KS. RYSZARD SZTYCHMILER

Studia Warmińskie
tom XXI (1984)

CELE MAŁŻEŃSTWA W PRAWODAWSTWIE KOŚCIOŁA OD PROMULGACJI KODEKSU PRAWA KANONICZNEGO Z 1917 R. DO 1960 R.

T r e ś ć: I. Cele prokreacyjne. II. Cele osobowe. III. Problem hierarchii celów małżeństwa. *Zusammenfassung.*

WSTĘP

Poglądy na istotę, zadania i cele małżeństwa od wieków zaprzątają umysły ludzi. Od celów stawianych małżeństwu, od ich realizacji, zależy w dużej mierze los i oblicze społeczności ludzkiej. Problemem małżeństwa i stawianymi mu celami zajmowali się przywódcy religijni i społeczni, filozofowie, prawnicy i teologowie, politycy, prawodawcy i sędziowie.

Koncepcja celów małżeństwa chrześcijańskiego opiera się na prawie naturalnym i objawionym. Już w pierwszych wiekach Kościoła próbowano określać cele małżeństwa [1]. Systematyczne opracowywanie datuje się jednak dopiero od początku XII w. Jego autorami byli przede wszystkim: Hugo od św. Wiktora, Piotr Lombard i Stefan Tornacensis. Autorzy ci cel małżeństwa upatrywali nie tylko w prokreacji, lecz także w zaspokojeniu pożądliwości, zgodnym współżyciu i uporządkowanej miłości [2]. Ich wywody są jednak fragmentaryczne i niezintegrowane. Dopiero w XIII w. pojawiają się próby całościowego przedstawienia problemu celów małżeństwa i wprowadzenia ich hierarchii. Św. Tomasz przeniósł problematykę małżeńską, z przyjętej przez św. Augustyna płaszczyzny wartości, na płaszczyznę celów. Głównym celem małżeństwa jest, według niego, zrodzenie i wychowanie potomstwa. W celu głównym zawiera się cel drugorzędny: uśmierzenie pożądliwości oraz wzajemna pomoc małżonków w sprawach życiowych [3]. Św. Tomasz jako pierwszy wprowadził podział celów małżeństwa na pierwszorzędne i drugorzędne. W XIX w. wskazywano również na miłość jako główne zadanie małżonków [4]. Nauka św. Tomasza była jednak bardziej rozpowszechniona i znalazła uznanie w oficjalnej nauce Kościoła.

---

[1] S. A u g u s t i n u s: De bono coniugali. W: Patrologia Cursus Completus. Series Latina, wyd. J. M i g n e. Parisiis 1844–1855 (dalej będę używał skrótu *PL*). T. 40, s. 375–376; B. I n l e n d e r: Cel małżeństwa w aspekcie naturalnym i nadprzyrodzonym. *Ateneum Kapłańskie* (dalej: *At. Kapł.*) 75/1970/47; W. S k r z y d l e w s k i: Problem celów małżeństwa. *Analecta Cracoviensia* 3/1971/357–360.

[2] Hugo a S. V i c t o r i o: Summa Sententiarum, tractatus VII. De Sacramento conjugali. PL 176, 153–168; U. N a v a r r e t e: Structura iuridica matrimonii secundum Concilium Vaticanum II. Momentum iuridicum amoris coniugalis. Roma 1969, s. 24–26.

[3] S. T h o m a s: Summa Theologica. Suppl. Quaest: 41.1c; 49.2.1; 49.2c; 49.3c; 54.3c; 65.1c; Por. J. F u c h s: Die Ehezwecklehre des hl. Thomas von Aquin. *Theologische Quartalschrifft* 128/1948/401.

[4] L e o n XIII: Encyklika Arcanum. W: Denzinger-Schönmetzer: Enchirydion Symbolorum. Freiburg i Br. 1963[32] nr 3143; Por. J. D e l e r t: Małżeństwo według nauki kościoła świętego katolickiego. Poznań 1860, s. 27.

W uroczystość Zesłania Ducha Świętego 27 maja 1917 r. papież Benedykt XV ogłosił Kodeks Prawa Kanonicznego. Był to pierwszy dokument prawny Kościoła, w którym zawarta została nauka o celach małżeństwa. Do KPK wprowadzono Tomaszową koncepcję celów małżeństwa.

W małżeństwie wyróżnia się cele obiektywne i subiektywne. Obiektywne wyznacza sama natura małżeństwa. Celami subiektywnymi kierują się małżonkowie decydując się na zawarcie małżeństwa. Cele subiektywne mogą pokrywać się z obiektywnymi, ale mogą też być odmienne.

Prawodawca kościelny obiektywne cele małżeństwa po raz pierwszy wylicza w kanonie 1013 § 1 KPK: „Pierwszorzędnym celem małżeństwa jest zrodzenie i wychowanie potomstwa, drugorzędnym wzajemna pomoc i zaspokojenie pożądliwości" [5]. Charakterystyczny jest tu podział celów małżeństwa na pierwszorzędne i drugorzędne. Wymienione w kan. 1013 § 1 cele małżeństwa prawodawca konkretyzuje, objaśnia i chroni w 35 innych kanonach KPK.

W okresie od promulgacji KPK do zwołania Soboru Watykańskiego II następuje rozwój badań nad tą problematyką celów małżeństwa. Kodeksowe jej ujęcie stało się w tym czasie przedmiotem szczególnego zainteresowania Magisterium Kościoła, kanonistów i teologów. Pius XI wydał dwie encykliki zawierające ważne wskazania przy realizacji celów małżeństwa. W 1929 r. ogłosił encyklikę *O chrześcijańskim wychowaniu młodzieży*, a w 1930 r. encyklikę *O małżeństwie chrześcijańskim* [6]. W latach następnych nowe spojrzenie na cele małżeństwa i ich hierarchię przedstawili teologowie niemieccy Herbert Doms i B. Krempel [7]. Stolica Apostolska zdecydowanie odrzuciła ich propozycje w słynnym dekrecie o celach małżeństwa z 1944 r. [8] Przykłady praktycznego zastosowania norm odnoszących się do realizacji celów małżeństwa znaleźć można w wyrokach Roty Rzymskiej [9].

Zamierzeniem niniejszego artykułu jest przedstawienie nauki o celach małżeństwa chrześcijańskiego i sposobach ich realizacji, zawartej w tekstach prawnych i innych dokumentach Kościoła Zachodniego. Ramy czasowe artykułu określają dwa wydarzenia, z których jedno rozpoczyna nowy etap w życiu Kościoła i nowy okres rozwoju nauki prawa kanonicznego, a drugie jest ostatnim znaczniejszym wydarzeniem okresu pokodeksowego, bezpośrednio poprzedzającym odnowę soborową i rewizję KPK. Wydarzeniem otwierającym badany okres była promulgacja KPK, zamykającym — Synod Rzymski, którego uchwały papież Jan XXIII promulgował 28 czerwca 1960 r. [10]

W literaturze prawniczej brak było dotychczas pełnego opracowa-

[5] „Matrimonii finis primarius est procreatio atque educatio prolis; secundarius mutuum adiutorium et remedium concupiscentiae".

[6] Encyclica Divini Illius Magistri. Acta Apostolicae Sedis 21/1929/723–762; dalej będę używał skrótu *AAS*; Encyclica Casti Connubii. *AAS* 22/1930/539–592.

[7] H. Doms: Vom Sinn und Zweck der Ehe. Breslau 1935; B. Krempel: Die Zweckfrage der Ehe in neuer Beleuchtung, begriffen aus dem Wesen der beider Geschlechter im Lichte der Beziehungslehre des hl. Thomas. Einsiedeln-Köln 1941.

[8] *AAS* 36/1944/103.

[9] Tribunal Apostolicum Sacrae Romanae Rotae: Decisiones seu Sententiae. Typis Polyglottis Vaticanis 1912 nn. Przy cytowaniu będę używał skrótu: SRR Dec.

[10] Prima Romana Synodus. Romae 1960.

nia problematyki celów małżeństwa. Nie opublikowano też opracowania tych zagadnień zawartych w prawodawstwie Kościoła i nauczaniu papieży w okresie od ogłoszenia KPK do zwołania Soboru Watykańskiego II[11]. Mimo iż był to najbardziej burzliwy czas rozwoju wiedzy kanonistów i Magisterium Kościoła, dotyczącej celów małżeństwa, w nauce zagadnienia te traktowano na ogół pobieżnie, ograniczając się do krótkich komentarzy przepisów kodeksowych. W ostatnich latach przed Soborem Watykańskim II częściej zajmowano się poszczególnymi aspektami problematyki celów małżeństwa. Niektóre kwestie szczegółowe były przedmiotem opracowań z dziedziny prawa kanonicznego, teologii moralnej lub pastoralnej. Nie ma jednak opracowania obejmującego całokształt tej problematyki. W literaturze polskiej, i to dopiero po Soborze Watykańskim II, ukazały się tylko dwa artykuły dotyczące celów małżeństwa[12]. Oba mają charakter przeglądowy i teologiczny, a nie prawniczy.

Interesująca zatem powinna być odpowiedź na pytania: Jakie zasadnicze cele stawia małżeństwu Kościół? Jakie normy, zawarte w KPK, dokumentach Magisterium Kościoła i jurysprudencji omawianego okresu regulują i prawnie chronią realizację poszczególnych celów małżeństwa?

Podstawowym źródłem rozważań zawartych w niniejszym artykule jest KPK. Wiele materiału prawnego zawierają także encykliki Piusa XI, przemówienia Piusa XII, orzeczenia kongregacji rzymskich, sentencje Roty Rzymskiej, a niekiedy listy pasterskie biskupów.

Nauka o celach małżeństwa i ich realizacji przedstawiona zostanie nie tylko na podstawie norm zawartych w dokumentach Magisterium Kościoła, lecz także w świetle prywatnej nauki kanonistów i teologów omawianego okresu. Po promulgacji KPK liczni kanoniści podjęli opracowywanie różnych zagadnień z dziedziny prawa małżeńskiego. Kwestie dotyczące celów małżeństwa poruszali oni jednak dość ogólnikowo, akcentując kodeksowy podział tych celów na pierwszorzędne i drugorzędne[13].

Artykuł niniejszy podzielony jest na trzy rozdziały. W pierwszym zaprezentowane będą normy odnoszące się do celów prokreacyjnych małżeństwa, w drugim regulujące realizację celów osobowych, w rozdziale trzecim przedstawiony zostanie problem hierarchii celów małżeństwa.

I. CELE PROKREACYJNE

Pierwszorzędny cel małżeństwa według kanonu 1013 § 1 obejmuje dwa zadania związane z prokreacją: zrodzenie i wychowanie potomstwa. Oba te zadania tak ściśle łączą się ze sobą, że prawodawca ujmuje

---

[11] Moja rozprawa w części zawierającej opracowanie omawianej problematyki nie była dotąd publikowana. Zob. R. Sztychmiler: Problematyka celów małżeństwa w okresie od promulgacji Kodeksu Prawa Kanonicznego do zgłoszenia propozycji na Sobór Watykański II. Lublin 1982, s. 260 (Archiwum KUL i Biblioteka WSD Olsztyn).

[12] B. Inlender, jw., s. 44–54; W. Skrzydlewski, jw., s. 321–361. Niniejszy artykuł złożony został do druku w 1983 r.

[13] M. Conte a Coronata: Institutiones Iuris Canonici. De Sacramentis. T. 3. Torino 1946, s. 825; P. Gasparri: Tractatus canonicus de matrimonio. Typis Polyglottis Vaticanis 1932. T. 1, s. 29–57; R. Naz: Mariage en droit occidental. W: Dictionnaire de droit canonique. T. 6. Paris 1957, kol. 751–752.

je jako dwa etapy jednej całości. Z problematyką tego celu, zarysowaną ogólnie w KPK, łączą się w praktyce pewne szczegółowe kwestie, odnoszące się bądź do rodzenia bądź do wychowania dzieci[14]. Z tego względu mówi się o dwu pierwszorzędnych celach małżeństwa. W ich rozważaniu uwzględniona zostanie płaszczyzna moralna i prawna poszczególnych zagadnień.

1. ZRODZENIE DZIECI

W ramach problematyki dotyczącej zrodzenia dzieci zostaną omówione następujące zagadnienia: obowiązek rodzenia, wykluczanie potomstwa, liczba dzieci w rodzinie, ograniczanie poczęć, usuwanie ciąży, sztuczne zapładnianie kobiet i adopcja dzieci.

1.1. OBOWIĄZEK RODZENIA DZIECI

Norma, którą prawodawca deklaruje w kan. 1013 § 1, stwierdzająca, że zrodzenie dzieci jest celem małżeństwa, ma uzasadnienie moralne i teologiczne. Szersze jej wyjaśnienie podaje Magisterium Kościoła. Najpoważniejszym dokumentem Magisterium Kościoła na temat małżeństwa, jaki ukazał się między promulgowaniem KPK a początkiem Soboru Watykańskiego II była encyklika Piusa XI *Casti Connubii*, promulgowana 31 grudnia 1930 r.[15]

W encyklice tej papież najpierw podkreśla, że małżeństwo i jego cele pochodzą od Boga. Następnie stwierdza, że potomstwo jest pierwszorzędnym celem małżeństwa oraz wielkim dobrodziejstwem i błogosławieństwem Bożym[16]. Ostateczną racją, uzasadniającą obowiązek zrodzenia potomstwa, jest wola Boża: „Bóg chce, aby ludzie rozmnażali się nie tylko po to, aby istnieli i zapełniali ziemię, ale przede wszystkim w tym celu, aby stawali się czcicielami Boga, by Go poznawali i miłowali, oraz aby przez całą wieczność cieszyli się Jego posiadaniem w niebie"[17]. Dziecko zawdzięczające swe istnienie Bożej wszechmocy i współdziałaniu małżonków jest wielkim darem dobroci Bożej i doskonałym owocem małżeństwa.

Rodzenie dzieci to poważny obowiązek małżonków, który przyjmują oni na siebie w chwili zawierania sakramentu małżeństwa. Obowiązek

---

[14] I. Hervada: El matrimonio „in facto esse". Su estructura iuridica. Ius *Canonicum* 1/1961/156–163; P. Jone: Commentarium in Codicem Iuris Canonici. T. 2. Paderborn 1954, s. 220; A. Vermeersch — J. Creusen: Epitome iuris canonici. T.2. Mechliniae-Romae-Brugis-Bruxellis 1940, s. 190 i 289–290.

Również w literaturze polskiej pojawiły się liczne opracowania i artykuły na temat małżeństwa i rodziny, w których znajdują się uwagi dotyczące zrodzenia i wychowania potomstwa. Zob. A. Poszwa: Małżeństwo i rodzina w uchwałach Synodu Plenarnego. *Studia Katolickie*. T. 5. Poznań 1939, s. 118–144; M. Sopoćko: Rodzina w prawodawstwie na ziemiach polskich. Studium etyczno-prawne. Wilno 1926, s. 37 n.; W. Szafrański: Katolickie prawo małżeńskie dla wiernych. Włocławek 1951, s. 11–48.

[15] Pius XI: Encyclica Casti Connubii. *AAS* 22/1930/539–592; Por. S. Biskupski: Casti Connubii. *At. Kapł.* 27/1931/262–268; S. Podoleński: Encyklika Piusa XI o małżeństwie chrześcijańskim. *Przegląd Powszechny* 189/1931/384–390; Z. Wądołowski: Encyklika Piusa XI o małżeństwie chrześcijańskim. *Przegląd Katolicki* 69/1931/113–114.

[16] *AAS* 22/1930/543. Teksty encykliki cytowane są w języku polskim wg tłumaczenia S. Okoniewskiego: Encyklika o małżeństwie chrześcijańskim. Kraków 1931.

[17] *AAS*, jw., s. 544; S. Biskupski: Prawo małżeńskie Kościoła Rzymsko-Katolickiego. T. 1. Warszawa 1956, s. 43.

rodzenia dzieci w małżeństwie jest normą prawa Bożego naturalnego, która została pozytywnie potwierdzona przez prawo Boże objawione. Mamy tu przykład uszczegółowienia prawa naturalnego przez prawo Boże objawione. Z kolei wyrażenie tej normy w KPK jest pozytywizacją i formalizacją prawa Bożego. Prawo kanoniczne nie nadaje mocy prawnej normom prawa naturalnego, lecz nadaje im odpowiednie formy zewnętrzne i często określa warunki ważnej i godziwej ich realizacji [18]. Warunki godziwej realizacji obowiązku rodzenia dzieci ustala Magisterium Kościoła. U katolików realizacja tego obowiązku powinna dokonywać się tylko w małżeństwie sakramentalnym [19]. W przeciwnym wypadku sprawcy czynu podlegają sankcjom moralnym, a dzieci z nieślubnych związków podlegają w Kościele sankcjom cywilno-prawnym [20]. Z drugiej strony żaden człowiek, żadna władza ludzka, nie mają prawa pozbawiać ludzi lub decydować o pozbawianiu ich naturalnej siły rozrodczej, a tym samym możliwości wypełnienia przez nich pierwszorzędnego celu małżeństwa [21]. Również w wyrokach Roty Rzymskiej mówi się wyraźnie, że z celu pierwszorzędnego małżeństwa wypływa obowiązek zrodzenia i wychowania potomstwa, a treść i zakres tego obowiązku pochodzi z prawa Bożego, ogłoszonego przez prawodawcę kościelnego [22]. W literaturze zauważa się, że dzieci umożliwiają rodzicom osiąganie pełnego rozwoju duchowego i uczą ich ofiarnej miłości [23].

Wszystkie przytoczone tu racje potwierdzają i wyjaśniają stanowisko prawodawcy kodeksowego, który tak wysoką rangę nadaje obowiązkowi rodzenia dzieci w małżeństwie.

1.2. PROBLEM WYKLUCZANIA POTOMSTWA

Norma nakładająca na małżonków obowiązek zrodzenia potomstwa jest chroniona przez prawo w postaci sankcji nieważności małżeństwa, zawieranego z intencją wykluczenia potomstwa. Nie każde wszakże wykluczenie potomstwa powoduje nieważność małżeństwa. Przede wszystkim sankcja nieważności przywiązana jest tylko do takiego wykluczenia, które zostało podjęte w chwili zawierania małżeństwa, a nie w okresie późniejszym. W kan. 1086 § 2 prawodawca wyraźnie postanawia, że jeśli jedna lub obie strony zawierające małżeństwo pozytywnym aktem woli wykluczają wszelkie prawo do aktów małżeńskich, zawierają małżeństwo nieważnie [24]. Sankcja zawarta w kan. 1086 § 2 często

---

[18] J. Krukowski: Prawo naturalne jako źródło prawa kanonicznego. *Roczniki Nauk Społecznych* 6/1978/23.

[19] *AAS*, jw., s. 543–547.

[20] Por. kan. 232 § 2 n. 1; 331 § 1 n. 1; 984 n. 1; 991 § 3; 1363 § 1.

[21] *AAS*, jw., s. 564–565; Stanowisko Magisterium Kościoła w tej kwestii szczegółowo przedstawił później M. Martinez Cavero: Regulation de la natalidad, conyuges, iglesia y estado, Sal terrae 59/1971/854–871.

[22] SRR Dec.: Vol. XXXIV, s. 201–202 (18 III 1942, c. Quattrocolo, n. 2–4); vol. XLI, s. 30 (29 I 1949, c. Jullien, n. 2).

[23] A. Jaroszyńska: Rodzicielstwo jako czynnik rozwoju w małżeństwie. *At. Kapł.* 60/1960/213–222.

[24] Kan. 1086 § 2: „At si alterutra vel utraque pars positivo voluntatis actu excludat matrimonium ipsum, aut omne ius ad coniugalem actum, vel essentialem aliquam matrimonii proprietatem, invalide contrahit". Por. C. Lefebvre: De bonorum matrimonii exclusione secundum Card. Gasparri opera. *Apollinaris* 33/1960/139–156.

znajduje zastosowanie w praktyce Roty Rzymskiej i komentowana jest przez kanonistów [25].

W kanonistyce od dawna wyróżnia się dwie postaci wykluczenia potomstwa, a mianowicie:

— wykluczenie prawa do ciała (*ius ad corpus*), czyli prawa do aktów małżeńskich, zdatnych z siebie do zrodzenia potomstwa;

— wykluczenie prawa do potomstwa jako celu pierwszorzędnego małżeństwa.

W nowszym orzecznictwie rotalnym i w nauce prawa kanonicznego zarysowały się dwie opinie na temat, jak szeroko należy rozumieć podstawy nieważności małżeństwa z tytułu wykluczenia potomstwa. Zwolennicy opinii tradycyjnej utrzymują, że obydwie postaci wykluczenia potomstwa sprowadzają się do jednego źródła: wykluczenia prawa do aktów. Natomiast zwolennicy drugiej, nowszej opinii, proponują uznać dwa źródła wykluczenia potomstwa, a więc wykluczenie prawa do aktów oraz wykluczenie przyczyny celowej małżeństwa, jaką jest zrodzenie potomstwa [26].

Zwolennicy pierwszej opinii wszystkie przypadki wykluczenia potomstwa starają się zredukować do jednego źródła, którym według nich może być tylko wykluczenie przedmiotu umowy małżeńskiej. Chociaż czym innym jest cel małżeństwa, a czym innym przedmiot kontraktu małżeńskiego, to jednak stan woli całkowicie przeciwny celowi pierwszorzędnemu jest zazwyczaj znakiem i przyczyną stanu woli przeciwnej także przedmiotowi umowy małżeńskiej, czyli prawu do ciała [27].

Zwolennicy opinii tradycyjnej, a do niedawna jedynej, wypracowali szczegółowe zasady określające konsekwencje różnych form wykluczania prawa do ciała. Jurysprudencja rotalna od dawna przyjmuje zasadę, która głosi, że wykluczenie samego prawa do ciała (*ipsum ius*) powoduje nieważność zawieranego małżeństwa, natomiast wykluczenie korzystania z tego prawa (*usus iuris*) nie powoduje nieważności małżeństwa [28].

Wykluczenie prawa do pełnych aktów małżeńskich, a więc wyklu-

---

[25] SRR Dec.: Vol. XXVIII, s. 61 (30 I 1936, c. Grazioli, n. 3): „filiorum generatio sit primarius eius finis, evidens est matrimonium non contrahi si cum voluntate prolis generationem absolute devitandi celebretur"; vol. XXIX, s. 500 (3 VII 1937, c. Heard, n. 2); vol. XLI, s. 462–465 (5 VIII 1949, c. Staffa, n. 2–10); vol. XLI, s. 537–538 (10 XII 1949, c. Wynen, n. 2–3); Por. H. Flatten: Zur exclusio prolis im kanonischen Eheprocess. Tübingen 1953, s. 79; K. Konieczny: Nieważność małżeństwa z tytułu wykluczenia potomstwa. *At. Kapł.* 56/1958/427–439; W. Góralski: Exclusio boni prolis jako przyczyna nieważności małżeństwa w świetle najnowszej jurysprudencji rotalnej. *Prawo Kanoniczne* 18/1975/ nr 3–4, s. 101–122.

[26] J. Krukowski: Wykluczenie potomstwa. Nowe tendencje w orzecznictwie rotalnym. Kościół i Prawo. T. 3 w druku (Maszynopis s. 2–3).

[27] SRR Dec. Vol. XXXIX, s. 120 (27 II 1947, c. Wynen, n. 2): „Quamvis enim aliud est finis, aliud est obiectum contractus matrimonialis, tamen absoluta voluntas fini primario contraria, communiter est signum et argumentum voluntatis etiam obiecto contractus contrariae, quo consensus matrimonialis essentialiter vitiatur".

[28] SRR Dec.: Vol. XXXVII, s. 401 (23 VI 1945, c. Heard, n. 2): „Finis primarius matrimonii est prolis procreatio quae si ab utraque vel alterutra parte positivo voluntatis actu excluditur, matrimonium nullum est; quod tamen dicendum de excluso ipso iure ad actus per se aptos ad prolis generationem, non autem de usu iuris. Usus etenim iuris praesupponit contractum iam in suo esse constitutum eiusdemque exclusio non potest esse nisi modus, qui validitatem consensus in matrimonium praestiti inficere nequit"; vol. XXXVIII, s. 103 (2 II 1946, c. Heard, n. 2); vol. XXXVIII, s. 131 (7 III 1946, c. Wynen, n. 3); vol. XLIII, s. 134–136 (23 II 1951, c. Staffa, n. 5); vol. XLVII, s. 861 (17 XII 1955, c. Pinna, n. 2).

czenie potomstwa występuje wtedy, gdy oboje nupturienci lub jedno z nich wykluczają prawo do współżycia małżeńskiego lub prawo do złożenia nasienia w narządach rodnych kobiety. Gdyby ewentualnie nastąpiło zapłodnienie, zamierzają płód usunąć [29].

W wyrokach przyjmuje się, że wykluczenie potomstwa powodujące nieważność małżeństwa może wystąpić w jednej z trzech głównych form:

— gdy strony przed ślubem umawiają się, że nie dopuszczą do zrodzenia dzieci;

— gdy przynajmniej jedna ze stron niedopuszczenie do zrodzenia dzieci stawia jako warunek *sine qua non* ich przyszłego małżeństwa;

— gdy choćby jedna ze stron absolutnie i na stałe, wewnętrznym, lecz okazanym w pewien sposób na zewnątrz aktem woli, wyklucza zrodzenie potomstwa.

W tych przypadkach domniemywa się, że ma miejsce wykluczenie *ipsius iuris in corpus* [30].

Gdy natomiast nupturienci zamierzają w pewnych okresach, np. w okresach płodnych, wykluczyć nie samo prawo do aktów, lecz korzystanie z tego prawa (*usus iuris*) lub zamierzają nadużywać tego prawa, nawet w sposób niegodziwy, zawierają małżeństwo ważne [31].

Często wobec niesprecyzowania u stron lub świadków pojęć trudno jest dociec, czy w konkretnym przypadku nastąpiło wykluczenie samego prawa do aktów i potomstwa, czy wykluczenie korzystania z praw małżeńskich. Z pomocą przychodzą wtedy następne domniemania, wy-

[29] SRR Dec.: Vol. XXXVI, s. 663 (9 XI 1944, c. Wynen, n. 2): „Prava intentio impediendi procreationem filiorum, in celebratione matrimonii actualiter vel saltem virtualiter elicita, diversimode concipi potest; videlicet aut est voluntas excludendi ipsum ius compartis ad actus vere coniugales seu per se aptos ad generandam prolem, aut est merum propositum abutendi matrimonio v.g. per actus onanisticos. Intentio comparti non concedendi ius ad actus coniugales, matrimonium certo reddit nullum; mera intentio abutendi matrimonio, utcumque detestanda, validitati consensus matrimonialis non nocet. Actus autem per se aptus ad generandam prolem habetur ex parte viri, si is vas femineum penetrat ibique naturali modo deponit semen in testiculis elaboratum, neque impedit, sive statim sive serius, quominus proles nascatur et vivat. Indifferens sane in casu est, utrum vir a priori evitet effundere verum semen in vaginam penetratam, an post actum regulariter positum satagat conceptionem forsan secuturam impedire vel conceptionem reapse iam secutam interrumpere per abortum provocatum. Nam in utroque casu procreatio prolis impeditur, saltem intentionaliter, itaque frustratur finis primarius matrimonii, cuius exclusio ante nuptias volita secumfert nullitatem matrimonii, dummodo unus contrahens alterum contrahentem privare intendat ipso iure ad descriptum actum per se aptum ad generandam prolem seu ad actum vere coniugalem"; vol. XLV, s. 254 (14 IV 1953, c. Fidecicchi, n. 7).

[30] SRR Dec.: Vol. XXXVI, s. 664 (9 XI 1944, c. Wynen, n. 3): „Videlicet si ambo contrahentes ante nuptias formale pactum de evitanda prole inierunt, vel si alteruter contrahens matrimonium contraxit sub vera conditione sine qua non evitandi prolem, generatim declarari potest agi de exclusione ipsius iuris. [...] Equidem concedi debet aliquem contrahentem etiam per actum mere internum adeo suum consensum matrimonialem vitiare posse, ut comparti deneget ipsum ius ad actus vere coniugales"; vol. XXV, s. 532 (3 VIII 1935, c. Heard, n. 2); vol. XXVIII, s. 342–343 (19 V 1936, c. Wynen, n. 2); vol. XXX, s. 592 (12 XI 1938, c. Heard, n.2); vol. XXXII, s. 572–573 (31 X 1940, c. Wynen, n. 6); vol. XXXVII, s. 401 (23 VI 1945, c. Heard, n. 2); vol. XLII, s. 81 (9 II 1950, c. Heard, n. 2); vol. XLVII, s. 401 (10 III 1955, c. Pinna, n. 2); Por kan. 1086 § 2 i 1092 n. 2.

[31] SRR Dec.: Vol. XXXVII, s. 511–512 (28 VII 1945, c. Jullien, n. 2): „Valide enim is contrahit, qui verum matrimonium inire volens ius et officium matrimonialia tradit et acceptat cum tamen proposito per abortus, puta, aut onanismum vel sterilitatis venena eis abutendi"; vol. XLII, s. 106–107 (28 II 1950, c. Felici, n. 2).

pracowane przez audytorów Roty Rzymskiej. Są to tzw. domniemania sędziowskie. I tak, jeśli kontrahent wyklucza potomstwo na zawsze, domniemywa się, że wyklucza prawo do aktów. Jeśli natomiast wyklucza potomstwo na pewien czas, domniemywa się, że wyklucza tylko korzystanie z prawa do aktów [32]. Jeśli wystąpiło absolutne wykluczenie potomstwa, bez określenia czasu lub liczby dzieci, domniemywa się wykluczenie samego prawa do aktów. Jeśli natomiast wyklucza się dzieci, lecz dodaje się przy tym jakieś ograniczenie, domniemywa się wykluczenie korzystania z prawa do aktów [33].

Chociaż istnieją zasady prawne i domniemania sędziowskie, to jednak w każdym indywidualnym przypadku, biorąc pod uwagę wszystkie okoliczności, sędzia musi rozstrzygać: czy jest to wykluczenie potomstwa powodujące nieważność małżeństwa, czy nie [34].

Zwolennicy drugiej opinii dotyczącej podstaw nieważności małżeństwa zauważyli, że w KPK nie ma normy wyraźnie określającej nieważność małżeństwa z tytułu wykluczenia pierwszorzędnego celu małżeństwa, jako tytułu odrębnego od wykluczenia prawa do aktów małżeńskich. O ile dawniej przyjmowano, że wykluczenie potomstwa, powodujące nieważność małżeństwa, musi zawierać choćby pośrednie wykluczenie prawa do aktów małżeńskich zdatnych do zrodzenia potomstwa, o tyle nowsi autorzy wykazują, że intencja wykluczająca potomstwo i powodująca nieważność małżeństwa może wyrazić się nie tylko w wykluczeniu prawa do aktów małżeńskich, lecz także w bezpośrednim wykluczeniu prawa zrodzenia potomstwa, czyli przyczyny celowej małżeństwa.

Autorzy nowej opinii odrzucają jako bezużyteczne rozróżnienie między prawem do ciała, a korzystaniem z tego prawa w sytuacjach, gdy wprost wykluczono prawo do potomstwa, a nie prawo do aktów małżeńskich [35]. W orzeczeniach rotalnych wskazuje się na ścisłe powiązanie przedmiotu umowy małżeńskiej z celem małżeństwa. Natury umowy małżeńskiej, wzajemnego przekazania prawa do aktów małżeńskich, nie można wyjaśnić w oderwaniu od celu, jakiemu służy małżeństwo. Kto zatem zawiera małżeństwo, winien zmierzać nie tylko do osiągnięcia przedmiotu umowy małżeńskiej, prawa do aktów, lecz także do osiągnięcia celu małżeństwa, jakim jest zrodzenie potomstwa [36].

---

[32] SRR Dec.: Vol. XXV, s. 371 (17 VI 1935, c. Heard, n. 3): „Si ostenditur alterutrum partem contraxisse cum firmo proposito prolem in perpetuum evitandi, praesumptio est ipsum ius excludi; si ad tempus, tantummodo usum"; vol. XXXVII, s. 19 (13 I 1945, c. Wynen, n. 2).

[33] SRR Dec.: Vol. XXXIV, s. 259 (26 III 1942, c. Jullien, n. 2): „Si bonum prolis excluditur simpliciter, seu modo absoluto, nullis limitibus adiectis de tempore, vel de filiorum numero, praesumitur pro exclusione iuris ipsius; si excluditur cum limitatione aliqua, praesumitur pro exclusione exercitii iuris"; vol. XXX, s. 599 (19 XI 1938, c. Jullien, n. 2); vol. XXXV, s. 841—842 (24 XI 1943, c. Wynen, n. 4); Por. P. G a s p a r r i, jw., s. 828 i 898.

[34] SRR Dec.: Vol. XXXVII, s. 401 (23 VI 1945, c. Heard, n. 2): „Admodum dificile est discernere utrum agatur de iure vel usu iuris, et unaquaeque causa ex propriis circumstantiis iuxta Iudicis prudentiam diiudicanda est"; vol. XXXVI, s. 664 (9 XI 1944, c. Wynen, n. 2); vol. XXV, s. 371–372 (17 VI 1935, c. Heard, n. 3): „Iudicis est in unoquoque casu ex confessione partium, dictis testium, circumstantiis, indiciis et coniecturis sibi iudicium efformare de vera partium intentione".

[35] J. K r u k o w s k i, jw., s. 3–7.

[36] SRR Dec.: Vol. XLII, s. 46 (26 I 1950, c. Canestri, n. 3): „Qui init matrimonium, non solum obiectum contractus sacri intendere debet, sed et finem eiusdem. [...] Natura mutuae traditionis et acceptationis non potest praescindere a fine ad quem ordinatur".

Intencja wykluczenia potomstwa obejmuje więc nie tylko przedmiot konsensu, ale również cel małżeństwa. W niektórych orzeczeniach rotalnych, np. *coram Canestri* z 1941 i 1950 r., zwraca się uwagę, że wykluczenie potomstwa to nie tylko wykluczenie prawa do aktów małżeńskich lub prawa do zapłodnienia, lecz także wykluczenie prawa do dalszego fizycznego rozwoju potomstwa (płodu). Zatem podjęte w chwili zawierania małżeństwa stanowcze postanowienie wykluczające fizyczne wychowanie potomstwa powoduje w związku z kan. 1013 § 1 nieważność małżeństwa[37]. Opierając się na normach kan. 1092 n. 2 i kan. 1013 § 1 już przed Soborem Watykańskim II zaczęto wyodrębniać drugie źródło wykluczenia potomstwa. Dobitne wyodrębnienie tego źródła nastąpiło w orzeczeniach rotalnych *coram Bejan* i *coram De Jorio*. *Bejan* powołując się na *List św. Pawła do Tymoteusza* 5, 14 stwierdza , że zrodzenie jest wewnętrznym celem małżeństwa. Podstawą nieważności małżeństwa może więc być wykluczenie jego przyczyny celowej, jaką jest zrodzenie potomstwa. Wykluczenie zrodzenia potomstwa tylko wtedy sprowadza nieważność małżeństwa, gdy zostało podjęte w chwili zawierania małżeństwa, jako absolutnie stanowcze i na zawsze[38].

Tak więc w omawianym okresie orzecznictwo rotalne doszło do określenia drugiego źródła nieważności małżeństwa z tytułu wykluczenia potomstwa. Jest nim brak konsensu spowodowany wzbudzeniem w chwili zawierania małżeństwa silnej intencji sprzecznej z istotnym celem małżeństwa, czyli pozytywnym wykluczeniem przyczyny celowej umowy małżeńskiej. Audytorzy Roty szeroko uzasadniają swoją opinię. Ich sformułowania usunęły poważną lukę prawną. Orzeczenia rotalne spełniają rolę wykładni prawa i sędziom kościelnym dają podstawę do rozstrzygania o nieważności małżeństwa na podstawie dwóch źródeł wykluczenia potomstwa.

---

[37] Tamże: „Si quis, per casum perdifficilem, vellet in iure et obligatione concipere, sed reservaret postea facultatem sibi procurandi abortum, aut, partu edito, necandi vel quoque modo deserendi prolem, invalide contraheret. Hoc patet pro educatione physica prolis; disputant Doctores pro morali. Haec prae oculis semper essent habenda, quia saepe saepius Auctores verba «omne ius ad coniugalem actum» commentantes, nulla habita ratione can. 1013 § 1, immorantur tantummodo in disceptando de exclusione prolis in actu coeundi, et negligendo ius et obligationem eam educandi"; SRR Dec.: Vol. XXXIII, s. 603 (8 VII 1941, c. Canestri, n. 6): „Nomine autem, «exclusi boni prolis» in iure tam naturali quam positivo non venit tantum quidquid per imperfectum coitum coniuges moliri intendunt ad impediendam conceptionem. Res latius patet ut complectatur etiam et sobolis educationem. Haec distinguitur in physicam, quae a conceptione, et moralem, quae a vitae intelectualis primordiis initium sumit. Obtinet, ut planum est, etiam in hoc casu differentia inter exclusionem iuris et exclusionem exercitii iuris. [...] certum est nullum esse matrimonium si coniuges in actu contrahendi consentiunt quidem in perfectam copulae consummationem, sed excludunt ius ad viri seminis retentionem in vasis foeminis, vel ad conceptionem, vel ad evolutionem foetus, per abortum eiiciendi, vel ad vitam necnon integritatem membrorum prolis iam editae. Et ratio ex iure naturae patet si consideretur duplex et aeque primarius matrimonii finis, qui nitide in can. 1013 § 1, exprimitur: procreatio atque educatio prolis".

[38] SRR Dec.: Vol. LIII, s. 497 (9 XI 1961, c. Bejan, n. 4–5): „Nuptias fieri generationis causa, seu generationis esse finem intrinsecum matrimonii, ex verbis S. Pauli ad Thimotheum: «Volo iuniores nubere, filios procreare, matresfamilias esse» (I Thim. 5,14). [...] Ergo qui prolis generationem, praeordinata et firma intentione, excludit in perpetuum, cum constitutiva istius contractus respuat, et contractum ipsum necessario respuit, et ideo invalide contrahit". Więcej podobnych orzeczeń wydano w okresie po rozpoczęciu Soboru.

Prawna ochrona obowiązku zrodzenia dzieci, a więc zakaz wykluczania potomstwa, omawiane były w literaturze pokodeksowej dość pobieżnie. Nowsze publikacje uzasadniają potrzebę szerszego ujęcia podstawy nieważności małżeństwa z tytułu wykluczenia potomstwa [39].

1.3. PROBLEM LICZBY DZIECI W RODZINIE

Kodeks Prawa Kanonicznego nie zajmuje stanowiska na temat liczby dzieci, jaka jest wymagana do tego, aby można było uznać, że małżeństwo wypełniło już swój podstawowy cel. W tradycji chrześcijańskiej głęboko zakorzeniony był pogląd, wywodzący się z prawa Starego Testamentu, według którego głównym celem małżeństwa było rodzenie dzieci; liczne potomstwo świadczyło o błogosławieństwie Bożym, a brak potomstwa symbolizował hańbę i przekleństwo [40]. Przekonanie takie panowało w zasadzie przez długie wieki. W czasach współczesnych zaś jakkolwiek nie stawia się za wzór małżeństwa bezdzietnego, to jednak coraz bardziej upowszechnia się model rodziny z niewielką liczbą dzieci [41].

W tej sprawie zajmuje stanowisko Magisterium Kościoła. Pius XI i Pius XII często pochwalali i stawiali za wzór te rodziny, które ochotnym sercem przyjmowały liczne potomstwo, gdyż taka postawa rodziców jest zgodna z biologicznymi prawami rozwoju rodzaju ludzkiego, ustanowionymi przez samego Stwórcę [42]. Papież Pius XII w przemówieniu skierowanym w 1951 r. do uczestniczek zjazdu Katolickiego Stowarzyszenia Położnych stwierdza, że w sprawach związanych z przekazywaniem życia Kościół idzie za prawem naturalnym i nikogo nie może od niego dyspensować [43].

Można przyjąć, że w kwestii liczby dzieci w rodzinie Magisterium Kościoła odwołuje się do prawa naturalnego, którego istotną cechą jest rozumność. Jedną z inklinacji natury ludzkiej jest chęć przekazywania życia dla zachowania gatunku. Biskup Kazimierz Majdański omawiając stanowisko Kościoła stwierdza, że rodzina powinna być liczna, lecz słusznie dodaje, że „idealna ilość dzieci, to ilość rozumna" [44].

Opierając się na kryteriach prawa naturalnego Magisterium Kościoła wypowiada się również w sprawie regulacji liczby potomstwa. Oma-

[39] P. Huizing: Bonum prolis ut elementum essentiale obiecti formalis consensus matrimonialis. *Gregorianum* 43/1962/687–722; A. De la Hera: Intentio contra bonum prolis. *Ius Can.* 7/1967/216–232. J. Krukowski, jw., s. 2–17.

[40] F. Kasparek: Małżeństwo kościoła katolickiego na tle historycznym ze stanowiska filozofii prawa. *Przegląd Polski* 6/1872/ z. 9, s. 259.

[41] Por. R. Gibellini: Il matrimonio nella legge naturale. W: Enciclopedia del matrimonio. Brescia 1960, s. 73–94. G. Mattai: Procreazione ed educazione della prole. W: Enciclopedia del matrimonio. Brescia 1960, s. 553–584. Przypomnieć można, że na ograniczanie liczby potomstwa wpłynęła także nauka Malthusa (1766–1834), który w r. 1798 w dziele: Essay on the principle of population ogłosił swoją hipotezę o grożącym światu przeludnieniu; A. De Smet, jw., s. 207.

[42] Pius XI: Encyclica Casti Connubii. *AAS* 22/1930/ 543–544; Pius XII: Allocutio de die 29 X 1951. *AAS* 43/1951/839 n.; Tenże: Allocutio de die 20 I 1958. *AAS* 30/1958/90–96.

[43] Pius XII: Allocutio de die 29 X 1951. *AAS* 43/1951/844; Por. A. De Smet, jw., s. 66.

[44] K. Majdański: Problemy moralne współczesnego życia rodzinnego. *At. Kapł.* 56/1958/13; Podobną opinię wyraża B. Häring: Wie viele Kinder kann man verantworten? *Theologie der Gegenwart.* 3/1960/135–143.

wiając wspomniany problem należy uwzględnić zarówno sytuacje, w których małżonkowie starają się przeciwdziałać poczęciu lub urodzeniu nowych dzieci, jak i sytuacje odmienne, w których chcieliby oni adoptować dziecko lub w sztuczny sposób doprowadzić do zapłodnienia i urodzenia dziecka.

1.4. OGRANICZANIE POCZĘĆ

W kanonistyce zagadnienie ograniczania liczby potomstwa omawiano przeważnie ogólnie i bez oddzielania kwestii ograniczania poczęć od kwestii ograniczania urodzeń. W niniejszej rozprawie na podstawie analizy poszczególnych wypowiedzi i ich kontekstu oddzielono treści odnoszące się do ograniczania poczęć od tych, które dotyczyły ograniczania urodzeń. Te ostatnie charakteryzują się częstym używaniem terminu *abortus*.

W poprzednich wiekach panowało przekonanie, że poczęciu potomstwa nie wolno przeciwdziałać, że współżycie małżonków powinno być naturalne i dzieci winno być tyle, ile Bóg da.

Prawodawca kodeksowy nie wypowiada się na temat regulacji poczęć. W 1921 r. biskupi polscy wydali normy odrzucające możliwość ograniczania poczęć [45]. Pius X w encyklice *Casti Connubii* stwierdza, że wbrew naturze działają małżonkowie, którzy umyślnie akty małżeńskie pozbawiają ich mocy i siły rozrodczej [46]. Wypowiedź papieża jest bardzo wyważona, ale i wymowna. Zawiera się w niej oczywiście zakaz czynnego i aktywnego uniemożliwiania poczęcia nowego życia przy współżyciu małżeńskim. Nie ma natomiast potępienia spełniania aktów małżeńskich, co do których wiadomo, że są niepłodne, o ile nie występuje tam umyślne tamowanie siły rozrodczej. Papież wprawdzie nie wskazał na możliwość takiego postępowania, liczył się jednak być może z tym, że później trzeba będzie szukać rozwiązań idących w tym kierunku, gdyż użył w encyklice sformułowania: „będą zapewne czasy lub sytuacje, gdy braknie możliwości odpowiedzenia nowemu życiu" [47].

Dopiero Pius XII w swoich przemówieniach wyraźnie orzekł, że mogą zaistnieć sytuacje, w których dozwolona będzie regulacja poczęć. Zaznaczył jednak, że nawet w przypadkach, gdy będzie ona dozwolona, nie będzie wolno jej realizować wszelkimi sposobami, lecz tylko sposobami godziwymi. W przemówieniach wygłoszonych 29 października 1951 r. i 12 września 1958 r. pozwolił na stosowanie, w pewnych sytuacjach i ze słusznych powodów, regulacji poczęć metodą Ogino-Knausa [48].

Pius XII wydał normy zakazujące wszelkich form bezpośredniej sterylizacji, jako przeciwnej prawu naturalnemu [49]. Czasem usprawiedliwiona może być jedynie sterylizacja pośrednia, będąca na przykład skutkiem jakiegoś innego zabiegu lub leczenia.

W literaturze tego przedmiotu stanowiska autorów były podzielone. Jedni nie dopuszczali możliwości ograniczania poczęć, inni jednak ją

---

[45] List pasterski biskupów polskich o małżeństwie z 20 X 1921 r. W: Małżeństwo w świetle nauki katolickiej. Lublin 1928, s. 30–32.

[46] P i u s XI, jw., s. 560.

[47] Tamże.

[48] *AAS* 43/1951/840; *AAS* 50/1958/736.

[49] P i u s XII: Allocutio de die 12 IX 1958. *AAS* 50/1958/734; Por. Der Papst über die Ehe. Innsbruck 1959², s. 166–169.

dopuszczali — ze słusznych motywów: moralnych, socjalnych lub medycznych [50].

1.5. PRZERYWANIE CIĄŻY

Zupełnie odmiennie niż ograniczanie poczęć traktowane jest ograniczanie urodzeń, czyli przerywanie ciąży.

W tekstach łacińskich na określenie tego działania najczęściej używane są słowa: *limitatio prolis* lub *abortus*. W języku polskim odpowiadają im wyrażenia: ograniczanie urodzeń, spędzanie płodu, zabijanie płodu lub przerywanie ciąży. Termin „przerywanie ciąży" kieruje uwagę raczej na kobietę ciężarną i jej ciążę, a nie na sam płód ludzki. Najdokładniejsze wydaje się określenie „zabijanie płodu". Kieruje ono uwagę bezpośrednio na płód jako obiekt działania i nie osłabia wymowy tego działania. Ponieważ jednak termin „przerywanie ciąży" przyjął się prawie powszechnie i jest zrozumiały dla wszystkich, będzie stale w niniejszym artykule używany na oznaczenie zabijania płodu ludzkiego.

Niektórzy kanoniści problem przerywania ciąży omawiają przy zagadnieniu wychowania potomstwa, a więc przy analizie kan. 1113. Przemawia za tym fakt, że wychowanie w pewnym sensie trwa od chwili poczęcia dziecka [51]. Ponieważ jednak w KPK nie wyróżnia się jako odrębnych celów: poczęcia i wychowania, lecz zrodzenie i wychowanie, można przyjąć, że kodeksowy termin „zrodzenie" użyty jest w znaczeniu szerszym, obejmującym okres od poczęcia do urodzenia dziecka. Dlatego też słuszne wydaje się omawianie problemu przerywania ciąży (*abortus*) przy zagadnieniu zrodzenia. KPK przerywanie ciąży uznaje za jedno z najpoważniejszych przestępstw. W kan. 2350 § 1, zamieszczonym w części karnej KPK, określone są poważne kary za popełnienie tego przestępstwa. W kanonie tym prawodawca kościelny postanawia: usuwający ciążę, nie wyłączając matki, po nastąpieniu skutku popadają w ekskomunikę wiążącą siłą faktu, zarezerwowaną ordynariuszowi; a jeśli są duchownymi, oprócz tego mają być deponowani[52].

Ponieważ za przestępstwo usunięcia ciąży przewidziane są poważne sankcje karne, dokładnie należy określić, jakie warunki mają być spełnione, aby zaistniało wymienione przestępstwo. Określić należy, kto jest podmiotem, a kto przedmiotem tego przestępstwa oraz jakie działanie może być uznane za przestępcze.

Najpierw należy zauważyć, iż z brzmienia kan. 2350 § 1 wynika, że sprawców jednego przestępstwa usunięcia ciąży może być wielu. Podmiotem tego przestępstwa jest przede wszystkim matka, i to bez wzglę-

[50] S. Bross: Miłość, małżeństwo, rodzina. Katowice 1948², s. 19–23; L. Mońko: Problemy moralne rodziny w zakresie świadomego rodzicielstwa. *At. Kapł.* 56 /1958/ 356–377; H. Muckermann: Rodzina wierna prawom natury. Poznań 1936, s. 16–76; Por. L. Suenens: Love and control — the contemporary problem. Westminster 1962, s. 47–92; J. Férin: Amour et fécondité; les époux et la régulation des naissances. Tournai 1963, s. 16 n.; Th. Vlaming — L. Bender: Praelectiones iuris matrimonii. Bussum in Hollandia 1950⁴, s. 456–457; K. Wojtyła: Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne. Kraków 1962, s. 231–238.

[51] Por. P. Cerato: Matrimonium. Patavium 1929, s. 192; F. Wernz — P. Vidal: Ius canonicum. T. 5. Romae 1946, s. 761.

[52] Kan. 2350 § 1: „Procurantes abortum, matre non excepta, incurrunt, effectu secuto, in excomunicationem latae sententiae Ordinario reservatam; et si sint clerici, praeterea deponantur".

du na to, czy dziecko zostało poczęte w małżeństwie, czy poza małżeństwem. Oprocz matki podmiotem przestępstwa przerwania ciąży są wszyscy świadomie przyczyniający się do tego. Współudział w tym przestępstwie może być fizyczny lub moralny. Udział fizyczny w przerywaniu ciąży biorą ci wszyscy, którzy dokonują zabiegu chirurgicznego, pomagają przy nim lub podają środki chemiczne powodujące uśmiercenie płodu. Współuczestnikiem fizycznym może być lekarz, położna i każda inna osoba, bez względu na to, czy posiada uprawnienia lekarskie czy nie. Udział moralny w przerywaniu ciąży mają ci wszyscy, którzy się do tego przyczynili przez namawianie, podżeganie, nakazywanie lub zastraszanie wywołujące ciężką bojaźń, będącą przyczyną podjęcia decyzji przerwania ciąży [53]. Każda z wyżej wymienionych osób staje się podmiotem przestępstwa przerwania ciąży, gdy poronienie rzeczywiście nastąpiło pod wpływem jej działania lub współdziałania.

Drugą kwestią jest ścisłe określenie przedmiotu przestępstwa przerwania ciąży. KPK umieszcza przerwanie ciąży wśród przestępstw przeciwko życiu ludzkiemu. Jest ono bowiem w pierwszym rzędzie zamachem na życie nienarodzonego człowieka. Ponadto jest także zamachem na życie i zdrowie kobiety ciężarnej i to bez względu na to, czy ona sama chce usunięcia ciąży, czy nie. W odróżnieniu od poglądów starożytnych i średniowiecznych, współcześnie nie ulega żadnej wątpliwości, że moment utworzenia zygoty wyznacza początek życia ludzkiego [54]. Ogólnie jest przyjęte, że o człowieku przed narodzeniem mówi się jako o płodzie ludzkim. Jeśli więc życie człowieka istnieje od momentu powstania zygoty, to każde działanie powodujące śmierć płodu jest zamachem na życie ludzkie [55]. Na podstawie kan. 2350 § 1 za przedmiot ochrony prawnej oraz ewentualnego przestępstwa należy uznać każdy żywy płód ludzki — od momentu poczęcia aż do momentu urodzenia. Usunięcie płodu martwego nie jest przestępstwem [56].

Przerwanie ciąży jest zabójstwem szczególnego rodzaju — zabójstwem człowieka niewinnego i bezbronnego. Wyłączenie tego przestępstwa z kan. 2354 § 1 i poświęcenie mu oddzielnego kanonu również świadczy o tym, że jest to *homicidium sui generis*. Zgodnie z wyrażeniem *effectu secuto*, zawartym w kan. 2350 § 1 oraz opinią przyjętą przez kanonistów, działanie wtedy jest przestępcze, gdy wprost dąży do zabicia płodu i gdy jego skutek, czyli przerwanie ciąży, rzeczywiście nastąpiło. Do zaistnienia przestępstwa potrzebna jest wina umyślna. Gdyby sprawca po wykonaniu czynności zmierzających do przerwania ciąży, a jeszcze przed nastąpieniem skutku, żałował za swój czyn, lecz nie zapobiegał jego skutkowi i płód rzeczywiście zginął, sprawca ten staje się podmiotem przestępstwa i zaciąga kary kościelne [57].

Za przestępstwo przerwania ciąży KPK przewiduje karę ekskomu-

---

[53] F. Wernz — P. Vidal, jw., t. 5, s. 548.

[54] T. Makowski: W obronie życia nienarodzonych. *Chrześcijanin w świecie* 5/1977/63.

[55] K. Dziubaczka: Przestępstwa przeciwko rodzinie w prawie karnym kanonicznym i polskim. Lublin 1979 (Maszynopis — Archiwum KUL), s. 103.

[56] S. Czenczek: Spędzenie płodu w świetle prawa karnego kanonicznego i świeckiego. Lublin 1968 (Maszynopis — Archiwum KUL), s. 45.

[57] S. Czenczek, jw., s. 45–46; K. Dziubaczka, jw., s. 109.

niki wiążącej siłą faktu i zastrzeżonej ordynariuszowi [58]. Kara ta odnosi się zarówno do świeckich jak i duchownych. Ponadto dla duchownych, gdyby dopuścili się tego przestępstwa, przewidziana jest również kara depozycji [59]. Dodatkowa poważna sankcja zawarta jest w kan. 985 n.4. Sprawcy przerwania ciąży i ich wspólnicy, po nastąpieniu skutku, zaciągają nieprawidłowość, czyli nie mogą przyjąć święceń ani już przyjętych wykonywać [60]. Praktyka ograniczania urodzeń tą drogą jest więc w KPK potraktowana bardzo surowo. W dziedzinie prawa małżeńskiego tylko do przestępstwa przerwania ciąży dołączone są tak poważne sankcje karne.

Przed ogłoszeniem KPK dyskutowano i rozstrzygnięto problem, czy wolno usunąć ciążę dla ratowania życia matki. Stolica Apostolska kilkakrotnie stwierdzała, że nie wolno tego czynić wprost (*directe*) [61]. Podobnie Pius XI w encyklice *Casti Connubii* i Pius XII w swoich przemówieniach potępiają każde zabójstwo w łonie matki, choćby jego motywem była chęć ratowania życia matki [62]. Nigdy bowiem nie można ratować czyjegoś życia za cenę odebrania życia innej osobie. Nie można porównywać, czyje życie jest ważniejsze lub wartościowsze, gdyż takie wartościowanie mogłoby się okazać błędne, a często prowadziłoby do niebezpiecznych nadużyć. Zawsze należy odróżnić tragiczną śmierć, jaka ewentualnie nastąpiłaby, od zamierzonego morderstwa. Przerwanie ciąży nigdy nie może być usprawiedliwione. Pius XII oświadcza, że praktyka taka przeciwna jest prawu naturalnemu oraz pozytywnemu Bożemu i dlatego jest niegodziwa [63].

Pius XI w encyklice *Casti Connubii* wzywa władze państwowe do obrony życia nienarodzonych: „Nie powinny rządy i ciała ustawodawcze o tym zapominać, że to ich obowiązek stanąć za pomocą odpowiednich ustaw i kar w obronie życia niewinnych. Obowiązek ten jest tym pilniejszy, im mniejsza możliwość samoobrony u tych, których życie jest zagrożone i zwalczane. Do nich zaliczyć należy przede wszystkim dzieci w łonie matki. Jeśli zatem władze państwowe — owych maleństw — nie tylko nie bronią, lecz ustawodawstwem swoim i zarządzeniami na te zabiegi się godzą i maleństwa owe w ten sposób wydają w ręce lekarzy i innych osób na śmierć pewną, niechaj pamiętają o tym, że Bóg jest sędzią i mścicielem krwi niewinnej, wołającej z ziemi do nieba" [64].

[58] Kan. 2350 § 1 i 2254.

[59] Kan. 2350 § 1; Por. kan. 2298 n. 10; 2303; 2304 i 1576 § 1 n. 2; Por. G. Michiels: De delictis et poenis. Parisiis-Romae 1961. T. 3, s. 417.

[60] Kan. 985 n. 4: „Sunt irregulares ex delicto: Qui voluntarium homicidium perpetrarunt aut fetus humani abortum procuraverunt, effectu secuto, omnesque cooperantes"; o ciężkości tego przestępstwa i kary świadczy fakt, że w motu proprio: Pastorale Munus z 30 XI 1963 r. udzielenie dyspensy od tej nieprawidłowości zastrzeżone jest papieżowi. Zob. *AAS* 56/1964/8–9.

[61] Nie wprost można dopuścić przerwanie ciąży tylko z ważnej i proporcjonalnej przyczyny. Rozstrzygnięcie takie opiera się na zasadach teologii moralnej i na prawnym pojęciu wyższej konieczności. Por. K. Dziubaczka, jw., s. 110–111.

[62] Pius XI, jw., s. 562–563; Pius XII: Allocutio de die 29 X 1951. *AAS* 43/1951/838–839: „Salvare la vita della madre é un nobilissimo fine ma l'uccisione diretta del bambino come mezzo a tal fine, non é lecita". Jest to przemówienie wygłoszone do uczestniczek zjazdu Katolickiego Stowarzyszenia Położnych, będące sumą katolickiej etyki małżeńskiej.

[63] Tamże, s. 838.

[64] *AAS* 22/1930/564.

Pius XI stoi więc na stanowisku prawno-karnej ochrony każdego poczętego, choć jeszcze nie narodzonego, życia ludzkiego.

Równie zdecydowane stanowisko w sprawie przerywania ciąży zajmują biskupi polscy. Kardynał Stefan Wyszyński od początku swojego prymasowskiego posługiwania apelował do małżonków, aby nie dopuszczali się zbrodni dzieciobójstwa[65]. Episkopat Polski w licznych listach pasterskich przypominał normy nakazujące szacunek dla każdego człowieka, każdego poczętego dziecka. Przerwanie ciąży zawsze i bez niedomówień nazywane jest zabójstwem człowieka[66]. Biskupi polscy na temat omawianej kwestii najdokładniej wypowiedzieli się w 1952 r. w liście pasterskim w obronie życia nienarodzonych: "Już w 1921 roku Episkopat wzywał do opamiętania w swym liście o małżeństwie chrześcijańskim, nazywając praktykę uśmiercania nienarodzonych zbrodnią przeciwko Bogu i zdradą ziemskiej ojczyzny. W 1934 roku biskupi ponownie upominali, a w roku 1936 na pierwszym ogólnopolskim synodzie zaprotestowano przeciwko zniesieniu kary za spędzenie płodu. [...] Karę swą wymierza też posłuszna Bogu, a pogwałcona przez człowieka natura, gdyż mordercy swych dzieci bardzo często pozbawieni są w końcu daru płodności, a organizm ludzki niszczeje od chorób, rozstroju psychicznego i nerwowego, dochodząc do całkowitej ruiny"[67]. Wiek XX biskupi nazywają wiekiem zorganizowanego dzieciobójstwa i sprzysiężenia przeciw dziecku. Dlatego też przytaczają liczne racje ekonomiczne, medyczne, eugeniczne i społeczne przemawiające przeciwko przerywaniu ciąży[68].

Takie stanowisko Kościoła znalazło swój wyraz także w uchwałach Synodu Rzymskiego z 1960 r., w których przestrzega się wiernych przed przerywaniem ciąży, nawet z tak zwanych względów medycznych[69].

Przedstawione stanowisko Magisterium Kościoła jest wyjaśnieniem normy prawa naturalnego, która nie pozwala na zabicie człowieka, a tym bardziej bezbronnego dziecka w łonie matki, gdzie powinno ono czuć się najbezpieczniej. Dziecko w łonie matki, od chwili swego poczęcia, nie jest częścią jej ciała, lecz odrębnym bytem ludzkim wyposażonym w odpowiednie prawa, które winny być chronione w pozytywnym porządku prawnym. Dotyczy to m.in. ochrony prawa do życia, prawa do nazwiska, prawa do spadku[70]. W literaturze kanonistycznej i teologicznej potępia się praktykę przerywania ciąży jako niezgodną z pra-

[65] S. Wyszyński: Pouczenie pasterskie o sakramencie małżeństwa (z 14 XII 1949 r.). W: Listy Pasterskie Prymasa Polski 1946–1974. Paris 1975. (Dalej: LPPP), s. 150: „Bogobojni małżonkowie nie dopuszczą się nigdy dzieciobójstwa, wiedząc dobrze, że żadna chwilowa korzyść ani żaden niedostatek nie może usprawiedliwić grzesznego czynu, jakim jest zbrodnicze ograniczenie potomstwa".

[66] List Pasterski Episkopatu Polski o Rodzinie (z 26 VIII 1956 r.). W: Listy Pasterskie Episkopatu Polski 1945–1974. Paris 1975. (Dalej: LPEP), s. 159.

[67] List Pasterski Episkopatu Polski w obronie życia nienarodzonych. W: LPEP, s. 117 i 122.

[68] Tamże, s. 119–122.

[69] Prima Romana Synodus. Romae 1960, s. 191; Por. W. Szafrański: Synod Rzymski o sprawach małżeńskich. *Prawo Kanoniczne* 3/1960/ nr 1–2, s. 414; Stanowisko to podtrzymuje także doktryna posoborowa. Por. Paweł VI: Encyklika Humanae vitae, n. 14. W: Encykliki. Warszawa 1981, s. 149; S. Congregatio pro Doctrina Fidei: Declaratio de abortu procurato. *Communicationes* 6/1974/134–147.

[70] P. Cerato, jw.; Por. Pius XII: Über die Heiligkeit. W: der Papst über die Ehe. Innsbruck 1959, s. 108–110.

wem Bożym i niemoralną [71]. Dlatego rodzice oraz lekarze zobowiązani są strzec każdego poczętego życia przed zniszczeniem i stwarzać jak najlepsze warunki jego rozwoju [72].

1.6. PROBLEMY IMPOTENCJI, SZTUCZNEGO ZAPŁADNIANIA KOBIET I ADOPCJI DZIECI

Zdarzają się przypadki, że małżonkowie nie mogą spełnić małżeńskiego aktu płciowego, gdyż jedno z nich lub oboje dotknięci są impotencją. Prawodawca kościelny w kanonie 1068 postanawia, że impotencja mężczyzny lub kobiety, o ile zaistniała przed zawarciem małżeństwa i jest trwała — bez względu na to, czy była drugiej stronie znana, czy nie, czy jest ona bezwzględna, czy tylko w odniesieniu do konkretnej osoby — z prawa naturalnego powoduje nieważność zawieranego małżeństwa [73]. Pojęcie impotencji nie zostało zdefiniowane w KPK, lecz wypracowane przez kanonistów. Niniejszy artykuł nie zajmuje się jednak bliżej przeszkodą impotencji, gdyż w przypadku jej istnienia małżeństwo w ogóle nie dochodzi do skutku i nie można wtedy mówić o realizacji celów małżeństwa.

W odróżnieniu od impotencji, niepłodność nie stanowi przeszkody zrywającej [74]. Małżeństwo zawierane z takim obciążeniem jest ważne, lecz nie może zrealizować celu zrodzenia potomstwa. Niektóre małżeństwa z różnych późniejszych przyczyn także nie mogą mieć dzieci. Powstaje pytanie: czy w takich sytuacjach dopuszczalne jest sztuczne zapładnianie kobiet?

KPK nie zawiera norm dotyczących sztucznego zapładniania. Również encyklika *Casti Connubii* nie porusza tego problemu. Papież Pius XII ocenił negatywnie wszelkie formy sztucznego zapładniania. Najpierw uczynił to w przemówieniu wygłoszonym 29 września 1949 r. do uczestników Międzynarodowego Kongresu Lekarzy Katolickich. Odrzucił wówczas wszelkie formy sztucznego zapładniania kobiet, dokonywane poza małżeństwem lub w małżeństwie. W małżeństwie niedopuszczalne jest sztuczne zapładnianie zarówno z udziałem, jak i bez udziału osoby trzeciej. Papież potępił wszelkie formy sztucznego zapładniania *sensu stricto*. Dopuścił natomiast możliwość wspomagania skuteczności stosunku małżeńskiego środkami lub instrumentami medycznymi tylko w tym celu, aby komórki rozrodcze łatwiej się spotkały i nastąpiło zapłodnienie [75].

---

[71] J. Pilz — A. Scheuermann: Abtreibung. W: Lexicon für Theologie und Kirche. Freiburg 1957. T. 1, kol. 96–100; L. Weber: Geburtenregelung. Tamże, t. 4, kol. 566–568; W. Wicher: Walka o kiełkujące życie ludzkie. *Przegląd Powszechny* 187/1930/261–277; Por. M. Martinez Cavero: Regulation de la natalidad, conyuges, iglesia y estado. *Sal terrae* 59/1971/854–871.

[72] F. Wernz — P. Vidal, jw.; Por. D. Giesen: Geburtenregelung. *Trierer Theologische Zeitschrift* 70/1961/257–272.

[73] Kan. 1068 § 1.

[74] Kan. 1068 § 3.

[75] Pius XII: „Bien que l'on ne puisse apriori exclure du novellas méthodes, pour le seul motif de leur nouveauté, neanmoins, en ce qui touche la fécondation artificielle, non seulement il y a lieu détre extrémement reservé, mais il faut absolument l'écarter. En parlant ainsi, on ne proscrit pas nécessairement l'emploi de certains moyens artificiels destinés uniquement soit á faciliter l'acte naturel, soit a faire atteindre sa fin á l'acte naturel normalement accompli". *AAS* 41/1949/560; Por. S. Sipos — L. Galos: Enchiridion Iuris Canonici. Romae 1954, s. 467.

Swoje stanowisko Pius XII powtórzył 19 maja 1956 r. w przemówieniu do uczestników II Światowego Kongresu Płodności i 12 września 1958 r. wobec uczestników VII Międzynarodowego Kongresu Hematologii [76]. Ustami Piusa XII Kościół wyraził więc swoje zdecydowanie negatywne stanowisko wobec praktyki sztucznego zapładniania sensu stricto jako niegodnej, przeciwnej naturze i celowi małżeństwa.

Również kanoniści negatywnie oceniali sztuczne zapładnianie rozumiane ściśle. Ich zdaniem, małżonkowie powinni osobiście i w sposób naturalny, poprzez akty bezpośrednio do tego zmierzające, przekazywać nowe życie i w ten sposób realizować zadanie rodzenia potomstwa [77].

Jeszcze przed wypowiedziami Piusa XII Matheo Conte a Coronata sugerował, iż pewne formy wspomagania skuteczności stosunku małżeńskiego mogłyby być uznane za moralnie godziwe. Jego zdaniem, potępienie Kongregacji Św. Oficjum z 24 marca 1897 r. najprawdopodobniej nie dotyczyło takich praktyk, które można by określić sztucznym zapłodnieniem w sensie szerszym [78]. Opinia ta jednak w niczym nie podważa zasadniczej oceny omawianego zjawiska, jakiej dokonał Pius XII. Sztuczne zapładnianie, jako sprowadzające osobowy akt małżeński do funkcji czysto mechanicznej, potępił w statucie 493 Synod Rzymski z 1960 r. [79]

Małżonkom, którzy z różnych względów nie mogą mieć własnych dzieci lub nie mogą rodzić następnych dzieci, a chcieliby je mieć i wychować, Magisterium Kościoła proponuje, aby zaadoptowali dzieci pozostające bez rodziców. Jest to rozwiązanie alternatywne wobec niedopuszczalnej praktyki sztucznego zapładniania.

KPK wspomina tylko o adopcji od strony negatywnej, jako o przeszkodzie małżeńskiej. W zależności od tego, jak kwalifikują ją władze danego państwa, również Kościół w tym państwie traktuje adopcję za przeszkodę wzbraniającą lub rozrywającą [80]. Pius XII w przemówieniu z 12 września 1958 r. wyłożył naukę Kościoła w odniesieniu do adopcji [81]. Powiedział on, że jeśli małżonkowie z różnych względów, na przykład ze wskazań eugenicznych, nie mogą mieć dzieci, proponuje się im adopcję. Z punktu widzenia moralnego i religijnego jest ona godna polecenia. Jeśli nawet w niektórych krajach przepisy dotyczące adopcji są niezgodne ze zdrową moralnością, to i tak nie przekreślają znaczenia i użyteczności samej adopcji. Należy zawsze dbać, aby dzieci katolickie adoptowane były przez katolickie małżeństwa, gdyż tylko takie mogą wychować je po katolicku.

2. WYCHOWANIE DZIECI

O ile zrodzenie dzieci jest w dużej mierze przejawem biologicznej aktywności człowieka, o tyle wychowanie jest przejawem jego świadomej i dobrowolnej aktywności społecznej. Rozwój życia ludzkiego, jaki następuje przez wychowanie, jest o wiele doskonalszy od tego, co może

---

[76] *AAS* 48/1956/471–474; *AAS* 50/1958/733.

[77] Th. Vlaming — L. Bender, jw., s. 548–562; Por. G. Pierre: Fecondazione artificiale e matrimonio. W: L'amore e il matrimonio. Milano 1955, s. 134–147.

[78] M. Conte a Coronata, jw., s. 836–837.

[79] Prima Romana Synodus, jw., s. 191; Por. W. Szafrański, jw., s. 414.

[80] Kan. 1059 i 1080. W nowym kodeksie ma to być zawsze przeszkoda rozrywająca.

[81] *AAS* 41/1958/737.

zdziałać natura. Rodzice chroniąc i wychowując naturę fizyczną, uczestniczą głębiej w ojcostwie Bożym.

Z brzmienia kan. 1013 § 1 i 1113 wynika, że wychowanie jest jednym z najistotniejszych celów małżeństwa. W kilkunastu innych kanonach prawodawca kodeksowy wspomina o różnych aspektach wychowania dzieci [82]. Kanony te znajdują się w dziale o sakramentach, o nauczaniu chrześcijańskim i w części karnej KPK. Uwzględnienie w tak wielu kanonach zagadnienia wychowania świadczy dobitnie o wadze, jaką Magisterium Kościoła przykłada do tego problemu.

Istotnymi dokumentami, odnoszącymi się do wychowania, były także dwie encykliki Piusa XI: ogłoszona w 1929 r. encyklika *Divini Illius Magistri* o chrześcijańskim wychowaniu młodzieży i ogłoszona w 1930 r. encyklika *Casti Connubii* o małżeństwie chrześcijańskim [83].

Po promulgacji KPK, a zwłaszcza po ogłoszeniu wyżej wspomnianych encyklik, problematykę wychowania dzieci w rodzinie rozpatrywali liczni kanoniści i teologowie. Niektórzy z nich zajmowali się specjalnie zagadnieniem wychowania; większość jednak autorów poruszała je w ramach globalnego opracowywania zagadnień małżeńskich [84].

W dokumentach i opracowaniach omawianego okresu zwraca się uwagę na trzy główne zagadnienia: obowiązek wychowania dzieci w rodzinie, zakres zadań wychowawczych rodziców oraz ochrona uprawnień rodziców i należna im ze strony Kościoła oraz państwa pomoc w dziele chrześcijańskiego wychowania dzieci.

2.1. OBOWIĄZEK WYCHOWANIA DZIECI W RODZINIE

Fundamentem omawianego zagadnienia są w KPK kanony 1013 § 1 i 1113. Stwierdza się tam między innymi, że właśnie na rodzicach ciąży poważny obowiązek wychowania dzieci [85].

Rodzice katoliccy mają niezbywalne uprawnienie i obowiązek wychowania swoich dzieci po katolicku. Norma KPK nakłada karę ekskomuniki *latae sententiae* na tych katolików, którzy zawierają małżeństwo z postanowieniem wychowania niektórych lub wszystkich dzieci poza Kościołem katolickim [86]. Taką samą karę zaciągają rodzice lub ci, którzy ich zastępują, jeśli wychowują dzieci w religii akatolickiej lub przekazują dzieci na takie wychowanie [87]. Wszyscy oni wskutek takiego

---

[82] Kanony te będą interpretowane w dalszej części przy omawianiu poszczególnych zagadnień dotyczących wychowania.

[83] *AAS* 21/1929/723–762; *AAS* 22/1930/539–592; Por. J. Konieczny: Encykliki o rodzinie i wychowaniu. *Ruch Katolicki* 6/1936/16–24.

[84] F. Bączkowicz: Prawo Kanoniczne. T. 2. Opole 1958, s. 310; F. Cappello: Tractatus canonicus de sacramentis. T. 5. Romae 1947, s. 724–727; F. De Ville: O czym narzeczeni przed ślubem wiedzieć powinni. Warszawa 1927, s. 3–34; E. Eichmann — K. Mörsdorf: Lehrbuch des Kirchenrechts. T. 2. Paderborn 1961, s. 137 i 257–258; P. Galtier: Le mariage. Berytti-Aleppo 1950, s. 303–305; P. Jone, jw., s. 220–352; J. Linneborn — J. Wenner: Grundriss des Eherechts. Paderborn 1933, s. 394–396; S. Mystkowski: Zagadnienie wychowania młodzieży i rodziny w konkordatach Piusa XI. *Przegląd Katolicki* 77/1939/130–131.

[85] kan. 1113: „Parentes gravissima obligatione tenentur prolis educationem tum religiosam et moralem, tum physicam et civilem pro viribus curandi, et etiam temporali eorum bono providendi".

[86] Kan. 2319 § 1 n. 2.

[87] Kan. 2319 § 1 n. 4.

postępowania są ponadto podejrzani o herezję[88]. Kościół tak dalece stara się zapewnić optymalne warunki religijnego wychowania dzieci, że w normie kodeksowej pozwala jednemu z małżonków oddalić współmałżonka, który odstąpił od wiary katolickiej, nie po katolicku wychowuje dzieci lub prowadzi niemoralne życie[89]. Jeśli następuje separacja, wychowanie dzieci należy do strony niewinnej i żyjącej moralnie (jeśli oboje byli katolikami) lub do strony katolickiej, jeśli współmałżonek nie jest katolikiem[90].

Wiele uwagi sprawom małżeństwa i wychowania poświęca papież Pius XI. W encyklice *Divini Illius Magistri* pisze, że wychowanie polega na takim urobieniu człowieka, aby umiał on odpowiednio postępować w życiu, a przez to osiągnął przeznaczony dla niego cel[91]. „Rodzina bezpośrednio od Stwórcy ma powierzone sobie zadanie, a stąd także i prawo do wychowania potomstwa. Prawa tego zrzec się nie może, ponieważ jest ono w sposób nierozdzielny złączone ze ścisłym obowiązkiem. Przy tym prawo to jest wcześniejsze od prawa społeczeństwa czy państwa, a stąd jest nietykalne ze strony jakiejkolwiek ziemskiej władzy"[92]. „Byłoby sprzeczne z prawem naturalnym, gdyby dziecko, zanim dojdzie do używania rozumu, było wyjęte spod opieki rodzicielskiej, albo też decydowano coś o nim wbrew woli rodziców. A ponieważ obowiązek opieki rodzicielskiej trwa do momentu, kiedy dzieci będą w stanie same dać sobie radę, do tego też czasu trwa nienaruszalne prawo wychowawcze rodziców"[93]. Papież nie tylko podkreśla konieczność wychowania dzieci w rodzinie aż do ich dojrzałości, lecz także zaznacza, że wychowanie to powinno dokonywać się w prawidłowo funkcjonującej i ożywionej duchem chrześcijańskim rodzinie, gdzie skuteczność wychowania będzie wypływała także z osobistego przykładu rodziców i domowników[94].

W encyklice *Casti Connubii* Pius XI wyraźnie poucza, że Bóg swoją dobroć i troskę o całą ludzkość okazał także w ten sposób, iż rodzicom udzielił prawa wychowania dzieci. Zadania wychowawcze najlepiej bowiem mogą wypełnić rodzice żyjący w nierozerwalnym małżeństwie[95].

Również w wyrokach Roty Rzymskiej stwierdza się, że wychowanie dzieci należy do zakresu *bonum prolis*. Wykluczenie pozytywnym aktem woli wychowania katolickiego swoich dzieci, a szczególnie wyraźne postanowienie, że dzieci wychowa się w herezji, jest przeciwne istotnemu celowi małżeństwa i powoduje jego nieważność[96]. Wielkim rzecznikiem praw rodziców do wychowania dzieci — zgodnie ze swoimi przeko-

---

[88] Kan. 2319 § 2.

[89] Kan. 1131 § 1; Por. Z. Grabowski: Kościół a małżeństwo. *Głos Kapłański* 6/1932/160–178.

[90] Kan. 1132.

[91] *AAS* 21/1929/725.

[92] Tamże, s. 733.

[93] Tamże.

[94] Tamże, s. 749.

[95] Pius XI, jw., s. 544–545: „Compertum autem est, natura Deoque iubentibus, hoc educandae prolis ius et officium illorum in primis esse, qui opus naturae generando coeperunt, inchoatumque, imperfectum relinquentes, certae ruinae exponere omnino vetantur".

[96] SRR Dec. Vol. XL, s. 355 (16 X 1948, c. Jullien, n. 5). Jest to jednak odosobnione orzeczenie o takiej treści.

naniami — był Prymas Polski Kardynał Stefan Wyszyński. Przypominał rodzicom, że przed Bogiem odpowiadają za religijne wychowanie swoich dzieci[97].

Na temat wychowania dzieci wypowiadali się również znani kanoniści. Według Cappella, wychowanie polega na postępującym i harmonijnym rozwijaniu uzdolnień, które w sposób rozważny i uporządkowany przekształcają dzieci w dojrzałych ludzi[98]. Rodzice powinni doprowadzać do wzrostu i doskonalenia ciał i dusz swoich dzieci. One same, zależne w swoim rozwoju od rodziców, własnymi siłami nie mogłyby tego osiągnąć[99]. Autorzy wyraźnie podkreślają konieczność wychowania dzieci przez rodziców[100]. Kanoniści starają się także ukazać podstawy ciążącego na małżonkach obowiązku wychowania dzieci i troski o ich dobro. Obowiązek ten wyprowadzają oni z prawa naturalnego, z natury małżeństwa i jego celu pierwszorzędnego lub z małżeństwa *in facto esse*, czyli z istniejącego węzła małżeńskiego[101]. Opinie te niewiele od siebie się różnią, a wszystkie wskazują na głębokie i nienaruszalne podstawy obowiązku wychowania dzieci.

2.2. ZAKRES ZADAŃ WYCHOWAWCZYCH RODZICÓW

Prawodawca kodeksowy w kan. 1113 nakłada na rodziców poważny obowiązek pełnego i wszechstronnego wychowania swoich dzieci. Wychowanie to ma obejmować nie tylko stronę cielesną i troskę o doczesne dobro dzieci, lecz także stronę społeczną, moralną i religijną. Wychowanie jest tak ważnym obowiązkiem, że prawodawca wyszczególnia i zabezpiecza je w innych przepisach prawnych.

Przede wszystkim rodzice powinni dziecko jak najszybciej po urodzeniu ochrzcić, ponieważ chrzest jest konieczny do zbawienia[102]. W sytuacji, gdy są obawy, czy dziecko przyjdzie na świat żywe, należy zadbać o ochrzczenie dziecka w łonie matki. Należy dziecko ochrzcić także wtedy, gdy nastąpiło poronienie czy przedwczesny poród, a ono jeszcze żyje[103]. Prawodawca kodeksowy przywiązuje tak wielką wagę do ochrzczenia każdego dziecka rodziców katolickich, że nakazuje określone zachowania w różnych sytuacjach, gdy są poważne trudności z wydaniem dziecka na świat lub utrzymaniem życia noworodka. Zaznaczyć jednak należy, że nie wolno chrzcić dziecka w łonie matki, gdy jest nadzieja na ochrzczenie go po prawidłowym porodzie. Dziecko chrzczone w łonie matki lub w czasie porodu, po porodzie jeszcze raz powinno być ochrzczone warunkowo. Płód poroniony lub dziecko odłączone od zmarłej matki powinno być ochrzczone bezwarunkowo, jeśli na pewno żyje, a warunkowo, gdy wątpliwe jest , czy jeszcze żyje.

---

[97] S. Wyszyński: Do rodziców w sprawie katolickiego wychowania młodzieży (z 5 X 1950 r.). W: LPPP, s. 172; Tenże: Do rodziców katolickich w sprawie religijnego wychowania dzieci i młodzieży (z 15 VIII 1951 r.). W: LPPP, s. 208.

[98] F. Cappello, jw., s. 724.

[99] A. De Smet, jw., s. 234.

[100] Por. np. P. Cerato, jw., s. 191–193; J. Chelodi — P. Ciprotti: Ius canonicum de matrimonio. Vicenca 1947[5]; P. Galtier, jw.; V. Heylen, jw., s. 447–450.

[101] F. Cappello, jw., s. 722; A. De Smet, jw.; M. Conte a Coronata, jw., s. 839.

[102] Kan. 770: „Infantes quamprimum baptizentur; et parochi ac concionatores frequenter fideles de hac gravi eorum obligatione commoneant".

[103] Kan. 746 i 747.

Gdy dzieci na tyle podrosną, że zaczną stawiać pytania, rodzice lub opiekunowie mają obowiązek mówić im o Bogu, uczyć modlitwy i najważniejszych przykazań. Rodzice winni także zadbać o nauczanie dzieci katechizmu i zasadniczych elementów nauki chrześcijańskiej [104]. Prawodawca nakłada obowiązek nauczania religii we wszystkich szkołach. Młodzież uczęszczająca do szkół średnich i wyższych winna otrzymać pełniejsze wykształcenie religijne [105]. Rodzice i chrzestni powinni dbać nie tylko o to, aby dzieciom w trakcie nauczania nie przekazywano treści sprzecznych z wiarą i moralnością katolicką, lecz także, aby otrzymały one pozytywne wychowanie religijne i moralne [106]. Dzieci należy zatem chronić przed osobami o błędnych poglądach i złej moralności. Należy chronić je także przed niewierzącymi przyjaciółmi i ujemnym wpływem szkół akatolickich lub świeckich. Katoliccy rodzice powinni zadbać o to, aby ich dzieci uczęszczały do szkół katolickich. Do szkół akatolickich i świeckich mogą uczęszczać tylko wtedy, gdy nie grozi w nich niebezpieczeństwo utraty wiary i tylko za specjalnym pozwoleniem ordynariusza [107]. Rodzice mają obowiązek zadbać, aby ich dzieci po dojściu do odpowiedniego wieku przystąpiły do Sakramentu Pokuty, Eucharystii i Bierzmowania. Powinni zadbać o udostępnienie tych sakramentów dzieciom także wcześniej, gdyby znalazły się w niebezpieczeństwie śmierci [108]. Rodzice wspólnie z kapłanem decydują o wystarczającym przygotowaniu dziecka do pierwszej Komunii.

Rodzice mogą i powinni pomóc dzieciom w rozpoznaniu ich powołania życiowego. Obserwując swoje dzieci i odczytując znaki powołania mogą inspirować je albo do podjęcia życia w dziewictwie, a więc życia kapłańskiego lub zakonnego, albo radzić zawarcie małżeństwa. Do żadnego stanu nie mogą jednak dzieci zmuszać; nie mogą także zabraniać im pójścia za głosem powołania kapłańskiego, zakonnego lub zawarcia małżeństwa [109].

Rodzice mają obowiązek wychowywania swoich dzieci aż do osiągnięcia przez nie dojrzałości, a przynajmniej do ich usamodzielnienia się. Uprawnienie dzieci do pełnego wychowania KPK zabezpiecza w kanonie 542 § 2. Prawodawca kodeksowy zabrania godziwego przyjmowania jednego lub obojga małżonków do zakonu, dopóki ich dzieci potrzebują opieki. Również papież Pius XI w encyklice *Divini Illius*

---

[104] Kan. 1335.

[105] Kan. 1373: „§ 1. In qualibet elementaria schola, pueris pro eorum aetate tradenda est institutio religiosa. § 2. Iuventus, quae medias vel superiores scholas frequentat, pleniore religionis doctrina excolatur, et locorum Ordinarii curent ut id fiat per sacerdotes zelo et doctrina praestantes".

[106] Kan. 1372: „§ 1. Fideles omnes ita sunt a pueritia instituendi ut non solum nihil eis tradatur quod catholicae religioni morumque honestati adversetur, sed praecipuum institutio religiosa ac moralis locum obtineat. § 2. Non modo parentibus ad normam can. 1113, sed etiam omnibus qui eorum locum tenent, ius et gravissimum officium est curandi christianam liberorum educationem".

[107] Kan. 1374: „Pueri catholici scholas acatholicas, neutras, mixtas, quae nempe etiam acatholicis patent, ne frequentent. Solius autem Ordinarii loci est decernere, ad normam instructionum Sedis Apostolicae, in quibus rerum adiunctis et quibus adhibitis cautelis, ut periculum perversionis vitetur, tolerari possit ut eae scholae celebrentur".

[108] Kan. 854 § 4 i kan. 860; Por. M. Conte a Coronata, jw.; B. Häring: Erstkommunionvorbereitung durch die Familie. *Theologie der Gegenwart* 3/1960/49–56.

[109] Por. kan.: 538, 971 i 1087.

Magistri przypomina o obowiązku wychowania dzieci aż do ich samodzielności [110].

Do problemu wychowania dzieci w rodzinie Pius XI podchodzi z wielką troską. Jej wyrazem jest zwrócenie uwagi na okoliczność, iż „wielu rodziców pochłoniętych doczesną troską o byt, nie ma zbyt dobrego pojęcia o najważniejszym swym zadaniu, jakim jest wychowanie dzieci" [111]. Papież przestrzega także rodziców, aby w dziedzinie wychowania nie ulegali współczesnym błędnym opiniom, szczególnie naturalizmowi [112]. Troszcząc się o harmonijne wychowanie dzieci papież przestrzega też przed nieroztropnym wychowaniem seksualnym, które uwzględniałoby tylko uświadomienie, a nie ćwiczyłoby charakteru i siły woli, oraz przed zbytnim forsowaniem kultury fizycznej [113]. Papież naucza, że przedmiotem wychowania jest cały człowiek i należy go wychowywać harmonijnie we wszystkich dziedzinach, uwzględniając zarówno stronę naturalną jak i nadprzyrodzoną [114]. Najpoważniejszym w omawianym okresie dokumentem Magisterium Kościoła, odnoszącym się do wychowania, była encyklika Piusa XI *Divini Illius Magistri*.

W rzeczywistości polskiej inne były warunki chrześcijańskiego wychowania dzieci przed II wojną światową, a inne po wojnie. Zapewne z tego powodu w nauce Magisterium Kościoła lokalnego, polskiego, problematyka wychowania zajmowała po II wojnie światowej doniosłe miejsce. Prymas oraz biskupi polscy w licznych listach przypominali rodzicom o ich poważnym obowiązku religijnego wychowania dzieci. Prymas akcentuje centralne i podstawowe prawo rodziców do wychowania dzieci zgodnie ze swoimi przekonaniami — także do wychowania moralnego i religijnego — bez którego wychowanie nie może być pełne ani zdrowe [115]. Wyjaśnia on, na czym ma polegać pełne wychowanie dziecka i jak należy to wychowanie realizować: „Dziecko Boże ma prawo do takiego wychowania, by je uzdolniono do zadań doczesnych i do zjednoczenia w przyjaźni z Ojcem niebieskim. Jest to więc wychowanie wszechstronne: zarówno fizyczne, jak duchowe, rodzinne i narodowe, umysłowe i religijne, osobiste, społeczne, gospodarcze. Prawo to jest tak silne, że nikt nie ma władzy znosić go lub ograniczać. [...] Współcześnie, wskutek zmiennych warunków bytowania, możliwości wychowawcze rodziców kurczą się coraz bardziej. Jest to zjawisko wysoce szkodliwe. Trzeba raczej dążyć do podnoszenia możliwości wychowawczych rodziny. Takie urządzenie życia społecznego i gospodarczego, by rodzina musiała wyrzec się wychowania, jest przeciwne prawu przyrodzonemu i Bożemu, jest groźnym niebezpieczeństwem dla Narodu" [116].

Rodzice odpowiedzialni są za wychowanie dziecka od pierwszych

---

[110] *AAS* 21/1929/733; Zob. wypowiedź Piusa XI cytowaną na str. 27.
[111] *AAS* 21/1929/749.
[112] Tamże, s. 745.
[113] Tamże, s. 747–748.
[114] Tamże, s. 735 i 744–745.
[115] S. Wyszyński: Do rodziców katolickich w sprawie religijnego wychowania dzieci i młodzieży (z 15 VIII 1951 r.). W: LPPP, s. 208–210; Tenże: Do rodziców w sprawie katolickiego wychowania młodzieży (z 5 X 1950 r.). W: LPPP, s. 175: „Rodzice katoliccy mają więc poważny obowiązek sumienia dbać o religijne wychowanie swych dzieci, będące jedynym warunkiem zdrowego wychowania w tężyźnie fizycznej i duchowej, w przyjaźni z Bogiem i z ludźmi".
[116] Tamże, s. 173.

dni jego rozwoju. Ponieważ oddawanie dzieci do przedszkoli stało się faktem społecznym, Prymas napomina rodziców, aby posyłali dzieci do przedszkoli, w których wychowanie jest religijne. „Wspomnijcie na najdrobniejszą Waszą dziatwę, którą oddajecie do przedszkoli bez religii. Macie prawo wybierać takie przedszkola, w których jest wychowanie religijne. Macie obowiązek domagać się dla dzieci katolickich przedszkoli o duchu religijnym. Jeśli natomiast słuszne starania i prośby Wasze o powrót religii do szkoły nie wydadzą należnego wyniku, macie poważny obowiązek sumienia przenieść dzieci Wasze do tych szkół, w których nauka religii jeszcze jest wykładana. A już grzechem wołającym o pomstę do nieba byłoby przeszkadzanie dziatwie i młodzieży w uczęszczaniu na wykłady religii. Żadne korzyści doczesne nie zdołałyby Was usprawiedliwić przed słusznym gniewem najwyższego Ojca Waszych dzieci! Bo «cóż pomoże człowiekowi, choćby cały świat pozyskał, a na duszy swej szkodę poniósł» (MT 16, 26). Nie wydawajcie krwi Waszej za miskę soczewicy! Strzeżcie się przed sprzeniewierzeniem się najświętszym obowiązkom! Nie czyńcie zawodu Ojcu niebieskiemu, który powołał Was do udziału w swoim ojcostwie! Duszy dziecka Twego upominać się będą na sądzie Bożym z rąk Twoich! Tam nic ci nie pomoże uratowany majątek ani zachowane stanowisko. Bo to wszystko na ziemi zostanie. A dusze Waszych dzieci wydanych na łup niewiary staną przed tronem Boga, usilnie oskarżając rodziców sprzedajnych i wychowawców niegodziwych" [117].

Biskupi polscy pouczają, że rodzice katoliccy w chwili zawarcia sakramentalnego małżeństwa otrzymali od Kościoła posłannictwo kanoniczne do nauczania swoich dzieci prawd wiary świętej i zasad życia chrześcijańskiego. Dlatego mają oni decydować o charakterze wychowania swoich dzieci nie tylko w domu, ale i w szkole, do której dzieci posyłają. Wielkim obowiązkiem sumienia rodziców katolickich jest zabieganie o to, by ich dzieci mogły uczyć się religii w szkołach [118]. Prymas Polski, świadom zagrożeń wiary płynących z antyreligijnego charakteru szkoły, wydaje normy zalecające wczesną pierwszą Komunię św. i wydłużone, dwuletnie przygotowanie do niej [119]. Wszystkie te wypowiedzi świadczą o tym, że Episkopat Polski kwestię wychowania dzieci i młodzieży traktował bardzo poważnie.

Liczni i poważni kanoniści również wskazują na obowiązek pełnego i wszechstronnego wychowania dzieci. Cappello, De Smet, Wernz i Vidal dzielą wychowanie na dwa nurty: wychowanie cielesne oraz wychowanie duchowe [120]. Wychowanie dotyczące ciała obejmuje troskę o dziecko, jeszcze przed jego urodzeniem, a więc od chwili poczęcia. Rodzice mają wtedy obowiązek chronić życie dziecka, nie dopuszczać do poronień, zapewniać odpowiednie warunki rozwoju w okresie płodowym, porodu i po porodzie. Przez umożliwienie zdobycia odpowiednie-

[117] Tamże, s. 176.

[118] Tenże: Wezwanie do rodziców katolickich w sprawie nauczania religii w szkołach (z sierpnia 1960 r.). W: LPPP, s. 366–367; List pasterski Episkopatu Polski na Nowy Rok pracy wychowawczej (z 3 IX 1959 r.). W: LPEP, s. 185.

[119] S. Wyszyński: Do rodziców o wczesnej pierwszej Komunii świętej (z 18 IV 1952 r.). W: LPPP, s. 229–231.

[120] F. Cappello, jw., s. 722–727; A. De Smet, jw., s. 234–236 F. Wernz — P. Vidal, jw., s. 761–762.

go wykształcenia powinni zapewnić dzieciom możliwość utrzymania się z własnej pracy. Wychowanie duchowe natomiast obejmuje dziedzinę intelektualną, moralną i religijną [121]. Wychowaniem intelektualnym kanoniści niewiele się zajmują, gdyż stało się ono powszechne, nie jest przez nikogo kwestionowane i w większości przypadków zajęły się nim władze świeckie. Wielu kanonistów i teologów omawia kwestię wychowania moralnego i religijnego. Wychowanie moralne polega nie tylko na przekazywaniu samych zasad moralnych, lecz także na kształtowaniu sumień i obyczajów chrześcijańskich. Rodzice słowem i przykładem powinni od najmłodszych lat wpajać dzieciom zasady zdrowej moralności, bojaźń Bożą, nienawiść grzechu i umiłowanie cnoty [122]. Szczególnie starannie traktować powinni zaniedbywane często właściwe wychowanie seksualne [123]. Ze zrozumiałych względów najszczegółowiej potraktowali kanoniści wychowanie religijne. Najczęściej komentują oni wymienione w KPK obowiązki, ciążące w tym zakresie na rodzicach chrześcijańskich [124]. Zostały one wyżej omówione przy analizie norm kodeksowych.

2.3. PRAWO RODZICÓW DO POMOCY ZE STRONY PAŃSTWA

Kościół dbając o chrześcijańskie wychowanie dzieci jest jednocześnie świadom, że sam nie może zaradzić wszystkim potrzebom w tym względzie. Wskazuje zatem na państwo, będące drugą społecznością doskonałą, jako na instytucję zobowiązaną z natury swojej do wspomagania rodziny.

KPK nie zawiera norm zobowiązujących państwo do udzielania pomocy rodzinie. Jednak Pius XI w swoich encyklikach wiele uwagi poświęca konieczności zapewnienia warunków właściwego chrześcijańskiego wychowania dzieci i jasno mówi o obowiązkach państwa wobec zadań wychowawczych rodziców.

W encyklice *Casti Connubii* papież szczegółowo omawia warunki, jakie państwo powinno zapewnić rodzicom, aby mogli wypełnić swoje zadania. Stosunki społeczne i gospodarcze powinno państwo tak ułożyć, aby wszyscy ojcowie rodzin mogli zapewnić konieczne utrzymanie sobie, żonie i dzieciom. Niesprawiedliwością byłoby wyznaczanie płac nie wystarczających w konkretnych warunkach na wyżywienie rodziny [125]. Papież poucza, że troska o należyte warunki życia rodzin przynosi korzyści małżonkom, dzieciom i państwu. „Jeżeli bowiem rodziny, liczną zwłaszcza obdarzone dziatwą, nie mają odpowiednich mieszkań; jeżeli mąż pracy i chleba znaleźć nie może; jeżeli środki codziennej potrzeby jedynie za wygórowaną nabyć może cenę; jeżeli nawet matka ku niemałej szkodzie gospodarstwa domowego z konieczności i biedy zarobkować musi; jeżeli w zwyczajnych, a nawet nadzwyczajnych kłopotach macierzyństwa nie ma odpowiedniego pożywienia, lekarstwa, pomocy doświadczonego lekarza i tym podobnych rzeczy: nikt dziwić się

[121] Ch. Fourneret: Le mariage chretien. Paris 1925[5], s. 31.
[122] A. De Smet, jw., s. 235.
[123] M. Conte a Coronata, jw., s. 843–844; A. De Smet, jw.
[124] F. Cappello, jw., s. 727; M. Conte a Coronata, jw.; A. De Smet, jw., s. 236; J. Risk: Marriage — Contract and Sacramento. Chicago 1957, s. 132–133; Th. Vlaming — L. Bender, jw., s. 471–472; F. Wernz — P. Vidal, jw., s. 762.
[125] *AAS* 22/1930/587.

nie może, jeżeli małżonkowie oddają się rozpaczy, widząc, jak ciężkie jest ich pożycie domowe i jak trudne zachowanie przykazań Bożych; każdy też widzi, jakie szkody stąd wyniknąć mogą dla bezpieczeństwa publicznego, dla dobra i istnienia samego państwa, jeżeli tych ludzi doprowadza się do takiego stanu rozpaczy, że, nie mając nic do stracenia, w ogólnym przewrocie widzą swoje zbawienie. Dlatego kierownicy państwa i ci, którym dobro ogółu powierzono, koniecznych potrzeb małżonków i rodzin zaniedbywać nie mogą, jeżeli państwu i dobru ogólnemu znacznej szkody wyrządzić nie chcą; dlatego w ustawodawstwie i przy układaniu budżetu pamiętać powinni o ulżeniu doli biednych rodzin, uważając to za jedno z najpilniejszych zadań swej władzy" [126].

Natomiast w encyklice *Divini Illius Magistri* Pius XI porusza szczegółowo uprawnienia rodziców do pomocy ze strony państwa w dziedzinie chrześcijańskiego wychowania dzieci i młodzieży. „Państwo ma w zakresie wychowania prawo, albo raczej obowiązek ochraniania swoimi ustawami wcześniejszego prawa rodziny do chrześcijańskiego wychowania dzieci, a przez to szanowania nadprzyrodzonego prawa Kościoła do takiego właśnie wychowania. Do obowiązków państwa należy również ochrona praw dziecka, a to w tym wypadku, kiedy rodzice na skutek bezczynności, niedoświadczenia czy złej woli nie mogą fizycznie lub moralnie wypełnić swego zadania. [...] W tym więc wypadku, zresztą wyjątkowym, państwo nie zajmuje miejsca rodziny, lecz za pomocą odpowiednich środków uzupełnia jej braki, w zgodzie jednak z naturalnym prawem dziecka i z nadprzyrodzonym — Kościoła. Stosownie więc do nakazów zdrowego rozsądku i wiary, państwo, mówiąc ogólnie, ma prawo i obowiązek ochrony moralnego i religijnego wychowania młodzieży przez usuwanie tych przeszkód publicznych, które by mu się przeciwstawiały" [127].

Nie może jednak państwo monopolizować wychowania i nauczania, a przez to fizycznie lub moralnie zmuszać rodziców do tego, aby wbrew swojemu sumieniu, wbrew obowiązkom chrześcijańskim i wbrew własnym słusznym życzeniom posyłali dzieci do szkół państwowych [128]. Rodzice nie powinni posyłać dzieci do szkół przenikniętych duchem bezbożności. Winni starać się odeprzeć każdy zamach na swoje przyrodzone prawa i zdecydowanie walczyć o możność odpowiedniego wychowania dzieci w duchu chrześcijańskim [129]. Papież potwierdza kanony i dekrety zabraniające dzieciom katolickim uczęszczania do szkół akatolickich czy świeckich. Mogą do nich uczęszczać jedynie za zgodą ordynariusza i przy spełnieniu ściśle określonych warunków [130]. Szkoły publiczne powstały najpierw z inicjatywy Kościoła i rodziny, a dopiero później państwa. „Stąd szkoła, rozpatrywana genetycznie, z natury swej jest instytucją pomocniczą i dopełniającą rodziny i Kościoła. Konsekwentnie, szkoła nie tylko nie powinna przeciwstawiać się rodzinie i Kościołowi, lecz owszem, musi z nimi współpracować. Tak więc szkoła, rodzina i Kościół tworzą jakby jeden ścisły przybytek wy-

[126] Tamże, s. 588.
[127] *AAS* 21/1929/737–738.
[128] Tamże, s. 739.
[129] Tamże, s. 735.
[130] Tamże, s. 752.

chowania chrześcijańskiego. W przeciwnym razie szkoła mogłaby się ze swym celem rozminąć i przyczynić się do rozkładu i zguby młodzieży"[131]. Biskupi poszczególnych krajów aplikują wskazania papieża dotyczące pomocy państwa dla rodziny oraz zasad współpracy między rodziną, państwem a Kościołem w dziele wychowania dzieci i młodzieży. Zagadnienia te zajmują doniosłe miejsce w nauczaniu biskupów polskich.

W okresie międzywojennym prawo rodziców do katolickiego wychowania dzieci, do obowiązkowego nauczania prawd wiary we wszystkich szkołach, zagwarantowane było w konkordacie zawartym między Stolicą Apostolską a Rządem Rzeczypospolitej Polskiej 10 lutego 1925 r.[132] 12 września 1945 r. rząd PRL wydał deklarację o zerwaniu konkordatu z 1925 r.[133] Choć deklaracja ta była formalnie nieskuteczna, jednak ustalenia zawarte w konkordacie nie były po 1945 r. realizowane. W tej sytuacji Prymas Polski i Episkopat ogłosili listy pasterskie, w których domagali się respektowania przez władze państwowe naturalnego prawa rodziców do religijnego wychowania dzieci oraz umożliwienia nauczania religii w szkołach, do których uczęszczają dzieci z rodzin katolickich.

Stanowisko Kościoła polskiego w sprawie pomocy należnej rodzicom ze strony szkoły i państwa w dziele wychowania dzieci najdokładniej prezentuje list Prymasa Polski do rodziców z 5 października 1950 r. Oto jego fragmenty: „Rodzice nie są w możności sami dać dzieciom wszechstronnego wychowania. Choć więc korzystają z pomocy szkoły, nic nie tracą ze swoich przyrodzonych i nadprzyrodzonych praw wychowawczych. Prawa swoje muszą uzgadniać z innymi siłami wychowawczymi, nie mogą się jednak ich wyrzekać [...] Szanując prawa wolności sumienia, prawa rodziców, Narodu i państwa, Kościół pragnie dla swych dzieci wolności wyboru szkół, uszanowania ich uczuć i przekonań, zarówno w podręcznikach szkolnych, jak i w całym środowisku szkolnym, a zwłaszcza w pracy stowarzyszeń młodzieżowych. Kościół upomina się o naukę religii we wszystkich szkołach, do których uczęszcza młodzież katolicka. [...] Szkoła zawsze pozostanie tylko pomocnikiem i zastępcą rodziców. I dlatego szkoła nie może wychowywać powierzonych sobie dzieci wbrew woli i z pogwałceniem uczuć i przekonań rodziców. Szkoła nie może niszczyć w duszach dziecięcych tych wartości, które wszczepiła rodzina. Szkoła nie może gwałcić ani praw przyrodzonych ani nadprzyrodzonych dziecka, praw religijnych, praw rodziców. Chociaż zasługi szkoły są niewątpliwe, to jednak życia ona nie daje, a bez poświęceń i ofiar rodziców świeciłaby pustkami. W pracy swej więc szkoła zależna jest od rodziców i z nimi przede wszystkim liczyć się powinna. [...] państwo ma prawo i obowiązek nadzoru i opieki w szkolnictwie. Ma poprzeć rodziców w ich trudzie wychowawczym, ma zapewnić im możność zakładania szkół, zgodnie z potrzebami rodziców. W wykonywaniu swych zadań państwo musi uszanować prawa rodziców, Narodu i Kościoła, ma je odpowiednio z nimi uzgadniać. Władza państwowa nie może pozbawiać rodziców prawa do wyboru

[131] Tamże, s. 751.

[132] *AAS* 17/1925/277–278; Dz. U. 1925, nr 72, p. 501.

[133] Nie została ona podjęta przez Sejm ani też opublikowana w Dz. U., jedynie w prasie; nie podano jej do oficjalnej wiadomości Stolicy Apostolskiej.

szkoły dla swych dzieci, nie może niweczyć szkolnictwa prywatnego, nie może wprowadzać monopolu na wychowanie i nauczanie. Nie może też układać takich programów nauczania, które byłyby przeciwne sumieniu chrześcijańskiemu, które godziłyby w prawdy wiary świętej. Nie może też pozbawiać dzieci prawa do nauki i wychowania religijnego w szkole. Wszystko to byłoby niesprawiedliwością i nie pozwoliłoby na wychowanie pełnego człowieka" [134].

Episkopat chcąc zapewnić respektowanie uprawnień rodziców katolickich przez władze państwowe, podpisał z przedstawicielami rządu dwa porozumienia. W porozumieniu z 14 kwietnia 1950 r. Rząd zobowiązał się nie ograniczać stanu nauczania religii w szkołach i zapewnił, że w razie tworzenia lub przekształcania szkoły zwykłej w szkołę bez nauki religii, rodzice katoliccy będą mieli prawo i możność posyłania dzieci do szkół z nauczaniem religii [135]. O wiele szersze gwarancje respektowania uprawnień rodziców uzyskał Episkopat Polski od rządu w przyjętym Komunikacie Komisji Wspólnej Przedstawicieli Rządu i Episkopatu z 2 grudnia 1956 r. Czytamy tam m.in.: „Zapewnia się pełną swobodę i gwarantuje dobrowolność pobierania nauki religii w szkołach podstawowych i średnich dla dzieci, których rodzice wyrażą takie życzenie. Nauczanie religii będzie prowadzone w szkole jako przedmiot nadobowiązkowy. Władze szkolne obowiązane są umożliwić pobieranie nauki religii przez odpowiedni rozkład zajęć szkolnych" [136].

W następnych latach biskupi polscy napominali rodziców, aby korzystali z zagwarantowanych praw i sumiennie wypełniali swój obowiązek religijnego kształcenia i wychowania dzieci. Choć nauczanie religii w szkole określano jako nadobowiązkowe, jednak dla katolików jest ono ścisłym obowiązkiem [137]. Kilka lat po przyjęciu omawianego komunikatu władze państwowe zaczęły znowu ograniczać prawa rodziców do religijnego wychowania dzieci w szkołach. W tej sytuacji Episkopat stanowczo protestował przeciw naruszaniu naturalnych praw rodziców i rozpoczął organizowanie systemu pozaszkolnego nauczania religii [138].

---

[134] S. Wyszyński: Do rodziców w sprawie katolickiego wychowania młodzieży (z 5 X 1950 r.). W: LPPP, s. 173–175.

[135] Zob. M. Fąka: Państwowe prawo wyznaniowe PRL. Wybór tekstów źródłowych. Warszawa 1978, s. 28–29.

[136] Tamże, s. 33.

[137] S. Wyszyński: W sprawie powrotu nauki religii do szkół (z 8 XII 1956 r.). W: LPPP, s. 263; Tenże: Do rodziców katolickich przed rozpoczęciem roku szkolnego (z sierpnia 1957 r.). W: LPPP, s. 292–293; Orędzie Episkopatu do rodziców katolickich (z czerwca 1958 r.). W: LPEP, s. 179.

[138] List pasterski biskupów polskich o nauczaniu prawd wiary świętej (z 2 IX 1961 r.). W: LPEP, s. 233–234: „Skoro dzieci są z natury ich dziećmi, do rodziców należy decyzja o ich religijnym wychowaniu, a czynnikiem podstawowym tego wychowania jest nauka prawd wiary świętej. [...] Konstytucja naszego państwa gwarantuje wszystkim obywatelom wolność sumienia i wyznania; szczegółowe postanowienia przyznają rodzicom całkowite i wyłączne prawo decyzji o tym, czy ich dzieci mają się uczyć religii, czy nie. [...] I dlatego też, opierając się na tych bezspornych uprawnieniach będziemy prowadzić dalej nauczanie religijne poza szkołą, w ramach normalnej pracy duszpasterskiej i katechetycznej Kościoła. [...] Dziś, gdy szkoły nasze już nie mówią o Bogu, a nauczanie religii poza szkołą jest tak utrudnione, potrzeba, aby każdy dom katolicki był szkołą prawdy Chrystusowej". Dezaprobata dla poczynań władz wyrażona została już 3 IX 1959 r. w Liście pasterskim Episkopatu Polski na nowy rok pracy wychowawczej. W: LPEP, s. 185–186.

Na temat pomocy należnej rodzinie w dziele wychowania wypowiadali się też liczni kanoniści i teologowie. Wszyscy uważali, że wychowanie dzieci jest sprawą istotną dla Kościoła i państwa. Ponieważ jednak fundamentem wychowania jest rodzina, Kościół i państwo mogą tylko pomagać rodzinie, stwarzając warunki należytego wypełniania jej zadań [139]. Autorzy podkreślają, że władza polityczna nie może bez szkody dla wychowanków zastąpić wychowawczej funkcji rodziny [140]. Podejmowane w niektórych państwach próby przeniesienia zadań wychowawczych z rodziny na państwo i jego instytucje przyniosły bardzo złe wyniki [141]. Mimo to państwa o charakterze totalitarnym chcą niemal całkowicie przejąć w swoje ręce wychowanie dzieci i młodzieży. Różnymi sposobami próbują izolować dzieci od rodziców i wychowywać je według założeń swojej ideologii. Skoro jednak władza nad dziećmi nie została rodzicom przekazana przez państwo, nie może być więc ona przez państwo samowolnie zabrana ani na państwo bez zgody rodziców przeniesiona. Sytuacja taka dopuszczalna jest tylko wyjątkowo w obliczu poważnych zaniedbań rodziców lub nagannego ich postępowania. Państwo może tylko pośrednio ingerować w wychowanie dzieci: poprzez ustalanie minimalnego stopnia wykształcenia, wspomaganie rodziców w dziele wychowania oraz przez upominanie i karanie rodziców zaniedbujących wychowania swoich dzieci [142]. Poza tym rodzina w swoich ideałach i planach wychowawczych powinna być od państwa niezależna.

3. WNIOSKI

Normy i stwierdzenia dotyczące rodzenia i wychowywania dzieci znajdują się w KPK, w encyklikach i innych wypowiedziach papieży, w listach pasterskich biskupów oraz w jurysprudencji rotalnej. Często zagadnienia te poruszali także kanoniści i teologowie. Teksty związane z tą problematyką są bardzo bogate i znajdują się w nich liczne normy moralne oraz prawne. Normy prawne niekiedy są opatrzone sankcją karną lub sankcją nieważności.

Obowiązek rodzenia dzieci opiera się na normach prawa naturalnego, powtórzonych i uszczegółowionych w KPK i w encyklice *Casti Connubii*. Stwierdza się tam, że małżonkowie są powołani do rodzenia dzieci. Wagę i znaczenie tego obowiązku podkreślają liczne wyroki rotalne.

---

[139] Ł. Czuma: Reformy prawne dla obrony rodziny. W: Studia Katolickie. T. 1. Poznań 1936, s. 137–158; L. Domański: O katolickie prawo małżeńskie. *Ruch Katolicki* 5/1935/487–495; J. Grabowski: Prawo małżeńskie międzynarodowe a kościelne. *Przegląd Katolicki* 68/1930/321–323, 337–339 i 353–355; S. Mystkowski: Prawo małżeńskie w konkordatach. Warszawa 1936, s. 8–47; S. Podoleński: Małżeństwo wobec Kościoła i państwa. *Przegląd Powszechny* 147–148/1920/229–242.

[140] F. Bossowski: Polskie prawo rodzinne. W: Studia Katolickie. T. 1. Poznań 1936, s. 489–495; Tenże: Prawny stosunek nowoczesnego państwa do małżeństwa katolickiego. Tamże, s. 107–118; E. Januszkiewicz: Rodzina a państwo. Poznań 1935, s. 27; C. Martyniak: Państwo i rodzina. W: Studia Katolickie. T. 1. Poznań 1936, s. 461–488; W. Szymański: Polskie prawo małżeńskie. Tamże, s. 119–136; S. Strzednicki: Przepisy prawa państwowego co do małżeństwa. Rozporządzenie Urzędowe Kurii Biskupiej Łomżyńskiej 5/1931/159–186; S. Trzeciak: Talmud, bolszewizm i projekt prawa małżeńskiego w Polsce. *Przegląd Katolicki* 70/1932/470–472, 489–490, 538–539, 548–549 i 570–571.

[141] J. Bank: Connubia canonica. Romae 1959, s. 521–522; Th. Vlaming — L. Bender, jw., s. 10.

[142] M. Conte a Coronata, jw., s. 840.

Wszystkie wyroki rozpatrujące wadliwość wyrażonej zgody z powodu wykluczenia dobra potomstwa potwierdzają, że zawsze, gdy wykluczono prawo do aktów zmierzających ku zrodzeniu dzieci, małżeństwo jest nieważnie zawarte. Trudność odtworzenia stanu faktycznego we wspomnianych sprawach przyczyniła się do sformułowania przez jurysprudencję rotalną szeregu domniemań sędziowskich. Pomagają one rozstrzygnąć, czy w konkretnym przypadku nastąpiło wykluczenie samego prawa do aktów zdolnych do zrodzenia potomstwa, czy tylko wykluczenie korzystania z tego prawa, co nie powoduje nieważności małżeństwa. Na częste podejmowanie i przeprowadzanie szczegółowej analizy zagadnienia wykluczenia potomstwa wpłynęła zapewne wielka użyteczność powyższych rozwiązań w praktyce sądów kościelnych. W ostatnich latach przed Soborem Watykańskim II audytorzy Roty Rzymskiej wyodrębnili drugie źródło nieważności małżeństwa z tytułu wykluczenia potomstwa. Wykazali, że wykluczenie przyczyny celowej małżeństwa, a więc potomstwa — niezależnie od przekazania prawa do ciała — powoduje nieważność małżeństwa. W wyrokach tych powoływano się na kan. 1013 § 1, co jest nowością w jurysprudencji kościelnej. Za sprzeciwienie się normie nakazującej rodzenie dzieci w małżeństwie prawodawca kościelny nakłada sankcję w postaci nieważności zawieranego małżeństwa.

Natomiast problem liczby dzieci w rodzinie jest zagadnieniem raczej pastoralnym niż prawniczym i dlatego na ten temat nie wypowiada się ani prawodawca kodeksowy ani kanoniści. Tylko papieże w encyklikach i przemówieniach pochwalają rodziny o licznym potomstwie i nakazują kierować się w tej materii zasadami prawa naturalnego. Zachęty papieży mają charakter norm moralnych lub wskazań duszpasterskich.

Gdy idzie o problem ograniczania liczby potomstwa, zadziwia brak precyzji terminologicznej w tej dziedzinie. Zarówno w literaturze laickiej jak i katolickiej prawie zawsze występuje łączne traktowanie zagadnienia ograniczania poczęć i ograniczania urodzeń. Pojęć tych często używano zamiennie, a najczęściej stosowano jeden termin: *limitatio prolis*. Świadczy to o poważnym przeoczeniu, gdyż między terminami „ograniczanie poczęć" i „ograniczanie urodzeń" istnieje różnica merytoryczna. Terminu „prawidłowa regulacja poczęć" używał już Pius XII. Przy regulacji czy ograniczaniu poczęć idzie o to, czy małżonkowie mają dopuścić do zapłodnienia i dać początek nowemu życiu, czy nie. Natomiast przy ograniczaniu urodzeń — czy żyjący już w łonie matki człowiek ma żyć dalej, czy jego niezbywalne prawo do urodzenia i dalszego życia ma być przekreślone, co w nauce katolickiej zawsze jest oceniane jako grzech i przestępstwo. Uzasadniona zatem wydaje się propozycja, aby w literaturze, przynajmniej katolickiej, wyraźniej oddzielać treści zawarte w omawianych wyżej terminach. Oddzielnie należy mówić o regulacji poczęć, a oddzielnie o regulacji urodzeń, czyli o problemie przerywania ciąży ze wszystkimi jego implikacjami.

Pius XI wyjaśniając prawo naturalne zakazał ograniczania poczęć przez umyślne pozbawianie aktów małżeńskich ich siły rozrodczej. Przezornie nie wypowiedział się, czy małżonkowie zawsze muszą dążyć do zrodzenia dzieci, czy mogą ograniczać liczbę poczęć nie ingerując

w skuteczność aktu małżeńskiego. Dopiero Pius XII wyraźnie stwierdził, że regulacja poczęć, stosowana dla słusznych racji i godziwymi metodami, jest dozwolona. Rozstrzygnięcie papieskie można uważać za odważne na owe czasy, gdyż w literaturze nie było zgodnego stanowiska w tej kwestii. Natomiast zdecydowanie odrzucił papież wszelkie formy bezpośredniej sterylizacji. Normy zawarte w nauczaniu papieży, odnoszące się do ograniczania poczęć, mają charakter norm moralnych, opartych na prawie naturalnym.

Jednoznacznie negatywne stanowisko wobec ograniczania urodzeń poprzez przerywanie ciąży zajęte zostało zarówno przez prawodawcę kodeksowego jak i papieży w okresie pokodeksowym. Za przestępstwo przerwania ciąży przewidziane są poważne sankcje karne. Magisterium Kościoła domaga się, aby władze państwowe także karały za tego rodzaju naruszanie porządku prawnego. Również kanoniści uzasadniają słuszność tak zdecydowanego stanowiska.

Z obowiązku rodzenia dzieci, pomimo najlepszych chęci, pewna część małżeństw nie może się wywiązać. Nawet w takich sytuacjach Magisterium Kościoła nie zezwala na sztuczne zapładnianie kobiet. Jest to sankcja moralna i naruszenie jej sprowadza grzech. Chociaż decyzja taka może wydawać się surowa, jednak chroni ona osobowy charakter procesu przekazywania życia, którego nie można sprowadzać do funkcji czysto biologicznej. Małżonkom, którzy nie mogą mieć własnych dzieci, zaleca się adopcję. W sferze zagadnień odnoszących się do rodzenia dzieci najwięcej norm ściśle prawnych dotyczy wykluczania potomstwa i przerywania ciąży.

W nauczaniu Kościoła bardzo szczegółowo potraktowany został problem wychowania dzieci. Zarówno w KPK, jak i w encyklikach Piusa XI można znaleźć wyraźne potwierdzenie nałożonego przez Boga na rodziców obowiązku wychowania swoich dzieci. Jest to ich niezbywalne i nienaruszalne uprawnienie. Gdyby rodzice nie mogli wypełnić obowiązku wychowania, przechodzi on na prawnych opiekunów dzieci. Wychowanie dzieci jest tak ważnym obowiązkiem, że jego wykluczenie powoduje nieważność zawieranego małżeństwa. Orzeczenia potwierdzające tę zasadę spotyka się w wyrokach Roty Rzymskiej. O obowiązku wychowania dzieci często pouczali też biskupi polscy. Również kanoniści wykazują konieczność wychowania dzieci przez rodziców, a ponadto wskazują na prawne podstawy tego obowiązku, którymi są między innymi prawo naturalne i sama istota małżeństwa.

Kodeks Prawa Kanonicznego w kilkunastu kanonach zobowiązuje rodziców katolickich do pełnego i wszechstronnego wychowania swoich dzieci. Mają oni zadbać o ich wychowanie nie tylko cielesne, lecz także duchowe, moralne i religijne. Zobowiązani są wprowadzić dzieci w życie sakramentalne, zadbać o ich uczęszczanie do odpowiednich szkół i nauczanie religii. Wychowanie powinno trwać od chwili poczęcia aż do uzyskania przez dzieci samodzielności. Wyrazem troski o wychowanie dojrzałych członków rodziny, Kościoła i państwa są szczegółowe wskazania Piusa XI. W swojej encyklice *Divini Illius Magistri* daje on rodzicom wiele praktycznych i ważnych wskazań co do zakresu i sposobu wychowania oraz przestrzega ich przed współczesnymi błędami wychowawczymi. W wypełnianiu zadań wychowawczych rodzice mają

kierować się prawem Bożym i poprawnie ukształtowanym sumieniem. O obowiązku religijnego wychowania dzieci i szczegółowych normach odnoszących się do pełnego wychowania często przypominali biskupi polscy. Wychowanie religijne chronione jest więc normami moralnymi i prawnymi. Przeważnie mają one oparcie w prawie naturalnym. Także liczni kanoniści, interpretując normy kodeksowe i zawarte w późniejszych wypowiedziach Magisterium Kościoła, szczegółowo omawiają różne dziedziny i kolejne etapy wychowania. Choć podkreślają, że wychowanie powinno być wszechstronne, jednak najwięcej uwagi poświęcają wychowaniu moralnemu i religijnemu.

Magisterium Kościoła zwraca uwagę, że rodzina nie ma wystarczających środków do samodzielnego wywiązania się z obowiązku pełnego wychowania dzieci. Wyrazem tej świadomości są normy i wskazania dotyczące pomocy, jakiej należy udzielać rodzinie w procesie wychowania. Dotyczą one także ochrony uprawnień rodziny przed zakusami innych społeczności, a szczególnie państwa mającego ambicje totalitarne. Prawodawca kodeksowy zadbał o prawne zabezpieczenie katolickiego wychowania dzieci, gdy np. jedno z rodziców nie spełnia tego obowiązku.

W KPK nic nie mówi się o obowiązkach państwa w dziedzinie chrześcijańskiego wychowania dzieci. Dopiero Pius XI w swoich encyklikach wskazuje na obowiązki państwa w tym zakresie. W encyklice *Casti Connubii* stwierdza, że państwo powinno stworzyć odpowiednie warunki społeczno-ekonomiczne do godnego życia rodziny i stosownego wychowania dzieci. W encyklice *Divini Illius Magistri* papież dokładnie poucza o podstawach i zakresie należnej rodzicom pomocy ze strony państwa w dziele katolickiego wychowania dzieci. Piętnuje też nadużycia państwa w tej dziedzinie, np. gdy monopolizuje ono szkolnictwo i nie daje rodzicom możliwości wyboru szkół. Potwierdza też normy zabraniające posyłania dzieci do szkół akatolickich. Stanowisko wyrażone przez papieża było bardzo na czasie, gdyż w okresie pokodeksowym nasiliły się w niektórych państwach niebezpieczne tendencje naruszające uprawnienia rodziców. Gdy podobna sytuacja zaistniała w Polsce po II wojnie światowej, Episkopat zdecydowanie upominał się o respektowanie przez władze państwowe naturalnych uprawnień rodziców. Chronił prawa rodziców katolickich nie tylko przez wydawanie licznych norm prawnych i pouczeń duszpasterskich w listach pasterskich, lecz także przez ustalanie wspólnych norm kościelno-państwowych. Normy dotyczące wychowania są więc zawarte i chronione w prawie kościelnym i świeckim. Również kanoniści podkreślają pierwotne prawo rodziny do wychowania dzieci i wskazują na pomocniczą funkcję Kościoła i państwa. Ingerencje państwa w tej dziedzinie mogą mieć tylko charakter interwencyjny, a ich zakres powinien być ściśle określony.

Można więc stwierdzić, że Magisterium Kościoła powszechnego i lokalnego oraz liczni kanoniści i teologowie, zajmujący się sprawami małżeństwa, problematykę rodzenia i wychowywania potomstwa traktowali bardzo poważnie. Poszczególne kwestie regulowane są normami prawnymi, często opatrzonymi sankcjami, lub normami moralnymi wyprowadzonymi z prawa naturalnego. Świadczy to o wielkim znaczeniu omawianych zagadnień dla całej społeczności chrześcijańskiej.

II. CELE OSOBOWE

Prawodawca kodeksowy w kan. 1013 § 1, traktującym o celach małżeństwa, wymienia nie tylko zrodzenie i wychowanie potomstwa, lecz także dwa cele drugorzędne: wzajemną pomoc i zaspokojenie pożądliwości małżonków. Jakkolwiek zostały one nazwane drugorzędnymi, to jednak są także istotnymi celami małżeństwa. W związku z czym osoby, które nie mogą mieć dzieci, a pragną realizować inne osobowe cele małżeństwa, mogą ważnie i godziwie zawierać małżeństwo sakramentalne [143]. Także ludziom starszym, co do których nawet pewne jest, że nie mogą mieć dzieci, udziela się na tej podstawie sakramentu małżeństwa.

Przy analizie kan. 1013 § 1 nasuwa się pytanie, czy prawodawca kodeksowy wymienia wszystkie istotne cele małżeństwa, czy tylko przykładowo najważniejsze z nich. Odpowiedź może przynieść analiza celów wymienionych w KPK, przeprowadzona w kontekście nauki pokodeksowej.

1. WZAJEMNA POMOC MAŁŻONKÓW

O obowiązku wzajemnej pomocy małżonków prawodawca kodeksowy mówi tylko w kan. 1013 § 1.

Pius XI w encyklice *Casti Connubii* wyraźnie stwierdza: „Małżeństwo bowiem i używanie go obejmuje jeszcze drugorzędne cele, jak wzajemną pomoc, wzajemną miłość i uśmierzanie pożądliwości" [144]. Papież w encyklice tej nie tylko wspomina o wzajemnej pomocy małżonków, lecz także wyjaśnia, skąd się ona wywodzi i na czym ma polegać. Tak więc wzajemna pomoc małżonków wypływać ma z ich prawdziwej miłości. Ma być czynnym przejawem tej miłości. Powinna się ona objawiać nie tylko w sprawach domowych, lecz także w wewnętrznym doskonaleniu człowieka, a więc w kształtowaniu osobowości, charakterów i cnót [145]. Papież nie tylko szeroko ujmuje zakres obowiązku wzajemnej pomocy w małżeństwie, lecz podnosi ten obowiązek do wyjątkowej rangi. Pisze on, że wzajemne udoskonalanie się małżonków nazwać można najważniejszym czynnikiem i celem małżeństwa, byleby tylko ujmować je w rozumieniu szerszym — jako wspólnotę całego życia. Z tak rozumianą miłością trzeba koniecznie pogodzić wszelkie uprawnienia i obowiązki małżeńskie [146].

Skoro Pius XI miłość oraz wypływające z niej wewnętrzne kształtowanie się małżonków, a także wzajemną pomoc uważa za najważniejszy czynnik i cel małżeństwa, to całkowicie uzasadniona jest jego troska o zapewnienie warunków realizacji tego celu. Ponieważ w XX w.

---

[143] Th. Vlaming — L. Bender: Praelectiones iuris matrimonii. Bussum in Hollandia 1950[4], s. 11.

[144] Pius XI: Encyclica Casti Connubii. *AAS* 22/1930/561: „Habentur etiam tam in ipso matrimonio quam in coniugalis iuris usu etiam secundarii fines, ut sunt mutuum adiutorium, mutuusque fovendus amor et conoupiscentiae sedatio".

[145] Tamże, s. 548–549.

[146] Tamże: „Haec mutua coniugum inferior conformatio, hoc assiduum sese invice perficiendi studium, verrissima quadam ratione, ut docet Catechismus Romanus, etiam primaria matrimonii causa et ratio dici potest. [...] Cum hac eadem caritate reliqua coniugi tam iura quam officia componantur necesse est."; Por. P. De Locht: Conjugal Spirituality Between 1930 and 1960. Concilium. T. 100. New Jork 1976, s. 22–26; U. Navarrete: Structura iuridica matrimonii secundum Concilium Vaticanum II. Momentum iuridicum amoris coniugalis. Roma (1969), s. 29.

pojawiły się tendencje do zawierania małżeństwa na próbę lub tylko na pewien czas, papież zdecydowanie podkreśla jedność i nierozerwalność małżeństwa. Tylko w takich warunkach małżonkowie mogą mieć poczucie bezpieczeństwa, obdarzać się miłością i wzajemnie sobie pomagać[147].

Podobnie kanoniści omawianego okresu, analizując zagadnienie wzajemnej pomocy małżonków podkreślają, że pojęcie to należy rozumieć szeroko. Wzajemna pomoc to nie tylko uzupełnianie się małżonków pod względem biologicznym[148], lecz także w innych sprawach codziennego życia, a zwłaszcza w sferze duchowej[149]. Wernz i Vidal cel drugorzędny małżeństwa określają jako wzajemną pomoc, pociechę (*solatium*) i wzajemną przyjaźń[150]. Muckermann idzie jeszcze dalej i przejawy wzajemnej pomocy upatruje nie tylko w przyjaźni, lecz przede wszystkim w miłości małżeńskiej. Małżonkowie wspomagając siebie w atmosferze harmonii i miłości, pomagają wszystkim członkom rodziny rozwijać i udoskonalać ich osobowość[151].

Kanoniści szeroko rozumiejąc pomoc wzajemną, uzasadniają wielką potrzebę trwałości rodziny. Małżeństwa powinny być zawierane jako nierozerwalne i dozgonne, a nie jako koleżeńskie lub na próbę[152]. Kościół nie może zgadzać się na rozwody, które burzą szczęście małżeńskie, przekreślają zdrowy rozwój osobowości jednostek oraz prawidłowy rozwój rodzin i narodów[153]. Tylko w stabilnej, trwałej rodzinie może być realizowana spontaniczna i ofiarna pomoc małżonków, przejawiająca się we wszystkich dziedzinach życia rodzinnego. Nie chodzi tu tylko o pomoc w sprawach domowych, lecz także o wspólne przeżywanie radości i wspólne wychowanie dzieci. We wszystkich sprawach małżonkowie powinni wzajemnie siebie wspomagać i uzupełniać[154].

Należy zaznaczyć, że po wskazaniu przez Piusa XI zależności realizacji wzajemnej pomocy małżonków od ich miłości, a potem zwłaszcza od wystąpienia Herberta Domsa, zaczęto absolutyzować znaczenie miłości małżeńskiej. W wielu publikacjach przedsoborowych podkreślano jej wielką rangę w małżeństwie[155]. Dogłębnie analizowano naturę,

[147] *AAS* 22/1930/550–554 i 575–576.

[148] O zaspokojeniu pożądliwości będzie mowa w następnej części rozdziału.

[149] J. Bank: Connubia canonica. Romae 1959, s. 23–24; C. Colombo: La spiritualita della vita familiare. W: Enciclopedia del matrimonio. Brescia 1960, s. 585–679.

[150] F. Wernz — P. Vidal: Ius canonicum. T. 5. Romae 1946, s. 31.

[151] H. Muckermann: Der Sinn der Ehe. Bonn 1938, s. 137.

[152] E. Grzymała: Ratio sacra in matrimonio canonico et civili. Romae 1935, s. 103.

[153] L. Domański: O małżeństwie. Studium społeczno-prawne omawiające kwestie małżeństw religijnych i cywilnych oraz rozwodów. Warszawa 1932, s. 118–137; S. Podoleński: Prawo rozwodowe a szczęście małżeńskie. *Przegląd Powszechny* 143–144/1919/111–126 i 403–415; A. Szymański: Społeczne znaczenie rozwodów. Lublin 1931, s. 45–71; J. Urban: Przeciwko projektom rozwodowym. *Przegląd Powszechny* 183/1929/42–60.

[154] F. Cappello, jw., s. 8; A. Jemolo: Il matrimonio nel diritto canonico. Milano 1941, s. 78–80; A. Knecht: Handbuch des katholischen Eherechts. Freiburg 1928, s. 40–41.

[155] M. Anliffe: Catholic moral teaching on the nature and object of conjugal love. Washington 1954, s. 73–85; J. Bank, jw., s. 26–27; A. Clemens: Marriage and the Family. An Integrated Approach for Catholics. Washington 1957, s. 48–70; H. Doms: Vom Sinn und Zweck der Ehe. Breslau 1935, s. 74–101; F. Foerster: Marriage and the Sex-Problem. New York 1958, s. 63–73; B. Häring: Die Liebe und die „Ehezwecke". *Theologie der Gegenwart* 5/1962/212–218; A. Perego: Le nouve teorie sulla gerarchia

przymioty i konieczność miłości małżeńskiej, a także jej aspekt teologiczny. Zauważono, że miłość łączy małżonków między sobą i ze Stwórcą [156]. Nie rozwiązano jednak problemu znaczenia prawnego miłości małżeńskiej. Choć w *Casti Connubii* Pius XI wymienia miłość wśród celów drugorzędnych, jednak encyklika ta jest jedynym dokumentem Magisterium Kościoła, który miłość wyraźnie zalicza do celów małżeństwa [157]. W związku z brakiem ostatecznego rozstrzygnięcia powyższego problemu, a także opierając się na nielicznych w tej kwestii wypowiedziach kanonistów, można stwierdzić, że KPK nie zawiera wyczerpującego wyliczenia celów małżeństwa, lecz wymienia przykładowo niektóre najważniejsze. W 493 statucie Synodu Rzymskiego z 1960 r. wśród celów małżeństwa uwzględniony jest także rozwój osobowości [158]. Autorzy mówią o jednym obiektywnym celu małżeństwa lub o wielości tych celów [159]. Poza miłością wymieniają jeszcze takie szczegółowe cele małżeństwa, jak wzajemne doskonalenie małżonków oraz ich uświęcenie [160]. Uświęcenie jako cel małżeństwa zostało też uwzględnione w nauczaniu biskupów polskich [161].

---

dei fini matrimoniali. La Civiltá Cattolica 110/1959/. T. 2, s. 243–245; J. Perrin: Christian Perfection and Married Life. London 1958, s. 28–37; J. Snee: The Cannon Law of Marriage. Detroit 1958, s. 313; K. Wojtyła: Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne. Kraków 1962², s. 61–129.

[156] H. Caffarel: Love and grace in marriage. Fides (1960), s. 1–28; T. Murphy: The supernatural perfection of conjugal life according to Pope Pius XII. Mandelein 1960, s. 39–53; J. Maduale: Il mistero dell'amore. W: L'amore e il matrimonio, Milano 1955, s. 17–29.

[157] Problem ten szczegółowo przedstawił później U. Navarrete, jw., s. 29 i 131–132; Kilka lat po Soborze Watykańskim II A. D'Avack prezentuje trzy opinie na temat znaczenia prawnego miłości małżeńskiej. Zwolennicy jednej, np. Häring uważają, że miłość małżeńska ma także znaczenie prawne. Inni, np. Fedele, Navarrete, Rybczyk twierdzą, że miłość ma w małżeństwie tylko znaczenie moralne. Trzecia grupa autorów, np. Fagiolo twierdzi, że choć w świetle KPK miłość małżeńska nie ma znaczenia prawnego, to w nowym prawie należałoby uwzględnić sformułowanie soborowe i przyznać jej walor prawny. Zob. A. D'Avack: Il problema della rilevanza giuridica dell'amore coniugale. W: La Chiesa dopo il Concilio. Milano 1972, s. 437–441. Po Soborze pojawiło się wiele artykułów poświęconych problemowi miłości małżeńskiej. Zob. W. Bertrams: Notae aliquae quoad structuram metaphysicam amoris coniugalis. W: De matrimonio coniectanea. Roma 1970, s. 75–82; V. Fagiolo: Amore coniugale ed essenza del matrimonio. W: L'amore coniugale. Cittá del Vaticano 1971, s. 179–185; G. Ferrata: Brevi note sull'oggetto del consenso e l'amore nel matrimonio dai testi biblici al Codex Iuris Canonici. Tamże, s. 232–248; E. Graziani: La definizione dell'amore coniugale. Tamże, s. 201–202; S. Lener: L'oggetto del consenso e l'amore nel matrimonio. Tamże, s. 125–177; O. Robleda: Amore coniugale e atto giuridico. Tamże, s. 215–221; Z. Grocholewski: De „communione vitae" in novo Schemate „de matrimonio" et de momento iuridico amoris coniugalis. *Periodica de re morali, canonica, liturgica* 68/1979/ n. 3, s. 455–480.

[158] Prima Romana Synodus. Romae 1960, s. 191: „Ceteri fines, etiam personae progressus [...]".

[159] P. Fedele: „L'ordinatio ad prolem" nel matrimonio in diritto canonico. Milano 1962, s. 65; P. Riquet: I fini del matrimonio. Milano 1955, s. 42–50.

[160] S. Giuliani: La famiglia e l'immagine di Dio. *Angelicum* 38/1961/166–186; Po Soborze opinię o niepełnym wykazie celów małżeństwa zawartym w KPK wyraził też J. Rybczyk: Projekt reformy prawa małżeńskiego. *Prawo Kanoniczne* 20/1977/ nr 1–2, s. 202.

[161] Pouczenie pasterskie biskupów polskich o Sakramencie Małżeństwa (z 16 XI 1960 r.). W: LPEP, s. 216.

2. ZASPOKOJENIE POŻĄDLIWOŚCI

Na wstępie należy zwrócić uwagę na stosowaną w tej dziedzinie terminologię. Przeważnie używa się terminów: uśmierzanie pożądliwości lub zaspokajanie pożądliwości. Choć nigdzie nie pisze się, czy w małżeństwie następuje zaspokojenie, czy tylko uśmierzenie pożądliwości, jednak użyte w KPK łacińskie słowo *remedium* oznacza środek zaradczy, zaradzenie; nie można wykluczyć, że całkowite zaradzenie. Dlatego wydaje się być celem zaspokojenie pożądliwości, lecz cel ten nie zawsze musi być całkowicie zrealizowany i w praktyce często następuje tylko uśmierzenie pożądliwości. Terminów tych można więc używać zamiennie. Przy omawianiu problemu zaspokojenia pożądliwości, a zwłaszcza sposobów realizacji tego celu, trzeba zwrócić uwagę na to, czy wykluczają one, czy nie wykluczają realizacji celu pierwszorzędnego.

2.1. ZASPOKOJENIE POŻĄDLIWOŚCI JAKO ISTOTNY CEL MAŁŻEŃSTWA

W kanonie 1013 § 1 prawodawca kodeksowy uznał zaspokojenie pożądliwości ciała za jeden z istotnych celów małżeństwa, jakkolwiek zaliczył je do celów drugorzędnych. Godziwe zaspokajanie pożądliwości ciała jest tak doniosłym celem małżeństwa, że niemożliwość jego wypełnienia lub wykluczenie aktów umożliwiających jego realizację powoduje nieważność małżeństwa. Choć Kościół dopuszcza do małżeństwa ludzi, którzy nie mogą realizować celu rodzenia dzieci, nigdy jednak nie dozwala na zawarcie małżeństwa osobie, która jest niezdolna do współżycia seksualnego. Prawodawca kościelny w kan. 1068 orzekł, że niemoc płciowa (*impotentia*) jest przeszkodą rozrywającą i powoduje nieważność małżeństwa [162]. Również zamiar zawierania małżeństwa z równoczesnym wykluczeniem prawa do aktów małżeńskich uniemożliwia ważne zawarcie sakramentu małżeństwa [163].

Stanowisko zawarte w KPK dotyczące zaspokojenia pożądliwości w małżeństwie nie jest nowe. Już w *Piśmie Świętym* wskazane jest prawo małżonków do współżycia płciowego. Św. Paweł w *I Liście do Koryntian* poucza: „[...] dobrze jest człowiekowi nie łączyć się z kobietą. Ze względu jednak na niebezpieczeństwo rozpusty niech każdy ma swoją żonę, a każda swojego męża. Mąż niech oddaje powinność żonie, podobnie też żona mężowi. [...] Nie unikajcie jedno drugiego, chyba że na pewien czas, za obopólną zgodą, by oddać się modlitwie; potem znów wróćcie do siebie, aby — wskutek niewstrzemięźliwości waszej — nie kusił was szatan" [164].

Pius XI w encyklice *Casti Connubii* stwierdza, że małżonkowie mają prawo do aktów małżeńskich zawsze, gdy przez nie realizuje się choćby jeden cel małżeństwa, np. uśmierzanie pożądliwości ciała, i gdy przestrzegają oni prawidłowości aktów [165]. Papież zaznacza jednak, że nawet poufałe pożycie małżonków powinno nosić znamię skromności [166].

Kanoniści wyjaśniają źródło, charakter i zakres tego zadania małżon-

[162] Kan. 1068 § 1; Por. A. De Smet: De Sponsalibus et Matrimonio. Brugis 1927, s. 66–67; M. Conte a Coronata: Institutiones Iuris Canonici. De Sacramentis. T. 3. Torino 1946, s. 6.

[163] Kan. 1081 § 2.

[164] I Kor 7,1–5.

[165] Pius XI: Encyclica Casti Connubii. *AAS* 22/1930/561.

[166] Tamże, s. 547.

ków, jakim jest uśmierzanie pożądliwości ciała. A. De Smet uprawnienie i obowiązek wzajemnego świadczenia powinności małżeńskiej i proszenia o nią widzi w samym węźle małżeńskim [167]. Bóg w swojej mądrości zapewne dlatego złączył z małżeństwem uprawnienie i obowiązek uśmierzania pożądliwości, aby pewniej zrealizować cel rodzenia dzieci i zachowania rodzaju ludzkiego. Bóg złączył z pożyciem małżeńskim pewne przyjemne przeżycia, aby małżonkowie bardziej pragnęli wzajemnego pożycia, prowadzącego do rodzenia i podejmowania trudu wychowania dzieci. Małżonkowie realizując swoje uprawnienie do uśmierzania pożądliwości mogą odnosić się do siebie w sposób poufały poprzez właściwe spojrzenia, pieszczoty i pocałunki, które zastępują lub udoskonalają ich wzajemne pożycie [168].

Zaspokajanie pożądliwości w małżeństwie jest czymś godziwym i kto małżeństwo zawiera tylko dla realizacji tego celu, nie grzeszy [169]. Powodem takiej łagodności Magisterium Kościoła jest liczenie się z aktualnym, po grzechu pierworodnym, stanem upadłej natury ludzkiej. Przez uznanie możliwości godziwego uśmierzania pożądliwości ciała w małżeństwie, nie dopuszcza się do licznych wykroczeń i grzechów, a moralność publiczną podnosi się na wyższy poziom [170]. Do prawidłowości stosunków małżeńskich wystarcza, aby same w sobie mogły doprowadzić do zrodzenia. Do ich godziwości zaś wymaga się, aby małżonkowie nie wykluczali pozytywnym aktem woli celu zrodzenia [171]. Mogą oni nawet mieć świadomość, że w danym momencie niemożliwe jest poczęcie dziecka, byle tylko swoim działaniem lub aktem woli, wprost i świadomie, nie wykluczyli możliwości zrodzenia. Dopuszczalne jest przeto naturalne współżycie seksualne małżonków starych, niepłodnych, a także w okresie ciąży lub w dniach niepłodnych [172].

2.2. PROBLEM WSTRZEMIĘŹLIWOŚCI OKRESOWEJ

Jakkolwiek prawo kanoniczne nie zajmuje się szczegółowo zagadnieniem stosunków małżeńskich, omawiając jednak cel zaspokojenia pożądliwości, należy określić sposoby realizacji tego celu. W miarę potrzeby należy także odwołać się pomocniczo do norm moralnych. Realizacja celu małżeństwa, a jednocześnie uprawnienia małżonków, jakim jest zaspokajanie pożądliwości, nie nastręcza zazwyczaj większych trudności, gdy małżonkowie pragną dać życie swemu dziecku. W sytuacji zaś odmiennej, gdy ze słusznych racji medycznych, socjalnych czy moralnych, nie planują już całkowicie lub przez pewien czas — przychodzenia na świat następnych dzieci, realizacja tego uprawnienia napotykać może różne trudności.

Od wieków szukano takich sposobów uśmierzania pożądliwości ciała w małżeństwie, które nie powodują poczęcia nowego życia. Rozwiązania trudności szukano na drodze antykoncepcji, czyli podejmowania

[167] A. De Smet, jw., s. 187; Por. kan. 1111.
[168] F. Cappello, jw., s. 796.
[169] Th. Vlaming — L. Bender, jw., s. 11–13.
[170] F. Wernz — P. Vidal, jw., s. 31.
[171] A. De Smet, jw., s. 178–181.
[172] F. Cappello, jw., s. 792; J. Woroniecki: Ogólne podstawy filozoficzne i teologiczne chrześcijańskiej nauki o małżeństwie. W: Małżeństwo w świetle nauki katolickiej. Lublin 1928, s. 53–58.

współżycia małżeńskiego z jednoczesnym niedopuszczeniem do poczęcia dziecka, lub na drodze wstrzemięźliwości okresowej. Jeśli podejmowane są konkretne działania zmierzające do ubezpłodnienia aktu małżeńskiego, mamy do czynienia z antykoncepcją w ścisłym znaczeniu. Jeśli natomiast spotykamy się z ograniczeniem współżycia cielesnego do dni niepłodnych u kobiet, bez czynnej ingerencji w organizm partnerów lub w sam akt małżeński, mamy do czynienia z okresową wstrzemięźliwością.

Praktyka wstrzemięźliwości okresowej różnie była przez Magisterium Kościoła oceniana. Św. Augustyn zdecydowanie ją potępiał [173]. Taka negatywna interpretacja przetrwała aż do połowy XIX w. Penitencjaria Apostolska w 1853 r. rozstrzygnęła, że stosunki małżonków w okresach niepłodnych u kobiet są dozwolone [174]. Pozytywna ocena tej praktyki stała się możliwa dzięki rozróżnieniu, że jest ona ograniczeniem, a nie deformacją współżycia [175].

Kodeks Prawa Kanonicznego nie poruszał już zagadnienia wstrzemięźliwości okresowej. Uznanie bowiem celu uśmierzania pożądliwości nie rozstrzyga automatycznie kwestii, czy małżonkowie mogą świadomie i celowo współżyć w okresach niepłodnych. Autor encykliki *Casti Connubii* również nie wypowiada się wprost na temat wstrzemięźliwości okresowej. Zawarte w niej potępienie umyślnego pozbawiania aktu małżeńskiego jego naturalnej siły rozrodczej wydaje się nie dotyczyć wstrzemięźliwości okresowej [176]. Stosując tę metodę nie dokonuje się bowiem ubezpłodnienia aktu małżeńskiego, lecz spełnia się akt, który z natury swojej jest niepłodny.

Ożywienie dyskusji nad kwestią wstrzemięźliwości okresowej nastąpiło po odkryciu przez Ogino i Knausa, w latach dwudziestych obecnego stulecia, rzeczywistych okresów płodnych i niepłodnych u kobiety [177].

Pius XII w 1958 r. w przemówieniu do członków VII Międzynarodowego Kongresu Hematologii pozwolił na stosowanie metody Ogino-Knausa. Jednocześnie zastrzegł, że powinny zachodzić ku temu słuszne racje, a więc nie może ona być stosowana w każdej sytuacji [178].

W publikacjach przedsoborowych spotyka się prawie jednomyślną aprobatę praktyki wstrzemięźliwości okresowej [179]. Kanoniści uznają, że stosowanie wstrzemięźliwości okresowej jest godziwe, gdy wypływa ze słusznego motywu lub celu. Byłoby jednak poważnym wykroczeniem, gdyby stosowano ją bez wzajemnej zgody małżonków, albo gdyby

---

[173] S. Augustinus: De nuptiis et concupiscentia, 1, 15, 17. W: *PL* 42, s. 229–230.

[174] Decisiones Sanctae Sedis de usu et abusu matrimonii. Roma 1944, s. 130. Cytuję za J. Strojnowskim: Antykoncepcja. W: Encyklopedia Katolicka. T. 1. Lublin 1973, kol. 718.

[175] S. D'Este — G. Scalvini — R. Vailati: I giorni fecondi e i giorni sterili nella donna. Bergamo 1947, s. 17.

[176] Pius XI, jw., s. 559–560.

[177] Krótkie przedstawienie wyników ich prac oraz założenia tej metody podaje H. Muckermann: Rodzina wierna prawom natury. Poznań 1936, s. 144.

[178] Pius XII: Allocutio de die 12 IX 1958. *AAS* 50/1958/732 nn; Por. Der Papst über die Ehe. Innsbruck 1959, s. 170–171.

[179] E. Regatillo: Continencia periodica. *Sal terrae* 46/1958/634–637; A. Sulloway: Birth controll and catholic doctrine. Boston 1959, s. 115–155; Odmienne stanowisko zajmuje biskup Cz. Kaczmarek: Rodzina chrześcijańska w myśl nauk Ojca św. Piusa XII. *Notificationes* 96/1958/124.

powodowało to wielkie niebezpieczeństwo poważnej szkody lub grzechu, zwłaszcza współmałżonka [180]. Uprawnienie małżonków do zaspokojenia pożądliwości chronione jest więc normami moralnymi, będącymi szczegółową interpretacją prawa naturalnego.

2.3. NAPIĘTNOWANIE ANTYKONCEPCJI *SENSU STRICTO*

Antykoncepcja w sensie ścisłym polega na umyślnym niweczeniu potencjalnej płodności jednego lub wielu aktów seksualnych [181]. Występuje ona w przypadku czynnego działania, zmierzającego do ubezpłodnienia stosunku małżeńskiego.

Kodeks Prawa Kanonicznego nie poruszył bezpośrednio problemu antykoncepcji. Jednak z normy zawartej w kan. 1081, broniącej naturalnego charakteru aktu małżeńskiego, można wywnioskować, że antykoncepcja jest niedopuszczalna. Dopiero Pius XI i Pius XII napiętnowali wyraźnie i zdecydowanie wszelkie jej formy. Pius XI w encyklice *Casti Connubii* potępił wszelką ingerencję w akt małżeński, która pozbawia go właściwej siły rozrodczej. Wszelkie działania antykoncepcyjne są niezgodne z prawem naturalnym i z prawem Bożym pozytywnym [182]. Papież piętnuje zarówno onanizm małżeński, jak i zamierzoną sterylizację. Nikt nie powinien poddawać się takim zabiegom i żadna władza nie może tego nakazać [183]. Stanowisko Roty Rzymskiej jest podzielone w sprawie: czy podjęte przed ślubem stanowcze postanowienie nadużywania małżeństwa przez stałe używanie środków antykoncepcyjnych powoduje jego nieważność. Zgodnie z tradycyjnym stanowiskiem, Rota utrzymuje, że zamiar ten jest tylko niegodziwy, a więc nie zrywa umowy małżeńskiej [184]. Natomiast według nowszej opinii, która znalazła zastosowanie w niektórych orzeczeniach Roty Rzymskiej, zamiar ten jest nie tylko niegodziwy, ale będąc aktem przeciwnym przedmiotowi zgody małżeńskiej, powoduje nieważność małżeństwa [185]. Różne rozstrzygnięcia tego samego problemu pozwalają wysnuć wniosek, że audytorzy Roty Rzymskiej interpretują czasem podjęte przed ślubem stanowcze postanowienie nadużywania małżeństwa przez stałe używanie środków antykoncepcyjnych jako intencję niepodejmowania obowiązków małżeńskich, a czasem tylko jako intencję niewypełnienia podjętych zobowiązań.

---

[180] Th. Vlaming — L. Bender, jw., s. 456–457.

[181] J. Strojnowski, jw., kol. 717.

[182] *AAS* 22/1930/559–560; Por. J. Strojnowski, jw., kol. 718; Th. Vlaming — L. Bender, jw., s. 449–453.

[183] *AAS* 22/1930/564–565; Por. późniejsze unormowanie tej kwestii przez Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei: Responsa ad quaesita Conferentiae Episcopalis Americae Septentrionalis circa sterylizationem in noscomiis catholicis. *AAS* 68/1976/738–740.

[184] SRR Dec.: Vol. XXXVII, s. 511–512 (28 VII 1945, c. Jullien, n. 2); vol. XLII, s. 81–82 (9 II 1950, c. Heard, n. 2); vol. L, s. 382 (16 VI 1958, c. Bonet, n. 6).

[185] SRR Dec.: Vol. LIII, s. 496 (9 XI 1961, c. Bejan, n. 2); „Deducat mulierem, quae praenuptiali voluntate generationem prolis detrectare intendit per usum pessarii occlusivi, substantialiter vitiare suum consensum matrimonialem si hunc una cum descripta prava intentione eliciat. [...] in casu non agitur de mero abusu matrimonii, sed de consensu essentialiter vitiato; quod vitium eruitur et probatur ex totali et radicali exclusione primarii finis matrimonii"; Por. także: SRR Dec.: Vol. XXXIII, s. 539 (6 V 1941, c. Wynen, n. 5); vol. XXXIII, s. 603 (8 VII 1941, c. Canestri, n. 6); vol. XXXIX, s. 121–123 (27 II 1947, c. Wynen, n. 3–5).

Kanoniści kwestię antykoncepcji poruszali przeważnie tylko ubocznie. Cappello i De Smet wymieniali wiele postaci antykoncepcji, którą najczęściej nazywali onanizmem małżeńskim. Wymienili różne zabiegi i praktyki antykoncepcyjne, tak ze strony mężczyzn, jak i ze strony kobiet: stosunki przerywane, środki chemiczne, instrumenty fizyczne i płukania [186].

Od dawna próbowano różnych sposobów, aby oddzielić zaspokajanie pożądań cielesnych i przeżywanie doznań seksualnych od naturalnych skutków tych działań, czyli od poczęcia i rodzenia dziecka [187]. Magisterium Kościoła przestrzegało jednak wiernych przed tego rodzaju praktyką jako nienaturalną i niemoralną [188]. Pomimo tego w teologii powstał nurt usiłujący podnieść znaczenie osobistych celów i wartości małżeństwa i próbujący usprawiedliwiać antykoncepcję [189]. Poglądy takie zostały jednak przez Piusa XII ocenione negatywnie w przemówieniu z 12 września 1958 r., w którym ponownie napiętnował on wszelkie formy antykoncepcji jako nienaturalne, sprzeczne z prawem Bożym, a więc grzeszne i niedozwolone [190].

Przed samym Soborem pojawiła się jeszcze jedna opinia, usiłująca eksponować znaczenie współżycia małżeńskiego zmierzającego tylko do uśmierzania pożądliwości, kosztem ukierunkowania tego współżycia na prokreację. Proponowano, aby wymieniony w kan. 1013 § 1 cel *procreatio prolis* rozumieć w sensie *l'ordinatio ad prolem*, to znaczy w sensie ogólnego nastawienia całego życia małżeńskiego, a nie poszczególnego aktu na potomstwo [191]. Przed Soborem Magisterium Kościoła nie wypowiedziało się oficjalnie na temat przytoczonej opinii.

3. WNIOSKI

Fakt, iż KPK wyraźnie wymienia i uznaje istnienie dwu celów drugorzędnych małżeństwa, nie rozwiązuje jeszcze wszystkich wątpliwości. Nie jest np. oczywiste, czy wyliczenie to ma charakter taksatywny, czy egzemplaryczny. Sformułowanie kan. 1013 § 1 sugeruje, iż jest to pełne wyliczenie taksatywne. Natomiast wypowiedź Piusa XI w encyklice *Casti Connubii*, gdzie oprócz pomocy wzajemnej i uśmierzania pożądliwości wymieniony jest trzeci drugorzędny cel małżeństwa, a mianowicie wzajemna miłość, skłania do przyjęcia opinii, iż KPK wymienia te cele egzemplarycznie. Trudno bowiem przypuszczać, aby dwa tak poważne dokumenty odmiennie przedstawiały to samo zagadnienie. Kanoniści na ogół nie poruszali problemu pełnego wyliczenia celów małżeństwa, gdyż zapewne nie chcieli podważać ustalenia kodeksowego. Nieliczni

[186] F. Cappello, jw., s. 812; A. De Smet, jw., s. 205–207; D. Kalverkamp: De onanismo coniugali artificiali. *Revista eclesiastica brasileira* 20/1960/705–706.

[187] P. Cerato: Mátrimonium. Patavium 1929, s. 188; P. De Locht, jw., s. 25–26; V. Heylen: De matrimonio. Mechliniae 1945, s. 418–425; K. Wojtyła: Propedeutyka sakramentu małżeństwa. *At. Kapł.* 56/1958/30.

[188] Św. Augustyn i inni Ojcowie Kościoła ostro występowali przeciw antykoncepcji. Pogląd Augustyna został przyjęty do Dekretu Gracjana i razem z nim dostał się do Corpus Iuris Canonici.

[189] H. Doms, jw.; H. Muckermann, jw., s. 119; Por. F. Bednarski: Czy stosowanie środków antykoncepcyjnych nigdy nie jest dozwolone? Rzym 1962, s. 341–351.

[190] *AAS* 50/1958/735; Por. Der Papst über die Ehe. Innsbruck 1959, s. 169–170.

[191] P. Fedele: „L'ordinatio ad prolem" nel matrimonio in diritto canonico. Milano 1962, s. 64 i 215–268.

wypowiadający się pośrednio w tej kwestii, a ostatnio piszący o tym coraz otwarciej, przyjmują, że KPK nie podaje taksatywnego wykazu celów małżeństwa.

W świetle wypowiedzi papieży i kanonistów tego okresu można przyjąć, że cele drugorzędne małżeństwa prawodawca kodeksowy wymienia bardzo ogólnie. Samo małżeństwo jest rzeczywistością tak bogatą, że trudno byłoby jego cele ostatecznie skatalogować. Można więc przyjąć, że w celach wymienionych w KPK, a szczególnie w *mutuum adiutorium*, mieszczą się inne, bardziej szczegółowe cele małżeństwa. Jako przykład podać można miłość lub wzajemne doskonalenie się małżonków. Cele te, choć nie wszyscy uznają je za cele *sensu stricto*, wyraźnie wymienia Pius XI. Kanoniści wspominają jeszcze rozwój osobowości małżonków i wspólnotę ich całego życia. Ponadto trudno jest dokonać adekwatnego podziału zakresów celów drugorzędnych, wymienionych w KPK. Uśmierzanie pożądliwości jest bowiem także formą wzajemnego służenia sobie, wzajemnej pomocy małżonków. Wzajemna pomoc wchodzi też w pewien sposób w zakres celu wychowania potomstwa, gdyż prawidłowe i pełne wychowanie nie jest możliwe bez wzajemnej pomocy małżonków. Z kolei Pius XI wzajemną pomoc ujmuje jako przejaw czynnej miłości małżeńskiej. Nie prezentuje on więc statycznego podziału precyzyjnie określonych celów, lecz nowe, dynamiczne ujęcie małżeństwa i jego celów. Jest to zapewne wpływ personalizmu, rozwijającego się w okresie międzywojennym.

Papieże i kanoniści wskazują na szeroki zakres obowiązku wzajemnej pomocy w małżeństwie, która obejmuje stronę fizyczną i duchową życia małżeńskiego. Często w kontekście wzajemnej pomocy poruszają problem miłości małżeńskiej. Czasem traktują ją jako odrębny cel małżeństwa, czasem jako przejaw lub niezbędny element wzajemnej pomocy, a czasem jako przyczynę lub wewnętrzne spoiwo małżeństwa; miłość w tym ostatnim znaczeniu zapewnia najlepsze warunki realizacji wszystkich celów małżeństwa. W całej literaturze nie spotyka się zresztą katalogu celów małżeństwa, który można by uznać za wyczerpujący, a jednocześnie dokładny i szczegółowy. Każdy cel ogólny da się bowiem rozbić na cele szczegółowsze.

Wielu kanonistów i teologów kodeksowemu wyrażeniu „wzajemna pomoc" daje interpretację psychologiczną i moralną. Często występują u nich terminy: rozwój osobowości i miłość. W literaturze nie ma zgodności co do wzajemnej relacji i zakresu pojęć: „wzajemna pomoc i miłość małżeńska". Niektórzy teologowie, np. Muckermann, przedstawiają miłość jako przejaw wzajemnej pomocy małżonków. Natomiast Pius XI w *Casti Connubii* naucza, że miłość realizuje się w małżeństwie między innymi przez wzajemną pomoc małżonków. Wydaje się, że stanowisko zajęte przez Piusa XI dokładniej odpowiada rzeczywistości, gdyż miłość jest zjawiskiem wszechstronniejszym i pierwotniejszym. Podkreślić należy, że encyklika *Casti Connubii* jest dokumentem przyznającym miłości małżeńskiej wyjątkowo wysoką rangę. Jest to jedyny dokument Magisterium Kościoła, nazywający miłość celem małżeństwa. Wydane po jego ogłoszeniu wyjaśnienie Św. Oficjum z 1 kwietnia 1944 r., przestrzegające przed przecenianiem miłości małżeńskiej, nie zahamowało przedsoborowych publikacji podnoszących znaczenie miłości w mał-

żeństwie. Zaznaczyć tu należy, że dopóki termin „miłość" nie ma ściśle określonego zakresu, dopóty jego używanie w dziedzinie prawa nie może być precyzyjne. Wydaje się, że autorzy nie uznający miłości za cel małżeństwa, ujmują ją bardzo wąsko — jako zmienne uczucie. Natomiast inni, gotowi uznać lub uznający walor prawny miłości małżeńskiej, ujmują ją szeroko jako doskonałe fizyczno-duchowe zjednoczenie małżonków, co jest oczywiście celem małżeństwa i zadaniem małżonków na całe życie.

W dokumentach Magisterium Kościoła i w literaturze zwracano też uwagę na trwałość i nierozerwalność małżeństwa, które warunkują realizację wzajemnej pomocy w małżeństwie.

Uznanie przez prawodawcę kodeksowego uśmierzania pożądliwości za istotny cel małżeństwa jest wyrazem pozytywizacji prawa naturalnego i powtórzeniem nakazu prawa objawionego. Prawodawca kościelny zawarł w KPK normy zapewniające możliwość realizacji tego celu małżeństwa. Impotencja lub wykluczenie prawa do aktów małżeńskich powodują nieważność małżeństwa. KPK nie zawiera norm dotyczących sposobów realizacji drugorzędnych celów małżeństwa. Dopiero kanoniści dość szczegółowo określają sposoby, warunki i zakres realizacji tych celów, a szczególnie celu uśmierzania pożądliwości.

W literaturze wyróżnia się dwie drogi uśmierzania pożądliwości, w sytuacji gdy małżonkowie aktualnie nie planują poczęcia dziecka: jedną z nich jest zachowanie wstrzemięźliwości okresowej, a drugą stosowanie różnych form antykoncepcji. Ze wskazań papieży oraz opracowań kanonistów i teologów wynika, że dla realizacji omawianego celu małżonkowie mogą podejmować wszelkie naturalne działania seksualne, o ile jednocześnie nie wykluczają możliwości poczęcia dziecka. Pius XII i prawie wszyscy autorzy aprobują stosowanie w ściśle określonych sytuacjach metody wstrzemięźliwości okresowej. Zrozumiałe, że KPK nie zawiera norm odnoszących się do tak szczegółowej kwestii. Pozostaje natomiast problemem, dlaczego w encyklice *Casti Connubii*, poświęconej specjalnie zagadnieniom małżeńskim, papież nie ustosunkował się do kwestii wstrzemięźliwości okresowej. Zdecydowanie negatywnie natomiast oceniono różne formy antykoncepcji. KPK tylko pośrednio nie dopuszcza antykoncepcji. Normy wprost i wyraźnie zakazujące wszelkich form antykoncepcji wydali: Pius XI i Pius XII. Praktyki antykoncepcyjne, jako niezgodne z prawem naturalnym, zawsze były i są przez Magisterium Kościoła odrzucane. Takie samo stanowisko w omawianej kwestii zajmuje Rota Rzymska. Nadużywanie uprawnień małżeńskich, połączone z absolutnym wykluczeniem potomstwa drogą stosowania antykoncepcji, sprowadza sankcję nieważności małżeństwa, o ile to wykluczenie nastąpiło w chwili zawierania małżeństwa. Prawie wszyscy kanoniści i teologowie uzasadniają stanowisko Magisterium Kościoła wobec problemu antykoncepcji. Zauważyć też można, że kwestie związane z celami osobowymi małżeństwa regulowane są częściowo normami moralnymi, wyprowadzonymi z prawa naturalnego, a częściowo normami ściśle prawnymi. Szczególnie kwestie związane z realizacją zaspokojenia pożądliwości w małżeństwie ujęto w normy prawne. Niektóre formy naruszania tych norm opatrzone zostały sankcją nieważności określonych działań prawnych, a inne sankcją niegodziwości czynu.

Na zakończenie nasuwa się ogólna refleksja dotycząca celów osobowych małżeństwa w porównaniu z prokreacyjnymi. Otóż ani prawodawca kodeksowy, ani papieże omawianego okresu, ani kanoniści nie poświęcają im tyle miejsca i uwagi, ile poświęcali celom prokreacyjnym.

III. PROBLEM HIERARCHII CELÓW MAŁŻEŃSTWA

Przy opracowywaniu zagadnienia celów małżeństwa przez długie wieki borykano się z dwiema kwestiami natury moralnej i prawnej. Pierwszą z nich było odróżnienie celu obiektywnego małżeństwa, dla którego zostało ono przez Boga ustanowione, od subiektywnych celów małżonków, dla których zawierają oni małżeństwo. Drugą kwestię stanowiło określenie hierarchii celów obiektywnych [192]. Problem ten był najbardziej kontrowersyjny w całym zagadnieniu celów małżeństwa i stał się przedmiotem wielu polemik. Wydaje się przeto rzeczą stosowną, aby przed zasadniczym omówieniem hierarchii celów małżeństwa, w interesującym nas okresie, przedstawić krótki rys historyczny omawianego problemu.

1. RYS HISTORYCZNY

Doktryna patrystyczna, wypracowana szczególnie przez św. Augustyna, stawiająca w małżeństwie na pierwszym planie dzieci, nie napotkała większego sprzeciwu aż do średniowiecza [193]. Początek właściwego opracowania problemu hierarchii celów małżeństwa, a jednocześnie powstanie w teologii drugiego nurtu dotyczącego tego zagadnienia, notuje się w w. XII. Autorzy tego okresu (Hugo od św. Wiktora, Piotr Lombard, Piotr Abelard i Stefan Tornacensis) cele małżeństwa widzieli nie tylko w prokreacji, ale także w zaspokajaniu pożądliwości, zgodnym współżyciu i uporządkowanej miłości [194]. Na przykład Hugo od św. Wiktora wyróżnia podwójny cel małżeństwa: wspólnotę życia oraz zrodzenie dzieci i zaspokojenie pożądliwości [195]. Nie miał on jednak zwolenników wśród wielkich mistrzów scholastyki.

Średniowieczne poglądy na istotę małżeństwa wpłynęły tak zdecydowanie na zaakcentowanie znaczenia potomstwa jako celu małżeństwa, że miłość między małżonkami miała znaczenie tylko pomocnicze. Również osobiste doskonalenie małżonków miało znaczenie drugorzędne, jako sprzyjające tylko wychowaniu potomstwa [196]. Św. Tomasz z Akwinu wszystkie aspekty małżeństwa podporządkował zrodzeniu i wychowaniu potomstwa — jako celowi pierwszorzędnemu [197]. Sam Tomasz nie dał żadnej definicji celu pierwszorzędnego ani drugorzędnego. Jednak jego nauka o celach małżeństwa i ich hierarchii została najbardziej rozpowszechniona.

---

[192] U. Navarrete, jw., s. 24.

[193] S. Augustinus: De bono coniugali. *PL* 40, 375–376 i 394; Por. B. Inlender, jw., s. 47.

[194] Por. U. Navarrete, jw., s. 24–26.

[195] Hugo a S. Victorio, jw., s. 153–157.

[196] P. Adnés: Le mariage. Paris 1961, s. 82–88; E. Boissard: Les fins du mariage dans la theologie scolastique. *Revue Thomiste* I–II/1949/289–310.

[197] S. Thomas: Summa Theologica, Suppl. Quaest: 41.1c; 49.2.1; 49.3.1; 54.3c; 65.1c; 67.1.4.

Od w. XVI panowała większa jednolitość poglądów w zakresie oznaczania fundamentalnych celów małżeństwa, ich hierarchii i terminologii (cele pierwszorzędne i drugorzędne)[198]. Dalej rozwijał się również drugi nurt interpretacji celów małżeństwa, nawiązujący do Hugo od św. Wiktora. Przedstawiciele tego nurtu (Ponce de Leon, Sanchez) uważali, że głównym celem małżeństwa jest nie prokreacja, ale naturalna jedność małżonków[199]. Podobnie w XIX w. Rosmini twierdził, że małżeństwo to doskonała jedność mężczyzny i kobiety. Dzieci zaś są skutkiem tej jedności, a nie celem pierwszorzędnym[200]. Wyraźnie też wysuwano na pierwsze miejsce w małżeństwie miłość, którą uznawano za źródło wszystkich innych obowiązków małżeńskich[201]. Ci nieliczni, choć czasem wybitni przedstawiciele myśli katolickiej, nie zdołali szerzej rozpowszechnić swojej nauki i nurt pierwszy — opierający się na św. Tomaszu — zdecydowanie przeważał.

2. STANOWISKA WYRAŻONE W KPK I ENCYKLICE *CASTI CONNUBII*

Zwycięstwo Tomaszowej koncepcji hierarchii celów małżeństwa uwidoczniło się wyraźnie na początku XX w. wraz z opracowaniem i promulgowaniem KPK. W kan. 1013 § 1 prawodawca kodeksowy przyjmuje koncepcję Tomaszową jako oficjalną naukę Kościoła[202]. Zrodzenie i wychowanie potomstwa uznane zostało za pierwszorzędny cel małżeństwa, a wzajemna pomoc i zaspokojenie pożądliwości za cele drugorzędne, choć także istotne.

Wprowadzone do KPK rozróżnienie celów pierwszorzędnych i drugorzędnych było w następnych latach przez wielu kanonistów omawiane i uzasadniane[203]. Wśród celów małżeństwa wyróżniano cele istotne i nieistotne[204]. Spośród celów istotnych wydzielano cele pierwszorzędne, nazywane czasem społecznymi, ze względu na istotne znaczenie dla całego społeczeństwa oraz drugorzędne, mające na względzie raczej dobro indywidualne małżonków i poszczególnych rodzin. Kodeksową hierarchię celów małżeństwa przyjmowała większość autorów[205].

Pewną rolę w zbliżeniu obydwu nurtów, istniejących od wieków

---

[198] U. Navarrete, jw., s. 26.

[199] Zob. W. Skrzydlewski, jw., s. 329.

[200] A. Lanza: De fine primario matrimonii. *Apollinaris* 14/1949/18–19; A. Rosmini: Filosofia del diritto. Napoli 1856. T. 2 n. 1378–1396 i 1582.

[201] J. Delert: Małżeństwo według nauki kościoła świętego katolickiego. Poznań 1860, s. 27: „Pierwszym, a głównym obowiązkiem małżonków jest miłość, a rzec można nawet, że jest poniekąd jedynym, bo wszelkie inne obowiązki wypływają z miłości małżeńskiej". Por. wypowiedź Leona XIII zawartą w encyklice Arcanum. W: Denzinger — Schönmetzer: Enchirydion Symbolorum. Freiburg i Br. 1963[32] nr 3143.

[202] Koncepcję tę potwierdzają także sformułowania kan. 1081 § 2, 1082 § 1 i 1086 § 2.

[203] J. Bank: Connubia canonica. Romae 1959, s. 21–26; A. De Smet, jw., s. 66–67; E. Eichmann — K. Mörsdorf: Lehrbuch des Kirchenrechts. T. 2. Paderborn 1961, s. 137; P. Gasparri: Tractatus Canonicus de matrimonio. Typis Polyglottis Vaticanis 1932. T. 1, s. 18; V. Heylen, jw., s. 139–150; Th. Vlaming — L. Bender, jw., s. 8–11.

[204] F. Triebs: Praktisches Handbuch des geltenden kanonischen Eherechts in Vergleichung mit dem deutschen staatlichen Eherecht. Breslau 1925. T. 1, s. 27; J. Woroniecki: Ogólne podstawy filozoficzne i teologiczne chrześcijańskiej nauki o małżeństwie. W: Małżeństwo w świetle nauki katolickiej. Lublin 1928, s. 50–58.

[205] Autorzy kwestionujący kodeksową hierarchię celów omówieni zostaną w następnym punkcie.

w nauce o celach małżeństwa, odegrała encyklika *Casti Connubii*. Zawiera ona także autorytatywne pouczenie o celach małżeństwa. Z jednej strony podtrzymuje naukę o potomstwie jako pierwszorzędnym celu małżeństwa, z drugiej zaś zawiera uznanie i dowartościowanie doskonalenia osobowości małżonków i miłości małżeńskiej jako także celu o pierwszorzędnym znaczeniu. Papież nazywa miłość małżeńską głównym czynnikiem, który przenika wszystkie obowiązki pożycia małżeńskiego i wiedzie prym w małżeństwie chrześcijańskim [206]. Wyraźnie jednak wymienia ją wśród drugorzędnych celów małżeństwa [207].

3. OPINIE KWESTIONUJĄCE STANOWISKO KODEKSOWE

Niedługo po ogłoszeniu KPK ujawnili się przeciwnicy stawiania prokreacji na pierwszym miejscu wśród celów małżeństwa i pojawiły się propozycje nowego rozumienia tego problemu [208]. I tak sygnatariusze Apelu z Milano, ogłoszonego 31 października 1922 r., choć przyznali, że prokreacja jest celem pierwszorzędnym, to jednocześnie twierdzili, że jest ona celem przypadłościowym małżeństwa [209]. Tą drogą myślenia poszli niektórzy prawnicy włoscy i teologowie niemieccy [210]. Ci, którzy podważali kodeksową koncepcję hierarchii celów małżeństwa, szczególnie w okresie pontyfikatu Piusa XI, wskazywali na miłość jako element istotny, a przez niektórych nawet uważany za bardziej zasadniczy niż potomstwo. Coraz częściej też postulowano, aby naukę o celach małżeństwa bardziej oprzeć na biblistyce i antropologii.

Tendencje te w pięć lat po ogłoszeniu encykliki *Casti Connubii* zostały rozwinięte i systematycznie opracowane przez Herberta Domsa. W swojej czołowej publikacji *Vom Sinn und Zweck der Ehe*, nadał on inną interpretację sformułowaniom św. Tomasza i zaatakował podstawy kodeksowego ujęcia hierarchii celów. Za główny cel małżeństwa uznał nie prokreację, lecz zjednoczenie i wzajemne dopełnienie małżonków [211]. Okazał się on kontynuatorem myśli Hugo od św. Wiktora i Rosminiego. Powołując się na odmiennie rozumianego Tomasza z Akwinu i encyklikę *Casti Connubii* stawiał na pierwszym miejscu miłość, która jest źródłem ontologicznego doskonalenia się małżonków. Taka wspólnota życia i miłości byłaby pierwszorzędnym celem małżeństwa, a dzieci mogą występować jako cel drugorzędny i zewnętrzny, będący konsekwencją ścisłej unii małżeńskiej [212].

---

[206] Pius XI: Encyclica Casti Connubii. *AAS* 22/1930/547–548: „effloresceт ex altero capite praestantissimo: ex coniugali scilicet amore, qui omnia coniugalis vitae officia pervadit et quemdam tenet in christiano coniugio principatum nobilitatis"; U. Navarrete, jw., s. 29, twierdzi, że Pius XI obok znanych z KPK celów wymienia także miłość jako jeden z celów drugorzędnych.

[207] Pius XI, jw., s. 561; Por. przypis 144.

[208] A. Borowski: U źródła poglądów liberalnych na małżeństwo. *Przegląd Katolicki* 70/1932/390–392, 406–408, 422–425.

[209] „La procreatione é fine accidentale, per quanto primario; primario nel senso primaria importanza, non di prevalenza". Zob. A. Perego: Le nuove teorie... jw., s. 241.

[210] Należą do nich m.in.: Micelli, Vigliano, Mund, Schwendinger, von Hildebrand, Muckermann, Laros i Linsenmann. Por. B. Inlender, jw., s. 48; A. Perego, jw., s. 240–244.

[211] H. Doms, jw., s. 74–90; Por. J. Bank, jw., s. 26–27; W. Skrzydlewski, jw., s. 332–334.

[212] H. Doms, jw., s. 81–101; Por. A. Perego, jw., s. 243–245.

Wywody Domsa kontynuował i uzupełnił B. Krempel. Próbował on wyjaśnić stanowisko św. Tomasza i uzasadnić nowe pojmowanie celów małżeństwa[213]. Twierdził, że zrodzenie i wychowanie potomstwa jest celem rodzajowym (*il fine generico*), podobnie jak u zwierząt. Tak pojmował te sprawy Tomasz i jemu współcześni. Zdaniem Krempla, seks współcześnie nie jest uważany wyłącznie za cechę zwierzęcą, ale odznacza się także wartością osobową, odnoszącą się nie tylko do funkcji rozrodczej. To, co tomiści mówili o celu pierwszorzędnym, należy, jego zdaniem, odnosić nie do rodzenia i wychowywania potomstwa, lecz do pełnej wspólnoty życia[214].

Po wystąpieniu Domsa i Krempla nastąpiła ostra konfrontacja poglądów dotyczących nauki Kościoła o celach małżeństwa. Ocenę radykalnych poglądów wspomnianych niemieckich teologów przekazuje A. Perego. Zwraca uwagę, że wyczucie wiernych i doktryna Kościoła zawsze wskazywały na małżeństwo jako instytucję skierowaną w sposób istotny na potomstwo będące pierwszorzędnym celem małżeństwa. Teorie, które odrzucają takie pojęcie celowości małżeństwa, a dzieci przesuwają do zakresu celu drugorzędnego są — zdaniem Perego — fałszywe i szkodliwe[215].

4. DEKLARACJE STOLICY APOSTOLSKIEJ W SPRAWIE PODPORZĄDKOWANIA CELÓW DRUGORZĘDNYCH

Usankcjonowaną w KPK hierarchię celów małżeństwa podważano już w latach dwudziestych i może dlatego stanowisko Magisterium Kościoła, zawarte w encyklice *Casti Connubii*, było dość oględne. Jednak po bezkompromisowych atakach Domsa i Krempla na ustaloną hierarchię celów małżeństwa, co doprowadziło do zamieszania w świecie nauki i w umysłach wiernych, Stolica Apostolska poczuła się zobowiązana do zajęcia stanowiska w tej sprawie.

O ile do czasów Piusa XI Magisterium Kościoła sankcjonowało tylko podział na cele pierwszorzędne i drugorzędne, bez orzekania o ich ewentualnym podporządkowaniu, o tyle w okresie pontyfikatu Piusa XII wyraźnie (*conceptis verbis*) mówi już o zależności i istotnym podporządkowaniu celów drugorzędnych celowi pierwszorzędnemu. Po raz pierwszy stwierdzenie takie zawarte zostało 3 października 1941 r. w przemówieniu Piusa XII do prałatów Św. Roty Rzymskiej[216]. Wkrótce znalazło ono swoje odbicie w niektórych wyrokach Roty Rzymskiej[217]. Kongregacja Św. Oficjum 1 kwietnia 1944 r. wydała specjalny dekret o celach małżeństwa[218]. Dekret ten nie tylko potwierdza, ale wzmacnia kodeksową koncepcję hierarchii celów małżeństwa. Odrzuca się w nim zdecydowanie błęd-

---

[213] B. Krempel, jw., s. 27–59; Por. A. Perego, jw., s. 245–246.

[214] B. Krempel, jw., s. 49–53; V. Del Giudice: „Error conditionis" e fini del matrimonio. *Ius Can.* 2/1962/133.

[215] A. Perego, jw., s. 235–236; Oryginalne stanowisko w kwestii hierarchii celów zajmuje K. Wojtyła: Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne. Kraków 1962², s. 56–58. Przyjmuje on podział celów małżeństwa na cel pierwszorzędny (procreatio), drugorzędny (mutuum adiutorium) i trzeciorzędny (remedium concupiscentiae).

[216] *AAS* 33/1941/423; Por. U. Navarrete, jw., s. 29–31.

[217] SRR Dec. Vol. XXXVI, s. 62–66 (22 I 1944, c. Wynen, n. 11–22); Por. P. Fedele, jw., s. 8–11.

[218] *AAS* 36/1944/103.

ne opinie głoszące, że pierwszorzędnym celem małżeństwa nie jest zrodzenie i wychowanie potomstwa, że wszystkie cele małżeństwa są równorzędne i od siebie niezależne lub że cele drugorzędne nie są w sposób istotny podporządkowane pierwszorzędnym[219].

Treść dekretu nie przekonała jednak wszystkich środowisk katolickich, zwłaszcza nie akceptujących kodeksowej hierarchii celów. Przedstawiciele tych środowisk, pozostający zapewne pod wpływem radykalnych teorii lat trzydziestych, pragnęli złagodzenia nauki w kwestii hierarchii celów i swoją koncepcję chcieli przeforsować w oficjalnym dokumencie Magisterium Kościoła. Przejawy takich usiłowań dają się zauważyć w przygotowywanym w 1950 r. tekście, który był projektem jakiegoś dokumentu soborowego lub synodalnego. Jest to tak zwana *Declaratio authentica*, która — choć w owym czasie została zaniechana — później stała się pierwowzorem soborowego Schematu XIII *O Kościele w świecie współczesnym*[220]. W deklaracji stwierdza się, że małżeństwo zostało przez Boga ustanowione w celu rodzenia i wychowywania dzieci oraz że sprzeciwiają się woli Bożej ci, którzy utrudniają realizację głównego celu małżeństwa. Charakterystyczne jest w tym przypadku zastąpienie terminu „cel pierwszorzędny" terminem „główny cel małżeństwa".

Pius XII kilka razy potwierdzał znane stanowisko Magisterium Kościoła w sprawie hierarchii celów. Między innymi w przemówieniu z 29 października 1951 r. stwierdził, że obowiązuje tradycyjna nauka o celach małżeństwa[221]. Ostatnim przedsoborowym akcentem w oficjalnej nauce Kościoła o celach małżeństwa były sformułowania zawarte w statutach Synodu Rzymskiego z 1960 r. W statucie 493 Synod powtarza za KPK, że zrodzenie i wychowanie potomstwa jest pierwszorzędnym celem małżeństwa. Potwierdza on również treść dekretu Św. Oficjum z 1944 r. głosząc, że pozostałe cele małżeństwa nie są zrównane z celem pierwszorzędnym, lecz są mu w sposób istotny podporządkowane[222].

Wielokrotne i jednoznaczne pouczenia Magisterium Kościoła o hierarchii celów małżeństwa nie doprowadziły do całkowitej zgodności poglądów na ten temat wśród kanonistów. Do samego soboru większość z nich potwierdzała kodeksową naukę o celu pierwszorzędnym i drugorzędnym[223]. Dalej jednak występowali autorzy, którzy proponowali inną hierarchię celów małżeństwa. Poszczególne cele przedstawiali

---

[219] Tamże: „Proposito sibi dubio: «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 aeque principales et independentes;» respondendum decreverunt: Negative"; Por. M. Conte a Coronata, jw., s. 5–6.

[220] G. Caprile: Il Concilio Vaticano II. Roma 1966, vol. I, p. I, s. 31.

[221] *AAS* 43/1951/849.

[222] Prima Romana Synodus, Romae 1960, s. 191: „Primarius Matrimonii finis est prolis procreatio et educatio. Ceteri fines, etiam personae progressus, primario fini essentialiter subiciuntur."; W. Szafrański: Synod Rzymski o sprawach małżeńskich. *Prawo Kanoniczne* 3/1960/ nr 1–2, s. 412–414.

[223] V. Del Giudice, jw., s. 134–137; G. Ermecke: Zur wissenschaftlichen Diskussion über die kirchliche und theologische Lehre von den „Ehezwecken" und über die „Natur der ehelichen Aktes". *Theologie und Glaube* 52/1962/356–357; J. Hervada: El matrimonio „in facto esse". Su estructura juridica. *Ius Can.* 1/1961/156–159; A. Perego: La dottrina tradizionale..., jw., s. 378–392.

bądź jako wyraz jakiegoś jednego obiektywnego celu małżeństwa, bądź krytykowali samą koncepcję hierarchicznego uporządkowania celów małżeństwa[224].

5. WNIOSKI

Problem hierarchii celów małżeństwa był powodem kontrowersji w całej historii swojego rozwoju. Tak działo się zarówno przed promulgacją KPK, jak i po promulgacji. W rozwoju nauki dotyczącej hierarchii celów małżeństwa jeden nurt wysuwał na pierwszy plan prokreację, a drugi wartości osobowe samych małżonków.

Prawodawca kościelny w sposób zwięzły ale zdecydowany usankcjonował koncepcję opierającą się na wywodach św. Tomasza. Sformułowanie kan. 1013 § 1 jest nie tylko tekstem prawnym, ale też pierwszą deklaracją Magisterium Kościoła na temat hierarchii celów małżeństwa. Cele małżeństwa zostały w nim wyliczone i hierarchicznie uporządkowane. Zaznaczyć należy, iż ustalenie w KPK hierarchii celów małżeństwa nie rozstrzyga tym samym kwestii, czy między tymi celami istnieje jakaś zależność czy nie.

Encyklika *Casti Connubii* była pewnym złagodzeniem stanowiska kodeksowego co do sztywnego podziału celów małżeństwa na pierwszorzędne i drugorzędne. Pius XI dowartościował w niej także osobowe cele małżeństwa, a zwłaszcza miłość małżeńską. Papież opierał się na augustyńskiej teorii trzech dóbr małżeństwa. Przy interpretacji tych wypowiedzi należy jednak wziąć pod uwagę fakt, iż język używany w encyklice ma charakter raczej etyczny, a nie prawniczy. Z twierdzeń tam zawartych nie można więc wyciągnąć zbyt daleko idących wniosków w dziedzinie prawa. Niemniej jednak należy uznać, że Pius XI o celach małżeństwa wypowiada się dość zdecydowanie. Choć nie przesądza on ostatecznie kwalifikacji prawnej poszczególnych celów, jednak wypowiedzi jego są znaczące. Trudno byłoby stanowisko zawarte w *Casti Connubii* uznać tylko za potwierdzenie ujęcia kodeksowego.

Trudność w określeniu miejsca i znaczenia wspomnianej w encyklice miłości małżeńskiej wypływać może stąd, że niełatwo jest w ogóle ją określić. Nie należy ona zapewne do istoty małżeństwa, gdyż nie jest jego elementem konstytutywnym. Nie bardzo też daje się określić jako cel małżeństwa, a więc jako coś wobec małżeństwa zewnętrznego. Raczej można ją ujmować jako jeden z elementów strukturalnych małżeństwa. Nadaje ona umowie małżeńskiej szczególny charakter przymierza (*foedus*). Tak rozumiana szeroko pojęta miłość byłaby jednym z elementów zgody małżeńskiej. Może nawet koniecznym elementem zgody, skoro w formule przysięgi małżeńskiej zawarte jest ślubowanie miłości.

Chociaż już wcześniej pojawiały się odmienne od kodeksowego ujęcia problemu hierarchii celów małżeństwa, jednak dopiero wystąpienia Domsa i Krempla wprowadziły wyraźne ożywienie w tej dziedzinie. W swoich pracach próbowali oni całkowicie odmiennie niż w KPK przedstawić problem hierarchii celów małżeństwa. Byli kontynuatorami drugiego nurtu w interpretacji celów małżeństwa, opierającego się między innymi na Hugo od św. Wiktora i Rosminim. Sprytnie powoły-

---

[224] P. Fedele, jw., s. 13 i 64–65; Hervada Xiberta: Los fines del matrimonio. Pamplona 1960, s. 84; B. Inlender, jw., s. 49.

wali się na dzieła św. Tomasza oraz encyklikę *Casti Connubii*, próbując jednak twierdzeniom tam zawartym nadać własną interpretację.

Teorie te doprowadziły do ostrej konfrontacji poglądów na temat hierarchii celów małżeństwa. Stanowisko kodeksowe podtrzymywane było w wyrokach Roty Rzymskiej, a Pius XII naukę Magisterium Kościoła jeszcze bardziej zradykalizował, wprowadzając tezę o istotnym podporządkowaniu celów drugorzędnych celowi pierwszorzędnemu. Kulminacyjną wypowiedzią Magisterium Kościoła w tej materii był dekret Św. Oficjum z 1 kwietnia 1944 r. Zostało w nim zawarte najbardziej zdecydowane potwierdzenie hierarchicznego podporządkowania celów drugorzędnych celowi pierwszorzędnemu. Wydaje się, że okres ostrych polemik w tej kwestii i zamieszanie panujące w świecie nauki wystarczająco tłumaczą zdecydowany i skrajny charakter treści wspomnianego dekretu. Problem hierarchii celów małżeństwa był żywo dyskutowany, a jego rozwiązanie Magisterium Kościoła uznało za sprawę bardzo ważną. Wydało więc w specjalnym dekrecie szczegółowe normy prawne o celach małżeństwa, będące najważniejszym w omawianym okresie rozstrzygnięciem problemu hierarchii istotnych celów małżeństwa. Nieuznanie tych norm nie jest związane z żadnymi sankcjami karnymi.

Swego rodzaju *curiosum* stanowi natomiast zredagowana kilka lat po dekrecie Św. Oficjum tak zwana *Declaratio authentica*. Można przypuszczać, iż dlatego nie ukazała się, jak było zamierzone, jako oficjalny dokument Kościoła, gdyż terminologia w niej zawarta nie odpowiadała przyjętej wówczas terminologii dotyczącej celów małżeństwa. Użycie terminu „główny cel małżeństwa" było albo pewnym unikiem, albo próbą pogodzenia tak bardzo różniących się od siebie koncepcji w ujmowaniu problemu hierarchii celów małżeństwa.

Wielokrotne, zdecydowane i niezmienne potwierdzanie przez Piusa XII stanowiska Magisterium Kościoła dotyczącego celów małżeństwa przyczyniło się także do wyciszenia na kilkanaście lat dyskusji na temat hierarchii celów małżeństwa. W tej sytuacji Synod Rzymski powtórzył tylko znane stanowisko Magisterium Kościoła wyrażone w KPK i w dekrecie Św. Oficjum. Wśród kanonistów dalej jednak nie było pełnej zgodności poglądów na temat hierarchii celów małżeństwa. Można więc stwierdzić, że problem ten przez Magisterium Kościoła został rozstrzygnięty, lecz w publikacjach naukowych nadal był rozważany.

ZAKOŃCZENIE

W badanym okresie, trwającym ponad czterdzieści lat od promulgacji Kodeksu Prawa Kanonicznego w 1917 r. stwierdza się poważne zainteresowanie problematyką celów małżeństwa tak ze strony najwyższej władzy kościelnej, jak też teologów i kanonistów. Zainteresowanie to przejawia się zarówno w płaszczyźnie doktrynalnej, jak i praktycznej. Jest ono wynikiem pogłębienia świadomości Kościoła, dotyczącej celów małżeństwa. Polega też na ocenie zachowań ludzkich związanych z realizacją poszczególnych celów.

Materiał analizowanych w niniejszym artykule wypowiedzi ma charakter prawny i prawniczy, a także moralno-duszpasterski. Wszystkie

działania ludzkie podlegają bowiem normom moralnym, a tylko część z nich objęta jest regulacją prawną. W artykule uwzględniony został całokształt tych regulacji w odniesieniu do celów małżeństwa i ich realizacji. Prawo naturalne ma bowiem charakter norm moralnych, jak również prawnych.

Artykuł prezentuje naukę Kościoła o celach małżeństwa, a zwłaszcza normy prawne regulujące realizację tych celów, w okresie od promulgacji KPK do Synodu Rzymskiego z 1960 r., który odbył się w czasie rozpoczynania prac przygotowawczych do Soboru Watykańskiego II.

Podejmując próbę syntezy wyników analiz i wniosków zawartych w niniejszym artykule, należało uwzględnić różnorodność koncepcji celów małżeństwa zawartych w KPK i w nauce pokodeksowej. Niektóre kwestie, jak np. hierarchia celów lub prawne znaczenie miłości małżeńskiej, wzbudzały gwałtowne kontrowersje wśród teologów i kanonistów. Na temat głoszonych przez nich poglądów Magisterium Kościoła wypowiadało się zwłaszcza w latach trzydziestych i czterdziestych obecnego stulecia.

Zasadniczą część artykułu zajęła interpretacja norm prawnych i oficjalnych deklaracji teologicznych, odnoszących się do poszczególnych celów małżeństwa.

W kan. 1013 § 1 KPK zrodzenie i wychowanie potomstwa wyeksponowane zostało jako pierwszorzędny cel małżeństwa. Zrodzenie dzieci jest nie tylko prawem, lecz także obowiązkiem małżonków. Wykluczenie prawa do zrodzenia potomstwa jest opatrzone cywilną sankcją nieważności małżeństwa (kan. 1086 § 2). W praktyce Roty Rzymskiej nastąpiło bliższe wyjaśnienie nieważności małżeństwa z tytułu wykluczenia potomstwa. Wysunięto nawet propozycję rozszerzenia tego tytułu. Inne problemy związane z realizacją celu rodzenia prawodawca pozostawia w sferze moralności. Zagadnieniom moralnym, związanym z realizacją tego celu, wiele uwagi poświęca Magisterium Kościoła. W kwestii liczby dzieci w rodzinie nie ma żadnych norm prawnych. W wypowiedziach Piusa XI i Piusa XII znajdują się normy moralne i wskazania pastoralne zachęcające do tworzenia rodzin z liczniejszym potomstwem.

W związku z rozwojem nauk pojawiły się nowe problemy, jak na przykład ocena nowych sposobów regulacji poczęć lub sztucznego zapładniania. Wyjaśnieniem tych problemów zajęli się papieże, kanoniści i teologowie. Przez długi czas nie precyzowano norm dotyczących godziwości ograniczania poczęć. Dopiero w wypowiedziach Piusa XII zawarte są normy zezwalające na stosowanie ograniczania poczęć, lecz tylko z ważnych powodów i tylko godziwymi metodami.

Zarówno w KPK jak i w nauczaniu papieży znajdują się normy prawne jednoznacznie piętnujące przerywanie ciąży (*abortus*). KPK określa warunki zaistnienia przestępstwa przerwania ciąży i podaje surowe sankcje karne za naruszenie, opartych na prawie naturalnym, norm prawa kościelnego — odnoszących się do tego przestępstwa.

Problem sztucznego zapładniania kobiet uwzględniony został w nauczaniu papieży i nauce kanonistów. Tę niegodziwą praktykę zdecydowanie napiętnowali wszyscy wypowiadający się. Małżonkom, którzy nie mogą mieć własnych dzieci, Pius XII zalecił adopcję. Nie jest to norma prawna, lecz wskazanie pastoralne.

Godne jest podkreślenia, że we wszystkich kwestiach związanych z przekazywaniem życia Magisterium Kościoła powołuje się na prawo naturalne, które zawsze musi być respektowane.

Obowiązek wychowania dzieci opiera się na prawie naturalnym, prawie Bożym objawionym i sakramentalnym węźle małżeńskim. W kilkunastu kanonach KPK szczegółowo wymienione zostały niektóre zadania wchodzące w zakres obowiązku wychowania. Tym samym prawodawca kodeksowy nie tylko wskazuje, ale i chroni uprawnienia rodziców w dziedzinie wychowania. Zarówno w KPK jak i w encyklikach Piusa XI podkreśla się uprawnienie rodziców do swobodnego wyboru szkół swoim dzieciom. Papież piętnuje nadużycia władz państwowych, które zamiast udzielać pomocy w wychowaniu, usiłują czasem ograniczać prawa rodziców. Najwięcej różnych wskazań dotyczących wychowania zawarł Pius XI w encyklice *Divini Illius Magistri*.

Co do celów osobowych, niektóre kwestie nie zostały rozwiązane do końca omawianego okresu. I tak nie jest sprawą oczywistą, czy istnieją tylko dwa drugorzędne cele małżeństwa wymienione w KPK, czy jest ich więcej. W KPK mówi się tylko o wzajemnej pomocy i zaspokajaniu pożądliwości, a nie o godziwych sposobach realizacji tych celów. Wzajemna pomoc rozumiana jest przez kanonistów na ogół bardzo szeroko. W pewnym stopniu łączy się ona także z miłością i powinnością małżeńską. Na temat zaspokojenia pożądliwości i zapewnienia realizacji tego celu wypowiedział się zarówno prawodawca kodeksowy, jak też papież Pius XII i kanoniści. Nikt małżonkom nie odmawia tego uprawnienia.

Podobnie jak ograniczanie poczęć, tak i wstrzemięźliwość okresową zaaprobował Pius XII. Natomiast negatywnie ocenione zostało stosowanie jakichkolwiek metod czy środków antykoncepcyjnych. Praktyki takie pośrednio odrzuca prawodawca kodeksowy, a bezpośrednio Pius XI, Pius XII, Rota Rzymska i kanoniści. Zarówno w tej kwestii, jak i we wszystkich innych związanych z realizacją celów małżeństwa zauważa się wielkie poszanowanie prawa naturalnego.

Podczas gdy w KPK małżeństwo było traktowane raczej statycznie, jako instytucja mająca do zrealizowania określone cele, szczególnie w zakresie prokreacji, w *Casti Connubii* jest ono traktowane raczej dynamicznie — jako powołanie i droga do świętości, gdzie miłość stanowi jakby cel pierwotny, siłę napędową realizacji pozostałych celów małżeństwa.

Prawodawca kodeksowy ustawia cele małżeństwa w hierarchicznym porządku: wyraźnie wymienia cele pierwszorzędne i drugorzędne. Pius XI w encyklice *Casti Connubii* złagodził kodeksową hierarchię celów i większą uwagę zwrócił na osobowe cele małżonków. Tendencję tę wykorzystali i do skrajności doprowadzili teologowie niemieccy H. Doms i B. Krempel. Ich teorie zostały jednak zdecydowanie odrzucone przez Św. Oficjum w dekrecie o istotnym podporządkowaniu celów drugorzędnych małżeństwa celom pierwszorzędnym. Takie samo stanowisko zawarte jest w uchwałach I Synodu Rzymskiego z 1960 r.

Wiele kwestii dotyczących celów małżeństwa w omawianym okresie regulują szczegółowe normy. Niektóre z nich są opatrzone sankcją nieważności, niektóre innymi sankcjami karnymi. Prawodawca kościelny przewiduje sankcje w celu uchronienia społeczności katolickiej przed

szkodliwością określonych zachowań, godzących w cele małżeństwa. Sankcje karne w omawianej problematyce prawodawca kościelny dołącza tylko do normy zakazującej przerywania ciąży. Sankcja nieważności natomiast związana jest z naruszeniem dwu norm: normy zobowiązującej do rodzenia i wychowywania dzieci — o ile naruszona ona została przez absolutne wykluczenie potomstwa — oraz normy zobowiązującej do pożycia cielesnego w małżeństwie — o ile rzeczywiście nastąpiło kwalifikowane wykluczenie prawa do ciała. Nieprawe pochodzenie związane jest z cywilną sankcją niezdolności do pewnych aktów i działań prawnych (*irregularitas*). Inne normy omówione w niniejszym artykule opatrzone są moralną sankcją niegodziwości czynu lub działania.

Na zakończenie należy wspomnieć, że treść kanonu 1013 § 1, traktującego *expressis verbis* o celach małżeństwa, w nowym Kodeksie Prawa Kanonicznego promulgowanym przez papieża Jana Pawła II dnia 25 stycznia 1983 r., znalazła się w kanonie 1055 § 1. Kanon ten podaje następującą definicję małżeństwa, w której określone są również istotne cele małżeństwa: „§ 1. Matrimoniale foedus, quo vir et mulier inter se totius vitae consortium constituunt, indole sua naturali ad bonum coniugum atque ad prolis generationem et educationem ordinatum, a Christo Domino ad sacramenti dignitatem inter baptizatos evectum est. § 2. Quare inter baptizatos nequit matrimonialis contractus validus consistere, quin sit eo ipso sacramentum". Małżeństwo jest więc wspólnotą całego życia, która z natury swojej zmierza ku dobru małżonków oraz zrodzeniu i wychowaniu potomstwa. Choć nie ma tu podziału celów małżeństwa na pierwszorzędne i drugorzędne, ich treść jednak pozostała zasadniczo ta sama.

Historia rozwoju nauki o celach małżeństwa w okresie od Soboru Watykańskiego II do promulgacji w 1983 r. nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego posiada bogatą dokumentację źródłową i wymaga odrębnego opracowania.

EHEZWECKE IN DER KIRCHLICHEN GESETZGEBUNG VON DER PROMULGATION DES CODEX IURIS CANONICI 1917 BIS 1960

ZUSAMMENFASSUNG

Der im Jahre 1917 promulgierte Codex Iuris Canonici war das erste kirchliche Dokument rechtlichen Charakters, in dem die Lehre von den Ehezwecken enthalten war. Der Gesetzgeber des CIC zählt im Kanon 1013 § 1 wesentliche und objektive Ehezwecke auf. Der erstrangige Ehezweck ist Zeugung und Erziehung der Nachkommenschaft, die zweitrangigen Zwecke sind: der gegenseitige Beistand der Ehegatten und eine würdige Befriedigung des Geschlechtstriebes. Der Gesetzgeber erklärt, veranschaulicht und beschützt die Ehezwecke und Weisen ihrer Verwirklichung in vielen anderen Kanonen. Die Auffassung der Problematik der Ehezwecke im CIC wurde zum Gegenstand lebhaften Inte-

resses des kirchlichen Lehramtes, der Kanonisten und Theologen. Pius XI. verkündete zwei Enzykliken, die wichtige Hinweise auf die Verwirklichung der Ehezwecke enthalten: Divini Illius Magistri (1929) und Casti Connubii (1930). Beispiele für eine praktische Anwendung von Normen, die sich auf die Verwirklichung der Ehezwecke beziehen, sind in den Urteilen der Sacra Romana Rota enthalten. Die Beschlüsse der Römischen Synode von 1960, die sich auf die Ehezwecke beziehen, sind die letzten wichtigeren Rechtsnormen der Zeit nach der Promulgation des CIC, die dem Zeitraum der konziliaren Erneuerung und der Revision des CIC direkt vorangehen.

Den Hauptteil des Artikels bildet die Auslegung von Rechtsnormen und offiziellen theologischen Entscheidungen, die sich auf die einzelnen Ehezwecke beziehen.

Im Kanon 1013 § 1 wurde die Zeugung und Erziehung von Kindern als erstrangiger Ehezweck in den Vordergrund gestellt. Seine Verwirklichung ist nicht nur Recht, sondern auch Pflicht der Ehegatten.

Die Ausschliessung des Rechts auf Zeugung von Nachkomenschaft wird mit der Sanktion der Nichtigkeitserklärung der geschlossenen Ehe versehen (c. 1086 § 2). Die Rota Romana erkannte auf Ungültigkeit einer Ehe wegen der Ausschliessung von Nachkommenschaft, unabhängig von der Ausschliessung des Rechts auf den ehelichen Akt. Sowohl im CIC, wie auch in der päpstlichen Lehre, gibt es Rechtsnormen, die eindeutig die Abtreibung (abortus) verurteilen. Der CIC bezeichnet Bedingungen, unter denen das Vergehen des Aborts vorkommt und gibt strenge Strafmittel für das Begehen dieser Straftat an. In vielen Kanonen, wie auch in den Enzykliken Pius'XI, wurden ausführlich manche, mit der Erziehung von Kindern verbundene, Pflichten und Befugnisse der Eltern erwähnt. Den zweitrangigen Zwecken, also dem gegenseitigen Beistrand und der Befriedigung des Geschlechtstriebes, widmet der Gesetzgeber des CIC weniger Aufmerksamkeit, mehr aber Päpste und Kanonisten. In der Enzyklika Casti Connubi wurde auch die Liebe als Ehezweck anerkannt.

In allen mit der Verwirklichung der Ehezwecke verbundenen Streitfragen bezieht sich das kirchliche Lehramt auf das Naturrecht, das immer respektiert werden muss. Die lebhafteste Kontroverse, besonders in den dreissiger und vierziger Jahren dieses Jahrhunderts, erweckte das Problem der Rangordnung der Ehezwecke. Für die Verletzung mancher Normen, welche die Verwirklichung der Ehezwecke betreffen, werden Strafmittel oder die Sanktion der Nichtigkeitserklärung der geschlossenen Ehe vorgesehen. Zahlreiche Normen auf diesem Gebiet resultieren aus dem Naturrecht und sind mit der moralischen Sanktion der Unwürdigkeit einer Tat oder Handlung versehen.

Der Inhalt des Kanons 1013 § 1 ging in den Kanon 1055 § 1 des 1983 promulgierten CIC über. Obwohl man auf eine Einteilung der Ehezwecke in erst- und zweitrangige verzichtete, wurde ihr Inhalt grundsätzlich beibehalten.