

RODZINA W PLANIE BOŻYM

Wstęp

Temat tak sformułowany, jest w swoim ujęciu charakterystyczny dla współczesnej teologii. Teologia ta usiłuje odkryć w pełni antropologiczny wymiar Objawienia, a równocześnie dąży do ukazania zbawczego znaczenia samej rzeczywistości ludzkiej. Inspiracja do takich ujęć pochodzi przede wszystkim od Soboru Watykańskiego II, który domagał się, aby ostatecznego naświetlenia rzeczywistości stworzonej szukać właśnie w Planie Bożym i w Misterium Zbawienia (por. DFK 16).

W jakim znaczeniu mówimy tu o rodzinie: czyli jaką definicję rodziny przyjmujemy w punkcie wyjścia? Nie może to być definicja oparta wyłącznie na opisie stanu faktycznego (socjologiczna, etologiczna, psychologiczna) ani na apriorycznej spekulacji typu metafizycznego (czyli „rodzina” w znaczeniu czysto formalnym, abstrakcyjnym jako swoista forma więzi międzyosobowej). Musi to być definicja wskazująca na rzeczywistość, czyli na ontyczną prawdę rodziny, z uwzględnieniem jej wymiaru historyczno-egzystencjalnego oraz transcendentnego, polegającego na wewnętrznym otwarciu na tajemnice — na „Mysterium życia i miłości”¹. Elementarna definicja rodziny obejmuje zatem także składnik religijny, zanim zostanie on zdefiniowany jako sakramentalny — w kontekście objawienia Chrystusowego. Chcemy mówić o rodzinie jako rzeczywistości *ludzkiej* (a nie tylko rzeczywistości doczesnej, społecznej itp.); — o rzeczywistości *etycznej* (a nie tylko psychologicznej, biologicznej itp.), jako o rzeczywistości *religijnej* (a nie tylko etnologicznej, kulturowej, obyczajowej itp.). Cała ta rzeczywistość istnieje w postaci konkretnej wspólnoty osób, która spełnia najgłębszą treść ludzkiego powołania, zarówno w tym, co dotyczy relacji osoby ludzkiej do (całej) ludzkości, jak relacji ludzkości do Boga (przymierze z Bogiem).

W jakim znaczeniu mówimy tu o planie Bożym? ² Odwołujemy się przede wszystkim do I rozdz. konstytucji dogmatycznej *Lumen Gentium*, usiłując patrzeć na plan Boży poprzez „Mysterium Kościoła”, w którym plan ów zostaje objawiony i zarazem spełniony (KK 1-8).

Co należy powiedzieć o związku, jaki zachodzi między rodziną a planem Bożym? Należy przede wszystkim powiedzieć, z czego ten związek wynika, jaka jest jego istota i jakie są stąd konsekwencje dla teologii. W ten sposób można dotknąć poniekąd całej teologii rodziny, lecz będzie niemożliwe ukazać ją w pełni w ramach tego artykułu. Może najważniejszą konsekwencją tych poszukiwań postulowanych przez Sobór Watykański II będzie ocalenie integralnie teologicznego charakteru rodziny ³.

1. Charakterystyczną cechą literatury teologicznej na temat rodziny było w ostatnich czasach wołanie o teologię rodziny ⁴. Myśliciele zdawali sobie sprawę z tego, że do ogólnego wykładu objawienia rodzina wchodziła niejako przez „boczne drzwi” — to jest wraz z tą sumą informacji, jakie wiążą się z pojęciem „nauk pomocniczych” Rodzina była jedynie ubocznie przedmiotem teologii, jako przedmiot pastoralnej troski ze względu na konsekwencje sakramentu chrztu i małżeństwa. Odczuwano brak jakiegoś *principium*, pozwalającego na teologiczne ujęcie całej rzeczywistości rodziny w sposób integralny a zarazem formalnie jednorodny, tak, aby teologia rodziny nie była jedynie sumą różnych form wiedzy o człowieku.

Świadectwem tych poszukiwań teologicznego zwornika w odniesieniu do rodziny jest m. in. praca ks. bpa K. Majdańskiego, która *explicite* stawia sobie za cel wybór i zastosowanie naukowe odpowiedniej „kategorii całościującej” ⁵. Spośród różnych możliwości wysuwanych przez aktualną teologię rodziny bp Majdański wybiera kategorię powołania jako tę, która jest najbardziej „całościowo-obejmująca” Można jednak nadal stawiać pytanie, czy jest to wewnętrzna kategoria rodziny, decydująca bezpośrednio i formalnie o tym, że rodzina jest rzeczywistością teologiczną. Zaletą kategorii powołania jest to, że wprowadza refleksję teologiczną *a principio* na płaszczyznę planu Bożego. Jest to zarazem

kategoria generalna, obejmująca nie tylko rodzinę, lecz całą ludzkość, która z zamiaru Bożego ma się stać Kościołem — Ludem Bożym. W ten sposób oczywiście uzyskuje się teologiczne widzenie rodziny — wraz z Kościołem — o ile już wiadomo, że rodzina należy do Kościoła; jednak równocześnie nie jest jasne, co jest tą własną zasadą rodziny, na podstawie której należy ona do tej teologicznej rzeczywistości, jaką jest Kościół. Otóż wydaje się, że tą bezpośrednią zasadą jest odniesienie rodziny jako „wspólnoty miłości i życia” do tajemnicy Chrystusa i Kościoła, wyrażonej przez symbolikę zbawczą „Jedności Ciała”. Tym samym w owej zasadzie teologicznej stwarza się miejsce, które może być wypełnione tylko przez sakrament — choćby w poszerzonym, czy analogicznym znaczeniu (por. KDK 48) ⁶.

Zastosowanie podstawowej kategorii teologicznej do interpretacji określonej rzeczywistości ludzkiej (= rodziny), powinno prowadzić do jednorodnego teologicznie rozumienia tejże rzeczywistości. Aktualnie w teologii rodziny funkcjonują dwa różne modele — czy raczej dwie drogi, przy pomocy których pragnie się uzyskać pożądaną jednorodność teologicznego rozumienia rodziny.

2. Pierwszy model — bardzo rozpowszechniony w aktualnym piśmiennictwie teologicznym — polega (najogólniej) na tym, że wychodzi się od poznania czysto ludzkiego (doświadczenie, opis, filozofia), aby następnie poszukiwać naświetlenia pochodzącego z Objawienia. Z punktu widzenia logiki czy epistemologii jest to droga bardzo słuszna (bo nie można zrozumieć przekazu objawienia na temat rodziny, jeżeli nie posiada się wstępnego poznania tej rzeczywistości, do której odnosi się ów przekaz); jednakże nie na tej płaszczyźnie leży główny problem. Chodzi o to, że w większości przypadków ów model funkcjonuje — świadomie czy nieświadomie — jako zasada interpretacyjna, czyli że na tym pierwszym szczeblu poznania nie chodzi tylko o identyfikację podmiotu (= bytu), który chce się zrozumieć, lecz że chodzi już o *rozumienie* bytu — rozumienie, co do którego zakłada się, że jest istotowo i z konieczności rozumieniem „naturalnym”, zarówno w strukturze podmiotowej jak przedmiotowej (definitywne rozumienie *istoty* tego bytu). W ten sposób drugi krok — odczy-

tanie naświetlenia danego przez Objawienie — byłyby tylko orzekaniem o czymś, czego istota już jest definitywnie ustalona, a więc naświetlenie płynące z wiary mówiłoby tylko o znaczeniu pewnej rzeczywistości, która — „sama w sobie” jest „tylko” naturalna i ziemską, względnie „tylko ludzką”.

Niezależnie od słuszności tego modelu w płaszczyźnie podmiotowej czy psychologicznej, należy powiedzieć, że nie pozwala on na uzyskanie wewnątrznie jednorodnego poznania teologicznego (w zakresie obiektywnej prawdy danej rzeczywistości), utrwalając formalnie i zasadniczo *dualizm prawdy* w odniesieniu do tej samej rzeczywistości. Ów dualizm stanowi bardzo poważną, a może główną bolączkę teologii rodziny. Opiera się on na redukcyjnej zasadzie rozumienia bytu stworzonego: „to, co stworzone”, rozumie się jako „naturalne”, a następnie — to, co „naturalne”, rozumie się jako „należące do świata” (*saeculum*, sekularyzacja — sekularyzm). Redukcyjna interpretacja stworzenia jest wyraźnie widoczna u takich autorów, jak Schillebeeckx⁷, David⁸, Haekel⁹, J. Leclercq¹⁰ i inni. Natomiast ów dualizm i konsekwentnie sekularyzm teorii o rodzinie jest krytykowany przez Ermeckiego¹¹, Giersa¹², Giulianiego¹³ itp. Nawyk widzenia rodziny ściśle w kategoriach świata jest głęboko zakorzeniony w mentalności charakterystycznej dla „kultury zachodniej”. Uwidocznili się to nawet w czasie Synodu Biskupów w Rzymie 1980 r. Teksty przygotowawcze i robocze¹⁴ były bardzo wyraźnym świadectwem przekonania, że właściwa istota małżeństwa i rodziny musi być najpierw i zasadniczo określona przez dane „naukowe” (seksuologia, psychologia, socjologia etc.), a dopiero wtórnie może być naświetlona przez elementy teologiczne czerpane z objawienia „planu Bożego”. W rezultacie porządek teologiczno-moralny rodziny został nacechowany głębokim dualizmem między tym, co „naturalne”, a tym, co „święte”, między etyką poddaną racjonalnej interpretacji natury — a teologią „życia duchowego” — oderwanego od istoty życia ludzkiego. Najbardziej było to widoczne w kontekście etyki rodzicielstwa, czyli tego zakresu etyki, który utożsamia się z właściwą misją małżeństwa, a co z kolei określa „własne zadanie” (*proprium munus*) rodziny w Kościele i świe-

cie ¹⁵. W niektórych sformułowaniach owych tekstów roboczych etyka małżeńska po prostu znikła, a jej dziedzina została podzielona na dwa zupełnie odseparowane pola: pole „metody” i pole „ascezy”, która w tym kontekście kojarzy się z tym, co „wzniosłe, lecz nadobowiązkowe”. U podstaw tych trudności leży właśnie owa redukcyjna interpretacja stworzonego bytu.

3. Drugi model myślenia teologicznego w aktualnej teologii rodziny wychodzi od integralnego doświadczenia ludzkiego, które już jest czynnie uformowane przez objawienie się Boga, realizującego swój plan w stosunku do ludzkości. Istotną rzeczą jest, że jest to doświadczenie wiary, w którym człowiek jest zarówno podmiotem jak przedmiotem wiary, ponieważ jest zarówno podmiotem jak przedmiotem Słowa Bożego. Człowiek nie jest podzielony na „naturę”, która leży w porządku „rzeczy”, i łaskę, która należy do porządku „Słowa”, lub wyłącznie „sensu” czy intencjonalnego nastawienia. Porządek stworzenia nie jest tylko porządkiem „rzeczy”, lecz należy wewnątrznie do porządku Słowa „przez które wszystko się stało”. Porządek Słowa-stworzenia jest zaś wewnętrznym składnikiem porządku Słowa-Wcielonego, a więc i porządku Zbawienia. Plan Boży w swej istocie jest niepodzielny, ponieważ pochodzi z jednej i tej samej miłości, która stoi u źródła stworzenia, a następnie — wierna swemu dziełu Stworzenia — objawia się jako Miłosierdzie i jako Odkupienie. Jest to ta Miłość, z której wszystko pochodzi i przez którą wszystko zostało zamknięte wewnątrz relacji wzajemnego daru, a raczej Daru, który jednoczy Ojca i Syna — także w Jego — Syna — przyjsciu i całej tajemnicy Paschalnej (por. RH 7nn).

W tym sposobie myślenia teologicznego — człowiek — już jako człowiek — nie może być pojęty ani zdefiniowany bez uwzględnienia wewnętrznego wymiaru tajemnicy, która rzutuje także na istotę rodziny. Tajemnica buduje najgłębsze jądro osoby ludzkiej, stąd prawdziwe poznanie człowieka zaczyna się od poznania tego Słowa, które jedynie jest w stanie rozświetlić ową tajemnicę (por. KDK 22). Jeśli więc przyjmie się, że najgłębsza prawda człowieka leży w tym, co łączy osobę ludzką z Chrystusem, to definicja rodziny pojętej jako pełna wspólnota osób, względnie wspólnota

miłości i życia, musi zostać wyeksponowana w sensie „Mysterium życia i miłości”.

Jesteśmy tu w nurcie myśli rozwijanej konsekwentnie przez Kard. K. Wojtyłę, potem jako Jana Pawła II. Teologiczna koncepcja osoby i powołania jest bardzo jasno widoczna już w „U podstaw odnowy — Studium o realizacji Vaticanum II”¹⁶. Związek osoby ludzkiej z Chrystusem oraz integralność powołania opartego na Słowie Stworzenia i Słowie Wcielonym zostały mocno uwydatnione w encyklice *Redemptor hominis*, a także w *Dives in misericordia*, które to encykliki podkreślają jedność — tożsamość tej Miłości, która obdarowuje życiem — człowieczeństwem, a następnie toż życie i człowieczeństwo ocala, przez dar siebie samej.

Jednak formalny kunszt tej teologii Słowa i Daru został znakomicie zaprezentowany w przemówieniach na temat rodziny w czasie „Środowych audiencji”, opublikowanych pt. „Mężczyzną i niewiastą stworzył ich”¹⁷. Metoda teologiczna Jana Pawła II zmierza do zrekonstruowania integralnej antropologii rodziny poprzez analizę doświadczenia ludzkiego, które zostało uformowane wewnątrznie, a następnie utrwalone i oświetlone przez Słowo Boga. Człowiek otrzymuje siebie — w sensie bytu i w sensie swej podmiotowości — przez Słowo Boga. Człowiek otrzymuje całe swoje człowieczeństwo, na które składa się wewnętrzna relacja męskości i kobiecości — oraz całe swoje powołanie ukierunkowane ku stworzeniu rodziny — przez Słowo Boga. Słowo — i błogosławieństwo (które jest Słowem Miłości), jest początkiem istnienia ludzkiego i początkiem jedności międzyludzkiej, której najgłębszą formą jest jedność mężczyzny i niewiasty; jest początkiem spotkania człowieka z człowiekiem w tajemnicy zrodzenia, w której człowiek zostaje darowany człowiekowi przez Boga. Człowiek zostaje darowany przez Boga drugiemu człowiekowi — i człowiek zostaje darowany przez Boga samemu sobie, aby odczytując swoją tożsamość jako podmiotu (daru = miłości) mógł odnaleźć siebie w bezinteresownym podarowaniu samego siebie. Ten model człowieczeństwa nie wynika z logiki świata ani z racjonalnej interpretacji natury, lecz z faktu ukształtowanego defi-

nitywnie przez Słowo i Dar Boga: z faktu, że człowiek jest żywym obrazem Boga i że ta logika Obrazu sięga tak daleko jak daleko ma sięgać samo człowieczeństwo. Człowiek stał się słowem i darem siebie, ponieważ przez Miłość i Słowo Boga — stał się słowem i darem samego Boga. Ta prawda została zarysowana już u progu istnienia ludzkiego i nie została całkowicie przekreślona przez grzech człowieka, a ostatecznie została w pełni ukazana przez przyjście — i przez Paschę — Chrystusa.

Jan Paweł II nie wychodzi tu w niczym poza antropologię zawartą w syntezie *Vaticanum II*, lecz tylko wydobywa z niej wszystkie konsekwencje w zakresie tej rzeczywistości, którą jest rodzina — wspólnota osób¹⁸ oraz misterium życia i miłości. Jest to antropologia oryginalnie i wewnątrznie teologiczna, a nie tylko wtórnie uteologizowana antropologia filozoficzna. Owszem, te tezy, które *de facto* można traktować jako odpowiedzi na filozoficzne pytanie o człowieka, są formowane z punktu widzenia wiary, a nie racjonalnej refleksji nad bytem ludzkim. Są to odpowiedzi, do których filozofia ściśle rozumiana dojść nie może (drogą analizy samych danych natury). Człowiek bowiem swoim powołaniem, opartym na Słowie Boga, przerasta świat jako taki i egzystencja człowieka nie jest absolutnie zrozumiała w świetle (w cieniu!) świata; jest zrozumiała jedynie w świetle Chrystusa (*Lumen Gentium*). Ta prawda o człowieku, ukazana w świetle Chrystusa, jest prawdą daną przez Boga w Jego Słowie — a jednak to jest prawda *człowieka*, a nie tylko o czymś, co istnieje lub dzieje się „oprócz” człowieka. To znaczy, że istota człowieka nie da się zredukować do prawdy filozoficznej. To jest powód, dla czego nie można do budowania teologii rodziny używać filozoficznej teorii o człowieku, zbudowanej apriorycznie, z uwzględnieniem wyłącznie relacji człowieka do innych bytów skończonych.

Podobną metodę (jak Jan Paweł II) proponuje dla teologii rodziny Joachim Giers¹⁹. Chce on oprzeć teologię rodziny na objawieniu w tym znaczeniu, aby dotrzeć do tego, „jak Bóg pojmuje rodzinę — na podstawie Jego własnych słów; czego On przez nią [rodzinę] i od niej pragnie i w jaki sposób On się jej udziela”

Jest to metoda bardzo zbliżona do tej, na jaką wyżej wskazano, pod warunkiem, że zachowuje się stałą świadomość tego, że Słowo Boże jest stwórcze i że nie tylko ujawnia to, co „Bóg myśli”, ale czyni rzeczywistym to, o czym Bóg myśli z miłością. Rodzina jest rzeczywistością teologiczną nie dlatego, że Bóg „o niej myśli” lub „mówi”, ale dlatego, że swoim miłującym Słowem obdarza ją taką formą bytu, przez którą rodzina jest — i powinna być — wewnętrznym składnikiem planu zbawczego. Tę formę bytu w sposób inicjalny ustanawia Bóg już w porządku stworzenia i już „od początku” jedność mężczyzny i kobiety — (= jedno ciało) stanowi „misterium”, które objawia się i wypełnia w jedności Chrystusa z Kościołem. Schillebeeckx słusznie odnosi najgłębszą genezę małżeństwa (a przez to i rodziny) do „postanowienia woli Boga, decyzji ukrytej, która ostatecznie objawia się w czasie, choć pod zasłoną”²⁰. Komentując jednak Ef 5, 32 odnosi pojęcie „misterium” do owego przedwiecznego postanowienia, a nie do samego małżeństwa, którego sens zostaje zredukowany do symbolu oznaczającego tamto misterium²¹. Sens tajemnicy — w poglądzie Schillebeeckxa — jakby „unosi się” ponad symbolem — małżeństwem, które całą swoją istotą należy do ziemskiego świata (*réalité terrestre*). Brakuje tu tego ściśle ewangelicznego i chrystologicznego akcentu, polegającego na afirmacji Wcielenia: że Tajemnica objawiła się w *ciele*. W przeciwieństwie do tego delikatnie zamaskowanego dualizmu Schillebeeckxa cała teologia małżeństwa i rodziny, głoszona przez Jana Pawła II, jest „teologią ciała”, ponieważ pokazuje nie tylko to, jak Bóg objawił powołanie człowieka w jedności ciała, ale także — jak człowiek — ciało objawia Boga, będąc we wszystkich ludzkich relacjach obrazem Boga. Różnica między tymi dwoma teologiami uwidacznia się najwyraźniej właśnie w teorii *ciała* (ludzkiego). U Jana Pawła II teoria ciała rozwija się na linii Słowa i Daru i stanowi *a principio* składnik „Obrazu Bożego” jako istotowej definicji człowieka. Natomiast szereg teologów współczesnych buduje teorię ciała zasadniczo w oparciu o nauki mówiące o świecie i wywodzi jego sens przede wszystkim (pierwotnie i podstawowo) ze struktury materii. Znaczenie symboliczne ciała byłoby wtedy czymś wtórnym

i umownym, nawet jeśli jest w jakiś sposób konsekwencją rozwoju historii Zbawienia.

Człowiek jest jednak bytem niepodzielnym i sens tego bytu musi być czymś jednorodnym. Rozdwojenie sensu uniemożliwia samozrozumienie człowieka a konsekwentnie — jego ludzkie samostanowienie. Człowiek nie może odzyskać poczucia swej tożsamości, dopóki jego „cielesność” jest kształtowana przez dialektykę materii, a jego „duchowość” — zacieśniona do subiektywnej sfery podmiotu, będzie szukać kontaktu jedynie ze światem idei. Głównie ta rozdwojona hermeneutyka ludzkiego bytu jest odpowiedzialna za trudności, jakie wciąż stają na drodze integralnej teologii rodziny. Właśnie filozofia głosząca, że rodzina jest podstawowo i przede wszystkim „rzeczą tego świata”, jest odpowiedzialna za całkowite rozbicie substancji rodziny, w taki sposób, że małżeństwo uczyniono przedmiotem prawa i administracji cywilnej, rodzinę jako „grupę społeczną” przydzielono socjologii, miłość — psychologii i seksuologii, rodzicielstwo — demografii, życie i płodność — biologii, a moralność — psychoanalizie i patologii oraz kryminologii. Owo rozbicie sensu, widoczne w praktyce społeczno-kulturowej, jest świadectwem rozbicia sensu i poczucia tożsamości w najgłębszych warstwach duchowego życia rodziny, a wszystko to jest następstwem rozbicia, względnie przeciwstawienia tego, co boskie, temu, co cielesne. Tymczasem w „mysterium życia i miłości” to, co boskie, i to, co cielesne, spotykało się wewnątrz w żywym obrazie Boga; a kiedy grzech wniósł rozbicie pomiędzy te dwie prawdy człowieka — sam Bóg-Słowo stał się Ciałem, aby ocalić to, co od początku było stworzone w Nim, i przez Niego, i dla Niego. Podobnie więc, jak we Wcieleniu przy mierze Boga z ciałem zostało dokonane nieodwołalnie i w sposób doskonały, tak w teologii rodziny koniecznym fundamentem jest teologia ciała, gwarantująca ocalenie ludzkiego charakteru całej dziedziny ciała i życia; tego ciała i tego życia, które zostało od początku przygarnięte przez Słowo, aby było napelnione przez Ducha.

- 1 Por. Kard. K. Wojtyła, *Mysterium życia — mysterium miłości*, W: *Ewangelizacja* (red. J. Krucina), Wrocław 1980, s. 101nn.
- 2 Nie zamierzamy tu powtarzać tego, co zostało powiedziane w art. *Rodzina w planach Bożych*, W: *Ewangelizacja* (jw.), s. 115—129.
- 3 Zob. *Ku integralnej teologii rodziny*, STV 11 (1976) nr 1, s. 171—192.
- 4 Bp K. Majdański, *Wspólnota życia i miłości. Zarys teologii małżeństwa i rodziny*, Poznań 1979, s. 7n.
- 5 Tamże, s. 29nn.
- 6 Por. T. Sikorski, *Sakrament małżeństwa w perspektywie chrystologii*, W: *Na rzecz postawy chrześcijańskiej* (W nurcie zagadnień posoborowych, t. 11), Warszawa 1978, s. 193—201.
- 7 E. Schillebeeckx, *Le mariage. Réalité terrestre et mystère de salut*, Paris 1966.
- 8 J. David, *Familie*, SM, t. 2, Freiburg 1968, kol. 9-20. Także: *Ehe und Elternschaft nach dem Konzil. Ein praktischer Kommentar der Pastoral-konstitution*, Aschaffenburg 1970².
- 9 J. Haekel, *Familie*, LTK, t. 4, 1960, kol. 8-9.
- 10 J. Leclercq, *Die Familie. Ein Handbuch* (tłum. z francuskiego J. David) Freiburg i. Br. 1955.
- 11 G. Ermecke, *Die Familie in der christlichen Gesellschaftslehre*, W: *Familie im Wandel* (red. Weiler — Zsifkorits), Wien 1975, s. 159—165.
- 12 J. Giers, *Die Familie in der Heilsordnung*, W: *Familie im Wandel* (jw.), s. 166—183.
- 13 S. Giuliani, *Famiglia è l'immagine di Dio*, *Angelicum* 38 (1961) 166—186; tenże, *La Famiglia è l'immagine della Trinità*, tamże, s. 257—310.
- 14 Np. *I compiti della famiglia Cristiana nel mondo contemporaneo* (ad uso della conferenze episcopali), Città del Vaticano 1979. Także: *De muneribus familiae christianae in mundo hodierno. Elenchus propositio-num*, E Civitate Vaticana 1980.
- 15 Poruszam tę kwestię w art. *Teologia Synodu*, zamówionym dla AK (w druku).
- 16 Kraków 1972.
- 17 Rzym 1980.
- 18 Kard. K. Wojtyła, *Rodzina jako „Communio personarum”*. *Próba interpretacji teologicznej*, AK 83 (1974) 347—361.
- 19 Art. cyt., s. 166.
- 20 *Le mariage*, s. 123.
- 21 Tamże, s. 120nn.