

JÓZEF WRÓBEL SCJ
Lublin–Stadniki

DOBRO WSPÓLNE MAŁŻEŃSTWA I RODZINY
W ŚWIETLE JANA PAWŁA II *LISTU DO RODZIN*
(WYBRANE ELEMENTY)

Problematyka dobra wspólnego ma swoją długą historię. Pojawiła się w formie załączkowej już u starożytnych myślicieli (np. u Platona, Cyncerona), a także w pismach Ojców Kościoła (np. u św. Augustyna). Poświęcili jej wiele uwagi w swoich traktatach najwięksi przedstawiciele myśli scholastycznej, zwracając uwagę na jej doniosłość w analizach pryncypiów życia społecznego (np. św. Tomasz z Akwinu, F. Suarez). Problematyka dobra wspólnego wypełniła też przesłania społeczne (choć nie tylko) prawie wszystkich papieży współczesnych czasów, począwszy od końca XIX wieku (zwłaszcza Leona XIII, Piusa XI, Piusa XII, Jana XXIII, Pawła VI)¹ Pojawiła się już kolejny raz, i to w sposób specyficzny, w nauczaniu Jana Pawła II, w Jego *Liście do Rodzin*.

Kiedy zwraca się uwagę na charakter specyficzny ujęcia tej tematyki w omawianym *Liście*, to ma się po pierwsze na myśli fakt, że już sam ten dokument, mimo znaczącego omówienia w nim zagadnienia – wydawać by się mogło – centralnego dla myśli filozoficznospołecznej, nie może być zaliczony w sensie ścisłym do nauczania społecznego, przynajmniej tego typu, co trzy poprzednie encykliki (LE, SRS, CA; chyba że *List* ten zaliczy się do dokumentów traktujących o problematyce społecznej w sensie szerokim, co jest do przyjęcia jako że i te zagadnienia poniekąd się w nim pojawiają). Po drugie, zwrócenie uwagi na charakter specyficzny ujęcia problematyki dobra wspólnego w omawianym dokumencie nawiązuje do tego, iż całość zagadnienia rozwinięta jest w kręgu charakterystycznych dla Jana Pawła II przemyśleń na temat małżeństwa i rodziny. Stąd też konsekwentnie i niniejsze opracowanie, w ramach podyktowanych przez możliwości edycyjne Roczników, nie będzie stanowić swoistej analizy prowadzonej w sferze problematyki społecznej, ale o wiele bardziej w

¹ Por. J. K r u c i n a. *Dobro wspólne. Teoria i jej zastosowanie*. Wrocław 1972 s. 155-185.

kręgu antropologii i teologii małżeństwa i rodziny. Nie oznacza to jednak, że zostaną pominięte, przynajmniej w części początkowej, nieodzownie konieczne przesłanki charakterystyczne dla wykładu filozofii społecznej i katolickiej nauki społecznej.

*

W próbach definicji dobra wspólnego pojawiają się zasadniczo dwie koncepcje: „instrumentalno-instytucjonalna” oraz „esencjalna”² Podczas gdy w przypadku pierwszego ujęcia zwraca się uwagę na środki i narzędzia, w tym zwłaszcza natury instytucjonalnej, które jako konstytuujące dobro wspólne służą rozwojowi i doskonaleniu się osób żyjących w ramach konkretnej społeczności, to w przypadku drugim podkreśla się przede wszystkim elementy immanentne, samą doskonałość, integralnie rozumiany rozwój członków społeczności, ich partycypację w wartościach zbiorowych i nadrzędnych, czy też sam ideał dobra wspólnego urzeczywistniany w działaniu wspólnotowym osób³ Ponieważ ujęcia te (ich rozróżnienie i określenie) są niekiedy przedmiotem poważnego sporu, podkreśla się, że dopiero co wspomniane dwa wymiary niekoniecznie stoją w stosunku do siebie w opozycji, ale wzajemnie się zakładają i dopełniają, jako że dobro wspólne immanentne jest warunkowane przez realizację właściwych mu wartości również w kręgu tego, co stanowi dobro wspólne instrumentalno-instytucjonalne, a więc dzięki temu, co pełni rolę narzędziową w stosunku do dobra pierwszego, a tym samym też przynależy do niego. „Dobro wspólne – pisze W. Piwowarski – ma charakter zarówno instrumentalny, jak i immanentny. Odpowiednie warunki życia społecznego sprzyjają wytwarzaniu wartości wspólnych, których nosicielami są jednostki ludzkie. Najważniejsze jest położenie akcentu na tzw. osobowe dobro wspólne. Ludzie żyjący w odpowiednich warunkach społecznych wytwarzają wartości wspólne, dzięki czemu «pełniej i szybciej» stają się ludźmi, osiągając własną doskonałość”⁴. Analogicznie wyda-

² Por. J. K r u c i n a. *Dobro wspólne*. W: *Encyklopedia Katolicka*. T. 3. Red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz. Lublin 1989 kol. 1380-1381.

³ Por. tamże kol. 1380; por. także S. K o w a l c z y k. *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*. Lublin 1994 s. 232-239.

⁴ *Dobro wspólne*. W: *Słownik Katolickiej Nauki Społecznej*. Red. W. Piwowarski. Warszawa 1993 s. 42; por. także V. Z s i f k o v i t s. *Gemeinwohl*. W: *Katholisches Soziallexikon*. Hrsg. v. A. Klose, W. Mantl, V. Zsifkovits. Innsbruck 1980² s. 856; K r u c i n a. *Dobro wspólne. Teoria i jej zastosowanie* s. 70; J. K o n d z i e l a. *Filozofia społeczna*. Lublin 1972 s. 31: „[dobro wspólne to] wartość społecznomoralna, której treścią jest pełnia osobowego rozwoju wszystkich członków społeczeństwa, realizowana przez nich wspólnie, w oparciu o naturalne

je się być rozumiane dobro wspólne w określeniu wypracowanym przez Sobór Watykański II, który uczy, iż dobro wspólne to „suma warunków życia społecznego, jakie bądź zrzeczeniom, bądź poszczególnym członkom społeczeństwa pozwalają osiągnąć pełniej i łatwiej własną doskonałość”⁵

Traktując o powyższych zagadnieniach, nie sposób pominąć w tym miejscu znaczącego wkładu ks. J. Majki, który podkreśla, iż dobro wspólne w sensie właściwym nie ma charakteru przedmiotowego, instytucjonalnego, ale personalistyczno-dynamiczny. Faktycznie, nawiązując do błędnej interpretacji nauczania J. Maritaina pojawiającej się u tak zwanych „solidarystów”, Autor ten pisze: „Dobro wspólne jest w tym ujęciu (solidarystów) przede wszystkim zespołem instytucji i urzędzeń społecznych, dzięki którym poszczególne jednostki mogą osiągnąć swoje cele, mogą się doskonalić i rozwijać. Od prób konkretyzacji, to znaczy określenia, w czym się wyraża dobro wspólne określonych społeczności przechodzi się tu [...] do konkretyzacji tak zwanego «konkretnego dobra wspólnego». W ujęciu tym dobro wspólne zatracą swój duchowy, immanentny (a więc personalistyczny) i dynamiczny charakter, a staje się czymś najzupełniej przedmiotowym, zespołem instytucji i urzędzeń, mogących stanowić co najwyżej narzędzia realizacji dobra wspólnego. Wiadomo jednak, że sam zespół instytucji i urzędzeń nie stanowi o stanie społeczeństwa, o stopniu osobowego udoskonalenia jego członków, nie może być więc nazywany dobrem wspólnym w ścisłym tego słowa znaczeniu. [...] (Właściwie) rozumiane dobro wspólne nie jest ani zespołem instytucji, bo te winny służyć jego realizacji, ani dobrem władzy, która jest mu przecież także podporządkowana w swym działaniu, ani dobrem poszczególnych ludzi, albo ich sumą, lecz zespołem wartości faktycznie realizowanych w społeczeństwie przez wszystkich członków społeczności, choć przez każdego w inny sposób i w innym stopniu w wyniku współdziałania całości społecznej”⁶ W kontekście powyższych uwag ks. J. Majki staje się

właściwości ludzkie i instytucjonalne warunki społeczne”

⁵ KDK 26.

⁶ *Filozofia społeczna*. Wrocław 1982 s. 161-163. Nieco dalej Autor ten dodaje: „[...] dobro wspólne jako doskonałość osobowa członków społeczeństwa polega na takim stopniu uczestnictwa w dobru każdego z nich, ażeby mógł osiągnąć swe ludzkie cele i zarazem wypełnić swe zadania społeczne jak najlepiej. Ukazuje nam to, na czym polega immanencja dobra wspólnego oraz jaki związek zachodzi między dobrem wspólnym a dobrem osoby, jest to dobro osoby jako zrzeszonej i wypełniającej odpowiednie funkcje w społeczeństwie. [...] W świetle tego staje się zrozumiałe, dlaczego nie można się zgodzić ze zdaniem tych, którzy są skłonni identyfikować dobro wspólne z zespołem instytucji społecznych i dóbr materialnych oraz kulturalnych znajdujących się niejako w dyspozycji społeczeństwa. Tak rozumiane dobro wspólne można określić tym mianem jedynie w szerszym i niewłaściwym tego słowa znaczeniu. Dobra bowiem kultury materialnej i duchowej oraz zespoły instytucji stanowią środki i mogą być niezbędnym warunkiem realizacji dobra wspólnego, ale same w sobie nie tworzą jeszcze owego aktywnego ładu społecznego i nie muszą się

bardziej zrozumiałe, dlaczego papież Jan XXIII uczył, iż „prawdziwe dobro wspólne polega przede wszystkim na poszanowaniu praw i obowiązków osoby ludzkiej”⁷ Warto też zauważyć, że z tezą analogiczną wystąpił już francuski neotomista, J. Maritain, który pisał wiele lat przed encykliką «o pokoju», iż prawa i obowiązki człowieka stanowią istotny element konstytutywny dobra wspólnego⁸.

*

Niewątpliwie urzeczywistnianie dobra wspólnego z jednej strony jest owocem, a z drugiej strony zakłada istnienie pewnej wspólnoty oraz współdziałanie osób w jej ramach. To współistnienie i współdziałanie opiera się na podstawowym fundamencie, jakim jest społeczna natura człowieka. Niemniej, same podstawy tych społecznych zaangażowań mogą mieć różny charakter. Najczęściej są to interpersonalne relacje regulowane przez zasady sprawiedliwości, odwołujące się do równości ontologicznej osób i wymiennie równej wartości pewnych dóbr czy świadczeń. Są to więc relacje zasadniczo o charakterze przedmiotowym, chociaż właściwsze jest ich ujęcie w kategoriach relacji podmiotowych dokonywanych na bazie przedmiotowej. Wydaje się to logiczne, jeżeli się uwzględni, że na każdej pracy, usłudze czy przekazanym dobru odcisnięta jest jakaś część ludzkiej podmiotowości, a również sam ekwiwalent pieniężny (lub podobny) wyraża w sobie afirmację dla podmiotowości drugiej strony. Nikt bowiem nie płaci pensji psu za to, że szczeka, ani kotu za to, że łowi myszy. Niemniej, w każdym jednak przypadku, jakkolwiek jest to relacja o strukturze podmiotowej, to jednak rozbudowana jest wokół jakiegoś przedmiotu; druga

przyczyniać do jego doskonalenia, podobnie jak nie muszą się przyczyniać do właściwego ze względu na dobro społeczne doskonalenia poszczególnych osób ludzkich. Są one niewątpliwie środkiem realizacji dobra wspólnego i dlatego słusznie bywają nazywane dobrem wspólnym instrumentalnym. Dodajmy, że ich wzrost i doskonalenie dokonuje się właśnie w wyniku realizacji dobra wspólnego immanentnego, a zatem istnieje ścisła współzależność między rozwojem dobra wspólnego immanentnego a instrumentalnego. Zależność ta nie jest jednak w takim sensie jednoznaczna, ażeby w każdym wypadku wzrost jednego był związany ze wzrostem drugiego” (tamże s. 165-167).

⁷ Enc. *Pacem in terris* nr 60. Papież ten pisze ponadto w cytowanej encyklice równie ważne słowa: „z racji swego najgłębszego powiązania z naturą ludzką, dobro wspólne pozostaje całe i nieskażone tylko wtedy, gdy uwzględniwszy istotę i rolę dobra wspólnego, bierze się w nim pod uwagę dobro osoby” (nr 55).

⁸ Por. *I diritti dell'uomo e la legge naturale*. Milano 1977 s. 10 (autorowi artykułu nie udało się niestety osiągnąć wersji oryginalnej tej pozycji); także *Principes d'une politique humaniste*. New York 1944 s. 30-31.

strona, to znaczy druga osoba w kontrakcie (czyli w pewnej relacji interpersonalnej), jest afirmowana poprzez jakieś dobro o charakterze przedmiotowym.

Takie relacje stanowią niewątpliwie nieodzowny element życia społeczno-gospodarczego, ale jednocześnie nie mogą być uważane za stan doskonałości. Czyż człowiek może być w pełni afirmowany, w całej jego ontologicznej i egzystencjalnej jakości, czyli na miarę jego godności, jeżeli ta afirmacja dokonuje się w przymacie wartości przedmiotowej wyrażonej przez jakąś rzecz? Czyż miarą tego, co łączy osoby w sposób ontologicznie czysty, wyłącznie i niepowtarzalnie właściwy dla nich, a więc na miarę ich godności (na ile to jest tylko możliwe w konkretnych realiach życia), może być wartość przedmiotowa rzeczy, którą oni między sobą wymieniają czy też dzielą? Z pewnością nie. Właściwa więc relacja interpersonalna zakłada w sposób nieodzowny uznanie jasno sprecyzowanej i zarazem pełnej prawdy o osobie postrzeganej w niej samej, a nie w przymacie przynależących do niej, może nawet tylko przez bardzo krótki moment, dóbr. Jest to prawda do tego stopnia doniosła, że właściwą miarą jej wyrażenia staje się sam postrzegający, a adekwatną formą jej afirmacji – dar uczyniony przez niego z siebie samego⁹ Jest to więc relacja, która przyjmuje kształt obdarowania, a jako taka jest oparta na miłości i wypowiedzi się poprzez miłość jako formę czystą związku interpersonalnego. Tym samym jedynie ona może stanowić najbardziej szczytną formę dobra wspólnego między osobami.

W świetle powyższych uwag ujawnia swoją specyfikę problematyka dobra wspólnego małżeństwa i rodziny. Należy tu wyjść od stwierdzenia, iż w sensie ścisłym i pierwszym dobra wspólnego małżonków i rodziny nie stanowi ich dorobek materialny czy też dobra odziedziczone: wspólny dom (mieszkanie), jego uposażenie i wszystko to, czym dysponują z tytułu własności. Dobro wspólne małżonków (czy też założonej przez nich rodziny) sięga samej głębi ich bycia razem, a więc odnosi się do tego, co ich scala i czyni z nich organiczną jedność. W związku z tym właściwe zrozumienie dobra wspólnego małżeństwa i rodziny zakłada rozumienie małżeństwa i rodziny nie tylko w kategorii wspólnoty, ale wprost komunii.

Faktycznie, związek małżeński czy rodzina zanim przyjmuje kształt wspólnoty, ma charakter strukturalnie jeszcze głębszy, a mianowicie jest «komunią

⁹ Por. R. Buttiglione. *Chrześcijaństwo a demokracja*. Lublin 1993 s. 127 nn.; także T. Styczeń. *Istota więzi małżeńskiej w perspektywie filozoficzno-teologicznej*. W: *Familiaris consortio. Tekst i komentarze*. Lublin 1987 s. 126, 130. Autor ten pisze między innymi: „Akt afirmowania człowieka dla niego samego oznacza [...] działanie nie umotywowane własnym tylko interesem działającego, czyli działanie bezinteresowne; oznacza mianowicie działanie, którego racją i motywem jest to, kim w sobie samym jest adresat działania” (tamże s. 126).

osób» – «*communio personarum*»¹⁰. Różnica zaś między «komunią» i «wspólnotą» jest dosyć istotna, jakkolwiek rzeczywistości te nie tyle są sobie przeciwstawne, co raczej wzajemnie się dopełniają, przynajmniej w odniesieniu do małżeństwa i rodziny. W «komunii» akcentuje się przede wszystkim osobę ludzką w jej relacji do drugiej osoby. Jej celem zaś jest realizacja i spełnienie się osób poprzez bezinteresowny dar z siebie, poprzez wzajemne obdarowanie siebie. Cel «komunii» leży zatem na płaszczyźnie podmiotowej. Z kolei «wspólnota» może oznaczać nie tylko więź międzyosobową projektowaną na zewnątrz, w kierunku osoby trzeciej czy społeczności, ale wspólnotę życia i działania podjętą dla wypełnienia jakiegoś zadania, dla osiągnięcia jakiegoś celu, który nie ogranicza się tylko do sfery relacji podmiotowych, ale może wkraczać również w sferę przedmiotową. Papież sam zresztą wyjaśnia w *Liście do Rodzin*, iż te dwa pojęcia – «komunia» i «wspólnota» – „są sobie bliskie, ale nie tożsame. «Komunia» dotyczy relacji międzyosobowej pomiędzy «ja» i «ty». «Wspólnota» natomiast zdaje się ten układ przekraczać w kierunku «społeczności», w kierunku jakiegoś «my»”¹¹. Papież jednocześnie podkreśla, iż ta «wspólnota», jaką jest rodzina, otrzymuje swój początek z tej «komunii», jaką jest małżeństwo dopełnione przez zrodzenie potomstwa. Stąd też cała «wspólnota rodzinna» jest jednocześnie przeniknięta – i to w sposób dogłębny – tym, co stanowi samą istotę «komunii»¹². Konsekwentnie w interesującym nas wymiarze «komunią» jest nie tylko małżeństwo, ale również i rodzina.

*

W świetle powyższych uwag kształt relacji interpersonalnych w formie podmiotowo czystej urzeczywistnia się zgodnie z zamiarem Stwórcy w małżeństwie i rodzinie. Tutaj to bowiem relacja międzyosobowa – ontologicznie rozumiana – oparta jest w sensie właściwym na miłości, a więc więzi o charakterze wybitnie osobowym. Relacja ta czerpie swój specyficzny kształt – jak pisze T. Styczeń – „z zasady własnej, sobie tylko zarezerwowanej. Zasadą tą jest jedyny

¹⁰ Por. K. W o j t y ł a. *Rodzina jako „communio personarum”* AK 83:1974 nr 395 s. 347-361; t e n ż e. *Rodzina a communio personarum*. AK 84:1975 nr 396 s. 17-31; E. K a c z y Ń s k i. *Małżeństwo i rodzina jako komunია osób*. „Communio” 5:1986 nr 36 s. 3-17; S t y c z e Ń. *Istota więzi małżeńskiej* s. 124; W. C h u d y. *Polska rodzina bastionem tradycji otwartym na nowoczesność*. „Ethos” 7:1994 nr 3(27) s. 143.

¹¹ *List do Rodzin* nr 7 (odtąd dokument ten będzie opisywany jako LdR).

¹² Por. tamże.

w swoim rodzaju dar. Jest to całkowity i nieodwołalny dar osoby z samej siebie dla drugiej osoby”¹³

Jeżeli odnieść się do nauczania Soboru Watykańskiego II, to należy podkreślić, że ta dynamiczna relacja wzajemnego obdarowania siebie w miłości stanowi właściwie jedyną drogę samorealizowania się człowieka, gdyż człowiek „nie może odnaleźć się w pełni inaczej, jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego”¹⁴ Idąc po tej samej linii, Jan Paweł II dodaje, iż „to miłość właśnie sprawia, że człowiek urzeczywistnia siebie przez bezinteresowny dar z siebie. Miłość bowiem jest daniem i przyjmowaniem daru. Nie można jej kupować ani sprzedawać. Można się nią tylko wzajemnie obdarowywać”¹⁵ W tym kontekście staje się oczywiste, iż właściwą człowiekowi drogą dążenia do doskonałości jest bądź to postawa osobowego obdarowywania skonkretyzowanego przez podjęcie daru–charyzmatu życia bezżennego, gdzie obdarowywaną jest konkretna wspólnota ludzka (czy to kościelna, czy świecka), bądź też postawa przyjęcia daru uczynionego przez drugą osobę, która też jest jednocześnie wzajemnie obdarowywana, a więc realizowana w życiu małżeńskim i rodzinnym¹⁶. Obydwie te formy życia zakładają u samych swych podstaw przyjęcie daru (jakkolwiek o jakościowo różnym charakterze) i jednocześnie dar uczyniony dla drugiej osoby czy też społeczności osób. Jest to tym samym dar afirmujący ich godność osobową widzianą czy to w wymiarze przyrodzonym, czy nadprzyrodzonym, czy też w jednym i drugim zarazem. Obydwa te sposoby życia przyjmują tym samym swoistą formę budowania dobra wspólnego w nieodzownie potrzebnych mu dla życia całości jakościach, kształtach i wymiarach.

Jan Paweł II w *Liście do Rodzin* przypomina, że aby ów akt afirmacji drugiej osoby stojący u podstaw daru przyjmowanego i czynionego z siebie w ramach komunii małżeńskiej i rodzinnej był autentyczny, musi mieć charakter „trwały i nieodwołalny” oraz „wyłączny”, a więc nacechowany tymi przymiotami, które są właściwe dla małżeństwa. Papież pisze ze swej strony: „nierozzer-

¹³ *Istota więzi małżeńskiej* s. 124.

¹⁴ KDK 24.

¹⁵ LdR 11.

¹⁶ Na marginesie warto podkreślić, że obydwie formy życia, czy to bezżennego, czy też w związku małżeńskim, stanowią odpowiedź człowieka na powołanie Boże, a więc ostatecznie są postawą przyjęcia daru, który śmiało może być tutaj nazwany również charyzmatem. Należy jednocześnie przypomnieć, że taka koncepcja małżeństwa ujmowanego w kategorii obdarowania i przyjęcia daru, a więc wybitnie o strukturze przymierza, została już nakreślona przez Sobór Watykański II (KDK 48), do którego Jan Paweł II nawiązuje w omawianym dokumencie, pisząc między innymi: „Rodzina bierze swój początek z takiej małżeńskiej wspólnoty, którą Sobór Watykański II określa jako «przymierze». W tym przymierzu mężczyzna i kobieta «wzajemnie się sobie oddają i przyjmują» (KDK 48)” (LdR 7).

walność małżeństwa wynika nade wszystko z samej istoty tego daru: dar osoby dla osoby. W tym darze wzajemnym wyraża się oblubieńczy charakter miłości”¹⁷ Powyższe słowa stanowią niejako dopowiedzenie tej refleksji, którą Ojciec św. wyraził nieco wcześniej, wchodząc w istotę omawianego w tym momencie problemu: „przysięga małżeńska określa, a zarazem ustanawia to, co jest dobrem wspólnym małżeństwa i rodziny. «Biorę cię, [...] za żonę – za męża – i ślubuję ci miłość, wierność i uczciwość małżeńską oraz że cię nie opuszczę aż do śmierci». [...] Słowa przysięgi małżeńskiej orzekają o tym, co stanowi wspólne dobro – naprzód małżeństwa, z kolei zaś rodziny. Dobrem wspólnym małżonków jest miłość, wierność i uczciwość małżeńska oraz trwałość ich związku «aż do śmierci». To dobro obojga jest równocześnie dobrem każdego z nich. Ma z kolei stać się dobrem ich dzieci. Należy do istoty dobra wspólnego, że łącząc poszczególnych ludzi, stanowi zarazem prawdziwe dobro każdego”¹⁸

Wiodąca w niniejszych analizach konstatacja poczyniona za Janem Pawłem II, iż miłość stanowi szczytne dobro wspólne małżeństwa, ma w sposób konieczny swoje dalsze konsekwencje, których Autor *Listu do Rodzin* bynajmniej nie pomija. Wspomniane dopiero co przymioty miłości, podyktowane przez samą jej naturę, domagają się właściwego dopełnienia, które zostało w sposób wyraźny sformułowane już przez papieża Pawła VI w encyklice *Humanae vitae*. Jan Paweł II wyraźnie do nich nawiązuje w omawianym dokumencie.

Warto przypomnieć, że pojawiająca się już w encyklice „o życiu ludzkim” koncepcja małżeństwa ma cechy wybitnie personalistyczne: małżeństwo jest wspólnotą miłości powołaną do istnienia przez Boga właśnie w tym celu, aby „urzeczywistniać w ludziach swój plan miłości”¹⁹ Konsekwentnie miłość ta nie wyczerpuje całego swego bogactwa i dynamizmu sprawczego w zamkniętym kręgu wewnętrznej więzi łączącej w sposób wyłączny, wierny i nierozzerwalny małżonków. Miłość ta, przenikając i kształtując ich związek, posiada ze swej

¹⁷ LdR 11.

¹⁸ Tamże nr 10. Należy podkreślić, że do problematyki tej Ojciec Święty nawiązuje już w numerze siódmym, a więc dużo wcześniej zanim poświęci jej uwagę w sposób zasadniczy (właściwie w numerach 10 i 11, jakkolwiek tytuł „Dobro wspólne małżeństwa i rodziny” nosi wyłącznie nr 10). Jan Paweł II pisze tam między innymi: „Mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem» (Rdz 2, 24). Chrystus w Ewangelii, w rozmowie z faryzeuszami, przytacza te same słowa, dodając: «A tak już nie są dwoje, ale jedno ciało. Co więc Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela» (Mt 19, 6). Na nowo ujawnia On treść normatywną, jaką w sobie zawiera stwierdzenie faktu, który istniał «od początku» (Mt 19, 8). [...] Jeżeli Nauczyciel ją «teraz» potwierdza, to dlatego, aby u progu Nowego Przymierza uczynić dla wszystkich jasnym i jednoznacznym charakter nierozzerwalny małżeństwa jako fundamentu dobra wspólnego rodziny” (tamże nr 7).

¹⁹ Por. HV 8.

natury jeszcze inne przymioty, których uznanie i realizacja warunkuje jej integralny, chciany przez Boga kształt jako wyraz prawdy o człowieku – mężczyźnie i kobiecie – oraz sposób „ureczywistniania w ludziach swojego planu miłości” Obok wyżej wyeksponowanych już przymiotów Paweł VI uczy, że miłość ta ma jeszcze charakter „ludzki” i „płodny”²⁰.

Charakter ludzki, oprócz tego, że podkreśla wymiar rozumowo-wolitywny miłości (nie identyfikując jej tym samym ze sferą popędowo-uczuciową), w części zasadniczej eksponuje jej naturę duchowo-cielesną. Tym samym w miłości małżeńskiej opartej na prawdzie o osobie ludzkiej zostaje podkreślona również rola „języka ciała”. Oznacza to, że miłość ta jednocześnie zakłada równość i komplementarność płci, a swój szczególny i niepowtarzalny wyraz znajduje w zjednoczeniu cielesnym, w którym małżonkowie stają się wzajemnie dla siebie darem. Jan Paweł II mówi w tym względzie: „Sobór Watykański II, tak gruntownie przejęty sprawą człowieka i jego powołania, głosi, że zjednoczenie małżeńskie, biblijne «jedno ciało» (*una caro*), nie może być w pełni zrozumiane i wyjaśnione inaczej, jak tylko w kategoriach «osoby» i «daru». Każdy mężczyzna i każda kobieta nie ureczywistnią się w pełni inaczej, jak tylko przez bezinteresowny dar z siebie. Moment zjednoczenia małżeńskiego jest najbardziej szczególnym doświadczeniem tego właśnie daru [...]. Całe życie w małżeństwie jest darem, ale odnosi się w sposób szczególny do tego właśnie momentu, kiedy małżonkowie oddając się sobie wzajemnie w miłości, ureczywistniają to spotkanie, które czyni z nich dwojga «jedno ciało» (por. Rdz 2, 24)”²¹

Tak nakreślona wartość daru oblubieńczego ciała, poprzez który zostaje wyrażona i ubogacona miłość dwojga małżonków, staje się niewątpliwie kolejnym elementem dobra wspólnego małżonków²² Jego najpełniejszy wyraz objawia się jednak dopiero w specyfice rodzicielskiej tegoż daru, czyli – jak to podkreśla encyklika *Humanae vitae* w numerze dziewiątym – w charakterze płodnym miłości małżeńskiej. Faktycznie, komunია osób zbudowana na „logice

²⁰ Por. tamże nr 9.

²¹ LdR 12; por. także nr 8: „Mężczyzna i kobieta łączą się z sobą tak ściśle, że – według słów Księgi Rodzaju – stają się «jednym ciałem» (Rdz 2, 24). Zarówno mężczyznę, jak i kobietę jest człowiek poprzez ciało. Równocześnie zaś te dwa somatycznie zróżnicowane podmioty uczestniczą na równi w zdolności życia «w prawdzie i miłości». Zdolność ta, natury duchowej, odzwierciedla osobową konstytucję człowieka. Odzwierciedla ją wspólnie z ciałem. Przez to mężczyzna i kobieta są predysponowani do ukształtowania «komunii osób». Kiedy łączą się ze sobą w małżeństwie jako «jedno ciało», to zjednoczenie obojga winno równocześnie stanowić jedność «w prawdzie i miłości». Także FC 11.

²² Jan Paweł II przypomina tutaj trwały już element nauczania Magisterium Kościoła w kwestiach etyki seksualnej, iż „celem wzajemnego daru mężczyzny i kobiety nie jest tylko zrodzenie dzieci, ale również wzajemna komunია miłości i życia” (LdR 12).

bezinteresownego daru” jest ze swej natury „komunią rodzicielską”. Dzieci bowiem są najcenniejszym darem małżeństwa, a w ten sposób ono samo stanowi podstawę szerszej komunii czy wspólnoty, jaką jest rodzina i społeczność ludzka. Małżeństwo jako „komunia rodzicielska” wydobywa więc najcenniejszą wartość w porządku doczesnym zadaną człowiekowi przez Stwórcę – płodność, a przez nie życie („Istnienie – życie jest pierwszym darem Stwórcy dla stworzenia”²³). W ten sposób miłość łącząca małżonków nie tylko ubogaca ich komunię międzyosobową, pomnażając ich dobro wspólne, ale jednocześnie otwiera ich na szerszą społeczność – kościelną, narodową, państwową, ogólnoludzką – przez co budują oni również dobro wspólne tych społeczności²⁴. W rodzinie jednak otrzymuje nowy człowiek swoje własne „imię”, a więc nie tyle jako obywatel, jako członek określonej wspólnoty narodowej, ale jako owoc miłości, więcej jeszcze, jako wprost ucieleśnienie miłości dwojga osób, męża i żony.

Jan Paweł II poświęca temu zagadnieniu sporą część punktu jedenastego. Istotę tego przesłania zdają się jednak zawierać słowa: „Dobro wspólne rodziny urzeczywistnia się w nowo narodzonym. Tak, jak dobro wspólne małżeństwa urzeczywistnia się poprzez miłość oblubieńczą, która gotowa jest dawać i przyjmować nowe życie – tak dobro wspólne rodziny urzeczywistnia się przez tę samą oblubieńczą miłość spełnioną w nowo narodzonym. [...] Dziecko obdarowuje sobą rodzinę. Jest darem dla rodzeństwa i dla rodziców. Dar życia staje się równocześnie darem dla samych dawców. Nie mogą nie odczuć jego obecności, jego uczestnictwa w ich życiu, tego, co wnosi do dobra wspólnego małżeństwa i wspólnoty rodzinnej. [...] Człowiek jest dobrem wspólnym każdej ludzkiej społeczności. [...] Jest dobrem wspólnym rodziny i ludzkości, poszczególnych społeczności oraz społeczeństw: trzeba jednak wprowadzić tutaj znamienne różnicę stopnia i sposobu. O ile jest on darem wspólnym, na przykład narodu (jako rodak) czy państwa (jako obywatel), to dobrem wspólnym rodziny jest w sposób najbardziej konkretny, jedyny, niepowtarzalny: nie tylko jako człowiek, jako jednostka w ludzkiej wielości, lecz jako «ten człowiek». Bóg-Stwórca powołuje go do istnienia «dla niego samego»”²⁵

*

Niewątpliwie wyżej nakreślone dobro wspólne małżeństwa i rodziny nie wyczerpuje się tylko w sferze przyrodzonej, i nie jest tylko budowane za pomocą

²³ Tamże nr 11.

²⁴ Por. FC, np. nr 14, 21, 42-44, 49.

²⁵ LdR 11.

naturalnych sił małżonków. Podobnie jak każda autentyczna miłość ludzka, tak i miłość małżeńska (stanowiąca istotę dobra wspólnego tej wspólnoty komunijnej) ma swoje ostateczne źródło w Bogu i do tego źródła musi się ona nieustannie odwoływać: „«komunia» ludzkich osób, a zwłaszcza «komunia» małżeńska została niejako wyprowadzona z tajemnicy trynitarnego «My» i została też do tej tajemnicy trwale odniesiona” – podkreśla z naciskiem Papież²⁶. Co więcej, małżeństwo chrześcijan jako związek sakramentalny może znaleźć swoją ostateczną afirmację tylko w tej Miłości, jaka „rozłana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany” (Rz 5,5). Oznacza to, że dobro wspólne małżonków chrześcijańskich zawiera w sobie w sposób wyraźny elementy nadprzyrodzone, a tym samym i zbawcze, w których budowę, pomnażanie i „redystrybucję” angażuje się osobowo sam Bóg – Stwórca i Odkupiciel²⁷

W świetle *Listu do Rodzin* to wewnętrzne odniesienie dobra wspólnego małżeństwa i rodziny do Boga wyraża się dalej w tym, iż dziecko jest owocem nie tylko oblubieńczej miłości małżonków, ale jest również „chciane dla niego samego” przez Boga: On „to daje człowieka jemu samemu, dając go zarazem rodzinie i społeczeństwu”²⁸.

W świetle powyższych refleksji małżeństwo i rodzina jawi się jako forma życia prowadząca do doskonałości i świętości. Te atrybuty, ostatecznie o dynamice zbawczej, stają się udziałem człowieka na drodze budowania tej wspólnoty komunijnej, poprzez pomnażanie jej dobra wspólnego, jak i poprzez uczestniczenie w nim. Oznacza to jednocześnie, że człowiek afirmuje siebie w wymiarach ostatecznych, nie poprzez to, co nabywa i bierze w posiadanie, nie poprzez „egocentryczny i egoistyczny indywidualizm”, ale poprzez bezinteresowny dar

²⁶ Tamże nr 8. Papież pisze dalej: „Rodzina bierze początek w miłości mężczyzny i kobiety, bierze także początek w Bożej tajemnicy. Odpowiada ona najbardziej intymnej istocie obojga: mężczyzny i kobiety. Odpowiada ich autentycznej osobowej godności” (tamże). Motyw ten Jan Paweł II powtarza wielokrotnie w *Liście do Rodzin*, jak również w innych swoich dokumentach. Por. np. LdR 2, 6, 7, 9, 10 czy też FC 13.

²⁷ Por. LdR 7.

²⁸ Por. tamże nr 9. Papież pisze w tym punkcie między innymi: „Człowiek jest – jak stwierdza Sobór – «jedynym na ziemi stworzeniem, które Bóg chciał dla niego samego» (KDK 24). Geneza człowieka – to nie tylko prawa biologii, to również stwórcza wola Boga. Należy ona do genealogii każdego z synów i córek ludzkich rodzin [...]. Bóg «chce» człowieka jako istoty do siebie podobnej, jako osoby. Człowiek ten – każdy człowiek – jest stworzony przez Boga «dla niego samego». Odnosi się to do każdego człowieka, do wszystkich, również tych, którzy przychodzą na świat z jakimś głębokim schorzeniem lub niedorozwojem. [...] Bóg daje człowieka jemu samemu, dając go zarazem rodzinie i społeczeństwu. [...] Rodzice, stając wobec nowej ludzkiej istoty, mają lub winni mieć pełną świadomość tego, że Bóg «chce» tego człowieka «dla niego samego»”.

osobowy, ofiarowany i przyjmowany w komunii interpersonalnej. Tak rozumiane i tak dynamicznie urzeczywistniane dobro wspólne stoi też w centrum cywilizacji miłości, podobnie jak sama „rodzina jest centrum i sercem cywilizacji miłości”

DAS GEMEINWOHL VON EHE UND FAMILIE
IM LICHT DES *BRIEFES AN DIE FAMILIEN* VON JOHANNES PAUL II

Z u s a m m e n f a s s u n g

Die Problematik des Gemeinwohls hat schon eine lange Geschichte. In der Lehre von Johannes Paul II. erscheint es nicht zum ersten Mal, aber im *Brief an die Familien* hat es seine eigene Spezifik, die besondere Aufmerksamkeit verdient. Denn die – man könnte meinen – von Natur aus soziale Problematik als Ganzes wird hier im Rahmen der für Johannes Paul II, charakteristischen Überlegungen zum Thema von Ehe und Familie behandelt. Den Hintergrund der in diesem Dokument durchgeführten Analysen bildet die Konzeption des Gemeinwohls selbst, das hier nicht instrumental und institutionell verstanden wird, sondern essentiell-immanent und damit auch personalistisch. In diesem Verständnis besteht der Grund der Affirmation der die Gemeinschaft konstituierenden und für die Verwirklichung ihres Wohls engagierten Personen nicht im gegenständlichen Wert der sie verbindenden Ziele und Güter, sondern in der ganzen Wahrheit über sie, die in ihrer personalen Würde ihren angemessenen Charakter erhält. Der diese Wahrheit und Würde auf interpersonalen Ebene affirmierende ontologisch erste Ausdruck besteht in der Haltung des gegenseitigen Beschenkens, die auf der Grundlage der Liebe vor allem in Ehe und Familie verwirklicht wird.

Übersetzt von Herbert Ulrich