

Pedagogika rodziny

Podjęcie systemowe

Tom 1: Familiologia

Pedagogika rodziny

Podejście systemowe

Tom 1: Familiologia

Redakcja

Marek Marczewski (Redaktor naczelny)

Roman Gawrych

Danuta Opozda

Tadeusz Sakowicz

Adam Solak



Wyższa Szkoła
Społeczno-Ekonomiczna
w Gdańsku

Wyższa Szkoła Społeczno-Ekonomiczna w Gdańsku
ul. Rajska 6
80-850 Gdańsk
www.wsse.edu.pl



Wydawca
Wyższa Szkoła Społeczno-Ekonomiczna w Gdańsku

Wszystkie prawa zastrzeżone

Recenzent
Ks. prof. dr hab. Edward Walewander

Opracowanie graficzne
Tomasz Budziarek

Druk i oprawa
PPR TONGRAF
64-920 Piła, ul. Pilotów 7, tel. 67 35 11 900

© Copyright by: Wyższa Szkoła Społeczno-Ekonomiczna w Gdańsku, Gdańsk 2016

ISBN 978-83-918349-4-7

Wydanie pierwsze

Spis treści

Wstęp

Marek Marczewski (Redaktor naczelny), Roman Gawrych, Danuta Opozda, Tadeusz Sakowicz, Adam Solak	9
--	---

Wprowadzenie

Paweł Skrzydlewski	21
--------------------------	----

I. Pedagogika rodziny w systemie nauk o rodzinie 33

Wprowadzenie	(Piotr Magier)	35
--------------------	----------------	----

1. Pedagogika rodziny – refleksja nad konceptualizacją przedmiotu poznania	
--	--

Danuta Opozda	41
---------------------	----

2. Pedagogika rodziny w kontekście nauk pedagogicznych	
Piotr Magier	53

3. Związki pedagogiki rodziny z naukami humanistycznymi i społecznymi	67
---	----

a. Etyka	(Marek Czachorowski)	68
----------------	----------------------	----

b. Filozofia	(Paweł Skrzydlewski)	80
--------------------	----------------------	----

c. Pedagogika pastoralna	(Marek Marczewski)	85
--------------------------------	--------------------	----

d. Polityka społeczna	(Dariusz Tułowiecki)	90
-----------------------------	----------------------	----

e. Prawo	(Piotr Krocze, Arkadiusz Żukiewicz)	104
----------------	-------------------------------------	-----

f. Psychologia	(Małgorzata Szcześniak)	112
----------------------	-------------------------	-----

g. Socjologia/Socjologia rodziny/socjologia wychowania	(Roman Gawrych)	116
--	-----------------	-----

4. Pedagogia czy pedagogika? Recepcja aksjologii terminologicznej	
---	--

Wojciech Cichosz	123
------------------------	-----

II. Małżeństwo i rodzina 141

Wprowadzenie	(Marek Marczewski)	143
--------------------	--------------------	-----

1. Narracja Biblii	
Marek Marczewski	149

2. Współczesna cywilizacja a małżeństwo i rodzina	
Janusz Mariański	173
3. Małżeństwo i rodzina jako przedmiot prawa	
Oliwia Owczarz	205
4. Małżeństwo w prawie kanonicznym	
Wojciech Góralski	227
5. Próby opisanie/definicji małżeństwa i rodziny	
Tadeusz Sakowicz	243
6. »My-mażeńskie« i jego rozwój jako szczególny wyraz	
»communio personarum« w ujęciu Jana Pawła II	
Marek Jeziorański	257
III. Rodzina jako wspólnota osób	289
Wprowadzenie	(Magdalena Parzyszek) 291
1. Człowiek nie jest sam, nie żyje dla siebie, ale dla drugih	
Magdalena Parzyszek	295
2. Naród i państwo – społeczności służące wspólnocie rodzinnej	
Magdalena Parzyszek	315
3. Rodzina – domowym Kościołem	
Magdalena Parzyszek	327
IV. Dom	337
Wprowadzenie	(Czesław Stanisław Bartnik) 339
1. Miłość małżeńska	
Janusz Mastalski	341
2. Miłość rodzicielska	
Janusz Mastalski	359
3. Miłość dzieci do rodziców	
Janusz Mastalski	375
4. Miłość między rodzeństwem	
Janusz Mastalski	391
V. Dziecko/dzieci	407
Wprowadzenie	(Marek Marczewski) 409
1. Dzieciństwo jako forma życia ludzkiego	
Mieczysław Albert Krąpiec OP	415

2. Uczenie się dziecka: poznawanie dziecka w rodzinie	
Teresa Ewa Olearczyk	419
3. Nadużywanie (zaufania) dziecka	
Teresa Ewa Olearczyk	433
4. »Wolność« od dziecka	
Urszula Dudziak	445
5. Brak dziecka	
Urszula Dudziak	463
6. Strata dziecka	
Małgorzata Maria Kulik	481
7. Uprzedmiotowanie i osamotnienie dziecka w kulturze ma- sowej i społeczeństwie pluralistycznym	
Kazimierz Korab	507
VI. Rodzina w sytuacji kryzysu	533
Wprowadzenie	(Marek Marczewski) 535
1. Rodzina współczesna na rozdrożu: kryzys czy transforma- cja wartości prorodzinnych?	
Janusz Mariański	541
2. Czynniki ryzyka	
Ewelina Zdebska	565
3. Rodzina dysfunkcyjna i toksyczna	
Ewelina Zdebska	575
4. Uzależnienia i współuzależnienia w rodzinie	
Sebastian Bębas	589
5. Przemoc w rodzinie	
Sebastian Bębas	615
6. Rozwód w rodzinie	
Sebastian Bębas	639
7. Alternatywne formy życia małżeńskiego i rodzinnego	
Marek Marczewski	659
8. Filozoficzne założenia ideologii »gender«	
Marek Czachorowski	677
VII. Szczególne wyzwania	691
Wprowadzenie	(Tadeusz Sakowicz) 693
1. Praca i rodzina	
Adam Solak	699

2. Brak ojca	
Dariusz Cupiał, Katarzyna Wac	723
3. Przestępczość w rodzinie	
Tadeusz Sakowicz	735
4. Niepełnosprawność matki lub ojca w systemie rodzinnym	
Małgorzata Maria Kulik	799
5. Zaburzenia genetyczne dziecka jako przykład sytuacji trudnej dla rodziny	
Małgorzata Maria Kulik	813
6. Rodziny zastępcze	
Andrzej Łuczyński	837

Zakończenie

Marek Marczewski (Redaktor naczelny), Roman Gawrych, Danuta Opozda, Tadeusz Sakowicz, Adam Solak	859
--	-----

Noty o autorach	871
------------------------------	-----

6. »My-mażeńskie« i jego rozwój jako szczególny wyraz *communio personarum* w ujęciu Jana Pawła II

Święty Jan Paweł II / Karol Wojtyła znaczną część swojej naukowej oraz pasterskiej pracy poświęcił zagadnieniu małżeństwa i rodziny. Ta tematyka jest bardzo wyraźnie obecna w różnych okresach jego życia, począwszy od dzieł z zakresu etyki¹ wydanych w czasie jego pracy w KUL, poprzez pracę duszpasterską jako arcybiskupa Krakowa aż po ostatni, ale bardzo intensywny, okres papieski. Zwłaszcza ten ostatni czas obfituje w różnego rodzaju inicjatywy duszpasterskie na rzecz małżeństwa i rodziny, a także dokumenty² oraz katechezy³ i homilie poświęcone temu zagadnieniu.

Analiza myśli Jana Pawła II prowadzi do wniosku, że papież w sposób konsekwentny prezentuje bardzo spójny, a zarazem swoisty »program« życia małżeńskiego. Można nawet postawić tezę, że jest to wyjątkowa koncepcja wychowania małżonków. Zawiera się ona w kategorii »my-mażeńskie«, którą wprowadza dla ukazania oryginalności swojego myślenia o małżeństwie i rodzinie w szerszym nurcie *communio personarum* [wspólnoty, komunii osób]. Celem tego opracowania jest syntetyczne ukazanie tego ujęcia, a jego szersze przedstawienie można znaleźć w książce: *Bł. Jana Pawła koncepcja wychowania małżonków*⁴.

¹ Szczególnie należy wymienić: K. Wojtyła. *Miłość i odpowiedzialność*. Lublin 2001; K. Wojtyła. *Osoba i czyn*. W: tenże. *Osoba i czyn i inne studia antropologiczne*. Red. T. Styczeń [i in.]. Lublin 2000 s. 43-344; K. Wojtyła. *Instynkt, miłość, małżeństwo*. TPow 1952 nr 42 s. 1-2, 11; K. Wojtyła. *Rodzicielstwo a »Communio personarum«*. AK 1975 t. 84 s. 17-31; K. Wojtyła. *Rodzina jako »Communio personarum«*. AK 1974 t. 83 s. 347-361.

² Jan Paweł II. *Familiaris consortio. Adhortacja apostolska o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym*. Città del Vaticano 1981; Jan Paweł II. *Gratissimam sane. List do Rodzin*. Città del Vaticano 1994 (skrót: GS).

³ Jan Paweł II. *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*. Lublin 2008.

⁴ M. Jeziorański. *Bł. Jana Pawła II koncepcja wychowania małżonków*. Lublin 2013.

Przyjęty temat będę chciał przedstawić w dwóch częściach. Najpierw ukazę rozumienie podstawowych terminów, które są pewnego rodzaju »kluczem« do zrozumienia całej koncepcji, a następnie wskażę na istotę dynamiki »my-mażeńskiego«, na etapy rozwoju tak rozumianej wspólnoty mażeńskie w perspektywie teologicznej, społecznej oraz (wewnątrz) mażeńskie.

1. Wyjaśnienie kluczowych kategorii

Jak każdy teoretyczny model, tak i koncepcja »my-mażeńskiego« ma swoje antropologiczne, ontologiczne, epistemologiczne i metodologiczne założenia. Z tego względu w pierwszej części zostanie ukazane rozumienie podstawowych terminów. Należą do nich: osoba, wspólnota, małżeństwo i »my-mażeńskie«.

a. Osoba

Karol Wojtyła bez wątpienia opiera się na Boecjuszowskiej definicji osoby (*individua substantia rationalis naturae*). Stara się jednak w swoich naukowych poszukiwaniach tak ją dookreślać, by ukazać jej wyjątkowość względem innych bytów – istot. Przykładem tego jest stwierdzenie: „człowiek jest przedmiotowo »kimś« – i to go wyodrębnia wśród reszty bytów widzialnego świata, które przedmiotowo są zawsze tylko »czymś«”⁵. To ogólne twierdzenie znajduje swoje doprecyzowanie w ukazaniu czterech charakterystycznych cech człowieka. Należą do nich: *rozumność, życie duchowe, dialogiczny kontakt ze światem oraz nieprzekazywalność*.

– *Rozumność*. Wojtyła mówi, że jedynie osoba ma naturę rozumną, to znaczy wyposażoną w rozum i wolną wolę. Rozumność⁶ jest gwarantem wolności. Wolność jednak – aby była autentyczna – musi być zależna od prawdy, którą rozum odkrywa i do której prowadzi. To pozorne ograniczenie wolności jest gwarancją jej prawdziwości. 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 zależy sam od siebie⁷.

5 Wojtyła. *Miłość i odpowiedzialność* s. 24.

6 Tamże.

7 Wojtyła. *Osoba i czyn* s. 165.

- *Życie duchowe*. Tej cechy nie należy utożsamiać z życiem religijnym. To określenie ma raczej filozoficzne niż teologiczne znaczenie. Wynika ono z posiadanego przez człowieka rozumu i jego władz, które skłaniają człowieka do ciągłego poszukiwania prawdy, dobra i piękna⁸. I właśnie ta indywidualna ścieżka poszukiwań składa się na ciągły rozwój życia wewnętrznego – duchowego.

- *Dialogiczność ze światem* lub też: otwartość na kontakt z obiektywnym światem⁹. Wprowadzeniem to tego zagadnienia jest rozróżnienie, jakie wprowadza Wojtyła w odniesieniu istot żywych do obiektywnego świata. Mówi o kontakcie jednostronnym, inaczej »przyrodniczym« oraz dialogicznym, dwustronnym. Przyrodniczy kontakt ze światem sprowadza się do takiej z nim relacji, w której byt odpowiada jedynie na bodźce natury, takie jak na przykład zimno, głód, poczucie niebezpieczeństwa sytuacji. 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. Człowiek „w całym swoim stosunku do tego świata, do rzeczywistości, usiłuje zaznaczyć siebie, swoje »ja«”¹⁰.

- *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 innemu¹¹. Wojtyła uzasadniał swoje stanowisko 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«¹².

⁸ Wojtyła. *Miłość i odpowiedzialność* s. 25.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże s. 26

¹² K. Wojtyła. *Religijne przeżywanie czystości*. TPow 1953 nr 6 s. 1.

Ten element z wyżej wymienionych znalazł szerokie opracowanie w późniejszym studium *Osoba i czyn*¹³.

Szczególnym znamieniem, jakie Wojtyła odnajduje w człowieku jako osobie, jest »prawo daru«. Jest ono wpisane niejako w sam byt osobowy¹⁴. 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, to znaczy wciąż musi siebie samego odnajdywać w pełni. Pełnią odnalezienia siebie jest właśnie realizacja »prawa daru« z siebie¹⁵. Innymi słowy, najwyższą formą samostanowienia jest *samo-oddanie*.

Dla lepszego zrozumienia wyżej ukazanej koncepcji osoby warto również ukazać te ujęcia antropologiczne, z którymi Wojtyła zdecydowanie się nie zgadza. Należą do nich: koncepcja »człowieka – egoisty« ukazana na bazie pism Thomasa Hobbes’a (1588-1697), Davida Hume’a (1711-1776) czy Jana Jakuba Rousseau (1712-1778)¹⁶, czysto świadomościowa i subiektywistyczna koncepcja osoby¹⁷, materialistyczna koncepcja człowieka¹⁸ oraz koncepcja człowieka wynikająca z ideologii gender¹⁹.

b. Wspólnota

Wymiar osobowy człowieka sprawia, że jest on zdolny 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” (KDK 24). Jest to także podstawowym motywem budowania wspólnoty międzypersonalnej i tworzenia relacji z innymi ludźmi.

Wojtyła mówi o »wspólnotach przedmiotowych« oraz »wspólnotach podmiotowych«. W każdej z nich występuje odmienny wspólny cel. »Wspólnoty podmiotowe« są zjednoczone wewnętrznie. Celem takich wspólnot jest dobro wspólne całej grupy²⁰. »Wspólnoty przedmiotowe«

¹³ Wojtyła. *Osoba i czyn* s. 151-154.

¹⁴ K. Wojtyła *O znaczeniu miłości obłubieńczej*. (Na marginesie dyskusji). RF 22:1974 z. 2 s. 166.

¹⁵ Tamże s. 167.

¹⁶ K. Wojtyła. *Propedeutyka sakramentu małżeństwa*. AK 1958 t. 56 s. 23.

¹⁷ K. Wojtyła. *Zagadnienie katolickiej etyki seksualnej*. RF 13:1965 z. 2 s. 12.

¹⁸ K. Wojtyła. *Antropologia encykliki »Humanae Vitae«*. ACr 1978 t. 10 s. 25.

¹⁹ Jan Paweł II. *Ojcostwo i macierzyństwo w zamyśle Bożym. Przemówienie do uczestników Tygodnia Studiów nad Małżeństwem i Rodziną 27 VIII 1999*. OsRomPol 1999 nr 11 s. 12-13.

²⁰ Wojtyła. *Osoba i czyn* s. 319.

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«²¹. Aby mogła powstać »wspólnota podmiotowa«, konieczne jest, aby osoby wzajemnie poznały i uznały to, co nazywają dobrem i do czego dążą²². Wtedy i tylko wtedy między tymi osobami powstaje »więź wspólnego dobra i wspólnego celu«²³, która jednoczy wewnętrznie. Udział w tego typu wspólnocie Wojtyła wyróżnia słowem »uczestnictwo«²⁴. Taka właśnie wspólnota jest w sensie ścisłym realizacją społecznej natury człowieka, czyli »prawa daru«.

Na podstawie pism Wojtyły można stwierdzić, że kategoria »wspólnoty« rozpatrywana może być w dwóch podstawowych wymiarach. Najbardziej powszechną i podstawową wspólnotą dla każdego człowieka jest rozpoznanie w drugim człowieku bliźniego. Jest to wspólnota w samym człowieczeństwie²⁵. Ten układ przerasta wszystkie inne wspólnoty i społeczności pod względem »zakresu, prostoty i głębi«²⁶ i dlatego też musi być on zawsze decydującym i ostatecznym systemem odniesienia²⁷. To pierwszy, podstawowy wymiar rozumienia wspólnoty międzyludzkiej. Jest on może w pewnym sensie abstrakcyjny, ale kiedy zostaje on określony bądź pominięty, wszystkie inne cele i dobra, jakie stawia sobie wspólnota, mogą stawać się bardziej zagrożeniem niż szansą rozwoju, zarówno dla całej wspólnoty, jak i dla poszczególnych jej członków. Takie rozumienie można nazwać również pierwszym kryterium budowania autentycznej wspólnoty osób.

Drugim kryterium, którym posługuje się Wojtyła w ocenie wspólnoty jest »normą uczestnictwa«. Definiowana jest ona w następujący sposób:

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 siebie²⁸.

21 Tamże s. 320.

22 Wojtyła. *Miłość i odpowiedzialność* s. 31.

23 Tamże.

24 Wojtyła. *Osoba i czyn* s. 319.

25 Tamże s. 331.

26 Tamże.

27 Tamże s. 335.

28 Tamże s. 312.

Ta norma – poza tym, że stoi na straży osobowego, a nie przedmiotowego podejścia do pozostałych członków 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, których nie należy mylić z konformizmem i unikami²⁹.

c. Małżeństwo

Od samego początku małżeństwo jest opisywane przede wszystkim w kategorii życia wspólnotowego. Mówi, że małżeństwo jest „wspólnotą życia ludzkiego”³⁰, „wspólnotą życia i powołania”³¹, „układem wspólnym i komunijnym”³² oraz „wspólnotą międzyosobową”³³. Poza tym 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”³⁴, 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”³⁵.

Pewnego rodzaju definicję małżeństwa można znaleźć dopiero w posynodalnej adhortacji *Familiaris consortio*. Papież pisał w niej:

Jedynym »miejszem« umożliwiającym takie oddanie [pełne oddanie osobowe] 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 (art. 11).

²⁹ Zostały one szeroko zaprezentowane (tamże s. 323-329).

³⁰ Wojtyła. *Instynkt, miłość, małżeństwo* s. 11.

³¹ Wojtyła. *Rodzina jako »Communio personarum«* s. 360.

³² Wojtyła. *Rodzicielstwo a »Communio personarum«* s. 18.

³³ Wojtyła. *Zagadnienie katolickiej etyki seksualnej* s. 8.

³⁴ Jan Paweł II. *Nic, co szkodziłoby rodzinie, nie może być dobrodziejstwem dla społeczeństwa* (Przemówienie do grupy prawników, 26 IV 1986). W: *Nauczanie Papieskie*. T. 9/1. Poznań s. 574 (skrót: *Nauczanie*).

³⁵ Jan Paweł II, *W obronie rodziny i jej praw. Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady do Spraw Rodziny 4 VI 1999*. OsRomPol 1999 nr 11 s. 10.

W tym ujęciu można dostrzec integralnie spojrzenie na małżeństwo. Zbudowane jest ono jakby z dwóch części: „przymierza miłości małżeńskiej” oraz „świadomego i wolnego wyboru”, przez co 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.

W wyżej przedstawionej definicji szczególne znaczenie ma kategoria *przymierza*, którą Jan Paweł II dał się zainspirować w trakcie obrad Soboru Watykańskiego II. Innym soborowym określeniem małżeństwa, bardzo mocno widocznym w późniejszych opracowaniach Karola Wojtyły/Jana Pawła II jest *communio*³⁶.

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 międzysobową, której istotą jest miłość. Po drugie dlatego, że obydwie związki oparte są na tajemnicy wcielenia. To znaczy, że tak jak wcielenie Słowa wprowadziło nową jakość w relację Bóg – lud Boży, tak też ta sama tajemnica wiary ubogaciła relację małżeńską, a samo małżeństwo stało się przez to szczególnym miejscem konkretyzacji łaski „przenikającej w naturę”³⁷. 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. Należą do nich: wyłączność, nierozzerwalność i płodność. Nie są one jedynie dodatkiem do małżeństwa, ale stanowią o jego istocie:

dobro nierozzerwalności jest dobrem samego małżeństwa; niezrozumienie zaś jego nierozzerwalnego charakteru jest niezrozumieniem istoty małżeństwa³⁸.

³⁶ Wojtyła. *Rodzina jako »Communio personarum«* s. 356.

³⁷ Wojtyła. *Myśli o małżeństwie*. Znak 1957 nr 42 s. 597.

³⁸ Jan Paweł II. *Nierozzerwalność małżeństwa dobrem wszystkich*. Przemówienie do pracowników Trybunału Roty Rzymskiej 28 I 2002. OsRomPol 2002 nr 4 s. 34.

Tak rozumiany wymiar *przymierza* zawiera się i przechodzi w rzeczywistość *communio*, które poszerza rozumienie małżeństwa o

pewien zespół wymagań, jaki małżeństwu [...] jest postawiony właśnie przez to, że stanowi ono szczególne urzeczywistnienie komunii osób ³⁹.

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.

d. »My-mażeńskie«

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 opisuje jako relacje typu »ja« – »ty«, drugie natomiast jako relacje typu »my«⁴⁰. 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 osób tworzących tę wspólnotę wobec siebie.

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«⁴¹.

Nigdzie więcej w nauczaniu Jana Pawła II nie znajdujemy tak wyraźnego rozróżnienia tych dwóch kategorii. Nie pojawia się również do-

³⁹ Wojtyła. *Rodzina jako »Communio personarum«* s. 357.

⁴⁰ K. Wojtyła. *Osoba: podmiot i wspólnota*. W: tenże. *Osoba i czyn i inne studia antropologiczne*. Red. T. Styczeń [i in.]. Lublin 2000 s. 404.

⁴¹ GS 7.

kładniejsze rozróżnienie znaczeniowe tych dwóch terminów. Aby zatem określić ich treść, to należy odnieść się do wcześniejszych pism Karola 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*⁴². 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« (na przykład przyjscie 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, abstrakcyjnym⁴³.

Karol 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« nie wystarczy sama tylko miłość obustronna [...]. O zaistnieniu tego »my« w miłości decyduje właśnie wzajemność. Wzajemność ujawnia, że miłość dojrzała, że stała się czymś »pomiedzy« osobami, że utworzyła jakąś wspólnotę, a w tym realizuje się jej pełna natura⁴⁴.

Powstaje zatem jakaś nowa jakość, jakiś nowy »byt«, jeśli można to tak nazwać, którego istotą jest wzajemna miłość osobowa dwojga ludzi.

W tym kontekście pozostaje jeszcze zagadnienie odrębności osób tworzących wspólnotę »my«. Przede wszystkim należy zauważyć, że nie-

⁴² Joannes Paulus PP. II. *Litterae Familiis datae ipso volente sacro Familiae anno MCMXCIV*. AAS 1994 s. 875. Na tej podstawie można mówić zarówno o *communio personarum*, jak i o *communitas personarum*, co pojawia się w późniejszych fragmentach listu.

⁴³ Język łaciński poprzez zakończenie -tas odnosi daną rzeczywistość na płaszczyznę abstrakcji. Na przykład: *humanitas*, *caritas*, *veritas*, *libertas*. Można zatem w następujący sposób przetłumaczyć te dwa terminy: *communio* jako wspólnota, a *communitas* jako wspólnotowość.

⁴⁴ Wojtyła. *Miłość i odpowiedzialność* s. 79.

zbędnym »instrumentem« tworzącym wspólnotę »my« jest wolna wola każdego »ja«⁴⁵. 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”⁴⁶. Znaczy to, że kategoria »my«, jako opis określonej wspólnoty, odnosi się do porządku przypadłościowego. Działanie przysługuje jedynie podmiotowi, którym jest osoba. Wspólnota »my« musi być zakwalifikowana do relacyjnego, czyli bytowo najślabszego, sposobu istnienia, jednak w porządku moralnym można mówić o nowej jakości istnienia⁴⁷.

2. Etapy rozwoju »my małżeńskiego«

Wspólnota małżeńska rozumiana w kategorii »my-małżeńskiego«, które jest specyficznym ujęciem *communio personarum*, jest wspólnotą dynamiczną, zmieniającą się. Niemniej jednak te zmiany nie są przede wszystkim wynikiem na przykład zmieniających się sytuacji społecznych, kulturowych czy obyczajowych. Jan Paweł II stwierdza, że w »my-małżeńskim« jest ukryty potencjał, który sprawia – dzięki świadomej aktywności samych małżonków – że ich związek rozwija się i jest to rozwój do tego stopnia twórczy, że ostatecznie może również skutkować zmianami w społeczeństwie. Poniżej chciałbym ukazać trzy różne ujęcia tego rozwoju, które oczywiście zostały rozgraniczone jedynie ze względów akademickich. Rzeczywistość sama w sobie jest jedna. Ukażę zatem dynamikę zmian w perspektywie teologicznej, społecznej oraz (wewnątrz)małżeńskiej.

a. Perspektywa teologiczna

To ujęcie zaprezentowane zostało przede wszystkim w cyklu małżeńskich katechez środowych mających miejsce od 5 IX 1979 r. do 28 XI 1984 r. podczas audiencji ogólnych. W tej bardzo skrupulatnej analizie papież przeszedł drogę od „Początku” poprzez „Odwołanie się do «serca» ludzkiego” aż po „Odwołania się do zmartwychwstania”⁴⁸. Te poszczegól-

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Wojtyła. *Osoba i czyn* s. 317.

⁴⁷ Wojtyła. *Osoba: podmiot i wspólnota* s. 403.

⁴⁸ Jan Paweł II. *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*. Lublin 2008.

ne »stacje« można traktować jako etapy rozwoju wspólnoty małżeńskiej w perspektywie teologicznej. Potwierdzenie takiego podejścia znajduje się również w przemówieniu papieża do międzynarodowych grup studyjnych w ramach przygotowania do synodu biskupów dotyczącego małżeństwa i rodziny. Jan Paweł II mówił wtedy, że małżeństwo „jest jednocześnie przypomnieniem, urzeczywistnieniem się i prorocką zapowiedzią”⁴⁹, po czym – wyjaśniając poszczególne terminy – przedstawia je jako konsekwentnie związaną całość.

– etap pierwszy: przypomnienie »początku«

Pierwszy etap analizy rzeczywistości »my-małżeńskiego« stanowi dla Jana Pawła II odniesienie się do »początku«, który związany jest z wydarzeniem stworzenia człowieka i jego kondycją osobową. Właśnie ona stanowi przedmiot analizy papieża, na podstawie której można również przedstawić zagadnienie »my-małżeńskiego« w prehistorycznej perspektywie teologicznej. Głównym źródłem papieskiej analizy w tym wymiarze są dwa pierwsze rozdziały *Księgi Rodzaju*.

Zagadnieniem otwierającym jest koncepcja osoby, którą w tym momencie można przedstawić głównie poprzez ukazanie dwóch par cech: *samotność* – *wolność* oraz *nagość* – *niewinność*. Pierwszą, w pewnym sensie podstawową, cechą człowieka jest samotność, którą papież nazywa „pierwotną samotnością”⁵⁰. Odnosi się ona przede wszystkim do istoty człowieka. Człowiek prehistoryczny miał poczucie wyjątkowości względem całości świata. To poczucie dawało mu przywilej »panowania« nad światem. Z drugiej strony jednak »przekonywało« ono człowieka również o jego *samotności*⁵¹. 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. Konsekwentnie zatem, doświadczenie ontycznej samotności, które wynosi człowieka jako takiego ponad cały stworzony świat, daje mu poczucie odrębności i »przekonuje« go o jego wolności. Kolejnym »naocznym« doświadczeniem człowieka jest jego *nagość*. Ją również należy rozumieć przede wszystkim w znaczeniu antropologicznym. Jan Paweł II pisze, że

⁴⁹ Jan Paweł II. *Małżeństwo jest przypomnieniem, urzeczywistnieniem się i zapowiedzią historii przynależącej między Bogiem a Jego ludem. Przemówienie do międzynarodowych grup studyjnych 3 XI 1979. Nauczanie II/2 s. 498.*

⁵⁰ Jan Paweł II. *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich s. 20.*

⁵¹ Tamże s. 22.

znaczenie pierwotnej nagości [...] nie jest bynajmniej czymś akcydentalnym w tym pierwszym zarysie biblijnej antropologii. Wręcz [...] przeciwnie – stanowi klucz do pełnego i definitywnego jej zrozumienia⁵².

Dlatego też znaczenie pierwotnej nagości powinno być związane 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”⁵³. Znaczy to, że ten rodzaj poznania sięgał samych intymnych korzeni osobowej tożsamości i konkretności, którą zarówno mężczyzna, jak i kobieta zawdzięczają swojej płci⁵⁴. Rozumienie nagości w tym ujęciu wskazuje na pierwotną niewinność, którą można nazwać „czystością serca”⁵⁵, pierwotną świętością i nieskalanością⁵⁶ lub pierwotną sprawiedliwością⁵⁷. 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.

Należy również podkreślić, że człowiek »początku« to człowiek harmonii między tym, co duchowe a tym, co cielesne. Na podstawie wyżej przedstawionej antropologii można teraz ukazać prehistoryczne rozumienie *communio personarum* oraz wyłaniające się z niej *communicatio personarum*.

Pierwotne zjednoczenie mężczyzny i kobiety (*communio personarum*) było relacją skierowaną przede wszystkim na nich samych. Oni przede wszystkim korzystali z owoców tego zjednoczenia (a nie teleologia płodności), które było – ogólnie mówiąc – „wzajemnym uszczęśliwieniem”⁵⁸. Można je bliżej opisać wskazując na trzy aspekty:

„Odnajdywanie prostej i czystej jedności w człowieczeństwie”. Jan Paweł II bardzo wyraźnie zaznacza, że to zjednoczenie dotyczy najgłębszych obszarów człowieka – tych,

52 Tamże s. 38.

53 Tamże s. 43.

54 Tamże s. 66.

55 Tamże s. 56.

56 Tamże s. 295.

57 Tamże s. 54.

58 Tamże s. 60.

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”⁵⁹, stwierdzając, że to odniesienie „zostało w nich stworzone jako pierwszy fundament komunii osób, ponieważ jako warunek konstytutywny wzajemnego przeznaczenia, również w wymiarze tego powołania, przez które mieli się stać »mężem« i »żoną«”⁶⁰.

„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” osoby⁶¹, co jeszcze raz przywołuje relację: »brat« – »siostra«, a następnie uściśla to stwierdzeniem osoby „dla” osoby⁶². Chodzi zatem o pełne wzajemne obdarowanie sobą. Dzięki temu obdarowaniu kobieta, przyjmując dar mężczyzny, „staje się” kobietą, a mężczyzna, dzięki darowi kobiety, „staje się” mężczyzną⁶³. Nie należy tego rozumieć w formie fizycznego stawiania się mężczyzną czy kobietą, ale w pewnego rodzaju budowaniu własnej tożsamości i akcepcji siebie pod względem płci.

„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 wiecznego wybrania człowieka przez Ojca”⁶⁴.

Communio personarum – pomimo tego, że jest rzeczywistością doskonałą, to nie jest rzeczywistością statyczną i niezmienną. Można powiedzieć, że jest pełna dynamizmu, żywotności, świeżości czy też nowości⁶⁵. Wynika to ze specyfiki miłości samej w sobie. Jest ona tym fundamentem, który od »początku« został położony jako istota wspólnoty osób⁶⁶. Stąd też w opisie obrazu »początku« pojawia się również termin „międzyosobowej komunikacji”⁶⁷, który dla Jana Pawła II ma szersze znaczenie

59 Tamże.

60 Tamże s. 337.

61 Tamże s. 32.

62 Tamże.

63 Tamże s. 28–29.

64 Tamże s. 296; Jan Paweł II. *Zadania ewangelizacyjne Kościoła domowego. Homilia podczas Mszy św. dla rodzin 4 VII 1986*. Nauczanie IX/1 s. 66–67.

65 Jan Paweł II, *Ewangelizacja rodziny przez rodzinę. Homilia podczas Mszy św. 6 VI 1993*. OsRomPol 1993 nr 8–9 s. 29.

66 Jan Paweł II. *Chrońmy rodzinę opartą na małżeństwie. Przemówienie do rodzin przybyłych z całych Włoch 20 X 2001*. OsRomPol 2002 nr 2 s. 42.

67 Jan Paweł II. *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich* s. 42.

aniżeli porozumiewanie się. Papież pisze, że to pojęcie w swoim pierwotnym i najgłębszym znaczeniu

więzało się (i wiąże się) bezpośrednio z łożyskiem podmiotów, które »komunikują« na podstawie istniejącej między nimi »komunii« albo też celem osiągnięcia lub wyrażenia tej »komunii«, która właściwa i współmierna jest tylko dla świata podmiotów – osób⁶⁸.

Oznacza to zatem, że – w pewnym sensie nieuchwytną – rzeczywistość *communio personarum* można uchwycić dzięki *communicatio personarum*. Zakładając natomiast, że poznanie osobowe jest „przezroczyste”, trzeba również przyjąć, że „komunikat” w pełni oddaje treść „komunii” oraz relacja między nimi jest niezafałszowana. W tym kontekście funkcję „komunikatora” przejmuje ludzkie ciało a sposób komunikacji można nazwać „mową ciała”, która – jak wyjaśnia papież –

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 zjednoczenia⁶⁹.

– **etap drugi: *communio personarum* jako uobecnienie**

Kolejny etap dynamiki rozwoju »my-mażeńskiego« to człowiek historyczny – to znaczy ten, który jest dostępny ludzkiemu doświadczeniu. To człowiek z jednej strony żyjący w rzeczywistości tego świata, ale z drugiej strony, ten człowiek, w którym na swój sposób obecny jest obraz »początku«. Papież bardzo wyraźnie wskazuje na ciągłość ontyczną człowieka. To, co uległo zmianie, to „poczucie sensu własnego ciała wobec Stwórcy i stworzeń”⁷⁰, którą ogólnie można nazwać rozbiciem wewnętrznym. Należy jednak bardzo wyraźnie zaznaczyć, że rozbicie, które nastąpiło w człowieku nie pozbawiło go całkowicie tego, czym się cieszył jako człowiek »początku«, a co za tym idzie, nie zrównało go ze światem zwierząt, ale jego ludzka natura została zubożona. Konkretnymi zjawiskami tego zubożenia (a zarazem wewnętrznego rozbicia) są: *pożądliwość i wstyd*.

Mówiąc o *pożądliwości*, papież wychodzi od doświadczenia wewnętrznego konfliktu w człowieku między tym, czego chce duch, a tym, czego chce ciało⁷¹. Jest to tak znamienne doświadczenie człowieka hi-

68 Tamże.

69 Tamże s. 331.

70 Tamże s. 40.

71 Tamże s. 108.

storycznego, że nieraz papież nazywa go „człowiekiem pożądlivosti”⁷² i wyjaśnia, że przyczyną siły pożądlivosti 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«⁷³.

A zatem pożądlivosc to przede wszystkim znak określonego braku w człowieku. Pożądlivosc pośrednio przywołuje człowieka do uzupełnienia tego braku i wypełnienia »obrazu». Jest zatem nie tylko zagrożeniem dla człowieka, ale i swoistym wyzwaniem⁷⁴.

W podobny sposób papież wyjaśnia zjawisko *wstydu*. Przede wszystkim zwraca uwagę na to, że do jego istoty »zawsze należy jakiś lęk»⁷⁵. Ale jest to specyficzny jego rodzaj, ponieważ występuje on tylko wtedy, kiedy to, co jest »wewnętrzne» wychodzi poza ten intymny, osobowy obszar każdego człowieka. Jest to zatem taki rodzaj lęku, który przysługuje jedynie człowiekowi i ujawnia się wtedy, gdy pewne treści, wartości, przeżycia powinny zostać ukryte we wnętrzu osobowym człowieka, a ktoś lub coś stara się je wydobyć na zewnątrz⁷⁶. Taki rodzaj kondycji ontycznej człowieka będzie również obecny w *communio personarum* mężczyzny i kobiety oraz w ich wzajemnym komunikowaniu się (*communicatio personarum*). Zwłaszcza w tym ostatnim zagadnieniu można wskazać na trzy zasadnicze obszary. Można je nazwać następująco: (α) poznanie zagrożone zafałszowaniem; (β) zjednoczenie zagrożone nierównością oraz (γ) obdarowanie zagrożone przywłaszczeniem.

(α) Początek relacji między mężczyzną a kobietą naznaczony jest wzajemnym i pełnym poznaniem siebie. 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»⁷⁷. Dlatego powstaje niebezpieczeństwo, że osoba stojąca naprzeciw zostanie nieprawdziwie »odczytana».

72 Tamże s. 86.

73 Tamże s. 90–91.

74 Tamże s. 94. To pierwszy sygnał skłaniający człowieka do zmiany, czyli rozwoju.

75 Także s. 89.

76 Wójtyła. *Miłość i odpowiedzialność* s. 156–157.

77 Jan Paweł II. *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich* s. 97.

Przyczynę takiego stanu rzeczy papież upatruje w obecnej w człowieku pożądlivosti. Wprawdzie nie jest ona w stanie zmienić osoby jako takiej, to znaczy: prawda o osobie pozostaje merytorycznie niezmienna⁷⁸, to jednak zaciemnia ona „horyzont wewnętrznego widzenia, odbiera sercom przejrzystość pragnień i dążeń”⁷⁹. Na tym właśnie polega istota fałszu poznania. W tej wypowiedzi wskazane jest zarazem „miejsce” możliwego pojawienia się omawianego błędu – jest nim przestrzeń człowieka wewnętrznego, to znaczy jego myśli, decyzji, pragnienia i dążenia.

(β) Zjednoczenie zagrożone nierównością to kolejne zagadnienie zakłócające właściwą komunikację międzyosobową. 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 społecznych⁸⁰. 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”⁸¹. 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, to znaczy duchowym, intelektualnym, wolitywnym, uczuciowym i cielesnym⁸².

78 Tamże s. 127.

79 Tamże s. 309.

80 Tamże s. 98.

81 Tamże.

82 Jan Paweł II. *Życie małżeńskie i rodzinne dzisiaj. Przemówienie podczas spotkania z młodymi małżeństwami i ich dziećmi 20 IX 1996*. OsRomPol 1996 nr 11-12 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 osobq« ze względu na jej kobiecość lub męskość⁸³.

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 ujęcia w postaci zmysłowo-cieleśnego zaspokojenia kobiecości przez męskość”⁸⁴ i mękości przez kobiecość.

Przedstawiony powyżej układ dysharmonii nie dotyczy jedynie kobiety. Skoro bowiem „oboje zostali wezwani” do doskonałej jedności, to słowa z Rdz 3, 16 – wprowadzie bezpośrednio skierowane do kobiety – również „odnoszą się do mężczyzny, a raczej odnoszą się równocześnie do obojga”⁸⁵. Chodzi zatem nie tyle o pewien model dominacji jednej płci nad drugą, co raczej wynikające z jednej strony lub też z obydwu ponížanie się w odniesieniu do innego – bardziej obiektywnego – punktu odniesienia. Wydaje się, że może nim być »obraz« osoby z »początku«.

(γ) 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 wyzwać pragnień osobowego zjednoczenia”⁸⁶, kierowana jest „ku zaspokojeniu samego ciała kosztem niejako autentycznej i pełnej komunii osób”⁸⁷. Jest to proces redukcji aksjologicznej⁸⁸ i dokonuje się on stopniowo. Analizując literaturę źródłową, można wskazać cztery stopnie omawianego zagrożenia: atrakcyjność – posiadanie – używanie – zużycie⁸⁹.

83 Jan Paweł II. *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich* s. 384.

84 Tamże s. 385.

85 Tamże s. 99.

86 Tamże s. 101.

87 Tamże.

88 Tamże, s. 128.

89 Szerzej: Jeziorański, jw. s. 154-156.

Jan Paweł II nie tylko wskazuje główne zagrożenia pojawiające się za sprawą pożądlivosti 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 oblubieńczego⁹⁰ oraz odkupieńczego⁹¹. 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 międzyosobowych⁹². 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 wzmacniające 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 akceptacja⁹³, różne gesty czułości, język ciała wyrażający małżeńskie przymierze⁹⁴, lecz tym najważniejszym wyrazem zawsze będzie „codzienne *offertorium*”⁹⁴, 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”⁹⁶.

– **etap trzeci:** *communio personarum* jako zapowiedź duchowego pokrewieństwa

Ostatnim etapem rozwoju »my-małżeńskiego« w perspektywie teologicznej jest taki obraz wspólnoty małżeńskiej, które w pełni zrealizuje się

90 Ten wymiar był obecny w człowieku od »początku«. Całość treści związanych z tym wymiarem zostaje zamknięta w pojęciu „oblubienczy sens ciała ludzkiego”, które do tych zagadnień wprowadza sam Jan Paweł II.

91 Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich.* s. 312.

92 Jan Paweł II, *Królestwo Boże i rodzina chrześcijańska. Homilia podczas Mszy św. 15 XI 1980.* Nauczanie III/2 s. 614; Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich* s. 271 i 275.

93 Jan Paweł II, *Otwórzcie szkoły i rodziny na wartości Ewangelii. Homilia podczas Mszy św. 22 I 1998.* OsRomPol 1998 nr 3 s. 15.

94 Jan Paweł II, *Życie małżeńskie i rodzinne dzisiaj* s. 27.

95 Jan Paweł II, *Międzynarodowy Rok Rodziny. Audycja generalna 29 XII 1993.* OsRomPol 1994 nr s. 19.

96 Jan Paweł II, *W rodzinie kształtuje się powołanie chrześcijańskie. Homilia podczas Mszy św. dla rodzin. 31 I 1985.* OsRomPol 1985 nr 2 s. 17.

dopiero w rzeczywistości zbawienia. Krótko mówiąc będzie on polegał przede wszystkim na optymalnym zrealizowaniu wszystkich potencjałów, które zostały wpisane w naturę człowieka już na samym »początku«. Niemniej jednak nie będzie to ponowna aktualizacja opisanej wyżej sytuacji prehistorycznej. Przekreślałoby doświadczenie „historyczności” człowieka i odrzucałoby pełną prawdę o nim samym. Celem rozwoju *communio personarum* może być osiągnięcie takiego rodzaju pełni,

która zakłada całą historię człowieka ukształtowaną dramatem drzewa poznania dobra i zła (por. Rdz 3), a równocześnie przenikniętą tajemnicą odkupienia⁹⁷.

A zatem 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 ciałem⁹⁸.

Tą nową kategorią jest przede wszystkim specyficzna forma więzi małżeńskiej, która może być określona pewnego rodzaju „pokrewieństwem duchowym”⁹⁹. Jan Paweł II wyjaśnia, że

poprzez małżeństwo mężczyzna i kobieta stają się w sposób szczególny bratem i siostrą. Rys siostrzany (i braterski) zdaje się tkwić głęboko w miłości oblubieńczej¹⁰⁰.

Poniżej przedstawiona argumentacja tej tezy pozawala twierdzić, że papież bardzo świadomie używa tego porównania i sformułowania. A skoro tak, to takie ujęcie relacji małżeńskiej należy do najważniejszych zagadnień prezentowanych w tym opracowaniu.

Spośród wielu wypowiedzi papieskich na temat relacji małżeństwa do rzeczywistości przyszłego świata, dwie z nich zasługują na szczególną uwagę. Pierwsza mówi o tym, że małżeństwo znajdzie swoją kontynuację w świecie przyszłym. Papież nauczał, że

rodzina [...] powstaje i żyje w swojej początkowej fazie na ziemi, ale jest przeznaczona do odtworzenia się w niebie¹⁰¹

97 Jan Paweł II. *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich* s. 222.

98 Tamże s. 214–215.

99 Jeziorański, jw. s. 174. Szersze uzasadnienie tej tezy s. 166–178.

100 Jan Paweł II. *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich* s. 349.

101 Jan Paweł II. *Chrześcijaństwo powinno być mistrzami autentycznego humanizmu rodzinnego. Przemówienie do biskupów Emilii-Romanii w czasie wizyty ad limina 2 V 1986. Nauczanie IX/2 s. 602.*

oraz:

jak bardzo jest ważne, ażeby »komunia osób« w rodzinie stawała się przygotowaniem do »Świątych Obcowania« w niebie¹⁰².

W innym ujęciu natomiast papież wyraźnie wyklucza 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 człowieka¹⁰³.

Warto również zauważyć, że te dwa stanowiska pochodzą z podobnego czasu¹⁰⁴. Jak w tym kontekście rozumieć przytoczone wcześniej słowa o „odtworzeniu się” małżeństwa w świecie przyszłym? Czy nie są to stanowiska sprzeczne? Dodatkowo wyraźnie i przekonująco wybrzmiewa stanowisko Jana Pawła II wyrażone w końcowym okresie środowych katechez małżeńskich: małżeństwo wprowadzie „nie należy do »odkupienia ciała« w wymiarze nadziei eschatologicznej”, ale zarazem „wypełnia się ono i urzeczywistnia w perspektywie eschatologicznej”¹⁰⁵. Te argumenty nakazują wręcz poszukiwanie takiego opisu ideału wspólnoty małżeńskiej, który jest wprowadzie odmienny od wzoru „historycznego”, lecz zarazem jest jego kontynuacją – niejako owocem. Jest to zatem pewna forma uzgodnienia wyżej przywołanych stanowisk, a zarazem dodatkowa inspiracja do poszukiwania głębszego rozwiązania pozornej sprzeczności.

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,

¹⁰² GS 14, Jan Paweł II. *Homilia podczas mszy św. dla rodzin chrześcijańskich 2 XI 1982*. OsRomPol 1983 nr 2 s. 25.

¹⁰³ Jan Paweł II. *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich* s. 205, 256.

¹⁰⁴ Jest to pierwsza połowa lat osiemdziesiątych. W tym momencie nie biorę pod uwagę *Listu do Rodzin*.

¹⁰⁵ Jan Paweł II. *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich* s. 310.

istotną część ciała (...), oznaczały po prostu »istotę«¹⁰⁶. 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«¹⁰⁷,

a w *Familiaris consortio* napisał, że

miłość małżeńska zawiera jakąś całkowitość, w którą wchodzi wszystkie elementy osoby (art. 13).

Warto również zauważyć, że papież, podejmując próbę charakterystyki małżeństwa, często posługuje się stwierdzeniami typu: »poniekąd«, »zdaje się«, »jakiś« lub »niejako«¹⁰⁸. Można przypuszczać, że nie wynika to z jego niepewności co do opisywanej rzeczywistości, lecz o wiele bardziej z pewnej ostrożności w używaniu terminów, które mają doprowadzić do poznania prawdy o małżeństwie, ale same nie potrafią jej w pełni wyrazić. Chodzi bowiem o to, by istotę jedności małżeńskiej opisać za pomocą kategorii pokrewieństwa, która w tym kontekście będzie najlepszym (choć jak każde porównanie: niedoskonałym) narzędziem, a nie o to, by zrównać tę więź do więzi biologicznej.

Ciekawą i ważną inspiracją w kontekście podjętych poszukiwań jest przywoływanie i interpretowanie przez Jana Pawła II tekstów Ojców Kościoła i wielkich teologów w adhortacji posynodalnej *Familiaris consortio*. Za przykład może służyć odwołanie się do tekstu Tertuliana, w którym małżonkowie porównani są do braci¹⁰⁹ oraz do tekstu św. Tomasza z Akwinu. Temu zagadnieniu należy przyjrzyć się bliżej. Jan Paweł II pisze:

¹⁰⁶ Tamże s. 30 przypis 13.

¹⁰⁷ Tamże s. 280.

¹⁰⁸ W całym opracowaniu katechez małżeńskich bardzo często można znaleźć tego typu zwroty. Pojawiają się one również w innych wypowiedziach.

¹⁰⁹ FC 13.

„rodzina chrześcijańska jest też powołana do tego, by doświadczyła nowej i szczególnej komunii, która wzmacnia i doskonali komunie 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 Akwinu¹¹⁰.

Obydwa stanowiska podejmują 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. 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 Świętemu¹¹¹, i pokazuje, że wspólnota wierzących cieszy się „łaską braterstwa”. Papież zmienia kontekst, w którym ten zwrot pierwotnie funkcjonował, i posługując się Tomaszowym terminem „łaska braterstwa”, odnosi je do więzi małżeńskiej. Tym samym Jan Paweł II bardzo świadomie wskazuje na to, że małżonkowie związani są ze sobą podobnie jak brat z siostrą.

W kontekście powyższych argumentów można 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 wynika to bynajmniej z jednorazowego, okazjonalnego skojarzenia, lecz prowadzi Jana Pawła II do sformułowania stwierdzenia, że – co warto jeszcze raz powtórzyć –

poprzez małżeństwo mężczyzna i kobieta stają się w sposób szczególny bratem i siostrą. Rys siostrzany (i braterski) zdaje się tkwić głęboko w miłości oblubieńczej¹¹².

W ten sposób rozwiązuje się dylemat obecności małżeństwa w „przyszłym świecie”. Skoro „uczestnicy »świata przyszłego« (...) będą cieszyć się doskonale dojrzałą podmiotowością”¹¹³, to znaczy będą żyli pełną świadomością siebie oraz całego doświadczenia przeżytego czasu, i „zachowają swoją właściwość męską lub kobiecą”¹¹⁴, to wniosek z takiego

110 FC 21; STh II, II, 14, 2 ad 4.

111 Wydanie polskie: Tomasz z Akwinu. *Summa teologiczna*. T. 15. London [1966] s. 169. „Odmawianie posłuszeństwa należy do zatwardziałości-uporu; udawanie pokuty do zawziętości; odszczepieństwo do zazdrośczenia drugiemu łaski, która jednoczy członki Kościoła”.

112 Jan Paweł II. *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich* s. 349.

113 Tamże s. 211.

114 Tamże s. 206.

rozumowania dodatkowo przemawia za trwałością zjednoczenia małżeńskiego wyrażającego się w „duchowym pokrewieństwie”.

b. Perspektywa społeczna

Małżeństwo jako wspólnota osób jest rzeczywistością dynamiczną. Podlega ono ciągłemu rozwojowi z tego względu, że zespolone jest siłą miłości. Karol 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 małżeństwo¹¹⁵.

Miłość zatem będzie również wyznaczała etapy tego rozwoju. Już na wstępie tego zagadnienia 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«.

Istota »my-małżeńskiego« i jego rozwój zostały już opisane wcześniej, w tym miejscu warto jednak uwypuklić źródło tej rzeczywistości. Jan Paweł II pisze, że Bóg, stwarzając człowieka „z miłości”, powołuje go jednocześnie „do miłości”¹¹⁶ oraz że „Bóg wpisuje w człowieczeństwo mężczyzny i kobiety powołanie, a więc zdolność i odpowiedzialność za miłość i wspólnotę”¹¹⁷. 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”¹¹⁸. 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 pisze między innymi, że „mężczyzna i kobieta przyjmują wewnętrzną wspólnotę życia i miłości”¹¹⁹. Należy od razu zaznaczyć, że opisywana rzeczywistość dotyczy każdego małżeństwa mężczyzny i kobiety, a nie tylko małżeństw sakramentalnych czy jakkol-

115 Wojtyła. *Miłość i odpowiedzialność*, s. 193.

116 FC 11.

117 Tamże.

118 GS 8.

119 FC 11.

wiek 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-mażeńskim« obecne jest również w jakimś stopniu »My-Boga«.

Dynamizm »My-Boga« obecny w »my-mażeńskim« 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”¹²⁰. Powstaje zatem nowa, jakościowo inna wspólnota. Nie niszczy ona jednak wspólnoty małżeńskiej. Ta zachowuje wprawdzie swoją odrębność¹²¹, 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, która 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 formie¹²². 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 opieki rodzicielskiej rozumianej

¹²⁰ GS 16.

¹²¹ Wojtyła. *Miłość i odpowiedzialność* s. 195.

¹²² Tamże.

jako służba, to znaczy podporządkowanie jej nie własnemu zamysłowi, ale autentycznemu dobru ludzkiemu i chrześcijańskiemu¹²³.

»My-rodzinne« również 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 to następująco:

w ten sposób rodzice chrześcijańscy będą mogli rozszerzyć zasięg swej miłości poza więź ciała i krwi, uznając związki wywodzące się z ducha, które rozwijają się w konkretną służbę dzieciom innych rodzin, często potrzebujących i pozbawionych pomocy (art. 41).

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 przypominał o tym również w roku 1994, kiedy pisał:

jeżeli prawda o wolności, o komunii osób w małżeństwie i rodzinie odzyska swój blask, wówczas cywilizacja miłości może się urzeczywistnić¹²⁴.

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 najważniejsza droga wprowadzania »cywilizacji miłości« w przestrzeń stosunków społecznych. Nie można 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»¹²⁵ lub, że rodzina jest pierwszą i z wielu względów najważniejszą drogą Kościoła¹²⁶, czy też w jakikolwiek inny sposób pokazuje małżeństwo bądź rodzinę jako fundament rozwoju relacji ogólnoludzkich, to należy to wi-

123 FC 21; Jan Paweł II *Kontynent rodziny. Homilia podczas Mszy św. 19 IX 1995*. OsRomPol 1995 nr 11-12 s. 30.

124 GS 13.

125 FC 86.

126 GS 1.

dzień 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.

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, że 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«. Poszczególne etapy w tym procesie wprowadzają się jakościowo różnymi wspólnotami, są ze sobą jednak bardzo głęboko zjednoczone.

c. Perspektywa (wewnątrz)małżeńska

Rozwój »my-małżeńskiego«, czyli tej szczególnej odmiany *communio personarum*, można przedstawić również od strony tego, jak zmienia się, czy zmieniać powinna przy określonych założeniach, więź małżeńska. Karol Wojtyła podejmując to zagadnienie, mówił o „wychowaniu miłości”, bądź o „sztuce” wychowania miłości i określa ją *ars amandi*¹²⁷. Pierwszy raz temat ten pojawia się w kontekście przygotowania do życia w małżeństwie sakramentalnym¹²⁸. Autor zauważa, że jest to fundamentalny problem w całej chrześcijańskiej pedagogice i dotyczy relacji do Boga, do drugiego człowieka i do siebie samego¹²⁹. Zagadnienie to ma ważne znaczenie nie tylko w okresie przygotowania do małżeństwa, ale również w rozwijaniu relacji małżeńskiej. Poza tym rozwój miłości w nauczaniu Wojtyły jest ściśle 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.

127 Wojtyła. *Miłość i odpowiedzialność* s. 86.

128 Wojtyła. *Propedeutyka sakramentu małżeństwa* s. 25–29.

129 Tamże s. 25.

Miłość między mężczyzną a kobietą jest szczególnym rodzajem miłości. Towarzyszy jej bardzo intensywne przeżywanie emocjonalne. Przywołując aretologię Maxa Schelera (1874-1929), 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 spontaniczne¹³⁰.

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”¹³¹. Tego rodzaju rozumienie miłości nie tylko zakłada możliwość jej wychowania, ale postuluje ciągłość tego procesu, który obejmuje całe życie małżeńskie¹³².

Nie tyle zresztą chodzi o to, 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 małżeństwo¹³³.

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 wskazuje się 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”¹³⁴. 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”¹³⁵, to kształtuje się przez to, że zostaje on dzięki wolnej woli zintegrowany z wartością osoby¹³⁶. Dzięki temu, że popęd seksualny

130 Tamże s. 27.

131 Tamże.

132 K. Wojtyła. *Wychowanie miłości*. TPow 1960 nr 21 s.1.

133 Wojtyła. *Miłość i odpowiedzialność* s. 193.

134 Tamże s. 51.

135 Tamże s. 49.

136 Tamże.

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 przede wszystkim sprowadza się do kształtowania woli człowieka. Ona powinna zabezpieczać osobę przed „złą miłością”¹³⁷. By jednak mogła to czynić, sama musi być wprawdzie 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”¹³⁸. 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”¹³⁹. Wypowiedź ta wskazuje na istnienie bardzo ścisłego związku między cnotą czystości a dojrzewaniem wspólnoty małżeńskiej oraz ich wzajemne warunkowanie się¹⁴⁰. 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 takiej¹⁴¹, 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 miłości musi

¹³⁷ Tamże s. 150.

¹³⁸ Tamże s. 152.

¹³⁹ Wojtyła. *Instynkt, miłość, małżeństwo* s. 2.

¹⁴⁰ Wojtyła. *Miłość i odpowiedzialność* s. 177.

¹⁴¹ Tamże s. 161.

być zespolone z *wychowaniem wstydu seksualnego*¹⁴². Powściągliwość natomiast (inaczej umiarkowanie) służy cnocie czystości w taki sposób, że wprowadza „właściwą miarę” w doświadczaniu i przeżywaniu wartości zmysłowych i emocjonalnych¹⁴³. 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 zyskuje¹⁴⁴. 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 znaczenia w relacji człowieka do Boga. Wojtyła zauważa, że człowiek religijny ma głębokie przeświadczenie o więzi między czystością moralną a religijnością¹⁴⁵. 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. Dlatego afirmacja wartości osoby jest zarazem afirmacją замыслу 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 zbliżyć się do Boga¹⁴⁶. 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*¹⁴⁷. 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”¹⁴⁸. Nieodzowne jest określenie ideału, do którego osoby

142 Tamże s. 167.

143 Tamże s. 174.

144 Tamże s. 177.

145 Wojtyła. *Religijne przeżywanie czystości* s. 1.

146 Wojtyła. *Wychowanie miłości* s. 1.

147 Tamże.

148 Tamże.

we wzajemnej relacji chcą dążyć. Ideał ten powinien być mocno osadzony w rzeczywistości, to znaczy powinien być prawdziwy. Pozwala to na wprowadzenie pewnej obiektywnej stałości w ciągle zmieniający się „świat” doznań afektywno-zmysłowych. Rozwój miłości nie 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”¹⁴⁹. 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 sytuacji¹⁵⁰.

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 „pomiedzy”¹⁵¹. Zgodnie z przytoczoną definicją *czułości* można powiedzieć, że proces jej wychowania będzie przebiegał w dwóch kierunkach: Po pierwsze, *czułość* rozumiana jest jako umiejętność wczuwania się w drugą osobę. Można mówić o pewnego rodzaju współodczuwaniu czy empatii, a 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 kobiety¹⁵². Ważne jest zatem, by

149 Wojtyła. *Propedeutyka sakramentu małżeństwa* s. 28.

150 Wojtyła. *Miłość i odpowiedzialność* s. 180.

151 Tamże s. 181.

152 Tamże.

ją pielęgnować, niemniej jednak niebezpieczna dla małżonków będzie i taka sytuacja, kiedy czułość przybierze postać czułościowości. 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”¹⁵³.

Ukazane wyżej czynności pozwalają małżonkom na to, by ich wzajemna miłość doskonalila się. Karol Wojtyła pokazuje pewien trójstopniowy proces tego doskonalenia, w którym dojrzewająca miłość budowana jest na coraz większym dobru związanym z kochaną osobą. Do tych etapów zalicza się: (α) miłość upodobania, (β) miłość pożądania i (γ) miłość życzliwości. Poniżej zostaną one bliżej przedstawione:

(α) *Miłość upodobania*¹⁵⁴ – 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 na przykład uroda, mądrość, błyskotliwość. Dużą rolę w tym poznaniu odgrywają emocje. Istnieje niebezpieczeństwo, że to poznanie będzie zafałszowane, to znaczy 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”¹⁵⁵.

(β) *Miłość pożądania*¹⁵⁶ – 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:

¹⁵³ Tamże s. 182.

¹⁵⁴ Tamże s. 70.

¹⁵⁵ Tamże s. 75.

¹⁵⁶ Tamże.

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”¹⁵⁷.

(γ) *Miłość życzliwości*¹⁵⁸ – 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.

*

W powyższym opracowaniu została ukazana specyfika relacji małżeńskiej oraz jej rozwoju opartej na analizie dorobku naukowego i duszpasterskiego Jana Pawła II. Papież z wielkim zaangażowaniem realizował tak zwane duszpasterstwo rodzin. Analizując jego wcześniejsze pisma można dojść do przekonania, że jego praktyka pasterska jest konsekwencją teoretycznych analiz naukowych, podejmowanych zwłaszcza na gruncie etyki. Stąd też można mówić o teoretycznym modelu rozwoju relacji małżeńskiej. Jest nim »my-małżeńskie«. Ta kategoria została przedstawiona w powyższym opracowaniu.

W pierwszej części ukazano teoretyczne założenia papieskiej koncepcji. Zalicza się do nich rozumienie osoby, wspólnoty, małżeństwa oraz »my-małżeńskiego«. W drugiej części natomiast ukazany został rozwój »my-małżeńskiego« w trzech perspektywach: teologicznej, społecznej oraz (wewnątrz)małżeńskiej. Ukazanie tych procesów rozwoju relacji małżeńskiej prowadzi do kilku ogólnych wniosków. Przede wszystkim, więź małżeńska ukazana jest jako rzeczywistość potencjalna. To znaczy, że ona sama wyposażona jest w określone możliwości rozwoju, w których ów rozwój inspirowany jest niejako „od środka”, a nie uwarunkowany jedynie zmieniającymi się uwarunkowaniami psychicznymi, społecznymi czy kulturowymi małżonków. Po drugie, prawda o relacji małżeńskiej, tak jak prawda o człowieku w ogóle, jest jedynie fragmentaryczna, gdy weźmie się jedynie warsztat nauk społecznych. Papież apeluje o całościowość, a więc również filozoficzną i teologiczną, analizę fenomenu człowieka i relacji małżeńskiej.

¹⁵⁷ Tamże.

¹⁵⁸ Tamże s. 77.