

PROBLEM CELÓW MAŁŻEŃSTWA

Często się zdarza, że najbardziej życiowe i obchodzące nas sprawy są regulowane zasadami, które w swym naukowym ujęciu wcale nie sprawiają wrażenia problemów życiowych. Tak jest właśnie z problemem celów małżeństwa. Może się on wydawać problemem abstrakcyjnym, lecz od jego rozwiązania, a nawet od sposobu jego postawienia, zależy nie tylko naukowe ujęcie zasad etyki małżeńskiej, ale również obraz zadań małżeństwa, kształtujący się w świadomości chrześcijan. Nauka o celach małżeństwa wywarła istotny wpływ na stanowisko teologów oraz orzeczenia nauczycielskiego urzędu Kościoła w sprawie regulacji poczęć.

Tradycyjna nauka o celach małżeństwa była w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat przedmiotem wielu dyskusji; wydaje się jednak, że wymaga ona ponownej analizy w związku z rozwojem metodologii i socjologii. Metodologii, bo rzuca ona światło na niesprawiedliwości, jakie miały miejsce w sformułowaniach lub dyskusjach dotychczasowych. Socjologii, bo małżeństwo jako ludzka grupa społeczna jest przedmiotem badań socjologicznych, których wyniki muszą być brane pod uwagę w etyce.

Rozważania nasze prowadzone będą właśnie z punktu widzenia etyki; na jej terenie problem celów małżeństwa został postawiony. Chodzi bowiem o cele, do których powinny zmierzać działania ludzi żyjących w małżeństwie. Małżeństwo jest grupą społeczną naturalną, jest instytucją powołaną do istnienia przez Boga w dziele stworzenia, a karty ksiąg objawienia poświęcają mu niemało miejsca. Z tej racji nie można oddzielać aspektów filozoficznych od teologicznych, tym bardziej, że w historycznym rozwoju problemu aspekty te były ze sobą związane.

§ 1. OJCOWIE KOŚCIOŁA I PISARZE PIERWSZYCH WIEKÓW

Ojcowie Kościoła i pisarze czterech pierwszych wieków rzadko zajmowali się w swych pismach sprawami małżeństwa. Robili to nieraz na marginesie innych problemów, stąd wypowiedzi ich są nieliczne i często

przejaskrawiające jakąś myśl, której podkreślenie było potrzebne dla celów duszpasterskich czy polemicznych. Jeśli zaś któryś z nich pozostał po sobie jakąś rozprawę czy list dotyczący wprost spraw małżeńskich, to wskutek fragmentarycznego ujęcia i różnych zadań tych dokumentów, bardzo trudno wyrobić sobie zdanie o tym, co ów pisarz myślał o istocie małżeństwa i o zasadach, kierujących życiem małżeńskim¹.

Typowym przykładem jest Tertulian, który w pierwszej księdze „*Ad uxorem*” pisze, że niegdyś małżeństwo było potrzebne dla zaludnienia świata; obecnie jednak, kiedy po pierwszym przyjsciu Chrystusa koniec świata jest już bliski, jedynym usprawiedliwieniem istnienia instytucji małżeństwa jest to, że stanowi ona lekarstwo na uśmierzenie namiętności, „*remedium concupiscentiae*”². Myśl tę powtarzali za nim tacy wybitni Ojcowie, jak Grzegorz z Nyssy³, św. Jan Chryzostom⁴, św. Hieronim⁵. Przez długi czas sądzono, że ten przykry pesymizm, sprowadzający małżeństwo do roli lekarstwa przeciw zranionej grzechem pierworodnym pożądlivości, stanowi wyraz właściwych poglądów Ojców i pisarzy pierwszych wieków na małżeństwo. Dopiero niedawno zaczęto sobie uświadamiać, że ta pesymistyczna teza jest czysto teoretyczną konkluzją ówczesnych przekonań eschatologicznych; wyrażana w rozważaniach teologicznych, pozostawała prawdopodobnie tezą abstrakcyjną, nie mającą większego wpływu ani na życie praktyczne, ani na właściwe poglądy samych pisarzy odnośnie istoty i wartości małżeństwa. Dowodem na to wydaje się być z jednej strony wysoka ocena wartości małżeństwa i życia małżeńskiego w Kościele pierwszych wieków⁶, a z drugiej inne, bardziej miarodajne, bo bardziej związane z życiem wypowiedzi Ojców i pisarzy owych czasów, jak św. Ignacego⁷, Klemensa Aleksandryjskiego⁸, św. Grzegorza z Nazjanzu⁹, jak wspaniały komentarz św. Bazylego do wielkiej karty teologii małżeństwa w liście św. Pawła do Efezjan (5, 22—33)¹⁰, a przede wszystkim jak druga księga Tertuliana „*Ad uxorem*”, zawierająca przepiękny hymn na cześć miłości małżeńskiej i tych wartości, które ona z sobą niesie¹¹.

¹ Por. P. Adès SJ, *Le mariage*, Tournai 1963, 48 nn.; L. Godefroy, *Mariage*, II — *Le mariage au temps des Pères*, DTC, 9/2, 2077—2123.

² *Ad uxorem* I, 2 nn; PL 1, 1389 nn.

³ *De virginitate*; PG 46, 325 nn. Zob. P. Adès, dz. cyt., 50.

⁴ *De virginitate* 14 nn; PG 26, 543 nn; 547. Por. L. Godefroy, dz. cyt., 2094.

⁵ *Adversus Jovinianem* 1, 7; PL 23, 218. Zob. P. Adès, dz. cyt., 50 n.

⁶ Por. E. Schillebeeckx, *Le mariage. Réalité terrestre et mystère de salut*, Paris, t. 1 (1966), 219 nn.

⁷ Tamże, 219, przypis 5.

⁸ *Stromata* 4, 20; PG 8, 1338. Zob. E. Schillebeeckx, dz. cyt., 224.

⁹ Zob. E. Schillebeeckx, dz. cyt., 303 n.

¹⁰ *Moralia* 73; PG 31, 852 nn; *Epistolae* 160, 4; PG 32, 628. Zob. P. Adès, dz. cyt., 51.

¹¹ *Ad uxorem* II, 9; PL 1, 1415 nn.

Przewijająca się od początków chrześcijaństwa świadomość, że małżeństwo jest instytucją dobrą, pochodzącą od Boga i niosącą ze sobą wielkie wartości, znajduje swe teologiczne opracowanie w pismach św. Augustyna. Dokonuje on pierwszej systematyzacji w dziedzinie etyki małżeństwa, wymieniając trzy jego „dobra” („bona matrimonii”): potomstwo („proles”), wierność wzajemna małżonków („fides”), oraz wartość nadprzyrodzona, która pod względem nierozzerwalności upodabnia małżeństwo do zjednoczenia Chrystusa z Kościołem („sacramentum”) ¹². To ostatnie dobro nie oznaczało sakramentu małżeństwa w dzisiejszym znaczeniu tego słowa, jako jednego z siedmiu sakramentów Kościoła; św. Augustyn mówi o mistycznej symbolice małżeństwa w nawiązaniu do słynnego tekstu św. Pawła z listu do Efezjan: „Tajemnica to jest wielka” (5, 32). Ani wówczas, ani później nie zastanawiano się jednak nad tym, że wymieniane przez św. Augustyna trzy rzeczywistości są dobrami małżeństwa w różny sposób: „sakrament” to wartość-symbol, którą małżeństwo ze sobą niesie; „wierność” to wartość-postawa, której małżeństwo się domaga; wreszcie „potomstwo” to wartość twórcza, wartość-osoba, którą małżeństwo ze sobą niesie i której się domaga. Tylko ten ostatni aspekt dobra-potomstwa posiada odcień finalistyczny, zgodnie z tradycją myśli grecko-rzymskiej i częstym u św. Augustyna, a zapożyczonym z prawa rzymskiego wyrażeniem, że małżeństwo jest zawierane „liberorum procreandorum causa” — dla osiągnięcia potomstwa ¹³.

Łącząc teksty z różnych pism św. Augustyna można wskazać, że bratnie zjednoczenie małżonków, zachowujących wzajemną wierność, tkwi według niego nie w zmysłowych więzach ciała, lecz w miłości duchowej ¹⁴ i jest dla małżonków źródłem pomocy („adiutorium”), dzięki której mogą się zajmować dobrymi uczynkami ku chwale Bożej ¹⁵ i która pełni rolę duchowego pocieszenia („humanitatis solatium”) przez satysfakcję, jaką małżonkowie czerpią ze zjednoczenia swych serc w miłości ¹⁶. Mamy tu zebrane wszystkie elementy tego, co znacznie później zostało sformułowane jako drugi obok potomstwa cel małżeństwa: pomoc wzajemna, „mutuum adiutorium”. Lecz zbiór ten został dokonany przez autora współ-

¹² *De bono coniugali* 24, 32; PL 40, 394; *De nuptiis et concupiscentia* I, 10, 11; 17, 19; 21, 23; PL 44, 420; 424; 427. Por. też L. Godefroy, dz. cyt., 2107.

¹³ Por. G. Le Bras, *Mariage, III — La doctrine du mariage chez les théologiens et les canonistes depuis l'an mille*, DTC 9/2, 2136; E. Schillebeeckx, dz. cyt., 212. — Nie wydaje się słuszną teza X. B. Inlendera, że „w koncepcji augustyńskiej to potrójne dobro stanowiło jednocześnie cel, dla którego małżeństwo zostało ustanowione i dla którego jest zawierane.” Por. B. Inlender, *Cel małżeństwa w aspekcie naturalnym i nadprzyrodzonym*, „Ateneum Kapiańskie”, 75 (1970) 47. Charakteru celu nie ma u św. Augustyna ani dobro-wierność, ani dobro-sakrament; to ostatnie oznacza w jego koncepcji tylko nierozzerwalność małżeństwa.

¹⁴ *De nuptiis et concupiscentia* I, 11, 12; PL 44, 420.

¹⁵ *De Genesi contra Manichaeos* II, 11, 15; PL 34, 204.

¹⁶ *De bono viduitatis* 8, 11; PL 40, 437.

czesnego nam ¹⁷, a nie św. Augustynowi, który nie mówił nic o jakichś formalnie wyodrębnionych celach małżeństwa, a tym bardziej o ich hierarchii. Toteż poważnym nieporozumieniem i anachronizmem jest przypisywanie św. Augustynowi dzieła ustalenia hierarchii trzech celów małżeństwa: potomstwa, pomocy wzajemnej i uśmierzenia pożądliwości ¹⁸.

Możemy natomiast powiedzieć, że wprowadzając schemat trzech dóbr-wartości małżeństwa, św. Augustyn stał się prekursorem etyki wartości, której podstawy teoretyczne stworzyli dopiero w naszych czasach Husserl i Scheler. Schemat augustyński wywarł wielki wpływ na myśl chrześcijańską w następnych wiekach; oparł się na nim w XI wieku „Magister Sententiarum” i ojciec scholastyków, Piotr Lombard ¹⁹, a Sobór Florencki zamieścił go w 1439 r. w dekrecie dla Ormian ²⁰. Schemat ten jednak, jak wspomniano, miał pewną istotną wadę: był niejednolity z metodologicznego punktu widzenia. Ponadto, jako całość, nie posiadał charakteru finalistycznego i dlatego nie nadawał się do zbudowania na nim systemu norm etyki małżeńskiej. Musiało więc dojść do pojawienia się innego schematu, przedstawiającego cele małżeństwa jako orientacyjne zasady etyki małżeńskiej, oraz do konfrontacji z nim augustyńskiego schematu trzech dóbr małżeństwa.

Pierwszym autorem, u którego spotykamy zarysy schematu trzech celów małżeństwa, jest św. Izydor z Sewilli (VII w.). Pisze on, że małżeństwa zostają zawierane z trzech przyczyn. Pierwsza to potomstwo, zgodnie ze słowami Księgi Rodzaju: „Bądźcie płodnymi i rozmnażajcie się (1, 28). Druga to potrzeba pomocy, o której Pismo św. mówi: „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam; uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc” (Rdz 2, 18). Trzecią przyczyną jest niewstrzemięźliwość („incontinentia”), o której św. Paweł mówi: „Jeśli ktoś nie potrafi zapamiętać nad sobą, niech się żeni” (1 Kor 7, 9) ²¹.

Schemat św. Izydora był jeszcze daleki od precyzji. Przede wszystkim przyczyny małżeństwa zostały w nim przedstawione raczej jako cele subiektywne, motywy osób zawierających małżeństwo, a nie jako cele obiektywne, mogące nadać ukierunkowanie etyce małżeńskiej. Potrzeba pomocy, którą wyraża druga przyczyna, jest ujęta tylko od strony mężczyzny i można w niej się najwyżej domniemywać tylko tej wzajem-

¹⁷ P. Adnès, dz. cyt., 56.

¹⁸ Tak właśnie zrobił, nie popierając zresztą swej tezy żadnymi tekstami św. Augustyna, A. Perego SJ, *Fine ed essenza della società coniugale*, „Divus Thomas” (Piacenza), 56 (1953) 346 n: „Sant’ Agostino... stabilisce la gerarchia di tre fini (proles, mutuum adiutorium, remedium concupiscentiae). Il secondo fine e più ancora il terzo (il rimedio contro la concupiscentia) nella concezione agostiniana è dipendente come una risultante dal primo.”

¹⁹ *Sententiarum* 4, d. 31, c. 1.

²⁰ Denzinger 702; Schönmetzer 1327; *Breviarium Fidei* 593.

²¹ *Etymologia* 9, 7, 27; PL 82, 367.

ności, o jakiej mowa w późniejszych sformułowaniach tradycyjnej nauki o celach małżeństwa. Wreszcie niewstrzeżliwość w rozumieniu przytoczonego tekstu św. Pawła nie oznacza pożądlivosti nieuporządkowanej, lecz tylko niemożność zdecydowania się na wybór stanu poświęconego Bogu celibatu.

Mimo braku precyzji oraz analizy wartości i znaczenia poszczególnych przyczyn, schemat św. Izydora wywarł decydujący wpływ na rozwój nauki o małżeństwie. Najpierw dlatego, że pisma św. Izydora stały się podstawowym źródłem dla teologów scholastycznych, z racji ich encyklopedycznej treści i zwięzłości. Następnie dlatego, że wiązały subiektywne motywy zawierania małżeństwa z tekstami Pisma św., stwarzając tym samym podstawy do ich późniejszej obiektywizacji.

§ 2. OPRACOWANIE NAUKI O CELACH MAŁŻEŃSTWA W OKRESIE SCHOLASTYKI

Moralisci wczesnego średniowiecza rozróżniali dwa główne zadania małżeństwa. Przed grzechem pierwotnym zadaniem instytucji małżeństwa było zaludnienie ziemi; małżeństwo istniało więc „ad officium”. Po grzechu pierwotnym zadaniem małżeństwa było również uśmierzenie nieuporządkowanej pożądlivosti, istniało więc także „ad remedium”. Po odkupieniu dokonany przez Chrystusa, gdy ziemia jest już wystarczająco zaludniona, małżeństwo istnieje tylko „ad remedium”, jest dozwolone z racji słabości ludzkiej²². Tak nauczał Piotr Lombard²³. Podobnego zdania byli św. Piotr Damian (XI w.) i Abelard (XII w.)²⁴. Ale żyjący na przełomie XII i XIII wieku kanclerz uniwersytetu paryskiego, Prévostin, uważał, że potomstwo jest i obecnie przyczyną zawierania małżeństw²⁵. Wyrażał to jednak w izydoriańskiej kategorii subiektywnego motywu zawierania małżeństwa. Żyjący sto lat wcześniej Anzelm z Laon sądził, że zadaniem instytucji małżeństwa jest prokreacja, uniknięcie rozwiązłości i zwiększanie miłości małżonków²⁶. Ten trzeci element, nawiązujący jakby do już zapomnianych tekstów Tertuliana, św. Bazylego i św. Augustyna, pojawia się w pismach moralistów w tej formie po raz pierwszy. Na to, aby zdobył sobie w nich miejsce stałe i uprawnione, trzeba będzie czekać przeszło 850 lat, do II Soboru Watykańskiego.

Wyjątkową pozycję wśród moralistów wczesnego średniowiecza zajmuje Hugo ze św. Wiktora (XII w.). Według niego, Bóg ustanowił małżeństwo pierwotnie dlatego, aby człowiek, opuściwszy ojca i matkę,

²² Zob. P. Adnès, dz. cyt., 83.

²³ *Sententiarum* 4, d. 26, c. 1—4.

²⁴ Zob. P. Pampaloni, *Il matrimonio nella scolastica*, w: *Enciclopedia del matrimonio*, Brescia 1968, ed. 3, 324 n.

²⁵ Zob. P. Adnès, dz. cyt., 83.

²⁶ Zob. G. Le Bras, dz. cyt., 2141; P. Pampaloni, dz. cyt., 326.

połączył się na zawsze ze swą wybraną i jedyną żoną przez wyjątkową i osobistą miłość. Dopiero potem dodał tej społeczności obowiązek („officium”) powiększania ludzkości poprzez potomstwo, przy czym obowiązek ten ma charakter służby z posłuszeństwa Bogu. Obecnie małżeństwo jest również lekarstwem („remedium”) na uśmierzenie pożądliwości ²⁷.

Być może, że Hugo wywarł pewien wpływ na św. Bonawenturę. Pisząc, że małżeństwo zostało pierwotnie i zasadniczo ustanowione dla współżycia cielesnego, św. Bonawentura odnosi to raczej do zadania prokreacji, niż jedności małżeńskiej. Zadanie to nie wyczerpuje jednak racji ustanowienia małżeństwa; należą bowiem do nich jeszcze pozostałe wartości ze schematu św. Augustyna, wierność i „sakrament”, a także wzajemne wychowywanie się — „mutua educatio” ²⁸. Również i w tym ostatnim elemencie św. Bonawentura, jak się zdaje, nawiązuje do augustyńskiej myśli o pomocy wzajemnej małżonków. Lecz schemat św. Augustyna, zaciemniony tu w dodatku niezdecydowaniem co do pierwotnych przyczyn ustanowienia małżeństwa, nie wystarczał już w złotym okresie średniowiecza.

Rozwój nauki w XIII wieku musiał doprowadzić do wyprecyzowania i systematyzacji nauki o małżeństwie. Nadanie jej charakteru wyraźnie finalistycznego, pozwalającego jasno określić, ku czemu mają być ukierunkowane poszczególne czyny małżonków, było potrzebą chwili. Głównym twórcą tego dzieła był mistrz precyzji i systematyzacji, św. Tomasz z Akwinu. Wprawdzie, licząc się jak zawsze z panującymi opiniami, zamieszcza jeszcze augustyński schemat trzech dóbr, a nawet stwierdza, że wyrażona przez termin „sakrament” nierozzerwalność jest najbardziej istotową cechą małżeństwa, lecz jednocześnie zmienia znaczenie terminów św. Augustyna, wiążąc je z konkretnymi działaniami w małżeństwie („usus matrimonii”) i przedstawiając w ten sposób problematykę z płaszczyzny wartości na płaszczyznę celów ²⁹. Pierwszym, głównym celem małżeństwa jest urodzenie i wychowanie potomstwa ³⁰. Jest to cel główny („principalis”), bo odnosi się do dobra wspólnego ludzkości, zachowania ga-

²⁷ *De sacramentis christianae fidei* 1, 8, 13; PL 178, 315 nn; *De Beatae Mariae virginitate libellus epistolaris* 1; PL 176, 859; 863 n.

²⁸ „Prima et principalis institutio (matrimonii) ad (carnalem copulam) fuit; et tamen hoc non est tota ratio sive causa matrimonii” (*Commentarius in quatuor libros sententiarum*, 4, d. 28, a. unicus, q. 6).

²⁹ *Summa theologiae, Suppl.* 49, 3c; tamże 65, 1c. — Nauka św. Tomasza o małżeństwie znajduje się przede wszystkim w *Supplementum do Sumy teologicznej*, opracowanym na podstawie notatek i wydanym po śmierci św. Tomasza przez jego sekretarza, Reginalda z Piperno. Zakłada się, że Reginald przedstawił myśl św. Tomasza wiernie, w przeciwieństwie do innych kontynuatorów jego dzieła (Piotra z Auvergne i Ptolomeusza z Lukki). Mimo pewne niejasności, właśnie *Supplementum* zawiera systematyczny i najbardziej dojrzały wykład nauki św. Tomasza o małżeństwie, która uległa pewnej ewolucji w porównaniu z ujęciem w jego młodzieńczym *Komentarzu do Sentencji*.

³⁰ *Suppl.* 41, 1c; 49, 2c; 49, 2, 1; 54, 3c; 65, 1c; 67, 1, 4; *Sent.* 4, 26, 1, 1.

tunku³¹; dobro zaś wspólne należy przedkładać ponad dobro własne³², jak na to wskazuje skłonność naturalna³³.

W głównym celu małżeństwa zawierają się według św. Tomasza inne, które określa jako drugorzędne („secundarii”)³⁴. Drugorzędnym celem jest przede wszystkim wzajemne świadczenie sobie pomocy w sprawach życiowych³⁵, które nazywa także współdziałaniem w tym, co konieczne do życia, a zwłaszcza do kierowania rodziną i prowadzenia domu³⁶. Drugorzędnym również celem jest dobro osoby zawierającej małżeństwo, polegające na powściągnięciu pożądliwości³⁷; z tej racji małżeństwo zostało ustanowione jako lekarstwo, „ad remedium”³⁸.

Wzajemny stosunek dwóch wymienianych przez św. Tomasza celów drugorzędnych nie jest jasny. Nigdzie nie są one wymienione razem, nigdzie też św. Tomasz nie używa liczby mnogiej, mówiąc zawsze o celu drugorzędnym tak, jakby istniał tylko jeden taki cel. Ale w kilku miejscach nazywa celem drugorzędnym współdziałanie względnie wzajemne świadczenie sobie pomocy przez małżonków, a w kilku innych uśmierzanie pożądliwości. Trudno wyobrazić sobie, żeby to ostatnie zawierało się według niego w pierwszym, to znaczy we współdziałaniu, ponieważ zaznacza, że małżeństwo jest z natury swego lekarstwem na pożądliwość, „per se est in remedium concupiscentiae”³⁹. Nie jest wykluczone, że usunąłby tę trudność, gdyby zdążył te fragmenty swych wykładów przygotować do publikacji sam.

³¹ *Suppl.* 67, 1, 4; 41, 1, 1; *C. Gent.* 3, 123.

³² *De perf. vitae spir.* 13; *Summa theologiae* 1, 60, 5, 1; 2—2, 64, 2.

³³ *Summa theologiae*, 1, 60, 5, 3; *Suppl.* 41, 1, 1; 4 *Sent.* 26, 1, 1.

³⁴ „In prole, quasi in principali fine, alius quasi secundarius includitur” (*Suppl.* 49, 2, 1).

³⁵ „Mutuum obsequium sibi a coniugibus in rebus domesticis impensum” (*Suppl.* 41, 1c).

³⁶ „Communicatio operum quae sunt necessaria in vita” (*Suppl.* 65, 1c); „Operum communicatio... in quantum est quaedam societas in communem vitam” (Tamże, 55, 3c); „Dispensatio familiae et communicatio operum” (Tamże, 65, 5c).

³⁷ „Finis matrimonii secundarius per se est concupiscentiae repressio” (*Suppl.* 54, 3c).

³⁸ *Suppl.* 65, 1, 6; 67, 1, 4.

³⁹ Tak w *Komentarzu do Sentencji*, jak i w *Sumie teologicznej*, znajdujemy stwierdzenie, że uśmierzanie pożądliwości jest celem drugorzędnym małżeństwa „per se”, podobnie jak urodzenie i wychowanie potomstwa jest celem głównym „per se” (4 *Sent.* 30, 1, 3, 1; *Suppl.* 54, 3c; 67, 1, 4), gdyż oba są związane z płciowością, jak to słusznie zauważył J. Fuchs SJ, *Die Ehezwwecklehre des hl. Thomas von Aquin*, „Theologische Quartalschrift”, 128 (1948), 400, 408. Nie znaczy to, że pozostałe cele drugorzędne („communicatio operum” i „significatio Christi et Ecclesiae”) są celami „per accidens”; za cele „per accidens” uważa bowiem św. Tomasz motywy osób zawierających małżeństwo oraz takie niekonieczne skutki małżeństwa, jak zwiększenie się kręgu przyjaciół i sprzymierzeńców dzięki powinowactwu (*Suppl.* 48, 2c; 54, 3c). Natomiast o współpracy małżonków („communicatio operum”) mówi św. Tomasz tak w *Komentarzu do Sentencji*, jak i w *Sumie teologicznej*, idąc za Arystotelesem, że właśnie ona jedynie („solum”) stanowi drugorzędny cel małżeństwa (4 *Sent.* 33, 1; *Suppl.* 65, 1c). Być więc może, że dla św. Tomasza „repressio concupiscentiae” wchodziło niejako w skład „communicationis operum”.

Niewielki stosunkowo brak precyzji odnośnie celów drugorzędnych został jednak z nawiązką zrekompensowany innymi zaletami tomaszowego opracowania. Zbyt ogólny termin „potomstwo” („proles”), używany dotychczas prawie powszechnie, zastąpił ujęciem funkcjonalnym, a więc bardziej odpowiadającym konstrukcji celowościowej. Podkreślił przy tym, że chodzi nie tylko o urodzenie, ale także o wychowanie dzieci i że ono właśnie nadaje szczególną wagę głównemu celowi; potrzeby wychowania są bowiem tym czynnikiem, do którego przede wszystkim skierowane jest współdziałanie małżonków⁴⁰.

Najważniejsze było jednak uzasadnienie schematu oraz jego znaczenie praktyczne. Dla uzasadnienia hierarchicznego podporządkowania wszystkich innych spraw małżeństwa jego pierwszemu celowi, urodzeniu i wychowaniu dzieci, św. Tomasz powołał najpoważniejsze w owym czasie, najbardziej do myślicieli średniowiecza przemawiające argumenty: wyższość dobra wspólnego nad indywidualnym oraz wyrażający porządek natury układ skłonności naturalnych człowieka; są to przejawy wpojenego człowiekowi prawa naturalnego, na które również powołuje się wyraźnie⁴¹. Znaczenie praktyczne schematu było ogromne. Podporządkowując wszystko jednemu celowi, dawał on możliwości stworzenia jednego, zwartego systemu norm szczegółowych w zakresie etyki małżeńskiej. Potrzebę utworzenia takiego systemu odczuwali nie tylko moralisci i duszpasterze, ale również prawnicy. Już od XII wieku rozpoczął się okres wielkiego rozwoju prawa kanonicznego, a jednocześnie stopniowego przytłaczania przez nie teologii. Schemat celów małżeństwa dawał kanonistom w rękę proste i operatywne narzędzie, nic więc dziwnego, że z biegiem czasu właśnie prawo kanoniczne stało się głównym stróżem tej konstrukcji.

§ 3. UTRWALENIE SIĘ TRADYCYJNEJ NAUKI O CELACH MAŁŻEŃSTWA

Nauka o celach małżeństwa w ujęciu św. Tomasza z Akwinu opanowywała stopniowo literaturę chrześcijańską, ale zdarzały się inne głosy, nawiązujące do innych koncepcji. Tak więc Duns Szkot, w zasadzie przyjmujący schemat celów, zaznaczał, że potomstwo jest dobrem zewnętrznym małżeństwa, zaś wierność (wzajemna) małżonków jest celem najbliższym, chociaż nie głównym⁴². Sformułowania te niosły tylko zarodki rozbieżności. Zupełnie natomiast inną koncepcję, nawiązującą w istocie do ujęcia Hugona ze św. Wiktora, przedstawił w początkach XVII w.

⁴⁰ „In prole non solum intelligitur procreatio prolis, sed etiam educatio ipsius, ad quam sicut ad finem ordinatur tota communicatio operum quae est inter virum et uxorem in quantum sunt matrimonio coniuncti” (*Suppl.* 49, 2, 1).

⁴¹ *Suppl.* 65, 1c.

⁴² *In 4 Sent.* 31. — Zob. J. Fuchs, dz. cyt., 425 n.

wielokrotny kanclerz uniwersytetu w Salamance i biskup Compostelli, Bazyli Ponce de Leon. Wartość małżeństwa uzasadnia według niego nie tylko prokreacja potomstwa, lecz także i przede wszystkim sama naturalna społeczność dwojga osób odmiennej płci; inaczej nie można by uznać małżeństw ludzi w starszym wieku, którzy już nie mogą mieć dzieci. Powołując się na słowa św. Augustyna wyciąga z tego wniosek, że nie prokreacja dzieci jest głównym celem małżeństwa, od którego zależy istnienie tego związku, lecz sama naturalna jedność małżonków, dzięki której następuje wzajemne oddanie sobie powinności oraz wierność poszanowania. Prokreacja może być z tym głównym celem związana, lecz nie musi; może zostać wykluczona zarówno przez samą naturę, jak i dobrowolnie przez samych małżonków⁴³.

W swym ataku na tomaszową hierarchię celów małżeństwa Ponce de Leon posiadał wsparcie innego wybitnego moralisty, jezuitę Tomasza Sancheza, który około dwudziestu lat przedtem, w samych początkach XVII wieku, opublikował duże dzieło o sakramencie małżeństwa, a w nim tezę, że odpowiednie wychowanie dzieci jest drugorzędnym celem małżeństwa⁴⁴. Lecz autorytet tych dwóch uczonych nie zdołał zaważyć na nauce o małżeństwie w Kościele, tym bardziej, że dzieło Sancheza dostało się wkrótce z innych (i poważnie dziś kwestionowanych) rącji na indeks kościelny⁴⁵.

Jeszcze jeden autor scholastyczny próbował ustalić inny schemat celów małżeństwa, tym razem w XVIII wieku. Był to św. Alfons Liguori, który rozróżnił dwa wewnętrzne istotne („*intrinsecus essentialia*”) cele małżeństwa, wzajemne oddanie się wraz z zobowiązaniem oddania powinności oraz nierozzerwalną więź; dwa cele wewnętrzne przypadłościowe („*instrinsecus accidentales*”): prokreację potomstwa i lekarstwo na pożądliwość; a wreszcie cele zewnętrzne przypadłościowe, których może być więcej, jak na przykład wprowadzenie pokoju („*pax concilianda*”), skłonienie czyjejs życzliwości („*voluntas captanda*”) itp.⁴⁶. Układ ten, pozbawiony naczelnej zasady w postaci jednego celu głównego, był ponadto zbyt skomplikowany, by mógł się przyjąć szerzej.

Atmosfera ujednoczenia treści nauczania katolickiego, jaka zapanaowała po Soborze Trydenckim, sprzyjała upowszechnieniu się nauki o celach małżeństwa w ujęciu św. Tomasza. Z biegiem czasu stała się ona obowiązująca w swym schemacie ogólnym, który został oficjalnie po-

⁴³ *De sacramento matrimonii tractatus*, L. 1, c. 18, n. 9. Zob. F. Trösch, *Das „bonum prolis” als Eheziel bei Thomas Sanchez SJ und Basilius Ponce de Léon OESA*, „*Zeitschrift für Katholische Theologie*”, 77 (1955) 171.

⁴⁴ *Disputationum de sancto matrimonii sacramento libri decem in tres tomos distributi*, L. 5, d. 9, n. 13. Zob. F. Trösch, dz. cyt., 25.

⁴⁵ Zob. R. Brouillard, *Sanchez Thomas*, DTC, 14/1, 1079 n.

⁴⁶ Zob. A. Lanza, *De fine primario matrimonii*, „*Apollinaris*”, 13 (1940) 81.

twierdzony przez przyjęcie go do opublikowanego w 1917 r. kodeksu prawa kanonicznego. Kanon 1013 § 1 stwierdza, że „pierwszorzędnym celem małżeństwa jest urodzenie i wychowanie potomstwa, drugorzędnym wzajemna pomoc (małżonków) oraz lekarstwo na pożądlivość”⁴⁷. Konsekwencje praktyczne tego stwierdzenia teoretycznego zawarte zostały w kan. 1082 § 1, który jako warunek zawarcia małżeństwa podaje świadomość kontrahentów, że małżeństwo jest trwałym związkiem między mężczyzną i kobietą dla urodzenia dzieci⁴⁸. Także kan. 1081 § 2 oraz kan. 1086 § 2 zawierają konsekwencje przyjętego twierdzenia teoretycznego, ustalając że konsens, przez który dokonuje się zawarcie małżeństwa, jest aktem oddania i wzajemnego przyjęcia prawa do pożycia cielesnego, prowadzącego do urodzenia potomstwa, oraz że wykluczenie takiego prawa przy zawieraniu małżeństwa powoduje nieważność aktu zawarcia⁴⁹.

Pierwszą rzucającą się w oczy cechą redakcji zasady celów małżeństwa w KPK jest nieszczęśliwe sformułowanie, że drugorzędnym celem małżeństwa jest lekarstwo na pożądlivość („remedium concupiscentiae”). Wynika z niego, że celem jest środek, bo „remedium” to właśnie środek zaradzenia, lekarstwo. Dlatego w znacznie bardziej porządnej metodologicznie redakcji św. Tomasza, małżeństwo zostało przedstawione jako instytucja ustanowiona „ad remedium”, celem zaś jego w tym zakresie jest uśmierzenie pożądlivości — „repressio concupiscentiae”⁵⁰.

Druga różnica terminologiczna ma poważniejsze znaczenie. Św. Tomasz nigdy nie nazywał zadania urodzenia i wychowania potomstwa celem pierwszorzędnym („primarius”), lecz zawsze głównym („principalis”); w konsekwencji nie wiemy, czy używany przez niego termin na oznaczenie pozostałych celów małżeństwa, „secundarius”, nie należałoby raczej tłumaczyć przez „drugi” niż przez „drugorzędny”⁵¹. Zmiana, jaka się dokonała w tej dziedzinie i jaka znalazła swój wyraz w KPK (przyjęcie terminów: „finis primarius”, „finis secundarius”), poszła po linii większej

⁴⁷ „Matrimonii finis primarius est procreatio atque educatio proles; secundarius mutuum adiutorium et remedium concupiscentiae”.

⁴⁸ „Ut matrimonialis consensus haberi possit, necesse est ut contrahentes saltem non ignorent matrimonium esse societatem permanentem inter virum et mulierem ad filios procreandos”.

⁴⁹ „Consensus matrimonialis est actus voluntatis quo utraque pars tradit et acceptat ius in corpus, perpetuum et exclusivum, in ordine ad actus per se aptos ad proles generationem” (KPK 1081 § 2). Cała treść aktu zawarcia małżeństwa („actus voluntatis”), stanowiącego początek całe życie trwającej wspólnoty duchowej i fizycznej oraz bogatej w znaczenie psychologiczne i teologiczne, została tu zbiologizowana i zjudydyzowana, sprowadzona do jakby niezależnego od psychiki zobowiązania prawnego do pożycia seksualnego.

⁵⁰ *Suppl.* 54, 3c; 65, 1, 6; 67, 1, 4. — Por. przypis 176.

⁵¹ To, że „finis principalis” u św. Tomasza znaczy „cel główny”, a nie „cel początkowy”, wynika z kontekstu, np. *Suppl.* 67, 1, 4. Widać tu uniezależnienie się myśli św. Tomasza od idei patrystycznej, powtarzanej przez teologów i kanonistów do św. Bonawentury włącznie, że potomstwo było początkową przyczyną („principalis causa”) ustanowienia małżeństwa.

jedności metodologicznej. Nie jest jednak wykluczone, że pociągnęła za sobą zbytne zhierarchizowanie celów małżeństwa i że spowodowała praktyczne panowanie celu „pierwszorzędnego” w etyce małżeńskiej. Ta dominacja wydawała się w niektórych kręgach moralistów zbyt rażąca; dowodem tego trudności w tłumaczeniu odpowiednich terminów łacińskich na język francuski i odmienna terminologia, przyjęta zwyczajowo w tym języku⁵².

Przedstawiona wyżej treść kanonów 1081, 1082 i 1086 jest wyraźnym dowodem, że dominacja pierwszorzędnego celu małżeństwa stała się w prawie kanonicznym czymś instytucjonalnym; tylko tego celu intencja należy do istoty umowy małżeńskiej i stanowi warunek jej ważności. Co gorsze, nie chodzi o intencję całego celu, lecz tylko jego części prokreacyjnej. Sprawa wychowania dzieci, na którą taki nacisk kładł św. Tomasz i która w Kościele, dążącym do zbawienia przez uświęcanie jego członków, powinna być właśnie czymś pierwszorzędnym, jest w tekstach kodeksowych pominięta. Być może, że stało się to jakby mimowolnie, wskutek pewnej niestaranności redakcyjnej, podobnie jak to miało miejsce z terminologią kan. 1013. Faktem jest, że ustalona w prawie kanonicznym dominacja prokreacji nad zagadnieniami małżeństwa, wywarła głęboki wpływ na praktykę prawniczą i duszpasterską Kościoła, a przez nią na świadomość wiernych i mentalność moralistów, kształtując się zbyt jednostronnie⁵³.

§ 4. ATAK NA TRADYCYJNĄ NAUKĘ O CELACH MAŁŻEŃSTWA

Może słowo „bunt” wyraziłoby lepiej niż słowo „atak” to, co miało miejsce w latach 1935—1944. Pojedyncze ataki na tradycyjną naukę o trzech celach małżeństwa pojawiały się bowiem, jak widzieliśmy, w różnych okresach, ale nie miały one w zasadzie większego znaczenia. We wspomnianym jednak dziesięcioleciu doszło do prawdziwej eksplozji w starannie uporządkowanym gmachu nauki tradycyjnej. Skutkiem jej było zamieszanie, a nawet zniszczenia w gmachu. Ślady ich okazały się trwalsze niż przypuszczano. Na razie jednak energiczne wkroczenie do akcji najwyższej władzy w Kościele doprowadziło do stłumienia buntu; później dopiero okazało się, że pozostawił on po sobie trwałe zarzewie rewolucyjne.

⁵² „Fin première” zamiast „fin primaire” i „fin seconde” zamiast „fin secondaire”. Zob. M. A. Genevois, *Le mariage selon le dessein de Dieu*, Paris 1957, 95.

⁵³ Twórcy kodeksu prawa kanonicznego są usprawiedliwieni ogromem pracy dokonanej w krótkim stosunkowo czasie; wypracowane przez nich dzieło uchodziło zresztą w owym czasie za kodyfikację wzorową. Można natomiast poważnie kwestionować przyjętą w kodeksie koncepcję ujmowania w kanony prawne stwierdzeń filozoficznych lub teologicznych, nie mających nic wspólnego z prawem, jak to ma miejsce w obu paragrafach kanonu 1013.

Zarodków tej rewolucji doszukują się niektórzy autorzy jeszcze u św. Augustyna⁵⁴. Inni wskazują na poglądy Kanta⁵⁵ lub Schopenhauera⁵⁶. Wyraźną propozycję uznania za cel małżeństwa nie prokreacji, lecz wychowania potomstwa i pomocy wzajemnej małżonków, zrobił w ostatnim ćwierćwieczu XVIII stulecia T. G. von Hippel⁵⁷. Dokładnie w połowie XIX w. moralista niemiecki F. Probst wysunął koncepcję, która miała się okazać centralną koncepcją nowego prądu. Wysunął on tezę, że głównym celem małżeństwa jest nie prokreacja i wychowanie potomstwa, lecz niepodzielna wspólnota życia małżonków⁵⁸. Następnie F. X. Linsenmann uznał za główny cel duchową wspólnotę małżonków⁵⁹. W dwudziestych latach naszego stulecia kilku autorów niemieckich uważało, że głównym, „wewnętrznym”, celem małżeństwa jest „owocność miłości”⁶⁰. W tym samym czasie wystąpiło przeciw nauce tradycyjnej kilku znanych prawników-cywilistów włoskich⁶¹. Największe znaczenie miało w tym czasie wystąpienie D. von Hildebranda, który opierając się na wysuniętej przez Probsta i podtrzymanej przez A. Kocha idei, że głównym celem małżeństwa jest nierozdzielna wspólnota życiowa małżonków⁶², zmienił w niej słowo „cel” („Zweck”) na słowo „sens” względnie „znaczenie” („Sinn”): sens małżeństwa to wspólnota miłości⁶³. Była to więc próba zmiany samej koncepcji naczelných zasad etyki małżeńskiej, a zarazem próba dowartościowania miłości małżeńskiej, o której w literaturze naukowej etyki prawie się nie wspominało. Koncepcję Hildebranda podtrzymał F. Schwendinger OFM⁶⁴, lecz rozgłos jej zapewnił w dwa lata później (1935) H. Doms.

Ukazanie się książki H. Domsa wywołało prawdziwą burzę⁶⁵. Nie dlatego, aby przedstawiał w niej koncepcję nową; sam powołuje się na

⁵⁴ Zob. P. Adnès, dz. cyt., 56; B. Inlender, dz. cyt., 47 n. — Niewątpliwą podstawę stanowi tu tekst z *De bono coniugali* 3, 5; PL 40, 375: „Bonum coniugii... mihi non videtur (esse) propter solam filiorum procreationem, sed propter ipsam etiam naturalem in diverso sexu societatem. Alioquin non iam diceretur coniugium in senibus, praesertim si vel amisissent filios, vel minime genuissent. Nunc vero in bono licet annoso coniugio... viget tamen ordo charitatis”.

⁵⁵ Zob. A. Perego, dz. cyt., 354 nn., gdzie wśród prekursorów wymieniony jest jeszcze A. Rosmini.

⁵⁶ Zob. H. Rondet SJ, *Introduction à l'étude de la théologie du mariage*, Paris 1960, 131.

⁵⁷ W książce *Ueber die Ehe*, Berlin 1774—93. Zob. A. Lanza, dz. cyt., 57.

⁵⁸ F. Probst, *Katholische Moraltheologie*, 1850, Bd 2, 180. Zob. H. Doms, *Vom Sinn und Zweck der Ehe*, Breslau 1935, 10.

⁵⁹ F. X. Linsenmann, *Lehrbuch der Moraltheologie*, 1878, 630. Zob. H. Doms, dz. cyt., 10.

⁶⁰ M. Beth, *Neues Eherecht*, 1925; H. von Keyserling, *Das Ehebuch*, 1926; H. Dehme, *Revolution der Ehe*, 1929. Zob. A. Lanza, dz. cyt., 58.

⁶¹ Związczą V. Micelli (1926) i C. Viglino (1929). Zob. A. Lanza, dz. cyt., 58 nn.

⁶² A. Koch, *Lehrbuch der Moraltheologie*, 1905, 602. Zob. H. Doms, dz. cyt., 10 n.

⁶³ D. von Hildebrand, *Die Ehe*, 1929, 19. Zob. H. Doms, dz. cyt., 8.

⁶⁴ Zob. H. Doms, dz. cyt., 11.

⁶⁵ Zob. wyżej, przypis 58. Rozgłos książki Domsa poza granicami Niemiec zapewniło jej tłumaczenie francuskie: *Du sens et de la fin du mariage*, Paris 1937.

Probsta, Linsenmanna, Kocha, Hildebranda i Schwendingera, od których przejął koncepcję już właściwie gotową⁶⁶. Lecz nie była ona dotychczas szerzej znana, Doms zaś zapewnił jej popularność przez znakomite opracowanie i szczegółowe uzasadnienie. Właśnie to uzasadnienie dołało oliwy do ognia, Doms bowiem zaatakował ostro podstawę doktryny tradycyjnej, naukę św. Tomasza z Akwinu. Nauka ta wynikała z błędnych przekonań ludzi średniowiecza w zakresie biologii. Nie znano wówczas rytmu owulacji i roli organizmu kobiety; sądzono, że akt pożycia małżeńskiego jest zawsze i wprost — „per se” — przyporządkowany poczęciu nowego życia⁶⁷. Stąd wyciągano rygorystyczny wniosek, że akt ten jest moralnie dobry tylko wtedy, gdy jest chciany w intencji powołania do życia dziecka⁶⁸. Biologia współczesna wyjaśnia, że zjednoczenie seksualne nie służy bezpośrednio do rodzenia, lecz do umożliwienia spotkania nasienia męskiego i żeńskiego w organizmie kobiety. Służy więc cielesnemu zjednoczeniu małżonków; tym bardziej, że okresy płodności kobiet są ograniczone. Jeśli nie dochodzi do zapłodnienia, to jest to w zasadzie rzecz normalna, a nie „per accidens”, jak sądzono w średniowieczu⁶⁹. Aktowi pożycia małżeńskiego nie musi więc towarzyszyć intencja prokreacji; Doms powtarza tu argument, sformułowany już w XVII w. przez Ponce de Leon⁷⁰, i powtórzony przez Linsenmanna⁷¹ oraz V. Micelli⁷², że gdyby taka intencja była rzeczywiście konieczna, należałoby odmówić prawa do pożycia małżeńskiego, a w konsekwencji i do zawierania małżeństw, ludziom, którzy nie mogą, czy z uzasadnionych racji nie chcą mieć potomstwa⁷³.

Problem intencji był zresztą według Domsa szczególnie źle postawiony w nauce tradycyjnej. Rzeczą bezpośrednio chcianą w akcie małżeńskim jest nie dziecko, lecz zjednoczenie i dopełnienie wzajemne małżonków⁷⁴. Łącząc się w tym akcie, małżonkowie zwracają swą uwagę na siebie wzajemnie, a nie na kogoś trzeciego, dziecko⁷⁵. Dziecko, choć jest niezbędnym i cennym dopełnieniem osobowym rodziców⁷⁶, jest jednak — i tu Doms idzie za tezą Dunsza Szkota⁷⁷ — tylko zewnętrznym dobrem

⁶⁶ Koncepcja ta, jak widzieliśmy (przypis 54), była rozwinięciem myśli św. Augustyna.

⁶⁷ H. Doms, dz. cyt., 84. Zob. też tegoż autora, *Amorces d'une conception personaliste du mariage d'après S. Thomas*, „Revue Thomiste”, 45 (1939) 754 n.

⁶⁸ Zob. H. Doms, *Vom Sinn und Zweck der Ehe*, 83; Tenże, *Amorces...*, 754 n. Por. S. Thoma Aquinas, *Summa theologiae*, Suppl. 49, 5, 2; tenże, 4 Sent. 31, 2, 2, 2.

⁶⁹ H. Doms, *Vom Sinn und Zweck der Ehe*, 80 n.

⁷⁰ Ponce de Léon opiera się na tekście św. Augustyna — zob. przypis 54.

⁷¹ Zob. H. Doms, *Vom Sinn und Zweck der Ehe*, 10.

⁷² Zob. A. Lanza, dz. cyt., 58 n.

⁷³ H. Doms, *Vom Sinn und Zweck der Ehe*, 82 n.

⁷⁴ Tamże, 73.

⁷⁵ Tamże, 24.

⁷⁶ Tamże, 72 n.

⁷⁷ In 4 Sent. 31. Zob. J. Fuchs, dz. cyt., 425.

w stosunku do małżonków i ich wzajemnej osobowej relacji⁷⁸. Motyw prokreacji idzie za motywem miłości⁷⁹. W żadnym więc wypadku nie można uznać prokreacji i wychowania potomstwa za główny czy pierwszorzędny cel małżeństwa. Za cel ten można by uznać tylko istotny element wewnętrzny wspólnoty małżeńskiej, to znaczy rozwój i doskonalenie się małżonków, czyli przedmiot drugorzędnego celu tradycyjnego. Najlepiej jednak w ogóle nie mówić o celach „pierwszorzędnych” czy „drugorzędnych”⁸⁰.

Błędem św. Tomasza było ukierunkowanie etyki małżeńskiej na wartości zewnętrzne, sądził Doms. Zewnętrzną w stosunku do wspólnoty małżeńskiej wartością był bowiem nie tylko przedmiot głównego celu tradycyjnego — dziecko, lecz także przedmiot celu drugorzędnego — jedność życia domowego⁸¹. Św. Tomasz nie doceniał znaczenia miłości w małżeństwie; nie dostrzegał wartości duchowych we wspólnocie małżeńskiej⁸², nie zdawał sobie sprawy z dokonującego się w akcie pożycia małżeńskiego wzajemnego daru osób⁸³. Dlatego też podporządkowywał małżeństwo niesłusznie zewnętrznemu dobru gatunku, uzasadniając to skłonnością natury człowieka w jej pokładach wspólnych ze zwierzętami, gdy w rzeczywistości natura kieruje życie małżeńskie poprzez organy i akty seksualne ku wewnętrznej jedności wspólnoty małżeńskiej⁸⁴. Doms powoływał się też na słowa encykliki „Casti Connubii”, którymi Pius XI określał wzajemną współpracę małżonków w doskonaleniu się przyrodzonym i nadprzyrodzonym jako pierwszorzędną przyczynę i ramię (istnienia) małżeństwa — „*primaria matrimonii causa et ratio*”⁸⁵.

Najważniejszym zadaniem etyki małżeńskiej według Domsa nie jest ustalenie celów tej społeczności, lecz jej sensu. Rozróżnienie tych pojęć jest konieczne⁸⁶. Sens małżeństwa to nie miłość, jak błędnie czasem przyjmowano, lecz wspólnota życia dwóch osób-małżonków, „*zweieinige Lebensgemeinschaft*”. Właśnie przez realizację tego sensu małżeństwo osiąga swój właściwy cel⁸⁷.

⁷⁸ H. Doms, *Vom Sinn und Zweck der Ehe*, 30.

⁷⁹ Tamże, 32.

⁸⁰ Tamże, 93 n. — Doms, który stara się być dokładnym w interpretacji św. Tomasza, stale przypisuje mu termin „*finis primarius*”, którego, jak wspomniano, św. Tomasz nie używał. Natomiast w języku niemieckim Doms używa właściwego terminu „*Hauptzweck*”, dobrze oddającego znaczenie tomaszowego „*finis principalis*”. (Zob. H. Doms, tamże, 74).

⁸¹ Tamże, 30.

⁸² Tamże, 77.

⁸³ Tamże, 23, 30, 54.

⁸⁴ Tamże, 39.

⁸⁵ Tamże, 83 n., 94. — Por. AAS, 22 (1930) 548 n.

⁸⁶ Tamże, 100.

⁸⁷ Tamże, 93, 99. — Jest to, jak wspomniano, koncepcja św. Augustyna, powtarzana przez Ponce de Léon, Probsta i Linsenmanna. Zob. wyżej przypisy 43, 54, 58, 59.

W niecałe dwa lata po opublikowaniu książki Domsa ukazała się inna poważna publikacja, zawierająca te same idee, choć napisana przez N. Rocholla niezależnie⁸⁸. Rocholl przeprowadził również ostrą krytykę systemu tradycyjnego, który nazywa arystotelesowsko-tomistycznym i który według niego zbyt poddaje ludzi kosmicznemu układowi natury z pominięciem ich strony indywidualnej i osobowej, pomija psychiczne znaczenie aktu małżeńskiego, nie tłumaczy wystarczająco racji pożycia małżeńskiego w razie pewnej bezpłodności oraz nie uzasadnia wystarczająco jedności i nierozzerwalności małżeństwa bezdzietnego⁸⁹. Podobnie jak Doms uważa Rocholl za najważniejszy element nie prokreację, lecz sens małżeństwa, który należy odróżniać od jego celów i którym jest jedność dwóch istot ludzkich, czyli pełna wspólnota życiowa małżonków⁹⁰.

Książka Rocholla miała olbrzymie powodzenie, ponieważ jej większa część była poświęcona znakomicie opracowanej i rewelacyjnej w owym czasie teologii małżeństwa. Przyczyniła się poważnie do rozpowszechnienia się idei Domsa, które zaczęły znajdować zwolenników. Dominikanin M. J. Nicolas przyjął z pewnymi zastrzeżeniami rozróżnienie pomiędzy sensem i celami małżeństwa, przy czym dwa cele i sensy małżeństwa, prokreację i zjednoczenie osobowe małżonków, traktował jako równoważne i nierozdzielne⁹¹. Sądził, że św. Tomasz nie mógł zanalizować znaczenia płci i aktu małżeńskiego w ich oddziaływaniu duchowym na doskonalenie się małżonków, ponieważ pozostawał pod wpływem pesymizmu seksualnego, wywodzącego się z tradycji patrystycznej i literatury ascetycznej⁹². Przyczyną niedowartościowania osobowych relacji małżonków przez św. Tomasza było to, że rozważał on małżeństwo nie jako stan życia, lecz jako funkcję; nie jako środek doskonalenia się, lecz jako zadania, misję⁹³. Zwracał też uwagę na to, że zgodnie z mentalnością ówczesną, św. Tomasz pojmował małżeństwo własnościowo, jako wzajemne posiadanie się małżonków, którego wyrazem było prawo do pożycia małżeńskiego⁹⁴.

Wkrótce potem inny dominikanin, B. Krempel, podjął próbę rozwiązania problemu celów małżeństwa w tym samym duchu, lecz w zupełnie inny sposób, na bazie arystotelesowsko-tomistycznej nauki o relacjach

⁸⁸ N. Rocholl, *Die Ehe als geweihtes Leben*, Dülmen i. W. 1937 (W tym artykule korzystano z trzeciego wydania z r. 1940).

⁸⁹ N. Rocholl, dz. cyt., 78 n.

⁹⁰ Tamże, 82, 88.

⁹¹ M. J. Nicolas, *Remarques sur le sens et la fin du mariage*, „Revue Thomiste”, 45 (1939) 775 n., 788 nn.

⁹² Tamże, 782 n.

⁹³ Tamże, 779.

⁹⁴ Tamże, 787.

oraz właściwej koncepcji płci⁹⁵. Nie potomstwo jest według niego głównym celem małżeństwa, lecz związek płciowy, zjednoczenie dwojga osób różnej płci („union sexuelle”); dzieci są natomiast naturalnym owocem i najlepszym dobrem małżeństwa. Mimo starannej argumentacji dzieło Krempla nie zyskało wielkiego uznania, głównie z powodu dość dziwacznie zastosowanej w nim teorii relacji: element męski i element żeński stanowią według Krempla dwie główne siły ludzkości, przy czym mąż reprezentuje umysł i ciało jako elementy zróżnicowane, żona zaś jako złączone i zintegrowane⁹⁶.

Inną próbę, tym razem historycznego rozpatrzenia rozwoju nauki o celach małżeństwa podjął franciszkanin C. Schahl. Starał się wykazać słuszność krytyki tej nauki przez Domsa, podkreślał, że św. Tomasz dostrzegał tylko społeczne aspekty życia małżeńskiego⁹⁷, traktował małżeństwo jako wspólnotę gospodarczą, a nie wspólnotę miłości⁹⁸, pozostawał pod wpływem zbytniego rygoryzmu i abstrakcjonizmu⁹⁹.

§ 5. OBRONA NAUKI TRADYCYJNEJ

Tezy autorów atakujących naukę tradycyjną spowodowały istną lawinę publikacji. Posypały się recenzje, krytyki, polemiki. Idee Domsa i Rocholla były zbyt nowe, śmiałe i szokujące. Atakowały św. Tomasza, którego nauka przeżywała właśnie swój wielki renesans. Wdzierały się w dziedzinę seksuologii, stanowiącej dotychczas w literaturze etyki katolickiej sferę pewnego rodzaju tabu. Oburzano się na tę profanację. Podejmowano obronę nauki św. Tomasza w głębokim przekonaniu, że jest ona bez zarzutu i że doskonale odpowiada na problemy wszystkich czasów, jako „philosophia perennis”. Wysławiając naukę tradycyjną, upiększono ją i uduchowiano; posiadała ona przecież wielkie zalety prostoty i jasności, było z nią dobrze — jeśli nie wygodnie — i moralistom i prawnikom.

Obrona ta miała zresztą o co zaczepić. Wykazywano, że Doms i jego zwolennicy przesadzali w podkreślaniu znaczenia aktu pożycia seksual-

⁹⁵ B. Krempel, *Die Zweckfrage der Ehe in neuer Beleuchtung, begriffen aus dem Wesen der beider Geschlechter im Lichte der Beziehungslehre des hl. Thomas*, Einsiedeln 1941.

⁹⁶ Zob. M. Browne OP, *Sententia Bernardini Krempel de fine principali matrimonii comparata cum illa Angelici Doctoris*, „Acta Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis et religionis catholicae”, 10 (1945) 133—146; J. A. Robilliard OP, *Krempel B.: Die Zweckfrage der Ehe in neuer Beleuchtung* (recenzja), „Bulletin Thomiste”, 7 (1943—46) 597—599.

⁹⁷ C. Schahl OFM, *La doctrine des fins du mariage dans la théologie scolastique*, Paris 1948, 120.

⁹⁸ Tamże, 109.

⁹⁹ Tamże, 111, 119. Zob. E. Boissard, *La doctrine des fins du mariage dans la théologie scolastique*, „Revue Thomiste”, 49 (1949) 289—309.

nego, jakby tylko on skłaniał ludzi do małżeństwa¹⁰⁰ i tylko w nim dokonywało się dopełnienie płci („sexuelle Erfüllung”)¹⁰¹. Jedność małżonków nie jest tylko wynikiem ich pożycia seksualnego, jak to przedstawiał Doms¹⁰². Nie można przedstawiać zjednoczenia cielesnego małżonków tak, jakby stanowiło jedyny wyraz osobowego daru małżonków¹⁰³, i było realizacją „człowieka totalnego”¹⁰⁴.

Słusznie również sprzeciwiano się sugestii, jakoby bazująca na myśli greckiej nauka św. Tomasza była przeciwna wszelkim ideom personalistycznym¹⁰⁵; właśnie w niej można znaleźć zarówno inspiracje wielkiego prądu personalizmu chrześcijańskiego, jak i konkretne teksty uzasadniające, np. że człowiek ma wartość sam w sobie i dlatego jego potomstwo miałoby sens istnienia także wtedy, gdyby nie chodziło o zachowanie gatunku¹⁰⁶. Ponadto dziecko nie jest tylko dodatkiem do małżeństwa, jego skutkiem jakby nadprogramowym; jest skutkiem, do którego prowadzi natura aktu pożycia małżeńskiego, także jeśli się przyjmie, że skutek ten nie zawsze jest osiąganym¹⁰⁷. Wreszcie błędem nowych teorii był wynikający z nich egoizm małżeński: zatracono perspektywę rodziny i jej sensu, a mówiąc o wspólnocie miłości mówiono zbyt wyłącznie o opartej jedynie na zjednoczeniu seksualnym wspólnocie małżonków i o ich indywidualnym szczęściu¹⁰⁸.

Krytykowano również główną koncepcję metodologiczną Domsa, a mianowicie rozróżnienie sensu i celów małżeństwa oraz usiłowanie określenia sensu małżeństwa przed postawieniem pytania o jego cele¹⁰⁹. Podkreślano, że to właśnie cel nadaje działaniu sens¹¹⁰, że o ile można zrozumieć, bez pytania o cel, sens bytu substancjalnego, wynikający z formy substancjalnej i realizowany przez sam fakt istnienia, o tyle nie można bez odniesienia do celów pojąć bytów relatywnych, władz

¹⁰⁰ Por. A. Lanza, dz. cyt., 64 nn.

¹⁰¹ Zob. H. Doms, *Vom Sinn und Zweck der Ehe*, 33.

¹⁰² M. J. Nicolas, dz. cyt., 777 nn.

¹⁰³ H. Rondet, dz. cyt., 134.

¹⁰⁴ R. Carpentier, *Les fins du mariage*, „Nouvelle Revue Théologique”, 67 (1945) 840 n.

¹⁰⁵ J. A. Robilliard, Doms H.: *Du sens et de la fin du mariage* (recenzja), „Bulletin Thomiste”, 5 (1937—39) 731—734.

¹⁰⁶ *Summa teologiczna*, 1, 98, 1, 2. Por. M. J. Nicolas, dz. cyt., 776.

¹⁰⁷ B. Häring CSSR, *Małżeństwo w dobie obecnej (Nauka Chrystusa, Teologia moralna, T. 5)*, Poznań 1966, 282; A. M. Henry OP, *Morale et vie conjugale*, Paris² 1964, 143; P. Adnés, dz. cyt., 118.

¹⁰⁸ L. M. Weber, *Mysterium magnum. Zur innerkirchlichen Diskussion um Ehe, Geschlecht und Jungfräulichkeit*, Freiburg/B. 1964, n.; B. Häring, dz. cyt., 73.

¹⁰⁹ Potrzebę określenia sensu małżeństwa przed zapytaniem o jego cel sprecyzował Doms w dodatku do francuskiego tłumaczenia swej książki. Zob. H. Doms, *Du sens et de la fin du mariage*, 222. Odnośnie całości jego koncepcji zob. wypowiedź w dyskusji: H. Doms, *Du sens et de la fin du mariage. Réponse au R. P. Boigelot*, „Nouvelle Revue Théologique”, 66 (1939) 513—538.

¹¹⁰ M. J. Nicolas, dz. cyt., 788.

i aktów. Nie można więc bez odniesienia do celu określić sensu bytu relatywnego, którym jest małżeństwo, a także zrozumieć i unormować dokonywanych w nim aktów ¹¹¹.

Niektórzy autorzy starali się wykazać, że wbrew tezm Domsa i Schahla, św. Tomasz doceniał nie tylko gospodarczą płaszczyznę wspólnoty małżeńskiej, lecz także duchową. Nicolas sądził, że domaga się jej cały system tomistyczny, a teoria małżeństwa według św. Tomasza wprost ją zakłada ¹¹². Zakłada ją także stwierdzenie, że małżonkowie mają być zjednoczeni w wychowywaniu dzieci ¹¹³, wydaje się jednak, że istniejący w średniowieczu system życia rodzinnego i wychowania opierał się bardziej na wpływie obyczajów i środowiska, niż na oddziaływaniu rodziców i ich jedności duchowej ¹¹⁴. M. Gerlaud przytoczył wszystkie teksty, mogące się odnosić do przyjaźni między małżonkami ¹¹⁵, lecz nie można zapominać, że według przekonań ludzi średniowiecza, którym św. Tomasz daje wyraz, miłość była postulowanym skutkiem, a nie przyczyną małżeństwa ¹¹⁶. J. Fuchs twierdził nawet, że na podstawie tekstów św. Tomasza trzeba przyjąć, iż przyjaźń między małżonkami stanowi osobny cel drugorzędny małżeństwa, obok pomocy wzajemnej. O pomocy wzajemnej („mutuum adiutorium”) wyraża się bowiem św. Tomasz, idąc za Arystotelesem, jako o wspólnym gospodarowaniu, przyjaźń zaś małżonków („amicitia”) oznacza według niego prawdziwe zjednoczenie duchowe („coniunctio animorum”) ¹¹⁷. Jest jednak bardzo wątpliwe, czy św. Tomasz zgodziłby się na taką interpretację, ponieważ tak w *Sumie teologicznej*, jak i w *Komentarzu do Sentencji* wyraźnie stwierdził, jak to widzieliśmy, że przyjaźń jest skutkiem małżeństwa, nigdzie zaś nie napisał, że jest jego celem.

Jeszcze większe wątpliwości budzi usiłowanie szeregu autorów, aby uzasadnić tezę, że według św. Tomasza cele drugorzędne nie są bez

¹¹¹ E. Boissard OSB, *Questions Théologique sur le mariage*, Paris 1948, 43; M. J. Nicolas, dz. cyt., 784. — Poza wymienionymi wyżej, zob. następujące wypowiedzi obrońców nauki tradycyjnej: A. Lanza, *Sui fini del matrimonio*, „La Scuola Cattolica”, 76 (1948) 155—163; L. Giancola, *Considerazioni sui fini del matrimonio*, „Salesianum”, 13 (1951) 94—105; R. Boigelot, *Du sens et de la fin du mariage*, „Nouvelle Revue Théologique”, 66 (1939) 5—33; 539—550; M. J. Gerlaud, *Le mariage. A propos d'un livre récent*, „Revue Apologétique”, 67 (1938) 193—212; B. Lavaud, *Sens et fin du mariage. La thèse de Doms et la critique*, „Revue Thomiste”, 44 (1938) 737—765; Tenze, Norbert Rocholl, *Die Ehe als geweihtes Leben* (recenzja), „Revue Thomiste”, 43 (1937) 303—316.

¹¹² M. J. Nicolas, dz. cyt., 784.

¹¹³ Tamże, 781.

¹¹⁴ Por. E. Schillebeeckx, dz. cyt., 17 nn.

¹¹⁵ M. J. Gerlaud OP, *Note sur les fins du mariage d'après S. Thomas*, „Revue Thomiste”, 45 (1939) 769 nn.

¹¹⁶ „Coniunctio secundum quam dicitur maritus et uxor... ex hoc quod ordinatur ad aliquod unum, est matrimonium. Coniunctio autem corporum vel animorum ad matrimonium consequitur” (*Suppl.* 44, 1c; 4 *Sent.* 27, 1, 1, 3). Por. E. Schillebeeckx, m. cyt.

¹¹⁷ J. Fuchs, dz. cyt., 409 nn.

zastrzeżeń podporządkowane celowi głównemu — urodzeniu i wychowaniu dzieci — lecz że posiadają pewną autonomię, co czyni naukę św. Tomasza bardziej personalistyczną. Tak interpretują hierarchie celów małżeństwa autorzy dzisiejsi¹¹⁸, lecz teksty św. Tomasza wydają się mówić coś innego¹¹⁹. Wszystkie argumenty, które przytacza A. Lanza na poparcie tezy o autonomii celów drugorzędnych małżeństwa w tekstach św. Tomasza, nie posiadają wartości metodologicznej. Z tego, że św. Tomasz używa czasem wyrażen łącznikowych „iterum”, „non solum... sed etiam”, nic nie wynika, jak na to wskazuje kontekst¹²⁰. Nic nie wynika również z tego, że św. Tomasz wyprowadza w *Komentarzu do Sentencji* jedność małżeństwa, jako jego cechę istotną, z celu drugorzędnego; w późniejszych bowiem swych wypowiedziach podkreśla jedność, wymaganą przez wszystkie cele¹²¹. Ponadto zaznacza wyraźnie, że druga istotna cecha małżeństwa, nierozzerwalność, wynika z sakramentalności małżeństwa na podstawie innej zasady, niż ta, z której wynika hierarchia celów małżeństwa¹²². Z tego, że czasem trzeba poświęcić cel drugorzędny dla celu głównego, także nie wynika nic odnośnie autonomii celów drugorzędnych w normalnych warunkach; w całej kwestii, która tego dotyczy, chodzi zresztą św. Tomaszowi o zupełnie inny problem, a mianowicie o znaczenie zasad prawa naturalnego i objawionego w dziedzinie jedności małżeństwa¹²³. Wreszcie ostatni argument Lanza, że starcy którzy już nie mogą mieć dzieci, mogą jednak według św. Tomasza zawierać małżeństwa, pojęte jako lekarstwo na pożądliwość, nie dowodzi, że ten drugorzędny cel, którym jest uśmierzenie pożądliwości, może posiadać autonomię, a więc w jakiś sposób nie zgadzać się z celem głównym — prokreacją i wychowywaniem dzieci, gdy ten cel rzeczywiście wchodzi w rachubę¹²⁴. Nic więc dziwnego, że autorzy bardziej wiernie interpretujący teksty tomaszowe stwierdzają, że w jego koncepcji, cel główny małżeństwa ma znaczenie dominujące jako główny regulator całej moralności małżeństwa i stosunków małżeńskich¹²⁵; uzasadnia on

¹¹⁸ Ch. Massabki, *Le sacrement de l'amour*, Paris 1947, 19 n.; E. Boissard, *Questions théologiques sur le mariage*, 19 nn.; A. Lanza, *De fine primario matrimonii*, 237 n.

¹¹⁹ „In prole non solum intelligitur procreatio prolis, sed etiam educatio ipsius, ad quam sicut ad finem ordinatur tota communicatio operum quae est inter virum et uxorem in quantum sunt matrimonio coniuncti... Et sic in prole, quasi in principali fine, alius quasi secundarius includitur” (*Suppl.* 49, 2, 1). „Finis matrimonii est proles generanda et educanda; ad quorum primum pervenitur per concubitum coniugalem; ad secundum per alia opera viri et uxoris, quibus sibi invicem obsequuntur ad prolem nutriendam” (*Summa theol.* 3, 29, 2c).

¹²⁰ Por. *Suppl.* 44, 1c; *C. Gent.* 3, 123.

¹²¹ Por. *4 Sent.* 33, 1, 1; *Suppl.* 44, 1c; 49, 2, 1.

¹²² *Suppl.* 49, 3c.

¹²³ Por. *Suppl.* 65.

¹²⁴ Por. A. Lanza, *De fine primario matrimonii*, m. cyt.

¹²⁵ Por. R. Carpentier, dz. cyt., 840.

wszystko, a cele drugorzędne są celami o tyle tylko, o ile są podporządkowane celowi głównemu ¹²⁶. Najciekawsze w tej dyskusji jest to, że żaden z biorących w niej udział autorów nie zwrócił uwagę na to, iż jeden z wymienianych przez św. Tomasza celów drugorzędnych, a mianowicie oznaczanie Chrystusa i Kościoła ¹²⁷, w żaden sposób nie mieści się na linii podporządkowania hierarchicznego ¹²⁸.

Obrońcy nauki tradycyjnej wysuwali czasem jeszcze inne, nie posiadające wartości metodologicznej, argumenty. Jeden z nich bronił tradycyjnej hierarchii celów, ponieważ jego zdaniem funkcja prokreacyjna „świadczy o pełni życia zdolnego do udzielania się”, podczas gdy współżycie małżonków jest wyrazem braku („*signe d'indigence*”), który domaga się dopełnienia ¹²⁹. Argument ten można by z powodzeniem obrócić na uzasadnienie tezy wprost przeciwnej. Inny autor twierdził, że Doms pomieszał pomoc wzajemną („*mutuum iuvamen*”), będącą celem „społecznym” małżeństwa, ze wspólnotą małżeńską i jej celem osobowym (rozwojem osób) — co jest oczywistym nieporozumieniem; Domsowi można bowiem zarzucać zbytne rozgraniczenie tych elementów, ale nie ich pomieszczenie ¹³⁰. Wreszcie inny autor, zwalczając tezę Domsa, że prokreacja nie może być głównym celem małżeństwa, ponieważ akt małżeński nie zawsze ją powoduje, jako argumenty dawał różne przykłady bądź z innej dziedziny działalności ludzkiej (ćwiczenie gry przez muzyka), bądź z życia innych bytów (drzewo rozrzucające nasienie), co ze względu na różnice warunków nie ma oczywiście żadnej wartości metodologicznej ¹³¹.

Tego rodzaju potknięcia metodologiczne nie miały może większego wpływu na rozszerzanie się idei Domsa i Rocholla, nie oddziaływały jednak przekonująco na ich zwolenników. A zwolenników tych było coraz więcej. W tej sytuacji zdecydował się zabrać głos najwyższy nauczycielski urząd Kościoła. Wstępem było przemówienie Piusa XII w dniu 3. 10. 1941 na otwarciu posiedzeń Trybunału św. Roty w sprawach małżeńskich, w którym papież przypomniał tradycyjną naukę o celach małżeństwa ¹³². Decydujące znaczenie miał dekret Kongregacji św. Oficjum z 1. 4. 1944, którym potępione zostały tezy, zaprzeczające, że rodzenie i wychowanie potomstwa jest pierwszorzędnym celem małżeństwa, jak również twierdzące, że cele drugorzędne nie są istotnie podporządkowane

¹²⁶ Por. P. Adnès, dz. cyt., 118; J. Fuchs, dz. cyt., 420 nn.

¹²⁷ Suppl. 65, 1c.

¹²⁸ Nie zwrócił na to uwagi również A. Lanza, choć dwukrotnie wspomina o tym celu (*De fine primario matrimonii*, 235, 239).

¹²⁹ J. A. Robilliard, *Krempel B...*, 599.

¹³⁰ Por. L. Lochet, *Les fins du mariage*, „Nouvelle Revue Théologique”, 73 (1951) 581.

¹³¹ E. Boissard, *Questions théologiques sur le mariage*, 33.

¹³² AAS, 33 (1941) 423.

celowi pierwszorzędnemu, lecz równe mu i niezależne¹³³. Wymienione we wstępie do dekretu przykłady błędów były łacińskimi tłumaczeniami terminów Domsa i Rocholla, nie było też wątpliwości, że potępienie zawarte w pierwszej części samego dekretu dotyczyło tych właśnie autorów oraz wszystkich, którzy nie chcieli uznawać rodzenia i wychowywania dzieci za pierwszorzędny cel małżeństwa. Nie na tym jednak koniec; druga część dekretu potępiała wszelkie teorie kompromisowe, uznające dwa cele małżeństwa za równie naczelne i niezależne. To ostatnie słowo sprawiło, że druga część dekretu praktycznie biorąc nie miała zastosowania, wszyscy bowiem autorzy, którzy przyjmowali koncepcję dwóch równorzędnych celów głównych małżeństwa, na czele z Nicolas, nie uważali ich za niezależne, lecz wprost przeciwnie, za ściśle ze sobą związane.

Pozytywnego stwierdzenia, że tradycyjna nauka o celach małżeństwa obowiązuje w Kościele, dokonał papież Pius XII dnia 29. 10. 1951 w przemówieniu do uczestników kongresu katolickich położnych włoskich w Rzymie¹³⁴. W katolickiej literaturze moralistycznej, dotyczącej celów małżeństwa, lub przynajmniej o nich wspominającej, nastąpiła stabilizacja, trwająca przez piętnaście lat, aż do ogłoszenia przez Sobór Watykański II konstytucji pastoralnej „*Gaudium et spes*”. Autorzy przedstawiali naukę tradycyjną, według której pierwszorzędnym celem małżeństwa jest rodzenie i wychowywanie potomstwa, drugorzędnymi zaś i temu pierwszemu podporządkowanymi są pomoc wzajemna małżonków i uśmierzanie pożądliwości¹³⁵. Polemizowano czasem w tych książkach z koncepcjami potępionymi przez Kongregację św. Oficjum w 1944 r., ale była to w zasadzie już polemika jednostronna. Starano się też udoskonalić naukę tradycyjną przez podkreślenie duchowego i nadprzyrodzonego również charakteru wzajemnej pomocy małżonków. Terminologia została ujednolicona, z wyjątkiem sygnalizowanych już różnic w języku francuskim. Termin „cel główny”, używany przez św. Tomasza, został wyparty przez termin „cel pierwszorzędny”. Zagubił się również jeden z celów, wymienionych przez św. Tomasza, nazwany niegdyś przez niego

¹³³ „An admitti possit quorundam recentiorum sententia, qui vel negant finem primarium matrimonii esse prolis generationem et educationem, vel docent fines secundarios fini primario non esse essentialiter subordinatos, sed esse aequae principales et independentes?” — „Negative” [AAS, 36 (1944) 103].

¹³⁴ AAS, 43 (1951) 848 nn.

¹³⁵ Najbardziej znani z tych autorów to wymieniani już E. Boissard, A. Perego, A. Lanza, H. Rondet, M. A. Genevois, A. M. Henry, Ch. Massabki, P. Adnès, a także J. de Fabrègues, *Le mariage chrétien*, Paris 1958; F. W. Carney, *The purposes of christian marriage*, Washington 1950; G. Ermecke, *Ehe*, w: *Katholisches Soziallexikon*, Innsbruck 1964, 179; wśród kanonistów najlepszym przykładem jest wyjątkowo poczytny autor (8 wydań do 1959 r.) A. Martin, *Le mariage. Précis théologique et canonique. Cas de conscience et formulaire*, Rennes 1959⁸, 22 nn.

trzecim celem małżeństwa chrześcijańskiego: oznaczanie Chrystusa i Kościoła¹³⁶. Dotyczył on teologicznego aspektu małżeństwa i nie było dlań miejsca w zajmujących się celami małżeństwa publikacjach moralistów, którzy w tej dziedzinie bazowali raczej na prawie naturalnym, nawet jeżeli swe dzieła nazywali teologicznymi. Uważali jednak, że głoszona przez nich nauka jest nauką św. Tomasza i że rozwiązuje zupełnie problem. Byli pełni optymizmu tak co do wartości nauki o trzech celach małżeństwa, jak i co do tego, że synteza stworzona przez św. Tomasza jest bez zarzutu¹³⁷.

§ 6. ZMIANY W POGŁĄDACH I INSPIRACJE SOBOROWE

W dziesięcioleciu przedsoborowym, pod pozorami spokoju i jednolitej nauki moralistów katolickich o celach małżeństwa, krył się w rzeczywistości żywy ruch krytycznych refleksji i poszukiwania rozwiązań. Wpływ idei Domsa i Rocholla był coraz szerszy. Zdawano sobie coraz lepiej sprawę z tego, że mimo przesady w akcentowaniu znaczenia cielesnego pożycia seksualnego, mimo zbyt indywidualistycznej koncepcji wspólnoty małżeńskiej, mimo nie zawsze słusznej krytyki tradycji oraz niepewnej wartości propozycji metodologicznych, autorzy ci słusznie zwrócili uwagę na braki w nauce tradycyjnej i wnieśli duży wkład w zrozumienie znaczenia miłości w małżeństwie. Słusznie Doms podkreślał, że zróżnicowanie płciowe nie odnosi się tylko do funkcji generycznej człowieka, lecz charakteryzuje całą osobę: cały człowiek jest kobietą albo mężczyzną¹³⁸. To właśnie zróżnicowanie płciowe sprawia, że kobieta i mężczyzna ciągną ku sobie i znajdują w sobie wzajemnie dopełnienie; razem tworzą pełną całość obrazu Boga¹³⁹. Takie też jest znaczenie aktu pożycia małżeńskiego, który nie służy tylko, jak u zwierząt, prokreacji, lecz przede wszystkim — bo prokreacja jest czymś znacznie mniej częstym — służy osiągnięciu tej pełni człowieczeństwa we wspólnocie¹⁴⁰.

Moralisci zaczęli coraz bardziej zdawać sobie sprawę z tego, że tradycyjna nauka o celach małżeństwa, będąca wynikiem biologicznych i moralno-obyczajowych przekonań średniowiecza i jeszcze przedchrześcijańskiej starożytności, nie doceniała znaczenia pożycia małżeńskiego i zróżnicowania płciowego małżonków dla ich rozwoju osobowego i ca-

¹³⁶ Oprócz wspomnianego już wyżej A. Lanzy pisze o nim jeszcze R. P. Riquet SJ, *Les fins du mariage*, w: *Le couple chrétien*, Paris 1950, 60.

¹³⁷ Przykładem tego optymizmu jest wypowiedź J. A. Robilliard, że w dziedzinie nauki o celach małżeństwa synteza stworzona przez św. Tomasza jest harmonijna i pełna: „rien ne manque à sa synthèse harmonique” (J. A. Robilliard, *Doms H...*, 734).

¹³⁸ H. Doms, *Vom Sinn und Zweck der Ehe*, 21.

¹³⁹ Tamże, 27, 37.

¹⁴⁰ Tamże, 53.

łości ich życia¹⁴¹. Nie zawsze trafnie wskazywano na źródła tych przekonań; utarło się mówić o seksualnym pesymizmie augustyńskim¹⁴², o rygoryzmie pochodzącym od św. Augustyna¹⁴³, chociaż jak widzieliśmy, właśnie św. Augustyn był twórcą chrześcijańskiej etyki wartości małżeństwa, natomiast pesymizm seksualny i związany z nim rygoryzm, które tak zaciążyły na dwutysiącletniej historii etyki małżeńskiej, miały swe źródło nie tyle we wpływach manicheizmu, z którym właśnie św. Augustyn uparcie walczył, ile w abstrakcyjnym eschatologizmie pierwszych wieków, który mieliśmy możliwość obserwować u Tertuliana i u Ojców greckich. Było paradoksem, że na utrwalenie się lekceważącego wartości osobowe biologizmu seksualnego, według którego pożycie małżeńskie służy tylko do rodzenia dzieci, przyczyniły się teorie podkreślające wartość duchowej wspólnoty małżonków, lecz pojmujące ją irrealistycznie i odrywające od rzeczywistości natury i życia człowieka, jak to miało miejsce z poglądami Hugona ze św. Wiktora¹⁴⁴.

Wśród wyznawców nauki tradycyjnej powtarzano jeszcze, że stosunki seksualne między kobietą i mężczyzną są z natury przyporządkowane rodzeniu, nie zastanawiając się nad tym, jakiego rodzaju jest to przyporządkowanie: czy „per se”, jak pisał św. Tomasz, czy „per accidens”, jak to wynikało z wywodów Domsa; czy może trzeba szukać innej kategorii, która by potrafiła wyrazić stopień wyłączności lub względności tego przyporządkowania¹⁴⁵. Można było nawet spotkać stwierdzenie, że całe zróżnicowanie płci jest przyporządkowane funkcji reprodukcyjnej, jak gdyby autorzy tych słów nie zdawali sobie sprawy ze znacznie szerszego zakresu przyporządkowania różnicy płci do całości życia osoby ludzkiej¹⁴⁶. Lecz w ostatnich latach okresu przedsoborowego coraz więcej autorów uświadamiało sobie, że prokreacja nie wyczerpuje znaczenia pożycia seksualnego małżonków, że ma ono w całości życia człowieka inne jeszcze zadania, inne skutki¹⁴⁷. Nie tylko dlatego, że w pewnych

¹⁴¹ Zwracali na to uwagę moralisci protestancy, nie związani orzeczeniami najwyższego urzędu nauczycielskiego Kościoła katolickiego: R. Mehl, *Société et amour. Problèmes éthiques de la vie familiale*, Paris 1961, 48 n.; R. Grimm, *Amour et sexualité. Essai d'éthique théologique*, Neuchâtel 1962, 41 n. Wśród pisarzy katolickich dojrzałe sformułowanie tej myśli przynosi dopiero literatura najnowsza, posoborowa; zob. J. G. Ziegler, *Zu den neuen Theorien der Ehepraxis* (wypowiedź w dyskusji), „Theologie der Gegenwart”, 4 (1969) 224.

¹⁴² Por. J. G. Ziegler, tamże, 224 n.

¹⁴³ Por. A. Perego, dz. cyt., 347; P. Adnès (dz. cyt., 123) dochodzi do takiego wniosku na podstawie znanego dzieła Lindnera; zob. D. Lindner, *Der Usus matrimonii. Untersuchung über seine sittliche Bewertung in der katholischen Moraltheologie alter und neuer Zeit*, München 1929.

¹⁴⁴ Zob. J. Fuchs, dz. cyt., 404.

¹⁴⁵ Por. np. A. Perego, dz. cyt., 353 n.; G. R. Busch O. P., *Doms H., Vom Sinn und Zweck der Ehe* (recenzja), „Bulletin Thomiste”, 4 (1934—36) 755.

¹⁴⁶ Zob. np. M. A. Genevois, dz. cyt., 22.

¹⁴⁷ Zob. np. M. M. Labourdette, *Mariage et chasteté (Chronique de théologie morale)*, „Revue Thomiste”, 62 (1962) 457.

okresach osiągnięcie skutku prokreacyjnego jest fizjologicznie niemożliwe, o czym zresztą dobrze wiedzieli autorzy starożytni i sam św. Augustyn¹⁴⁸, lecz przede wszystkim dlatego, że funkcja prokreacyjna mimo swej ważności jest funkcją ograniczoną, a nieraz zupełnie wyłączoną z życia małżeńskiego, które mimo to posiada wielką wartość osobową i zawsze jest dynamiczną drogą, a przynajmniej możliwością rozwoju osobowego i społecznego zaangażowanych w nim dwojga ludzi¹⁴⁹. Z faktu, że stosunkowo nieliczne wypadki cielesnego pożycia małżonków prowadzą wprost do skutku prokreacyjnego, możemy wnosić, że było zamiarem Stwórcy, aby to pożycie stało się równocześnie czynnikiem rozwoju osobowego małżonków, „intensywną posługą wzajemnego oddania się”¹⁵⁰.

Rzeczony rozwój badań historycznych i w jego wyniku lepsza znajomość poglądów i mentalności okresu patrystycznego i średniowiecza pozwoliły na bardziej wszechstronne i krytyczne spojrzenie na tezy, wysuwane przez ówczesnych autorów. Nie poświęcali oni wiele uwagi problemowi miłości w małżeństwie, którą sam fakt małżeństwa zakładał jako domniemany skutek. Interesowały ich raczej problemy instytucjonalne, związane z naturą małżeństwa jako komórki społecznej stanowiącej element wielkich społeczności państwa i ludzkości¹⁵¹. Ogromnie rozwinięte poczucie społeczne ludzi średniowiecza sprawiało, że w tej perspektywie dobro wspólne dominowało nad osobistym, a w hierarchii dóbr wspólnych najważniejsze było dobro całej ludzkości. W ramach tego dobra na pierwszy plan wysuwało się samo utrzymanie istnienia społeczności ludzkiej; wobec dużej śmiertelności w owych czasach — przypuszcza się, że przeciętna życia nie przekraczała 27 lat — najważniejszą w małżeństwie stawała się funkcja prokreacyjna. Stąd przekonanie o dominacji tego zadania nad innymi. Chociaż sytuacja i uwarunkowania społeczne zmieniły się, nie tylko przekonania, ale i motywacje tego rodzaju zachowały się wśród moralistów, przyzwyczajonych patrzeć na przekonania myślicieli innych epok jako na naukę obiektywną, zupełnie niezależną od uwarunkowań kulturowych i socjalnych¹⁵².

Zmiany w poglądach jednak następują, a przyczynił się do tego również rozwój nauk biblijnych. Do bardzo niedawna zwolennicy nauki tradycyjnej argumentowali pierwszeństwo i nadrzędność rodzenia i wychowania potomstwa ponad innymi celami małżeństwa tym, że nakaz prokreacji zawarty jest w pierwszym z dwóch tekstów głównych Księgi

¹⁴⁸ Zob. P. Adnès, dz. cyt. 123.

¹⁴⁹ Por. L. M. Weber, *Mysterium magnum*, 48.

¹⁵⁰ B. Häring, dz. cyt., 283.

¹⁵¹ Zob. Ch. Duquoc, *Le sacrement de l'amour*, w: G. Crespy, P. Evdokimov, Ch. Duquoc, *Le mariage*, Paris 1966, 138.

¹⁵² Zob. np. M. A. Genevois, dz. cyt., 101. Dotyczy to zresztą wszystkich w zasadzie obrońców nauki tradycyjnej, wymienionych w przypisie 135.

Rodzaju, dotyczących małżeństwa: „Bądźcie płodnymi i rozmnażajcie się” (Rdz 1, 28)¹⁵³. Argumentem było pierwszeństwo tekstu, ponieważ tekst mówiący o pomocy między małżonkami, a więc o drugim celu, znajduje się w dalszym rozdziale (Rdz 2, 18)¹⁵⁴. Lecz badania biblijne wykazały, że kolejność tekstów jest przypadkowa; chodzi bowiem o dwa różne opisy tego samego faktu stworzenia, przy czym opis umieszczony na drugim miejscu jest starszy, umieszczony zaś na pierwszym miejscu opis z nakazem prokreacji jest późniejszy przynajmniej o 400 lat¹⁵⁵. Również argument, że tekst z rozdziału pierwszego mówi wyłącznie o prokreacji¹⁵⁶, nie ma znaczenia, bo jeszcze przed tym tekstem znajduje się stwierdzenie, że Bóg stworzył człowieka do życia we wspólnocie, że mężczyzna i kobieta razem tworzą obraz Boży: „Tak stworzył Bóg człowieka na swoje wyobrażenie, na swoje wyobrażenie go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1, 27).

Rozwój metodologii przyczynił się również do pewnego uporządkowania problematyki. Często zdarzało się, że autorzy, zwłaszcza Doms i Krempel, mieszały problem obiektywnych celów małżeństwa jako wspólnoty i instytucji, z subiektywnymi celami czy motywami osób zawierających małżeństwo. To, że ludzie najczęściej żenią się nie dlatego, żeby mieć dzieci, lecz dlatego, żeby być razem, nie stanowi żadnego argumentu odnośnie obiektywnych celów wspólnoty małżeńskiej. Nie jest zresztą wykluczone, że autorzy okresu patrystycznego i średniowiecza ulegali podobnemu błędowi, lecz w odwrotnym kierunku: ich przekonanie o pierwszeństwie prokreacji jako celu małżeństwa mogło się w pewnej mierze ukształtować, lub przynajmniej wzmocnić, pod wpływem spostrzeżenia, że ludzie owych czasów, jak to się wydaje dziś z perspektywy historycznej, żenili się przede wszystkim dlatego, aby mieć kontynuatora rodu i dziedzica posiadłości, warsztatu czy sklepu. Zamieszanie, wywołane głównie niewłaściwym używaniem terminu „cele subiektywne”¹⁵⁷, zostało zakończone przez P. Adnès, który uporządkował terminologię w języku łacińskim i francuskim. Odróżnił on cele samego małżeństwa jako wspólnoty („fines operis”), nazywane celami obiektywnymi i traktowane z punktu widzenia ontologii, od celów osób zawierających małżeństwo („fines operantium”), nazywanych celami subiektywnymi i stanowiących przedmiot badań psychologii. Tradycyjna hierarchia celów

¹⁵³ Zob. np. A. Lanza, *De fine primario matrimonii*, 218; M. A. Genevois, dz. cyt., 102; J. de Fabrègues, dz. cyt., 35; A. Martin, dz. cyt., 22.

¹⁵⁴ „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam; uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc... Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem” (Rdz 2, 18; 24).

¹⁵⁵ P. Grelot, *Le couple humain dans l'Écriture*, Paris 1964², 31 n.

¹⁵⁶ Argument wysunięty przez J. de Fabrègues, m. cyt.

¹⁵⁷ Zob. np. W. Heinen, *Werden und Reifen des Menschen in Ehe und Familie*, Münster 1965, 88.

małżeństwa odnosi się oczywiście tylko do celów obiektywnych¹⁵³. Podobną systematykę w języku niemieckim przeprowadził G. Ermecke, rezerwując termin „Ziel” dla celów obiektywnych, a termin „Zweck” dla celów subiektywnych, chociaż literatura niemiecka właśnie termin „Zweck” używała najchętniej na określenie celów obiektywnych¹⁵⁹. Wpływ Domsa sprawił, że najnowsi autorzy, piszący w języku niemieckim, używają raczej terminu „Sinnziele”¹⁶⁰.

Wprost odwrotny termin „Zielsinn” jest używany na określenie tego, co Doms nazywał „wspólnotą życiową małżonków”, a co L. M. Weber nazywa „zjednoczeniem w miłości”, uważając, że uznawanie hierarchii obiektywnych celów małżeństwa wcale nie przeszkadza zrozumieniu sensu małżeństwa i znaczenia w nim miłości¹⁶¹. Potrzeba podkreślenia w nauce o małżeństwie znaczenia miłości, jako podstawowej więzi osobowej między małżonkami, stała się już zresztą oczywistością powszechnie uznawaną. Miłości małżeńskiej poświęcił więc Sobór Watykański II specjalny paragraf rozdziału o małżeństwie i rodzinie w konstytucji pastoralnej „Gaudium et spes”¹⁶², mówi jednak o niej wiele i w innych paragrafach tego rozdziału, dając jakby do zrozumienia, że miłość powinna przenikać całe życie małżeńskie i że bez względu na to, jak by się rozwiązało problem celów małżeństwa i jakie wyciągnęło z tego zasady partykularne, wszystko musi się w małżeństwie dokonywać zgodnie z wielką i wszystko obejmującą zasadą miłości.

Nie znaczy to, że Sobór uważa miłość za naczelny cel małżeństwa czy życia małżeńskiego. Jak słusznie wskazują nowsi autorzy, miłość nie jest ani celem, ani środkiem dla małżeństwa¹⁶³, nie można też jej przeciwstawiać żadnemu z jego celów¹⁶⁴. Trudno co prawda ująć zjawisko miłości małżeńskiej w terminy filozoficzne; na pewno nie jest ona ani „przyczyną formalną” małżeństwa¹⁶⁵, ani rzeczywistością je konstytuującą¹⁶⁶; małżeństwo katolickie nie jest bowiem grupą nieformalną, lecz będąc wspólnotą, jest zarazem grupą formalną o charakterze zinstytucjonalizowanym. Nauką właściwą dla jego analizy z naturalnego punktu widzenia jest socjologia, a w jej świetle miłość jest przede wszystkim więzią społeczną. Socjologia jednak nie zajmuje się celami bytów; to należy do etyki. Trzeba więc wrócić do rozważań etycznych, pamiętając, że w dziedzinie życia społecznego analiza etyczna operuje materialem,

¹⁵³ P. Adnès, dz. cyt., 118 nn.

¹⁵⁹ G. Ermecke, dz. cyt., 179.

¹⁶⁰ Zob. np. K. Hörmann, *Lexikon der christlichen Moral*, Innsbruck 1969, 199.

¹⁶¹ L. M. Weber, dz. cyt., 47, 45.

¹⁶² *Gaudium et Spes*, 49.

¹⁶³ B. Häring, dz. cyt., 281 n.

¹⁶⁴ P. de Locht, *La morale conjugale en recherche*, Tournai 1968, 12 n.

¹⁶⁵ Jak sugeruje B. Häring, m. cyt.

¹⁶⁶ Jak sądzi P. de Locht, m. cyt.

dostarczonym jej przez socjologię. Z jej określeniem miłości małżeńskiej jako więzi tej wspólnoty zgadza się jak najbardziej istotna myśl tekstów soborowych, że miłość ma przenikać całe życie małżeńskie i jak najściślej zespolić osoby i działania małżonków¹⁶⁷.

Jest rzeczą uderzającą, że Sobór tylko raz używa termin „cele małżeństwa”. Z przebiegu obrad soborowych wiadomo, że ojcowie soboru świadomie pomijali ten termin, aby nie wchodzić w spory związane ostatnio z problematyką celów małżeństwa¹⁶⁸. Przyjmując metodę opisu stwierdzają, że tak instytucja małżeństwa, jak i miłość małżeńska, z natury swej nastawione są na rodzenie i wychowywanie potomstwa, które stanowi ich zwieńczenie. I zaraz w następnym zdaniu dodają, że małżonkowie, którzy „już nie są dwoje, lecz jedno ciało” (Mt 19, 6), przez najściślej zespolenie swych osób i działań świadczą sobie wzajemną pomoc i posługę, doświadczają sensu swej jedności i coraz pełniej ją osiągają¹⁶⁹.

W tych dwóch zdaniach zawarta jest treść obu najważniejszych tradycyjnych celów małżeństwa. Lecz Sobór nie mówi tu o jakimś podporządkowaniu hierarchicznym, po prostu wymienia te treści opisowo obok siebie. Przypominając oczywistą prawdę, że instytucja małżeństwa jest z natury nastawiona na zrodzenie i wychowywanie potomstwa, nie analizuje, jakiego rodzaju jest to przyporządkowanie naturalne, pozostawia to jak gdyby przyszłym analizom naukowym. W drugim zdaniu, przedstawiającym to, co tradycyjna nauka określała jako cel drugorzędny — pomoc wzajemną małżonków, Sobór dodaje jakby wprost z książki Domsa wyjęte stwierdzenie, że zarazem doświadczają oni sensu swej jedności i coraz bardziej ją osiągają — o ile oczywiście kierują się miłością i stanowią „jedno ciało” — wyrażenie, na które zwolennicy teorii Domsa tak chętnie się powoływali. Tak więc Sobór, nie wdając się w dyskusję, przejął z obu teorii to, co wartościowe.

§ 7. WYELIMINOWANIE „UŚMIERZENIA POŻĄDLIWOŚCI” Z CELÓW MAŁŻEŃSTWA

Czy takie ujęcie problemu, jakie pozostawił Sobór, wystarcza? Dla zarysu wytycznych pastoralnych w konstytucji „*Gaudium et spes*”, tak. Dla celów naukowych — nie. Ujęcie soborowe, będące, jak wspomniano, raczej opisem niż tezą, nie jest jeszcze rozwiązaniem problemu nauko-

¹⁶⁷ Zob. *Gaudium et spes*, 48. — Odnośnie znaczenia miłości jako więzi społecznej por. W. Jacher, *Socjologiczne problemy więzi i spójności grupy*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 13 (1970), nr 2, 45—55.

¹⁶⁸ Nie wdając się w roztrząsanie problemu hierarchii celów, Sobór stwierdza, że małżeństwo posiada różne dobra (wartości) i cele: „Ipse vero Deus est auctor matrimonii, variis bonis ac finibus praediti” (*Gaudium et spes*, 48).

¹⁶⁹ Tamże.

wego. Stąd pojawiają się znowu próby rozwiązań. Zanim się im przyjrzemy, zajmijmy się najpierw zagadnieniem trzeciego z tradycyjnych celów małżeństwa; jest bowiem charakterystyczne, że nie wspomina o nim ani Sobór, ani papież Paweł VI, który w części wstępnej encykliki „*Humanae vitae*” powtarza w skrócie przedstawione wyżej myśli Soboru¹⁷⁰.

Pogląd, że uśmierzenie pożądliwości jest jednym z drugorzędnych celów małżeństwa, należał zawsze do tradycyjnej nauki o celach małżeństwa. Były wprawdzie próby, żeby cel ten określić inaczej, jako „opanowanie instynktu seksualnego” lub „wychowanie popędu płciowego”¹⁷¹, ale moralisci stanęli na ogół na stanowisku, że dawna nazwa „uśmierzenie pożądliwości” („*l'apaisement de la concupiscence*” w języku francuskim, „*repressio concupiscentiae*” według św. Tomasza) lepiej wskazuje na ranę, spowodowaną w instynkcie seksualnym przez grzech pierworodny¹⁷². Stąd też już od czasów Tertuliana uważano małżeństwo za instytucję leczącą tę ranę, „*remedium concupiscentiae*”. Teologowie dzisiejsi podkreślają, że to właśnie sakrament małżeństwa przynosi łaskę leczącą to, co w popędzie seksualnym zostało zdeformowane przez skutki grzechu pierworodnego¹⁷³. Jest to ujęcie odmienne od poglądów z okresu patrystyki i średniowiecza. Ojcowie i pisarze pierwszych wieków oraz teologowie średniowiecza uważali, że małżeństwo jest lekarstwem na pożądliwość właśnie jako instytucja naturalna. Widzieliśmy, że św. Izydor z Sewilli wyraźnie nawiązuje do słów św. Pawła: „Jeśli ktoś nie potrafi zapanować nad sobą, niech się żeni” (1 Kor 7, 9).

Właśnie jednak w tym tekście Apostoła wcale nie mówi o pożądliwości nieuporządkowanej w przeciwstawieniu do pierwotnej, nietkniętej ostrzem grzechu pierworodnego. Chodzi mu o coś zupełnie innego. Ponieważ przyjście Chrystusa w chwale jest już blisko, doradza tym, którzy nie są związani węzłem małżeńskim, aby pozostali w celibacie poświęconym Bogu; kto zaś nie potrafi wytrwać w tym stanie, niech się żeni, „lepiej jest bowiem żyć w małżeństwie niż płonąć”. Św. Paweł mówi tu o sile popędu seksualnego w ogóle, a nie wspomina nic o jego deformacjach. Naprowadza to na inne ujęcie zadań małżeństwa niż w tradycyjnej nauce o „lekarstwie na pożądliwość”. Dla św. Pawła małżeństwo jest normalnym kanałem aktualizacji popędu seksualnego, normalną instytucją ludzką, a nie tylko lekarstwem na zboczenia, wynalezionym dopiero dla zapobieżenia skutkom grzechu pierworodnego. Ta pesymistyczna, karykaturalna koncepcja małżeństwa nie może być przyjęta choćby z tej racji,

¹⁷⁰ *Humanae vitae*, 8; AAS 50 (1968) 485 n.

¹⁷¹ Zob. M. M. Labourdette, dz. cyt., 458.

¹⁷² B. Häring, dz. cyt., 282; R. Carpentier, dz. cyt., 841 n.; H. Rondet, dz. cyt., 133.

¹⁷³ M. M. Labourdette, m. cyt.

że instytucja małżeństwa nie powstała po grzechu pierworodnym, lecz została powołana przez Stwórcę w samym akcie stworzenia, jako naturalna forma życia ludzi i rozwoju ludzkości; jest to oczywiste z punktu widzenia historii naturalnej, a Księga Rodzaju przedstawia to od strony teologicznej. Jak więc zdrowie nie jest stanem leczniczym, lecz normalnym, tak i małżeństwo nie jest lekarstwem na zjawiska patologiczne, lecz normalnym sposobem realizacji popędu seksualnego i normalną aktualizacją miłości mężczyzny i kobiety.

Patologiczną koncepcję małżeństwa jako lekarstwa na pożądliwość zawdzięczamy Tertulianowi i innym pisarzom pierwszych wieków¹⁷⁴. Wspominaliśmy już jednak o tym, że była to dla nich koncepcja teoretyczna, może nawet abstrakcyjna, związana z niezbyt szczęśliwymi przekonaniem eschatologicznymi. Niestety, teologowie średniowiecza nie zwrócili uwagi na to powiązanie i pełni respektu dla autorytetu Ojców Kościoła zrozumieli tę koncepcję zbyt serio, czyniąc z niej formalnie jeden z punktów tradycyjnej nauki o celach małżeństwa. Lekarstwo jest pewnego rodzaju środkiem pomocy, dlatego E. Boissard stanął na stanowisku, że funkcja małżeństwa w tym zakresie, uśmierzanie pożądliwości, jest właściwie jednym ze składników tej pomocy wzajemnej, jaką małżonkowie udzielają sobie wzajemnie i którą się określa jako pierwszy z drugorzędnych celów małżeństwa¹⁷⁵. W ten sposób otrzymujemy harmonijną strukturę hierarchiczną celów małżeństwa, wykluczającą jakkolwiek kolizję między poszczególnymi celami: pierwszym celem jest rodzenie i wychowywanie potomstwa, drugim i jemu podporządkowanym jest wzajemna pomoc małżonków, trzecim zaś i obu tamtym celom podporządkowanym jest uśmierzenie pożądliwości¹⁷⁶. Oczywiście przy założeniu, że małżeństwo jest lekarstwem na zdeprawowaną grzechem pierworodnym pożądliwość.

Okazuje się jednak, że nawet wśród tych moralistów, którzy przyjmują to założenie, budzą się wątpliwości; czy małżeństwo rzeczywiście spełnia tę leczniczą funkcję. P. Adnès zwraca uwagę, że małżeństwo samo odczuwa skutki grzechu pierworodnego w postaci rozmaitych trudności i przykrości, jak nieporozumienia między małżonkami, rodzenie w boleściach, częsty brak równouprawnienia kobiet w małżeństwie, kłopoty

¹⁷⁴ A nie ideom pochodzącym od św. Augustyna, jak pisze H. Rondet, dz. cyt., 129.

¹⁷⁵ E. Boissard, *Questions théologiques sur le mariage*, 17. Na tym stanowisku, które jak to wspomnieliśmy w przypisie 39, mogły zasugerować wypowiedzi św. Tomasza, stanął również R. Angermair, *Ehe*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg/B. 1959, 687.

¹⁷⁶ Mimo że Angermair (m. cyt.) wskazywał na niewłaściwość określania tego celu jako „remedium concupiscentiae” i postulował jako właściwy termin „sedatio concupiscentiae”, termin „remedium” jest jeszcze czasem używany w tym nieodpowiednim znaczeniu; zob. np. G. Ermecke, dz. cyt., 179.

i troski życia codziennego, które często stają się przyczyną rozdzwieków między małżonkami. Czy nie mają one nieraz większego znaczenia niż to „uśmierzenie pożądliwości”, jakie ma stanowić cel małżeństwa? A przy tym chrześcijańskie zasady etyki życia małżeńskiego wcale nie są łatwe do zachowania¹⁷⁷. Adnès zgadza się również z twierdzeniem L. M. Webera, że jedynym czynnikiem porządkującym dziedzinę popędu płciowego jest miłość; jeśli jej brak, małżeństwo nie będzie żadnym lekarstwem¹⁷⁸. To samo można powiedzieć o przypadkach patologii popędu płciowego. W obu tych wypadkach, jak świadczy codzienna praktyka, małżeństwo staje się tragedią, a nie pomocą wzajemną w rozwoju.

W tym świetle nie można uznać małżeństwa za lekarstwo przeciw skutkom grzechu pierworodnego w dziedzinie popędu seksualnego, a „uśmierzenia pożądliwości” za obiektywny cel małżeństwa („finis operis”). Może to być co najwyżej subiektywny motyw zawarcia małżeństwa w tym czy w innym wypadku; motywy wstąpienia w związki małżeńskie mogą zresztą być wielorakie. Trzeba jednak zwrócić uwagę na złudność tego motywu. Opanowanie popędu dokonuje się w zasadzie w toku wychowania, jeszcze przed małżeństwem. Natomiast człowiek, który tej pracy nie dokonał, znajdzie w małżeństwie nie uśmierzenie pożądliwości, lecz nieznosne więzy, które rozerwie.

§ 8. PROBLEM JEDNOŚCI CELÓW ŻYCIA MAŁŻEŃSKIEGO

Z pozostałych dwóch tradycyjnych celów małżeństwa, pierwszy i nadrzędny — rodzenie i wychowanie potomstwa, został omówiony w paragrafie szóstym, gdzie przedstawiono zmiany, jakie zaszły ostatnio w jego rozumieniu. Pozostaje więc do omówienia jeszcze ten cel, który jest określany jako drugi względnie drugorzędny i którym według nauki tradycyjnej jest wzajemna pomoc małżonków. Nazwa ta nie wystarcza nowszym autorom. Wskazują oni, że chodzi tu o wzajemne wsparcie i podtrzymanie, zarazem materialne, cielesne, uczuciowe, duchowe; wsparcie, które stanowi środek osobowego i społecznego doskonalenia małżonków, ich moralnego postępu i ich uświęcenia¹⁷⁹. Ponieważ chodzi o wzajemne doskonalenie się małżonków, fizyczne i moralne, zmysłowe i duchowe, naturalne i nadprzyrodzone, zamiast nazwy „pomoc wzajemna” zaczęła się ucierać nazwa „wzajemne doskonalenie się małżonków”¹⁸⁰.

Czy tak szczytnie określony cel może być po prostu tylko podporządkowany celowi pierwszorzędnemu — rodzeniu i wychowywaniu po-

¹⁷⁷ P. Adnès, dz. cyt., 122.

¹⁷⁸ L. M. Weber, dz. cyt., 45.

¹⁷⁹ Zob. E. Boissard, *Questions...*, 17; R. Angermair, dz. cyt., 687.

¹⁸⁰ Zob. E. Boissard, *Questions...*, 18; R. Carpentier, dz. cyt., 841; J. de Fabrègues, dz. cyt., 39.

tomstwa, jak to ujmowała nauka tradycyjna? Sobór uniknął, jak widzieliśmy, odpowiedzi na to pytanie. Podobnie, jak gdyby uprzedzając Sobór o trzydzieści pięć lat, postawili sprawę biskupi polscy w liście pasterskim o małżeństwie¹⁸¹. Niektórzy moralisci uważali, że małżeństwo ma dwa cele główne równorzędne. W tym kierunku prowadził wywody M. J. Nicolas, wskazując, że akt małżeński ma jednocześnie dwa cele nierozłączne i wzajemnie się uzupełniające: prokreację i zjednoczenie osobowe małżonków¹⁸². Ta koncepcja, powstała pod wpływem idei Domsa, nie przyjęła się; trudno uznać „osobowe zjednoczenie małżonków” za cel małżeństwa, jak to już wskazywano przy omawianiu teorii Domsa. M. J. Gerlaud sądził, że według św. Tomasza małżeństwo zawiera dwa związki („unions”), z których każdy posiada swój cel i które są tak sobie podporządkowane, jak te cele: związek (zjednoczenie) seksualne z celem prokreacyjnym, oraz związek (zjednoczenie) duchowe z celem pomocy wzajemnej, odpowiadającym augustyńskiemu „bonum fidei”¹⁸³. Chociaż koncepcji tej nie da się uzasadnić tekstami św. Tomasza, znalazła ona echo u A. Perego; małżeństwo to jakby dwie społeczności: jedna skierowana ku rodzeniu i wychowywaniu dzieci, druga ku wzajemnej pomocy małżonków¹⁸⁴. Według L. Lochet, małżeństwo jest zarazem i społecznością doczesną i wspólnotą osób. Jako społeczność doczesna ma dwa cele: cel pierwszorzędny to urodzenie i wychowanie dzieci, cel drugorzędny to doczesna pomoc wzajemna małżonków. Jako wspólnota osób małżeństwo ma za cel rozwój osobowy przez wymianę dóbr duchowych¹⁸⁵. Najbardziej wyraźnie przedstawia dwutorowość celów małżeństwa V. Panzarasa; według niego małżeństwo ma dwa związane ze sobą i zupełnie równe co do pierwszeństwa cele: rodzenie i wychowywanie potomstwa oraz doskonalenie duchowe małżonków. Z naciskiem podkreśla ich równość: oba są „aeque principales”¹⁸⁶.

Czy jednak mogą istnieć dwa równorzędne, główne cele małżeństwa? Główny cel wyznacza naczelną zasadę etyki: wszystkie czyny winny być ukierunkowane ku temu celowi. Jeśliby przyjąć, że w etyce małżeńskiej istnieją dwa główne cele równorzędne, nie byłaby to już jedna, lecz dwie różne etyki życia małżeńskiego. Zwraca na to słusznie uwagę P. Adnès¹⁸⁷.

¹⁸¹ „Stwórca... wskazał na główny cel małżeństwa, którym jest zaludnianie ziemi i nieba prawdziwymi czcicielami Boga, a dalej niesienie sobie pomocy w uszlachetnianiu się wzajemnym” (*List pasterski biskupów polskich o małżeństwie do duchowieństwa i wiernych*, w: *Małżeństwo w świetle nauki katolickiej*, Lublin 1928, 7).

¹⁸² M. J. Nicolas, dz. cyt., 775, 788.

¹⁸³ M. J. Gerlaud, *Note sur les fins du mariage*, 773.

¹⁸⁴ A. Perego, dz. cyt., 351.

¹⁸⁵ L. Lochet, dz. cyt., 451 nn.

¹⁸⁶ V. Panzarasa SDB, *Il fine primario del matrimonio*, „Salesianum”, 8 (1946)

256 n.

¹⁸⁷ P. Adnès, dz. cyt., 118.

Czy należy wobec tego powrócić do tradycyjnej hierarchii małżeństwa? P. Adnès wyciągnął taki wniosek, lecz było to jeszcze przed Soborem. E. Boissard był w tej sprawie skrajnym optymistą; lekceważąc całą krytykę nauki tradycyjnej uważał, że pomiędzy dwoma uporządkowanymi hierarchicznie celami małżeństwa — rodzeniem i wychowywaniem dzieci oraz doskonaleniem się wzajemnym małżonków — nie ma żadnej przeciwstawności, lecz zgodność i wzajemna implikacja, jakkolwiek cele te są do siebie absolutnie niesprowadzalne¹⁸⁸. B. Häring, który przyjmuje jeszcze istnienie wszystkich trzech tradycyjnych celów małżeństwa, uporządkowanych hierarchicznie¹⁸⁹, przejawiał bardziej umiarkowany, lecz mniej precyzyjny optymizm; uważał, że „do fałszywej w gruncie rzeczy alternatywy w sensie ścisłym pomiędzy pierwszym a drugim celem małżeństwa nie dojdzie, gdy będzie się wychodzić od rodziny, jako powszechnej wspólnoty miłości i życia”¹⁹⁰. Tego rodzaju rozwiązanie jest u Häringa możliwe dlatego, że pod wpływem idei Domsa mówi nie o celach w czystym znaczeniu tego słowa, lecz o „sensocelach” („Sinn-Ziele”), a wspólnota życia była jak wiadomo dla Domsa właśnie sensem małżeństwa. Trudno na tak mało precyzyjnym ujęciu budować normy etyki małżeńskiej, niemniej wydaje się, że sugestie Häringa idą w słusznym kierunku.

Jeśli trzeba szukać jedności wśród celów małżeństwa, to nie w ramach tradycyjnej hierarchii celów. Zrezygnował z tego Sobór i po wszystkich dyskusjach na ten temat jest to już dziś jasne. Lecz i jedyna propozycja, jaka ukazała się w tej dziedzinie po Soborze, nie rozwiązuje problemu. J. David zamieszcza mianowicie propozycję nowego podziału celów małżeństwa na cele konstytutywne i cele operacyjne. Cele konstytutywne to cele małżeństwa jako instytucji uczestniczącej w dziele stworzenia przez wytwarzanie życia ludzkiego. Celami operacyjnymi małżeństwa są różne, możliwe z fizjologicznego i etycznego punktu widzenia cele stosunków (relacji) między małżonkami, w szczególności aktu pożycia małżeńskiego. Mogą to być tak cele obiektywne („fines operis”), jak i cele subiektywne („fines operantis”) ¹⁹¹. Nie wiadomo, jaki ma być stosunek między tymi dwoma grupami celów. Nasuwa się przypuszczenie, że podział ten jest identyczny z podziałem tradycyjnym odnośnie dwóch pierwszych celów małżeństwa, a inne nazwy nadane są dla uniknięcia tradycyjnej hierarchizacji tych celów według zasady pierwszo- i drugorzędności. W rezultacie więc ta nowa klasyfikacja niczego nie załatwia;

¹⁸⁸ „Entre ces deux fins nulle contrariété, mais accord, implication mutuelle” (E. Boissard, *Questions...*, 19). „Elles sont distinctes et absolument irréductibles” (tamże, 24).

¹⁸⁹ B. Häring, dz. cyt., 282.

¹⁹⁰ Tamże, 73.

¹⁹¹ J. Dawid SJ, *Nouveaux aspects de la doctrine catholique du mariage*, Paris 1967 (tłum. z niem.) 128 nn.

być może, że zamiarem autora było właśnie uzyskanie większej niezależności dla drugiej grupy celów, w powszechnie bowiem przyjętym znaczeniu terminu „cele operacyjne”, zwłaszcza w terminologii wojskowej, mieści się domniemanie dużej elastyczności i zmienności. Można mieć też zastrzeżenia, czy celami konstytutywnymi, a więc związanymi z samym ukonstytuowaniem się małżeństwa, są tylko cele związane z wytwarzaniem życia (rodzenie i wychowywanie). Od strony obiektywnej bowiem, małżeństwo konstytuuje się przez utworzenie (odpowiednim aktem) trwałej wspólnoty życiowej mężczyzny i kobiety; od strony subiektywnej motywów zawarcia małżeństwa może być wiele, lecz one nie należą do celów konstytutywnych z założenia klasyfikacji.

Poszukując rozwiązania problemu jedności celów życia małżeńskiego trzeba zwrócić uwagę na wspomnianą wyżej sugestią nowszych autorów, że pomoc wzajemna małżonków ma zawsze charakter duchowy, czy przynajmniej znaczenie duchowe — nawet wtedy, gdy dotyczy organizacji gospodarstwa domowego. Również seksualne pożycie małżonków, jak to od czasów Domsa wiadomo, ma głębokie znaczenie psychiczne i może mieć poważny wpływ na rozwój osobowy małżonków. Chodzi więc o to, aby całe życie w małżeństwie sprzyjało temu rozwojowi, aby wszystkie czyny małżonków były skierowane ku temu obopólnemu rozwojowi. Oczywiście rozwojowi pełnemu, tak naturalnemu, jak i nadprzyrodzonemu. Odpowiada to temu, co moralisci nazywają doskonaleniem się wzajemnym małżonków, wydaje się jednak, że słowo „rozwój” (oczywiście osób) służy tu lepiej niż słowo „doskonalenie” czy „udoskonalanie się wzajemne”. Te ostatnie bowiem terminy mogą się wydawać zbyt mało współczesne, zbyt związane z pewnego typu literaturą duchową. Ponadto „doskonalenie” czy „udoskonalanie” można rozumieć nie tylko osobowo, lecz również rzeczowo: można udoskonalać wytwór materialny. Ludzie, usiłujący z dobrą intencją, lecz ze źle zrozumianą gorliwością apostołską, „udoskonalają” innych, stają się niezdolni dla otoczenia. Zwłaszcza w małżeństwie stwarza to atmosferę nie do wytrzymania. Ludzi nie można bowiem doskonalic, ludziom można tylko pomagać w ich rozwoju osobowym i osobistym; rozwój ma tylko wtedy prawdziwą wartość, jeżeli rozwijający się są sami jego głównymi twórcami, jak to podkreślał papież Jan XXIII¹⁹².

Chodzi więc o rozwój osobowy. Ale nie tylko małżonków. Małżonkowie nie żyją tylko dla siebie; jak słusznie zaznacza Sobór, życie małżeńskie

¹⁹² Jan XXIII, *Encyklika o współczesnych przemianach społecznych w świetle zasad nauki chrześcijańskiej (Mater et magistra)*, Kraków 1969, 56. — Odnosnie terminu „rozwój osobowy” por. sformułowanie Kodeksu Rodzinnego, według którego drugim celem małżeństwa jest „l'épanouissement personnel et mutuel des époux par une vie en commun” (*Code familial. Synthèse doctrinale*, Bruxelles 1950 (Union Internationale d'Études Sociales, Malines), nr 14.

jest nastawione ze swej natury na dopełnienie małżeństwa dziećmi i przejścia wspólnoty małżeńskiej we wspólnotę rodzinną. Chodzi o rozwój osobowy nie tylko małżonków, ale i dzieci. Niestety, szereg czynników złożyło się na to, że problem celów życia małżeńskiego jest stawiany w błędnej płaszczyźnie indywidualizmu małżeńskiego. Najpierw zawiniło tu określanie w nauce tradycyjnej pierwszego celu małżeństwa — urodzenia i wychowania potomstwa, jako dobra gatunku, wobec czego charakter osobowy wiązano tylko z drugim celem, z pomocą wzajemną małżonków. W ten sposób tracono sprzed oczu prawdę, że urodzenie dziecka jest celem o charakterze właśnie jak najbardziej osobowym, „personalistycznym” mówiąc językiem Domsa, jest bowiem powołaniem do życia nowej osoby. Jak już wspomniano, zdawał sobie z tego sprawę św. Tomasz¹⁹³, który byłby zapewne bardzo zdziwiony tym, że walkę z jego koncepcją celów małżeństwa przeprowadza się pod hasłem personalizmu. Rozróżniając dobro społeczności ludzkiej w pierwszym celu od dobra osób zawierających małżeństwo, pojętego jako drugi cel, św. Tomasz nie przeciwstawiał dobru społecznemu dobro osobowe, lecz dokonywał podziału pomiędzy tym co społeczne, a tym co indywidualne. Na pewno nie miał wątpliwości, że tu i tam chodzi o dobro o charakterze osobowym.

Niestety, sam św. Tomasz przyczynił się do zbyt biologicznego i niepersonalistycznego rozumienia pierwszego celu małżeństwa. Nie tylko przez zbyt silne związanie pożycia małżeńskiego z prokreacją, zgodnie z ówczesnymi przekonaniem naukowymi, lecz także przez określenie głównego celu małżeństwa jako „*officium naturae*” w przeciwieństwie do „*officium civilitatis*”, obejmującego całe pozostałe współżycie domowe i współpracę między małżonkami¹⁹⁴. To ostatnie zresztą określał również jako „*officium oeconomicum*” lub „*officium communitatis*”, co wiązało się z terminem „*communicatio operum*”, jakim określał wzajemną pomoc małżonków¹⁹⁵. Słusznie zwrócił uwagę E. Schillebeeckx, że schemat „*officium naturae* — *officium civilitatis*” ma charakter konstrukcji ramowej, przewijającej się przez wszystkie dzieła Akwinaty¹⁹⁶. Nie była to konstrukcja szczęśliwa; z jednej strony wskutek przyznania wyłącznej kompetencji prawu świeckiemu (*lex civilis*) w dziedzinie „*officium civilitatis*”, z drugiej zaś przez pozostawienie poza tą dziedziną zadania wychowania dzieci, a więc formacji osób. Dzisiaj wiemy zresztą także, że wychowywanie wpływa zwrotnie, w sposób bardzo istotny i dynamiczny, na rozwój samych rodziców¹⁹⁷.

Gdy św. Tomasz i inni moralści średniowiecza pisali o problemach

¹⁹³ Por. *Summa teologiczna*, 1, 98, 1, 2.

¹⁹⁴ *Suppl.* 42, 2c; 4 *Sent.* 26, 2, 2.

¹⁹⁵ 4 *Sent.* 34, 1, 1, 4.

¹⁹⁶ E. Schillebeeckx, dz. cyt., 296 nn.

¹⁹⁷ Por. L. W. Weber, dz. cyt., 48.

życia małżeńskiego i rodzinnego, czynili to w ramach traktatu o sakramentach. Teologia narzucała problematykę; nawet jeśli traktowali małżeństwo i rodzinę jako instytucję naturalną, zajmowali się tym w ramach nauki o sakramentach. Stąd wszystkie ich rozważania przyporządkowane są małżeństwu, a nie rodzinie. Rodzina w tamtych czasach nie była tak związana z konkretnym małżeństwem, jak dzisiejsza miejska „rodzina mała”. Rodzina składała się z kilku pokoleń, związanych z jakąś własnością, umożliwiającą gospodarczo egzystencję rodziny. W kolejnych pokoleniach zawierano nowe małżeństwa, a rodzina trwała ta sama. W tych warunkach sakrament małżeństwa dotyczył przede wszystkim samych małżonków, a nie rodziny.

Dzisiaj, gdy skutek industrializacji i urbanizacji Europa żyje w zasadzie w kulturze rodziny małej, złożonej prawie wyłącznie z rodziców i ich dzieci, samodzielnej mieszkaniowo i gospodarczo, lepiej dostrzegamy, że małżeństwo samo w sobie nie jest społecznością kompletną. Jego zadaniem jest w zasadzie przejść, i to dość szybko, w rodzinę. To przejście dokonuje się w chwili, gdy w małżeństwie pojawia się pierwsze dziecko. Dwoje młodych ludzi, zawierających małżeństwo, tworzy nową, trwałą wspólnotę małżeńską. Ale w rzeczywistości, żywot tej wspólnoty jako wspólnoty małżeńskiej jest w zasadzie bardzo nietrwały. Ona ma tylko dać podwaliny pod trwałość wspólnoty rodzinnej¹⁹⁸. Dotychczasowe traktaty moralne o małżeństwie były pisane tak, jak gdyby wspólnota małżeńska trwała od chwili ślubu aż do śmierci małżonków bez przerwy. Oczywiście, „wspólnota małżeńska” jako przedmiot prawa (wspólnota majątkowa, mieszkaniowa) trwa, ale jest to konwencja języka prawniczego. Natomiast z socjologicznego punktu widzenia, w rzeczywistości społecznej, od chwili pojawienia się w małżeństwie dziecka nie ma już wspólnoty małżeńskiej, nie ma też dwóch wspólnot — jednej małżeńskiej, a drugiej rodzinnej; jest tylko jedna wspólnota rodzinna, w skład której wchodzi wszystkie znajdujące się w niej osoby. Tak więc żywot wspólnoty „małżeństwo” jest na ogół krótki. Zdarza się, że po odchowaniu dzieci i opuszczeniu przez nich domu rodzinnego, żyją jeszcze oboje rodzice i odżywa wspólnota małżeńska, ale to właściwie tylko pozór; dzieci, nieobecne fizycznie, są w tej wspólnocie dalej obecne duchowo, w myślach, zainteresowaniach i troskach rodziców. Jako sakrament małżeństwo jest oczywiście czymś zasadniczym. Lecz jako społeczność, a mówiąc językiem socjologicznym, jako trwała grupa społeczna, istotną jest rodzina, małżeństwo zaś jest raczej wstępem do niej, jest rodziną w załątku, czy też, jak mówią socjologowie, rodziną niepełną.

¹⁹⁸ Zwracają na to uwagę kodeksy moralne Międzynarodowego Związku Badań Społecznych z Malines; kodeks społeczny: „Le contrat matrimonial vise à fonder une famille (nr 12 i 14); kodeks rodzinny: „Le mariage est l'union de l'homme et de la femme, formée en vue de la création d'une famille” (nr 11).

Wszelkie poszukiwania naczelnej zasady etyki życia małżeńskiego będą się zawsze rozbiły o problem dwoistości tego, co nazywano tradycyjnie celami małżeństwa. Bo przecież ten pierwszy tradycyjny cel — rodzenie i wychowywanie dzieci — przenosi problematykę od razu ze sfery małżeństwa od sfery rodziny! Poszukiwanie jedności celów życia małżeńskiego nie może zostać uwieńczone powodzeniem na płaszczyźnie małżeństwa, lecz na płaszczyźnie rodziny. Tym zwornikiem, do którego winny być ukierunkowane dążenia i czyny małżonków, jest więc jak najpełniejszy rozwój osobowy wszystkich członków wspólnoty rodzinnej. Ten cel leży na linii zmierzającej do celu ostatecznego, którym jest jak najpełniejszy rozwój wszystkich ludzi. W tym też celu zbiegają się i tylko w nim harmonizują się wymagania tradycyjnych celów małżeństwa; ten cel bowiem, rozwój osobowy wszystkich członków wspólnoty rodzinnej, leży ponad nimi i je w sobie jednoczy¹⁹⁹.

Gdy moralisci średniowiecza ustalali naukę o celach małżeństwa, dokonali dzieła ważnego i odpowiadającego duchowi i stanowi wiedzy swych czasów. Gdybyśmy na tym pozostali, zatrzymalibyśmy się na stopniu, który nie był jeszcze stopniem ostatnim. Trzeba zrobić krok dalej, czy raczej wyżej; przejść na wyższy poziom, poziom dobra wszystkich członków wspólnoty rodzinnej. Na tym poziomie zwierają się i integrują dobra partykularne, których wyrazem były tradycyjne cele małżeństwa. Jako przykład weźmy problem ilości dzieci w danej, konkretnej rodzinie. Jeśli małżonkowie będą się kierowali zasadą wyżej ustaloną, to znaczy, jeśli ich decyzje odnośnie ilości dzieci służyły jak najlepszemu rozwojowi osobowemu wszystkich osób w rodzinie, rozwojowi pełnemu, tak fizycznemu, jak i duchowemu, to rozwiążą problem w sposób właściwy. Żadna inna zasada, bardziej partykularna, nie wskaże tu właściwego rozwiązania. Nawet ta, która odpowiada tradycyjnemu pierwszemu celowi małżeństwa, a według której rozmiary prokreacji winny być zharmonizowane z możliwościami wychowawczymi małżonków. Trzeba bowiem uwzględnić dobro nie tylko dzieci, ale wszystkich członków rodziny, a więc przede wszystkim i samych małżonków, a w dalszym rzędzie również i ewentualnych innych członków wspólnoty rodzinnej, w tym także pomocy domowej. Dopiero w tym świetle widać, jak wiele uwarunkowań trzeba w takim wypadku wziąć pod uwagę i zsynchronizować²⁰⁰.

¹⁹⁹ W tym znaczeniu słusznie pisał R. P. Riquet, że wszystkie cele właściwe małżeństwu znajdują swoje związanie i swój sens w pełnym podporządkowaniu ostatecznym celom człowieka (dz. cyt., 60). W tym też tylko sensie można rozumieć słowa H. Rondet o „nadprzyrodzonym, całościowym celu małżeństwa” (dz. cyt., 131).

²⁰⁰ Mówimy tu o zasadzie, że wszystkie czyny członków rodziny powinny służyć jak najbardziej pełnemu rozwojowi osobowemu wszystkich członków rodziny, tak się bowiem na język etyki praktycznej przekłada stwierdzenie teoretyczne, że jak najbardziej pełny rozwój osobowy wszystkich członków rodziny jest celem rodziny (i małżeństwa, jako zaczątkowej grupy rodzinnej). Mówiąc o wszystkich

§ 9. CELE CZY ZADANIA MAŁŻEŃSTWA?

Od pewnego czasu podnoszą się głosy, że istnieje jakaś nieadekwatność czy niedostosowanie w samym terminie „cele małżeństwa”. B. Häring zwraca uwagę, że dzisiejsze określenia celu w języku niemieckim nie odpowiadają znaczeniu łacińskiego słowa „finis”. W szczególności termin „Zweck” jest związany z pojęciem interesu; używanie go w stosunku do małżeństwa sprawia wrażenie traktowania małżeństwa jak przedsięwzięcia czy instytucji pewnej użyteczności²⁰¹. Z tej też racji usiłuje się termin ten zastąpić różnymi innymi terminami²⁰², wśród których najczęstsze to przyjęty przez Häringa termin „Zielsinn”, jakby „sens celowy”, oraz „Sinnziel”, jakby „cel istotowy”²⁰³. Połączenia ze słowem „sens” („Sinn”) nie zmieniają tu zresztą treści w sposób istotny, w dalszym ciągu chodzi o cele małżeństwa. Wbrew zamierzeniom Domsa, problematyka sensu małżeństwa, a więc jakby tego, czym małżeństwo powinno być, nie wyparła problematyki celów. Jeżeli E. Schillebeeckx pisze, że najgłębszego sensu małżeństwa należy szukać w jedności małżeńskiej, w tym, że małżonkowie stają się jednym ciałem²⁰⁴, to widzimy wyraźnie, że chodzi tu raczej o istotę małżeństwa, a słowo „sens” wskazuje jego charakter celowy: każdy byt ma sens o tyle, o ile spełnia jakąś rolę, jakieś zadanie, do którego został powołany. Czynności i przedmioty nieożywione mają najczęściej sens przejściowy, związany z jakimś konkretnym zadaniem; na przykład drogowskaz ma sens tylko na konkretnym skrzyżowaniu i jeśli jest ustawiony pod właściwym kątem. Konkretnie małżeństwo Pawła i Anny może mieć sens w chwili zawarcia z różnych racji, na przykład dla zabezpieczenia właściwego wychowania dziecka Pawła po śmierci jego pierwszej żony. Będzie miało sens i nadal, jeśli będzie to zadanie realizowało. W znaczeniu ogólnym, małżeństwo „w ogóle” ma sens w odniesieniu do swych istotnych zadań. W końcu więc wracamy do pytania, jakie są te istotne zadania czy cele małżeństwa. Właśnie, cele czy zadania?

Trzeba stwierdzić, że termin „cele małżeństwa” pojawia się dopiero w średniowieczu. Zdaniem Fuchsa, znaczenie tego terminu w pismach głównego systematyzatora nauki o celach małżeństwa, św. Tomasza, jest dość płynne. Oznacza bowiem tak różne rzeczy, jak na przykład trzy

czynach członków rodziny mamy na myśli nie wszystkie czyny tych osób w ogóle, lecz te, które mają znaczenie dla innych członków rodziny, a więc które wykonują jako członkowie rodziny.

²⁰¹ B. Häring, dz. cyt., 282. To samo stwierdza L. M. Weber, dz. cyt., 44.

²⁰² Przegląd tych terminów w języku niemieckim daje L. M. Weber, m. cyt. B. Inlender zauważa, że w tekstach soborowych zostały wprowadzone takie określenia równoważne jak przeznaczenie, zadanie, obowiązek, powołanie (dz. cyt., 50).

²⁰³ Terminu „Sinnziele” używa K. Hörmann w najnowszym (1969) słowniku etyki chrześcijańskiej (dz. cyt., 199).

²⁰⁴ E. Schillebeeckx, dz. cyt., 48.

augustyńskie dobra małżeństwa, przy czym dobru „sacramentum” w tym znaczeniu odpowiada cel „wyrażania zjednoczenia Chrystusa i Kościoła”²⁰⁵. W rzeczywistości terminologia tomaszowa nie jest płynna, lecz szeroka. Nie można przywiązywać zbyt dużego znaczenia do przetwarzania przez św. Tomasza dobra „wierności” na drugi cel małżeństwa, wzajemną współpracę małżonków („*communicatio operum*”), robi to bowiem wyraźnie w celu zastąpienia schematu dóbr-wartości schematem celowościowym; nigdy zresztą wierności nie nazywa celem małżeństwa. Nazywa tak natomiast trzecie dobro ze schematu św. Augustyna, a mianowicie „wyrażanie (zjednoczenia) Chrystusa i Kościoła”. Jest to według św. Tomasza „*finis matrimonii*”²⁰⁶. Jednak ten cel małżeństwa nie mieści się w tradycyjnym schemacie zhierarchizowanych celów małżeństwa. Wykracza on też poza bezpośredni cel osobowych działań małżonków, którym jest — jak to ustaliliśmy w poprzednim paragrafie — jak najpełniejszy rozwój osobowy wszystkich członków wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej.

Trzeba tu zwrócić uwagę, że zadanie „wyrażania zjednoczenia Chrystusa i Kościoła” ma inny charakter, niż tradycyjne cele małżeństwa. Te dwa cele, które po Soborze pozostały z tradycyjnej hierarchii celów małżeństwa, a więc urodzenie i wychowanie potomstwa oraz wzajemna pomoc małżonków w drodze do zbawienia, są celami odnoszącymi się bezpośrednio do samych członków rodziny. Natomiast „wyrażanie zjednoczenia Chrystusa i Kościoła”, mówiąc językiem św. Tomasza, a „świadczanie swym związkiem wobec innych o Chrystusowym dziele zbawczym” w przekładzie na terminologię bardziej nam współczesną, odnosi się do ludzi znajdujących się poza konkretną wspólnotą małżeńską czy rodzinną. Stanowi ono szczególne zadanie apostołskie tej wspólnoty w ramach wielkiej społeczności Kościoła. Trzeba też zauważyć, że wspólnota małżeństwa-rodziny ma również pewne zadania wobec innych większych grup społecznych, w ramach których żyje: miasta, narodu, państwa. Te społeczności opierają swą działalność właśnie na rodzinie i jej działalności, ponieważ rodzina tworzy podstawową komórkę ich społecznej struktury.

Musimy stwierdzić, że tradycyjne cele małżeństwa ujmują tylko część zadań wspólnoty małżeństwa-rodziny; mianowicie te zadania, które dotyczą bezpośrednio samych członków wspólnoty i które możemy nazwać umownie „zadaniami mikrospołecznymi”. Natomiast zadania małżeństwa-rodziny wobec innych, szerszych grup społecznych, w tym także wobec Kościoła, zadania, które możemy określić jako „zadania makro-

²⁰⁵ J. Fuchs, dz. cyt., 401.

²⁰⁶ „*Matrimonium... habet ulterius alium finem, in quantum in fidelibus est, scilicet significationem Christi et Ecclesiae*” (*Suppl.* 65, 1c; 4 *Sent.* 33, 1, 1).

społeczne”, nie mieszczą się w ramach tradycyjnej nauki o celach małżeństwa, a tym samym wykazują potrzebę jej przebudowy i stworzenia nowej, bardziej pełnej klasyfikacji.

Nasuwa się tu także pewien wniosek terminologiczny. W ostatnich zdaniach używaliśmy terminu „zadania” małżeństwa (i rodziny) i wydaje się, że termin ten był w nich na swoim miejscu. Właśnie ten termin powinien, jak się wydaje, zastąpić dotychczas używany termin „cele małżeństwa”. Słowo „cel” w dzisiejszym języku polskim (a także i w innych językach europejskich) wiąże się pojęciowo z kresem działania; gdy ten kres-cel zostaje osiągnięty, działanie jest zakończone. Student uczy się do egzaminów, aby zdobyć dyplom i odpowiednią wiedzę. Gdy ten cel zostanie osiągnięty, przestanie istnieć działanie studenta, które określa się jako „uczenie się do egzaminów”. Podobnie ma się sprawa z działalnością instytucji. Celem konkretnego działania stacji sanitarno-epidemiologicznych może być zwalczenie jakiejś epidemii; po osiągnięciu tego celu, stacje zmieniają swe konkretne cele i swe konkretne działania, oczywiście w ramach swego ogólnego zadania ochrony zdrowia obywateli przy pomocy określonych środków i metod działania. Ochrona zdrowia obywateli nie jest celem jednorazowego działania, lecz stałym zadaniem stacji. Jeśli zaś mówimy, że stacje sanitarno-epidemiologiczne zostały utworzone w celu ochrony zdrowia obywateli, to ściśle biorąc, mówimy to nie o celu działań stacji, lecz o celu ich utworzenia, a więc o celu jednorazowego działania organu nadrzędnego, w tym wypadku Ministerstwa Zdrowia. Jest zrozumiałe, że cel utworzenia instytucji wytycza zadania, które instytucja będzie wypełniała w toku swej działalności. Lecz utworzenie instytucji jest faktem jednorazowym, który od razu przechodzi do historii, natomiast zadania tej instytucji trwają tak długo, jak długo trwa sama instytucja.

Dla tej instytucji, jaką jest małżeństwo-rodzina, tylko jeden z tradycyjnych „celów małżeństwa”, mianowicie urodzenie i wychowanie dzieci, może mieć charakter konkretnego celu, który zostaje w pewnym momencie ostatecznie osiągnięty. Zdarza się jednak, że nawet i tego celu rodzice nie zdążą wypełnić przed swoją śmiercią, ma on więc wtedy charakter trwającego przez całe ich życie zadania. Taki charakter można zresztą przypisać wychowaniu dzieci w ogóle, ponieważ wychowawczy wpływ rodziców na dzieci trwa właściwie przez całe życie rodziców, także wtedy, jeżeli jest to już tylko wpływ pośredni czy mniej jasno zamierzony. Natomiast wzajemne pomaganie sobie małżonków w drodze do zbawienia, świadczenie swym związkiem wobec innych ludzi o zbawczym dziele Bożym, pełnienie funkcji podstawowej komórki społeczeństwa — to na pewno nie są cele do jednorazowego, definitywnego osiągnięcia, lecz stale aktualne zadania, istniejące tak długo,

jak długo istnieje wspólnota małżeństwa czy rodziny. Można powiedzieć, że Bóg stworzył instytucję małżeństwa-rodziny właśnie w tym celu, aby wypełniała te zadania. Był to cel konkretnego twórczego działania Boga i został przez to działanie osiągnięty. W tym sensie zadania instytucji małżeństwa-rodziny były motywem twórczego działania Boga; były — jak to słusznie określali Ojcowie Kościoła, a za nimi autorzy Katechizmu Rzymskiego i encykliki „Casti connubii” — przyczynami utworzenia instytucji małżeństwa, „causae (vel rationes) instituendi”.

Szersze przedstawienie zadań małżeństwa i rodziny, a także zanalizowanie ich wzajemnych stosunków oraz omówienie problemu odpowiedzialności członków wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej za realizację tych zadań, przekracza ramy tej rozprawy i wymaga odrębnego opracowania.

R É S U M É

LE PROBLÈME DES FINS DU MARIAGE

§ 1 Les Pères et les écrivains des premiers siècles donnent des preuves d'un certain pessimisme théorique lié avec leurs idées eschatologiques. C'était S. Augustin qui a élaboré le premier schéma synthétique dans le domaine de la morale conjugale, en énumérant trois biens-valeurs du mariage chrétien: les enfants, la fidélité conjugale, le sacrement. Ce schéma dominait la pensée chrétienne jusqu'à Pierre Lombard. Cependant, encore au VII-e s., S. Isidore de Séville tournait à la conception finaliste, en démontrant trois causes-motifs du mariage: la descendance, le besoin d'une aide, l'incontinence.

§ 2 Elaboration de la doctrine sur les fins du mariage. En haut Moyen Age les canonistes et les théologiens répétaient les thèses des Pères; seul Hugues de Saint-Victor insistait sur la valeur de la communauté conjugale elle-même. En plein Moyen Age c'était S. Thomas d'Aquin qui a élaboré une doctrine plus complète du mariage, en établissant le schéma des fins du mariage, dont la principale étaient la procréation et l'éducation des enfants. La relation entre les trois fins secondaires restait assez confuse.

§ 3 Domination de la théorie des fins du mariage, devenue classique, durait jusqu'à nos jours, malgré quelques essais, à savoir ceux de Duns Scott, Thomas Sanchez, Ponce de Léon, S. Alphonse de Liguori. Cette théorie fut approuvée par le code de droit canon, où elle porte les traces d'une simplification et d'un certain biologisme. Une des fins secondaires, notamment le sacrement, était durant cette période presque oubliée.

§ 4 Attaque à la doctrine traditionnelle. Les idées augustiniennes restaient vivantes, et à travers des ouvrages des moralistes et juristes allemands et italiens ont passé aux publications de H. Doms et N. Rocholl (1935—37), et de B. Krempel et C. Schahl. Selon ces auteurs la doctrine de S. Thomas sur les fins du mariage découlait des théories biologiques périmées. Il faudrait discerner entre les fins et le sens du mariage. Ce sens est constitué par l'union même des conjoints, et c'est lui qui compte, pas les fins.

§ 5 Défense de la doctrine traditionnelle. — Les auteurs tels que Browne, Lanza, Perego, Gerlaud, Boissard, ont vigoureusement critiqué la séparation du sens du mariage de ses fins, et la dépréciation de la première fin. En défendant la doctrine de S. Thomas ils tombaient parfois dans un optimisme exagéré; ils ont aussi eu recours trop souvent à des arguments mal fondés ou naïfs. En 1944 le Saint Siège a condamné les thèses contraires à la doctrine traditionnelle, et Pie XII a confirmé en 1951 que cette doctrine restait obligatoire dans l'Église.

§ 6 Changements des idées, l'inspiration conciliaire. — Sous l'influence des publications de Doms et Rocholl, les idées des moralistes continuaient à changer. Il fut reconnu que malgré leurs fautes, les „personnalistes” avaient eu le mérite d'avoir signalé certaines lacunes dans la doctrine traditionnelle, et d'avoir mis en relief l'importance de l'amour conjugal. Le Concile Vatican II ne voulait pas prendre part des discussions des moralistes; tout en reconnaissant la place privilégiée des enfants dans la communauté familiale, il a fort apprécié la portée de l'amour conjugal et du don mutuel des personnes.

§ 7 Elimination de la troisième fin traditionnelle, à savoir de l'apaisement de la concupiscence, fut récemment effectuée par les moralistes. Ce pourrait être, à la rigueur, un motif de mariage, mais pas une fin. Le mariage, en outre, n'est pas un remède contre une concupiscence déviée.

§ 8 Problème de l'unité des fins du mariage. — Le comportement moral ne peut être réglé que par un principe suprême. La théorie de plusieurs fins du mariage n'ayant été qu'une étape, il faut maintenant passer au niveau plus élevé et plus social. Les deux fins traditionnelles du mariage ne constituent que deux aspects de la même fin générale de la vie conjugale et familiale qui est l'épanouissement de tous les membres de la communauté familiale.

§ 9 Fins ou tâches du mariage et de la famille? — Il y a des auteurs selon lesquels dans le terme „fins du mariage” on trouve des insuffisances et des inexactitudes. A la vérité, il ne s'agit pas de buts qui puissent être une fois atteints, mais plus tôt de causes de l'institution du mariage par le Créateur. Pour les membres de la communauté conjugale ou familiale, elles constituent les tâches à remplir que les „fins” traditionnelles n'exprimaient que partiellement. L'analyse des tâches du mariage, et de la responsabilité qu'elles entraînent, exigeait une autre étude.