

## PRZYMIERZE MAŁŻEŃSKIE W ŚWIELE NAUKI PISMA ŚW. I TRADYCJI

Małżeństwo jest rzeczywistością o niezwykle bogatej treści, w której wyróżnić można m. in. wymiary ogólnoludzkie i religijne, a w szczególności chrześcijańskie. Tym też tłumaczy się fakt, że chociaż jest ono nieodłączne od ludzkości i znane jej z doświadczenia od początków jej istnienia, to jednak tak trudne do jednoznacznego, a tym bardziej adekwatnego określenia. Świadczą o tym wymownie choćby dzieje katolickiej nauki o małżeństwie. Opierając się na pewnych podstawowych i nienaruszalnych zasadach Objawienia Bożego, jakże rozmaicie jednak w różnych okresach usiłowała ona określać naturę małżeństwa w akcie jego zawierania i trwania.

W niniejszym opracowaniu pragniemy ukazać krótki zarys ewolucji tej nauki, wychodzącej od podstaw biblijnych, a następnie rozwijanej w Tradycji Kościoła i znajdującej swój wyraz w teologii. Wypada jednak najpierw usprawiedliwić brzmienie tytułu tegoż opracowania. Określamy mianowicie w nim naturę małżeństwa najlepszym, jak sądzimy, spośród stosowanych dotychczas przez teologię i Kościół pojęć w wymienionym celu: mającym bogaty rodowód, a „odkrytym” na nowo w naszych czasach i usankcjonowanym przez Sobór Watykański II — pojęciem przymierza.

### 1. NATURA MAŁŻEŃSTWA W PIŚMIE ŚW.

#### a. W Starym Testamencie

Małżeństwo w Starym Testamencie było instytucją mającą swe korzenie w kulturze starożytnego Wschodu. Do jego zasadniczych cech należał patriarchalny charakter wraz z prymatem rodziny i rodu przed jednostką i prymatem mężczyzny w odniesieniu do kobiety. Jedyne w początkach zna Stary Testament pozostałości matriarchatu i poliandrii (Rdz 24, 28; 42, 38; Kpł 19, 3; Sdz 8, 19. 31; 9, 1—6). Zwyczajną natomiast formą był patriarchat i poligynia. Małżeństwo miało w Starym Testamencie ściśle powiązanie z religią. Wskazuje na nie wiele wypowiedzi w starotestamentalnych księgach Pisma św. Trzeba tu przede wszystkim wymienić dwie relacje o stworzeniu człowieka w Księdze Rodzaju. W najstarszej relacji jahwisty — Rdz 2, 18—24 — wyrażone jest przy pomocy języka mitycznego odniesienie mężczyzny do kobiety jako odniesienia do siebie dwu dwupłciowych form gatunku ludzkiego, stanowiące podstawę małżeństwa. Według tego opisu kobieta zostaje mianowicie stworzona przez Boga z ciała mężczyzny, by być dla niego pomocą, różnica zaś płci pojęta jest w pierwszym rzędzie jako skierowana na cielesne łączenie się mężczyzny z kobietą

(w. 24) w małżeństwie. Małżeństwo ustanowione zostaje jako małżeństwo jednożenne pod kątem widzenia przewyciężenia samotności człowieka i zapewnienia mu pomocy ze strony równego mu w człowieczeństwie współmałżonka. Podobne idee, lecz w sposób głębszy, wyrażone są w późniejszej o ok. 600 lat relacji z kodeksu kapłańskiego w Rdz 1, 26—28, gdzie czytamy, że Bóg stworzył mężczyznę i kobietę na swój obraz i nakazał im się rozmnażać. Różnica płci nie jest już tutaj pojęta jako skierowana w pierwszym rzędzie na cielesne obcowanie, lecz raczej jako podstawa dla rodzenia potomstwa. W wymienionych tekstach powiązanie małżeństwa z religią wyraziło się, jak widzimy, przede wszystkim w przeświadczeniu o boskim pochodzeniu tejże instytucji. Z kolei powiązanie takie widoczne jest w innych księgach w przypisywaniu małżeństwu cech przymierza z Bogiem (Prz 2, 17; por. Mal 2, 14). Napotykamy więc już tu na ideę, która — jak zobaczymy dalej — znajdzie później tak wymowny wyraz w nauce Nowego Testamentu i w Tradycji Kościoła. Powiązanie małżeństwa z religią widoczne jest wreszcie w Starym Testamencie w symbolice religijnej, porównującej miłość Boga Jahwe do swego niewiernego ludu z miłością wzajemną małżonków w małżeństwie monogamicznym (Oz 2, 18—25; Jr 3, 7n; Iz 50, 1).

Jako cel małżeństwa wymienione jest w Starym Testamencie i podkreślone jednoznacznie rodzenie potomstwa (Rdz 1, 28; 9, 1; Syr 26, 19nn), szczególnie zaś synów, którzy zapewniali trwałość rodów (Ps 127, 5). Posiadanie przez rodziny dzieci uważano za błogosławieństwo i dar Boży (Rdz 4, 1. 20; 17, 4nn. 16; 30, 2; Ps 127, 3nn; 128, 3—6; nieco krytyczniej wyraża się Syr 16, 1; podobnie Mdr 4, 3—6). Bezdzielnosć odczuwano jako karę Bożą (Kpł 20, 20n; Iz 47, 9; Jr 18, 21; Oz 9, 11—16), jako hańbę i nieszczęście dla kobiety (Rdz 21, 6; 1 Sm 1, 15); doprowadzało też ono niejednokrotnie do kryzysów w małżeństwie (Rdz 16, 3—6; 30, 1—8; 1 Sm 1, 2—7).

Pokreślając znaczenie posiadania dzieci uwzględnią jednak Stary Testament również wartości osobowe w małżeństwie, stanowiące podstawę szczęścia, do których zalicza miłość, zgodę i wzajemną pomoc małżonków (Rdz 2, 18—25; 24, 67; 1 Sm 1, 5—8; Prz 5, 15—20; 18, 22; 19, 14; 31, 10—31; Syr 25n; 36, 26—31). I tu znajdujemy znów preludeum przyszłej nauki Kościoła, wyrażonej zwłaszcza w naszych czasach w wypowiedziach ostatnich papieży i w dokumentach Soboru Watykańskiego II. Szczególną zaś rolę przypisuje Stary Testament małżeńskiej miłości obłubieńczej, np. Rdz 24, 67 mówi o rozwinięciu się takiej miłości po zawarciu, a Tb 6, 19 przed zawarciem małżeństwa, z kolei Pnp sławi jej moc i niepokonalność (8, 6n). Można stąd wnioskować, że Izrael znał głębszą wartość małżeńskiej miłości, z czym związane było coraz częstsze praktykowanie jednożeństwa, tak że w czasach Jezusta stało się już ono powszechne<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Por. J. Haspecker, *Ehe. II. Ehe im AT*, LThK<sup>2</sup> 3, 675nn.

## b. W Nowym Testamencie

W całokształcie nauki Nowego Testamentu o małżeństwie wyróżniamy istotne, chrześcijańskie prawdy Objawienia Bożego oraz czasowo uwarunkowane wypowiedzi, które są pewnym reliktem kulturowym, przejętym z epoki Starego Testamentu. Znalazły one odbicie w listach Pawłowych.

Istotne prawdy chrześcijańskie znajdujemy przede wszystkim w nauczaniu samego Jezusa. Należą do nich prawdy o boskim pochodzeniu małżeństwa, o jego jedności (monogamiczności) i nierozzerwalności, oraz o podporządkowaniu małżeństwa celowi eschatologicznemu i związanej z nim bezżenności.

Jezus widzi w małżeństwie instytucję ustanowioną od początku przez Boga jako nierozzerwalną wspólnotę życiową jednego mężczyzny z jedną kobietą. Ingerując w prawo Mojżeszowe, na które się Jego słuchacze powoływali, przywraca małżeństwu pierwotny sens, oznajmiając, że jest ono nierozzerwalne, a Mojżesz pozwalał dawać list rozwodowy żonie jedynie ze względu na „zatwardziałość serc” Izraelitów (Mk 10, 6—9; Mt 19, 4—8). Powołując się na Jezusa zakazuje również Paweł, by żona opuszczała męża, a mąż żonę (1 Kor 7, 10).

W nauczaniu Pawłowym wyróżnić można, jak wspomniano, pewne istotne prawdy chrześcijańskie o małżeństwie oraz czasowo uwarunkowane wypowiedzi odzwierciedlające elementy kulturowej tradycji izraelskiej. Do istotnych prawd zalicza się przede wszystkim zakaz rozrywania małżeństwa, który Paweł wymienia jako wyraźne przykazanie Pana, oraz zakaz ponownego zawierania małżeństwa przez rozwiedzionych (1 Kor 7, 10n); dalej, należy do nich również przykazanie wzajemnej miłości małżonków oraz uwydatnienie reprezentatywnego charakteru małżeństwa w analogii do więzi Chrystusa z Kościołem, stanowiące dla tradycyjnej teologii podstawę dla nauki o jego sakramentalności; wreszcie szczególnym przykładem wykładni prawa Bożego w oparciu o autorytet apostołski jest tzw. przywilej Pawłowy. Za czasowo uwarunkowane wypowiedzi wypada z kolei uznać stwierdzenie o podporządkowaniu żon mężom oraz nieco jednostronne potraktowanie małżeństwa w relacji do stanu bezżenności.

W Listach Więziennych na szczególną uwagę zasługuje podkreślenie przez Pawła obowiązku miłości wzajemnej małżonków. Wprawdzie wyraźnie zwraca się on tylko do mężów, by miłowali żony (Kol 3, 19; Ef 5, 25), lecz nie ulega wątpliwości, że w myśl nauki Pawłowej ma to być miłość wzajemna: wynika to choćby stąd, że Apostoł ukazuje wzór miłości dla małżonków, jakim jest oparta na miłości więź między Chrystusem a Kościołem<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Por. J. Michl, *Ehe. III. Im Neun Testament*, LThK<sup>2</sup> 3, 677n; S. Olejnik, *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże. Zarys teologii moralnej*, Warszawa 1979, s. 670.

Natura i właściwości owej wzajemnej miłości, do jakiej w myśl nauki Pawłowej zobowiązani są małżonkowie, zajmuje się bliżej teologia moralna. Tutaj zauważmy tylko, że nie jest to miłość zwana erosem, lecz wyższa forma nieegoistycznej miłości opartej na życzliwości, określana w Nowym Testamencie zwrotem *agape*.

Z obowiązkiem miłowania żon przez mężów wiąże Paweł nakaz, by żony były poddane mężom (Kol 3, 18; Ef 5, 22). Teologowie katoliccy przez długie wieki próbowali uzasadniać teologiczny sens takiego nakazu; w niezbyt fortunny sposób był on również włączony w formułę kościelnego ślubowania przy zawieraniu małżeństwa i został stamtąd usunięty dopiero przed kilkudziesięciu laty. Dzisiaj zdaje się już nie ulegać wątpliwości, że nakaz ten był wyrazem ówczesnych stosunków społecznych, a w szczególności izraelskiego modelu małżeństwa, który dawno już przestał obowiązywać.

Wspomnijmy tu o jeszcze jednym b. ważnym elemencie Pawłowej nauki o małżeństwie, wyrażonym w Ef 5, 32, jakim jest porównanie więzi między małżonkami do więzi łączącej Chrystusa z Kościołem. Nie wnikając w szczegółową analizę tego tekstu zauważmy tu tylko, że w świetle nowszej egzegezy niesłuszne jest odwołanie zwrotu „tajemnica to wielka” (Ef 5, 32) do małżeństwa i wyprowadzanie stąd wprost jego sakramentalności. O sakramentalności tej wnioskuje dzisiejsza teologia na podstawie wyrażonego w wymienionym tekście charakteru reprezentatywnego małżeństwa w odniesieniu do więzi Chrystusa z Kościołem, względnie — podobnie jak o sakramentalności kilku innych sakramentów — w oparciu o bardziej ogólne zasady określające rolę zbawczych wydarzeń sakramentalnych w relacji do prasakramentu Kościoła.

## 2. ROZWÓJ KATOLICKIEJ NAUKI O NATURZE MAŁŻEŃSTWA

Szczegółowe omówienie tego rozwoju wykraczałoby poza dozwolone, objętościowe ramy niniejszego opracowania i byłoby tu nie na miejscu. Celowym będzie natomiast ograniczenie się do wskazania w przebiegu niniejszego rozwoju w ubiegłych wiekach na kilka kluczowych idei, znajdujących wszakże kontynuację, ale zarazem także ulegających przekształceniom i pogłębieniu w czasach nam współczesnych. Idee te znalazły mianowicie wyraz: 1. w ocenie moralnej małżeństwa, w szczególności zaś aktów małżeńskich; 2. w zastosowaniu do małżeństwa teorii umowy czyli kontraktu; 3. w zaliczeniu małżeństwa chrześcijańskiego do nowotestamentalnych sakramentów. Po krótkim zapoznaniu się z treścią tych idei, poświęcimy z kolei więcej uwagi omówieniu wzmiankowanej ich modyfikacji w dzisiejszej teologii i nauce Kościoła.

## a. Ocena wartości moralnej małżeństwa

Ojcowie Kościoła pierwszych wieków musieli zająć stanowisko pomiędzy dwoma skrajnymi biegunami, jakie stanowiły z jednej strony spirytualistyczne poglądy potępiające wszelką cielesność, a więc w konsekwencji także stosunki płciowe i małżeństwo, z drugiej zaś strony pogańska rozwiązłość nie stawiająca żadnych ograniczeń aktom życia seksualnego. Wymienione poglądy spirytualistyczne znalazły wyraz w sektach chrześcijańskich enkratytów, nowacjan, pryscylianistów i montanistów. Zasadnicze stanowisko w tej sprawie, większości Ojców działających w pierwszych wiekach, wyrażało się w różnieniu między przykazaniami a radami ewangelijnymi, zgodnie z czym małżeństwo uznawali oni za moralnie dobre, a dziewictwo za stan, który nie jest nakazany przykazaniem, lecz zalecany radą. Niektórzy Ojcowie popadli jednak przy tym w pewną jednostronność, wyrażającą się w przesadnym przecenianiu wartości dziewictwa na niekorzyść małżeństwa, spowodowaną jak się wydaje stanowiskiem w tej sprawie św. Pawła.

Znaczny postęp w rozwoju katolickiej nauki o małżeństwie stanowi doktryna Augustyna. W jego dziełach poświęconych temu zagadnieniu: *De continentia*, *De bono conjugali*, *De sancta virginitate*, *De bono viduitatis*, *De nuptiis et concupiscentia*, znajdujemy obszerną syntezę dorobku całego poprzedzającego okresu patrystyki.

Na szczególną uwagę zasługuje tu wyodrębnienie przez Augustyna trzech tzw. dóbr małżeństwa — bona matrimonii; małżeństwo jest mianowicie dobre, gdyż konstytuują je dobra: proles, fides, sacramentum. Tak określa je w rozprawie *De bono conjugali*; w innych dziełach posługuje się równoznacznymi zwrotami: generandi ordinatio, fides pudicitiae, connubii sacramentum lub proles, pudicitia, sacramentum, albo wreszcie in castitatis fide, in conjunctionis foedere, in propaginis germine. We wszystkich tych miejscach chodzi o dobra, jakimi są: zrodzenie potomstwa, czystość we wzajemnej wierności i nierozzerwalna więź małżonków, którą Augustyn określa słowem sacramentum; tylko w ostatnim z cytowanych tekstów słowo sacramentum zastępuje zwrotem in conjunctionis foedere. Ponadto jako dobro małżeństwa wymienia Augustyn jeszcze naturalną wspólnotę partnerów małżeńskich<sup>3</sup>.

Augustyn nie ustrzegł się jednak pewnych jednostronności w ocenianiu wartości moralnej aktów małżeńskich. Zdaniem jego grzech spowodował powstanie pożądliwości, której domieszka dołącza się zawsze do aktu małżeńskiego. Nieuporządkowana ta pożądliwość jest czymś złym, natomiast nie jest zły sam w sobie akt małżeński. Akt ów, nawet będąc splamionym przez pożądliwość, nie jest grzechem;

<sup>3</sup> Por. L. Godefroy, *Le mariage au temps des Pères*, DThC IX 2078—2115.

jest wprawdzie zmieszany ze złem, lecz małżeństwo skierowuje owo zło na dobry użytek. Jest zatem rzeczą konieczną, by małżonkowie za cel stawiali sobie zrodzenie potomstwa; wtedy bowiem akt małżeński dokonuje się bez grzechu, jest prawny, godny szacunku i jest obowiązkiem. Natomiast zmieranie do przyjemności cielesnej jest tym, co Apostoł jedynie toleruje; jest więc błędem i przekształceniem dobra w zło.

Pogląd Augustyna na naturę aktu małżeńskiego wywierał niestety przez długie późniejsze wieki nieszczęsny wpływ na kształtowanie się katolickiej nauki o małżeństwie. Jak widzieliśmy, wymieniony akt w koncepcji „doktora łaski” potrzebował dla swego usprawiedliwienia i godziwości dodatkowego „ugodziwiającego” motywu, jakim miał być zamiar poczęcia nowego życia, a co najwyżej pragnienie spełnienia małżeńskiego obowiązku, gdy współmałżonek tego się domagał. Dopiero św. Alfons Liguori (XIX w.) przez swój autorytet zaważył, że szala zaczęła się przechylać na stronę poglądu dotychczasowej mniejszości teologów, który ów znamienity doktor moralistów wyraził lapidarnie w zdaniu: „actus matrimonialis est honestus ex natura sua” — „akt małżeński jest ze swej natury godziwy” (*Theologia moralis*, lib. VI tr. VI n. 927) i podkreślił zarazem, że akt ten jako wyraz małżeńskiej miłości i wzajemnego oddania się jest dobrym nawet jeśli małżonkowie z ważnych powodów życzą sobie, by poczęcie nie nastąpiło. Pogląd ten, jak zobaczymy dalej, został ostatecznie, aczkolwiek nie bez pewnej opozycji, usankcjonowany w nauce Kościoła na Soborze Watykańskim II.

#### b. Zastosowanie do małżeństwa teorii umowy i jej modyfikacje

W tzw. klasycznym okresie rozwoju katolickiej nauki o małżeństwie, trwającym od reformy kościelnej w XI wieku aż do końca XV wieku, zostało wypracowane przez teologów i kanonistów oraz zastosowane do małżeństwa pojęcie umowy konsensualnej, czyli umowy będącej wynikiem zgodnych oświadczeń woli obydwu kontrahentów zawierających małżeństwo. Teologowie i kanoniści poddali zarazem bliższej analizie naturę wymienionej umowy, roztrząsając przy tym szereg szczegółowych problemów, wyrażających się w pytaniach: na czym polega konsens umowy małżeńskiej, jakie są jej przymioty, jaką rolę pełni autoryzacja Boża, jaką ma mieć formę i jakie są jej skutki.

Powstało w związku z tym szereg wątpliwości dotyczących roli konsensu i obcowania cielesnego w odniesieniu do istoty małżeństwa. Ostatecznego ich rozstrzygnięcia dokonał papież Aleksander III (1159—1181), który głosił zasadę, że małżeństwo niedopełnione jest małżeństwem rzeczywistym i nie może być rozwiązane wewnątrz, tzn. przez samych małżonków. Małżeństwu niedopełnionemu nie



przyznał jednak absolutnej nierozzerwalności, jak tego domagał się ze swą szkołą P. Lombard; nierozzerwalność taką przypisał jedynie małżeństwu dopełnionemu i takie stanowisko przyjęło się później powszechnie w nauce katolickiej.

Dalszy rozwój teorii umowy przypada na czasy nowożytne, tj. na koniec ubiegłego i początki naszego stulecia. W okresie tym wielu świeckich autorów, m. in. przedstawiciele nowej szkoły prawa naturalnego, szkoły spirytualistów z Fichtem i Grosem, a także Main de Biran lansowali w sposób ekstremalny ogólne pojęcie umowy, wychodząc z zasady, że wola człowieka i tylko ona tworzy prawo.

Jakie stanowisko zajęli w tej sprawie teologowie katolicy? Z punktu widzenia nauki katolickiej trzeba przyznać, że uznanie małżeństwa za zwyczajną umowę wystawiałoby je na wybryki woli jednostek i usprawiedliwiałoby rozwody za obopólną zgodą małżonków. Ale również stwierdzenie, że małżeństwo jest stanem społecznym nie gwarantuje jeszcze wcale jego trwałości. Przeciwnicy idei umowy słusznie zauważyli, że trwałości małżeństwa nie zapewnia ani stan społeczny ani umowa, jeśli ponad wolą jednostek zawierających umowę lub trwających w związku i ponad władzą publiczną regulującą sprawy umowy czy stanu małżeńskiego nie istniałaby jeszcze wyższa od nich zasada. Argumenty te według nauki katolickiej nie domagają się jednak całkowitego odrzucenia idei umowy, tylko wskazują na to, iż jest to umowa *sui generis* — swoistego rodzaju, w której wolność osobista otrzymuje granicę w momencie, w którym zostaje uformowana owa umowa. Teologowie i prawnicy katolicy przyjęli zatem, że małżeństwo jest prawdziwą umową: umową synalgamatyczną czyli bilateralną, dwustronną. Jest to tzw. umowa naturalna, w której obopólna zgoda kontrahentów nie może być niczym innym zastąpiona. Prawa, jakie z tej umowy wynikają, są niezmiennie, a jej istotne skutki nie zależą od woli kontrahentów. Wszystko to wynika z prawa natury, które nadaje zarazem małżeństwu charakter religijny i święty; charakter ten zaś staje się jeszcze bardziej widoczny, jeśli zwróci się uwagę na pochodzenie małżeństwa, jego istotny cel i symboliczny sens, tj. że pochodzi ono z ustanowienia Bożego, że jego istotnym celem jest rozkrzewianie rodzaju ludzkiego, wreszcie że jest ono podobieństwem związku Chrystusa z Kościołem<sup>4</sup>.

Na podstawie powyższych uwag łatwo już zauważyć, że pojęcie umowy w zastosowaniu do małżeństwa obarczone jest wieloma niedoskonałościami. Nic też dziwnego, że w późniejszej teologii katolickiej i w nauce Kościoła pojęcie to zostało zastąpione doskonalszym pojęciem, mianowicie pojęciem przymierza.

<sup>4</sup> Por. G. Le Bras, *Mariage*. III. *La doctrine du mariage chez les théologiens et les canonistes depuis l'an mille*, DThC IX 2149—2152, 2157—2159.

### c. Zaliczenie małżeństwa do sakramentów

W wypowiedziach Ojców Kościoła pierwszych wieków chrześcijaństwa można już odnaleźć pewne załączki i elementy nauki o sakramentalności małżeństwa. Rozwijając naukę Pisma św. utrzymywali oni, że małżeństwo zostało ustanowione przez Jezusa Chrystusa, dzięki czemu zapewnia ono małżonkom łaski umożliwiające im wypełniać odpowiednie obowiązki i wymogi. Źródłem owych łask jest uświęcenie małżeństwa przez Jezusa, którego to uświęcenia pierwszym wyrazem była Jego obecność i cud na weselu w Kanie Galilejskiej. Odnawia się ono wszakże w każdym małżeństwie poprzez widzialny znak błogosławienia i innych ceremonii sprawowanych przez Kościół.

Właściwe zaliczenie małżeństwa do sakramentów było jednak dopiero dziełem scholastyków: uznali oni mianowicie, że „umowa małżeńska” jest jednym z siedmiu sakramentów ustanowionych przez Jezusa Chrystusa.

Sakramentalność małżeństwa została usankcjonowana przez naukę Kościoła. Do siedmiu nowotestamentalnych sakramentów zaliczył małżeństwo najpierw dekret Soboru Florenckiego dla Ormian<sup>5</sup>, a uroczyste zdefiniował ją Sobór Trydencki<sup>6</sup>.

### 3. PRZYMIERZE MAŁŻEŃSKIE W TRADYJCJI NAJNOWSZEJ

Za moment rozpoczynający najnowszy, współczesny nam okres rozwoju katolickiej nauki o małżeństwie uznajemy ogłoszenie w r. 1930 przez Piusa XI encykliki *Casti connubii*. Papież streszcza w niej tradycyjną naukę Kościoła o małżeństwie. W encyklice znajdujemy jednak pewien nowy aspekt, który, jak sądzimy, stanowi punkt zwrotny w wymienionym rozwoju; są to zarazem jakby preludia nowego spojrzenia na małżeństwo, które rozwijać się będzie dalej i wyrazi się dobitniej w nauczaniu Piusa XII i następnych papieży, przede wszystkim zaś w dokumentach Soboru Watykańskiego II i w nowym Kodeksie Prawa Kanonicznego.

Przyjrzyjmy się pokrótce ważniejszym elementom tego nowego spojrzenia.

Nowym aspektem katolickiej nauki o małżeństwie jest w encyklice *Casti connubii* ukazanie wartości osobowej małżeństwa, w którym, jak powiada papież, następuje „przekazanie osoby” — *traditio personae*; aspektem takim jest następnie podkreślenie roli miłości małżeńskiej<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> DS 1310.

<sup>6</sup> DS 1801.

<sup>7</sup> Pius XI, *Enc. Casti connubii*, AAS 22 (1930) 553n.



Nauka Soboru Watykańskiego II o małżeństwie i rodzinie wyrażona jest przede wszystkim w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. Zagadnieniem tym zajmuje się Konstytucja w rozdziale I (nr 47—52). Zapoznajmy się pokrótce z ważniejszymi jej wypowiedziami na ten temat, związanymi ściślej z interesującym nas zagadnieniem natury przymierza małżeńskiego.

Nawiązując do nauki Piusa XI w *Casti connubii* Konstytucja mówi najpierw (KDK 48) o wzajemnym oddawaniu się małżonków aktem osobowym i podkreśla rolę miłości jako należącej do istoty małżeństwa.

Ustanowiona przez Stwórcę wspólnota życia i miłości, jaką jest małżeństwo, zawiązywana jest według Konstytucji przez przymierze, czyli przez nieodwołalną osobistą zgodę.

Wzajemne oddanie się małżonków odpowiada tedy tak mocno uwypuklonej przez Sobór idei przymierza. Trzeba tu jednak zauważyć, że Konstytucja pojmuje w tym duchu, tzn. jako wzajemne darowanie się małżonków, nie pojedyncze akty miłości, lecz całą małżeńską wspólnotę życia i miłości.

W dalszym ciągu Konstytucja mówi o dobrach i celach małżeństwa, jednakże dóbr tych nie pojmuje już w duchu augustyńskim jako racji usprawiedliwiających małżeńskie obcowanie. Dobra te i cele traktuje jako pochodzące od Boga, bowiem, jak powiada, „Bóg jest twórcą małżeństwa obdarzonego różnymi dobrami i celami”. Dobra te wlicza zgodnie z tradycyjną nauką: są nimi mianowicie rodzenie i wychowywanie potomstwa, wzajemna pomoc i posługa oraz dobro dzieci. W przeciwieństwie do ujęcia CIC z r. 1917 wyróżniającego pierwszorzędny i drugorzędny cel małżeństwa (kan. 1013: *procreatio atque educatio prolis — mutuum adiutorium et remedium concupiscentiae*) Konstytucja świadomie i celowo unika już takiego rozróżnienia. Dodajmy tu, że wniosek, by zachować dotychczasową hierarchię owych celów, odrzuciła, argumentując, iż hierarchia wartości może być rozpatrywana pod różnymi aspektami.

Drugi akapit numeru 48 zawiera wypowiedź ważną dla dogmatycznej nauki o małżeństwie, bo mówiącą o jego sakramentalności. Poprzedzający pierwszy akapit opisywał małżeńskie przymierze miłości jako święte przymierze w taki sposób, że opis ten mógł zaakceptować wyznawca każdej religii. Akapit drugi wyraża już treść specyficznie chrześcijańską małżeństwa. Nawiązuje mianowicie najpierw do treści akapitu pierwszego, mówiąc o miłości małżeńskiej pobłogosławionej przez Chrystusa, że „powstała ona z Bożego źródła miłości”. Perspektywę tej małżeńskiej miłości pogłębia jednak następnie przez odniesienie jej do jednoczącej miłości zachodzącej między Chrystusem

a Kościołem. I tu znajduje szczególnie wyraz sakramentalność małżeństwa. Konstytucja duszpasterska o Kościele nawiązuje tutaj do idei wyrażonej w Konstytucji dogmatycznej o Kościele, a mianowicie o odwzorowywaniu przez miłość małżeńską tajemnicy „jedności i płodnej miłości pomiędzy Chrystusem a Kościołem” (KK 11; por. 35 i 41). „Ublagosławienie przez Chrystusa”, o jakim mówi Konstytucja *Gaudium et spes*, odniesione jest w tym duchu wprost do miłości małżeńskiej, a nie samej płodności.

Owocami owej ubłogosławionej przez Chrystusa miłości małżonków jest według nauki Konstytucji zarówno ich własne uświęcenie, jak i wypełnienie małżeńskiego i rodzicielskiego powołania. Konstytucja wiąże te dwa owoce ściśle z miłością małżeńską i jej udoskonaleniem, tak że można stąd wyprowadzić zasadę: im doskonalsza będzie ta miłość, im głębiej włączona będzie w odkupieńczą miłość Chrystusa, tym pewniejszym będzie ona środkiem uświęcenia dla małżonków, a zwłaszcza dla ich dzieci, a zatem tym pewniejszą będzie dla jednych i drugich drogą zbawienia.

Nr 49 Konstytucji stanowi pewnego rodzaju próbą fenomenologicznego opisu miłości małżeńskiej. W opisie tym widoczny jest znów „nowy duch” w porównaniu do nauki tradycyjnej. Nauka ta przed określeniem „celów małżeństwa” zajmowała się głównie problemem prokreacji, której w mniejszym czy większym stopniu podporządkowywała miłość. Tymczasem Konstytucja duszpasterska o Kościele przedstawia na pierwszym miejscu małżeństwo jako przymierze miłości, uwidaczniając następnie, że miłość małżeńska nie jest jakimś subiektywnym dodatkiem do obiektywnych, przez Boga ustanowionych „celów”, lecz stanowi poniekąd fundament dla prawdziwie ludzkiej, wielkodusznej płodności, a zatem sama w sobie jest ona niezaprzeczalną wartością. Miłość ta nie jest również ograniczona do momentu aktu cielesnego obcowania małżeńskiego, lecz przenika całe życie małżonków. Prawdą jest natomiast, że akt ów jest jej najwyższym wyrazem i dopełnieniem, przy czym również dopełnienia miłości (wyrażonego zwrotem „*perficitur*”) nie pojmuje Konstytucja jako jednorazowego urzeczywistnienia, lecz rozumie je jako dążenie do zdobywania coraz to wyższej doskonałości.

Zwróćmy tu uwagę, że jeszcze na Soborze Watykańskim II miała swych zwolenników augustyńska koncepcja wartości i godziwości aktów małżeńskich. Na szczęście stanowili oni jednak mniejszość. Sobór położył kres dyskusji na ten temat orzekając, że małżeński akt jest czymś dobrym i posiada szczególną wartość jako wyraz szlachetnej, małżeńskiej miłości.

Zauważmy wreszcie, że Konstytucja naucza wyraźnie o równej godności mężczyzny i kobiety, odrzucając tym samym tak długo niestety podtrzymywaną w katolickiej nauce, zaczerpniętą ze starotestamentalnych obyczajów i przejętą przez św. Pawła, zasadę o podpo-

rządkowaniu żony mężowi jako głowie rodziny, co — jak wspomniano przy analizie danych biblijnych — znajdowało do niedawna jeszcze wyraz w kościelnej formule zawierania małżeństwa, mianowicie w ślubowaniu przez żonę posłuszeństwa mężowi<sup>8</sup>.

Kraków

KS. KAZIMIERZ HOŁA

<sup>8</sup> Por. B. Häring, Komentarz do numeru 48 i 49 Konstytucji *Gaudium et spes* w LThK, *Das Zweite Vatikanische Konzil*. III. Freiburg im Br. 1968, s. 428—437.

Ewa Siatkowska

## Z KRĘGU WSPÓŁCZESNYCH PRZEKŁADÓW BIBLIJNYCH

Wiedza biblijna w ostatnich czasach pogłębiła się znacznie, co znajduje wyraz w coraz większym doskonaleniu przekładów Biblii. W artykule niniejszym podano garść przykładów nowych rozwiązań translatorycznych we współczesnych tłumaczeniach Biblii na języki zachodniosłowiańskie i język niemiecki. W badaniach uwzględniono zarówno przekłady katolickie jak protestanckie i husyckie.

Punktem wyjścia przekładów katolickich jest Wulgata. Edycją obowiązującą w Kościele rzymsko-katolickim jest tzw. redakcja sykstyńsko-klementyńska, której historia przedstawia się następująco. Niejednolitość oraz niedoskonałości egzegetyczne i lingwistyczne skłoniły papieża Damazego I (366—384) do zlecenia w r. 382 Dalmatyńczykowi — św. Hieronimowi dokonania nowego przekładu Pisma św. Św. Hieronim tłumaczył Biblię przez 24 lata w Rzymie i w Betlejem kontaktując się tam z uczonymi żydowskimi. Część tekstu przetłumaczył sam (księgi protokanoniczne), część tylko skorygował. Jak wiadomo, nowsze partie Biblii powstały w języku aramejskim, pozostającym w stosunku do hebrajskiego mniej więcej w takiej relacji, jak język włoski do łaciny. Podstawa Biblii jest więc niejednolita lingwistycznie (część Nowego Testamentu napisana została po grecku). Przekład oryginału biblijnego wymaga wielkiej wiedzy językowej. Pomocą dla św. Hieronima, jak zresztą i dla innych tłumaczy biblijnych, była tzw. Septuaginta, czyli przekład „siedemdziesięciu” (LXX). Zgodnie z tradycją, przekładu tego dokonało siedemdziesięciu (może siedemdziesięciu dwu) tłumaczy przez siedemdziesiąt dni. Legenda ta dotyczy Pięcioksiągu. Tłumaczenie całej Biblii po-