II, 1, s. 5.

70 Jan Paweł II, *Dwie wielkie prawdy o rodzinie* (Homilia podczas Mszy św., 15 V 1982), ORp nr 5/1982, s. 15.

między nimi nie opiera się jedynie na różnicy ilościowej, ale powstanie rodziny tworzy nową jakość. Zostało to bardzo wyraźnie podkreślone w rozpatrywaniu przez papieża zagadnienia praw rodziny. Jan Paweł II pisał, że są one nie „tylko matematyczną sumą praw osoby. Rodzina bowiem jest czymś więcej niż każdy z osobna człowiek. Jest wspólnotą rodziców i dzieci, bywa nieraz wspólnotą wielu pokoleń. Dlatego też jej podmiotowość domaga się własnych specyficznych praw"[71]. W tym podejściu – zwłaszcza poprzez wprowadzenie kategorii „podmiotowości rodziny" – można rozpoznać główne założenia teorii systemów, w której rodzina definiowana jest jako system, czyli „uporządkowana kompozycja elementów, tworząca spójną całość"[72]. Zgodnie z tą teorią jakakolwiek zmiana mająca miejsce w obszarze pojedynczego elementu (jednego członka rodziny) zawsze rozpatrywana jest jako zmiana całego systemu (całej rodziny). Teoria ta zakłada również istnienie podsystemów, którymi w obszarze rodziny są np. poszczególne pokolenia, oraz możliwość badania ich wzajemnej relacji do siebie i do systemu głównego.

Powyższe wyjaśnienie jest ważne z uwagi na specyfikę wzajemnego odniesienia małżeństwa do rodziny. Pozwala ono z jednej strony uznać organiczną jedność tych dwóch rzeczywistości, a z drugiej strony rozpatrywać zagadnienie wartości małżeństwa wnoszonych do rodziny. Wydaje się, że – na podstawie przedstawionego powyżej materiału źródłowego – w tym właśnie kontekście należy widzieć wzajemną relację małżeństwa do rodziny.

Przechodząc do meritum problemu, trzeba stwierdzić, że trudno z dorobku naukowego i duszpasterskiego Jana Pawła II wydobyć bezpośrednią odpowiedź na pytanie o to, co rodzina zawdzięcza małżeństwu na płaszczyźnie aksjologicznej. Gdyby bowiem chciano przywołać tylko te wypowiedzi, które wprost odpowiadają na postawione pytanie, to można byłoby odnieść wrażenie, że nie ogarnia się całości intencji papieża. Należy zatem dodatkowo zaproponować drogę analizy pośredniej, którą sugerują teksty źródłowe.

Opierając się na stwierdzeniu papieża, w którym zauważał on, że „małżeństwo jest fundamentem rodziny"[73], wydaje się, że na płaszczyźnie aksjologicznej można przyjąć zasadę, iż rodzina właśnie ze znajdującego się u jej podstaw małżeństwa otrzymała te dobra, którymi się cieszy. A jeśli nie „z" małżeństwa, to na pewno „poprzez" nie. Stąd też przedstawienie bogactwa aksjologicznego rodziny będzie odpowiedzią na pytanie, jakie wartości małżeństwo wprowadza w życie rodziny, nawet wtedy, gdy papież nie będzie wyraźnie wskazywał, że

---

71 Jan Paweł II, *Gratissimam sane*, p. 17.

72 L. Drożdżowicz, *Ogólna teoria systemów*, w: *Wprowadzenie do systemowego rozumienia rodziny*, red. B. de Barbaro, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 1999, s. 11.

73 Jan Paweł II, *Dwie wielkie prawdy o rodzinie*, s. 15.

przedstawione wartości rodzinne mają swoje źródło w małżeństwie. Właśnie taki sposób postępowania nazywa się tutaj drogą analizy pośredniej. Potwierdzeniem słuszności takiego sposobu postępowania mogą być następujące wypowiedzi papieża: „dar z siebie, który ożywia wzajemną miłość małżonków, staje się wzorem i zasadą składania daru z siebie (...) we wzajemnych stosunkach (...) współżyjących w rodzinie pokoleń”[74] oraz: „dobro wspólne rodziny urzeczywistnia się przez tę samą oblubieńczą miłość [małżonków]”[75]. Widać w tych wypowiedziach, że organiczna jedność małżeństwa i rodziny przekłada się na owocowanie w rodzinie tych wartości, które mają swój początek w małżeństwie.

Przechodząc do prezentacji aksjologii rodziny, należy przede wszystkim stwierdzić, że papież wiąże wartości rodziny z wartością osoby jako takiej – członka rodziny. Podkreśla on, że „rodzina pozostaje (...) instytucją najlepiej odpowiadającą naturze ludzkiej osoby”[76], że „nie można bronić osoby bez chronienia instytucji rodzinnej”[77], że myśląc o małżeństwie i rodzinie, „winniśmy myśleć pod kątem przyszłości człowieka”[78] oraz że strzec i zachowywać podstawowe wartości rodziny, to strzec i zachowywać po prostu człowieka[79].

Ma to swoje uzasadnienie w tym, że człowiek jest wprawdzie dobrem wspólnym zarówno państwa (jako obywatel), jak też narodu (jako rodak), niemniej jednak „dobrem wspólnym rodziny jest w sposób najbardziej konkretny, jedyny i niepowtarzalny: nie tylko jako człowiek, jako jednostka w ludzkiej wielości, lecz jako «ten człowiek»”[80]. To pierwszy bardzo ważny krok w podejmowanym procesie poszukiwania wartości rodziny. Na tym etapie można zatem stwierdzić, że dobrem rodziny jest konkretna w niej osoba. Jest to wprawdzie bardzo ogólne stwierdzenie, ale bardzo jednoznacznie ukierunkowuje dalszy proces podjętych poszukiwań. Należy bowiem przyjąć, że jakakolwiek wartość występująca po niej jest pewnego rodzaju konkretyzacją wartości osoby.

Papież od samego początku swojego pontyfikatu nazywał rodzinę „wspólnotą miłości i życia”[81]. Wprawdzie ten zwrot nie jest autorstwa Jana Pawła II,

---

74 Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 37.

75 Jan Paweł II, *Gratissimam sane*, p. 11.

76 Jan Paweł II, *Rodzina wobec współczesnych zagrożeń* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 2 I 1994), ORp nr 2/1994, s. 23.

77 Jan Paweł II, *Chrześcijanie powinni być mistrzami autentycznego humanizmu rodzinnego* (Przemówienie do biskupów Emilii-Romanii w czasie wizyty *ad limina*, 2 V 1986), NP IX, 1, s. 601.

78 Jan Paweł II, *Dwie wielkie prawdy o rodzinie*, s. 15.

79 Por. Jan Paweł II, *Rodzina przedmiotem i podmiotem misji* (Homilia na otwarcie Synodu biskupów, 26 IX 1980), ORp nr 8/1980, s. 24.

80 Jan Paweł II, *Gratissimam sane*, p. 11.

81 Warto w tym momencie zwrócić uwagę na fakt, że również w dobrach wspólnoty małżeńskiej główną wartością była miłość. Jest to kolejny argumentem za tym, że dobra rodzinne w podstawowym wymiarze wynikają z dóbr małżeńskich. Dodatkowo można przypomnieć, że

lecz pochodzi z dokumentów Soboru Watykańskiego II[82] i pierwotnie odnosił się do samego małżeństwa, jednak papież bardzo często odnosił go również do rodziny. Przyjmuje się zatem, że „miłość" i „życie" to dwie podstawowe wartości rodziny. Zgodnie z tym, co powiedziano powyżej, nie należy ich rozumieć jako pewnego rodzaju idei, ale zawsze trzeba je odnosić do człowieka – członka rodziny. To znaczy, że wartością rodziny jest „miłość osób" i „życie osób", które ją tworzą. Są to wartości bardzo ściśle ze sobą związane. Papież podkreśla, że jedna nie może być autentyczna, gdy brak drugiej, ponieważ wzajemnie się one uzasadniają. To miłość rodzi życie[83], a kochać człowieka to szanować jego życie.

Przechodząc do dalszych analiz, które pozwalają na wskazanie coraz bardziej konkretnych wartości rodzinnych, trzeba zaznaczyć, że – ze względu na ścisły związek „miłości" i „życia" – wręcz niemożliwe jest takie uporządkowanie zebranego materiału, by wyraźnie wskazać na to, które wartości rodziny związane są z „miłością osoby", a które z „życiem osoby". Wszystkie bowiem w pewien sposób związane są z jedną i z drugą. Na początku przedstawione zostaną zatem te wypowiedzi, które pozwolą rozpoznać wartości w kontekście rodziny jako „wspólnoty miłości", a następnie te, które odnoszą się do „wspólnoty życia". Na końcu natomiast, próbując podać pełny opis podejmowanej problematyki, zostaną przytoczone ogólne określenia wartości rodziny.

Rodzina jest „wspólnotą miłości" przede wszystkim ze względu na to, że „uczynienie z siebie daru jest prawem nadającym kierunek i warunkującym wzrost"[84] poszczególnych jej członków. To bardzo ważne stwierdzenie, ponieważ pokazuje ono z jednej strony istotę miłości rodzinnej, którą jest prawo bezinteresownego daru z siebie, a z drugiej strony bardzo wyraźnie wskazuje na to, że ta istota zakorzeniona jest w istocie miłości małżeńskiej, którą również jest prawo bezinteresownego daru. Wszystkie zatem wartości obecne w rodzinie mają swoje źródło w tym, że poszczególni jej członkowie uczą się od miłości rodziców składania siebie w bezinteresownym darze drugiemu[85].

---

w obszarze wspólnoty małżeńskiej miłość została zoperacjonalizowana poprzez wierność, uczciwość i trwałość. W tym momencie pozostaje otwarte pytanie, jak objawia się ta sama miłość w przestrzeni rodzinnej. Por. Jan Paweł II, *Rodzina wspólnotą miłości i życia* /Homilia podczas Mszy św., 20 I 1980/, ORp nr 1–2/1980, s. 23; Jan Paweł II, *Chronić człowieka, rodzinę, naród wobec każdego zagrożenia* /Rozważanie podczas apelu jasnogórskiego, 5 VI 1979/, NP II, 1, s. 654.

82 Por. Sobór Watykański II, *Gaudium et spes. Konstytucja Duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań: Pallottinum brw., p. 47–48.

83 Por. Jan Paweł II, *Ochraniać rodzinę, miejsce, gdzie miłość rodzi życie* (Homilia podczas Mszy św., 7 IX 1980), NP III, 2, s. 299.

84 Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 37.

85 Por. Jan Paweł II, *Rodzina źródłem pokoju dla ludzkości* (Orędzie na XXVII Światowy Dzień Pokoju, 1 I 1994), ORp nr 1/1994, s. 4.

Ze względu na to stwierdzenie Jana Pawła II wszystkie jego wypowiedzi dotyczące opisu wartości rodzinnych można i należy rozumieć jako konsekwencję realizowania się we wspólnocie rodzinnej logiki bezinteresownego daru. Przykładowo można zatem przypomnieć, że wartością rodziny jest to, iż poszczególni jej członkowie wychodzą z anonimowości i uświadamiają sobie swoją godność[86]. W rodzinie „człowiek uczy się podstaw pokoju, doświadczając rodzinnego ciepła i doskonaląc się dzień po dniu w dyscyplinie uczuć, w cnocie tolerancji, w budowaniu wspólnoty"[87]. Innym razem papież wskazuje na wartość „miłości i dobroci, daru i przebaczenia", które wynikają z miłości i wierności małżeńskiej i stanowią właściwy klimat rodziny, służący harmonijnemu rozwojowi osobowemu jej członków[88]. Szczególnym wyrazem autentyczności logiki bezinteresownego daru jest sytuacja, w której miłość rodzinna obejmuje tych, którzy stają się „zabłąkanymi owcami" oraz w sposób jedyny i niepowtarzalny stara się ratować ich godność[89].

Rodzina nazwana została również „wspólnotą życia", a to dzięki temu, że prawdziwa miłość małżeńska jest miłością bezinteresowną i ofiarną[90]. Staje się ona przez to również źródłem nowego życia, stąd też życie ludzkie w sposób bardzo wyjątkowy związane jest od samego początku ze środowiskiem rodzinnym. To natomiast oznacza, że życie osoby nie jest wartością, która zostałaby rodzinie zadana czy narzucona z zewnątrz, ale pochodzi bezpośrednio z miłości małżonków. Wynikająca stąd troska, by środowisko rodzinne było wyposażone w takie wartości, które zapewnią optymalny rozwój młodego człowieka, jest pewnego rodzaju posłuszeństwem potencjałowi zawartemu w rodzinie.

Przechodząc do konkretnych przejawów wartości życia osoby, można wskazać przywołane poniżej wypowiedzi. Papież zwraca przede wszystkim uwagę na bezwzględny szacunek dla ludzkiego życia[91], wyrażający się w przeświadczeniu, że życie każdego człowieka – również tego dotkniętego niepełnosprawnością czy chorobą – „ma zawsze swoją wartość"[92]. Inaczej mówiąc, „wspólnota życia" nie

---

86 Por. Jan Paweł II, *W rodzinie człowiek wzrasta, przez rodzinę wchodzi do społeczeństwa,* s. 4.

87 Jan Paweł II, *Rodzina szkołą pokoju* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 1 I 1994), ORp nr 2/1994, s. 23.

88 Por. Jan Paweł II, *Życie małżeńskie i rodzinne dzisiaj* (Przemówienie podczas spotkania z młodymi małżeństwami i ich dziećmi, 20 IX 1996), ORp nr 11–12/1996, s. 27.

89 Por. Jan Paweł II, *Dom rodzinny środowiskiem życia i miłości* (Homilia podczas Mszy św. dla studentów uczelni rzymskich, 12 XII 1995), ORp nr 2/1996, s. 16.

90 Por. Jan Paweł II, *Szacunek dla dziecka* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 31 VII 1994), ORp nr 9–10/1994, s. 33; Jan Paweł II, *Ojcostwo i macierzyństwo w zamyśle Bożym* (Przemówienie do uczestników Tygodnia Studiów nad Małżeństwem i Rodziną, 27 VIII 1999), ORp nr 11/1999, s. 12.

91 Por. Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. dla rodzin chrześcijańskich*, s. 24.

92 Jan Paweł II, *Dziecko niepełnosprawne w rodzinie* (Przemówienie do uczestników kongresu Papieskiej Rady ds. Rodziny, 4 XII 1999), ORp nr 3/2000, s. 34.

może nigdy zakwestionować wartości życia, bo wtedy w pewnym sensie zakwestionuje samą siebie.

Innym aspektem realizacji wartości życia w rodzinie jest troska o wychowanie młodego pokolenia. Papież podkreślał, że wychowanie jest formą obrony ludzkiego życia[93] oraz że „uszanować wartość dziecka, to znaczy uznać dwa nieodłączne aspekty, jakimi są: zrodzenie i wychowanie"[94]. W nauczaniu Jana Pawła II można częściej zauważyć, że „zrodzenie" i „wychowanie" wzajemnie się wyjaśniają. Z jednej strony znajduje się bardzo jednoznaczny przekaz, że człowiek jest w pełni osobą od momentu poczęcia, a z drugiej strony wskazuje się na to, że wychowanie jest uczeniem się „bycia człowiekiem"[95], „drogą do człowieczeństwa"[96] czy też „obdarzaniem człowieczeństwem"[97]. To pokazuje, że papież przyznaje wielką wagę wartości wychowania. Nie jest ona – w jego opinii – jedynie dodatkiem życia rodzinnego, ale jego istotną częścią, będącą przedłużeniem intymnego spotkania małżonków.

Zakończeniem i pewnego rodzaju uzupełnieniem tej części opracowania będzie przedstawienie kilku „katalogów" wartości rodzinnych, na które Jan Paweł II wskazuje w swoich wypowiedziach. Dla przykładu można w tym miejscu zaprezentować dwa z nich. Pierwszy jest skierowany do ludzi w pewien sposób naukowo odpowiedzialnych za rodzinę, a drugi do całego Kościoła i świata. W pierwszej wypowiedzi papież mówił: „wystarczy wspomnieć tu o wartościach moralnych i religijnych, które stanowią podłoże jedności i pokoju w rodzinach, o konsekwentnym przestrzeganiu zasad moralności, o umiłowaniu pracy i oszczędności, o postępie kulturalnym i solidarności społecznej, wreszcie o sile moralnej i duchowej"[98]. W drugiej sytuacji natomiast wskazywał na bardzo konkretne dobra, mówiąc, że rodzina „jest wspólnotą miłości między osobami, opartą na prawdzie, miłosierdziu, nierozerwalnej wierności małżonków, i jest otwarta na życie. (...) jest powołana, aby być wspólnotą zamierzeń, solidarności, przebaczenia i wiary, w której każdy członek nie traci tożsamości, ale wnosząc własne, szczególne dary, przyczynia się do wzrostu wszystkich"[99].

---

93 Por. Jan Paweł II, *Bądźcie rodziną według planu Boga*, s. 28.

94 Jan Paweł II, *Rodzice są pierwszymi zwiastunami wiary dla swoich dzieci* (Przemówienie do plenarnego zebrania Papieskiej Rady ds. Rodziny, 10 X 1986), NP IX, 2, s. 508.

95 Jan Paweł II, *Miłość i szacunek dla rodzącego się życia*, s. 5.

96 Jan Paweł II, *Nie ma innej drogi do człowieczeństwa jak przez rodzinę* (Homilia na Mszy św. dla rodzin, 12 X 1980), ORp nr 11/1980, s. 10.

97 Jan Paweł II, *Gratissimam sane*, p. 16.

98 Jan Paweł II, *Dobro rodziny a ekonomia* (Przemówienie do uczestników kongresu zorganizowanego przez Papieską Radę ds. Rodziny, 8 III 1996), ORp nr 6/1996, s. 30.

99 Jan Paweł II, *Wielki Jubileusz wezwaniem dla rodzin* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 29 XII 1999), ORp 2/2000, s. 20. Inne przykłady „katalogów" wartości rodzinnych można znaleźć m.in. por. Jan Paweł II, *Rodzina chrześcijańska w kontekście afrykańskim* (Homilia

Wszystkie te wartości opisują to, co ogólnie można by nazwać zdrowymi stosunkami w rodzinie[100]. Zgodnie z tym, co przyjęto na początku tych dociekań – poprzez wartość miłości i życia osoby – pochodzą one z wyposażenia aksjologicznego wspólnoty małżeńskiej.

2.2. Małżeństwo dobrem społecznym

Kolejnym etapem badań jest poszukiwanie związku pomiędzy wartością wspólnoty małżeńskiej jako takiej a wartościami społecznymi. Na podstawie tego, co przedstawiono powyżej, w zagadnieniu dotyczącym dóbr rodzinnych mających swoje źródło w miłości małżeńskiej, można w tym miejscu nieco poszerzyć to ujęcie i uwzględnić również te wypowiedzi Jana Pawła II, w których pokazuje on wartości rodziny (a nie tylko małżeństwa) dla rozwoju społecznego.

Zebrany materiał zostanie zaprezentowany w ten sposób, że w pierwszej kolejności podjęte będzie zagadnienie zasadności rozpatrywanego związku aksjologicznego pomiędzy małżeństwem (czy też rodziną) a społeczeństwem, a następnie przedstawiony zostanie opis tych wartości społecznych, które mają swoje źródło w rodzinie.

Jan Paweł II bardzo często wprost wyrażał przekonanie, że małżeństwo i rodzina stanowią swoisty fundament wartości społecznych. O wiele częściej przyznawał taką rolę rodzinie, rzadziej natomiast wyrażał się w ten sposób o samym małżeństwie, choć i takich wypowiedzi oczywiście nie brakuje. To oznacza, że pod pojęciem rodziny można widzieć aktywny wkład wspólnoty małżeńskiej w budowanie społeczeństwa wartości.

Papież stwierdzał zatem, że „przyszłość całej ludzkiej rodziny prowadzi przez oblubieńczą miłość małżonków”[101] oraz że „relacja między mężczyzną a kobietą stanowi fundament więzi społecznych”[102]. To chyba dwa najbardziej bezpośrednie stwierdzenia, pokazujące, w jak zasadniczy sposób kształt społeczeństwa zależny jest od wspólnoty małżeńskiej. Innym razem Ojciec Święty precyzuje, że tą szczególną wartością małżeństwa, mającą zasadniczy wpływ na budowanie

---

podczas Mszy św., 3 V 1980), ORp nr 5/1980, s. 8–9; Jan Paweł II, *W rodzinie kształtuje się powołanie chrześcijańskie* (Homilia podczas Mszy św. dla rodzin, 31 I 1985), ORp nr 2/1985, s. 17; Jan Paweł II, *Tam, gdzie osłabiona jest rodzina, zagrożona jest przyszłość społeczeństwa* (Homilia podczas Mszy św. dla rodzin, 12 VIII 1985), ORp nr 9/1985, s. 9.

100 Por. Jan Paweł II, *Przyszłość świata i Kościoła idzie poprzez rodzinę* (Homilia podczas Mszy św., 30 XI 1986), ORp nr 4/1987, s. 28; Jan Paweł II, *Gratissimam sane*, p. 12.

101 Jan Paweł II, *Zawierzenie polskich małżeństw i rodzin* (Audiencja generalna, Cykl Jasnogórski, 16 I 1991), ORp nr 1/1991, s. 51.

102 Jan Paweł II, *W obronie rodziny i jej praw* (Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Rodziny, 4 VI 1999), ORp nr 11/1999, s. 11.

wartości społecznych, jest taki charakter przymierza małżeńskiego, który wyraża się we wzajemnym darze z siebie samego i przekazywaniu życia[103]. Taki stan rzeczy nie jest dla małżonków jedynie powodem do dumy ze względu na to, jak wielki mają oni wkład w budowanie moralności społecznej, ale stanowi również rodzaj zadania, jakim są obarczeni. Papież stwierdził bowiem, że powinni oni pełnić rolę zaczynu w dziedzinie postępu moralnego w społeczeństwie[104] oraz stawać się zalążkiem społecznej odnowy i źródłem siły, dzięki którym życie staje się coraz bardziej ludzkie[105].

Jak już wspomniano, o wiele częściej papież rozważał wkład całej rodziny w kształtowanie aksjologii życia społecznego. Mówił, że u jego podstaw stoi zawsze małżeństwo i rodzina[106]. Rodzinę nazywał m.in. „podstawą wszelkiej ludzkiej wspólnoty i społeczeństwa"[107], „podstawową komórką społeczeństwa i gwarancją jego stabilności"[108] oraz „fundamentalną wspólnotą miłości i życia, na której opierają się wszystkie inne wspólnoty i społeczeństwa"[109]. Warto zauważyć, że rola rodziny w przekazywaniu wartości nie sprowadza się do oddziaływania na bardzo szeroko rozumiane społeczeństwo, ale ma związek z każdą wspólnotą, grupą czy instytucją obecną w tymże społeczeństwie. Przekłada się to zatem na bardzo konkretne relacje: rodzina – społeczeństwo.

Ważnym uzupełnieniem poprzednich wypowiedzi dotyczących roli małżeństwa w odniesieniu do budowania wartości społecznych jest uzasadnienie tego, na jakiej podstawie rodzina jest fundamentem dóbr powszechnych. Jak dotąd bowiem przytoczone zostały wypowiedzi, w których papież stwierdzał, że tak po prostu jest. Taki stan rzeczy ma swoje uzasadnienie w prawie naturalnym, to znaczy takim, które dotyczy w równej mierze każdego człowieka. Już w 1983 r.

---

103 Por. Jan Paweł II, *Rodzina darem i zadaniem dla wszystkich* (Przemówienie do przewodniczących Komisji Episkopatów Ameryku Łacińskiej ds. Rodziny, 12 XII 1996), ORp nr 3/1997, s. 27.

104 Por. Jan Paweł II, *Rodzina chrześcijańska w kontekście afrykańskim*, s. 9.

105 Por. Jan Paweł II, *Królestwo Boże i rodzina chrześcijańska*, s. 613.

106 Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 115.

107 Jan Paweł II, *Godność i znaczenie rodziny* (Homilia podczas Mszy św., 23 III 1998), ORp nr 5–6/1998, s. 16.

108 Jan Paweł II, *Otwórzcie szkoły i rodziny na wartości Ewangelii*, s. 15.

109 Jan Paweł II, *Nierozerwalne małżeństwo fundamentem zdrowej i odpowiedzialnej rodziny* (Homilia podczas Mszy św. na zakończenie II Światowego Spotkania Rodzin, 5 X 1997), ORp nr 12/1997, s. 19. Por. Jan Paweł II, *Rola rodziny w społeczeństwie i Kościele* (Homilia podczas Mszy św., 1 IV 1979), NP II, 1, s. 321; Jan Paweł II, *Rodzina i młodzież w przyszłości Kościoła* (Przemówienie do biskupów z Paragwaju, 25 IX 1979), NP II, 2, s. 186; Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 1; Jan Paweł II, *Gratissimam sane*, p. 17; Jan Paweł II, *Przyszłość narodów i kultur zaczyna się w rodzinie* (Homilia podczas Mszy św., 7 II 1996), ORp nr 5/1996, s. 24; Jan Paweł II, *Uczyńcie z waszej rodziny kartę Ewangelii* (Przemówienie w trakcie IV Światowego Spotkania Rodzin, 25 I 2003), ORp nr 3/2003, s. 14.

papież wskazywał na taki kierunek rozumowania, kiedy mówił, że „rodzina już niejako ze swej natury (...) staje się szkołą człowieczeństwa, braterstwa, miłości i komunii, która wychowuje obywateli zdolnych do realizowania tego, co się nazywa miłością społeczną”[110]. Natomiast w Roku Rodziny papież jeszcze raz odniósł się do tej prawdy, przypominając, że „rodzina jest podstawową komórką społeczną. Opiera się na trwałym fundamencie prawa naturalnego, wspólnego wszystkim ludziom i wszystkim kulturom”[111]. Rodzina jest zatem takim środowiskiem rozwoju osoby, które – niezależnie od położenia geograficznego, zwyczajów, kultur itp. – zawsze jest niezbędne w kształtowaniu społeczeństwa odpowiadającego prawdziwemu dobru osoby i wspólnoty osób. Na tej podstawie można wywnioskować, że nic, co szkodzi rodzinie, nie może być dobrem społecznym[112], jak też nic, co jest dobrem rodziny, nie może szkodzić społeczeństwu.

Analogicznie jak w odniesieniu do wspólnoty małżeńskiej również w kierunku całej rodziny papież formułuje wezwanie dotyczące odpowiedzialności za budowanie wartości społecznych. Niemniej jednak w relacji rodzina – społeczeństwo została zauważona również i druga strona – społeczeństwo, które również powinno podjąć wysiłek, by umożliwić realizowanie w sobie wartości wydobywających się z rodziny. Papież zwraca więc uwagę na to, że „rodzina ma obowiązki względem społeczeństwa, aby mogła wnosić swój wkład współpracy dla dobra ogółu”[113], z drugiej zaś strony podkreśla, że rodzina – choć jest najmniejszym społeczeństwem – to „największa społeczność ludzka, zarówno narodowa, jak i międzynarodowa, nie osiągnie swojej prawdziwej doskonałości, dopóki nie przyjmie rysów właśnie «konsorcjum rodzinnego»”[114].

Zgodnie z przyjętą wyżej strukturą w tej części przedstawione zostaną te wartości społeczne, które w sposób szczególny mają swoje zakorzenienie w rodzinie. Można zacząć od bardzo ogólnego stwierdzenia, w którym Jan Paweł II zauważa, że „życie całych społeczeństw, narodów, państw, Kościoła zależy od tego, czy rodzina jest pośród nich prawdziwym środowiskiem życia i środowiskiem miłości”[115]. Jest to o tyle ważne stwierdzenie, że bezpośrednio odnosi ono roz-

---

110 Jan Paweł II, *Rodzina jest szkołą człowieczeństwa* (Przemówienie do uczestników międzynarodowego Kongresu ds. Rodziny, 7 XI 1983), NP VI, 2, s. 461.

111 Jan Paweł II, *Fundament rodziny – prawo naturalne* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 19 VI 1994), ORp nr 9–10/1994, s. 28.

112 Por. Jan Paweł II, *Nic, co szkodziłoby rodzinie, nie może być dobrodziejstwem dla społeczeństwa* (Przemówienie dla grupy prawników, 26 IV 1986), NP IX, 1, s. 574.

113 Jan Paweł II, *Rodzina jest szkołą człowieczeństwa*, s. 460; por. Jan Paweł II, *Rodzina źródłem pokoju dla ludzkości*, s. 6.

114 Jan Paweł II, *Rodzina chrześcijańska wzorem doskonałości dla społeczeństwa* (Przemówienie do wiernych diecezji Ancona i Osimo, 24 IX 1983), NP VI, 2, s. 280.

115 Jan Paweł II, *Chronić człowieka, rodzinę, naród wobec każdego zagrożenia*, s. 654.

wój społeczny do podstawowych wartości rodziny: „miłości" i „życia", a te – jak pokazano wcześniej[116] – wyłaniają się ze wspólnoty małżeńskiej.

Dalsze analizy idą w kierunku konkretyzowania powyższego stwierdzenia i skupiają się na wskazaniu tych wartości lub grup wartości, które w rozumieniu Jana Pawła II społeczeństwo przejmuje od dobrze funkcjonującej rodziny. Przeanalizowany materiał pozwala zebrać wnioski tych poszukiwań w trzech obszarach wartości: 1) humanizacja i personalizacja, 2) „cywilizacja miłości" oraz 3) komplementarność komunii. Oczywiście nie może tu być mowy o ostrej granicy między tymi pojęciami.

Pierwszą grupę wartości, jakie społeczeństwo zawdzięcza rodzinie, stanowią te, które mieszczą się w zakresie humanizmu[117] i personalizmu[118]. Już w pierwszych latach swojego pontyfikatu Jan Paweł II przedstawił własne rozumienie humanizmu, któremu nadał nazwę „nowego humanizmu". W podejmowanym kontekście badawczym najbardziej odpowiedni opis tego nurtu został zamieszczony w posynodalnej adhortacji o zadaniach rodziny. Czytamy w niej m.in.: „rodzina stanowi kolebkę i najskuteczniejsze narzędzie humanizacji i personalizacji społeczeństwa: współpracuje w pełni i w sposób sobie tylko właściwy w budowaniu świata, czyniąc życie naprawdę ludzkim, zwłaszcza przez to, że strzeże, zachowuje i przekazuje cnoty oraz «wartości»"[119].

Przytoczona wypowiedź podejmuje zagadnienie budowania świata na fundamencie wartości i cnót. Jest to zatem taki rodzaj humanizmu, który domaga się ciągłej obrony naczelnego miejsca człowieka w nowych technologiach i cybernetyzacji świata. Środowisko rodzinne ma w tym względzie decydujące znaczenie. Przede wszystkim dlatego, że jest nie tylko przekazicielem, ale również twórcą kultury[120], nie pozwalając człowiekowi zamknąć się w przestrzeni

---

116 Por. zagadnienie *Małżeństwo dobrem rodziny*.

117 Jest to prąd umysłowy oraz kulturalny powstały na przełomie XIV i XV w., sytuujący człowieka w centralnym miejscu w świecie i przypisujący istocie ludzkiej najwyższą wartość. Początkowo przeciwstawiał się on teocentrycznej kulturze średniowiecza, obecnie jest nurtem bardzo zróżnicowanym i często stawia się go w opozycji do technicyzmu. (Por. U. Ostrowska, *Humanizm*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, red. T. Pilch, t. II, Warszawa: „Żak" 2003, s. 267–269; W. Furmanek, *Humanizm w czasach cywilizacji technicznej*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, red. T. Pilch, t. II, Warszawa: „Żak" 2003, s. 269–273. Na temat rozumienia „humanizmu" przez Jana Pawła II zob. M. Pokrywka, *Humanizm chrześcijański*, w: *Jan Paweł II. Encyklopedia Nauczania Moralnego*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Radom: Polwen 2005, s. 236–237).

118 To zagadnienie zostało szerzej opisane w rozdziale pierwszym. Zob. *Personalistyczne ujęcie życia wspólnotowego*.

119 Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 43; por. Jan Paweł II, *Kościół wobec największych problemów współczesnego świata* (Przemówienie noworoczne Papieża do Korpusu Dyplomatycznego, 16 I 1982), ORp nr 1/1982, s. 12.

120 Por. Jan Paweł II, *Zjednoczenie małżeńskie czyni możliwym zjednoczenie rodzinne* (Przemówienie do uczestników dwóch zjazdów nt. rodziny, 7 XII 1981), NP IV, 2, s, 388.

własnych wytworów. Poza tym prawidłowo funkcjonująca rodzina jest gwarantem prawdziwego postępu ludzkości[121], który – obok coraz bardziej pogłębiającej się wiedzy o świecie i związanego z tym procesu podporządkowywania sobie świata – charakteryzuje się również duchowym wzrostem w człowieczeństwie całych społeczeństw[122].

Pewnego rodzaju warunkiem przedstawionej wyżej humanizacji i personalizacji jest „cywilizacja miłości". Została ona już wcześniej przedstawiona[123]. Warto jedynie podkreślić, że jej realizacja jest bezwzględnie zależna od tych wartości, które rozwijają się w rodzinie[124]. Wspólnota rodzinna jest jej fundamentem. Stąd też w polemice z tymi, którzy twierdzą, że nie można nikomu narzucać miłości (czego w domyśle miałaby domagać się „cywilizacja miłości"), Jan Paweł II wskazuje na miłość małżeńską jako jej początek[125] i pewnego rodzaju wzór.

W tym obszarze możemy m.in. wskazać takie wartości, jak: wzajemna akceptacja i wsparcie[126], miłość społeczna, czyli duch współpracy, sprawiedliwość, solidarność, pokój i odwaga wyznawania własnych poglądów[127], pojednanie, braterstwo i pokój między ludźmi[128] oraz wolność i solidarność[129]. Jest to niewątpliwie lista niepełna, wydaje się bowiem, że niezmiernie trudno byłoby przedstawić w sposób wyczerpujący zagadnienie „cywilizacji miłości". W tym miejscu nie jest to również konieczne. Ważniejsze jest to, że wszystkie wymienione powyżej wartości społeczne zostały przez papieża bardzo wyraźnie związane ze środowiskiem rodzinnym jako ich początkiem.

Oryginalnym ujęciem relacji rodziny do społeczeństwa na płaszczyźnie aksjologicznej jest zwrócenie uwagi przez Jana Pawła II na jeszcze jedną wartość, którą nazwano komplementarnością komunii. Nazwa ta nie pochodzi od papieża. Jest ona jedynie próbą oddania tych treści, które zostały zawarte w *Liście do*

---

121 Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 64.

122 Por. Jan Paweł II, *Rodzina uprzywilejowanym miejscem wychowania człowieka* (Homilia podczas Mszy św., 2 V 1992), ORp nr 6/1992, s. 20; Jan Paweł II, *Aby duszpasterstwo rodzin było skuteczne i owocne* (Przemówienie do przedstawicieli Konferencji Episkopatów, 7 XI 1988), ORp nr 10–11/1988, s. 4.

123 Por. w rozdziale drugim zagadnienie *Rozwój wspólnoty małżeńskiej*.

124 Por. Jan Paweł II, *Gratissimam sane*, p. 13; Jan Paweł II, *Rodzina nadzieją ludzkości* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 14 IX 1997), ORp nr 11/1997, s. 28.

125 Jan Paweł II, *Gratissimam sane*, p. 15.

126 Por. Jan Paweł II, *Cywilizacja miłości rodzi się w rodzinie* (Przemówienie do przedstawicieli Fundacji „Centesimus Annus – Pro Pontifice", 9 II 2002), ORp nr 5/2002, s. 49.

127 Por. Jan Paweł II, *Rodzina jest szkołą człowieczeństwa*, s. 461.

128 Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 48; Jan Paweł II, *W dobrych rodzinach rodzą się dobrzy ludzie* (Przemówienie do biskupów, 20 X 1981), NP IV, 2, s. 197.

129 Por. Jan Paweł II, *Brońmy rodziny* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 28 XII 1997), ORp nr 2/1998, s. 21.

Rodzin. Papież pisał w nim, że „człowiek jako mężczyzna i kobieta «od początku» – całe życie ludzkiej zbiorowości – wspólnoty, społeczności i społeczeństwa noszą znamię tej pierwotnej dwoistości. Stanowi o niej męskość i kobiecość poszczególnych osób, a każda wspólnota czy społeczność czerpie z tej dwoistości swą szczególną charakterystykę i szczególne bogactwo we wzajemnym dopełnianiu się osób"[130]. Po czym dodał, że „dzięki temu dobro wspólne ludzi posiada u samych podstaw charakter komunijny i komplementarny zarazem"[131].

Rodzina, a wcześniej małżeństwo, oferuje społeczeństwu taki rodzaj komunii – wspólnoty – w którym zasadniczy wymiar jedności będzie się opierał na naturalnych różnicach związanych z tożsamością płciową. Można zatem powiedzieć, że relacja małżeńska staje się rzeczywistym wzorem dla relacji społecznych. Wychodząc z założenia, że człowiek nie przestaje być sobą pod względem ontologicznym w jakichkolwiek okolicznościach by nie był oraz że płeć jest istotnym wyznacznikiem jego tożsamości, ponieważ specyfikuje nie tylko jego sferę cielesną, ale i psychiczną oraz duchową, papież wprowadza pojęcie „człowieczeństwa kobiecego"[132], które pozwala uzupełnić je o pojęcie „człowieczeństwa męskiego". Stąd też podobnie jak w małżeństwie – co wydaje się oczywiste – prawdziwa jedność musi opierać się na harmonijnym zjednoczeniu mężczyzny i kobiety z całym ich specyficznym wyposażeniem osobowym, tak też odpowiedzialne budowanie społeczeństwa musi opierać się na rozpoznaniu i uznaniu tych dwóch modeli człowieczeństwa w każdym obszarze życia społecznego. Jedynie takie podejście gwarantuje równość i sprawiedliwość społeczną mężczyzn i kobiet.

Trzeba od razu zaznaczyć, że realizowanie tej wartości nie wiąże się z jakimś niebywałym wysiłkiem społecznym, ponieważ jest ona naturalną konsekwencją rozwoju miłości małżeńskiej. Papież kilkakrotnie na to wskazywał. Początki tej myśli możemy widzieć w słowach: „doświadczenie komunii i uczestnictwa, które winno cechować codzienne życie rodziny, stanowi jej pierwszy i podstawowy wkład na rzecz społeczeństwa"[133]. Przemawiając w 1983 r. do członków nowo powstałej Papieskiej Rady ds. Rodziny, powiedział już bardziej wyraźnie: „jestem przekonany o słuszności tej okazyjnej wypowiedzi św. Augustyna, według której łączność mężczyzny i kobiety (...) «w tym, co dotyczy rodzaju ludzkiego, jest jakby przedszkolem społeczeństwa»"[134]. To zatem, co może zro-

---

130 Jan Paweł II, *Gratissimam sane*, p. 6.

131 Tamże.

132 Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 23; więcej na temat tego zagadnienia zob. *Wartości osobowe*.

133 Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 43.

134 Jan Paweł II, *Prawda i etos wspólnoty małżeńskiej podstawą działalności dla dobra rodziny* (Przemówienie do uczestników I plenarnego zebrania Papieskiej Rady ds. Rodziny, 30 V 1983), NP VI,1, s. 668; por. Augustyn, *Miasto Boże*, XV, 16, 3: PL 41, 459.

bić społeczeństwo, to przede wszystkim uznać ten proces, a następnie wspierać go odpowiednimi decyzjami i rozporządzeniami na poszczególnych płaszczyznach swoich struktur.

2.3. Małżeństwo dobrem wspólnoty wiary

Ostatnim etapem badań podejmowanych w zakresie tego paragrafu jest przeanalizowanie sytuacji dotyczącej relacji pomiędzy małżeństwem a wspólnotą wiary. Podstawowym warunkiem podjęcia tego zagadnienia jest przyjęcie założenia, że rodzina jest rzeczywistością zarówno ludzką, jak i Boską[135]. Te treści będą się zatem odnosiły jedynie do małżeństw i rodzin chrześcijańskich, a podjęty problem będzie dotyczył ich wpływu na budowanie dobra specyficznej wspólnoty społecznej, jaką jest Kościół.

Podobnie jak miało to miejsce powyżej, również i niniejsze zagadnienie zostanie przedstawione w dwóch częściach. Najpierw ukazana zostanie zasadność związku między tymi podmiotami, a następnie zostaną wskazane wartości, które społeczność Kościoła otrzymuje poprzez małżeństwo i rodzinę.

Jan Paweł II bardzo wyraźnie wskazuje na związek pomiędzy wartościami małżeństwa i rodziny a wartościami wspólnoty kościelnej. W jego rozumieniu „rodzina jest pierwszą i najważniejszą drogą Kościoła"[136]; to właśnie „małżeństwo i rodzina chrześcijańska budują Kościół"[137], dlatego też przyszłość całego Ludu Bożego prowadzi przez obronę i docenienie wartości rodziny[138].

W wypowiedziach towarzyszących następnym latom pontyfikatu Jan Paweł II wyjaśniał, co należy rozumieć pod pojęciem „budowanie Kościoła" przez wspólnotę małżeńską. Wskazywał na dwa kierunki tego procesu:

a. Małżonkowie budują Kościół, gdy „wierni dynamice ich własnej wspólnoty małżeńskiej utrwalają i umacniają ich ludzką i duchową jedność zgodnie ze złożonym w chwili zawierania małżeństwa przyrzeczeniem stania się jednym ciałem"[139].
b. Małżonkowie budują Kościół również wtedy, gdy zrodzonym dzieciom „przekazują autentyczną formację ludzką i chrześcijańską"[140].

---

135 Por. Jan Paweł II, *Dobro rodziny* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 28 XII 2003), ORp nr 2/2004, s. 29.

136 Jan Paweł II, *Młodzi – rodzina* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 31 VIII 1997), ORp nr 11/1997, s. 28.

137 Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 15.

138 Por. Jan Paweł II, *Młodzi – rodzina*, s. 28.

139 Jan Paweł II, *Sakramentalność małżeństwa oraz duchowość rodzinna* (Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Rodziny, 29 V 1987), ORp nr 7/1987, s. 8.

140 Tamże.

Jest to bardzo ważne wyjaśnienie, szczególnie ze względu na fakt, że papież naczelne miejsce w procesie budowania Kościoła przyznaje zaangażowaniu małżonków w umacnianie wzajemnej miłości zgodnie z jej naturą, a nie pracy wychowawczej wobec ich dzieci. Nie znaczy to, że formacja religijna młodszego pokolenia ma mniejsze znaczenie w tym względzie, ale pielęgnowanie miłości małżeńskiej ma znaczenie fundamentalne dla każdego wymiaru działalności małżonków, również dla pracy wychowawczej. Stąd też wezwanie papieża do rozwijania wartości ludzkich i religijnych w chrześcijańskich rodzinach[141] należy w pierwszej kolejności odczytywać jako wezwanie do umacniania i rozwijania miłości małżeńskiej.

Wartości, jakie małżeństwo (rodzina) wnosi w życie wspólnoty wiary, zostaną przedstawione w trzech grupach, zgodnie ze wskazaniem Jana Pawła II, który mówiąc o udziale rodziny w posłannictwie Kościoła[142], podkreślał, że otrzymała ona od Chrystusa misję prorocką, kapłańską i królewską. W pierwszym rzędzie podejmowanie tej misji jest zadaniem każdego chrześcijanina. Rodzina, oparta na małżeństwie sakramentalnym, podejmuje w tym obszarze specyficzne zadanie, usprawniając przez to cały Kościół do odpowiedzialnego spełniania swej misji. Owa specyfika wyraża się przede wszystkim w ten sposób, że jest to udział wspólnotowy, „a więc wspólnie, małżonkowie jako para, rodzice i dzieci jako rodzina"[143].

Papież kilkakrotnie podkreślał, że małżeństwo i rodzina są nie tylko przedmiotem ewangelizacji i katechezy, ale również ich podmiotem[144]. To znaczy, że rodzina nie jest jedynie biernym odbiorcą głoszonego słowa Bożego, ale również uczestniczy w jego proklamacji, zwłaszcza w odniesieniu do młodszych pokoleń. Na tym polega wypełnianie misji prorockiej rodziny, która najczęściej sprowadza się do religijnego wychowania dzieci[145]. Oczywiście jej udział w pełnieniu tego zadania w sposób bezpośredni, czyli poprzez przyjmowanie i głoszenie słowa Bożego[146], nie będzie podejmowany na tak szeroką skalę, jak w tym obszarze podejmuje to Urząd Nauczycielski Kościoła. Nie oznacza to jednak, że posłannictwo rodziny jest jedynie akcydentalne. Papież dla podkreślenia

---

141 Por. Jan Paweł II, *Rodzina i powołanie* (Homilia podczas Mszy św., 10 II 1986), ORp nr 2/1986, s. 29.

142 Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 50; Jan Paweł II, *Rodzina przedmiotem i podmiotem misji*, s. 24.

143 Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 50.

144 Por. Jan Paweł II, *Rola rodziny w dzisiejszym świece* (Przemówienie do członków Rady Sekretariatu Generalnego Synodu Biskupów, 16 XII 1978), NP I, s. 159; Jan Paweł II, *Rodzina przedmiotem i podmiotem misji*, s. 1.

145 Por. A. Rynio, *Specyfika religijnego wychowania w rodzinie*, w: *Rodzicielstwo. Wybrane zagadnienia kontekstów edukacyjnych*, red. D. Opozda, Lubin: Wydawnictwo KUL 2007, s. 140.

146 Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 51; Jan Paweł II, *Rodzina uczestniczy w życiu i misji Kościoła* (Orędzia na Światowy Dzień Misyjny, 22 V 1994), ORp nr 8/1994, s. 5.

jego wagi nazywa je nieodzownym, niczym nie zastąpionym, twórczym[147] oraz podstawowym[148].

Specyfiką głoszenia słowa Bożego przez rodzinę jest to, że rodzina „głosi Ewangelię nadziei samym swym istnieniem, gdyż opiera się na wzajemnym zaufaniu i wierze w Opatrzność. (...) Prawdziwa rodzina, opierająca się na małżeństwie, sama w sobie jest «dobrą nowiną» dla świata"[149]. Wynika stąd, że obecność chrześcijańskiej rodziny jest dla Kościoła i świata świadectwem obecności i miłości samego Boga. Można zatem powiedzieć, że udział małżeństwa i rodziny w misji prorockiej Chrystusa wyraża się najbardziej przez ukazywanie Boga sobą, a następnie przez nauczanie o Nim.

Kolejnym obszarem wkładu rodziny w życie wspólnoty wiary jest pełnienie przez nią misji kapłańskiej i wpływ tego zadania na tworzenie dobra całego Kościoła. Jedynym Kapłanem w nauczaniu Kościoła jest Chrystus. Podstawowym wymiarem Jego kapłańskiej misji było budowanie jedności między Bogiem a człowiekiem, co wyraża się w trosce o uświęcenie człowieka. Wszyscy, którzy pełnią funkcje kapłańskie, podejmują je na wzór Nauczyciela z Nazaretu. Stąd też podstawowym zadaniem rodziny w tym względzie jest uświęcanie siebie oraz wspólnoty kościelnej i całego świata[150]. Dokonuje się to przede wszystkim poprzez uczestnictwo w sakramentach, ofiarę życia i modlitwę rodziny[151]. Są to zatem wartości, które zewnętrznym aktom kultycznym, sprawowanym we wspólnocie całego Kościoła, nadają właściwą treść i głębię oraz chronią już od samego początku przed jedynie zewnętrznym udziałem w misteriach zbawienia, pozbawionym osobistego odniesienia.

Dlatego też rodzina może być – w pewnym sensie – nazwana „przekazicielką zbawienia" skierowanego od Boga ku światu. Papież z okazji świąt Narodzenia Pańskiego w 1984 r. powiedział, że „zbawienie świata przyszło przez serce Świętej Rodziny i zakorzeniło się w dziejach człowieka na zawsze. Zbawienie świata, przyszłość ludzkości, narodów i społeczeństw, stale przebiega poprzez serce każdej rodziny. Tam się kształtuje"[152].

Ostatnim elementem misji rodziny wobec Kościoła jest jej wymiar królewski. Zarówno w odniesieniu do Chrystusa, jak i każdego członka Kościoła ten wymiar wskazuje na dwa zagadnienia:

---

147 Por. Jan Paweł II, *Rodzina przedmiotem i podmiotem misji*, s. 1.

148 Jan Paweł II, *Rola rodziny w dzisiejszym świece*, s. 159.

149 Jan Paweł II, *Rodzina w służbie ewangelizacji* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 21 X 2001), ORp nr 1/2002, s. 53.

150 Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 55.

151 Por. tamże; Jan Paweł II, *Królestwo Boże i rodzina chrześcijańska*, s. 614.

152 Jan Paweł II, *Rodzina* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 30 XII 1984), NP VII, 2, s. 818.

a. dotyczy uznania wyjątkowej cechy chrześcijanina, objawiającej się w zdolności panowania nad złem;
b. wyraża się w podejmowaniu służby na rzecz drugiego człowieka.

Biorąc pod uwagę kontekst rodziny, wymiar królewski będzie się wyrażał w praktyce życia w realizacji nowego przykazania miłości[153]. Nie sposób nie dostrzec zasadniczego wpływu małżonków na kształtowanie postawy służby całego Kościoła, skoro ich powołanie zostało przez Jana Pawła II nazwane największą służbą, jaką pełnią oni dla życia ludzkiego, a przez to dla całych narodów ziemi[154]. Wysoka jakość pełnienia tej służby będzie zatem wyposażeniem wspólnoty wierzących w gotowość i umiejętność realizowania przykazania miłości wobec wszelkiego rodzaju potrzebujących.

Poszczególne misje pełnione przez rodzinę wzajemnie się uzupełniają. Przyjmowane słowo Boże inspiruje do coraz głębszego jednoczenia się z Bogiem i służby Mu, obecnemu w drugim człowieku. To z kolei jest specyficznym i zarazem najlepszym głoszeniem tego słowa przez rodzinę. Można to ogólnie nazwać „świętością rodziny”, o której Jan Paweł II mówił, że „to główna i jedyna droga prowadząca do budowy nowego, lepszego społeczeństwa i do przywrócenia nadziei na przyszłość światu”[155].

3. MOŻLIWOŚCI I KONSEKWENCJE ODRZUCENIA WARTOŚCI „MY-MAŁŻEŃSKIEGO”

Ostatnim zagadnieniem podejmowanym w kontekście aksjologii „my-małżeńskiego” jest przedstawienie tych sytuacji małżeńskich, które – zgodnie z przyjętą przez Jana Pawła II klasyfikacją wartości – należy ocenić jako negatywne. Warto zauważyć, że papież nie tylko wyraźnie wskazuje na występowanie takich zjawisk w życiu rodzinnym i społecznym, opisując je jako destrukcyjne, ale też poprzez przedstawioną analizę uzasadnia swoje stanowisko tym, że mają one przyczynę w zakwestionowaniu jednej lub kilku spośród tych wartości osobowych oraz wspólnotowych, które zostały omówione wcześniej[156]. W odniesieniu do powyższego zaprezentowany materiał będzie podzielony na dwie części.

---

153 Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 63.

154 Por. Jan Paweł II, *Świętość związku mężczyzny i kobiety* (Msza św. dla uczestników kongresu teologiczno-duszpasterskiego, 4 X 1997), ORp nr 12/1997, s. 15.

155 Jan Paweł II, *Świętość rodziny* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 27 XII 1987), ORp nr 11–12/1987, s. 30 i 32; por. Jan Paweł II, *Aby duszpasterstwo rodzin było skuteczne i owocne*, s. 4.

156 Wartości te zostały przedstawione w pierwszym paragrafie tego rozdziału. Por. *„My-małżeńskie” jako wartość autoteliczna*.

Jedna będzie dotyczyć społecznych konsekwencji zanegowania wartości osobowych małżeństwa i rodziny, a druga – konsekwencji zanegowania wartości wspólnotowych.

W tym miejscu należy również wspomnieć, że źródłem jakichkolwiek negatywnych form życia małżeńskiego i rodzinnego jest kryzys prawdy w ogóle. Jego początkiem jest kryzys pojęciowy wyrażający się w różnym (czasami wręcz dowolnym) definiowaniu poszczególnych terminów oraz w zafałszowywaniu ich znaczeń. W *Liście do Rodzin* autor pytał: „czy bowiem pojęcia takie, jak: «miłość», «wolność», «dar bezinteresowny», a nawet samo pojęcie «osoby» i w związku z tym także «prawa osoby» – czy pojęcia takie istotnie znaczą to, co wyrażają"?[157].

3.1. Możliwości i konsekwencje odrzucenia wartości osobowych

Zgodnie z tym, co powiedziano na początku niniejszego rozdziału[158], zabrany materiał zostanie zaprezentowany w odniesieniu do dwóch głównych wartości osobowych: godności człowieka, w której szczególne miejsce zajmuje jego ciało, oraz płciowości, czyli męskości i kobiecości.

Godność osobowa jest podstawową wartością każdego człowieka, która zabezpiecza dobro osoby jako takiej, by nigdy człowiek nie stał się środkiem do osiągnięcia jakiegokolwiek celu, ale by zawsze był stawiany na pierwszym miejscu w kontekście innych dóbr. Oznacza to, że „człowiek ani sam nie chce stawać się przedmiotem dla innych (...), ani też nie chce, aby inny człowiek stawał się dla niego w ten sposób przedmiotem"[159].

W czasach nowożytnych taki porządek zakwestionowany został przez pozytywizm poznawczy, który na gruncie teoretycznym zaowocował agnostycyzmem, a na gruncie działania i moralności – utylitaryzmem, co z kolei dało podstawy do kształtowania się „cywilizacji technicznej"[160]. Ogólnie rzecz ujmując, taka cywilizacja wyraża się tym, że zarówno osoby, jak i rzeczy stawiane są na tym samym poziomie i poddane jednakowej ocenie ze względu na najwyższe kryterium, którym jest skuteczność podejmowanego działania[161]. Dodatkowo nie określa się tutaj zasad wskazujących, co może być zamierzonym skutkiem, a co nim nie może być. To sprawia, że ten termin jest rozumiany bardzo szeroko i w pełni podporządkowany dowolności człowieka, któremu

---

157 Jan Paweł II, *Gratissimam sane*, p. 13; por. Jan Paweł II, *Rodzina darem i zadaniem dla człowieka i społeczeństwa*, s. 18.

158 Por. *Wartości osobowe*.

159 Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 192.

160 Por. Jan Paweł II, *Gratissimam sane*, p. 13.

161 Por. tamże, p. 13.

do pełnej dyspozycji zostają poddane nie tylko rzeczy, ale i inne osoby. W ten sposób zasada „bezinteresowności daru” zostaje tutaj wyparta przez postawę „odbierania”[162].

Na podstawie przedstawionego rozumowania można wnioskować, że wszystko, co jest wynikiem tak zdefiniowanej „cywilizacji technicznej”, uderza w godność osobową człowieka i spotyka się z negatywną oceną Jana Pawła II. W swoich wypowiedziach zwracał on uwagę na kilka tego rodzaju zjawisk. Mówił o: „małżeństwach na próbę”, poligamii, „bezpiecznym seksie”, nastawieniu proaborcyjnym oraz podejmowaniu przez człowieka niewłaściwych sposobów radzenia sobie z problemami. Te zagadnienia będą bliżej przedstawione.

Papież zdecydowanie sprzeciwiał się tzw. „małżeństwu na próbę” przede wszystkim dlatego, że „już sam rozum ludzki podsuwa niemożliwość jego akceptacji, wykazując, jak mało jest przekonujące «eksperymentowanie» na osobach ludzkich, których godność wymaga, aby były zawsze i wyłącznie celem miłości obdarowania bez jakichkolwiek ograniczeń czasu czy innych okoliczności”[163].

Na negatywną ocenę zasługują również różne formy poligamii, tj. zarówno poligynia[164], jak i poliandria[165]. W tym przypadku zakwestionowana zostaje równa godność osobowa mężczyzny i kobiety, którzy oddają się sobie „w miłości całkowitej, a przez to samo jedynej i wyłącznej”[166].

Największym niebezpieczeństwem tzw. „bezpiecznego seksu” jest natomiast to, że sprowadza on człowieka do poziomu rzeczy, w którym dominuje nastawienie używania i bycia używanym. Zagraża on zatem człowiekowi, a następnie rodzinie, poprzez zakłamywanie prawdy o osobie jako takiej[167]. Papież z premedytacją posługuje się nazwą „bezpieczny seks”, która ma wskazywać na gwarantowane zdrowie i życie człowieka, by na podstawie przeprowadzonych analiz wykazać jej nieprawdziwość, a przenosząc dyskusję z poziomu działaniowego na ontologiczny, pokazać, że odbiera ona człowiekowi wymiar osoby, przez co staje się właśnie jednym z największych zagrożeń człowieka, czyli – paradoksalnie – jednym z największych jego niebezpieczeństw.

Konsekwencją utylitaryzmu jest również nastawienie proaborcyjne, czasami nazywane przysługującym małżonkom „prawem wyboru” (*pro-choice*[168]) bądź też metodą kontroli urodzin. Papież podkreślał, że takie podejście do niena-

---

162 Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 57.

163 Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 80.

164 Małżeństwo jednego mężczyzny z kilkoma kobietami. Często ten stan mylnie określa się pojęciem poligamii, która jest małżeństwem pomiędzy więcej niż dwiema osobami.

165 Małżeństwo jednej kobiety z kilkoma mężczyznami.

166 Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 19.

167 Por. Jan Paweł II, *Gratissimam sane*, p. 13.

168 Por. tamże, p. 13.

rodzonego dziecka „uwłacza godności człowieka”[169]. Bardzo wyraźnie w tym podejściu ujawnia się nierówność jednych ludzi wobec innych, z równoczesnym przyznaniem wybranym osobom pełnego prawa do decydowania o życiu innych. Te społeczeństwa, które na drodze legislacyjnej dopuszczają wybrane sytuacje umożliwiające przeprowadzenie aborcji, poszerzają zakres niebezpieczeństwa. W tym momencie zagrożony jest już nie tylko człowiek, któremu odmawia się prawa do życia, ale również całe społeczeństwo, ponieważ usprawiedliwienie śmierci niewinnego jest zakwestionowaniem fundamentalnych zasad życia społecznego[170]. Ten przykład bardzo jasno ilustruje, jak skutki wynikające z zakwestionowania podstawowej wartości osobowej, jaką jest godność człowieka, zataczają konsekwentnie coraz szersze kręgi.

Rozszerzająca się mentalność nastawiona przede wszystkim na efektywność działań społecznych, bez jednoczesnego zabezpieczenia naczelnej wartości osoby ludzkiej, prowadzi do procesu depersonalizacji[171], który coraz głębiej wchodzi również w życie małżeńskie i rodzinne. Takie nastawienie „w efekcie przynosi negatywne skutki w tak licznych formach «ucieczki», jakimi na przykład są alkoholizm, narkomania, a nawet terroryzm”[172]. Warto zauważyć, że wszystkie wspomniane przez papieża zagrożenia warunkowane są tym, że na początku danego procesu zakwestionowano podstawową wartość osoby jako takiej – jej godność.

Szczególnym wyrazem uznania wartości osobowej człowieka jest podejście do ciała ludzkiego. Jan Paweł II stoi na stanowisku, że poprzez nie wyraża się cały człowiek, a więc również jego wnętrze, jego duch. Stąd też mówi o bezwzględnej konieczności integralnego ujmowania ludzkiego ciała. Zgodnie z papieskim nauczaniem należałoby mówić o człowieku, jak o tym była już mowa wyżej, jako o „ciele uduchowionym” lub „duchu ucieleśnionym”[173]. Tych dwóch wymiarów nie można od siebie oddzielać.

Na tej płaszczyźnie papież wskazuje na niebezpieczeństwo neomanicheizmu, który definitywne rozdziela w człowieku to, co duchowe, od tego, co cielesne.

---

169 Jan Paweł II, *Otwórzcie szkoły i rodziny na wartości Ewangelii*, s. 15; por. Jan Paweł II, *Kościół wobec największych problemów współczesnego świata*, s. 12. Jest wiele wypowiedzi i dokumentów papieskich podejmujących zagadnienie obrony życia nienarodzonych. W tym miejscu nie chodzi o to, by ten temat w całości zaprezentować, ale jedynie o to, by pokazać jego związek z naczelną wartością człowieka – godnością osobową.

170 Por. Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. dla rodzin chrześcijańskich*, s. 24.

171 Ciekawą analizę przenikania „cywilizacji technicznej” do życia małżeńskiego i rodzinnego podaje: Hans-Günter Gruber, *„Kann man sich darauf noch verlassen?” Das Wagnis der Ehe*, w: *Theologie und soziale Arbeit*, red. R. Krockauer, S. Bohlen, M. Lehner, München: Kösel-Verlag 2006, s. 109–111.

172 Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 43.

173 Por. Jan Paweł II, *Gratissimam sane*, p. 19.

Prowadzi to w konsekwencji do tego, że ludzkie ciało traktuje się podobnie jak wszystkie inne ciała. Radykalna odmiana współczesnego manicheizmu idzie jeszcze dalej i traktuje ciało człowieka w kategoriach czystej materii[174], zupełnie zaprzeczając obecności w nim pierwiastka duchowego. W takim ujęciu antropologicznym, przenikniętym skrajnym racjonalizmem i materializmem, nie mieści się kategoria tajemnicy[175], którą filozofia klasyczna stara się uchwycić w obszarze metafizyki. W przekonaniu Jana Pawła II natomiast bez tego odniesienia nie sposób ująć pełnej prawdy o ludzkim ciele, a w konsekwencji o człowieku jako takim. Skutkiem przedstawionego rozbicia w człowieku jest coraz szersze przyzwolenie na dokonywanie „manipulacji na embrionach i płodach”[176], tak jakby chodziło o podejmowanie badań nad „zwykłym tworzywem” oraz pojmowanie „ludzkiego seksualizmu raczej jako terenu manipulacji i eksploatacji niż jako przedmiotu (...) odwiecznego podziwu”[177].

Tak jak w ogólnym doświadczeniu ludzkim ciało człowieka jest szczególnym „miejscem” ujawnienia się osoby, tak też w przestrzeni życia małżeńskiego zostaje ono ukonkretnione poprzez uznanie wartości płciowości: kobiecości i męskości. Ujmowanie płciowości jako wartości – zgodnie z nauczaniem Jana Pawła II – sprowadza się do tego, że rozumie się ją jako integralną część osobowej miłości, a nie jako zjawisko czysto biologiczne[178]. Wszystkie zatem podejścia, które płciowość traktują autonomicznie, w oderwaniu od wartości osobowej, a co za tym idzie, umiejscawiają ją na płaszczyźnie mechanizmów instynktownych lub psychicznych, pozbawiają ją należnej jej wartości. Konsekwencją takiego nastawienia jest – ogólnie mówiąc – umiejscowienie płciowości w kategoriach „towaru”[179], który podlega takim samym prawidłom kupna, sprzedaży i używania jak każda inna rzecz. Skutkiem tego są takie zjawiska, jak: pogarda dla mężczyzny i kobiety, pornografia, prostytucja[180] oraz antykoncepcja[181].

3.2. Możliwości i konsekwencje odrzucenia wartości wspólnotowych

Wartości wspólnotowe i wartości osobowe są ze sobą bardzo silnie powiązane, zwłaszcza w odniesieniu do życia małżeńskiego, stąd też naruszenie dóbr

174 Por. tamże.
175 Por. tamże.
176 Tamże.
177 Tamże.
178 Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 11.
179 Por. Jan Paweł II, *Gratissimam sane*, p. 13.
180 Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 24.
181 Por. Jan Paweł II, *Odpowiedzialne rodzicielstwo* (Przemówienie do uczestników kursu poradnictwa rodzinnego, 10 I 1992), ORp nr 2/1992, s. 21.

osobowych będzie zarazem naruszeniem dóbr całej wspólnoty[182]. Przedstawione powyżej[183] główne wartości wspólnoty małżeńskiej, na jakie wskazywał Jan Paweł II – zaliczono do nich: wierność, uczciwość i trwałość – warunkują się wzajemnie i są specyficznymi „odsłonami" miłości małżeńskiej.

Wartości te są ściśle ze sobą powiązane. Stąd też obecnie podjęte zostanie zagadnienie wyrażone w pytaniu: Jakie zagrożenia wynikają z zakwestionowania miłości małżeńskiej jako wartości? Wcześniej jednak ukazane zostaną zagrożenia wynikające z zakwestionowania wartości wspólnoty małżeńskiej jako takiej, gdyż papież również i w tym aspekcie podejmuje niniejsze zagadnienie.

Wydaje się, że podstawowym zagrożeniem dla małżeństwa jest dziś to, że „w imię relatywistycznej etyki, rozpowszechniającej się w szerokich kręgach opinii publicznej i prawodawstwie cywilnym, atakowana jest sama koncepcja rodziny jako wspólnoty, której podstawę stanowi małżeństwo mężczyzny i kobiety"[184]. Zgodnie z tym, co powiedziano o koncepcji małżeństwa[185], właśnie wspólnotowy aspekt (małżeństwo jako *communio*) jest ujęciem najpełniejszym, zawierającym w sobie wymiar instytucjonalny, wymiar przymierza, przez co uwypuklona zostaje relacja międzyosobowa małżonków i ich zdolność prokreacyjna oraz wymiar powinnościowy, który skłania małżonków do rozwijania tego, czym jako małżeństwo są. W takim kontekście należy zatem rozumieć przywołane przez papieża podejście, w którym „atakowana jest sama koncepcja rodziny jako wspólnoty"[186].

Wskazanie przez papieża na to, że głównym kryterium oceny moralnej pojawiających się nowych form życia małżeńskiego i rodzinnego jest koncepcja wspólnoty, stanowi niewątpliwie bardzo ogólne stwierdzenie, niemniej jednak jest bardzo ważnym punktem odniesienia ze względu na to, że wskazuje na istotę małżeństwa. Stąd też poczyniona uwaga nie mogła być pominięta. Dopiero na tej podstawie można bowiem właściwe zrozumieć wypowiedź Jana Pawła II, w której precyzował on swoje stanowisko, gdy stwierdził, że „tym, czego brakuje w niemałżeńskich formach współżycia, jest zatem ufne otwarcie się na przyszłe życie we dwoje, którego źródłem i fundamentem powinna być miłość"[187].

Na tej podstawie można wskazać te sytuacje, które Jan Paweł II oceniał negatywnie oraz wskazywał ich negatywne konsekwencje. Przykładami takich rzeczywistości, które bezpośrednio uderzają w wartość małżeństwa jako *communio,* są cudzołóstwo i rozwód. Pierwsza z nich została oceniona negatyw-

182 Por. Jan Paweł II, *Chronić człowieka, rodzinę, naród wobec każdego zagrożenia*, s. 654.
183 Por. *Wartości wspólnotowe*.
184 Jan Paweł II, *W trosce o godność rodziny* (Audiencja generalna, 1 XII 1999), ORp nr 3/2000, s. 43.
185 Zob. *Małżeństwo*.
186 Jan Paweł II, *W trosce o godność rodziny*, s. 43.
187 Jan Paweł II, *W obronie rodziny i jej praw*, s. 10.

nie z tego względu, że jest zakwestionowaniem istoty małżeństwa rozumianego jako przymierze[188]. Rozwód natomiast stanowi „zagrożenie dla integralności rodziny”[189].

Do innych negatywnych zjawisk doświadczanych przez rodzinę można zaliczyć: „traktowanie rodziny jako prywatnego związku uczuciowego, pozbawionego znaczenia społecznego; stawianie na tej samej płaszczyźnie praw jednostki i praw wspólnoty rodzinnej zbudowanej na więzi małżeńskiej; zrównanie w prawach różnych form współżycia ze związkiem małżeńskim; dopuszczanie, a czasem wręcz zachęcanie do zabójstwa niewinnych ludzkich istot przez dobrowolną aborcję; wypaczanie naturalnych procesów prokreacji przez stosowanie metod sztucznych”[190].

Skutkiem przedstawionych sytuacji, negujących wartość wspólnoty małżeńskiej, jest – ogólnie rzecz ujmując – „podważanie ładu społecznego”[191]. Wyraża się to przez niemożliwość przeprowadzenia w rodzinie pełnego procesu wychowania i kształcenia młodego pokolenia[192], „zniszczenie samego pojęcia rodziny; osłabienie poczucia wierności, także wobec społeczeństwa; możliwość psychicznych urazów u dzieci; potwierdzenie egoizmu”[193]. Podczas swojej pierwszej podróży apostolskiej, papież zwrócił uwagę, że najbardziej negatywnymi skutkami rozwodu w aspekcie społecznym są: „przygnębiające objawy niskiej zdrowotności, ubóstwo, a nawet nędza, ciemnota i analfabetyzm, nieludzkie warunki życia, chroniczne niedożywienie i wiele innych smutnych faktów”[194].

Inną grupą zagrożeń dla wspólnoty małżeńskiej są te, które wynikają z zakwestionowania wartości miłości małżeńskiej zgodnie z tym, jak ona została określona przez Jana Pawła II[195]. Podstawowym niebezpieczeństwem dla niej jest indywidualizm, który w odniesieniu do życia małżeńskiego jest sprzeczny z postawą „bezinteresownego daru”. Z tego względu, że naczelną wartością podkreślaną przez ten prąd myślowy jest bezwzględna wolność osoby, podmiot „nie przyjmuje, aby ktoś «chciał», wymagał od niego w imię obiektywnej prawdy. Nie chce drugiemu «dawać», stawać się darem «bezinteresownym» w praw-

---

188 Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 119.

189 Jan Paweł II, *O awans i obronę rodziny* (Homilia podczas Mszy św., 28 I 1979), NP II, 1, s. 80.

190 Jan Paweł II, *W obronie wspólnoty miłości i życia* (Przemówienie do przedstawicieli Włoskiego Forum Stowarzyszeń Rodzinnych, 18 XII 2004), ORp nr 2/2005, s. 36; por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 79–81.

191 Jan Paweł II, *W obronie wspólnoty miłości i życia*, s. 36; por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 79; Jan Paweł II, *Królestwo Boże i rodzina chrześcijańska*, s. 613.

192 Por. Jan Paweł II, *W obronie rodziny i jej praw*, s. 10.

193 Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 81.

194 Jan Paweł II, *O awans i obronę rodziny*, s. 81.

195 Por. zagadnienie *Miłość* z rozdział drugiego oraz *Wartości wspólnotowe* z rozdziału czwartego.

dzie”[196]. Wszystko zostało w tym ujęciu podporządkowane woli osoby, nawet obiektywna prawda. To doprowadziło do powstania tzw. „wolnej miłości”, którą inaczej można by nazwać „egoizmem we dwoje”, gdyż indywidualizm jako taki zawsze „pozostaje egocentryczny i egoistyczny”[197].

Konsekwencją takiego stanowiska jest również zakwestionowanie trwałości, wierności i uczciwości małżeńskiej, te wartości bowiem swoje podstawowe uzasadnienie mają w przyjętej przez Jana Pawła II koncepcji miłości między małżonkami. Papież przypominał, że w logice „autentycznej miłości małżeńskiej (...) zawiera się obietnica, że mężczyzna i kobieta będą dla siebie jedynymi partnerami”[198], dlatego też gdy naczelną wartość małżeństwa, jaką jest miłość, zastąpi się jakąkolwiek inną, np. wolnością, to wtedy nie ma podstaw do obrony wierności małżeńskiej. Innym razem papież powiedział, że „jakikolwiek atak na nierozerwalność małżeństwa nie tylko sprzeciwia się pierwotnemu zamysłowi Boga, ale jest skierowany także przeciwko godności i prawdzie małżeńskiej miłości”[199]. Jan Paweł II pokazał przez to bardzo wyraźnie, że również trwałość małżeńska jest wartością powszechną i swoje uzasadnienie czerpie nie tyle z przyjętej koncepcji wartości religijnych, ale z prawdy o miłości. Gdy ona zostanie zafałszowana, nie sposób zadowalająco uzasadnić nierozerwalności małżeństwa.

Podobny związek można pokazać w odniesieniu do uczciwości małżeńskiej, zwłaszcza gdy chodzi o jej szczególny wymiar prawdy zjednoczenia małżeńskiego. Papież nauczał, że „antykoncepcja narzuca «mowę» obiektywnie sprzeczną, czyli taką, która nie wyraża całkowitego oddania drugiemu; stąd pochodzi nie tylko czynne odrzucenie otwarcia się na życie, ale również sfałszowanie wewnętrznej prawdy miłości małżeńskiej, powołanej do całkowitego osobowego daru”[200]. Widać przez to, że papież bardzo konsekwentnie przywoływał prawdę o miłości, której wyrazem jest postawa bezinteresownego daru, jako podstawową gwarancję dla pozostałych wartości wspólnoty małżeńskiej. Odrzucenie takiego rozumienia miłości musi się zatem wiązać z pozbawieniem racjonalnych argumentów dla trwałości, wierności czy uczciwości małżeńskiej i pozostałych dóbr wynikających z tej triady.

Papież rzadko podejmował się wskazywania bardziej szczegółowych konsekwencji wynikających wprost z zafałszowania prawdziwej miłości małżeńskiej. Jeśli to czynił, to najczęściej odnosiły się one do obszaru wychowania dzieci.

---

196 Jan Paweł II, *Gratissimam sane*, p. 14.

197 Tamże.

198 Jan Paweł II, *Jedność małżeństwa*, s. 30.

199 Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. dla rodzin chrześcijańskich*, s. 24.

200 Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 32; por. Jan Paweł II, *Robocze spotkanie papieża z klerem diecezji rzymskiej* (Przemówienie, 22 III 1984), NP VII, 1, s. 342; Jan Paweł II, *Drogi Pana są drogami miłości* (Homilia podczas Mszy św. dla rodzin, 10 V 1988), ORp nr 9/1988, s. 21.

Podkreślał też, że miłość małżeńska sprzyja temu procesowi, przez co dokonuje się rozwój osobowy dzieci[201], a jej brak – wsparty naciskami kontekstu kulturowego – skłania wielu rodziców do tego, „by wyrzekać się właściwej sobie roli i przyjmować postawę zwykłych przyjaciół swoich dzieci, co oznacza, że nie napominają ich i nie strofują nawet wówczas, gdy powinni to czynić – z miłością i czułością – aby wychować je w prawdzie”[202].

Podsumowując zagadnienie zagrożeń wynikających z zakwestionowania podstawowych wartości osobowych i wspólnotowych małżeństwa w myśli Jana Pawła II, należy stwierdzić, że pomimo ich różnorodności i coraz większej powszechności oraz tendencji zmierzających do tego, by ukazywać je jako „prawidłowe” i atrakcyjne, papież zdecydowanie stoi na stanowisku, że świadectwo małżeństw, które kształtują swoje życie w „prawdzie i miłości”, stanowi właściwą „regułę” i ważne jest z tego względu, „ażeby człowiek, który się w nich rodzi i wychowuje, wszedł bez wahania czy zwątpienia na drogę dobra, jakie jest wpisane w jego serce”[203].

Kiedy zatem w jednej ze swoich homilii papież w formie pewnego podsumowania wyliczał zarówno główne sytuacje nieprawidłowe, jak i te właściwe, to wprawdzie kierował swoje słowa do chrześcijan, ale zgodnie z tym, co powiedziano powyżej, adresatem tego nauczania może się poczuć każdy człowiek, gdyż przeprowadzona analiza opiera się na wartości miłości. Papież powiedział, że „prawdziwy chrześcijanin (...) będzie musiał powiedzieć «nie» związkowi nie uświęconemu sakramentem małżeństwa oraz «nie» rozwodowi; powie «nie» sterylizacji, tym bardziej, gdy jest ona narzucona jakiejś osobie czy grupie etnicznej dla złudnych motywów; powie «nie» antykoncepcji i «nie» zbrodni przerywania ciąży, które jest zabójstwem niewinnej istoty. (...) Powie «tak» nierozerwalnej miłości małżeńskiej; «tak» życiu odpowiedzialnie poczętemu w prawowitym małżeństwie; «tak» ochronie życia; «tak» stabilności rodziny; «tak» prawowitemu współżyciu, które rodzi komunię i sprzyja zrównoważonemu wychowaniu dzieci, pod osłoną miłości ojca i matki, którzy wzajemnie się uzupełniają i realizują siebie w kształtowaniu nowych ludzi”[204].

* * *

[201] Por. Jan Paweł II, *Niech rodziny ewangelizują rodziny* (Przemówienie do uczestników Drogi Neokatechumenalnej, 3 I 1991), ORp nr 2–3/1991, s. 31.

[202] Jan Paweł II, *W obronie rodziny i jej praw*, s. 10.

[203] Jan Paweł II, *Gratissimam sane*, p. 5.

[204] Jan Paweł II, *„Nie” i „tak” chrześcijanina* (Homilia podczas Mszy św. dla rodzin, 5 III 1983), ORp nr 4/1983, s. 11; por. Jan Paweł II, *Niech wasze rodziny będą „Kościołami domowymi”* (Homilia podczas Mszy św., 3 II 1985), ORp nr 3/1985, s. 23.

Wartości stanowią jedną z głównych sił rozwojowych w wychowaniu. Wskazują one bowiem na określoną rzeczywistość, która jawi się wychowankowi jako dobro, a przez to skłania go do aktywności w kierunku jego pozyskania.

W niniejszym rozdziale pytano o wartości związane ze wspólnotą małżeńską w nauczaniu Jana Pawła II. Zabrany materiał pozwolił przeanalizować to zagadnienie z dwóch perspektyw. Po pierwsze, wyliczono te wartości małżeństwa, które wskazują na poszczególne dobra małżonków. Było to najpierw podejście immanentne – zamknięte w granicach „my-małżeńskiego". Następnie zwracano uwagę na samą rzeczywistość „my-małżeńskiego", która przedstawia się jako wartość dla społeczności szerszych.

Należy zaznaczyć, że nie są to dwie niezależne od siebie analizy, ale – w ujęciu Jana Pawła II – bardzo ściśle wzajemnie się one warunkują. Wartości małżeńskie zostały w tym podejściu przedstawione jako swoisty fundament. Stąd też rozwijanie dóbr wewnątrzmałżeńskich przyczynia się do rozwoju dóbr rodzinnych, a następnie społecznych.

Warto również zauważyć, że negowanie podstawowych dóbr małżeńskich skutkuje tym, że chwieją się struktury aksjologiczne całego społeczeństwa. Warte podkreślenia jest również i to, że papież nie tylko wskazuje na zjawiska rodzinne i społeczne, oceniane przez niego negatywnie, ale przedstawia te zjawiska jako wyraźne konsekwencje odrzucenia wcześniej wartości małżeńskich.

ROZDZIAŁ 5

Metodyka wychowania małżonków

Jan Paweł II, podejmując w swoim nauczaniu zagadnienie wychowania małżonków, bardzo świadomie stawiał mu dwa główne zadania. Pierwszym z nich jest ukazanie głębokich racji tego procesu, jego motywacji i celów. Realizacja tego zadania została podjęta w poprzednich rozdziałach niniejszej książki, a zwłaszcza w rozdziale trzecim i czwartym. Drugim zadaniem jest „danie (...) koniecznych środków potrzebnych do wprowadzenia tego nauczania w życie. Bez wątpienia małżonkowie mogą napotkać trudności nie tylko na płaszczyźnie pytania: «dlaczego takie nauczanie?», lecz również, gdy pytają: «w jaki sposób wprowadzać w życie tę naukę?»"[1]. Temu zagadnieniu zatem będzie poświęcony niniejszy rozdział.

Zastosowane w tytule rozdziału pojęcie „metodyka" posiada wiele definicji i częściej pojawia się w obszarze dydaktyki niż wychowania. Główny problem w opisie definicyjnym sprowadza się do pytania o komponenty wchodzące w skład tego pojęcia. Analiza poszczególnych ujęć[2] pozwala zauważyć różnorod-

---

[1] Jan Paweł II, *Kościół wobec problemów rodziny w Europie* (Przemówienie do uczestników sympozjum poświęconego duszpasterstwu rodzin w Europie, 26 XI 1982), ORp nr 11–12/1982, s. 26; por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2008, s. 139.

[2] Rozumienie podstawowe zgodnie z: *Słownik języka polskiego*, opr. L. Drabik, A. Kubiak-Sokół, E. Soból, L. Wiśniewska, Warszawa: PWN 2007, s. 439: „1) Zespół zasad, sposobów, metod wykonania jakiejś pracy, badań nad jakimś zagadnieniem; 2) dział pedagogiki omawiający cele i sposoby nauczania jakiegoś przedmiotu". Spośród pedagogów definiujących to zjawisko można przywołać: G. Gajewska, *Metodyka pracy opiekuńczo-wychowawczej*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, red. T. Pilch, t. III, Warszawa: „Żak" 2004, s. 253: „Pojęcie *metodyka* oznacza zbiór zasad reguł i dyrektyw jakiejś działalności, umożliwiających skuteczne i ekonomiczne osiąganie założonego celu"; M. Nowak, *Teorie i koncepcje wychowania*, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne 2008, s. 441: „*Metodyka wychowania* to refleksja związana z zastosowaniem metod w wychowaniu i jako taka jest teorią zasad, sposobów, interwencji oraz strategii zastosowanych dla osiągnięcia pełnej humanizacji człowieka i dopro-

ność stanowisk i skłania do wniosku, że pojawienie się poszczególnych elementów jest również zależne od badanej rzeczywistości. Stąd też „metodyka wychowania małżonków w nauczaniu Jana Pawła II" będzie refleksją naukową najpierw nad zasadami, następnie metodami oraz środkami wychowania małżonków.

Od razu jednak należy zaznaczyć, że dla papieża nadrzędną zasadą realizacji pedagogii wychowania małżonków jest nastawienie na dobro człowieka. Podczas katechez środowych pojawiły się m. in. następujące stwierdzenia: „trzeba przede wszystkim odwoływać się do człowieka jako osoby, do stanowiącego o sobie podmiotu – nie zaś do «metod», które go czynią «przedmiotem»"[3] oraz: „żywej – w znaczeniu egzystencjalnym – moralności nie kształtują jeszcze same normy przybierające formę przykazań, nakazów czy zakazów"[4]. W każdym przypadku musi następować odniesienie do konkretnego człowieka oraz sytuacji, w jakiej się on znajduje. Umiejętność uwzględniania realiów życia przy jednoczesnym zachowaniu zasad jest – zdaniem Jana Pawła II – cechą „każdego dobrego pedagoga"[5].

1. ZASADY WYCHOWANIA MAŁŻONKÓW

„Zasady wychowania" to termin, który na gruncie teorii wychowania nie doczekał się jednoznacznej definicji[6]. Z tego też względu dyskusyjne jest rów-

---

wadzenia wychowanka do dojrzałości osobowościowej"; A. Rynio natomiast wprawdzie nie podaje definicji „metodyki", ale przedstawia następujące jej elementy: metody, formy i środki wychowania. (Zob. A. Rynio, *Wychowanie młodzieży w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego*, Lublin: RW KUL 2001, s. 175).

3 Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 383.

4 Tamże, s. 81.

5 Jan Paweł II, *Kościół powinien zawsze nauczać prawdy o rodzinie, aby wspierać dobro osoby i ludzkiej społeczności* (Przemówienie do uczestników plenarnego zebrania Papieskiej Rady ds. Rodziny, 13 XII 1985), NP VIII, 2, s. 776.

6 W najnowszej encyklopedii pedagogicznej nie ma takiego hasła. Por. *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, red. T. Pilch, Warszawa: „Żak" 2003–2010. Przegląd różnych propozycji definiowania tego pojęcia podaje C. Kustra, *Podstawy michalickiego systemu wychowania*, Marki: Michalineum 2009, s. 59. Znajdują się tam następujące ujęcia: M. Krawczyk, *Zasady wychowania moralnego*, Warszawa: PZWS 1960, s. 4: „uporządkowany i dający się ściśle wyznaczyć układ najogólniej sformułowanych prawidłowości w sferze postępowania wychowawczego"; W. Szewczuk, *Psychologiczne podstawy zasad wychowania*, Warszawa 1972, s. 11: „ogólna wytyczna dla działalności wychowawczej"; K. Kotłowski, *Aksjologiczne podstawy teorii wychowania moralnego*, Wrocław: Ossolineum 1976, s. 138: „dyrektywy określające najogólniej sformułowane prawidłowości i działania, których celem jest internalizacja w świadomości wychowanków powszechnie akceptowanego systemu wartości etycznych"; B. Suchodolski, *O zasadach wychowania*, w: red. B. Suchodolski, *Zarys pedagogiki*, t. 2, Warszawa 1971, s. 262:

nież, czy to zagadnienie powinno znajdować się w obszarze dotyczącym aksjologii, teleologii czy też metodyki wychowania[7]. W literaturze zauważa się tu pewną dowolność, uwarunkowaną własnymi założeniami.

W ostatnim czasie B. Śliwerski podjął się ponownej analizy „zasad wychowania". Przedstawia on bardzo obszerny dorobek pedagogów poprzednich pokoleń[8], po czym stwierdza, że „rzeczywistość pedagogiczna jest tak skomplikowana, że żaden ograniczony zestaw zasad nie wystarcza dla całkowitego rozwiązania jej podstawowych problemów"[9]. Stąd też „każdy wychowawca (...) może wypracować własny system zasad"[10].

Na podstawie przeanalizowanego materiału można odnieść wrażenie, że pedagogiem cieszącym się w tym względzie największym autorytetem naukowym jest Kazimierz Sośnicki (1883–1976). Według niego „zasada jest normą ogólną, czyli zdaniem wyrażającym jakąś powinność realizowania przyczyny P, jeżeli istnienie pożądanego skutku S jest dla nas wartościowe"[11].

Stosując zatem wyżej przedstawione kryterium, wyodrębniono w materiale źródłowym 11 zasad wychowania małżonków w nauczaniu Jana Pawła II. Uporządkowano je w dwie grupy: „zasady podstawowe" i „zasady pomocnicze".

1.1. Zasady podstawowe

Do zasad podstawowych zalicza się: 1) zasadę miłości, 2) zasadę prawdy, 3) zasadę odpowiedzialności, 4) zasadę bezinteresownego daru z siebie, 5) zasa-

---

„najogólniejsze dyrektywy dla prowadzenia pracy wychowawczej"; W. Szczerba, *Metodyka wychowania socjalistycznego*, Warszawa: PWN 1978, s. 82: „normy postępowania wynikające z prawidłowości przebiegu celowo organizowanego procesu wychowawczego".

7 Por. M. Nowak, *Teorie i koncepcje wychowania*, s. 571.

8 Całość zaprezentowanego zbioru można podzielić na dwie grupy. Pierwsza skupia tych pedagogów, którzy starając się ogarnąć cały proces wychowania, podają swoje propozycje zasad wychowania. Do tych pedagogów zaliczają się np.: F. V. Autrat, K. Dąbrowski, J. Homplewicz, K. Sośnicki, K. Kotłowski, J. Pelikan. Drugą grupę stanowią ci pedagodzy, którzy podejmują namysł nad zasadami wychowania jako takimi. Należą do nich: S. Wołoszyn, K. Sośnicki. (Por. B. Śliwerski, *Podstawowe prawidłowości w pedagogice*, Warszawa: Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej, 2011, s. 104–117).

9 Tamże, s. 104.

10 Tamże.

11 K. Sośnicki, *Istota i cele wychowania*, Warszawa: Nasza Księgarnia 1964, s. 149. Zdaniem K. Sośnickiego, do podstawowych cech zasad wychowania należy to, że 1) są one twierdzeniami ogólnymi i celowymi; 2) są prawidłowościami formalnymi; 3) odnoszą się do istoty procesu wychowania; 4) są wyrazem własnego wyboru i postanowienia; 5) ich treść dotyczy przyszłego działania i właściwości psychicznej; 6) odgrywają ważną rolę w motywacji postępowania wychowawcy; 7) stosuje się je łącznie; 8) są normami przeznaczonymi wyłącznie dla wychowawcy. (Por. B. Śliwerski, *Podstawowe prawidłowości w pedagogice*, s. 109–110).

dę ciągłości, 6) zasadę przebaczenia, 7) zasadę otwarcia na Boga i 8) zasadę czystości. Są to takie zasady, które – ze względu na duży poziom ogólności – mogą dotyczyć każdego człowieka i być stosowane w różnych sytuacjach wychowawczych. W tym wypadku zostanie ukazane, w jaki sposób papież te zasady przedstawia w odniesieniu do procesu wychowania małżonków.

Ad 1. Zasada miłości. Główną zasadą w procesie wychowania małżonków według Jana Pawła II jest zasada miłości. Papież mówił o tym w wielu miejscach i w różny sposób. W czasie jednej z wizyt *ad limina* stwierdza, że „małżeństwo (...) znajduje swoje podstawowe prawo i swoją moralną wartość w autentycznej miłości wzajemnej, do której każdy z małżonków się zobowiązuje całym sobą, aby wspomagać drugiego”[12]. Miłość została tutaj nazwana „podstawowym prawem małżeńskim”. Innym razem określona jest jako „podstawowe przykazanie”[13], „nowe przykazanie”[14] lub też „fundament wszelkiego dobra”[15]. Podczas Drugiego Ogólnoświatowego Spotkania Rodzin papież wyraźnie nazwał miłość „właściwą zasadą”[16] i łączył ją z odpowiedzialnością[17].

W tym kontekście pozostaje jednak problem rozumienia „autentycznej miłości”. Szukając rozwiązania tego problemu, należy odnieść się to tego, co powiedziano w rozdziale drugim, podejmującym zagadnienie prezentacji podstawowych pojęć[18]. W tym momencie można przywołać kluczowe stwierdzenie z poprzednich analiz, w których K. Wojtyła mówił, że „w relacjach międzyludzkich «bezinteresowny dar z siebie» (= z osoby) stoi u podstaw całego porządku miłości, całego jej autentyzmu”[19].

Zasada miłości ma swoją wewnętrzną strukturę, która gwarantuje małżonkom pełny i właściwy rozwój ich samych i ich wspólnoty. Jest nią taki układ,

---

12 Jan Paweł II, *Chrześcijanie powinni być mistrzami autentycznego humanizmu rodzinnego* (Przemówienie do biskupów Emilii-Romanii w czasie wizyty *ad limina*, 2 V 1986), NP IX, 1, s. 602.

13 Jan Paweł II, *Familiaris consortio. Adhortacja apostolska o zadaniach rodziny w świecie współczesnym* (22 XI 1981), w: *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. I, Kraków: Wydawnictwo „M” brw., p. 63.

14 Tamże, p. 64.

15 Jan Paweł II, *Umacniajcie w ludziach dobra duchowe i moralne* (Przemówienie do biskupów Ugandy, 7 II 1993), ORp nr 4/1993, s. 27.

16 Jan Paweł II, *Rodzina darem i zadaniem dla człowieka i społeczeństwa* (Przemówienie podczas spotkania z rodzinami, 4 X 1997), ORp nr 12/1997, s. 19.

17 Inne stwierdzenia, w których odpowiedzialność w miłości jest podkreślona przez Jana Pawła II, por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 63; Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 168.

18 Por. zagadnienie *Miłość*.

19 K. Wojtyła, *Rodzina jako „Communio personarum”*, „Ateneum Kapłańskie”, 1974, t. 83, s. 355.

w którym miłość małżonków do Boga jest korzeniem miłości do współmałżonka, a następnie do dzieci[20]. Nie znaczy to jednak, że małżonkowie niewierzący nie są zdolni do autentycznej miłości. Wydaje się, że pod pojęciem Boga można w tym wypadku rozumieć pewnego rodzaju obiektywizację miłości własnej, która zawsze będzie skłaniała małżonków do coraz pełniejszego oddania siebie. W czasie katechez o małżeństwie papież powiedział, że „doskonała miłość małżeńska musi mieć w sobie coś z tej wierności i z tego oddania jedynemu Oblubieńcowi, na których jest zbudowana profesja zakonna, a także celibat kapłański"[21].

Tak rozumiana zasada miłości z jednej strony jest gwarancją przetrwania jakichkolwiek trudności i kryzysów w małżeństwie[22], a z drugiej strony – jeśli już na skutek różnych sytuacji doszło do konfliktów czy nawet rozbicia w małżeństwie – ta zasada nie zostaje zawieszona, stając się jednocześnie źródłem nadziei na naprawienie popełnionych błędów[23].

Ad 2. Zasada prawdy. Podczas przemówienia wygłoszonego z okazji zakończenia synodu biskupów, dotyczącego zadań rodziny we współczesnym świecie, Jan Paweł II podkreślił: „nikt nie może realizować miłości inaczej niż w prawdzie. Ta zasada odnosi się zarówno do życia rodzinnego, jak do życia i działania Pasterzy, którzy naprawdę chcą służyć rodzinom"[24]. Te same słowa zostały powtórzone kilka lat później[25]. Innym razem papież powiedział, że „prawda o człowieku, o tym, co w nim (...) jest szczególnie osobowe i wewnętrzne, stwarza tutaj wyraźne granice, których nie godzi się przekraczać"[26].

Przytoczone wypowiedzi wskazują na możliwość mówienia o „zasadzie prawdy" w wymiarze życia małżeńskiego i wychowania małżonków. Poza tym, że papież wyraźnie mówił o prawdzie jako zasadzie postępowania, to dodatkowe

---

20 Por. Jan Paweł II, *Nie ma innej drogi do człowieczeństwa jak przez rodzinę* (Homilia na Mszy św. dla rodzin, 12 X 1980), ORp nr 11/1980, s. 10; Jan Paweł II, *Małżeństwo: ziemski obraz wspaniałości Boga* (Homilia podczas Mszy św. dla rodzin, 31 V 1982), ORp nr 6/1982, s. 15; Jan Paweł II, *Wymiar nadprzyrodzony związku małżeńskiego* (Przemówienie do członków Trybunału Roty Rzymskiej, 30 I 2003), ORp nr 4/2003, s. 49.

21 Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 239.

22 Por. tamże, s. 349; Jan Paweł II, *Nierozerwalność małżeństwa dobrem wszystkich* (Przemówienie do pracowników Trybunału Roty Rzymskiej, 28 I 2002), ORp nr 4/2002, s. 34.

23 Jan Paweł II, *Dwie wielkie prawdy o rodzinie* (Homilia podczas Mszy św., 15 V 1982), ORp nr 5/1982, s. 16.

24 Jan Paweł II, *Nikt nie może realizować miłości inaczej niż w prawdzie* (Przemówienie na zamknięcie Synodu, 25 V 1980), ORp nr 10/1980, s. 4.

25 Jan Paweł II, *Kościół potrzebuje rodziny, ażeby światu przywrócić nadzieję* (Homilia podczas Mszy św., 2 IV 1987, s. 19.

26 Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 193.

powołanie się na zależność pomiędzy prawdą a powstającymi z niej granicami uwypukla to podejście. Jednocześnie wskazuje ono na teorię „normatywnej mocy prawdy", która została wypracowana i szeroko ukazana w studium *Osoba i czyn*[27]. Sprowadza się ona do stwierdzenia, że samo poznanie prawdy „wyzwala poprzez sumienie wewnętrzny jakby przymus czy nakaz"[28] skłaniający do urzeczywistnienia poznanej prawdy.

W obszarze życia małżeńskiego papież wskazuje dwa „miejsca", które pozwalają poznać prawdę. Pierwszym z nich jest ludzka natura i wynikające z niej prawo naturalne[29], a drugim z nich jest przestrzeń wiary i wynikające z niej prawo objawione[30]. Od razu jednak trzeba zaznaczyć, że między jednym a drugim rodzajem prawdy nie może być rzeczywistej sprzeczności. Papież bardzo jednoznacznie wskazywał na to zarówno w środowych katechezach małżeńskich[31], jak i w adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio*[32].

Ad 3. Zasada odpowiedzialności. Ta zasada dotyczy takiego pokierowania sferą wolności człowieka, które będzie służyło dobru zarówno osoby, jak i wspólnoty osób[33]. Ogólnie rzecz ujmując, postawą odpowiedzialną będzie ta, która odpowiada godności osoby ludzkiej[34]. Na tej podstawie jeszcze raz potwierdza się to, co pokazano już powyżej, że wiąże się ona ściśle z zasadą miłości.

Szczególnym obszarem, do którego odnosi się zasada odpowiedzialności, jest – według Jana Pawła II – sfera płodności małżeńskiej. W tym kontekście terminem własnym tej zasady staje się „odpowiedzialne rodzicielstwo". Papież podkreślał, że „ojcostwo i macierzyństwo są nie tylko sprawą ludzkiej wolności,

---

27 Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: *Osoba i czyn i inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń in., Lublin: TN KUL 2000, s. 201–206.

28 Tamże, s. 206.

29 Por. Jan Paweł II, *Sakramentalność małżeństwa oraz duchowość rodzinna* (Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Rodziny, 29 V 1987), ORp nr 7/1987, s. 8.

30 Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 362.

31 Por. tamże, s. 363.

32 Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 33.

33 Por. Jan Paweł II, *Gratissimam sane. List do Rodzin* (2 II 1994), Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej 1998, p. 12.

34 Por. Jan Paweł II, *Praca nad pracą w odniesieniu do praw i wymagań życia rodzinnego* (Homilia podczas Mszy św., 11 VI 1987), ORp nr 5/1987, s. 26. W tym momencie należy odnieść się do tego, co powiedziano nt. rozumienia osoby w rozdziale drugim oraz normy personalistycznej, którą K. Wojtyła definiuje następująco: „osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość". (K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin: TN KUL 2001, s. 42). Inne wypowiedzi na ten temat zob. Jan Paweł II, *Przywrócić światu smak życia* (Przemówienie do pielgrzymki rodzin z Francji, 10 XI 1980), NP III, 2, s. 586; Jan Paweł II, *Dwie wielkie prawdy o rodzinie*, s. 16.

ale przede wszystkim aspektem powołania wpisanego w miłość małżeńską, którą należy przeżywać jako szczególną odpowiedzialność wobec Boga, przyjmując dzieci jako Jego dar”[35], a zatem planowanie rodziny należy podejmować przede wszystkim w oparciu o normy antropologiczne i etyczne[36], a nie jedynie o wolny wybór małżonków. Ukazanie takiego fundamentu dla tej zasady sprawia, że nie wynika ona jedynie z przesłanek religijnych, ale „jest dostrzegalna również dla umysłu jako takiego, który w tajemnicy rodzącego się życia rozpoznaje coś, co wykracza daleko poza czysty fakt biologiczny”[37].

Szersze wyjaśnienie wspomnianych antropologicznych i etycznych podstaw „odpowiedzialnego rodzicielstwa” odnaleźć można głównie w tej części katechez małżeńskich, które poświęcone zostały ważności i aktualności zagadnień podejmowanych przez encyklikę *Humanae vitae* (1968) Pawła VI. Ogólnie mówiąc, sprowadzają się one do integralnej wizji człowieka i miłości małżeńskiej[38]. Oznacza to, że realizowanie „odpowiedzialnego rodzicielstwa” odnosi się do konsekwentnej postawy w następujących wymiarach łącznie:

a. W wymiarze biologicznym – „znajomość i poszanowanie właściwych im [procesom biologicznym] funkcji; rozum człowieka bowiem odkrywa w zdolności dawania życia prawa biologiczne, które są częścią osoby ludzkiej”[39].
b. W wymiarze psychologicznym – rozpatrywane jest tu zagadnienie popędów i uczuć, które muszą być opanowywane przez rozum i wolę[40].
c. W wymiarze ekonomicznym i społecznym – „ci małżonkowie realizują odpowiedzialne rodzicielstwo, którzy kierując się roztropnym namysłem i wielkodusznością, decydują się na przyjęcie liczniejszego potomstwa albo też, dla ważnych przyczyn i przy poszanowaniu nakazów moralnych, postanawiają okresowo, lub nawet na czas nieograniczony, unikać zrodzenia dalszego dziecka”[41].

---

35 Jan Paweł II, *Ojcostwo i macierzyństwo w zamyśle Bożym* (Przemówienie do uczestników Tygodnia Studiów nad Małżeństwem i Rodziną, 27 VIII 1999), ORp nr 11/1999, s. 12; por. Jan Paweł II, *Duszpasterstwo rodziny, priorytetowym obowiązkiem biskupów* (Przemówienie do biskupów, 28 X 1979), NP II, s. 472; Jan Paweł II, *Małżeństwo jest przypomnieniem, urzeczywistnieniem się i zapowiedzią historii przymiera między Bogiem a Jego ludem* (Przemówienie do międzynarodowych grup studyjnych, 3 XI 1979), NP II, s. 498.

36 Jan Paweł II, *Odpowiedzialne rodzicielstwo* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 17 VII 1994), ORp nr 9–10/1994, s. 32; por. Jan Paweł II, *Królestwo Boże i rodzina chrześcijańska* (Homilia podczas Mszy św., 15 XI 1980), NP III, 2, s. 614.

37 Jan Paweł II, *Odpowiedzialne rodzicielstwo*, s. 32.

38 Por. Paweł VI, *Humanae vitae. Encyklika o zasadach moralnych w sprawie przekazywania życia* (25 VII 1968), Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej 1999, p. 7–9.

39 Tamże, p. 10.

40 Por. tamże.

41 Tamże.

Te wymiary pozwalają przenieść podejmowane analizy na podejście bardziej usystematyzowane w koncepcji wychowania małżonków w ujęciu Jana Pawła II.

Ad 4. Zasada bezinteresownego daru z siebie została sformułowana przez ojców soborowych i zawarta w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et Spes"*. Mówi ona, że „człowiek nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego"[42]. Wskazuje ona przede wszystkim na to, że pełna prawda o człowieku jest przed nim samym zakryta i potrzeba wysiłku, aby do niej dotrzeć. Bezinteresowny dar z siebie, nazywany czasami „hermeneutyką daru"[43], jest najwłaściwszym sposobem poznania prawdy o sobie. Jan Paweł II bardzo często przywoływał w swojej działalności naukowej i duszpasterskiej tę zasadę. Szczególnie dużo uwagi poświęcał jej w kontekście zagadnień małżeńskich i rodzinnych.

Wspólnota małżeńska jest tym miejscem, w którym realizowanie wyżej opisanej zasady ma niezwykle ważne znaczenie, ponieważ stąd przenosi się ona na stosunki rodzinne, a następnie społeczne. Papież nauczał, że „poprzez miłość małżeńską mężczyzna i kobieta «już nie są dwoje, lecz jedno ciało», powołani do ciągłego wzrostu w tej komunii poprzez codzienną wierność małżeńskiej obietnicy obopólnego całkowitego daru"[44]. W *Familiaris consortio* natomiast zostało ukazane, w jaki sposób ta zasada realizowana jest w rodzinie: „we wzajemnych stosunkach członkowie wspólnoty rodzinnej są inspirowani i kierują się «prawem bezinteresowności», które szanując i umacniając we wszystkich i w każdym godność osobistą jako jedyną rację wartości, przybiera postać serdecznego otwarcia się, spotkania i dialogu, bezinteresownej gotowości służenia, wielkodusznej służby i głębokiej solidarności"[45].

Podejmując zagadnienie bezinteresownego daru z siebie samego, papież nie tylko wskazywał na konieczność zastosowania tej zasady w życiu rodzinnym, ale również mówił o skutkach, które ta zasada powoduje. Wybrzmiewają one już w poprzednich stwierdzeniach. Można do nich dodać to, że „hermeneutyka daru" przyczynia się do doskonałości i świętości małżonków[46], pomaga „prze-

---

42 Sobór Watykański II, *Gaudium et Spes. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań: Pallottinum brw., p. 24.

43 Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 45.

44 Jan Paweł II, *Drogi Pana są drogami miłości* (Homilia podczas Mszy św. dla rodzin, 10 V 1988), ORp nr 9/1988, s. 21.

45 Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 43; por. Jan Paweł II, *Rodzina wspólnotą życia i miłości* (Homilia podczas Mszy św., 4 VI 1997), ORp nr 7/1997, s. 36.

46 Por. Jan Paweł II, *Nierozerwalne małżeństwo fundamentem zdrowej i odpowiedzialnej rodziny* (Homilia podczas Mszy św. na zakończenie II Światowego Spotkania Rodzin, 5 X 1997), ORp nr 12/1997, s. 21.

mienić zaciemniony przez trudności horyzont w perspektywę nadziei”[47] oraz umacnia autentyczną i dojrzałą komunię osób[48]. Te i inne pozytywne skutki tej zasady wynikają niewątpliwie z faktu, że skoro przyczynia się ona do odkrywania prawdy o własnym człowieczeństwie – to znaczy o tym, kim jestem i czego naprawdę chcę[49] – to odkrycie tej prawdy w małżeństwie, analogicznie, pozwala właściwie realizować jego rozwój.

Szczególnym miejscem realizacji tej zasady w życiu małżeńskim jest moment zjednoczenia małżeńskiego[50]. W tym momencie bowiem małżonkowie w sposób dosłowny oddają się sobie wzajemnie. Zasada bezinteresownego daru zabezpiecza prawdę tego spotkania poprzez wezwanie, by wzajemny dar z siebie nie dotyczył tylko ciała ludzkiego, własnej kobiecości czy męskości, ale by był byciem „dla” w integralnym wymiarze osobowego spotkania[51].

Ad 5. Zasada ciągłości. Treść tej zasady zobowiązuje małżonków do nieprzerwanej troski o rozwój wspólnoty małżeńskiej, w której trwają. Oznacza ona, że małżonkowie nie mogą ograniczać pracy nad własnym małżeństwem tylko do jakichś szczególnych momentów wspólnego życia, np. ważnych wydarzeń albo rocznic małżeńskich, bądź też do podejmowania jej jedynie w momentach, kiedy pojawią się kryzysy lub trudności. Oznacza ona również, że jest to proces, który nigdy nie może się skończyć, to znaczy „nigdy nie jest tak dobrze, by nie mogło być lepiej”.

Zasada ta zasygnalizowana została w *Familiaris consortio*, gdzie papież pisał, że „wszyscy członkowie rodziny, każdy wedle własnego daru, mają łaskę i odpowiedzialny obowiązek budowania dzień po dniu komunii osób”[52]. Podjęta została również w powszechnym nauczaniu, kiedy papież mówił, że mężczyzna i kobieta związani małżeństwem „na co dzień muszą (...) podejmować zadanie nierozerwalnej jedności tego związku i przymierza”[53]. Innym razem zachęcał w słowach: „każdego dnia dorzucajcie drew do ogniska waszej miłości poprzez codzienne gesty wspólnego życia”[54].

---

47 Jan Paweł II, *Sakramentalność małżeństwa oraz duchowość rodzinna*, s. 8.

48 Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 43.

49 K. Wojtyła czyni rozróżnienie pomiędzy znaczeniem zwrotów „ja chcę” i „mi się chce”. Takie rozróżnienie wprowadza on w rozprawie *Osoba i czyn*. Stwierdzenie „chcę” odpowiada odpowiedzialnemu wyborowi człowieka podpartemu rozpoznaniu przez rozum, a stwierdzenie „chce mi się” mówi o bodźcach emocjonalnych i popędowych obecnych w człowieku. Główna trudność polega na właściwym rozróżnieniu jednych od drugich. (Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 156–157).

50 Por. Jan Paweł II, *Gratissimam sane*, p. 12.

51 Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 51.

52 Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 21.

53 Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 261.

54 Jan Paweł II, *Kościół liczy na wasze świadectwo* (Homilia podczas Mszy św., 1 II 1990), ORp nr 4/1990, s. 26; por. Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. dla rodzin chrześcijańskich*

Ad 6. Zasada przebaczenia. W adhortacji posynodalnej dotyczącej zadań rodziny we współczesnym świecie *Familiaris consortio* papież napisał, że „każda rodzina jest równocześnie zawsze powołana przez Boga pokoju do radosnego i odnawiającego doświadczania «pojednania», to jest do odbudowanej komunii i odnalezionej jedności”[55]. Słowa te – zwłaszcza ze względu na bezwarunkową obowiązywalność wyrażoną słowem „zawsze” – sugerują wprowadzenie zasady przebaczenia do życia małżeńskiego i rodzinnego.

Warto podkreślić, że papieżowi nie chodzi o takie przebaczenie, które byłoby cierpliwym znoszeniem drugiego człowieka i jego wad[56], ale rozumie je jako szczególny rodzaj daru z siebie, „który potwierdza godność drugiego człowieka i uznaje jego wartość ze względu na to, kim jest, a niezależnie od tego, co czyni”[57]. Oznacza to więc, że przebaczenie jest ukonkretnieniem miłości, w której człowiek nie zatrzymuje się na tym, co krzywdzącego usłyszał bądź doświadczył od współmałżonka, ale ze względu na uznanie najwyższej wartości osoby jako takiej decyduje się na kroki zmierzające do usunięcia z ich więzi tego, co ją naraża na niebezpieczeństwo.

Zdając sobie sprawę z tego, że wyrządzona krzywda bardzo często – zwłaszcza gdy jest poważna – zagraża nie tylko aktualnemu momentowi małżeńskiego życia, ale również poddaje w wątpliwość przyszłość związku i w pewnym sensie również jego przeszłość, papież apelował, by patrzeć na nią z pespektywy własnego pojednania się z Bogiem i w tym pojednaniu poszukiwać sił na wspólne życie małżeńskie. Wezwanie św. Pawła: „Pojednajcie się z Bogiem” (*2 Kor 5, 20*) jest dla Jana Pawła II trojakim upomnieniem, które kieruje pod adresem małżonków: „pojednajcie się z Bogiem początku, czyli pojednajcie się z waszą przeszłością. Pojednajcie się z Bogiem nadziei: pojednajcie się z waszą przyszłością. Pojednajcie się z Bogiem miłości: pojednajcie się z waszą teraźniejszością”[58].

Ad 7. Zasada otwarcia na Boga. Podczas pierwszej pielgrzymki do Polski Jan Paweł II wypowiedział następujące słowa: „człowieka bowiem nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa. A raczej: człowiek nie może siebie sam do końca zrozumieć bez Chrystusa. Nie może zrozumieć ani kim jest, ani jaka jest jego

(2 XI 1982), ORp nr 2/1983, s. 25; Jan Paweł II, *Co stało się z przykazaniem „nie cudzołóż” w naszym polskim życiu?* (Homilia podczas Mszy św.), ORp nr 5/1991, s. 40.

55 Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 21.

56 Por. Jan Paweł II, *Kościół liczy na wasze świadectwo*, s. 26.

57 Jan Paweł II, *Życie małżeńskie i rodzinne dzisiaj* (Przemówienie podczas spotkania z młodymi małżeństwami i ich dziećmi, 20 IX 1996), s. 27; por. Jan Paweł II, *Gratissimam sane*, p. 14.

58 Jan Paweł II, *Wierność jest strukturą nośną małżeństwa i egzystencji ludzkiej* (Przemówienie w czasie spotkania w auli Pawła VI z rodzinami całego świata, 25 III 1984), NP VII, 1, s. 367.

właściwa godność, ani jakie jest jego powołanie i ostateczne przeznaczenie”[59]. Wynika z nich, że ostatecznym źródłem umożliwiającym człowiekowi poznanie samego siebie jest Bóg. Nie znaczy to, że inne sposoby poznania siebie – jak np. przedstawiona powyżej zasada bezinteresownego daru z siebie – nie mają żadnego znaczenia, ale papież jest przeświadczony o tym, że poznanie siebie z perspektywy transcendentalnej jest najwłaściwszym uzupełnieniem każdego innego poznania. Tak zatem można sformułować treść tej zasady.

Zasada otwarcia na Boga została przez Jana Pawła II przeniesiona na grunt życia małżeńskiego. Widzimy to w wypowiedziach katechez środowych[60], w adhortacji *Familiaris consortio*[61] oraz w innych wystąpieniach, w których papież apeluje, by małżeństwa i rodziny rozwijały własną duchowość, były otwarte na prawdę Ewangelii i Słowa Bożego. Za przykład może tu posłużyć następująca wypowiedź: „tylko Chrystus zna do głębi człowieka (...). Tylko On może doprowadzić człowieka do pełnego poznania wartości zobowiązań małżeńskich jako prawa wolności i spełnienia siebie w miłości”[62].

Kierowanie się tą zasadą przez pary małżeńskie pomaga im w aktualizowaniu pełnego rozwoju. Wysiłek zmierzający w kierunku poznania woli Bożej, a następnie w kierunku jej realizowania, nie nakłada na nich „kajdan niewoli, lecz jest warunkiem prawdziwej wolności, której pełnią jest miłość”[63].

Ad 8. Zasada czystości może być różnie rozumiana. Najogólniejsze znaczenie tej zasady opiera się na założeniu, że człowiek „historyczny” jest bytem obciążonym pożądliwością, która w tym kontekście jest synonimem wszystkiego, co nie służy autentycznemu rozwojowi człowieka[64]. Czystość[65] zatem będzie przeciwieństwem pożądliwości, do której prowadzi zasada czystości.

---

59 Jan Paweł II, *Nie można usunąć Chrystusa z historii człowieka* (Homilia w czasie Mszy św. na placu Zwycięstwa, 2 VI 1979), NP II, 1, s. 599.

60 Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 182 i 185.

61 Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 34.

62 Jan Paweł II, *Kościół wobec potrzeb współczesnej rodziny* (Przemówienie do biskupów europejskich przewodniczących krajowych Komisji Duszpasterstwa Rodzin i Ochrony Życia, 26 XI 1992), ORp nr 2/1993, s. 42; por. Jan Paweł II, *Rodzina w wielkiej wspólnocie wierzących* (Spotkanie w auli Pawła VI, 12 X 1980), ORp nr 11/1980, s. 11; Jan Paweł II, *Małżeństwo i rodzina* (Orędzie na Światowy Dzień Emigracji, 15 VIII 1986), ORp nr 7/1986, s. 24; Jan Paweł II, *Rodzina chrześcijańska silna wiarą* (Przemówienie do zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Rodziny, 18 X 2002), ORp nr 1/2003, s. 32.

63 Jan Paweł II, *Małżeństwo i rodzina we wspólnocie Kościoła* (Homilia podczas Mszy św. z okazji Jubileuszu Rodzin, 15 X 2000), ORp nr 1/2001, s. 15.

64 Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 137, 159 i 166.

65 Czasami Jan Paweł II posługuje się pojęciem „cnoty czystości”, którego jednak nie należy interpretować jedynie w kategoriach religijnych, ale przede wszystkim filozoficznych.

Czystość jest bardzo ściśle związana z miłością, jest konsekwencją autentycznej miłości[66]. Bez niej byłaby jedynie jakąś zewnętrzną formą dyscyplinowania samego siebie bez odniesienia do istoty osoby. Papież, wskazując na to, że jej źródłem jest „serce" człowieka[67], podkreśla jej organiczne zjednoczenie wewnętrznym wymiarem osoby ludzkiej. W tym momencie warto wspomnieć, że na podstawie tych treści został zainicjowany „Ruch Czystych Serc"[68], który zrzesza coraz większą liczbę narzeczonych i małżonków. Te pary zakładają, że ich przygotowanie do małżeństwa bądź też trwanie w nim będzie bardzo wyraźnie opierało się na omawianej w tym miejscu zasadzie czystości. Warto również dodać, że wspomniany ruch gromadzi w swoich strukturach nie tylko chrześcijan.

W węższym znaczeniu zasada czystości prowadzi „do coraz pełniejszej integracji mechanizmów instynktownych i psychicznych związanych z działaniem seksualnym, pozwala człowiekowi panować nad sobą, bez czego niemożliwe jest złożenie i przyjęcie daru osoby, czyli miłość. Tylko człowiek wolny, a więc nie opanowany przez pożądliwość, potrafi ofiarować samego siebie i przyjąć bez zastrzeżeń drugą osobę"[69]. Ta zasada odnosi się zatem bezpośrednio do sfery seksualnej każdego człowieka, w ten sposób podporządkowując jej potencjalności dobru osoby, że osobę tę czyni zdolną do realizowania prawdziwej miłości.

Odnosząc tę zasadę do życia małżeńskiego, Jan Paweł II posługiwał się słowami św. Pawła[70] i zauważał w nich dwa konstytutywne elementy czystości, mianowicie wstrzemięźliwość (czasami nazywaną opanowaniem albo powściągliwością) i cześć[71].

Wstrzemięźliwość polega na utrzymaniu „równowagi pomiędzy takim zjednoczeniem, w którym małżonkowie chcą wyrazić sobie wzajemnie tylko swoją bliskość i jedność, a takim, w którym przyjmują (bodaj pośrednio) odpowiedzialność rodzicielską"[72]. Aby możliwe było osiągnięcie tej harmonii w małżeństwie, papież przypisuje wstrzemięźliwości dwa podstawowe zadania. Jedno – negatywne – polegające na opanowywaniu różnorodnych reakcji, jakie łączą się ze wzajemnym oddziaływaniem na siebie męskości i kobiecości, a drugie – pozytywne

---

66 Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 157, 169 i 379.

67 Por. tamże, s. 157.

68 Oficjalna strona internetowa „Ruchu Czystych Serc": http://www.rcs.org.pl/pl.html (10 V 2012).

69 Jan Paweł II, *Odpowiedzialne rodzicielstwo*, s. 20.

70 „Albowiem wolą Bożą jest wasze uświęcenie: powstrzymywanie się od rozpusty, aby każdy umiał utrzymywać ciało własne w świętości i we czci, a nie w pożądliwej namiętności, jak to czynią nie znający Boga poganie" (*1 Tes 4, 3–5*).

71 Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 171.

72 Tamże, s. 384–385.

– polegające na umiejętnym sterowaniu tymi reakcjami[73], by odpowiadały one właściwemu dla życia małżeńskiego ładowi moralnemu, tj. godności osób[74].

W ten sposób wstrzemięźliwość przyczynia się do ukazywania oblubieńczego znaczenia ciała ludzkiego, a co za tym idzie, „rozwija ona osobowe zjednoczenie mężczyzny i kobiety, które na gruncie tylko pożądliwości nie może się ukształtować i rozwinąć w pełnej prawdzie swych możliwości"[75]. Dzieje się to natomiast przez wstrzemięźliwość, która stawiając opór pożądliwości ciała, potrafi również stopniowo odkrywać, ale i tworzyć takie znaczenia „mowy ciała", których nie zna pożądliwość, a które oczyszczają, pogłębiają i upraszczają oraz wzbogacają oblubieńczy dialog małżonków[76]. Chodzi bowiem o to, by zjednoczenie małżeńskie nie doznało strat, gdy słuszne racje bądź okoliczności życia przemawiają za powstrzymaniem się od współżycia małżeńskiego[77].

Drugim elementem zasady czystości jest cześć, czasami łączona ze świętością[78]. Tak jak wstrzemięźliwość wskazywała na harmonię wszystkich wymiarów osoby ze względu na jej godność, tak cześć odwołuje się bezpośrednio do tej najwyższej wartości. Zgodnie z nauczaniem Jana Pawła II cześć „niesie z sobą głęboką i wszechstronną koncentrację na osobie – ogarnia tą koncentracją całą osobę w jej kobiecości i męskości – i w ten sposób stwarza wewnętrzny klimat osobowego zjednoczenia"[79].

W ten sposób cześć stara się dostrzec i zabezpieczyć to, co może być nieuchwytne w człowieku zdominowanym przez pożądliwość, a co wyraża się w subtelnym odniesieniu małżonków względem siebie. Papież nazywa to zdolnością „«bezinteresownego» wzruszenia drugim «ja», ze względu na jego kobiecość czy też – z drugiej strony – ze względu na jego męskość"[80]. W ten sposób wzajemne okazywanie sobie czci chroni małżeństwo od „spowszednienia"[81], „przywraca całą prostotę, przejrzystość, a także wewnętrzną radość"[82] oraz owocuje „w głębszym doświadczeniu tej miłości, która w całą istotę człowieka, a więc i w jego ciało, wpisana jest od «początku»"[83]. Taka relacja małżeńska przekłada się następnie na relacje wewnątrzrodzinne oraz społeczne[84].

---

73 Por. tamże, s. 384.
74 Por. tamże, s. 186.
75 Tamże, s. 386.
76 Por. tamże, s. 380–381.
77 Por. tamże, s. 382.
78 Por. tamże, s. 177.
79 Tamże, s. 390 oraz s. 175.
80 Tamże, s. 389.
81 Por. tamże.
82 Tamże, s. 183.
83 Tamże, s. 178.
84 Por. Jan Paweł II, *Gratissimam sane*, p. 15.

1.2. Zasady pomocnicze

Zasady pomocnicze to przede wszystkim takie zasady, które zostały przez Jana Pawła II opisane jedynie w odniesieniu do sytuacji wychowania małżonków. Nie mają więc one swoich „ogólnych" odpowiedników, choć w pewien sposób budują na założeniach zasad podstawowych. W tej grupie znajdą się następujące zasady: 1) zasada integralności małżeństwa, 2) zasada wyrozumiałości i 3) zasada „początku".

Ad 1. Zasada integralności małżeństwa była przez Jana Pawła II różnie opisywana. Papież mówił o „wewnętrznej spoistości" i „solidarności" rodziny[85]; o „zasadzie spójności"[86] czy też o „zasadzie jedności i nierozerwalności małżeństwa"[87], a jeszcze innym razem o „moralnej spoistości rodziny"[88]. Ogólnie rzecz ujmując, sprowadza się ona do podejmowania troski o zachowanie jedności i trwałości związku małżeńskiego.

Nie ogranicza się jednak ta zasada jedynie do utrzymania zewnętrznych – formalnych – więzi nierozerwalności małżeńskiej. Papież ma świadomość, że zjednoczenie małżeńskie obejmuje wszystkie warstwy konstrukcji osobowej człowieka, dlatego wskazuje na:

a. Jedność ciał – jako wyraz związku duszy i serc; spełniana z czułością i szacunkiem, przywraca małżeńskiemu pierwszemu „tak" siłę i młodość[89].
b. Jedność charakterów – „kochać kogoś, znaczy kochać go takim, jakim jest; znaczy kochać go do tego stopnia, by w sobie samym rozwijać to, co może być antidotum na słabości czy braki osoby kochanej, na przykład spokój i cierpliwość, jeśli jemu ich notorycznie brak"[90].
c. Jedność serc – ze względu na różnice dzielące miłość mężczyzny i miłość kobiety „żadne z dwojga małżonków nie może wymagać miłości takiej samej, jaką on kocha, i dlatego obie strony muszą zrezygnować z ukrytych pretensji, które dzielą ich serca. Łączą wspólnie przeżywane radości, bardziej jeszcze wspólne cierpienia, lecz tym, co najbardziej umacnia jedność serc, jest wspólna miłość do dzieci"[91].

---

85 Por. tamże.
86 Tamże, p. 19.
87 Jan Paweł II, *Świętość związku mężczyzny i kobiety* (Msza św. dla uczestników kongresu teologiczno-duszpasterskiego, 4 X 1997), ORp nr 11/1997, s. 15.
88 Por. Jan Paweł II, *Nie ma innej drogi do człowieczeństwa jak przez rodzinę*, s. 10.
89 Por. Jan Paweł II, *Rodzina chrześcijańska w kontekście afrykańskim* (Homilia podczas Mszy św., 3 V 1980), ORp nr 5/1980, s. 9.
90 Tamże.
91 Tamże.

d. Jedność umysłów i dążeń – „zasadnicza zgoda musi przejawiać się w zdecydowaniu, z jakim się dąży do wspólnych celów. Strona bardziej energiczna musi wspomagać wolę partnera, czasem musi ją dopełnić, czasem w sposób rozumny i wychowujący spełniać rolę dźwigni”[92].
e. Jedność dusz – jedność małżonków potrzebuje również takich sytuacji, w których każdy małżonek staje przed Bogiem osobiście, w samotności. Współmałżonek schodzi w tym momencie niejako na drugi plan. Takie podejście nie wyklucza wspólnego stawania przed Bogiem, wręcz przeciwnie, pobudza ono małżonków do wspólnego szukania Boga, do wspólnego odkrywania Jego woli i wypełniania jej w konkretnej sytuacji swego życia[93].

Dopiero troska o integrację małżonków na wszystkich płaszczyznach ich życia prowadzi do ciągłego rozwoju ich wspólnoty miłości i życia. Z tego też względu papież zachęcał tych małżonków, którzy zauważają, że w pewnych obszarach są podzieleni, by nie poprzestawali na łatwym i biernym godzeniu się z tą sytuacją np. w imię tego, że odczuwają zjednoczenie w pozostałych wzajemnych odniesieniach, ale by cierpliwie i życzliwie starali się o pełną jedność[94].

Ad 2. Zasada wyrozumiałości. Ta zasada została wprowadzona przez Jana Pawła II na podstawie lektury *Listu do Koryntian*[95]. Papież wyjaśnia zarazem, że wskazuje ona na „potrzebę uwzględnienia wszystkiego, co w jakiś sposób odpowiada tak bardzo zróżnicowanej podmiotowości mężczyzny i kobiety”[96]. Można powiedzieć, że ta zasada jest szczególną odpowiedzią papieża na znaki współczesnego czasu, którymi są zabiegi (a nieraz nawet ideologiczna walka) dotyczące wprowadzania równości we wzajemnych relacjach małżeńskich uwarunkowanych różnicą płci i wynikającymi z tego – ogólnie rzecz ujmując – konsekwencjami społecznymi.

Ta zasada nie doczekała się szerszego rozwinięcia. Papież stwierdzał przede wszystkim, że autentyczna miłość wyklucza jakikolwiek rodzaj poddań-

---

92 Tamże.

93 Por. Jan Paweł II, *Duszpasterstwo rodziny, priorytetowym obowiązkiem biskupów*, s. 472; Jan Paweł II, *Nasze wspólne świadectwo: chrześcijańskie małżeństwo* (Homilia podczas nabożeństwa ekumenicznego, 11 IX 1987), ORp nr 9–10/1987, s. 28.

94 Por. Jan Paweł II, *Nikt nie może realizować miłości inaczej niż w prawdzie*, s. 4.

95 „Nie unikajcie jedno drugiego, chyba że na pewien czas, za obopólną zgodą, aby oddać się modlitwie; potem znów wróćcie do siebie, aby wskutek niewstrzemięźliwości waszej nie kusił was szatan. To, co mówię, pochodzi z wyrozumiałości, a nie z nakazu” (*1 Kor 7, 5–6*). Ten fragment papież analizuje w kontekście *Ef 5, 21–33*, który mówi o relacjach małżeńskich i rodzinnych kształtowanych na wzór relacji Chrystusa z Kościołem.

96 Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 258.

stwa w małżeństwie, który byłby wynikiem mocniejszej pozycji jednej osoby względem drugiej[97]. Dawniej ta mocniejsza pozycja była zasadniczo wynikiem większej siły fizycznej, stąd przyjmowana była głównie przez mężczyzn. Dziś natomiast może ona się wiązać również z lepszą pozycją finansową, społeczną, z dominującymi cechami osobowości itp. Dlatego też układ nierówności międzyosobowej może faworyzować zarówno mężczyzn, jak i kobiety.

Zasada wyrozumiałości zwraca uwagę na różnice osobowe wynikające ze zróżnicowania płciowego. Zobowiązuje do zachowania tej odrębności, ale zarazem nakłada obowiązek na dwie strony, aby w swoich decyzjach i zachowaniach skierowanych na współmałżonka liczyły się z uwarunkowaniami płci przeciwnej. W tym kontekście papież kierował kilka wskazówek pod adresem mężczyzn – mężów. Jan Paweł II mówił m.in., że „mężczyzna jest powołany, aby żyć w świadomości swego daru"[98] oraz aby „żywił głęboki szacunek dla równej godności kobiety (...), okazując w ten sposób swej własnej oblubienicy miłość subtelną i mocną zarazem"[99]. Papież wskazywał również, że mężczyźni „mają pierwsi miłować swoje żony, mają się o nie troszczyć, mają miłować żony jak siebie samych"[100].

Ad 3. Zasada „początku". Ta zasada jest bez wątpienia oryginalną propozycją Jana Pawła II dla małżeństw przeżywających różnego rodzaju trudności i kryzysy. Jest ona alternatywą wobec takiego podejścia, które zakłada konieczność „wychodzenia od zera" we wzajemnych relacjach, by na nowo poukładać ich kształt. Błąd „wychodzenia od zera" – w przekonaniu papieża – polega na tym, że takie rozumowanie nie przyjmuje żadnych decyzji podjętych w przeszłości jako definitywnych. Konsekwencją takiego podejścia jest nie tylko możliwość powrotu małżonków do rozmowy o sytuacji konfliktowej czy o dokonanych wyborach, ale również możliwość zakwestionowania sensowności całego związku i podjęcie nowej próby wspólnego życia z inną osobą.

Takiemu podejściu papież się przeciwstawia i oferuje zasadę „początku". Najdobitniej przedstawił ją podczas spotkania z rodzinami w 1984 r. Warto przytoczyć obszerniejszy fragment tego wystąpienia. Mówił wtedy: „głęboko błędne jest myślenie, że bardziej realizującą przygodą jako osoby jest wychodzić ciągle na nowo od zera, móc zmieniać swojego partnera, kiedy się chce, zamiast być wiernym – także wśród trudności – temu «tak», które się kiedyś wypowiedziało. Wierność swojemu początkowi – oznacza wierność partnerowi,

---

97 Por. tamże, s. 270–271.

98 Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 25.

99 Tamże.

100 Jan Paweł II, *Jesteście dla siebie darem* (Homilia podczas Mszy św., w czasie której papież błogosławił ślub 12 parom, 12 VI 1994), ORp nr 8/1994, s. 30.

którego przyjąłem wobec Boga, i wierność sobie samemu, który wypowiedziałem to «tak», wierność, która abstrahuje od tego, jak ja się rozwinąłem i w jakim stopniu się zrealizowałem lub nie, wierność drugiej osobie, takiej, jaką jest, abstrahując od tego, jak się rozwinęła – ta wierność jest strukturą nośną nie tylko małżeństwa i rodziny, lecz samej egzystencji ludzkiej"[101].

Widać zatem, że papież uznaje fakt, że w małżeństwie potrzebne są takie sytuacje, w których małżonkowie będą wracali po raz kolejny do podjętych wcześniej decyzji[102] bądź też jeszcze raz zdobędą się na odwagę budowania własnej relacji bez powracania do bolesnych doświadczeń z przeszłości, mogących negatywnie stygmatyzować ich kolejną próbę. Niemniej jednak punktem zwrotnym tego odniesienia nie jest „zero", ale „początek", który oznacza „zwrot do tych pierwotnych doświadczeń, w których jawi się jakby całkowita i bezwzględna oryginalność tej rzeczywistości, jaką jest człowiek: mężczyzn/kobieta"[103]. Jest to zatem zwrot do „człowieka prehistorycznego" i tamtych relacji międzyosobowych, które są bliskie każdemu człowiekowi, ponieważ one „tkwią stale u korzenia wszystkich ludzkich doświadczeń"[104].

2. METODY WYCHOWANIA MAŁŻONKÓW

Współczesna pedagogika przedstawia wiele definicji „metod wychowania". Wszystkie one są pewnego rodzaju konkretyzacją podstawowego pojęcia, jakim jest „metoda" (gr.) – droga, sposób wykonania czegoś[105]. Dla przykładu można wskazać niektóre definicje metody wychowania. A. Kamiński podaje, że „metody to podstawowe sposoby konsekwentnego i możliwie najbardziej skutecznego postępowania, zmierzające do realizacji określonego celu"[106]. K. Konarzewski

---

101 Jan Paweł II, *Wierność jest strukturą nośną małżeństwa i egzystencji ludzkiej*, s. 367.

102 Por. Jan Paweł II, *Znaczenie macierzyństwa dla społeczeństwa i dla rodziny* (Audiencja generalna, 10 I 1979), NP II, 1, s. 19; Jan Paweł II, *Nie ma innej drogi do człowieczeństwa jak przez rodzinę*, s. 10; Jan Paweł II, *Sakramentalność małżeństwa oraz duchowość rodzinna*, s. 8; Jan Paweł II, *Czy wolno lekkomyślnie narażać polskie rodziny na dalsze zniszczenie?* (Homilia podczas Mszy św., 3 VI 1991), ORp nr 5/1991, s. 32.

103 Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 38.

104 Tamże.

105 „Metoda" jest złożeniem dwóch greckich słów: *meta* – ponad, według i *odos* – droga. W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Warszawa: Wiedza Powszechna 1990, s. 330: „metoda – sposób postępowania, stosowany świadomie i systematycznie; zespół czynności i środków użytych dla osiągnięcia celu; sposób wykonania zadania, rozwiązania problemu; zespół założeń ogólnych, przyjętych w określonych badaniach".

106 A. Kamiński, *Samorząd młodzieży jako metoda wychowawcza*, Warszawa: PWN 1973, s. 18–19.

określa je jako „powtarzane czynności zmierzające do celu”[107]. M. Nowak mówi natomiast, że jest „to ogół zasad, kryteriów i sposobów postępowania, które mają doprowadzić wychowanka do założonego celu”[108]. Poza tym literatura dostarcza również wiele klasyfikacji metod wychowania[109].

Z tej perspektywy podjęto poszukiwanie w materiale źródłowym metod wychowania małżonków, które proponuje Jan Paweł II. Te, które wyodrębniono, można podzielić na dwie grupy. Do pierwszej zalicza się te metody, które przeznaczone są bezpośrednio dla małżonków podejmujących pracę nad rozwojem własnego małżeństwa, a do drugiej te metody, które przeznaczone są dla tych, którzy wspierają małżonków w ich rozwoju.

2.1. Metody stosowane przez małżonków

Zasadnicza część metod wychowania proponowanych przez Jana Pawła II skierowana jest do wykorzystania przez samych małżonków, oni bowiem są głównymi odpowiedzialnymi za rozwój swojego małżeństwa. Można ich zatem nazwać głównymi wychowawcami. W tej grupie znajdują się takie metody, jak: 1) metoda dialogu, 2) metoda spontaniczności, 3) metoda ewaluacji i 4) metoda naturalnego planowania rodziny.

Ad 1. Metoda dialogu. Ważną metodą wychowania małżonków jest podejmowanie przez nich wzajemnego dialogu. Jego wagę prezentują chociażby

---

[107] K. Konarzewski, *Podstawy teorii oddziaływań wychowawczych*, Warszawa: PWN 1982, s. 326.

[108] M. Nowak, *Teorie i koncepcje wychowania*, s. 442.

[109] Szeroko te zagadnienie zostały przedstawione w: T. E. Dąbrowska, *Metody wychowania*, w: *Między praktyką a teorią wychowania*, red. T. E. Dąbrowska, B. Wojciechowska-Charlak, Lublin: Wydawnictwo UMCS 1997, s. 35–46. Dla przykładu podana została klasyfikacja: H. Muszyński: 1) metody wpływu osobistego, 2) metody wpływu sytuacyjnego, 3) metody wpływu społecznego, 4) metody kierowania samowychowaniem. K. Konarzewski: 1) metody nagradzania, 2) metody karania, 3) metody modelowania, 4) metody perswazyjne, 5) metody zadaniowe, 6) grupowe metody wychowania; M. Nowak, *Teorie i koncepcje wychowania*, s. 439–449, przedstawia następujące kwalifikacje: własna propozycja: 1) metody bezpośrednie, 2) metody pośrednie, 3) metody informacyjno-perswazyjne, 4) metody modelowania-wzorowania, 5) metody stosujące indukcję i dedukcję, 6) ewaluacja. L. Jeleńska: 1) metoda ideału, 2) metoda obiektywizacji (zła), 3) metoda specjalizacji wysiłku. S. Kunowski: 1) metoda pouczania i instrukcji, 2) metoda tworzenia postaw przez działanie i przyzwyczajanie, 3) metoda podsuwania motywów uczuciowych do prowadzenia życia zgodnie z otrzymaną informacją i formacją. Inną propozycję podaje: K. Olbrycht, *Zarys systemu wychowania Urszuli Ledóchowskiej*, Ząbki: Apostolicum brw., s. 63: 1) metoda przykładu (modelowania), 2) metoda nagród i kar, 3) metoda oddziaływań słownych, 4) metoda oddziaływania sytuacyjnego.

określenia, jakimi posługiwał się przy tej okazji papież. Jan Paweł II nazywa go „dialogiem miłości”[110], „międzyosobowym dialogiem”[111], „żywym dialogiem”[112] czy też „bezinteresownym kontaktem”[113]. Wprawdzie nie dawał on konkretniejszych rozstrzygnięć, jak powinien wyglądać dialog małżeński, ale na podstawie przytoczonych określeń możemy odczytać jego charakter.

Warte podkreślenia jest to, aby dialog:

a. Miał zawsze miejsce między małżonkami[114], bez względu na jakiekolwiek sytuacje życiowe. Chodzi o to, by nie godzić się na takie sytuacje (zwłaszcza konfliktowe), które spowodują, że małżonkowie nie będą ze sobą rozmawiali. W języku potocznym takie chwile nazywa się często „cichymi dniami”.
b. Zaczynał się od słuchania. Dla Jana Pawła II jest to ważna uwaga. Zakłada on bowiem, że tylko z umiejętności słuchania wynika właściwe słowo. Papież powiedział, że „słuchać znaczy także mówić (...), a pierwszą rzeczywistością zjednoczenia jest słuchanie, jako punkt wyjścia własnych słów”[115].

Tak rozumiany dialog prowadzi do wzbogacenia i pogłębienia komunii między małżonkami[116], umacnia więź miłości między nimi[117] oraz pomaga trwać małżeństwu, gdy podzielone jest ono wyznaniowo lub światopoglądowo[118].

Ad 2. Metoda spontaniczności wyłania się z lektury *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich* i opiera się na zagadnieniu obecności etosu w dziedzinie *erosa*, to znaczy na problematyce podejmującej próbę stawiania granic w obszarze zachowań seksualnych między małżonkami. Nie chodzi jedynie o akt małżeński, ale o ogół zachować erotycznych[119]. Na tej podstawie wyłania się dylemat, który – pokazując uzasadnioną konieczność ograniczenia sfery *erosa* – stawia zarazem pytanie o obecność spontaniczności między małżonkami w tej płaszczyźnie wzajemnych odniesień.

---

110 Por. Jan Paweł II, *Zadania ewangelizacyjne Kościoła domowego* (Homilia podczas Mszy św. dla rodzin, 4 VII 1986), NP IX, 2, s. 64.

111 Por. Jan Paweł II, *Znaczenie naturalnych metod planowania rodziny* (Przemówienie do uczestników sesji naukowej zorganizowanej przez Papieską Akademię Nauk, 18 XI 1994), ORp nr 3/1994, s. 43.

112 Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 77.

113 Por. Jan Paweł II, *Życie małżeńskie i rodzinne dzisiaj*, s. 27.

114 Por. tamże.

115 Jan Paweł II, *Rodzina i Rok Święty w centrum życia Kościoła w Rzymie* (Przemówienie do duchowieństwa rzymskiego, 17 II 1983), NP, VI, 1, s. 209.

116 Por. Jan Paweł II, *Znaczenie naturalnych metod planowania rodziny*, s. 43

117 Por. Jan Paweł II, *Życie małżeńskie i rodzinne dzisiaj*, s. 27.

118 Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 77.

119 Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 151.

Papież w żadnym innym miejscu nie podejmuje ponownie tego zagadnienia i nigdy też nie nazywa go „metodą". Mówi natomiast o podejmowaniu określonej *praxis* w tej dziedzinie, która „toruje stopniowo drogę" do właściwego rozwiązania postawionego dylematu[120], co pozwala na skonstruowanie głównych założeń metody.

Przeprowadzona analiza rzeczywistości erosa skłania papieża do tego, by postawić tezę o konieczności formułowania w tym obszarze odpowiadających ludzkiej godności praw. Z drugiej strony natomiast ta analiza prowadzi również do wniosku, że nie można formułowanymi nakazami i zakazami kompletnie niszczyć spontaniczności, ponieważ wyrasta ona „na gruncie odwiecznej fascynacji męskością i kobiecością"[121]. Wniosek jest zatem taki, że można mówić o dwóch rodzajach spontaniczności. Ogólnie rzecz ujmując, chodzi o spontaniczność dojrzałą i niedojrzałą.

Spontaniczność niedojrzała, czyli „spontaniczność wszelkich odruchów i przynagleń pożądania"[122] w odniesieniu do człowieka, charakteryzuje się tym, że dokonuje się ona bez jakiegokolwiek wyboru i stosownej hierarchii ze strony osoby[123]. Spontanicznością dojrzałą natomiast charakteryzuje się człowiek, który ma 1) „pełną i dogłębną świadomość swoich czynów, przede wszystkim zaś aktów wewnętrznych", 2) „świadomość wewnętrznych poruszeń swego «serca»" oraz 3) potrafi „je dojrzale rozróżniać i kwalifikować"[124].

Metoda spontaniczności ma za zadanie doprowadzić małżonków do odkrycia spontaniczności dojrzałej, którą osiąga się za cenę panowania nad odruchami i przynagleniami pożądliwości ciała, by w ten sposób pozwolić „przemówić ludzkiemu sercu", które „stając się panem odruchów, odkrywa całe duchowe piękno znaku, jakim jest ciało ludzkie w swej męskości i kobiecości. W miarę, jak to odkrycie ugruntowuje się w świadomości jako przekonanie – w woli jako kierunek możliwych wyborów, a nawet prostych chceń – udziałem ludzkiego serca staje się jakby inna spontaniczność, o której nie wie lub bardzo mało wie «człowiek cielesny»"[125].

W ten sposób sam Jan Paweł II zakreślił cel, do którego ma prowadzić ta metoda. Do elementów wspomnianej wyżej *praxis* można natomiast zaliczyć zdobywanie określonej wiedzy i umiejętności. Te elementy wynikają z przedstawionych wcześniej warunków zaistnienia dojrzałej spontaniczności. Przywołana wiedza polega na wytrwałym i konsekwentnym uczeniu się znaczenia ciała,

120 Por. tamże, s. 153.
121 Tamże, s. 152.
122 Tamże, s. 153.
123 Por. tamże.
124 Tamże, s. 152.
125 Tamże, s. 153.

i to nie tylko w jakiejś obiektywizującej abstrakcji, ale nade wszystko w obrębie wewnętrznych reakcji swoich pragnień i poruszeń. Umiejętność natomiast wykształca się na podstawie zdobytej wiedzy w tym względzie i polega na trafnym rozróżnianiu „pomiędzy tym, co składa się na wielorakie bogactwo męskości i kobiecości w tych sygnałach, które pochodzą z odwiecznego wezwania, (...) a tym, co nosi na sobie znamię samej pożądliwości”[126].

Jest to zatem metoda, w której osoba (jak i małżeństwo jako całość) dla siebie samej jest przedmiotem systematycznego poznawania, i to nie tylko od strony fizycznego reagowania na rozmaite bodźce, ale również od strony pragnień.

Ad 3. Metoda ewaluacji. W przesłaniu skierowanym do rodzin świata z okazji Międzynarodowego Roku Rodziny papież, podejmując zagadnienie wychowania, stwierdził, że „po osiągnięciu pewnego stopnia dojrzałości psychofizycznej człowiek zaczyna «wychowywać się sam». Z biegiem czasu owo samowychowanie przerośnie poniekąd dotychczasowy proces wychowawczy”[127]. Niewątpliwie jedną z cech wspomnianej dojrzałości jest umiejętność w miarę obiektywnego oceniania siebie samego. Służy temu metoda ewaluacji, która przyczynia się do kształtowania „u wychowanka umiejętności samooceny i samokontroli”[128].

W nauczaniu Jana Pawła II można odnaleźć stwierdzenia, które są odzwierciedleniem metody ewaluacji. Papież zwracał się do małżonków m.in. następującymi słowami: „małżonkowie (...) powinni się zastanowić, kim są, co otrzymali od Boga i powinni sobie przypomnieć przypowieść o talentach”[129]. Jan Paweł II mówił również: „dla wprowadzenia autentycznej oceny ewangelicznej w różnorakich sytuacjach i kulturach, w jakich mężczyzna i kobieta przeżywają swoje małżeństwo i rodzinę, małżonkowie i rodzice chrześcijańscy mogą i powinni ofiarować swój własny i niezastąpiony wkład”[130]. Innym razem natomiast przypomniał, że małżeństwo jest „doświadczeniem wędrówki, przygodą pełną niespodzianek”, dlatego też „na każdym etapie tej wędrówki trzeba się zastanawiać nad jej kierunkiem”[131].

Te przykładowe stwierdzenia zachęcają małżonków do podejmowania ciągłej pracy nad analizowaniem postępowania wobec siebie samych, wobec rodziny i innych ludzi. Charakterystyczną cechą tej metody w adaptacji Jana Pawła II

---

126 Tamże, s. 152.

127 Jan Paweł II, *Gratissimam sane*, p. 16.

128 M. Nowak, *Teorie i koncepcje wychowania*, s. 444.

129 Jan Paweł II, *Przywrócić światu smak życia*, s. 586.

130 Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 5.

131 Jan Paweł II, *Misja chrześcijańskiej rodziny* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 6 II 1994), ORp nr 4/1994, s. 37.

jest to, że bardzo często (szczególnie wobec środowisk chrześcijańskich) zachęca on wspólnoty małżeńskie do tego, by za kryterium ewaluacji przyjmowały prawdę Ewangelii.

Metoda ewaluacji pomaga nie tylko wyciągać konstruktywne wnioski z własnych doświadczeń małżeńskich, skorygować ewentualne błędy i od razu usuwać ich skutki, ale dzięki niej można również odkrywać te zasoby i energie małżeńskie, które bez podjętej refleksji pozostałyby nieznane[132].

Ad 4. Metoda naturalnego planowania rodziny (NPR). Szczególną metodą rozwoju wspólnoty małżeńskiej jest metoda naturalnego planowania rodziny (dalej: NPR), inaczej zwana metodą naturalnej regulacji poczęć. Jej wyjątkowość sprowadza się do tego, że dotyczy ona pogodzenia dwóch istotnych przymiotów wspólnoty małżeńskiej, tj. miłości małżeńskiej z odpowiedzialnym przekazywaniem życia[133]. Z tego też względu jej zasadność opiera się nie tylko na szczerej intencji i ocenie motywów poszczególnych małżonków, ale wynika z obiektywnych kryteriów uwzględniających naturę osoby ludzkiej i jej czyny[134].

Na podstawie wyżej przytoczonych wypowiedzi należy stwierdzić, że dla Jana Pawła II NPR nie jest metodą powstałą na zasadzie umowy ludzkiej, ale raczej „odczytaną" przez człowieka z prawa naturalnego. W papieskim nauczaniu znajdujemy kilka określeń tej metody. Papież nazywał ją „odczytaną w prawdzie «mową ciała»"[135], „pedagogią ciała"[136] lub „metodą «samo-panowania»[137]. Zaznaczał on jednocześnie, że wprowadzenie pojęcia „metody" może nasuwać myślenie wyłącznie utylitarne, tak jak to ma miejsce w odniesieniu do innych metod[138]. Takie podejście byłoby niewłaściwe, w NPR należy bowiem widzieć dwie płaszczyzny. Pierwsza jest bardzo ogólna i dotyczy przyjęcia określonej koncepcji życia, którą w niniejszej książce przedstawiono w zagadnieniu zasad wychowania małżonków, zwłaszcza dotyczy to zasad odpowiedzialności, bez-

---

132 Por. Jan Paweł II, *Duszpasterstwo rodzin troską Kościoła* (Przemówienie do uczestników kongresu zorganizowanego przez Papieską Radę ds. Rodziny i Instytut Studiów nad Małżeństwem i Rodziną, 9 V 1996), ORp nr 7–8/1996, s. 44.

133 Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 32. Szerzej nt stosowania i znaczenia NPR w perspektywie teologicznej, filozoficznej, nauk medycznych, społecznych oraz współczesnych rozwiązań dotyczących technik metody zob. *Naturalne planowanie rodziny*, red. W. Wieczorek, E. Flader, R. Krupa, J. Płońska, A. Zaremba, Lublin: Gaudium 2008.

134 Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 32; Jan Paweł II, *Pełne podawanie nauki moralnej Kościoła o chrześcijańskiej formie wspólnoty rodzinnej* (Przemówienie do uczestników kursu uczących naturalnej regulacji płodności, 13 XII 1985), NP VIII, 2, s. 773.

135 Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 360.

136 Por. tamże, s. 368 i 375.

137 Por. tamże, s. 369.

138 Por. tamże, s. 374.

interesownego daru z siebie oraz czystości. Druga płaszczyzna jest natomiast „metodą" w sensie ścisłym. Można więc zauważyć, że w nauczaniu Jana Pawła II wyraźne wskazanie na tę metodę jest związane z jednoczesnym zastrzeżeniem, że należy ją rozumieć jako konsekwencję określonego stylu życia.

Drugi wniosek wynikający z przytoczonych na początku tego zagadnienia stwierdzeń mówi o tym, że metoda NPR odnosi się do wszystkich ludzi, a nie tylko wierzących w Chrystusa[139]. Jest bowiem bardziej wynikiem rozumowania niż samej wiary. Ta druga jedynie wzmacnia argumentację rozumu. Z tego też względu „nie należy nastawiać się na większe czy mniejsze ustępstwa na rzecz teorii i praktyki antykoncepcji"[140].

W kilku miejscach papież zwracał również uwagę na skutki stosowania wyrażającej się w NPR koncepcji życia małżeńskiego. Najszerzej to zagadnienie zostało przedstawione w adhortacji posynodalnej o zadaniach rodziny we współczesnym świecie. Papież pisał wtedy, że pociąga ona za sobą „akceptację dialogu, wzajemnego poszanowania, wspólnej odpowiedzialności, panowania nad sobą (...), uznanie charakteru duchowego i cielesnego zarazem komunii małżeńskiej, jak również przeżywania miłości osobowej w wierności, jakiej ona wymaga. W tym kontekście para małżeńska doświadcza, że ich wspólnota małżeńska ubogaca się takimi wartościami, jak czułość i serdeczność, które są czynnikami głęboko ożywiającymi płciowość ludzką również w jej wymiarze fizycznym"[141].

2.2. Metody stosowane wobec małżonków

Główna odpowiedzialność za rozwój wspólnoty małżeńskiej spoczywa na samych małżonkach. Niemniej jednak w nauczaniu Jana Pawła II można również wyodrębnić kilka metod, które skierowane są do innych podmiotów, jak np. innych rodzin, różnych instytucji kościelnych i społecznych czy też państwa, mających stanowić pomoc okazywaną małżonkom w ich rozwoju. Do tych metod zalicza się: 1) metodę świadectwa, 2) metodę wzorca, 3) metodę ideału wychowawczego, 4) metodę organizowania doświadczeń wychowawczych oraz 5) metodę wpływu społecznego.

Ad 1. Metoda świadectwa. Pierwsze trzy metody (świadectwa, wzorca i ideału wychowawczego) tworzą swoistą triadę. Tym, co je łączy, jest określo-

---

139 Por. tamże, s. 362.

140 Jan Paweł II, *Małżeństwo jest przypomnieniem, urzeczywistnieniem się i zapowiedzią historii przymierza między Bogiem a Jego ludem*, s. 499.

141 Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 32; por. Jan Paweł II, *Znaczenie naturalnych metod planowania rodziny*, s. 44.

ny model życia małżeńskiego, który zostaje przez Jana Pawła II zaprezentowany małżonkom jako kryterium, by na tej podstawie kształtowali własne relacje. Tym, co różni poszczególne metody jest stopień doskonałości przedstawionego modelu oraz jego bliskość względem konkretnego małżeństwa. Model najbardziej narażony na niedoskonałości, ale zarazem najbliższy życiu małżonków, prezentuje metoda świadectwa. Pośrednią metodą jest metoda wzorca[142], a metoda ideału wychowawczego jest wprawdzie prezentacją modelu w pełni doskonałego, ale zarazem najmniej realnego[143]. Proponowanie przez Jana Pawła II tych trzech rodzajów świadczy o poszukiwaniu różnych sposobów pomocy małżonkom.

Metoda świadectwa, zwana również metodą wpływu osobistego[144], skierowana jest przede wszystkim do innych małżeństw oraz rodzin[145] i połączona z wyraźną zachętą, by stawały się one świadectwem autentycznego i szczęśliwego życia małżeńskiego. Papież nadaje tej metodzie szczególne znaczenie, podkreślając, że posiada ona „niezastąpioną wartość"[146] dla rozwoju życia wspólnot małżeńskich, ale również stanowi najlepsze przygotowanie własnych dzieci do przyszłego życia małżeńskiego[147].

Tym, co powinno stanowić przedmiot świadectwa, jest przede wszystkim piękno i wielkość prawdziwej miłości[148], nierozerwalność i wierność małżeńska[149], przeżywanie małżeństwa zgodnie z duchem naturalnego planowania rodziny[150] oraz przeżywanie wiary we wspólnocie małżeńskiej[151].

---

142 Polega on bowiem na konkretyzacji ideału wychowania; jest więc opisem konkretnego człowieka, jago osobowości oraz postępowań i dokonań. (Por. M. Nowak, *Teorie i koncepcje wychowania*, s. 570).

143 Por. tamże, s. 519.

144 Por. T. E. Dąbrowska, *Metody wychowawcze*, w: *Między praktyką a teorią wychowania*, red. T. E. Dąbrowska, B. Wojciechowska-Charlak, Lublin: Wydawnictwo UMCS 1997, s. 40.

145 Por. Jan Paweł II, *Prawda i etos wspólnoty małżeńskiej podstawą działalności dla dobra rodziny* (Przemówienie do uczestników I plenarnego zabrania Papieskiej Rady ds. Rodziny, 30 V 1983), NP VI, 1, s. 670; Jan Paweł II, *Pomagać rodzinie w wychowaniu dzieci do miłości* (Przemówienie do plenarnego zabrania Rady ds. Rodziny, 26 V 1984), NP VII, 1, s. 685; Jan Paweł II, *Składajmy Bogu dzięki za chrześcijańskie rodziny* (Homilia podczas Mszy św., 12 IX 1984), ORp nr 9/1984, s. 17; Jan Paweł II, *Kościół powinien zawsze nauczać prawdy o rodzinie, aby wspierać dobro osoby i ludzkiej społeczności*, s. 776; Jan Paweł II, *Ewangelizacja rodziny przez rodziny* (Homilia podczas Mszy św., 6 VI 1993), ORp nr 8–9/1993, s. 31.

146 Jan Paweł II, *Kościół powinien zawsze nauczać prawdy o rodzinie, aby wspierać dobro osoby i ludzkiej społeczności*, s. 776.

147 Por. Jan Paweł II, *Pomagać rodzinie w wychowaniu dzieci do miłości*, s. 685.

148 Por. Jan Paweł II, *Rodzina światłością świata* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 21 IX 1997), ORp nr 11/1997, s. 29.

149 Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 20; Jan Paweł II, *Nikt nie może realizować miłości inaczej niż w prawdzie*, s. 4; Jan Paweł II, *Składajmy Bogu dzięki za chrześcijańskie rodziny*, s. 17. Warte zauważenia jest również to, że przy okazji tego zagadnienia papież zwraca się również do kapłanów i osób zakonnych, by poprzez świadectwo wierności Bogu byli pomocą

Ad 2. Metoda wzorca. Wzorcem można określić przykład konkretnej osoby lub grupy osób, która poprzez swoją postawę realizuje założenia ideału wychowania[152]. Dotyczy to zatem takiej sytuacji, w której przyjęty model teoretyczny dotyczący celu wychowania zostaje w pełni zrealizowany.

Jan Paweł II, posługując się tą metodą, najczęściej przedstawia małżonkom wzór Świętej Rodziny z Nazaretu: Maryi, Józefa i Jezusa. Wprawdzie w przeważającej liczbie tekstów relacja małżeńska rozpatrywana jest w kontekście wspólnoty rodzinnej, to jednak można również odnaleźć takie stwierdzenia, które koncentrują się jedynie na życiu małżeńskim[153].

Papież bardzo wyraźnie stawia tę Rodzinę za wzór. Mówi np. że życie małżeńskie powinno być „wzorowane na Świętej Rodzinie z Nazaretu"[154] lub że ta Rodzina stanowi wzorzec relacji małżeńskich i rodzinnych[155]. Poza tym nie brakuje również stwierdzeń, w których Rodzina z Nazaretu nazywana jest przykładem dla innych rodzin[156], „autentyczną «regułą życia»"[157], „modelem życia"[158] czy też kulminacyjnym punktem odniesienia[159].

---

dla małżonków w ich trwaniu w wierności. (Zob. Jan Paweł II, *Do rodziców i alumnów Wyższego Seminarium Rzymskiego* /Przemówienie, 20 III 1983/, NP VI, 1, s. 369).

150 Por. Jan Paweł II, *Ewangelia zaczynem rodzinnych odniesień* (Przemówienie do Międzynarodowej Rady „Equipes Notre-Dame", 17 IX 1979), NP II, 2, s. 159; Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 35; Jan Paweł II, *Wzorem Świętej Rodziny* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 29 XII 2002), ORp nr 2/2003, s. 24.

151 Por. Jan Paweł II, *Rodzina w dziele ewangelizacji* (Przemówienie do członków Zebrania Plenarnego Konferencji ds. Ewangelizacji Narodów, 16 X 1981), ORp nr 10/1981, s. 21; Jan Paweł II, *Jesteście świadkami wewnętrznej prawdy miłości* (Przemówienie do uczestników światowego zgromadzenia Ruchu Focolari, 3 V 1981), ORp nr 6/1981, s. 11; Jan Paweł II, *Prawda i etos wspólnoty małżeńskiej podstawą działalności dla dobra rodziny*, s. 670; Jan Paweł II, *Rodzina uczestniczy w życiu i misji Kościoła* (Orędzie na Światowy Dzień Misyjny 1994 r., 22 V 1994), ORp nr 8/1994, s. 6.

152 Por. M. Nowak, *Teorie i koncepcje wychowania*, s. 570.

153 Np. por. Jan Paweł II, *Rodzina Maryi i Józefa* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 29 XII 1996), ORp nr 2/1997, s. 23.

154 Jan Paweł II, *Otwórzcie szkoły i rodziny na wartość Ewangelii* (Homilia podczas Mszy św., 22 I 1998), ORp nr 3/1998, s. 16.

155 Por. Jan Paweł II, *Wzór dla każdej rodziny* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 27 XII 1992), ORp nr 2/1993, s. 57.

156 Por. Jan Paweł II, *Rodzina w centrum wspólnego dobra społeczeństwa* (Przemówienie do zgromadzonych w Bazylice Watykańskiej, 3 I 1979), NP II, 1, s. 7; Jan Paweł II, *Maryja, Królowa Rodzin* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 31 XII 1995), ORp nr 2/1996, s. 24; Jan Paweł II, *Rodzina Syna Bożego* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 27 XII 1998), ORp nr 2/1999, s. 36.

157 Jan Paweł II, *Rodzina Syna Bożego*, s. 36.

158 Jan Paweł II, *W dniu Św. Rodziny* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 28 XII 1980), ORp nr 12/1980, s. 9.

159 Por. Jan Paweł II, *Miłość małżeńska i życie – podstawowymi wartościami rodziny* (Homilia podczas Mszy św., 31 XII 1978), NP I, s. 212.

Wzorzec Świętej Rodziny jest wykorzystywany przez Jana Pawła II, aby pokazać m.in. szlachetną miłość panującą między poszczególnymi członkami tej Rodziny, ich zaufanie woli Bożej oraz dzielność w pokonywaniu trudności życiowych. Na szczególną jednak uwagę zasługuje pojawiające się kilkakrotnie zagadnienie relacji rodziny do innych rodzin i całego społeczeństwa. W tym obszarze prezentowany Wzorzec wskazuje na podejmowanie zaangażowania na rzecz środowiska, w którym żyje rodzina. Chodzi o to, by „miłość nie zamykała się w sobie, lecz umiała sięgać daleko, wyrażając się w konkretnej i powszechnej solidarności”[160], co w ostateczności będzie się również przejawiało tym, że rodzice będą mieli świadomość, że wychowują swoje dzieci nie tylko dla siebie, ale i dla przyszłej służby społeczeństwu[161].

Warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden wzór, jaki po raz pierwszy w historii chrześcijaństwa został przedstawiony przez papieża. Chodzi tu o beatyfikację pary małżeńskiej Marii i Alojzego Beltrame Quattrocchich[162]. Wprawdzie historia Kościoła zna takich małżonków, którzy cieszą się chwałą ołtarzy, a przez to zostali postawieni za wzór do naśladowania, lecz wyjątkowość tego przypadku polega na zauważeniu i uznaniu ich wzajemnej miłości uświęconej sakramentem małżeństwa jako „świętości dwojga”[163]. Oznacza to, że małżonkowie poprzez podejmowany wysiłek nad rozwijaniem swojej wzajemnej miłości oraz poprzez przynależną małżeństwu służbę życiu[164] stają się autentycznymi świadkami miłości Boga.

Ad 3. Metoda ideału wychowawczego, czyli prezentacja idealnego modelu celu wychowania, posiada w nauczaniu Jana Pawła II dwie odsłony. Pierwsza zakorzeniona jest w Piśmie Świętym i dotyczy relacji miłości Chrystusa do Jego ludu, czyli Kościoła[165]. Często ta relacja ukazywana jest jako relacja między

---

160 Jan Paweł II, *Wzór dla każdej rodziny*, s. 57; por. Jan Paweł II, *Rodzina w centrum wspólnego dobra społeczeństwa*, s. 7.

161 Por. Jan Paweł II, *Miłość małżeńska i życie – podstawowymi wartościami rodziny*, s. 212. Warto w tym miejscu przywołać pokazaną w drugim rozdziale dynamikę rozwoju miłości małżeńskiej, która poprzez wspólnotę rodzinną skłania małżonków do służby na rzecz społeczeństwa. Wtedy była mowa o „my-małżeńskim”, „my-rodzinnym” i „my-społecznym”. Por. zagadnienie *Rozwój wspólnoty małżeńskiej*.

162 Beatyfikacja miała miejsce 21 X 2001 r. w Rzymie w XX rocznicę ogłoszenia adhortacji *Familiaris consortio*.

163 Por. Z. Nosowski, *Przedmowa*, w: L. Grygiel, *Świętość dwojga. Pierwsza błogosławiona para małżeńska*, Warszawa: Biblioteka „Więzi” 2002, s. 7; por. Z. Nosowski, *Parami do nieba: małżeńska droga świętości*, Warszawa: Biblioteka „Więzi” 2004.

164 Por. Jan Paweł II, *Przeżywali zwyczajne życie w sposób nadzwyczajny* (Msza beatyfikacyjna w Bazylice Watykańskiej, 21 X 2001), ORp nr 1/2002, s. 51.

165 *Ef, 5, 21–33*. Zagadnienie to zostało już przywołane w rozdziale trzecim przy okazji opisu specyfiki wspólnoty małżeńskiej. Przykładowe wypowiedzi Jana Pawła II na ten temat zob.: Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 277, 280 i 311; Jan Paweł II, *Rodzina chrześci-*

Oblubieńcem a Oblubienicą. Drugi ideał zaczerpnięty został z nauczania Soboru Watykańskiego II, który rodzinę nazywa „Kościołem domowym"[166].

W przekonaniu Jana Pawła II te dwa obrazy wzajemnie się wyjaśniają i przenikają. Z jednej strony bowiem tajemnica Kościoła i jego relacja do Chrystusa jest „wyjaśniona" poprzez rzeczywistość małżeństwa, a tajemnica małżeństwa poprzez rzeczywistość Kościoła, a z drugiej strony celem rozwoju małżeństwa jest przekształcanie się na wzór wspólnoty kościelnej (stąd nazwa: „Kościół domowy" lub „Kościół w miniaturze"), a wspólnoty wierzących w taki układ wzajemnych odniesień, które obecne są w małżeństwie. Nie sposób zatem tych dwóch rzeczywistości od siebie oddzielić.

Ze względu na rodzaj stawianego ideału można powiedzieć, że są one w głównej mierze skierowane do małżeństw chrześcijańskich. Nie wyklucza to oczywiście możliwości inspirowania się tymi ideami przez ludzi niewyznających wiary w Chrystusa, niemniej jednak trzeba powiedzieć, że takie propozycje Jana Pawła II w pewien sposób pomijają tych ludzi.

Ad 4. Metoda organizowania doświadczeń wychowawczych. Ta metoda wychowania małżonków ma na celu pokazanie im, że w podejmowaniu wyzwań życia małżeńskiego nie są pozostawieni sami sobie. W tym podejściu już nie tylko pokazuje się zainteresowanym jakiś punkt odniesienia dla ich pracy wychowawczej, ale przede wszystkim w ten sposób organizuje się okoliczności życia, by mogło dojść do spotkań wielu małżeństw.

Papież zachęcał do tworzenia grup małżeńskich i rodzinnych. Nie zawsze muszą one mieć formalne struktury. Ich dobrodziejstwo polega na możliwości wymiany wzajemnych doświadczeń, wspólnego dojrzewania w wierze, modlitwie[167], okazywaniu konkretnej pomocy rodzinom przeżywającym różnego

jańska w kontekście afrykańskim, s. 9; Jan Paweł II, *Przywrócić światu smak życia*, s. 586–587; Jan Paweł II, *„Nie" i „tak" chrześcijanina* (Homilia podczas Mszy św. dla rodzin, 5 III 1983), ORp nr 4/1983, s. 11.

166 Sobór Watykański II, *Lumen gentium. Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań: Pallottinum brw., p. 11. Zagadnienie to zostało już przywołane w części książki dotyczącej inspiracji wychowania małżonków. Przykładowe wypowiedzi Jana Pawła II na ten temat zob.: Jan Paweł II, *O awans i obronę rodziny* (Homilia podczas Mszy św., 28 I 1979), NP II, 1, s. 81; Jan Paweł II, *Duszpasterstwo rodziny, priorytetowym obowiązkiem biskupów*, s. 472; Jan Paweł II, *Do członków Papieskiej Rady ds. Świeckich oraz do członków Komitetu Rodziny* (22 IX 1980), NP III, 2, s. 373; Jan Paweł II, *Świętość i godność rodziny chrześcijańskiej* (Homilia w czasie Mszy św., 29 XII 1985), NP VIII, 2, s. 836; Jan Paweł II, *Uczyńcie z waszej rodziny kartę Ewangelii* (Przemówienie w trakcie IV Światowego Spotkania Rodzin, 25 I 2003), ORp nr 3/2003, s. 13.

167 Por. Jan Paweł II, *Przed obchodami Międzynarodowego Roku Rodziny* (Przemówienie do uczestników X sesji plenarnej ds. Papieskiej Rady ds. Rodziny 30 I 1993), ORp nr 5–6/1993, s. 37.

rodzaju kryzysy oraz wzajemnym wspieraniu się w bronieniu rodziny przed „różnego rodzaju napaściami”[168]. Ogólnie rzecz ujmując, papież stwierdzał, że tego typu ruchy „z natury swej stanowią aktywną podstawę dla wewnętrznego doskonalenia się wielu rodzin na różnych poziomach życia”[169].

Jeśli tylko istnieje możliwość, to można wyżej opisanym grupom nadać struktury formalne. Jan Paweł II proponował m.in. pogadanki z rodzicami, weekendy duchowości, opracowywanie statutu rodziny, zorganizowaną działalność polityczną itp.[170] Wtedy łatwiej o systematyczność tych spotkań oraz o pogłębianie się znajomości i wzajemnego zaufania między uczestnikami. Poza tym pojawia się w takiej sytuacji możliwość włączenia w te spotkania pewnego programu formacyjnego, który mógłby odpowiadać na bieżące potrzeby grupy[171]. Przykładem takich grup mogą być chociażby „rodziny rodzin” lub „oaza rodzin”[172].

Warto wspomnieć również o tym, że Jan Paweł II nie tylko zachęcał innych do organizowania doświadczeń wychowawczych dla małżeństw i rodzin, ale również sam je tworzył. Do tych najważniejszych należą chociażby zainicjowane przez niego Światowe Spotkania Rodzin. Pierwsze z nich miało miejsce w Rzymie w 1994 r. – w Światowym Roku Rodziny[173]. Bardzo często przy tej okazji spotkaniom rodzin towarzyszy kongres teologiczno-pastoralny, podejmujący wybrane zagadnienia życia małżeńskiego i rodzinnego.

Ad 5. Metoda wpływu społecznego. Ostatnią metodą wychowania małżonków proponowaną przez Jana Pawła II jest metoda wpływu społecznego. Jest to metoda oddziaływania pośredniego i opiera się na założeniu, że „wszelkie stosunki jednostki z grupą społeczną mogą być dla niej źródłem nagród i kar”[174]. Polega zatem ona na takim kształtowaniu życia społecznego i jego etosu, by dzięki temu wykształcić optymalne warunki służące rozwojowi małżeństwa i rodziny.

---

168 Jan Paweł II, *Rodzina chrześcijańska w kontekście afrykańskim*, s. 9.

169 Jan Paweł II, *Rodzina w wielkiej wspólnocie wierzących*, s. 11.

170 Por. Jan Paweł II, *Przywrócić światu smak życia*, s. 587.

171 Por. Jan Paweł II, *Pełne podawanie nauki moralnej Kościoła o chrześcijańskiej formacji wspólnoty rodzinnej*, s. 772; Jan Paweł II, *Potrzeba przygotowania do małżeństwa i życia rodzinnego* (Przemówienie do uczestników IX sesji Papieskiej Rady ds. Rodziny, 4 X 1991), ORp nr 2/1992, s. 9.

172 Por. Jan Paweł II, *Gratissimam sane*, p. 16.

173 Od tego wydarzenia Jan Paweł II zapraszał małżeństwa i rodziny na regularne spotkania. Kolejne spotkania miały miejsce w Rio de Janeiro (1997), Rzymie (2000) i w Manili (2003). Tę praktykę podjął również papież Benedykt XVI. Zorganizował Światowe Spotkanie Rodzin w Walencji (2006), Meksyku (2009) oraz w Mediolanie (2012), a następne będzie miało miejsce w Filadelfii (2015).

174 T. E. Dąbrowska, *Metody wychowania*, s. 41.

Papież od samego początku swego pontyfikatu zwracał uwagę, że działania społeczne nie są obojętne względem życia rodziny oraz że nikt nie może uchylać się od troski o rodzinę: „żadne społeczeństwo, żaden system; ani państwo, ani Kościół, ani też ktokolwiek z nas”[175]. Apelował zatem do wspólnot oraz różnych instytucji kościelnych[176], aby podejmowały dostępne sobie środki, by kształtować sprzyjający rodzinie klimat życia społecznego.

Przede wszystkim jednak w tym względnie papież kierował swoje słowa do ludzi odpowiedzialnych za poszczególne narody czy państwa. Domagał się, by tożsamość małżeństwa, jako związku mężczyzny i kobiety, oraz rodziny była uznana i zaakceptowana jako społeczna podmiotowość[177]. Powinno to w dalszej konsekwencji przekładać się na takie konstruowanie ustaw poszczególnych państw, by dawały one rodzinie poczucie bezpieczeństwa ekonomicznego i społecznego oraz zaspakajały jej potrzeby wychowawcze i kulturowe[178].

3. ŚRODKI WYCHOWANIA MAŁŻONKÓW

Środek wychowawczy „to konkretna pomoc, dzięki której zachodzi proces wychowania, to tworzenie sytuacji, dzięki którym wychowawcy wpływają na wychowanków w nadziei uformowania lub umocnienia w nich przekonań, postaw lub pożądanych motywacji”[179] bądź też – bardziej ogólnie – „to wszystko, co może pomóc w osiąganiu zamierzonych celów wychowania”[180]. Poszcze-

---

175 Jan Paweł II, *Nie ma innej drogi do człowieczeństwa jak przez rodzinę*, s. 10.

176 Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 69; Jan Paweł II, *Nasze wspólne świadectwo: chrześcijańskie małżeństwo*, s. 28; Jan Paweł II, *Prawda i etos wspólnoty małżeńskiej podstawą działalności dla dobra rodziny*, s. 669.

177 Por. Jan Paweł II, *Gratissimam sane*, p. 17; Jan Paweł II, *Kościół wobec problemów rodziny w Europie*, s. 26.

178 Por. Jan Paweł II, *Chronić człowieka, rodzinę, naród wobec każdego zagrożenia* (Apel Jasnogórski, 5 VI 1979), NP II, 1, s. 654; Jan Paweł II, *Rodzina źródłem pokoju dla ludzkości*, (Orędzie na XXVII Światowy Dzień Pokoju, 1 I 1994r.), ORp nr 1/1994, s. 6; Jan Paweł II, *Cywilizacja miłości rodzi się w rodzinie* (Przemówienie do przedstawicieli Fundacji „Centesimus Annus – Pro Pontifice”, 9 II 2002), ORp nr 5/2002, s. 49. Bardzo często przy tej okazji Jan Paweł II odwoływał się do zasady pomocniczości, pokazując pośrednio, że obowiązek pomocy rodzinie przez państwo motywowany jest sprawiedliwością społeczną (wymienną), ponieważ to rodzina daje państwu nowych obywateli. Por. Jan Paweł II, *Cywilizacja miłości rodzi się w rodzinie*, s. 50; Jan Paweł II, *Gratissimam sane*, p. 16 i 17; Jan Paweł II, *Rodzina jest szkołą człowieczeństwa* (Przemówienie do uczestników międzynarodowego Kongresu ds. Rodziny, 7 XI 1983), NP VI, 2, s. 460.

179 M. Nowak, *Teorie i koncepcje wychowania*, s. 462.

180 Zob. *Pädagogik*, red. H. Hobmair, Köln–München: Stamm-Verlag 1989, s. 264; za: M. Nowak, *Teorie i koncepcje wychowania*, s. 461.

gólne środki wychowawcze bardzo ściśle łączą się z celami, zasadami oraz metodami wychowania w ten sposób, że są od nich zależne[181].

Papież wprawdzie nie posługuje się pojęciem „środka wychowawczego", nie znaczy to jednak, że nie zauważa tego wymiaru metodyki wychowania. Mówi bowiem o „potrzebnych «pomocach» czy też o «niezawodnych i nieodzownych środkach»"[182] kształtujących miłość małżeńską. Najczęściej jednak nie nazywa tego w żaden sposób, zaznacza tylko, że te „konkretne doświadczenia"[183] mają wpływ na „pogłębienie miłości małżeńskiej"[184], „dojrzewanie miłości"[185] lub w jeszcze inny sposób wiąże je z realizowaniem celu wychowania małżonków.

Przedstawione założenia pozwalają wyodrębnić z materiału źródłowego kilka środków wychowawczych odnoszących się do wychowania małżonków. Można je podzielić na trzy grupy. Pierwsza z nich zawiera te środki, które obecne są w samej wspólnocie małżeńskiej. Drugą grupę stanowią te, które dostępne są małżonkom ze względu na różne uwarunkowania zewnętrzne, a trzecią – środki wynikające z wiary chrześcijańskiej.

3.1. Środki wychowawcze wynikające z relacji małżeńskiej

W tej grupie znajdują się te środki wychowawcze, które dostępne są wszystkim małżonkom, ponieważ wynikają one z natury ich relacji. Nie potrzebują oni zatem podejmować jakiegokolwiek wysiłku, by te środki zdobyć czy wypracować, wystarczy je zauważyć i właściwie wykorzystać. Można również przypuszczać, chociaż papież nigdzie nie mówi o tym wprost, że są to najważniejsze „pomoce" służące rozwojowi miłości małżeńskiej. Zalicza się do nich: 1) „mowę ciała", 2) doświadczenie wstydu oraz 3) doświadczenie sytuacji trudnych.

Ad 1. „Mowa ciała". Dużą wagę w kształtowaniu relacji małżeńskiej Jan Paweł II przywiązuje do fizycznej strony tej więzi. Dotyczy to zarówno troski o „gesty czułości" między małżonkami, o umiejętność posługiwania się „językiem ciała", którego najważniejszym znakiem jest zjednoczenie małżeńskie[186],

---

181 M. Nowak podaje uwarunkowania stosowania środków wychowawczych. Zalicza do nich: 1) postawę wychowanka; 2) sytuację i zdarzenia poprzedzające zastosowanie środka; 3) intencję i motywacje wychowanka; 4) wiek wychowanka; 5) intencje i cele wychowawcy oraz 6) działania środka wychowawczego. (Por. M. Nowak, *Teorie i koncepcje wychowania*, s. 462–463).

182 Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 377.

183 Jan Paweł II, *Miłość jest darem z samego siebie* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 13 II 1994), ORp nr 4/1994, s. 39.

184 Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 77.

185 Jan Paweł II, *Kościół potrzebuje rodziny, ażeby światu przywrócić nadzieję*, s. 18.

186 Por. Jan Paweł II, *Życie małżeńskie i rodzinne dzisiaj*, s. 27.

jak i innych niewerbalnych komunikatów mających swoje miejsce w relacji małżeńskiej. To wszystko można zamknąć w wypracowanym przez Jana Pawła II pojęciu „mowy ciała".

Papież podkreślał, że „małżonkowie powołani są do tego, ażeby poprzez całe swoje postępowanie i zachowanie, poprzez działania i gesty, stawali się autorami takich znaczeń «mowy ciała», z których buduje się konsekwentnie i stale pogłębia «miłość, wierność, uczciwość małżeńska» oraz ta jedność, która pozostaje nierozerwalna «aż do końca»"[187]. Wyraźnie zatem papież wskazuje na potrzebę wykorzystania tego środka w procesie rozwoju małżeństwa. Warto jednak zadać pytanie: Co zawiera się w nazwie „mowa ciała" oraz jakie są warunki stosowania tego środka?

To zagadnienie w sposób usystematyzowany, a zarazem najgłębszy, zostało przedstawione w zbiorze katechez małżeńskich *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*. Sam termin „mowa ciała" sugeruje, że podmiotem wypowiadanych słów jest „ciało". Należy zatem od razu sprecyzować, że jest to zagadnienie bardziej złożone i z przeprowadzonych badań wyłania się niejako trzech „autorów" tejże mowy.

Pierwszym i podstawowym autorem jest sam człowiek. Papież stwierdza, że „ciało ludzkie mówi «mową», której ono samo nie jest autorem. Autorem jest człowiek, który (...) odczytuje prawidłowo sens tej mowy"[188]. Dotyczy to takich sytuacji, w których osoba bardzo świadomie posługuje się odpowiednimi gestami, mimiką, postawą ciała, by w ten sposób przekazać zamierzone treści.

Drugim „autorem" jest samo ciało człowieka, ale z tym zastrzeżeniem – i to zarazem daje mu prawo bycia „autorem" – że jest to ciało osoby. To ciało – naucza papież – mówi „«za siebie», «od siebie», w swoim imieniu i swoim osobowym autorytetem"[189]. Na tym etapie można mówić o „profetyzmie ciała". Dotyczy to takich sytuacji, w których człowiek stawia siebie w roli odbiorcy i zarazem odkrywcy tego, co komunikuje mu jego własne ciało bądź ciało drugiego człowieka. Papież ujmuje to najczęściej w kategoriach komunikowania kobiecości i męskości ciała.

Ważną uwagą w tym obszarze jest to, że „mowa ciała", wprawdzie skierowana do zmysłów[190], ostatecznie przekształca się w „mowę serca", to znaczy dociera do najgłębszych pokładów ludzkiej egzystencji – do duszy człowieka – i je porusza[191]. Chodzi tu zatem o takie odczytywanie fizyczności (kobiecości/męskości),

---

187 Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 324.
188 Tamże, s. 321.
189 Tamże, s. 323.
190 Por. tamże, s. 342.
191 Por. tamże, s. 333.

które zmierza do wzajemnej fascynacji. Przykładem takiego „dialogu ciał" może być pokazana przez Jana Pawła II relacja między Oblubienicą a Oblubieńcem z biblijnej *Pieśni nad Pieśniami*[192]. Takie powiązanie „mowy ciała" z „mową serca" z jednej strony nie tylko podtrzymuje, ale i umacnia przekonanie papieża o wielkiej wadze fizyczności we wzajemnej relacji małżonków, a z drugiej strony podkreśla konieczność widzenia tej fizyczności w kontekście osobowym, bez którego „mowa ciała" pozbawiona będzie swojej właściwej celowości.

Trzecim autorem „mowy ciała" jest również – podobnie jak powyżej – ciało człowieka. Tym razem nie chodzi jednak o jego aspekt osobowy, ale jedynie organiczny. Jest to zatem mowa „reaktywności somatycznej i psychosomatycznej"[193]. Ta mowa nie jest tak bezwzględnie warunkowana relacją międzyosobową. Skierowana jest ona raczej do rozumności człowieka. Przykładem takiej „mowy" może być cały szereg objawów ciała (jak np. objawy chorobowe, stresowe, zadowolenia, szczęścia itp.), których właściwe zrozumienie warunkowane jest posiadaną wiedzą lub doświadczeniem.

Powyższe rozważania pokazują, jakie szerokie znaczenie posiada „mowa ciała". Aby mogła ona być właściwie wykorzystana do rozwijania małżeńskiej wspólnoty życia i miłości, musi być przede wszystkim prawdziwa[194], i to zarówno z pozycji autora (chodzi tu o pierwsze rozumienie „mowy ciała", gdzie autorem jest osoba), jak i z pozycji odbiorcy (ten warunek odnosi się do każdego rodzaju „mowy ciała"). Papież podkreślał, że warunek prawdziwości odczytania tej mowy ma istotne znaczenie dla umiejętnego posługiwania się nią przez człowieka[195]. W przeciwnym razie może dojść do niebezpiecznego, ze względu na godność osobową człowieka, oddzielenia fizyczności poszczególnych znaków ciała od ich wewnętrznej treści. W konsekwencji tego rozbicia nie będzie można się spodziewać pozytywnego wkładu „mowy ciała" w relację międzyosobową małżonków, ponieważ będzie ona od niej oderwana.

Na zakończenie należy również dodać, że możliwości „mowy ciała" są ograniczone. Poprzez swoją fizyczność nabiera ona konkretnego wyrazu, ale ta fizyczność stawia jej – z natury rzeczy – wyraźne granice. Nie wszytko, o czym chce „powiedzieć" miłość, można wyrazić „mową ciała". Miłość jest zawsze większa od jakiegokolwiek znaku miłości[196]. To również ważna uwaga skłaniająca małżonków do ciągłego odkrywania prawdy znaku własnych ciał oraz nieustannego poszukiwania nowych gestów miłości.

---

192 Por. tamże, s. 327–347.
193 Tamże, s. 373.
194 Por. tamże, s. 320 i 326.
195 Por. tamże, s. 324.
196 Por. tamże, s. 345.

Ad 2. Doświadczenie wstydu. Papież Jan Paweł II pisał, że wstyd posiada „podstawowe znaczenie dla kształtowania etosu ludzkiego współżycia i obcowania, zwłaszcza w relacji mężczyzna – kobieta”[197]. Wnioskuje się z powyższego, że rozpoznawanie wstydu i właściwe jego przeżywanie może mieć pozytywny wkład w rozwój miłości małżeńskiej. W tym też kontekście uzasadnione jest, by mówić o nim jako o środku wychowawczym w relacji małżeńskiej.

Istotne w doświadczeniu wstydu jest to, na co on wskazuje, a mianowicie pewnego rodzaju wewnętrzna granica, którą papież nazywa „osobową wrażliwością na to, co wiąże się z ciałem ludzkim i jego nagością”[198]. Gdy zatem ta granica zostaje przekroczona, to zgodnie z wewnętrzną dynamiką wstydu oddala on człowieka od człowieka (mężczyznę od kobiety i *vice versa*), aby jednocześnie skłonić ich do poszukiwania innej płaszczyzny zjednoczenia[199].

Doświadczenie wstydu może również wystąpić w relacji małżeńskiej, nie znika ono bowiem ze względu na sam fakt sformalizowania związku bądź też dobrej znajomości osób, ale pojawia się zawsze wtedy, gdy istnieje niebezpieczeństwo przekroczenia wspomnianej granicy. Jest to jeden z argumentów za tym, że wstyd jako taki nie jest wynikiem społeczno-kulturowych uwarunkowań.

Niewłaściwym wykorzystaniem doświadczenia wstydu w małżeństwie będzie zatem przekonanie, że w takiej relacji wstyd nie pojawia się bądź też – jeśli już się pojawi – jest on sygnałem tego, że z osobą, która go przeżywa, dzieje się coś niedobrego, niewłaściwego. W takiej sytuacji – z obawy przed przedstawionym osądem – osoby te wolą ukryć się ze swoim wstydem.

Przyjmując natomiast założenie, że doświadczenie wstydu chroni związek przed wzajemnym urzeczowieniem osób, to – po pierwsze – trzeba zgodzić się z tym, że pojawienie się tego doświadczenia w małżeństwie nie jest niczym złym i należy sobie o nim komunikować, a po drugie, jego pojawienie się powinno skłonić małżonków do odważnych decyzji, by w pewien sposób oddalić się od siebie i po określonym czasie na nowo budować komunię małżeńską. Tym razem jednak w sposób zgodny z wzajemnym przeżywaniem godności osobowej. Taki sposób przeżywania doświadczenia wstydu w małżeństwie sprzyja wzajemnemu poszanowaniu[200].

Ad 3. Doświadczenie sytuacji trudnych. Sytuacje kryzysowe nie omijają żadnego małżeństwa. Mają one oczywiście różne uwarunkowania. Papież

---

197 Tamże, s. 41.

198 Tamże, s. 192 oraz s. 61. Istota wstydu i jego znaczenie zostało przedstawione w paragrafie drugim rozdziału trzeciego. Por. zagadnienie *Człowiek – istota ludzka*.

199 Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 41.

200 Por. tamże, s. 174.

wspomina o trzech rodzajach takich sytuacji. Mogą one być wynikiem jakichś nieprzewidywanych sytuacji losowych, które zagrażają podstawowym wartościom małżeńskim[201], nieodpowiednich decyzji jednego ze współmałżonków[202] bądź też cierpienia związanego z przeżywanymi chorobami lub starością[203]. Wydaje się, że w tym podziale została zawarta całość różnych doświadczeń kryzysowych.

Widać z powyższego, że sami małżonkowie mają bezpośredni wpływ jedynie na pewną część sytuacji kryzysowych. Z gruntu rzeczy niewłaściwe byłoby zatem, gdyby utożsamiali oni udane życie małżeńskie z brakiem jakichkolwiek trudności. Papież natomiast pisał, że „to nie brak cierpień decyduje o szczęśliwym życiu rodzinnym, ale odwaga, wierność, wzajemna miłość oraz miłość do Boga, z jaką członkowie rodziny stawiają czoło trudnym sytuacjom, przezwyciężając je bądź akceptując jako wyraz woli Bożej i okazję do uczestniczenia w odkupieńczej ofierze Jezusa Chrystusa"[204].

W powyższej wypowiedzi zawarte jest stanowisko Jana Pawła II w kwestii pojawiania się trudności w życiu małżeńskim. W wielu miejscach przypominał on, że nie sposób ich wykluczyć oraz że mogą stanowić one szansę pogłębienia miłości wzajemnej. Mówił na przykład o „dojrzewaniu miłości do głębszego zjednoczenia małżonków"[205], o umacnianiu miłości i zapewnianiu większej płodności życia małżeńskiego[206] oraz o „oczyszczeniu miłości"[207].

Oczywiście nie dokonuje się to automatycznie. Potrzebna jest odpowiednia postawa samych małżonków, chcących świadomie i właściwie wykorzystać ten środek wychowawczy. Papież mówił o zawierzeniu swojej sytuacji Chrystusowi, o jednoczeniu się z Nim w bolesnych uczuciach[208], o wielkoduszności i akceptacji w przeżywaniu tych trudności, którym nie sposób zaradzić[209], o czerpaniu natchnień z krzyża i zmartwychwstania Chrystusa[210] itp. Można odnieść wrażenie, że zdecydowana większość z tych wskazówek odnosi się do rodzin chrze-

---

201 Por. opisywaną przez papieża sytuację Tobiasza i jego żony Sary. (Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 348–358).

202 Por. Jan Paweł II, *Życie małżeńskie i rodzinne dzisiaj*, s. 26.

203 Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 77.

204 Jan Paweł II, *Kontynent rodziny* (Homilia podczas Mszy św., 19 IX 1995), ORp nr 11–12/1995, s. 30.

205 Jan Paweł II, *Kościół potrzebuje rodziny, ażeby światu przywrócić nadzieję*, s. 18.

206 Por. Jan Paweł II, *Apostolstwo małżonków i rodziców* (Audiencja generalna, 3 VIII 1994), ORp nr 11/1994, s. 32.

207 Jan Paweł II, *Życie małżeńskie i rodzinne dzisiaj*, s. 26.

208 Por. tamże.

209 Por. Jan Paweł II, *Rodzina uczestniczy w życiu i misji Kościoła*, s. 6.

210 Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 77; Jan Paweł II, *Czym jesteś, rodzino chrześcijańska?* (Przemówienie podczas I Światowego Spotkania Rodzin, 8 X 1994), ORp nr 12/1994, s. 25.

ścijańskich, tak jakby pozostałe rodziny – poza możliwością akceptacji sytuacji kryzysowej – nie miały innych podpowiedzi.

Niemniej jednak jest jeszcze jeden wskazywany przez Jana Pawła II warunek właściwego przeżywania tego rodzaju doświadczeń, który wydaje się być kluczowym, bez względu na to, czy rodzina jest wierząca, czy też nie. Otóż moc miłości małżeńskiej, przeżywana w prawdzie i jedności dwojga, „jest zdolna stanąć pomiędzy siłami dobra i zła, jakie zmagają się w człowieku i wokół człowieka, ufna w zwycięstwo dobra i gotowa uczynić wszystko dla tego, aby dobro odniosło zwycięstwo”[211]. Przekonanie takie powinno być podstawowym nastawieniem małżeństwa przeżywającego kryzys. Można powiedzieć, że wszelkie inne – wyżej wspomniane – warunki są wprawdzie pomocne, ale wtórne wobec niezachwianej wiary w moc wzajemnej miłości. W ten sposób przeżywane i pokonywane kryzysy będą wyraźnym „dowodem” mocy wzajemnej relacji oraz będą ją pogłębiały.

Przy tej okazji warto również zauważyć, że papież nie wymieniał wśród środków wychowawczych różnego rodzaju pozytywnych sytuacji obecnych w życiu małżeńskim. Niewątpliwie pośrednio jest o nich mowa w zagadnieniu „mowa ciała”, czasami Jan Paweł II mówił o nich nawet wprost[212], niemniej jednak stał on na stanowisku, że bardziej niż wspólne przeżywanie radości potrafią zjednoczyć wspólne cierpienia[213]. Można zatem przypuszczać, że właśnie dlatego w kontekście wychowania małżonków samym radościom nie poświęcał wprost tak wiele uwagi.

3.2. Środki wychowawcze wynikające z uwarunkowań środowiskowych

Drugą grupę środków wychowawczych stanowią te pomoce w rozwoju miłości małżeńskiej, które wynikają z uwarunkowań rodzinnych i środowiskowych, w jakich znajdują się poszczególni małżonkowie. Nie wszystkie zatem z przedstawionych poniżej środków mogą być dostępne każdemu małżeństwu. Niewątpliwie istnieją również takie środki, o których Jan Paweł II nie wspomina, a które w tym obszarze mogłyby się znaleźć. Poniżej zostaną zaprezentowane następujące: 1) wychowanie potomstwa, 2) zaangażowanie w życie społeczne, 3) praca oraz 4) środki społecznego przekazu.

Ad 1. Wychowanie potomstwa. Pojawienie się potomstwa we wspólnocie małżeńskiej niewątpliwie zmienia również charakter wzajemnego odniesienia

---

211 Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 351.

212 Np. por. Jan Paweł II, *Czym jesteś, rodzino chrześcijańska?*, s. 25; Jan Paweł II, *Życie małżeńskie i rodzinne dzisiaj*, s. 26.

213 Por. Jan Paweł II, *Rodzina chrześcijańska w kontekście afrykańskim*, s. 9.

do siebie samych małżonków. Bardzo często obecność dziecka oraz jego wychowanie kojarzone są z powstaniem nowych obowiązków, które spoczywają na rodzicach.

Jan Paweł II w tej sytuacji dostrzegał dodatkowo „naturalną" szansę dla małżonków służącą rozwojowi ich miłości. Kilka ważnych wypowiedzi w tym temacie zostało wygłoszonych w pierwszych latach pontyfikatu. Papież powiedział m.in., że wielkoduszne wypełnianie obowiązków wychowawczych „nie może nie wzbogacać tych, którzy są zasadniczo odpowiedzialni za samą rodzinę"[214]. Innym razem stwierdził, że tym, co najbardziej łączy małżonków ze sobą, jest „wspólna miłość do dzieci"[215]. Najwyraźniej jednak to zagadnienie zostało przedstawione w Roku Rodziny (1994) podczas Mszy św., w czasie której papież pobłogosławił 12 par małżeńskich. Powiedział wtedy: „wychowując swoje dzieci, rodzice sami się przez to wychowują. Uczą się, czym jest odpowiedzialna miłość"[216].

Z przytoczonych wypowiedzi wynika, że pełne miłości podejmowanie codziennych obowiązków względem dzieci przyczynia się do rozwoju wspólnoty małżeńskiej. Często patrzy się na to zagadnienie od strony dzieci, mówiąc, że potrzebują one miłości rodziców, by mogły się właściwie rozwijać. Sugestie Jana Pawła II pozwalają również samym rodzicom czuć się odbiorcami podejmowanej przez nich troski o dobre wychowanie młodszego pokolenia[217]. Jest to zatem kolejny argument za tym, by zadania wychowawcze spełniać bardzo świadomie, w miarę możliwości – w sposób zaplanowany, wyprzedzając nieraz wyzwania związane z rozwojem i socjalizacją dzieci oraz korzystając z dostępnych pomocy rodzicielskich.

Ad 2. Zaangażowanie w życie społeczne. Zgodnie z tym, co przedstawiono w drugim rozdziale[218], „naturalnym" wymogiem miłości małżeńskiej jest potrzeba otwarcia się małżonków na potrzeby innych ludzi[219]. W wielu miejscach Jan Paweł II zwracał uwagę na to zagadnienie, zachęcając wspólnoty małżeńskie

---

214 Jan Paweł II, *Rodzina w centrum dobra wspólnego społeczeństwa*, s. 7; por. Jan Paweł II, *Odpowiedzialność rodziny za ludzkie i chrześcijański wychowanie* (Przemówienie do uczestników III Międzynarodowego Kongresu ds. Rodziny, 30 X 1978), NP I, s. 35; Jan Paweł II, *Na straży nierozerwalności małżeństwa* (Przemówienie do Roty Rzymskiej, 24 I 1981), ORp nr 2/1981, s. 1.

215 Jan Paweł II, *Rodzina chrześcijańska w kontekście afrykańskim*, s. 9.

216 Jan Paweł II, *Jesteście dla siebie darem*, s. 30.

217 Nie wspominając już nawet o wielu bezpośrednich komunikatach ze strony dzieci w kierunku rodziców, będących umocnieniem, a nieraz pobudzeniem ich wzajemnej miłości. (Por. Jan Paweł II, *Szacunek dla dziecka* /Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 31 VII 1994/, ORp nr 9–10/1994, s. 33).

218 Por. zagadnienie dot. *Rozwoju wspólnoty małżeńskiej*.

219 Por. Jan Paweł II, *Rodzina w wielkiej wspólnocie wierzących*, s. 10.

i rodzinne do podejmowania wysiłku na rzecz pomocy innym. Taka postawa nazywana jest zarówno „zaangażowaniem społecznym", jak i „apostolstwem" – wtedy najczęściej motywowana jest religijnie[220].

Takie zaangażowanie – podobnie jak zauważono przy zagadnieniu wychowania dzieci – ma pozytywne skutki nie tylko w odniesieniu do tych, którym się bezpośrednio pomaga, ale również wobec pomagających, tj. małżonków. Papież pisze, że m.in. „poprzez «służbę w miłości»" małżonkowie sami wzrastają w świętości, tj. w doskonałości[221]. Innym razem zauważa, że ta miłość małżeńska, która altruistycznie oddaje się również na rzecz potrzebujących, „zamiast ulegać zubożeniu i rozszczepieniu, doznaje wzbogacenia, ożywienia i umocnienia"[222].

Na tej podstawie można wnioskować, że zaangażowanie społeczne małżonków jest jednym ze środków służących rozwojowi ich własnej wspólnoty. Podstawowym warunkiem wynikającym z przesłania papieskiego jest jednak to, że ma ono być motywowane autentyczną miłością drugiego człowieka, a nie jakimikolwiek innymi pobudkami.

Ad 3. Praca. Rzeczywistość współczesnego świata bardzo ściśle łączy ze sobą rodzinę i pracę. Środowiska te są „dwoma biegunami, pomiędzy którymi (...) przebiega życie człowieka. Praca istnieje w zależności od rodziny, a rodzina może się rozwijać tylko dzięki wkładowi pracy"[223]. Tak mocne powiązanie tych dwóch rzeczywistości pozwala przypuszczać, że odpowiednie podejście do wykonywanej pracy umożliwia rozwój życia małżeńskiego i rodzinnego.

Podstawowym warunkiem właściwego wykorzystania tego środka wychowawczego jest takie uporządkowanie tych rzeczywistości, w którym małżeństwo (rodzina) będzie bezwzględnie wartością wyższą względem pracy. W przeciwnym razie praca może w różnoraki sposób szkodzić rodzinie, prowadząc nawet do rozbicia małżeństwa[224].

Zdaniem Jana Pawła II rozwój małżeństwa poprzez wykonywaną pracę dokonuje się w dwóch obszarach. Pierwszym z nich jest sfera ekonomiczna.

---

220 Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 71; Jan Paweł II, *W rodzinie człowiek wzrasta, przez rodzinę wchodzi do społeczeństwa* (Homilia podczas Mszy św. dla rodzin, 13 II 1982), ORp nr 2/1982, s. 4; Jan Paweł II, *Kościół liczy na wasze świadectwo*, s. 26.

221 Jan Paweł II, *W rodzinie człowiek wzrasta, przez rodzinę wchodzi do społeczeństwa*, s. 5.

222 Jan Paweł II, *Rodzina w wielkiej wspólnocie wierzących*, s. 10.

223 Jan Paweł II, *Kościół wobec największych problemów współczesnego świata* (Przemówienie noworoczne papieża do Korpusu Dyplomatycznego, 16 I 1982), ORp nr 1/1982, s. 11; por. Jan Paweł II, *Rodzina, praca, człowiek* (Przemówienie do robotników, 19 III 1991), ORp nr 2–3/1991, s. 43.

224 Por. Jan Paweł II, *Praca ludzka i życie rodzinne* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 25 X 1981), NP IV, 2, s. 208; Jan Paweł II, *Małżeństwo i rodzina*, s. 22.

Praca (dotyczyć to będzie pracy zarobkowej) jest zabezpieczeniem i źródłem rozwoju materialnego[225]. Drugi obszar natomiast odnosi się do procesu wychowania osobowego w ogóle. Papież pisał, że „każdy «staje się człowiekiem» między innymi przez pracę, a owo stawanie się człowiekiem oznacza właśnie istotny cel całego procesu wychowania"[226]. Takie podejście dotyczyć więc będzie nie tylko pracy zarobkowej, ale każdego rodzaju działalności.

Warto zatem, by małżonkowie w podejmowanej pracy również widzieli i wykorzystywali jej dwa znaczenia. Mając bowiem świadomość, że praca (działalność) służy nie tylko pomnażaniu majętności, ale także własnemu rozwojowi, rzetelne i uczciwe jej wykonywanie będzie świadomym wkładem w rozwój całej wspólnoty małżeńskiej.

Ad 4. Środki społecznego przekazu. W życiu współczesnej rodziny w znacznym stopniu obecne są środki społecznego przekazu. Należą do nich: prasa, radio, telewizja, Internet. Oznacza to, że mogą one również oddziaływać na jakość relacji małżeńskich i rodzinnych[227].

Jan Paweł II zauważa ten problem, stąd też w kilku swoich wypowiedziach podejmuje zagadnienie właściwego wykorzystania mass-mediów w życiu rodziny. Wyraża on przekonanie, że „telewizja i inne środki przekazu mają ogromną zdolność utrwalania i umacniania zarówno tej wspólnoty wewnątrz rodziny, jak i jej solidarności z innymi rodzinami oraz ducha służby społeczeństwu"[228].

Pomoc, jaką oferują media, może być różnego rodzaju. Może to być zatem fachowa wiedza podejmująca zagadnienie właściwego rozwoju osobowego człowieka, radzenia sobie w różnych sytuacjach kryzysowych w małżeństwie czy też wiedza odnosząca się do problemów wychowawczych. Może to być również okazywanie pomocy w formie kształtowania właściwych postaw rodzinnych i społecznych, np. poprzez emisję filmów przybliżających sylwetki wartościowych ludzi. Ważna jest pomoc dotycząca tego, jak właściwe funkcjonować w swoim społeczeństwie, podejmując umiejętną współpracę z poszczególnymi instytucjami państwowymi czy samorządowymi. Jeszcze innym razem środki społecznego przekazu mogą kompensować braki środowiska rodzinnego i lokal-

---

225 Por. Jan Paweł II, *Laborem exercens. Encyklika o pracy ludzkiej* (14 IX 1981), w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. I, Kraków: Wydawnictwo „M" brw., p. 10.

226 Tamże.

227 Por. J. Izdebska, *Współczesna rodzina w kontekście zagrożeń globalizacji i ponowoczesności*, w: *Oblicza współczesności w perspektywie pedagogiki społecznej*, red. W. Danilewicz, Warszawa: Wydawnictwo „Żak" 2009, s. 177–178.

228 Jan Paweł II, *Telewizja w rodzinie: kryteria właściwego wyboru programów* (Orędzie na XXVIII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 1994 r., 24 I 1994), ORp nr 4/1994, s. 9.

nego[229]. Rodzajów pomocy dostarczanej rodzinie może być oczywiście o wiele więcej. Często będzie ona zależała od sytuacji samej rodziny oraz środowiska, w którym ona żyje.

Oczywiście środki społecznego przekazu oferują nie tylko pomoc małżeństwu i rodzinie, ale niejednokrotnie mogą stanowić dla nich zagrożenie. Ogólnie rzecz ujmując, można te zagrożenia zobrazować w trzech obszarach[230]:

a. Niewłaściwe gospodarowanie własnym czasem przez małżonków i innych członków rodziny – zbyt długie i bezkrytyczne korzystanie z mass-mediów z natury rzeczy zubaża możliwości wzajemnego bycia ze sobą i dla siebie członków rodziny.
b. Osłabienie więzi psychicznej między członkami rodziny.
c. Pojawienie się zjawiska „zastępowania" wychowawczego, w którym telewizja bądź inne media przejmują rolę wychowawcy-rodzica.

Papież zdaje sobie sprawę z różnego rodzaju zagrożeń, jakie mogą wynikać z niewłaściwego korzystania ze środków społecznego przekazu, i odpowiedzialnością za właściwą obecność mediów w życiu rodziny obarcza dwie strony: zarówno rodziców, jak i pracowników (decydentów) mass-mediów. Odpowiedzialność przedstawicieli świata mediów sprowadza się w ogólności do godziwego poszukiwania i przekazywania prawdy, ze świadomością społecznego jej oddziaływania[231].

Rodziców natomiast wzywa papież do niezależnego kształtowania w sobie rozumienia wartości informacji i umiejętności wyboru przekazu, jaki poszczególne media zawierają[232]. Jest to zatem wezwanie do tego, by odbiorca bardzo wyraźnie stawiał sobie pytania dotyczące tego, co chce osiągnąć poprzez kontakt z wybranym medium. Będą to więc pytania o charakter światopoglądowy danego medium czy też wybranego programu, o rzetelność informacji podawanych w nich, o kształtowane przez nie postawy itp.

---

229 Por. J. Izdebska, *Dziecko w rodzinie u progu XXI wieku. Niepokoje i nadzieje*, Białystok: Trans Humana 2000, s. 213.

230 Por. J. Izdebska, *Dziecko i rodzina polska wobec zagrożeń telewizji i innych mediów*, w: *W służbie dziecku*, red. J. Wilk, t. II, Lublin: Poligrafia Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego 2003, s. 415–416.

231 Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 76; Jan Paweł II, *Media w rodzinie: ryzyko i bogactwo* (Orędzie papieża Jana Pawła II na XXXVIII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 2004, 24 I 2004), ORp nr 4/2004, s. 13 i 14.

232 Por. Jan Paweł II, *Rodzina wobec środków społecznego przekazu* (Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, 1 V 1980), ORp nr 5/1980, s. 4.

3.3. Środki wychowawcze wynikające z doświadczenia wiary małżonków

Ostatnia grupa środków wychowawczych wskazywanych przez Jana Pawła II małżonkom wynika z duchowości chrześcijańskiej. Z natury rzeczy są więc one skierowane przede wszystkim do ludzi wierzących. Do najczęściej wymienianych można zaliczyć: 1) czytanie, słuchanie i rozważanie słowa Bożego, 2) modlitwę i 3) życie sakramentalne.

Ad 1. Słowo Boże. Obecność Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu w życiu małżonków jest konkretną chrześcijańską propozycją realizacji zasady „otwarcia na Boga". W wielu miejscach papież zachęcał małżonków i całe rodziny do tego, by obficie korzystały z bogactwa tego Źródła. Chodzi zatem o to, by słowo Boże było czytane w rodzinie, by było rozważane, by zawsze było przyjmowane jako wzór do naśladowania i zbiór autentycznych prawd, które przy pomocy Urzędu Nauczycielskiego Kościoła powinny kształtować życie i wybory współczesnych małżonków[233].

Spośród wielu wypowiedzi dotyczących prezentowanego zagadnienia na szczególną uwagę zasługują dwie. Papież nauczał, że „słowo Boże, które przebywa pod dachem domu rodzinnego, kształtuje klimat duchowy tej podstawowej ludzkiej wspólnoty"[234] oraz – podczas spotkania z Papieską Radą ds. Rodziny – wyraził przekonanie, że „kiedy rodziny karmią się obficie słowem Bożym, dokonują się w nich cuda autentycznej chrześcijańskiej solidarności"[235].

Te stwierdzenia są ważne z dwóch powodów. Po pierwsze, pokazują wyraźny związek między obecnością słowa Bożego w życiu małżonków a dojrzewaniem ich wzajemnej relacji. To pozwala więc mówić o słowie Bożym jako środku wychowawczym. Po drugie natomiast, słowo Boże jest w tym kontekście oferowane małżonkom chrześcijańskim nie tyle jako księga prezentująca pewnego rodzaju wzorzec, z którego należałoby czerpać inspiracje wychowawcze. Owszem, to też ma miejsce. Przede wszystkim jednak papież podaje ten środek z uwagi na to, że w spisanym słowie zawarta jest moc Boga – Jego łaska, która sama z siebie przekształca życie małżonków otwartych na Pana. Do takiego wykorzystania tego środka niewątpliwie potrzebna jest żywa wiara małżonków.

---

233 Por. Jan Paweł II, *Rodzice współpracownikami Boga* (Homilia podczas Mszy św., w czasie której papież udzielił sakramentu chrztu 41 dzieciom, 9 I 1994), ORp nr 2/1994, s. 28; Jan Paweł II, *Praca nad pracą w odniesieniu do praw i wymagań życia rodzinnego*, s. 26.

234 Jan Paweł II, *Przyszłość narodów i kultur zaczyna się w rodzinie* (Homilia podczas Mszy św., 7 II 1996), ORp nr 5/1996, s. 24.

235 Jan Paweł II, *Dziecko niepełnosprawne w rodzinie* (Przemówienie do uczestników kongresu Papieskiej Rady ds. Rodziny, 4 XII 1999), ORp nr 3/2000, s. 34.

Ad 2. Modlitwa. Modlitwa należy do najczęściej podejmowanych tematów przez Jana Pawła II, niezależnie od okoliczności. Również w kontekście rozwoju życia małżeńskiego papież podejmował to zagadnienie.

Na początku warto zauważyć, że modlitwa nie jest prezentowana jako jeden określony jej model. Posiada ona swoje rodzaje, formy i treści. Może to być modlitwa osobista, małżeńska czy rodzinna[236]. Może ona wyrażać się poprzez adorację Jezusa[237], różaniec[238] czy też – podkreślaną zwłaszcza w okresie posoborowym – małżeńską (rodzinną) modlitwę brewiarzową[239]. Dobrze jest, jeśli w domu rodzinnym znajduje się wydzielone miejsce na modlitwę[240].

Papież pokazywał, w jaki sposób modlitwa małżonków pozytywnie wpływa na kształtowanie się ich wspólnoty życia i miłości na różnych jej płaszczyznach, przypisując modlitwie wielorakie skutki. Niewątpliwie najwięcej z nich dotyczy jedności małżeńskiej. Papież wskazywał m.in. na to, że modlitwa jednoczy małżonków i orientuje ich życie we właściwy sposób; jest gwarancją jedności w rodzinie; dzięki modlitwie rodzina jest bardziej zjednoczona, bezpieczna i wierna Ewangelii[241]. Poza tym przypominał, że w bliskości z Bogiem „małżonkowie umacniają się w łasce wierności – zrozumieją i przyjmą potrzebę ascezy, która rodzi prawdziwą wolność”[242], a także mogą na nowo odnaleźć samych siebie, ponieważ „w kolejach życia każdego były chwile, gdy tylko w obliczu Boga można było odkryć na nowo prawdziwe rysy twarzy ukochanej osoby”[243].

Swego rodzaju próbę zebrania w całość szerokiego spektrum ukazującego owoce modlitwy w życiu małżeńskim dał sam Jan Paweł II, mówiąc, że „modlitwa staje się prawdziwie istotna dla miłości i jedności: istotnie, modlitwa wzmacnia, unosi, oczyszcza, sublimuje, pomaga znaleźć światło i radę, pogłębia szacunek, jaki szczególnie małżonkowie winni żywić wzajemnie wobec swo-

---

236 Por. Jan Paweł II, *Eucharystia źródłem siły dla małżonków i rodziców* (Przemówienie do przedstawicieli „Equipes Notre-Dame”, 20 I 2003), ORp nr 3/2003, s. 25.

237 Por. Jan Paweł II, *Rodzina objawia miłość Boga* (Audiencja generalna, 5 I 1994), ORp nr 2/1994, s. 25.

238 Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 61; Jan Paweł II, *Różaniec modlitwą rodzin* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 26 X 1997), ORp nr 12/1997, s. 41.

239 Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 61.

240 Por. Jan Paweł II, *Życie małżeńskie i rodzinne dzisiaj*, s. 27.

241 Por. Jan Paweł II, *Modlitwa we wspólnocie rodzin* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 12 X 1980), ORp nr 10/1980, s. 21; Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 59 i 62; Jan Paweł II, *„Nie” i „tak” chrześcijanina*, s. 11; Jan Paweł II, *Pielęgnujcie i pomnażajcie prawdziwą miłość małżeńską* (Homilia podczas Mszy św. w Caracas, 27 I 1985), ORp nr 1/1985, s. 20; Jan Paweł II, *Misja chrześcijańskiej rodziny*, 38; Jan Paweł II, *Różaniec modlitwą rodzin*, s. 41; Jan Paweł II, *Uczyńcie z waszej rodziny kartę Ewangelii*, s. 14.

242 Jan Paweł II, *Rodzina chrześcijańska w kontekście afrykańskim*, s. 9.

243 Jan Paweł II, *Rodzina w wielkiej wspólnocie wierzących*, s. 10.

ich serc, sumień i ciał, poprzez które są tak bliscy jedno drugiemu”[244]. Wynika z tego, jak bogata jest to rzeczywistość dla ludzi wierzących.

Na szczególne zainteresowanie zasługują treści dotyczące modlitwy małżeńskiej i rodzinnej, które zostały zawarte w *Liście do Rodzin* z 1994 r. Koncentrują się one bowiem nie tylko na poszczególnych aspektach bądź znamionach autentycznego życia wspólnoty małżeńskiej, ale podejmują zagadnienie kształtowania się tożsamości tej wspólnoty, czemu służy właśnie modlitwa.

Zgodnie z tym, co przedstawiono wcześniej na temat relacji „ja” i „ty” do „my” w małżeństwie[245], modlitwa wpływa na kształtowanie się tożsamości osobowej i tożsamości całej wspólnoty małżeńskiej oraz właściwej relacji tych dwóch podmiotów do siebie. Stawanie człowieka wobec Boga „odkrywa w sposób najprostszy i najgłębszy zarazem właściwą sobie podmiotowość”[246] osoby, ponieważ człowiek w tym spotkaniu dochodzi do głębi prawdy we własnym „ja”[247]. Analogicznie dokonuje się to podczas spotkania wspólnoty małżeńskiej czy rodzinnej z Bogiem. Wtedy, zwłaszcza podczas wspólnego odmawiania modlitwy *Ojcze nasz*, potwierdza się i umacnia „podmiotowość rodziny”[248].

Należy również podkreślić, że zarówno podmiotowość osoby, jak i podmiotowość rodziny odkrywane i umacniane na modlitwie nie są skierowane przeciw sobie, ale odnajdują właściwą sobie harmonię. Papież pisał, że „w modlitwie rodzina odnajduje się jako pierwsze «my», w którym każdy jest «ja» i «ty»”[249]. Wydaje się, że właśnie to zagadnienie, wskazując konkretną pomoc do utrzymania równowagi między aspiracjami poszczególnych członków rodziny a dobrem całej wspólnoty, jest współcześnie bardzo ważne. Chociażby z tego względu, że nie sposób w tym obszarze wypracować w rodzinie raz na zawsze przyjmowanych rozwiązań. Zależą one bowiem od pojawiających się sytuacji społecznych, od potrzeb i aspiracji wewnątrzrodzinnych oraz rozmaitych sytuacji losowych. Modlitwa uwzględnia to wszystko, dając zarazem pewność wiary, że podejmowane w konkretnych okolicznościach decyzje przyczyniają się zarówno do pomnażania dobra osobowego, jak i wspólnotowego.

Ad 3. Życie sakramentalne. Kościół katolicki wierzy, że Jezus Chrystus zostawił założonej przez siebie wspólnocie wiary siedem sakramentów, jako szczególne znaki, poprzez które poszczególni członkowie Kościoła otrzymu-

---

244 Jan Paweł II, *Jesteście świadkami wewnętrznej prawdy miłości*, s. 11.

245 Por. zagadnienie *Personalizacja* w rozdziale drugim.

246 Jan Paweł II, *Gratissimam sane*, p. 4.

247 Por. Jan Paweł II, *Modlitwa w rodzinie* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 30 I 1994), ORp nr 4/1994, s. 37.

248 Por. Jan Paweł II, *Gratissimam sane*, p. 4; Jan Paweł II, *Modlitwa w rodzinie*, s. 37.

249 Jan Paweł II, *Gratissimam sane*, p. 10.

ją duchową pomoc na drodze do doskonałości chrześcijańskiej, czyli świętości. Są to więc „środki zbawienia" przeznaczone dla każdego chrześcijanina. Jan Paweł II natomiast interpretował znaczenie poszczególnych sakramentów z perspektywy życia małżeńskiego.

Papież zaznaczył wprawdzie, że życie sakramentalne w ogóle wpływa na duchowe bezpieczeństwo i siłę rodziny[250] oraz że wszystkie sakramenty podejmują i rozwijają łaskę sakramentu chrztu świętego[251], jednak szczególne znaczenie dla rozwoju życia małżeńskiego i rodzinnego dostrzega w sakramentach: małżeństwa, Eucharystii oraz pokuty i pojednania. Poniżej zostanie więc przedstawione ich znaczenie dla rozwoju wspólnoty małżeńskiej.

Na początku wspólnego życia stoi sakrament małżeństwa. Przede wszystkim należy zwrócić uwagę na to, że papież kilkakrotnie podkreślał, że łaska tego sakramentu nie wyczerpuje się w jednorazowej ceremonii liturgicznej, ale trwa przez całe życie małżeńskie. „Znak sakramentalny – nauczał papież – oznacza nie tylko *fieri* – stawanie się małżeństwa, ale także buduje całe *esse* – jego trwały byt"[252]. Powinno to skłaniać małżonków chrześcijańskich do ciągłego umacniania siebie w żywej wierze, że dzień zaślubin to początek wyjątkowej obecności w ich życiu Ducha Bożego, który jest „mocą z wysoka"[253] i nieustannym impulsem ich małżeństwa[254], który nigdy nie pozostawi ich samymi.

To oznacza, że podejmowane przy różnych okazjach powracanie pamięcią do dnia ślubu nie powinno sprowadzać się jedynie do „podróży sentymentalnej", ale powinno wyrażać się również poprzez odnowienie przyrzeczeń małżeńskich, wzajemne powierzenie siebie Bogu, ponowne zdefiniowanie małżeńskich priorytetów itp. Takie przeżywanie małżeństwa będzie realizowaniem zasady „początku" opisanej w pierwszym paragrafie niniejszego rozdziału[255] oraz pełnym wykorzystaniem łaski tego sakramentu, o którym na początku swego pontyfikatu papież pisał, że jest on „właściwym źródłem i pierwotnym środkiem uświęcenia małżeństwa i rodziny chrześcijańskiej"[256].

---

250 Por. Jan Paweł II, *Rodzina chrześcijańska silna wiarą*, s. 33.

251 Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 56.

252 Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 357; por. Jan Paweł II, *Uczyńcie z waszej rodziny kartę Ewangelii*, s. 14.

253 Jan Paweł II, *Ewangelia rodziny* (Homilia podczas Msz św. z okazji Światowego Spotkania Rodzin, 9 X 1994), ORp nr 12/1994, s. 26.

254 Por. Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. dla rodzin chrześcijańskich*, s. 24.

255 Zob. *Zasada „początku"*.

256 Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 56; por. Jan Paweł II, *Małżeństwo i rodzina związane z misterium paschalnym Jezusa* (Przemówienie do biskupów USA w czasie wizyty *ad limina,* 24 IX 1983), NP VI, 2, s. 276.

W późniejszym czasie papież przypominał te treści. Akcentował zawsze dynamiczny, tj. nieprzerwanie trwający, charakter tego sakramentu. Głosił, że „szczęśliwi są ci, którzy w sakramencie małżeństwa odnaleźli źródło zraszające całe ich życie rodzinne”[257], a zwracając się bezpośrednio do małżonków, mówił, że ten sakrament jest „rękojmią łaski, jakiej potrzebujecie, aby wytrwać we wzajemnej miłości”[258]. Z przedstawionych wypowiedzi wynika, że Jan Paweł II widział w sakramencie małżeństwa wielką szansę umacniającą i rozwijającą wzajemną miłość małżonków chrześcijańskich. Służyć temu miało przede wszystkim nieustanne akcentowanie trwania łaski, czyli mocy tego sakramentu na przestrzeni całego życia małżonków.

Duże znaczenie dla rozwoju wspólnoty małżeńskiej ma również sakrament Eucharystii. Ze względu na to, że można w niej uczestniczyć zdecydowanie częściej (może stać się nawet praktyką codzienną), łatwiej też mówić o niej jako o konkretnym środku wychowawczym. Jan Paweł II wskazywał przy tej okazji na dwa wymiary tego sakramentu.

Eucharystia może być rozumiana jako inspiracja do realizacji doskonałej miłości Jezusa Chrystusa, który składa siebie w ofierze. Małżonkowie zatem uczestniczący w tym wydarzeniu mogą stale konfrontować własne relacje z tym ideałem, do którego zostali wezwani poprzez sakrament małżeństwa, a który odnawia się za każdym razem w Eucharystii[259].

Innym wymiarem sakramentu Eucharystii jest natomiast ukazanie jego mocy tkwiącej w nim samym. Papież zwracał uwagę, że w „ofierze Nowego i Wiecznego Przymierza małżonkowie chrześcijańscy znajdują korzenie, z których wyrasta, stale się odnawia i nieustannie ożywia ich przymierze małżeńskie”[260]. Widać w tym pewną analogię do tego, co powiedziano przy zagadnieniu *Słowo Boże jako środek wychowawczy*. Wtedy również zwracano uwagę na to, że z jednej strony słowo Boże daje wzór do naśladowania, a z drugiej strony siłę duchową.

---

257 Jan Paweł II, *Chrześcijańscy małżonkowie są powołani do dawania świadectwa* (Przemówienie do katolickich organizacji rodzin z Francji, 5 IV 1984), NP VII, 1, s. 434.

258 Jan Paweł II, *Dzieci są wiosną rodziny i społeczeństwa* (Przemówienie do rodzin należących do Drogi Neokatechumanelnej, 14 X 2000), ORp nr 1/2001, s. 13. Inne wypowiedzi dotyczące znaczenia sakramentu małżeństwa w życiu małżeńskim zob. np.: Jan Paweł II, *W rozmowie z Chrystusem o podstawach rodziny* (Audiencja generalna, 5 IX 1979), NP II, 2, s. 121; Jan Paweł II, *Apostolstwo małżonków i rodziców,* s. 32; Jan Paweł II, *Nierozerwalne małżeństwo fundamentem zdrowej i odpowiedzialnej rodziny*, s. 20.

259 Por. Jan Paweł II, *Eucharystia źródłem siły dla małżonków i rodziców*, s. 25; Jan Paweł II, *Eucharystia a rodzina chrześcijańska* (Orędzie do Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego w Nairobi, 15 VIII 1984), ORp nr 8/1984, s. 6; Jan Paweł II, *Kościół potrzebuje rodziny, ażeby światu przywrócić nadzieję*, s. 18.

260 Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 57; por. Jan Paweł II, *Eucharystia a rodzina chrześcijańska*, s. 6; Jan Paweł II, *Sakramentalność małżeństwa oraz duchowość rodzinna*, s. 8.

Ostatnim sakramentem szczególnie ważnym dla małżonków jest sakrament pokuty i pojednania. Praktyka tego sakramentu podkreśla bardzo mocno jego indywidualny wymiar. Niemniej jednak papież proponował go małżonkom z tego względu, że każdy grzech sprzeciwia się nie tylko przymierzu człowieka z Bogiem, ale również przymierzu małżeńskiemu oraz komunii małżeńskiej. Z tego też względu sakrament pokuty i pojednania, odnawiając więź człowieka z Bogiem, „odbudowuje i udoskonala przymierze małżeńskie i komunię rodzinną"[261]. Jest to zatem okazja do ciągłego uczenia się przebaczania i wspierania się w naprawianiu skutków popełnionych grzechów, co również jest wymiarem sakramentu pokuty i pojednania. Przy tej okazji papież proponował małżonkom, aby korzystali również z kierownictwa duchowego[262], które może być doskonałym uzupełnieniem tego sakramentu.

* * *

Ostatnia część książki koncentrowała się na zagadnieniu metodyki wychowania małżonków. Podjęto w niej trzy główne zagadnienia, dotyczące pytania o zasady, metody oraz środki wychowawcze. Na każde z tych pytań starano się udzielić odpowiedzi w kolejnych paragrafach rozdziału.

Najpierw wyodrębniono zasady wychowania małżonków. Przedstawiono je w dwóch grupach. „Zasady podstawowe" – pierwsza grupa – charakteryzują się tym, że w swoim podstawowym znaczeniu mogą być zastosowane do różnych sytuacji wychowawczych ze względu na duży poziom ogólności. Papież w ten sposób je przeformułował, że zostały one dopasowane do rzeczywistości wychowania małżonków. Druga grupa zasad („zasady pomocnicze") są organicznie powiązane z rzeczywistością małżeńską i przez to zasługują na szczególną uwagę.

Następnie przedstawiono metody postulowane przez Jana Pawła II w procesie wychowania małżonków. One również zostały zakwalifikowane do dwóch grup, które wyróżniono ze względu na podmiot, do którego są skierowane. Najczęściej tym podmiotem są sami małżonkowie, dlatego też te metody stanowią odrębną grupę. Metody stosowane przez inne podmioty, takie jak np. państwo, Kościół, społeczność lokalna, stowarzyszenia i różnego rodzaju grupy, zostały zebrane w jedną grupę.

W końcu skupiono się na zagadnieniu środków wychowawczych, czyli „pomocy", dzięki którym możliwy i skuteczny jest proces wychowania małżonków. Poszukiwania pokazały, że w samej rzeczywistości małżeńskiej tkwią

[261] Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, p. 58; por. Jan Paweł II, *Chrześcijańscy małżonkowie są powołani do dawania świadectwa*, s. 434.

[262] Por. Jan Paweł II, *Rodzina chrześcijańska silna wiarą*, s. 32.

potencjalności, z których można skorzystać w dochodzeniu do zamierzonego celu. Ponadto środki wychowawcze dostępne są małżonkom w umiejętnym wykorzystaniu niektórych okoliczności życia. Przedstawione treści dowodzą, że także płaszczyzna wiary oferuje wyznawcom Chrystusa pomoc w tym względzie.

Z przedstawionego w tym rozdziale materiału wynika, że papież składa odpowiedzialność za wychowanie małżonków przede wszystkich na nich samych. Wszystkie inne podmioty przyjmuje jako pomocnicze. Poza tym w materiale źródłowym dominuje wyraźna tendencja analizowania poszczególnych problemów na płaszczyźnie bardziej ogólnej, teoretycznej, aniżeli w konkretnych realiach życia. A jeśli już pojawiały się rozstrzygnięcia konkretnych dylematów, to najczęściej były one podejmowane na płaszczyźnie teologicznej, a mniej pedagogicznej jako takiej. Stąd też ukazanie metodyki wychowania małżonków było zagadnieniem bardzo wymagającym i nie sposób było odpowiedzieć na inne kwestie w tym obszarze, które mogłyby się również pojawić, jak np. formy, strategie czy techniki wychowania małżonków.

Zakończenie

Głównym celem, jaki postawiono książce, było ukazanie specyfiki wychowania małżonków w ujęciu Jana Pawła II. Na cel główny złożyły się następujące cele szczegółowe: 1) poznanie specyfiki analizowanej rzeczywistości, 2) usystematyzowanie wiedzy na badany temat oraz wyodrębnienie jego pełnej koncepcji, a następnie 3) ukazanie aktualności i możliwości realizowania papieskiej propozycji we współczesnych okolicznościach życia małżeńskiego.

Aby osiągnąć postawione cele, najpierw przedstawiono kontekst życia Karola Wojtyły – Jana Pawła II – w sposób szczególnie skoncentrowany na aspektach teoretycznych. Nie zabrakło jednak ukazania także niektórych osobistych doświadczeń Jana Pawła II, które mogły mieć wpływ na lepsze zrozumienie przedstawionej przez niego koncepcji wychowania małżonków. Na tej podstawie możliwe stało się nie tylko wskazanie źródeł, z których K. Wojtyła mógł czerpać inspiracje do własnych przemyśleń, ale przede wszystkim dało to możliwość ukazania oryginalności koncepcji wypracowanej przez niego w kwestii wychowania małżonków.

Przez dialog z podejściem teologicznym możliwe było ukazanie nie tylko procesu ewolucji rozumienia małżeństwa, lecz także ewolucji idei wychowania małżonków na przestrzeni dziejów Kościoła, ze szczególnym uwzględnieniem pierwszej połowy XX w. Podstawowym problemem w tym obszarze było zobrazowanie ścierających się tendencji, od formalno-prawnego rozumienia małżeństwa, aż po tendencje mistagogiczne, które w związku małżeńskim akcentowały przede wszystkim wymiar duchowy. Starano się też ukazać, jak wcześniejsze pokolenia teologów (zwłaszcza szkoła niemiecka i włoska) przygotowały dobry fundament, na podstawie którego Jan Paweł II mógł rozwinąć swoją koncepcję. Właśnie poszukiwania wspomnianych szkół, które szły w kierunku ponownego zwrócenia uwagi na kształt i jakość relacji między małżonkami, mogą być uważane za bardzo istotne dla ujęcia tej problematyki przez Jana Pawła II.

Analogiczne znaczenie miał wkład dialogu z podejściem filozoficznym, szczególnie w odniesieniu do zagadnienia rozumienia wspólnoty ludzkiej. W książce zaprezentowane zostały w tym względzie dwa stanowiska, które rozwinęły się w historii filozofii. Z jednej strony znajduje się w niej przekonanie, że ludzie tworzą wspólnoty z wewnętrznej potrzeby – z natury. Z drugiej strony natomiast plasuje się koncepcja wspólnoty, która jest definiowana jako sztuczny twór człowieka, mający zagwarantować mu bezpieczeństwo i ochronę przed innymi ludźmi. Te dwa stanowiska zostały w XX w. uzupełnione przez trzecią „drogę" – personalizm, który nie tylko akcentował osobę jako taką, ale również wspólnotę osób, i to do tego stopnia, że skłonny był ją nazywać „osobą osób".

Te i inne konteksty poszukiwań naukowych pozwoliły z bogatego dorobku naukowego i duszpasterskiego Jana Pawła II wyodrębnić literaturę źródłową, która z kolei umożliwiła przedstawienie (w drugim rozdziale) podstawowych kategorii dotyczących wychowania małżonków. Należą do nich: *osoba*, *wspólnota*, *wychowanie*, *wychowanie małżonków*, *miłość*, *małżeństwo* oraz *„my-małżeńskie"*. Ponadto przedstawiono elementy procesu wychowania małżonków, którymi – zgodnie z teorią wychowania S. Kunowskiego – są: personalizacja oraz socjalizacja.

Zaprezentowane w książce analizy pozwoliły przygotować odpowiedni warsztat do podjęcia zagadnienia wychowania małżonków w nauczaniu Jana Pawła II. Przeanalizowano je w trzech perspektywach: ontologicznej, aksjologicznej oraz metodycznej. Poszczególnym ujęciom odpowiadają odrębne rozdziały książki.

Niewątpliwie centralnym zagadnieniem podjętym w niniejszym opracowaniu jest przedstawienie ontologicznych podstaw wychowania małżonków, czego dotyczył zwłaszcza rozdział trzeci. Poszukiwano w nim odpowiedzi na pytania: Kim jest małżonek jako osoba? Czym jest małżeństwo jako wspólnota osób? oraz: Jak kształtują się więzi między małżonkami? Odpowiedzi zostały ujęte z dwóch perspektyw – stanu początkowego i stanu końcowego, czyli celu wychowania.

Na każdym z tych etapów można wykazać oryginalność myśli Jana Pawła II. W odniesieniu do stanu początkowego papież, wychodząc od ogólnoludzkiego doświadczenia, starał się stworzyć obraz zarówno osoby, jak i wspólnoty osób nieobciążonych jakąkolwiek niedoskonałością. Utworzony w ten sposób konstrukt teoretyczny nazwał stanem „początku". W opisywaniu i wyjaśnianiu tego stanu papież korzystał z pomocy pierwszych rozdziałów *Księgi Rodzaju*. Warto jednak podkreślić, że papież traktował to źródło jako pewnego rodzaju zbiór podstawowych pragnień, dążeń i zachowań ludzkich, które przynależą do natury osoby, a w tym tekście dane są czytelnikowi niejako w czystej, niezakłóconej postaci. Takie podejście odpowiadało metodzie fenomenologicznej, jaką Jan Paweł II przyjął do swoich analiz.

Zabieg ten pozwala początek procesu wychowania widzieć nie tylko w przysłowiowym „tu i teraz" człowieka, ale uwzględnia także wszystko to, co miało miejsce w rzeczywistości „początku" i w sensie metafizycznym zadecydowało o kondycji osoby ludzkiej. Według Jana Pawła II jest to zabieg konieczny, by już na początku procesu wychowania małżonków otrzymać pełnię prawdy o człowieku jako takim i o wspólnocie, którą tworzy. Z pedagogicznego punktu widzenia jest to więc ujęcie bardzo wyjątkowe.

Kolejną nowością w podejściu Jana Pawła II do wychowania małżonków jest określenie celu tego wychowania. Trzeba zaznaczyć, że nie jest nim przywrócenie utraconego stanu „początku". Takie ujęcie zmuszałoby człowieka do tego, by się raczej cofał, a nie rozwijał. Cel wychowania stawiany przez papieża uwzględnia bowiem potencjalności osoby jako takiej. Można go krótko scharakteryzować w ten sposób, że małżonkowie wezwani są do tego, aby poprzez wspólny wysiłek stawali się dla siebie coraz bardziej jak brat i siostra.

Jest to zagadnienie bardzo ważne, które wydaje się nawet być najważniejszym w całej książce. Nie chodzi w nim bowiem o pewnego rodzaju przenośnię. Papież pokazuje wyraźnie, jak bardzo mogą zjednoczyć się osoby żyjące w małżeństwie. W psychologii mówi się o „pokrewieństwie duchowym" małżonków, by podkreślić, jak głęboko wspólne lata zbliżają ich do siebie – również pod względem upodobań, podejmowanych wyborów czy nawet pragnień. Jan Paweł II sięga do tego, co stanowi o istocie człowieka, i wskazuje na możliwość pełnego zjednoczenia w małżeństwie. Rozpatrując to zagadnienie w perspektywie teologicznej, można w tym momencie mówić o „jedności dusz". Niemniej jednak papież niezbyt chętnie posługuje się takim pojęciem, by – jak się wydaje – nie zatracić w tak definiowanym celu innych wymiarów ludzkiej egzystencji. Stąd też o wiele częściej mówi o małżeńskim „my".

Warte zauważenia jest również to, że Jan Paweł II wpisuje się ze swoją koncepcją wychowania małżonków w pedagogiczne ujęcie „impulsu wychowawczego", według którego źródło procesu wychowania widzi się w samym wychowanku – w tym przypadku we wspólnocie małżeńskiej. Podstawowymi przyczynami wychowania małżonków są: 1) doświadczenie niedosytu zjednoczenia, 2) wyzwania natury ludzkiej, 3) dynamizm miłości oraz 4) łaska sakramentalna. Stąd też należy powiedzieć, że nikt ani nic nie narzuca z zewnątrz małżonkom wymagań dotyczących ich rozwoju, lecz to oni sami, właściwie odczytując i poddając się prawdzie tworzonej przez siebie wspólnoty, wchodzą na drogę rozwoju.

Kolejnym etapem przeprowadzonych analiz było odkrycie aksjologii procesu wychowania małżonków przez dążenie do ustalenia, jakie wartości mają szczególne znaczenie dla wspólnoty małżeńskiej w ujęciu Jana Pawła II. Zaliczono do nich: miłość, wierność, uczciwość oraz trwałość. Wszystkie one mają wyjątkowe znaczenie, uwzględniające specyfikę relacji małżeńskich. Należy również zazna-

czyć, że miłość małżeńska jest wartością naczelną, a wszystkie pozostałe są jej konkretnymi „odsłonami".

Stwierdzono też, że małżeństwo jako takie jest również wartością samą w sobie dla szerszych podmiotów, takich jak rodzina, grupy społeczne, państwo czy Kościół. Warte podkreślenia jest to, że przedstawione wartości w procesie wychowania małżonków są ze sobą bardzo ściśle powiązane. Można powiedzieć, że obecność wartości w życiu społecznym jest ściśle zależna od obecności wartości w życiu małżeńskim. Oznacza to również, że braki wartości w tej podstawowej wspólnocie społecznej będą skutkowały deformacją życia społecznego. W ten sposób papież, wskazując na wybrane negatywne przejawy życia społecznego, wiązał je z zaniedbaniami w przestrzeni wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej, w których mają one swoje źródło.

W tym obszarze zostało również przedstawione zagadnienie równouprawnienia w małżeństwie i w społeczeństwie w ogóle. Papież przyznaje, że jest ono konieczne i każda forma podporządkowania jednej osoby drugiej jest przede wszystkim niegodna osoby jako takiej, a następnie niesprawiedliwa. Współcześnie jednak – w imię równouprawnienia – pojawiają się tendencje do tego, by wręcz statystycznie dzielić przestrzeń życia społecznego w różnych jego wymiarach na taką samą (podobną) obecność w nim kobiet i mężczyzn.

Jan Paweł II w punkcie wyjścia uwydatnia naturalne zróżnicowanie, i to nie tylko pod względem płciowym (w znaczeniu fizyczności człowieka), ale także osobowym kobiety i mężczyzny, charakteryzujących się zawsze tą samą godnością. Na tej podstawie papież proponuje, by zauważyć „człowieczeństwo męskie" oraz „człowieczeństwo kobiece" i w odpowiedzi na to konstruować takie struktury społeczne, by pozwoliły one rozwijać się kobietom w ich kobiecości, a mężczyznom w ich męskości. W ten sposób równouprawnienie będzie dotyczyło nie tylko samej sfery funkcjonowania w społeczeństwie (można wtedy mówić nie tyle o równouprawnieniu, co raczej o komplementarności komunii między mężczyzną i kobietą).

Ostatnim etapem poszukiwań było przedstawienie koncepcji wychowania małżonków w perspektywie zasad, metod oraz środków wychowania. Podstawowa trudność przedstawienia tego zagadnienia wynikała z tego, że Jan Paweł II zdecydowanie mniej uwagi poświęcił konkretnym adaptacjom swojej koncepcji wychowania małżonków.

Wyodrębnione zasady wychowania małżonków, metody oraz środki wychowawcze potwierdziły nade wszystko stanowisko wyrażone w rozdziale trzecim, że podstawowymi wychowawcami są sami małżonkowie. Papież wyodrębnia również inne podmioty biorące udział w procesie rozwoju wspólnoty małżeńskiej. Można tu wymienić różne formalne i nieformalne grupy zrzeszające małżonków, instytucje państwowe czy kościelne, jak i poszczególne osoby, którym powierzono odpowiedzialność towarzyszenia małżonkom w jakiejś konkretnej

sytuacji ich życia. Zawsze jednak te i inne podmioty występują jako pomoc i nigdy nie mogą przejąć pełnej odpowiedzialności za rozwój małżeństwa, pozbawiając jej zarazem samych małżonków.

Na tym etapie analiz jeszcze raz potwierdza się przekonanie papieża o wewnętrznym przymusie wychowawczym, tkwiącym we wspólnocie małżeńskiej. Widać to szczególnie dobitnie w proponowanych środkach wychowawczych, a zwłaszcza tych, które umieszczono w grupie *Środki wychowawcze wynikające z relacji małżeńskiej*. Oznacza to również, że małżeństwo jest nie tylko „wyposażone" w dynamizm rozwojowy, ale również w pewien zespół „narzędzi", dzięki którym ten rozwój może być zaktualizowany.

Niniejsza książka pozwala stwierdzić przede wszystkim, że małżeństwo nie jest rzeczywistością statyczną, lecz jak najbardziej dynamiczną, zmieniającą się. Ponadto wnioskuje się, że zmiany dokonujące się w tej wspólnocie w dużym stopniu zależne są od aktywności samych małżonków. Wkład Jana Pawła II wzmacnia zatem to stanowisko, według którego przemiany relacji małżeńskich nie były widziane jako skutek bezosobowego szczęścia bądź nieszczęścia, ale świadomych i odpowiedzialnych decyzji ludzkich. W poszczególnych rozdziałach wskazano na możliwie pełny obraz tych decyzji, ich przedmiot i kontekst.

Na podstawie przeprowadzonych analiz wyłaniają się nowe obszary badań, zarówno teoretycznych, jak i empirycznych. Najistotniejszymi problemami badawczymi z obszaru zbliżonego do omawianej problematyki są:

1. Poszukiwanie nowych modeli teoretycznych określających równość relacji między mężczyzną a kobietą w rodzinie i społeczeństwie.
2. Określenie specyfiki obecności podmiotów pomocniczych w procesie wychowania małżonków.
3. Przeprowadzenie badań naukowych dotyczących stanu (np. polskich) małżeństw i ich odniesienia do podstawowych wartości małżeńskich.
4. Przebadanie małżeństw pod kątem poziomu zadowolenia z życia w małżeństwie i odniesienie tych wyników do poszczególnych decyzji, które w przekonaniu papieża są konieczne do osiągnięcia szczęścia małżeńskiego. Byłoby to formą weryfikacji koncepcji Jana Pawła II w praktyce.

Opracowanie odpowiednich programów formacyjnych, obrazujących koncepcję wychowania małżonków w ujęciu Jana Pawła II, które mogłyby być wykorzystane zarówno podczas lekcji „przygotowania do życia w rodzinie", jak również na kursach przedmałżeńskich, a także w pracach poradni rodzinnych, może stanowić też konkretne praktyczne przesłanie rozprawy, ważne zwłaszcza dla np. szkół im. Jana Pawła II. Zakres oraz treści tego rodzaju spotkań i programów, uwzględniających oczywiście uwarunkowania obecnego czasu, przyczyniłyby się do trwałego wkładu nauczania bł. Jana Pawła II w wychowanie małżonków i wychowanie w ogóle.

Bibliografia

1. LITERATURA ŹRÓDŁOWA

A. Dokumenty ogólnokościelne

Jan Paweł II, *Christifideles laici. Adhortacja apostolska o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II* (30 XII 1988), w: *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. I, Kraków: Wydawnictwo „M" brw., s. 269–377.

Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica. W pięćdziesiątą rocznicę moich święceń kapłańskich*, Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława BM archidiecezji krakowskiej 1996.

Jan Paweł II, *Familiaris consortio. Adhortacja apostolska o zadaniach rodziny w świecie współczesnym* (22 XI 1981), w: *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. I, Kraków: Wydawnictwo „M" brw., s. 65–160.

Jan Paweł II, *Gratissimem sane List do Rodzin* (2 II 1994), Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej 1998.

Jan Paweł II, *Laborem exercens. Encyklika o pracy ludzkiej* (14 IX 1981), w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. I, Kraków: Wydawnictwo „M" brw., s. 101–154.

Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2008.

Jan Paweł II, *Sapientia christiana. Konstytucja apostolska o uniwersytetach i wydziałach katolickich* (15 IV 1979 r.), DZ IV, s. 15–31.

Joannes Paulus PP. II, *Litterae Familiis datae ipso volvente sacro Familiae anno MCMXCIV*, „Acta Apostolicae Sedis", 1994, s. 868–925.

B. Publikacje K. Wojtyły

Wojtyła K., *Antropologia encykliki „Humanae vitae"*, „Analecta Cracoviensa" 1978, t. 10, s. 9–28.

Wojtyła K., *Instynkt, miłość, małżeństwo*, „Tygodnik Powszechny" 42/1952, s. 1–2, 11.

Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność,* w: *Człowiek i moralność*, red. T. Styczeń, Lublin: TN KUL 2001, s. 21–255.

Wojtyła K., *Mission de France*, „Tygodnik Powszechny" 9/1949, s. 1–2.
Wojtyła K., *Myśli o małżeństwie*, „Znak", 42/1957, s. 595–604.
Wojtyła K., *O znaczeniu miłości oblubieńczej (Na marginesie dyskusji)*, „Roczniki Filozoficzne", 1974, t. XXII, z. 2, s. 162–174.
Wojtyła K., *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera*, Lublin 1959.
Wojtyła K., *Osoba i czyn*, w: *Osoba i czyn i inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń i in., Lublin: TN KUL 2000, s. 43–344.
Wojtyła K., *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: *Osoba i czyn i inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń i in., Lublin: TN KUL 2000, s. 371–414.
Wojtyła K., *Problem „uświadomienia" z punktu widzenia teologii*, „Ateneum Kapłańskie", 1962, t. 64, s. 1–5.
Wojtyła K., *Propedeutyka sakramentu małżeństwa*, „Ateneum Kapłańskie", 1958, t. 56, s. 20–33.
Wojtyła K., *Religijne przeżywanie czystości*, „Tygodnik Powszechny", 6/1953, s. 1–2.
Wojtyła K., *Rodzicielstwo a „Communio personarum*", „Ateneum Kapłańskie", 1975, t. 84, s. 17–31.
Wojtyła K., *Rodzina jako „Communio personarum*", „Ateneum Kapłańskie", 1974, t. 83, s. 347–361.
Wojtyła K., *Teoria – praxis: temat ogólnoludzki i chrześcijański*, w: *Osoba i czyn i inne studia antropologiczne,* red. T. Styczeń i in., Lublin: TN KUL 2000, s. 463–475.
Wojtyła K., *Uczestnictwo czy alienacja*, w: *Osoba i czyn i inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń i in., Lublin: TN KUL 2000, s. 447–461.
Wojtyła K., *Wychowanie miłości*, „Tygodnik Powszechny" 21/1960, s.1.
Wojtyła K., *Wykłady lubelskie*, red. T. Styczeń i in., Lublin: TN KUL 2006.
Wojtyła K., *Zagadnienia katolickiej etyki seksualnej*, „Roczniki Filozoficzne", 1965, t. XIII, z. 2, s. 5–23.

C. Homilie, przemówienia, rozważania, orędzia Jana Pawła II

Jan Paweł II, *„Kościół domowy" we wspólnocie parafialnej* (Przemówienie do wspólnoty z parafii św. Franciszka Ksawerego, 3 XII 1978), NP I, s. 124–126.
Jan Paweł II, *„Nie" i „tak" chrześcijanina* (Homilia podczas Mszy św. dla rodzin, 5 III 1983), ORp nr 4/1983, s. 10–11.
Jan Paweł II, *Aby duszpasterstwo rodzin było skuteczne i owocne* (Przemówienie do przedstawicieli Konferencji Episkopatów, 7 XI 1988), ORp nr 10–11/1988, s. 3–4.
Jan Paweł II, *Apostolstwo małżonków i rodziców* (Audiencja generalna, 3 VIII 1994), ORp nr 11/1994, s. 32–33.
Jan Paweł II, *Bądźcie rodziną według planu Boga* (Homilia podczas Mszy św., 5 VI 1992), ORp nr 8–9/1992, s. 28–29.
Jan Paweł II, *Bronić nienaruszalności rodziny* (Przemówienie do biskupów, 28 IX 1981), NP IV, 2, s. 346–349.

Jan Paweł II, *Brońmy rodziny* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 28 XII 1997), ORp nr 2/1998, s. 21.
Jan Paweł II, *Brońmy rodziny i jej słusznych praw* (Przemówienie do przewodniczących komisji episkopatów ds. rodziny i życia, 13 VI 2003), ORp nr 10/2003, s. 40–41.
Jan Paweł II, *Chronić człowieka, rodzinę, naród wobec każdego zagrożenia* (Apel Jasnogórski, 5 VI 1979), NP II, 1, s. 653–655.
Jan Paweł II, *Chrońmy rodzinę opartą na małżeństwie* (Przemówienie do rodzin przybyłych z całych Włoch, 20 X 2001), ORp nr 2/2002, s. 42–43.
Jan Paweł II, *Chrześcijanie powinni być mistrzami autentycznego humanizmu rodzinnego* (Przemówienie do biskupów Emilii-Romanii w czasie wizyty *ad limina*, 2 V 1986), NP IX, 1, s. 600–604.
Jan Paweł II, *Chrześcijańscy małżonkowie są powołani do dawania świadectwa* (Przemówienie do katolickich organizacji rodzin z Francji, 5 IV 1984), NP VII, 1, s. 433–435.
Jan Paweł II, *Co stało się z przykazaniem „nie cudzołóż" w naszym polskim życiu?* (Homilia podczas Mszy św.), ORp nr 5/1991, s. 39–40.
Jan Paweł II, *Cywilizacja miłości rodzi się w rodzinie* (Przemówienie do przedstawicieli Fundacji „Centesimus Annus – Pro Pontifice", 9 II 2002), ORp nr 5/2002, s. 49–50.
Jan Paweł II, *Czy wolno lekkomyślnie narażać polskie rodziny na dalsze zniszczenie?* (Homilia podczas Mszy św., 3 VI 1991), ORp nr 5/1991, s. 31–33.
Jan Paweł II, *Czym jesteś, rodzina chrześcijańska?* (Przemówienie podczas Światowego Spotkania Rodzin, 8 X 1994), ORp nr 12/1994, s. 23–25.
Jan Paweł II, *Do członków Papieskiej Rady ds. Świeckich oraz do członków Komitetu Rodziny* (22 IX 1980), NP III, 2, s. 370–374.
Jan Paweł II, *Do rodziców i alumnów Wyższego Seminarium Rzymskiego* (Przemówienie, 20 III 1983), NP VI, 1, s. 368–370.
Jan Paweł II, *Dobro rodziny* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 28 XII 2003), ORp nr 2/2004, s. 29.
Jan Paweł II, *Dobro rodziny a ekonomia* (Przemówienie do uczestników kongresu zorganizowanego przez Papieską Radę ds. Rodziny, 8 III 1996), ORp nr 6/1996, s. 30.
Jan Paweł II, *Dom rodzinny Jezusa* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 29 XII 1985), NP VIII, 2, s. 838–839.
Jan Paweł II, *Dom rodzinny środowiskiem życia i miłości* (Homilia podczas Mszy św. dla studentów uczelni rzymskich, 12 XII 1995), ORp nr 2/1996, s. 15–17.
Jan Paweł II, *Drogi Pana są drogami miłości* (Homilia podczas Mszy św. dla rodzin, 10 V 1988), ORp nr 9/1988, s. 21–22.
Jan Paweł II, *Duszpasterstwo rodzin sercem nowej ewangelizacji* (Przemówienie do biskupów afrykańskich, 2 X 1992), ORp nr 1/1993, s. 38.
Jan Paweł II, *Duszpasterstwo rodzin troską Kościoła* (Przemówienie do uczestników kongresu zorganizowanego przez Papieską Radę ds. Rodziny i Instytut Studiów nad Małżeństwem i Rodziną, 9 V 1996), ORp nr 7–8/1996, s. 43–45.

Jan Paweł II, *Duszpasterstwo rodziny, priorytetowym obowiązkiem biskupów* (Przemówienie do biskupów, 28 X 1979), NP II, 2, s. 470–473.
Jan Paweł II, *Dwie wielki prawdy o rodzinie* (Homilia podczas Mszy św., 15 V 1982), ORp nr 5/1982, s. 15–17.
Jan Paweł II, *Dzieci są wiosną rodziny i społeczeństwa* (Przemówienie do rodzin należących do Drogi Neokatechumanelnej, 14 X 2000), ORp nr 1/2001, s. 12–14.
Jan Paweł II, *Dziecko niepełnosprawne w rodzinie* (Przemówienie do uczestników kongresu Papieskiej Rady ds. Rodziny, 4 XII 1999), ORp nr 3/2000, s. 33–35.
Jan Paweł II, *Eucharystia a rodzina chrześcijańska* (Orędzie do Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego w Nairobi, 15 VIII 1984), ORp nr 8/1984, s. 6.
Jan Paweł II, *Eucharystia źródłem siły dla małżonków i rodziców* (Przemówienie do przedstawicieli „Equipes Notre-Dame", 20 I 2003), ORp nr 3/2003, s. 24–25.
Jan Paweł II, *Ewangelia rodziny* (Homilia podczas Msz św. z okazji Światowego Spotkania Rodzin, 9 X 1994), ORp nr 12/1994, s. 25–28.
Jan Paweł II, *Ewangelia zaczynem rodzinnych odniesień* (Przemówienie do Międzynarodowej Rady „Equipes Notre-Dame", 17 IX 1979), NP II, 2, s. 158–159.
Jan Paweł II, *Ewangelizacja rodziny przez rodzinę* (Homilia podczas Mszy św. 6 VI 1993), ORp nr 8–9/1993, s. 29–31.
Jan Paweł II, *Fascynująca przygoda* (Przesłanie do przedstawicieli Światowego Instytutu Fenomenologii w Hanowerze, 23 III 2003 r.), DZ V, s. 320.
Jan Paweł II, *Fundament rodziny – prawo naturalne* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 19 VI 1994), ORp nr 9–10/1994, s. 28–29.
Jan Paweł II, *Godność i znaczenie rodziny* (Homilia podczas Mszy św., 23 III 1998), ORp nr 5–6/1998, s. 15–17.
Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. dla rodzin chrześcijańskich* (2 XI 1982), ORp nr 2/1983, s. 24–25.
Jan Paweł II, *Jedność małżeństwa* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 3 VII 1994), ORp nr 9–10/1994, s. 30–31.
Jan Paweł II, *Jesteście dla siebie darem* (Homilia podczas Mszy św., w czasie której papież błogosławił ślub 12 parom, 12 VI 1994), ORp nr 8/1994, s. 29–30.
Jan Paweł II, *Jesteście świadkami wewnętrznej prawdy miłości* (Przemówienie do uczestników światowego zgromadzenia Ruchu Focolari, 3 V 1981), ORp nr 6/1981, s. 11.
Jan Paweł II, *Kapłan wobec potrzeb rodziny* (Przemówienie do duchowieństwa Rzymu, 26 II 2004), ORp nr 6/2004, s. 16–17.
Jan Paweł II, *Kochajcie naprawdę Kościół i wasze miasto* (Przemówienie do młodzieży 7 IX 1980), NP III, 2, s. 301–302.
Jan Paweł II, *Kontynent rodziny* (Homilia podczas Mszy św., 19 IX 1995), ORp nr 11–12/1995, s. 28–30.
Jan Paweł II, *Kościół liczy na wasze świadectwo* (Homilia podczas Mszy św., 1 II 1990), ORp nr 4/1990, s. 25–26.
Jan Paweł II, *Kościół potrzebuje rodziny, ażeby światu przywrócić nadzieję* (Homilia podczas Mszy św., 2 IV 1987), ORp nr 4/1987, s. 18–19.

Jan Paweł II, *Kościół powinien zawsze nauczać prawdy o rodzinie, aby wspierać dobro osoby i ludzkiej społeczności* (Przemówienie do uczestników plenarnego zebrania Papieskiej Rady ds. Rodziny, 13 XII 1985), NP VIII, 2, s. 774–777.

Jan Paweł II, *Kościół wobec największych problemów współczesnego świata* (Przemówienie noworoczne papieża do Korpusu Dyplomatycznego, 16 I 1982), ORp nr 1/1982, s. 10–12.

Jan Paweł II, *Kościół wobec potrzeb współczesnej rodziny* (Przemówienie do biskupów europejskich przewodniczących krajowych Komisji Duszpasterstwa Rodzin i Ochrony Życia, 26 XI 1992), ORp nr 2/1993, s. 42–43.

Jan Paweł II, *Kościół wobec problemów rodziny w Europie* (Przemówienie do uczestników sympozjum poświęconego duszpasterstwu rodzin w Europie, 26 XI 1982), ORp nr 11–12/1982, s. 26.

Jan Paweł II, *Kościół wobec rodziny* (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami kongresu teologiczno-duszpasterskiego, 3 X 1997), ORp 12/1997, s. 12–14.

Jan Paweł II, *Królestwo Boże i rodzina chrześcijańska* (Homilia podczas Mszy św., 15 XI 1980), NP III, 2, s. 611–616.

Jan Paweł II, *Małżeństwo i rodzina* (Orędzie na Światowy Dzień Emigracji, 15 VIII 1986), ORp nr 7/1986, s. 22.24.

Jan Paweł II, *Małżeństwo i rodzina są nierozerwalne* (Przemówienie do pracowników i adwokatów Roty Rzymskiej, 1 II 2001), ORp nr 4/2001, s. 33–35.

Jan Paweł II, *Małżeństwo i rodzina we wspólnocie Kościoła* (Homilia podczas Mszy św. z okazji Jubileuszu Rodzin, 15 X 2000), ORp nr 1/2001, s. 14–16.

Jan Paweł II, *Małżeństwo i rodzina związane z misterium paschalnym Jezusa* (Przemówienie do biskupów USA w czasie wizyty *ad limina*, 24 IX 1983), NP VI, 2, s. 275–279.

Jan Paweł II, *Małżeństwo jest przypomnieniem, urzeczywistnieniem się i zapowiedzią historii przymierza między Bogiem a Jego ludem* (Przemówienie do międzynarodowych grup studyjnych, 3 XI 1979), NP II, 2, s. 497–500.

Jan Paweł II, *Małżeństwo: ziemski obraz wspaniałości Boga* (Homilia podczas Mszy św. dla rodzin, 31 V 1982), ORp nr 6/1982, s. 15.

Jan Paweł II, *Maryja, Królowa Rodzin* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 31 XII 1995), ORp nr 2/1996, s. 24.

Jan Paweł II, *Media w rodzinie: ryzyko i bogactwo* (Orędzie papieża Jana Pawła II na XXXVIII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 2004, 24 I 2004), ORp nr 4/2004, s. 12–14.

Jan Paweł II, *Międzynarodowy Rok Rodziny* (Audiencja generalna, 29 XII 1993), ORp nr 2/1994, s. 18–19.

Jan Paweł II, *Miłość i szacunek dla rodzącego się życia* (Audiencja generalna, 3 I 1979), NP II, 1, s. 4–6.

Jan Paweł II, *Miłość jest darem z samego siebie* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 13 II 1994), ORp nr 4/1994, s. 38–39.

Jan Paweł II, *Miłość małżeńska* (Przemówienie do pracowników i adwokatów Roty Rzymskiej, 21 I 1999), ORp nr 5–6/1999, s. 50–52.

Jan Paweł II, *Miłość małżeńska i życie – podstawowymi wartościami rodziny* (Homilia podczas Mszy św., 31 XII 1978), NP I, s. 211–213.
Jan Paweł II, *Miłość mężczyzny i kobiety* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 26 VI 1994), ORp 9–10/1994, s. 29.
Jan Paweł II, *Miłość, która przyjmuje opuszczone dziecko* (Przemówienie do rodzin adopcyjnych, 5 IX 2000), ORp nr11–12/2000, s. 41.
Jan Paweł II, *Misja chrześcijańskiej rodziny* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 6 II 1994), ORp nr 4/1994, s. 37–38.
Jan Paweł II, *Misja rodziny* (Homilia podczas mszy św., Maastricht, 14 V 1985), ORp nr nadzw. I/1985, s. 16.
Jan Paweł II, *Młodzi – rodzina* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 31 VIII 1997), ORp nr 11/1997, s. 28.
Jan Paweł II, *Modlitwa w rodzinie* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 30 I 1994), ORp nr 4/1994, s. 37.
Jan Paweł II, *Modlitwa we wspólnocie rodzin* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 12 X 1980), ORp nr 10/1980, s. 21.
Jan Paweł II, *Na straży nierozerwalności małżeństwa* (Przemówienie do Roty Rzymskiej, 24 I 1981), ORp nr 2/1981, s. 1 i 10.
Jan Paweł II, *Nasze wspólne świadectwo: chrześcijańskie małżeństwo* (Homilia podczas nabożeństwa ekumenicznego, 11 IX 1987), ORp nr 9–10/1987, s. 28–29.
Jan Paweł II, *Nic co szkodziłoby rodzinie nie może być dobrodziejstwem dla społeczeństwa* (Przemówienie dla grupy prawników, 26 IV 1986), NP IX, 1, s. 573–576.
Jan Paweł II, *Nie ma innej drogi do człowieczeństwa jak przez rodzinę* (Homilia na Mszy św. dla rodzin, 12 X 1980), ORp nr 11/1980, s. 9–10.
Jan Paweł II, *Nie można usunąć Chrystusa z historii człowieka* (Homilia w czasie Mszy św. na placu Zwycięstwa, 2 VI 1979), NP II, 1, s. 598–601.
Jan Paweł II, *Niech rodziny ewangelizują rodziny* (Przemówienie do uczestników Drogi Neokatechumenalnej, 3 I 1991), ORp nr 2–3/1991, s. 31.
Jan Paweł II, *Niech wasze rodziny będą „Kościołami domowymi"* (Homilia podczas Mszy św., 3 II 1985), ORp nr 3/1985, s. 22–23.
Jan Paweł II, *Nierozerwalne małżeństwo fundamentem zdrowej i odpowiedzialnej rodziny* (Homilia podczas Mszy św. na zakończenie II Światowego Spotkania Rodzin, 5 X 1997), ORp nr 12/1997, s. 19–21.
Jan Paweł II, *Nierozerwalność małżeństwa dobrem wszystkich* (Przemówienie do pracowników Trybunału Roty Rzymskiej, 28 I 2002), ORp nr 4/2002, s. 33–35.
Jan Paweł II, *Nierozerwalność związku małżeńskiego* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 10 VII 1994), ORp 9–10/1994, s. 31–32.
Jan Paweł II, *Nikt nie może realizować miłości inaczej niż w prawdzie* (Przemówienie na zamknięcie Synodu, 25 X 1980), ORp nr 10/1980, s. 4.
Jan Paweł II, *O awans i obronę rodziny* (Homilia podczas Mszy św., 28 I 1979), NP II, 1, s. 79–82.

Jan Paweł II, *Ochraniać rodzinę, miejsce, gdzie miłość rodzi życie* (Homilia podczas Mszy św., 7 IX 1980), NP III, 2, s. 298–300.
Jan Paweł II, *Odkryć na nowo prawdę, dobro i piękno małżeństwa* (Przemówienie do członków Trybunału Roty Rzymskiej, 29 I 2004), ORp nr 4/2004, s. 34–36.
Jan Paweł II, *Odkrywajmy wartość rodziny* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 26 XII 1993), ORp nr 2/1994, s. 17–18.
Jan Paweł II, *Odpowiedzialne rodzicielstwo* (Przemówienie do uczestników kursu poradnictwa rodzinnego, 10 I 1992), ORp nr 2/1992, s. 20–21.
Jan Paweł II, *Odpowiedzialne rodzicielstwo* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 17 VII 1994), ORp nr 9–10/1994, s. 32.
Jan Paweł II, *Odpowiedzialność rodziny za ludzkie i chrześcijański wychowanie* (Przemówienie do uczestników III Międzynarodowego Kongresu ds. Rodziny, 30 X 1978), NP I, s. 34–36.
Jan Paweł II, *Ojcostwo i macierzyństwo w zamyśle Bożym* (Przemówienie do uczestników Tygodnia Studiów nad małżeństwem i rodziną, 27 VIII 1999), ORp nr 11/1999, s. 11–13.
Jan Paweł II, *Otwórzcie szkoły i rodziny na wartość Ewangelii* (Homilia podczas Mszy św., 22 I 1998), ORp nr 3/1998, s. 14–16.
Jan Paweł II, *Państwo musi chronić rodzinę* (Rozważanie przed modlitwą „Regina coeli", 17 IV 1994), ORp nr 8/1994, s. 42.
Jan Paweł II, *Pełne podawanie nauki moralnej Kościoła o chrześcijańskiej formacji wspólnoty rodzinnej* (Przemówienie do uczestników kursu uczących naturalnej regulacji płodności, 13 XII 1985), NP VIII, 2, s. 772–774.
Jan Paweł II, *Pielęgnujcie i pomnażajcie prawdziwą miłość małżeńską* (Homilia podczas Mszy św. w Caracas, 27 I 1985), ORp nr 1/1985, s. 19–20.
Jan Paweł II, *Pomagać rodzinie w wychowaniu dzieci do miłości* (Przemówienie do plenarnego zabrania Rady ds. Rodziny, 26 V 1984), NP VII, 1, s. 684–686.
Jan Paweł II, *Potrzeba przygotowania do małżeństwa i życia rodzinnego* (Przemówienie do uczestników IX sesji Papieskiej Rady ds. Rodziny, 4 X 1991), ORp nr 2/1992, s. 8–9.
Jan Paweł II, *Powołanie, na które składa się dom, rodzina, małżeństwo, dzieci i praca* (Przemówienie do włókniarek, 13 VI 1987), ORp nr 5 bis/1987, s. 13–14.
Jan Paweł II, *Praca ludzka i życie rodzinne* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 25 X 1981), NP IV, 2, s. 208–210.
Jan Paweł II, *Praca nad pracą w odniesieniu do praw i wymagań życia rodzinnego* (Homilia podczas Msz św., 11 VI 1987), ORp nr 5/1987, s. 25–26.
Jan Paweł II, *Prawda i etos wspólnoty małżeńskiej podstawą działalności dla dobra rodziny* (Przemówienie do uczestników I plenarnego zebrania Papieskiej Rady ds. Rodziny, 30 V 1983), NP VI, 1, s. 668–673.
Jan Paweł II, *Przed obchodami Międzynarodowego Roku Rodziny* (Przemówienie do uczestników X sesji plenarnej ds. Papieskiej Rady ds. Rodziny 30 I 1993), ORp nr 5–6/1993, s. 36–37.

Jan Paweł II, *Przemówienie wygłoszone z okazji sześćsetlecia Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego* (8 VI 1997), DZ IX, s. 742–746.
Jan Paweł II, *Przeżywali zwyczajne życie w sposób nadzwyczajny* (Msza beatyfikacyjna w Bazylice Watykańskiej, 21 X 2001), ORp nr 1/2002, s. 51–52.
Jan Paweł II, *Przyszłość ludzkości idzie poprzez rodzinę* (Przemówienie do wykładowców i studentów Papieskiego Instytutu Studiów nad Małżeństwem i Rodziną, 31 V 2001), ORp nr 9/2001 s. 46–47.
Jan Paweł II, *Przyszłość narodów i kultur zaczyna się w rodzinie* (Homilia podczas Mszy św., 7 II 1996), ORp nr 5/1996, s. 23–25.
Jan Paweł II, *Przyszłość świata i Kościoła idzie poprzez rodzinę* (Homilia podczas Mszy św., 30 XI 1986), ORp nr 4/1987, s. 28–29.
Jan Paweł II, *Przyszłość świata i Kościoła idzie przez rodzinę* (Przemówienie do grup wiernych z diecezji Fano, 9 VII 1984), NP VII, 2, s. 36–37.
Jan Paweł II, *Przywrócić światu smak życia* (Przemówienie do pielgrzymki rodzin z Francji, 10 XI 1980), NP III, 2, s. 584–587.
Jan Paweł II, *Robocze spotkanie papieża z klerem diecezji rzymskiej* (Przemówienie, 22 III 1984), NP VII, 1, s. 341–344.
Jan Paweł II, *Rodzice są pierwszymi zwiastunami wiary dla swoich dzieci* (Przemówienie do plenarnego zebrania Papieskiej Rady ds. Rodziny, 10 X 1986), NP IX, 2, s. 507–510.
Jan Paweł II, *Rodzice współpracownikami Boga* (Homilia podczas Mszy św., w czasie której papież udzielił sakramentu chrztu 41 dzieciom, 9 I 1994), ORp nr 2/1994, s. 27–28.
Jan Paweł II, *Rodzina* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 30 XII 1984), NP VII, 2, s. 818.
Jan Paweł II, *Rodzina chrześcijańska silna wiarą* (Przemówienie do zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Rodziny, 18 X 2002), ORp nr1/2003, s. 32–33.
Jan Paweł II, *Rodzina chrześcijańska w kontekście afrykańskim* (Homilia podczas Mszy św., 3 V 1980), ORp nr 5/1980, s. 8–9.
Jan Paweł II, *Rodzina chrześcijańska wzorem doskonałości dla społeczeństwa* (Przemówienie do wiernych diecezji Ancona i Osimo, 24 IX 1983), NP VI, 2, s. 279–281.
Jan Paweł II, *Rodzina darem i zadaniem dla człowieka i społeczeństwa* (Przemówienie podczas spotkania z rodzinami, 4 X 1997), ORp nr 12/1997, s. 17–19.
Jan Paweł II, *Rodzina darem i zadaniem dla wszystkich* (Przemówienie do przewodniczących Komisji Episkopatów Ameryki Łacińskiej ds. Rodziny, 12 XII 1996), ORp nr 3/1997, s. 26–27.
Jan Paweł II, *Rodzina i młodzież w przyszłości Kościoła* (Przemówienie do biskupów z Paragwaju, 25 IX 1979), NP II, 2, s. 185–187.
Jan Paweł II, *Rodzina i powołanie* (Homilia podczas Mszy św., 10 II 1986), ORp nr 2/1986, s. 28–29.
Jan Paweł II, *Rodzina i Rok Święty w centrum życia Kościoła w Rzymie* (Przemówienie do duchowieństwa rzymskiego, 17 II 1983), NP VI, 1, s. 208–211.

Jan Paweł II, *Rodzina jest szkołą człowieczeństwa* (Przemówienie do uczestników międzynarodowego Kongresu ds. Rodziny, 7 XI 1983), NP VI, 2, s. 459–462.
Jan Paweł II, *Rodzina Maryi i Józefa* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 29 XII 1996), ORp nr 2/1997, s. 23.
Jan Paweł II, *Rodzina nadzieją ludzkości* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 14 IX 1997), ORp nr 11/1997, s. 28–29.
Jan Paweł II, *Rodzina objawia miłość Boga* (Audiencja generalna, 5 I 1994), ORp nr 2/1994, s. 24–25.
Jan Paweł II, *Rodzina przedmiotem i podmiotem misji* (Homilia na otwarcie Synodu Biskupów, 26 IX 1980), ORp nr 8/1980, s. 1 i 24.
Jan Paweł II, *Rodzina Syna Bożego* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 27 XII 1998), ORp nr 2/1999, s. 36–37.
Jan Paweł II, *Rodzina szkołą pokoju* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 1 I 1994), ORp nr 2/1994, s. 23.
Jan Paweł II, *Rodzina światłością świata* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 21 IX 1997), ORp nr 11/1997, s. 29.
Jan Paweł II, *Rodzina uczestniczy w życiu i misji Kościoła* (Orędzie na Światowy Dzień Misyjny, 22 V 1994), ORp nr 8/1994, s. 5–7.
Jan Paweł II, *Rodzina uprzywilejowanym miejscem wychowania człowieka* (Homilia podczas Mszy św., 2 V 1992), ORp nr 6/1992, s. 18–20.
Jan Paweł II, *Rodzina w centrum wspólnego dobra społeczeństwa* (Przemówienie do zgromadzonych w Bazylice Watykańskiej, 3 I 1979), NP II, 1, s. 6–8.
Jan Paweł II, *Rodzina w dziele ewangelizacji* (Przemówienie do członków Zabrania Plenarnego Konferencji ds. Ewangelizacji Narodów, 16 X 1981), ORp nr 10/1981, s. 21.
Jan Paweł II, *Rodzina w służbie ewangelizacji* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 21 X 2001), ORp nr 1/2002, s. 52–53.
Jan Paweł II, *Rodzina w wielkiej wspólnocie wierzących* (Spotkanie w auli Pawła VI, 12 X 1980), ORp nr 11/1980, s. 10–11 i 21.
Jan Paweł II, *Rodzina wobec środków społecznego przekazu* (Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, 1 V 1980), ORp nr 5/1980, s. 4.
Jan Paweł II, *Rodzina wobec współczesnych zagrożeń* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 2 I 1994), ORp nr 2/1994, s. 23–24.
Jan Paweł II, *Rodzina wspólnotą miłości i życia* (Homilia podczas Mszy św. 20 I 1980), ORp nr 1–2/1980, s. 23.
Jan Paweł II, *Rodzina wspólnotą życia i miłości* (Homilia podczas Mszy św., 4 VI 1997), ORp nr 7/1997, s. 34–36.
Jan Paweł II, *Rodzina źródłem pokoju dla ludzkości*, (Orędzie na XXVII Światowy Dzień Pokoju, 1 I 1994), ORp nr 1/1994, s. 4–7.
Jan Paweł II, *Rodzina, praca, człowiek* (Przemówienie do robotników, 19 III 1991), ORp nr 2–3/1991, s. 42–43.
Jan Paweł II, *Rola rodziny w dzisiejszym świece* (Przemówienie do członków Rady Sekretariatu Generalnego Synodu Biskupów, 16 XII 1978), NP I, s. 158–160.

Jan Paweł II, *Rola rodziny w społeczeństwie i w Kościele* (Homilia podczas Mszy św., 1 IV 1979), NP II, 1, s. 320–322.
Jan Paweł II, *Różaniec modlitwą rodzin* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 26 X 1997), ORp nr12/1997, s. 41.
Jan Paweł II, *Sakramentalność małżeństwa oraz duchowość rodzinna* (Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Rodziny, 29 V 1987), ORp nr 7/1987, s. 8.
Jan Paweł II, *Składajmy Bogu dzięki za chrześcijański rodziny* (Homilia podczas Mszy św., 12 IX 1984), ORp nr 9/1984, s. 16–17.
Jan Paweł II, *Szacunek dla dziecka* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 31 VII 1994), ORp nr 9–10/1994, s. 33–34.
Jan Paweł II, *Święto rodziny i życia* (Audiencja generalna, 21 XII 1994), ORp nr 2/1995, s. 12–13.
Jan Paweł II, *Świętość i godność rodziny chrześcijańskiej* (Homilia w czasie Mszy św., 29 XII 1985), NP VIII, 2, s. 834–837.
Jan Paweł II, *Świętość rodziny* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 27 XII 1987), ORp nr 11–12/1987, s. 30 i 32.
Jan Paweł II, *Świętość związku mężczyzny i kobiety* (Msza św. dla uczestników kongresu teologiczno-duszpasterskiego, 4 X 1997), ORp nr 11/1997, s. 14–15.
Jan Paweł II, *Tam, gdzie osłabiona jest rodzina, zagrożona jest przyszłość społeczeństwa* (Homilia podczas Mszy św. dla rodzin, 12 VIII 1985), ORp nr 9/1985, s. 8–9.
Jan Paweł II, *Telewizja w rodzinie: kryteria właściwego wyboru programów* (Orędzie na XXVIII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 1994 r., 24 I 1994), ORp nr 4/1994, s. 7–9.
Jan Paweł II, *Trwały sens rodziny* (Przemówienie do Rady Generalnego Sekretariatu Synodu Biskupów, 23 II 1980), NP III, 1, s. 195–197.
Jan Paweł II, *Trzeba, by głos Indii sprzymierzył się z głosem Kościoła* (Homilia podczas Mszy św., 9 II 1986), ORp nr 2/1986, s. 27–28.
Jan Paweł II, *Uczyńcie z waszej rodziny kartę Ewangelii* (Przemówienie w trakcie IV Światowego Spotkania Rodzin, 25 I 2003), ORp nr 3/2003, s. 13–14.
Jan Paweł II, *Umacniajcie w ludziach dobra duchowe i moralne* (Przemówienie do biskupów Ugandy, 7 II 1993), ORp nr 4/1993, s. 27–29.
Jan Paweł II, *W dniu Św. Rodziny* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 28 XII 1980), ORp nr 12/1980, s. 9.
Jan Paweł II, *W dobrych rodzinach rodzą się dobrzy ludzie* (Przemówienie do biskupów, 20 X 1981), NP IV, 2, s. 196–197.
Jan Paweł II, *W obronie rodziny i jej praw* (Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Rodziny, 4 VI 1999), ORp nr 11/1999, s. 10–11.
Jan Paweł II, *W obronie wspólnoty miłości i życia* (Przemówienie do przedstawicieli Włoskiego Forum Stowarzyszeń Rodzinnych, 18 XII 2004), ORp nr 2/2005, s. 36.

Jan Paweł II, *W ręce św. Józefa złóżmy losy polskiej rodziny* (Audiencja dla pielgrzymów z diecezji kaliskiej, 20 IV 1993), ORp nr 5–6/1993, s. 19.
Jan Paweł II, *W rodzinie człowiek wzrasta, przez rodzinę wchodzi do społeczeństwa* (Homilia podczas Mszy św. dla rodzin, 13 II 1982), ORp nr 2/1982, s. 4–5.
Jan Paweł II, *W rodzinie kształtuje się powołanie chrześcijańskie* (Homilia podczas Mszy św. dla rodzin, 31 I 1985), ORp nr 2/1985, s. 17–18.
Jan Paweł II, *W rozmowie z Chrystusem o podstawach rodziny* (Audiencja generalna, 5 IX 1979), NP II, 2, s. 117–121.
Jan Paweł II, *W trosce o godność rodziny* (Audiencja generalna, 1 XII 1999), ORp nr 3/2000, s. 43–44.
Jan Paweł II, *Wielki Jubileusz wezwaniem dla rodzin* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 29 XII 1999), ORp 2/2000, s. 20–21.
Jan Paweł II, *Wielki spór świata ze Stwórcą o rodzinę* (Przemówienie do małżonków, 25 III 1984), ORp nr 3/1984, s. 32.
Jan Paweł II, *Wierność jest strukturą nośną małżeństwa i egzystencji ludzkiej* (Przemówienie w czasie spotkania w auli Pawła VI z rodzinami całego świata, 25 III 1984), NP VII, 1, s. 366–369.
Jan Paweł II, *Władza Papieża a małżeństwo osób ochrzczonych*, ORp nr 11/1999, s. 14–15.
Jan Paweł II, *Wspólnota miłości i życia* (Przesłanie do uczestników „Święta Rodziny '93", 5 VI 1993), ORp nr 8–9/1993, s. 28–29.
Jan Paweł II, *Wymiar nadprzyrodzony związku małżeńskiego* (Przemówienie do członków Trybunału Roty Rzymskiej, 30 I 2003), ORp nr 4/2003, s. 47–49.
Jan Paweł II, *Wzorem Świętej Rodziny* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 29 XII 2002), ORp nr 2/2003, s. 24–25.
Jan Paweł II, *Wzór dla każdej rodziny* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 27 XII 1992), ORp nr 2/1993, s. 57.
Jan Paweł II, *Zadania ewangelizacyjne Kościoła domowego* (Homilia podczas Mszy św. dla rodzin, 4 VII 1986), NP IX, 2, s. 63–69.
Jan Paweł II, *Zawierzenie polskich małżeństw i rodzin* (Audiencja generalna, Cykl Jasnogórski, 16 I 1991), ORp nr 1/1991, s. 51–52.
Jan Paweł II, *Zjednoczenie małżeńskie czyni możliwym zjednoczenie rodzinne* (Przemówienie do uczestników dwóch zjazdów nt. Rodziny, 7 XII 1981), NP IV, 2, s. 386–389.
Jan Paweł II, *Znaczenie macierzyństwa dla społeczeństwa i dla rodziny* (Audiencja generalna, 10 I 1979), NP II, 1, s. 16–19.
Jan Paweł II, *Znaczenie naturalnych metod planowania rodziny* (Przemówienie do uczestników sesji naukowej zorganizowanej przez Papieską Akademię Nauk, 18 XI 1994), ORp nr 3/1994, s. 43–44.
Jan Paweł II, *Życie małżeńskie i rodzinne dzisiaj* (Przemówienie podczas spotkania w młodymi małżeństwami i ich dziećmi, 20 IX 1996), ORp nr 11–12/1996, s. 26–28.

2. LITERATURA PRZEDMIOTOWA

Adamski F., *Duchowość życia małżeńskiego*, w: *Miłość, małżeństwo, rodzina*, red. F. Adamski, Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy 1978.

Adamski F., *Personalizm i pedagogika personalistyczna*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, red. T. Pilch, t. IV, Warszawa: „Żak" 2005, s. 349–353.

Adamski F., *Rodzina. Wymiar społeczno-kulturowy*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2002.

Augustyn, *O państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*, t. 2, Warszawa: PAX 1977.

Bartnik Cz., *Personalizm*, Lublin: Czas 1995.

Benjamin L. T., *Historia współczesnej psychologii*, Warszawa: PWN 2008.

Braun-Gałkowska M., *Miłość Aktywna. Psychiczne uwarunkowania powodzenia małżeństwa*, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 1980.

Braun-Gałkowska M., *Osobowościowe uwarunkowania powodzenia małżeńskiego,* „Roczniki Nauk Społecznych", t. VI, 1978, s. 155–176.

Bringdchmidt E., *Martin Buber und Karl Barth. Theologie zwischen Dialogik und Dialektik*, Neukirche-Vluyn: Neukirchener-Verlag 2000.

Buber M., *Das Problem des Menschen,* w: M. Buber, *Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie*, München: Kösel Verlag Lambert Schneider 1962, s. 307–407.

Buber M., *Elemente des Zwischenmenschlichen*, w: M. Buber, *Werke. Erster Band. Schriften zur Philosophie*, München: Kösel Verlag Lambert Schneider 1962, s. 269–289.

Buber M., *Ich und Du*, w: M. Buber, *Die Schriften über das dialogische Prinzip*, Heidelberg: Lambert Schneider 1954, s. 7–121.

Buber M., *Między osobą a osobą*, w: *Mosty zamiast murów. Podręcznik komunikacji interpersonalnej*, red. J. Stewart, Warszawa: PWN 2005, s. 594–606.

Bukowski K., *Filozof osoby i miłości – Maurice Nédoncelle*, w: M. Nédoncelle, *Wartość miłości i przyjaźni*, Kraków: Wydawnictwo „M" 1993, s. 11–25.

Burgos J. M., *Personalizm*, Warszawa: Centrum Myśli Jana Pawła II 2010.

CBOS, „Co jest w życiu najważniejsze?", BS/77/2006, w: http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2006/K_077_06.PDF.

CBOS, „Nie ma jak rodzina", BS/40/2008, w: http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2008/K_040_08.PDF.

CBOS, „Wartości i normy w życiu Polaków", BS/133/2005, w: http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2005/K_133_05.PDF.

Chudy W., *Istota pedagogiki personalistycznej*, w: *Wychowanie chrześcijańskie. Między tradycją a współczesnością,* red. A. Rynio, Lublin: Wydawnictwo KUL 2007, s. 271–295.

Cieślak K., *Polska wersja skali G.B. Spaniera służącej do pomiaru jakości związku małżeńskiego (DAS),* „Przegląd Psychologiczny" nr 4/1989, s. 1041–1049.

Dąbrowska T. E., *Metody wychowawcze*, w: *Między praktyką a teorią wychowania*, red. T. E. Dąbrowska, B. Wojciechowska-Charlak, Lublin: Wydawnictwo UMCS 1997, s. 35–46.

Deluga A., *Biomedyczne aspekty NPR. Samoobserwacja*, w: *Naturalne planowanie rodziny*, red. W. Wieczorek, E. Flader, R. Krupa, J. Płońska, A. Zaremba, Lublin: Gaudium 2008, s. 151–160.

Doms H., *Vom Sinn und Zweck der Ehe. Eine systematische Studie*, Breslau 1935.

Draus J., Terlecki R., *Historia wychowania. Wiek XIX i XX*, Kraków: „Ignatianum" 2005.

Dyczewski L., *Małżeństwo i rodzina upragnionymi wartościami młodego pokolenia*, w: *Małżeństwo i rodzina w nowoczesnym społeczeństwie*, red. L. Dyczewski, Lublin: Wydawnictwo KUL 2007, s. 11–34.

Dyczewski L., *Wyobrażenia młodzieży o małżeństwie i rodzinie pomiędzy tradycją a nowoczesnością*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2009.

Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku, red. T. Pilch, Warszawa: „Żak" 2003–2010.

Fijałkowski W., *Dziesięć lat encykliki „Humanae vitae" a postęp w naukach medycznych*, „Życie i Myśl" 9/1978, s. 48–56.

Flaßpöhler S., *Zwei sind in der Liebe nicht genug*, „Psychologie Heute" 15/2006, s. 22–27.

Gajewska G., *Metodyka pracy opiekuńczo-wychowawczej*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, red. T. Pilch, t. III, Warszawa: „Żak" 2004, s. 253–261.

Glombik K., *Jedność dwojga. Prekursorski charakter personalistycznego rozumienia małżeństwa w ujęciu Herberta Domsa (1890–1977)*, Opole: RW WTUO 2007.

Granat W., *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań: Księgarnia Świętego Wojciech 1985.

Gruber H-G., *„Kann man sich darauf noch verlassen?" Das Wagnis der Ehe*, w: *Theologie und soziale Arbeit. Handbuch für Studium, Weiterbildung und Beruf*, red. R. Krockauer, S. Bohlen, M. Lehner, München: Kösel-Verlag 2006, s. 105–115.

Hessen S., *O sprzecznościach i jedności w wychowaniu*, Warszawa: „Żak" 1997.

Hobbes T., *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Warszawa: PWN 1954.

Inlender B., *Cel małżeństwa w aspekcie nadprzyrodzonym i naturalnym*, „Ateneum Kapłańskie", z. 1(369), r. 1970, s. 44–54.

Irzmańska-Hudziak A., *Sukces małżeński w ocenie kobiet w małżeństwach nieposiadających i posiadających potomstwo,* 2002, msps (Archiwum Uniwersytetu Medycznego w Lublinie).

Izdebska J., *Dziecko i rodzina polska wobec zagrożeń telewizji i innych mediów*, w: *W służbie dziecku*, red. J. Wilk, t. II, Lublin: Poligrafia Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego 2003, s. 409–416.

Izdebska J., *Dziecko w rodzinie u progu XXI wieku. Niepokoje i nadzieje*, Białystok: Trans Humana 2000.

Izdebska J., *Współczesna rodzina w kontekście zagrożeń globalizacji i ponowoczesności*, w: *Oblicza współczesności w perspektywie pedagogiki społecznej*, red. W. Danilewicz, Warszawa: Wydawnictwo „Żak" 2009, s. 171–180.

Janiszewski L., *Sukces małżeński w rodzinach marynarzy. Studium socjologiczne*, Warszawa–Poznań: PWN 1986.

Janke A., *Pedagogika rodziny i wychowanie rodzinne*, w: *Pedagogika rodziny*, red. S. Kawula, J. Brągiel, A. Janke, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek 2006, s. 83–114.

Kamiński A., *Samorząd młodzieży jako metoda wychowawcza*, Warszawa: Państwowe Zakłady Wydawnictw Szkolnych 1973.

Konarzewski K., *Podstawy teorii oddziaływań wychowawczych*, Warszawa: PWN 1982.

Kotłowski K., *Aksjologiczne podstawy teorii wychowania moralnego*, Wrocław: Ossolineum 1976.

Kowalczyk S., *Nurty personalizmu. Od Augustyna do Wojtyły*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2010.

Kozielecki J., *Koncepcje psychologiczne człowieka*, Warszawa: „Żak" 2000.

Krawczyk M., *Zasady wychowania moralnego*, Warszawa: PZWS 1960.

Kubiak-Szymborska E., *Wychowanie wobec idei wspólnotowości*, w: *Podstawowe problemy teorii wychowania. Kontekst współczesnych przemian*, red. E. Kubiak-Szymborska, D. Zając, Bydgoszcz: Wydawnictwo Wers 2006, s. 96–106.

Kukołowicz T., *Poradnictwo wychowawcze na rzecz rodziny*, „Roczniki Filozoficzne", t. XIX, z.4/1971, s. 183–193.

Kukołowicz T., *Rozmowy w rodzinie jako czynnik rozwoju dziecka*, „Roczniki Filozoficzne", t. XXVII, z.4/1979, s. 137–146.

Kukołowicz T., *Z historii kształcenia rodziców*, w: *Rodzicielstwo. Wybrane zagadnienia kontekstów edukacyjnych*, red. D. Opozda, Lublin: Wydawnictwo KUL 2007, s. 15–20.

Kunowski S., *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie 2004.

Kustra C., *Podstawy michalickiego systemu wychowania*, Marki: Michalineum 2009.

Łach J., *Kodeks domowy w liście do Kolosan*, „Analecta Cracoviensia" XXVII (1995), s. 219–231.

Machinek M., *Godność osoby ludzkiej*, w: *Jan Paweł II. Encyklopedia Nauczania Moralnego*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Radom: Polwen 2005, s. 217–220.

Majdański K., *Teologia małżeństwa i rodziny w nauce Vaticanum II*, „Ateneum Kapłańskie" z. 1(369), r. 1970, s. 3–16.

Majkowski W., *Socjologia rodziny*, w: *Rodzina. Bezcenny dar i zadanie*, red. J. Stal, E. Osewska, Radom: Polwen 2006, s. 378–422.

Mariański J., *Małżeństwo i rodzina w świadomości młodzieży maturalnej – stabilność i zmiana*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek 2012.

Mariański J., *Młodzież między tradycją a ponowoczesnością*, Lublin: RW KUL 1995.

Naturalne planowanie rodziny, opr. A. Samoć, Gdańsk: Duszpasterstwo Rodzin Archidiecezji Gdańskiej 1991–2002.

Naturalne planowanie rodziny, red. W. Wieczorek, E. Flader, R. Krupa, J. Płońska, A. Zaremba, Lublin: Gaudium 2008.

Nédoncelle M., *Ku filozofii miłości i osoby,* w: M. Nédoncelle, *Wartość miłości i przyjaźni*, Kraków: Wydawnictwo „M" 1993, s. 31–109.

Nosowski Z., *Parami do nieba: małżeńska droga świętości*, Warszawa: Biblioteka „Więzi" 2004.
Nosowski Z., *Przedmowa*, w: L. Grygiel, *Świętość dwojga. Pierwsza błogosławiona para małżeńska*, Warszawa: Biblioteka „Więzi" 2002, s. 6–11.
Nowak M., *Koncepcja osoby i jej znaczenie w teorii pedagogicznej Stefana Kunowskiego*, w: *W trosce o integralne wychowanie*, red. M. Nowak, T. Ożóg, A. Rynio, Lublin: Wydawnictwo KUL 2003, s. 147–168.
Nowak M., *Pedagogika personalistyczna*, w: *Pedagogika. Podręcznik akademicki*, red. Z. Kwieciński, B. Śliwerski, t. 1. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2005, s. 232–247.
Nowak M., *Personalistyczne wychowanie*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, red. T. Pilch, t. IV, Warszawa: „Żak" 2005, s. 353–358.
Nowak M., *Podstawy pedagogiki otwartej*, Lublin: RW KUL 1999.
Nowak M., *Programy Szkoły Rodziców*, w: *Rodzicielstwo. Wybrane zagadnienia kontekstów edukacyjnych*, red. D. Opozda, Lublin: Wydawnictwo KUL 2007, s. 21–36.
Nowak M., *Teorie i koncepcje wychowania*, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne 2008.
Nowe idee w psychologii, red. J. Kozielecki, Gdańsk: GWP 2009.
Olbrycht K., *Prawda, dobro i piękno w wychowaniu człowieka jako osoby*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2000.
Olbrycht K., *Zarys systemu wychowania Urszuli Leduchowskiej*, Ząbki: Apostolicum brw.
Ostrowska U., *Humanizm*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, red. T. Pilch, t. II, Warszawa: „Żak" 2003, s. 267–269.
Ostrowska U., *Proces dydaktyczny*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, red. T. Pilch, t. IV, Warszawa: „Żak" 2005, s. 928–932.
Ożarowski W., *Psychologia humanistyczna*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, red. T. Pilch, t. IV, Warszawa: „Żak" 2005, s. 1198–1202.
Philosophisches Wörterbuch, red. G Klaus, M. Buhr, t. 2, Leipzig 1974.
Piecuch J., *Niektóre cechy miłości w fenomenologicznej interpretacji. Koncepcja Bernharda Weltego*, w: *Osoba–Małżeństwo–Rodzina u progu XXI wieku*, red. K. Wolsza, Opole: RW WTUO 2003, s. 19–27.
Plopa M., *Więzi w małżeństwie i rodzinie. Metody badań*, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls" 2005.
Pokrywka M., *Humanizm chrześcijański*, w: *Jan Paweł II. Encyklopedia Nauczania Moralnego*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Radom: Polwen 2005, s. 236–237.
Rahner K., *Na marginesie encykliki „Humanae vitae"*, „Więź" 1/1996, s. 35–53.
Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. II, Lublin: Wydawnictwo KUL 2008.
Reale G., *Myśl starożytna*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2003.
Rostowski J., *Zarys psychologii małżeństwa. Psychologiczne uwarunkowania dobranego związku*, Warszawa: PWN 1987.
Rousseau J. J., *Umowa społeczna*, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2007.
Rychlicki C., *Małżeństwo w Kościele katolickim,* w: *Encyklopedia Katolicka*, red. nauk. S. Wilk i inni, t. XI, Lublin: TN KUL 2006, k. 1063–1064.

Rydzak E., *Ślubuję ci miłość, wierność i uczciwość...*, w: http://nowezycie.archidiecezja.wroc.pl/numery/042010/08.html (7 XII 2011).

Rynio A., *Integralne wychowanie w myśli Jana Pawła II*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2004.

Rynio A., *Specyfika religijnego wychowania w rodzinie*, w: *Rodzicielstwo. Wybrane zagadnienia kontekstów edukacyjnych*, red. D. Opozda, Lubin: Wydawnictwo KUL 2007, s. 140–160.

Rynio A., *Teologiczny wymiar integralnego wychowania osoby w myśli Jana Pawła II*, w: *Antropologiczna pedagogika ogólna*, red. M. Nowak, P. Magier, I. Szewczak, Lublin: Gaudium 2010, s. 149–166.

Rynio A., *Wychowanie młodzieży w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego*, Lublin: TN KUL 2001.

Sarmiento A., *Małżeństwo chrześcijańskie. Podręcznik teologii małżeństwa i rodziny*, Kraków: Wydawnictwo „M" 2002.

Schaller M., *Erziehung*, w: *Wörterbuch der Pädagogik*, Freiburg 1977.

Scheler M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, w: *Gesammelte Werke*, t. 2, Berlin–München 1966[5].

Scheler M., *Istota i formy sympatii*, Warszawa: PWN 1980.

Scheler M., *O idei człowieka*, w: M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, opr. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa: PWN 1987, s. 3–42.

Schultz D. P., Schultz S. E., *Historia współczesnej psychologii,* Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2008.

Słownik małżeństwa i rodziny, red. E. Ozorowski, Warszawa–Łomianki: Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej 1999.

Sośnicki K., *Istota i cele wychowania*, Warszawa: Nasza Księgarnia 1964.

Starnawski W., *Szkoła Rodziców w świetle nauczania Jana Pawła II*, w: *Rodzicielstwo. Wybrane zagadnienia kontekstów edukacyjnych*, red. D. Opozda, Lublin: Wydawnictwo KUL 2007, s. 81–90.

Suchodolski B., *O zasadach wychowania*, w: *Zarys pedagogiki*, red. B. Suchodolski, t. 2, Warszawa: PWN 1971, s. 262–264.

Suski A., *Kodeks małżeński w liście do Efezjan*, w: „Studia z biblistyki", *Z problematyki etosu biblijnego*, red. J. Łach, Warszawa 1980, s. 231–291.

Szacki J., *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa: PWN 2007.

Szczerba W., *Metodyka wychowania socjalistycznego*, Warszawa: PWN 1978.

Szewczuk W., *Psychologiczne podstawy zasad wychowania*, Warszawa: Państwowe Zakłady Wydawnictw Szkolnych 1972.

Sztychmiler R., *Doktryna Soboru Watykańskiego II o celach małżeństwa i jej recepcja w kodeksie prawa kanonicznego z roku 1983*, Lublin: TN KUL 1993.

Śliwerski B., *Antypedagogika*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, red. T. Pilch, t. I, Warszawa: „Żak" 2003, s. 154–164.

Śliwerski B., *Podstawowe prawidłowości w pedagogice*, Warszawa: Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej 2011.

Śliwerski B., *Współczesne teorie i nurty wychowania*, Kraków: Impuls 1998.
Śmietana U., *Scheler Max*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, red. T. Pilch, t. V, Warszawa: „Żak" 2006, s. 663–665.
Świeżawski S., *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Poznań: W Drodze 2002.
Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 32, tłum. W. Bednarski, London: „Veritas" brw.
Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, t. 15, tłum. o. Pius Bełch, O.P., London: „Veritas" brw.
Tönnies F., *Wspólnota i stowarzyszenie*, Warszawa: PWN 2008.
Trawińska M., *Bariery małżeńskiego sukcesu*, Warszawa: Książka i Wiedza 1977.
Węgrzecki A., *Scheler Max,* w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. nauk. A. Maryniarczyk, t. 8, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2007, s. 941–943.
Wilk J., *Pedagogika rodziny. Wybrane zagadnienia*, Lublin: Poligrafia Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego 2002.
Wolsza K., *Personalistyczne podstawy życia wspólnotowego*, w: *Osoba – małżeństwo – rodzina u progu XXI wieku*, red. K. Wolsza, Opole: RW WTUO 2003, s. 37–48.
Wróbel J., *Aspekt moralny małżeństwa*, w: *Encyklopedia Katolicka*, red. nauk. S. Wilk i inni, t. XI, Lublin: TN KUL 2006, k. 1068–1080.
Wysocka E., *Psychologia*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, red. T. Pilch, t. IV, Warszawa: „Żak" 2005, s. 1177–1197.
Ziemska M., *Postawy rodzicielskie*, Warszawa: Wiedza Powszechna 1969.
Znaniecki F., *Wstęp do socjologii*, Warszawa: PWN 1988.

3. LITERATURA POMOCNICZA

Anzenbacher A., *Die Philosophie M. Bubers*, Wien: Verlag A. Schendl 1965.
Arystoteles, *Polityka*, Warszawa: PWN 2010.
Berner H., *Współczesne kierunki pedagogiczne*, w: *Pedagogika*, red. B. Śliwerski, t. 1 (Podstawy nauk o wychowaniu), Gdańsk: GWP 2006, s. 195–275.
Boulard F., *Problèmes missionnaires de la France rurale*, Paris: Éditions du Cerf 1945.
Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, red. I. Bokwa, Poznań: Księgarnia św. Wojciecha 2007.
Brodacka–Adamowicz E., *Znaniecki Florian Witold*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, red. T. Pilch, t. VII, Warszawa: „Żak" 2008, s. 963–965.
Codex Iuris Canonici, Vatican 1956.
Denzinger H., *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen,* Freiburg–Basel–Wien: Herder 2009.
Diamond J., *Der dritte Schimpanse. Evolution und Zukunft des Menschen*, Frankfurt am Main: Fischer Verlag 2010.
Drożdżowicz L., *Ogólna teoria systemów*, w: *Wprowadzenie do systemowego rozumienia rodziny*, red. B. de Barbaro, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 1999, s. 9–17.

Furmanek W., *Humanizm w czasach cywilizacji technicznej*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, red. T. Pilch, t. II, Warszawa: „Żak" 2003, s. 269–273.

Gajda J., *Godność*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, red. T. Pilch, t. II, Warszawa: „Żak" 2003, s. 80–84.

Giussani L., *Zmysł religijny*, Poznań: Pallottinum 2000.

Grecko-polski Nowy Testament, tłum. R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa: „Vocatio" 1994.

Hall C. S., Lindzey G., Campbell J.B., *Teorie osobowości,* Warszawa: PWN 2004.

Herbart J. F., *Pedagogika ogólna wywiedziona z celu wychowania*, Warszawa: „Żak" 2007.

http://www.rcs.org.pl/pl.html (10 V 2012).

Jougan A., *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Miejsce Piastowe: Michalineum 1948.

Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice: Księgarnia św. Jacka 1996[3].

Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Wprowadzenie teologiczno-pastoralne*, w: Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice: Księgarnia św. Jacka 1996[3].

Kopaliński W., *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Warszawa: Wiedza Powszechna 1990.

Kozielecki J., *Koncepcja transgresyjna człowieka. Analiza psychologiczna*, Warszawa: PWN 1987.

Kozielecki J., *Transgresjonizm*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, red. T. Pilch, t. VI, Warszawa: „Żak" 2007, s. 780–784.

Lecomte B., *Pasterz*, Kraków: Znak 2006.

List Episkopatu Polski o encyklice Ojca świętego Pawła VI „Humanae vitae" (12 II 1969), w: *Listy Pasterskie Episkopatu Polski 1945–1979*, Paris: Éditions du Dialogue 1975, s. 559–563.

List pasterski Episkopatu Polski o rodzinie (26 VIII 1956), w: *Listy pasterskie Episkopatu Polski*, Paryż: Éditions du Dialogue 1975, s. 157–161.

Listy pasterskie Episkopatu Polski, Paryż: Éditions du Dialogue 1975.

Mędala S., *Nowy komentarz biblijny. T IV/cz. 2. Ewangelia według świętego Jana (rozdz. 13–21)*, Częstochowa: Edycja św. Pawła 2010.

Michonneau G., *Paroisse communauté missionnaire*, Paris: Éditions du Cerf 1947.

Misiak W., *Antropologia społeczna*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, red. T. Pilch, t. I, Warszawa: „Żak" 2003, s. 150–152.

Modrzewski J., Sipińska D., *Socjalizacja*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, red. T. Pilch, t. V, Warszawa: „Żak" 2006, s. 803–814.

Montessori M., *Domy dziecięce*, Warszawa: „Żak" 2005.

Orędzie Episkopatu Polski w sprawie małżeńskiej (7 XII 1945), w: *Listy pasterskie Episkopatu Polski*, Paryż: Éditions du Dialoeue 1975, s. 25–28.

Pädagogik, red. H.Hobmair, Köln–München: Stamm-Verlag 1989.

Paweł VI, *Humanae vitae. Encyklika o zasadach moralnych w sprawie przekazywania życia ludzkiego* (25 VII 1968), Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej 1999.

Pedagogika. Podręcznik akademicki, red. Z. Kwieciński, B. Śliwerski, t.1, Warszawa: PWN 2003.

Pilch T., *Socjologia*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, red. T. Pilch, t. V, Warszawa: „Żak" 2006, s. 819–821.

Pius XI, *Casti connubii. Encyklika o małżeństwie chrześcijańskim* (31 XII 1930), tłum. S. Okoniewski, Kraków: Wydawnictwo Księży Jezuitów 1931.

Platon, *Państwo*, Kęty: Wydawnictwo Antyk 2003.

Półtawska W., *Beskidzkie rekolekcje. Dzieje przyjaźni księdza Karola Wojtyły z rodziną Półtawskich*, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2009.

Pouczenie pasterskie Biskupów Polskich o sakramencie małżeństwa (16 XI 1960), w: *Listy pasterskie Episkopatu Polski*, Paryż: Éditions du Dialogue 1975, s. 215–221.

Słownik języka polskiego, opr. L. Drabik, A. Kubiak-Sokół, E. Soból, L. Wiśniewska, Warszawa: PWN 2007.

Sobór Watykański II, *Apostolicam auctositatem. Dekret o apostolstwie świeckich*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań: Pallottinum 1967, s. 379–405.

Sobór Watykański II, *Gaudium et spes Konstytucja Duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań: Pallottinum 1967, s. 537–620.

Sobór Watykański II, *Lumen gentium Konstytucja Dogmatyczna o Kościele*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań: Pallottinum 1967, s. 105–170.

Sobór Watykański II, *Optatam totius Dekret o formacji kapłańskiej*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań: Pallottinum 1967, s. 286–300.

Szczęsny W., *Prawda w ujęciu filozofów*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, red. T. Pilch, t. IV, Warszawa: „Żak" 2005, s. 865–873.

Summary

BLESSED JOHN PAUL II'S CONCEPT OF SPOUSE EDUCATION

Blessed John Paul II devoted a lot of space to the question of marriage and family in his speeches and writings. He frequently emphasized the fact that supporting this community of life is of greatest priority for both the Church and society. In a global sense, a family developing properly is the most solid foundation for the development of all values, serving for the man and entire communities' own good. The family, in turn, draws its strength and vitality from a marriage bond. Henceforth, all research focusing on the appropriate development of married life is extremely valuable.

The present book fits into the current of the above mentioned research. Its major goal is to depict John Paul II's thoughts in such a way as to show the issue of education for married couples in a systematized way, in the form of a scientific concept. It comprises three perspectives: ontological, axiological and methodical.

The main point of the book, touched upon in the third chapter, is to present the ontological bases for spouse education. The chapter addresses a number of questions, such as who the spouse is as a person, what marriage is as a community of persons and how the bonds between spouses are shaped. The answers are presented from two different perspectives, namely the initial state and the final state, which is the purpose of education.

The originality of John Paul II's thoughts can be demonstrated on each stage. With reference to the initial state the Pope, drawing from the universal experience, attempted to create a picture of both a person and a community of people overburdened with no imperfection. The theoretical construct thus created was called the "initial" state. When describing and explaining those claims, the Pope tapped into the first chapters of the Book of Genesis. It is worth noting that the Pope treated this source as a collection of basic human desires, aspirations and behaviours which belong to a person's nature and which are presented in a pure and uncorrupted manner in the text. This approach reflected the phenomenological method applied by John Paul II's to his analyses.

This approach allows us to perceive the beginning of the education process not only in the proverbial "here and now" of a man. It also takes into account all which

has taken place in the reality of "beginning" and, in a metaphysical sense, has determined a human condition. According to John Paul II, it is a necessary step to acquire a complete truth about a man as such and about a community he or she creates in the beginning of spouse education. From the pedagogical point of view, this perspective is exceptional and unique.

Another novelty in John Paul II's approach towards spouse education concerns defining the goal of the education. It is necessary to stress, however, that the goal is not to revive the initial state of "beginning." This point of view would force a man to regress, not to progress. The main goal of education set by the Pope takes potentiality of a person as such into consideration. To characterize briefly, married couple is called to become as a brother and sister towards each other through mutual efforts.

This important question seems to be even of utmost significance in the entire book. It should not be understood figuratively. The Pope shows clearly to what a large extent the married couple can be united. Psychology speaks of "a spiritual relationship" of the spouses so as to underline the fact that, in time, they become closer and closer together, also when it comes to preferences, choices made or even desires. John Paul II refers to what constitutes the essence of man and points to the possibility of a full union in marriage. Form the theological point of view, the issue can be related to the "unity of souls." Nevertheless, the Pope is unwilling to apply this term in order not to lose other dimensions of human existence in thus defined goal. Hence, he speaks more frequently about the marital "us."

The next stage of analyses conducted was to discover the axiology of spouse education by deciding what values are of special importance to the conjugal community according to John Paul II. Love, fidelity, permanence and honesty were included among the values, among which marital love is the chief one and all the others are its particular "manifestations."

It was also stated that marriage as such constitutes a huge value for wider subjects, such as family, social groups, the state and the Church. It is also worth stating that the values presented in the process of spouse education are tightly interconnected. One can claim that the presence of values in social life is dependent on the existence of those in marital life. This also means that the lack of values in the basic community will result in the deformation of the social life. In this way, the Pope pointed to particular negative manifestations of social life and connected them with cases of negligence in the area of conjugal community and family, whence they come from.

The question of equal rights in marriage and in society as a whole was also addressed. The Pope admits that the equality is absolutely essential and every form of subjugation of one person towards the other is, above all, unworthy of a person and, as a result, totally unjust. However, there are current tendencies to divide the sphere of social life in its different forms basing on the statistics to make participation of men and women even or at least similar, all in the name of equality of rights.

Firstly, John Paul II highlights the natural diversity of men and women both in a sexual (physical) and personal sense; here, both sexes are characterized by the same

level of dignity. For that reason, the Pope suggests to discern male and female humanity. Consequently, it is with reference to that division that social structures should be constructed, so as to allow women to develop their femininity and men their masculinity. In this way, equality of rights would concern not only the sphere of functioning in society. Then, one could refer not so much to equality of rights, but to the complementarily of communion between a man and a woman.

The last stage of the research was the presentation of the concept of spouse education from the perspective of rules, methods and means of education. The distinguished rules, methods and means of spouse education confirmed, above all, that the spouses themselves are the educators. The Pope also underlines other subjects taking part in the process of conjugal community development. Various official and informal groups for spouses, state-run and church institutions as well as individuals have been entrusted with the responsibility for accompanying the spouses in particular moments of their lives. Nevertheless, these and other subjects appear as assistance and they can never assume a full responsibility for the development of marriage while leaving the spouses deprived of it.

The research results shown in the present book indicate that marriage is a dynamic and ever-changing reality. Moreover, the changes taking place within this particular community are dependent on the activity of spouses to a large extent. The contribution of Blessed John Paul II strengthens the position according to which the changes in marital and family relationships are perceived as the result of conscious and responsible decisions of the spouses themselves. The alterations should not be seen in terms of impersonal luck or misfortune, which is frequently laconically worded as "they were lucky" or "their marital life did not turn out well." In thus defined development of marital life, Blessed John Paul II also shows specific rules, methods and means to strengthen the marriage bonds. On the one hand, it can serve as an inspiration for further research within the scope; on the other hand, however, it can used as a concrete and considerable help aimed directly at the spouses.

translated by Robert Wróblewski