

Walter K a s p e r. *Zur Theologie der christlichen Ehe*. 2. Aufl. Mainz 1981 ss. 95. Matthias-Grünwald-Verlag.

Ukazuje się dość dużo publikacji teologicznych związanych z małżeństwem i rodziną¹, wśród których nie brakuje zbyt jednostronnych, tzn. nieprzemyślane atakujących tradycyjną naukę Kościoła o tych podstawowych grupach społecznych. W świetle tego stwierdzenia książka Waltera Kaspera, profesora teologii dogmatycznej w Tybindze², okazuje się niezwykle wyważona w przedstawianych opiniach i pouczająca. Autor dedykował ją swojej matce w siedemdziesiątą piątą rocznicę urodzin.

•

Wprawdzie każdy z tytułów czterech rozdziałów (*Die menschlichen Werte der Ehe; Die sakramentale Würde der Ehe; Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe; Die christliche Ehe in der modernen Gesellschaft*)³ mógłby stanowić zapowiedź dużej książki, jednakże umiejętność przedstawienia tematu i orientacja w aktualnym stanie teologicznych i filozoficznych badań pozwala czytelnikowi na dogłębną medytację poruszanych tematów. Ujmuje przede wszystkim prostota wykładu, co stanowi o niezwyklej czytelności tekstu teologicznego, oraz umiejętność strzeżenia "przeszłości ołtarzy"⁴.

¹ Por. zebraną przez J. Grześkowiaka bibliografię ważniejszych publikacji na temat samego zagadnienia sakramentalności (*W sprawie znaku sakramentalnego małżeństwa chrześcijan*. RTK 28:1981 z. 6 s. 21-22 przyp. 1).

² Ważniejsze publikacje W. Kaspera: *Das Absolute in der Geschichte*. Mainz 1965; *Einführung in den Glauben*. 4. Aufl. Mainz 1975; *Glaube und Geschichte*. Mainz 1970; *Jesus der Christus*. 5. Aufl. Mainz 1976 (tłum. pol.: Warszawa 1983).

³ *Ludzkie wartości małżeństwa; Sakramentalna godność małżeństwa; Jedność i nierozzerwalność małżeństwa; Małżeństwo chrześcijańskie a współczesne społeczeństwo*.

⁴ Chodzi tu przede wszystkim o umiejętne odparcie ataków na zewsząd krytykowaną naukę o tzw. celach małżeństwa. Myślę, że już teraz warto przedstawić główny tok wyводу: "Na złoty okres średniowiecza przypada synteza Tomasza z Akwinu, w której to zostały zachowane klasyczne chrześcijańskie wartości małżeństwa. Chodziło mu o integrację małżeństwa w chrześcijańskie odczucie (Gesamtsinn) ludzkości. Dlatego właśnie nawiązał do augustyńskiej nauki o trzech dobrach (bona): potomstwie, wzajemnej miłości

"Z pewnością nie ma takiej dziedziny ludzkiego życia, w której ludzkie szczęście i sens życia są tak ściśle ze sobą związane jak miłość pomiędzy mężczyzną a kobietą, która w małżeństwie i rodzinie zyskuje swój niezbywalny walor i trwałą postać [...], ale też nie ma chyba dziedziny, która by charakteryzowała się większą rozbieżnością pomiędzy urzędowym nauczaniem Kościoła a życiem wielu wiernych [...] przekonanych, że jest ono zbyt oddalone od życia, a tym samym jemu wrogie [...]. Dystansowanie się wielu chrześcijan od Kościoła lub też częściowe tylko identyfikowanie się z nim tu właśnie ma swe zakorzenienie" (s. 9-10).

Wydaje się, że warto pokrótce przynajmniej przedstawić główne myśli prezentowanej tu książki, tym bardziej że jest – jak już wspominałem – niezwykle pouczająca.

1. Zagadnienie sensu i treści małżeńskiego życia było na różny sposób i przez różne ludy i kultury świata rozwiązywane; do dziś na przykład tezy W. Schmidta o pierwotnej monogamii nie można uznać za nieaktualną w konfrontacji z przekonaniem J. J. Bachofa o powszechnym i pierwotnym promiskuityzmie⁵. Zauważyć też można, że każda z wielkich duchowych współczesnych ideologii (liberalizm, socjalizm, konserwatyzm) nie tylko rozwijała sobie właściwą teorię państwa i ekonomii, lecz także specyficzne rozumienie ludzkiej płciowości i małżeństwa. Czy wobec tego można mówić o "trwałej naturze małżeństwa"? Z pewnością nie było ono obce klasycznej nauce o prawie naturalnym Tomasza z Akwinu, który na pytanie, czy małżeństwo jest czymś naturalnym – odpowiedział, że istnieje naturalna ludzka skłonność ku małżeństwu, realizująca się czy dokonująca się dzięki fenomenowi wolności (STh Suppl. 41, 1). Boże objawienie – w przekonaniu Doktora Anielskiego – stanowi dla człowieka grzesznego i błądzącego rękojmię głębszego i prawego poznania natury człowieka i kształtowania zgodnie z jej wymogami życia (tamże 91, 4). Uniwersalność chrześcijańskiego przekazu nie oznacza absolutnie zamknięcia wobec innych kultur i ich historycznego rozwoju. W naturze małżeństwa leży jego historyczność, owa skłonność ku otwarciu się na inne kultury. Powodowało to dające się zauważyć bogactwo ujęć nauki o małżeństwie katolickim, jak i prawa małżeńskiego⁶. Zbyt często bowiem płciowość i małżeństwo były w historii chrześcijaństwa nie doceniane czy dewaluowane. Trzeba jednak i to podkreślić, że właśnie chrześcijaństwo uratowało małżeństwo przed wrogimi ciału rygorystami. To właśnie Tomaszowi zachodnioeuropejska kultura i cały świat zawdzięcza syntezę wartości małżeństwa, tzw. naukę o celach (bona) małżeństwa (STh Suppl. 49, 1 n.).

Współczesny kryzys, którego doświadcza małżeństwo, ma wielorakie przyczyny⁷. Pośród nich są te związane z przejściem od społeczności agrarnej do nowoczesnej, przemysłowej i miejskiej cywilizacji, która charakteryzuje się m.in. wprowadzeniem rozdziału na prywatną i publiczną sferę życia. Niebezpieczeństwo polega na tym, że indywidualistyczno-prywatna wolność i rozumienie małżeństwa prowadzi nieuchronnie

i wierności oraz sakramentalnej znakowości. O ile Augustynowi chodziło w istocie o wskazanie na podstawy «usprawiedliwiającej» małżeństwo, o tyle Tomasz przy jego pomocy podkreśla ludzką godność małżeństwa. W jego przekonaniu czysto zmysłowa miłość zawiera w sobie tendencję do emancypowania się, co w konsekwencji prowadzi do zagrożenia godności osoby ludzkiej. Dzięki nauce o trzech dobrach małżeństwo zostało wintegrowane w powszechne odczucie (Gesamtsinn) ludzkości. Zrodzenie potomstwa stawia ludzką seksualność w służbie ludzkości. Wzajemna miłość i wierność podporządkowują seksualność miłości osobowej i oddaniu; tym samym kobieta nie jest traktowana jako obiekt pociągającego zaspokojenia, lecz jako partnerka. Znak sakramentalny wreszcie wynosi człowieczą wierność do znaku wierności przymierza Boga w Jezusie Chrystusie, a zarazem stawia małżeństwo na właściwej człowiekowi drodze, mianowicie kieruje go na Boga, ostateczną podstawę i cel egzystencji" (s. 16-17).

⁵ H. S c h e l s k y. *Soziologie der Sexualität. Über die Beziehungen zwischen Geschlecht, Moral und Gesellschaft*. Hamburg 1955; F. B ö c k l e (Hrsg.). *Das Naturrecht im Disput*. Düsseldorf 1966; J. F. T h i e l. *Kulturanthropologisches zur Institution Ehe*. Conc (D) 6:1970 s. 307-312; D. C l a e s s e n s. *Institution Ehe in einer sich wandelnden Gesellschaft*. W: *Ehe und Ehescheidung*. München 1972 s. 75-83.

⁶ J. F r e i s e n. *Geschichte des kanonischen Eherechts bis zum Verfall der Glossenliteratur*. Paderborn 1893 (Neudr. Aalen 1963); H. D o m b o i s. *Kirche und Eherecht. Studien und Abhandlungen 1953-1972*. Stuttgart 1974; artykuły w Conc (D) 6:1970 s. 313-319; 333-336; 337-339; 340-342.

⁷ Zob.: V. E i d, L. V a s c o v i c s (Hrsg.). *Wandel der Familie – Zukunft der Familie*. Mainz 1982.

do kwestionowania małżeństwa jako instytucji. W pierwszej połowie naszego wieku mówiło się o wolnej miłości, małżeństwie na próbę lub małżeństwie koleżeńskim. Obecnie na gruncie neomarksistowskiej syntezy lub ujęć psychoanalitycznych tworzy się tendencje emancypujące z "przymusu" małżeństwa. To, co zwie się rewolucją seksualną – uważa Kasper – prowadzi w istocie do wyzwolenia ze społecznej instytucjonalizacji ludzkiej seksualności, prawa natury i zakreślonych przez nie granic (płodność i rozmnażanie). Jak widać, prywatyzacja życia małżeńskiego niekoniecznie prowadzić musi do personalizacji; może prowadzić do odczłowieczenia.

Współczesna troska o małżeństwo i rodzinę w istocie zasadza się na próbie odpowiedzi, czy pozytywne możliwości, jakie niesie ze sobą personalno-partnerskie rozumienie małżeństwa, da się zintegrować z obiektywnymi wartościami (dobrami) strzeżonymi przez kościelną tradycję⁸. Wydaje się, że istotę osoby i małżeństwa należy nie tyle naturalnie, ile relacjonalnie określać: "Osoba ludzka jest i powinna być zasadą, podmiotem i celem wszystkich urządzeń społecznych, ponieważ z natury swej koniecznie potrzebuje ona życia społecznego" (KDK 25). Takie stanowisko dozwoli na pogłębione i odnowione ujęcie, u podłoża którego tkwią następujące założenia: osobowa (nie rozumiana sentymentalnie, lecz jako *Urrealität in aller Wirklichkeit*)⁹, płodna (w istocie miłości leży płodność)¹⁰ i wierna miłość (wspólna odpowiedzialność za dzieci jest jednym z najbardziej oczywistych argumentów za nierozzerwalnością małżeństwa)¹¹.

2. Stary Testament bez uprzedzeń relacjonuje o ludzkiej płciowości, o miłości między mężczyzną a kobietą, o małżeństwie i płodności. W Pieśni nad Pieśniami daleki jest od naiwnego i euforycznego seksualizmu. Człowiek istniejąc jako mężczyzna i kobieta we wzajemnym byciu razem i pragnieniu złączenia, znajduje wypełnienie swego sensu. Tajemnica ta jest tak głęboka, że przymierze to – jak pisze Kasper – stanowi obraz i podobieństwo Bożego przymierza, odbicie (obraz) Bożej miłości, wierności i stwórczej siły.

Mimo tak wysoko docenianej wartości seksu i erosu nie dochodzi ani w Starym Testamencie, ani w Nowym Testamencie do ich ubóstwienia. Jako rzeczywistości stworzone płciowość i małżeństwo nie są wartościami ostatecznymi, lecz zawsze tylko "przedostatnimi". Jak wszystko, co stworzone, mają one swe źródło oraz swój cel nie w sobie. Stąd człowiek nie może odnaleźć ostatecznego sensu ("swego ostatecznego wypełnienia") w czysto "horyzontalnej", partnerskiej miłości. Ograniczona i skończona miłość między mężczyzną a kobietą jest raczej podobieństwem (*Gleichnis*), nadzieją na zbawienie i błogosławieństwo. W tym też sensie można, opierając się na tradycji Kościoła, mówić o naturalnym sakramencie małżeństwa (*Natursakrament der Ehe*).

Już w Starym Testamencie przyjęcie i przymierze mężczyzny i kobiety było ukazywane jako obraz i alegoria przymierza Boga z ludźmi (Oz 1; 3; Jr 2; 3; 31; Ez 16; 23; Iz 54; 62). Przymierze to w Jezusie osiągnęło swe urzeczywistnienie ostateczne; On jest Oblubieńcem ludu Bożego Nowego Przymierza (zob. Mt 2, 19). Takie rozumienie małżeństwa – jako znaku przymierza z Bogiem – pozwala na zauważenie

⁸ Z pewnością nowa definicja małżeństwa przedstawiona w *Kodeksie Prawa Kanonicznego* z 1983 r. okazuje się taką szansą (kan. 1055 § 1; zob. także kan. 1056; 1057 § 1).

⁹ Por. J. P i e p e r. *O miłości*. Warszawa 1975; B. W e l t e. *Dialektik der Liebe. Gedanken zur Phänomenologie der Liebe und zur christlichen Nächstenliebe im technologischen Zeitalter*. Frankfurt a.M. 1973; J a n P a w e ł II. *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*. Lublin 1981.

¹⁰ S c h e l s k y. *Soziologie* s. 11-15; "Miłość okazuje się wartością samą w sobie. Może okazać się perwersją, jeśli zamknie się w sobie lub wykluczy z czysto egoistycznych motywów płodność [...]. Także cielesne zjednoczenie małżonków, które nie prowadzi bezpośrednio do zrodzenia nowego potomstwa, służąc pogłębieniu i ubogaceniu ich wzajemnej miłości, pośrednio służy dobru potomstwa (*bonum prolis*), mianowicie temu już istniejącemu [...]. Jeśli miłość sama siebie przekracza w dzieciach, włącza się zarazem na służbę społeczeństwa i ludzkości [...] małżeństwo i rodzina nie są jedynie sprawą prywatną, lecz publiczną, są – w szerokim sensie tego słowa rozumieniu – dobrem publicznym" (K a s p e r. *Zur Theologie* s. 28-29).

¹¹ "Człowiek jest – jak to podkreślają antropologowie – otwarty na świat. By w tej otwartości nie zagubić się, winien tworzyć siebie w sposób odpowiedzialny [...]. Prawdziwa wolność urzeczywistnia się w wierności [...]. Dlatego to F. Nietzsche określa człowieka jako zwierzę potrafiące przyrzec [...]. W wiernym złączeniu mężczyzna i kobieta odkrywają swój stan. Stają się jednym ciałem, tzn. tworzą osobowe «my», a więc coś, co ich przekracza: związek małżeński lub stan małżeński" (tamże s. 30-32).

jego sakramentalnego charakteru¹². Przekonanie Kaspera jest następujące: "Obecnie mamy do czynienia z trzema różnymi znaczeniami terminu *mysterion*: można rozumieć *mysterion* jako zawoalowany (ukryty) sens (Rdz 2, 24); można samo małżeństwo tak rozumieć lub – w końcu – można odnaleźć *mysterion* w złączeniu Chrystusa z Kościołem. Słownictwo paulińskie dozwala na przyjęcie tego ostatniego znaczenia. *Mysterion* oznacza w tych pismach zawsze wieczny plan zbawczy i zbawczą wolę Boga, która w Chrystusie okazała się historyczną, a przez Kościół urzeczywistnioną. I w tę zbawczą rzeczywistość zostało także włączone małżeństwo. Małżeństwo jest bowiem na swój sposób formą, poprzez którą w Chrystusie objawiona miłość i wierność historycznie się urzeczywistnia. Dlatego też miłość i wierność, znamionująca związek Chrystusa i Kościoła, są nie tylko wzorem (prototypem) dla małżeństwa, a oddanie mężczyzny i kobiety nie tylko obrazem i parabolą oddania życia przez Chrystusa za Kościół. Miłość pomiędzy mężczyzną i kobietą jest bez wątpienia urzeczywistniającym znakiem, epifanią w Jezusie Chrystusie na wszystkie czasy darowaną, a przez Kościół aktualizowaną miłością i wiernością Boga. W tym sensie można, powołując się na Sobór Trydencki, odnaleźć w Ef 5, 32 aluzję sakramentalności małżeństwa"¹³.

Z pewnością nie można udowodnić sakramentalności małżeństwa za pomocą paru wyizolowanych cytatów biblijnych; można natomiast za pomocą argumentu konwergencji: "Sakramentalność małżeństwa wynika przede wszystkim z Ef 5, 21 nn. przy założeniu, «że charakterystyczne dla małżeństwa zupełne oddanie się osoby implikuje związek z Bogiem jako podstawą i celem; że Chrystus włączył małżeństwo w porządek chrześcijański; że przynależące do chrześcijańskiego i kościelnego bytu znaki łaski nie są w Nowym Przymierzu pustymi i próżnymi symbolami łaski [...]; że każda wspólnota chrześcijan w Chrystusie jest uobecnieniem Chrystusa, a tym samym i Kościoła (Mt 18, 20), tak że to samo może być powiedziane o malej, jak i dużej wspólnotie czy małżeństwie. Założenia te zezwalają na uznanie tejże sakramentalności i historycznego ustanowienia: Chrystus ustanowił ten sakrament [...] gdy Nowe Przymierze ustanowił «wiecznym» znakiem zwycięskiej łaski, a każdemu ze znaków nadał moc sakramentalną, by uosobiły jedność Chrystusa i Kościoła [...]»"¹⁴. Jako takie jest ono znakiem Chrystusa, sakramentem Kościoła i znakiem eschatologicznym.

3. Jedność i nierozzerwalność małżeństwa wynika z antropologicznej istoty małżeństwa. Dlatego Stary Testament wartości te wiąże z porządkiem stworzenia (Rdz 2, 24). Wierność małżeńska okazuje się odbiciem wierności Boga – inicjatora przymierza, a cudzołóstwo okazuje się wynikiem i symbolem niewierności wobec Boga (Oz 4, 2; Jr 3, 6 n.; 7, 9; Ez 23).

Powyższe stwierdzenie pozwoli lepiej zrozumieć wypowiedź Pwt o liście rozwodowym (24, 1-4). W tekście tym nie chodzi o dozwolenie na rozwód (był on jedynie założony), lecz o zakaz małżeństwa rozwiedzionego. Dopiero później wypowiedź tę uważano jako zezwolenie na rozwód w przypadku, jeśli mężczyzna znajdzie w kobiecie coś "nieprzyzwoitego". Rozporządzenie to stanowiło dla kobiety jakąś ochronę prawną. Przekazy starotestamentalne wykazują podstawowy sprzeciw wobec praktyki rozwodów (por. Ml 2, 14-16; Syr 7, 26). Ostatecznie problem ten został rozwiązany przez Jezusa¹⁵.

Nierozzerwalność małżeństwa wynika także z faktu jego sakramentalności. Ponieważ małżeńskie przymierze przedstawia sakramentalne urzeczywistnienie Bożego przymierza w Jezusie Chrystusie, przeto cudzołóstwo nie jest – tak uważa Kasper – najpierw uchybieniem seksualnym, lecz uchybieniem godzącym w związek chrześcijanina z Chrystusem.

4. Ostatni, czwarty rozdział przedstawionej tu książki Waltera Kaspera jest najkrótszy. Na dziesięciu stronach ten wybitny teolog dokonuje refleksji nad stosunkiem kościelnego związku do cywilnego oraz małżeństwem jako sakramentem wiary.

¹² Na temat koncepcji sakramentalności zob. cyt. artykuł Grześkowiaka (przypp. 1).

¹³ S. 39-40. Por. DS 1799. Kasper wyraźnie poprawia powszechne przekonanie, wskazując, że Sobór nie mówi, powołując się na Ef 5, 32, o argumencie z Pisma św., lecz używa terminu "zaznacza" (łac. "in-nuit") (s. 40 przypp. 38).

¹⁴ S. 40-41; Kasper cytuje tu art. H. Volka (*Ehe*. LThK III 681).

¹⁵ P. H o f f m a n n. *Jesu Wort von der Ehescheidung und seine Auslegung in der neutestamentlichen Überlieferung*. Conc(D) 6:1970 s. 326-332; K. H a a c k e r. *Ehescheidung und Wiederverheiratung im Neuen Testament*. ThQ 151:1971 s. 28-38.

Jeśli chodzi o pierwsze zagadnienie, to z pewnością w przypadku katolików mamy z faktycznym zdwojeniem zawarcia związku małżeńskiego. Bez wątpienia – rozważając zagadnienie na płaszczyźnie teoretycznej – Kościół mógłby wrócić do podobnego stanowiska jak przed trydenckim dekretem *Tametsi*, a więc uznać dla swych wyznawców jako ważne i sakramentalne małżeństwo cywilne lub związek kościelny. Jednakże względy pastoralne przemawiają przeciw takiej decyzji. Małżeństwo cywilne w obecnym świeckim społeczeństwie nie jest tym samym co zawarcie związku w przedświeceniowym, pryncypialnie religijnym społeczeństwie¹⁶.

Małżeństwo jest sakramentem wiary, jak każdy zresztą sakrament. Jak więc należy traktować małżeństwo ochrzczonych, lecz nie praktykujących katolików, którzy nie wiążą ze związkiem zawieranym w Kościele żadnych wartości i decydują się tylko na cywilny związek? Istnieje też i taka sytuacja, gdzie zawiera się związek kościelny z racji prestiżowych lub uwznioślenia jeszcze jedną podniosłą uroczystością. Czy należało by odradzać zawarcia związku w Kościele?

W pierwszej sytuacji z pewnością mamy do czynienia z nieważnym kanonicznie małżeństwem; może być ono uznane jako kanonicznie ważne na mocy ważnej zgody małżeńskiej ("sanatio in radice"). Równocześnie dogmatyczna nauka o stopniach przynależności do Kościoła (por. KK 16) pozwoli na stopniowe "ukościelnianie" takich związków; chodzi tu szczególnie o związki małżeńskie rozwiedzionych¹⁷.

Sytuacja druga prowokowałaby do odmówienia kościelnego ślubu. Teologia katolicka zna naukę o identyczności ważnego kanonicznie i sakramentalnego małżeństwa: każde ważne kanonicznie zawarte małżeństwo eo ipso jest także sakramentalne. Tej koncepcji dość często stawia się zarzut automatyzmu, jeśli już nie magicznego traktowania i rozumienia sakramentów. Takiemu ujęciu sprzeciwia się nauka o obiektywnej ważności (ex opere operato) i owocności, jaką zakłada subiektywna dyspozycja (opus operantis). Elementem integrującym okazuje się intencja, przynajmniej minimalna, tak u udzielającego, jak i otrzymującego sakrament (intentio faciendi quod facit ecclesia: DS 794, 1262, 1313, 1611). W przypadku narzeczonych, którzy są zarazem udzielającymi, jak i otrzymującymi, integrującym momentem ich konsensu jest intencja, by zawrzeć to małżeństwo "w Panu". W przeciwnym wypadku nie będzie się miało do czynienia ani z kanonicznie ważnym, ani sakramentalnie zawartym małżeństwem.

Przywołane tu sytuacje wskazują jednoznacznie na potrzebę przygotowania (seminaria dla narzeczonych itd.), poradnictwa rodzinnego, tworzenia kręgów rodzin, uwzględnienia w przepowiadaniu nauki o małżeństwie (w homiliach, katechezie dzieci, młodzieży i dorosłych)¹⁸.

•

Krytyczna refleksja nad przedstawioną tu książką pozwala na postawienie pewnych życzeń odnośnie do zauważonych w trakcie czytania braków:

¹⁶ Por. bardzo pouczające studium A.-G. Martimorta *Wkład historii liturgii w teologię małżeństwa* ("Novum" 1980 nr 9 s. 78-93).

¹⁷ Jak ważne jest to zagadnienie, to najlepiej wskazuje fakt, że Jan Paweł II w *Familiaris consortio* zagadnieniu duszpasterstwa poświęcił jej czwartą część.

¹⁸ Por. W. Miziolek. *Duszpasterstwo małżeństw niesakramentalnych*. HD 50:1981 nr 2 s. 117-129 (literatura).

1. Bez wątpienia nauka o małżeństwie i rodzinie jako Kościele domowym zyskuje coraz większe znaczenie¹⁹. Autor wspomina wprawdzie o tej formie budowania się Kościoła, ale nie dokonuje szczegółowej analizy terminu.

2. Zaskakuje brak refleksji nad duchowością małżeństwa i rodziny mimo wielu oczywistych aluzji co do związku chrześcijanina z Chrystusem²⁰.

Te dwie uwagi, dwa życzenia wydają się oczywiste i nie przesadzają wcale o wartości publikacji, która mogłaby się doczekać tłumaczenia.

Marek Marczewski

¹⁹ W nauce Jana Pawła II daje się zauważyć wyraźne zwrócenie uwagi na tę formę realizacji Kościoła (AAS 74:1982 nr 4 s. 451 pkt 5). Dzięki wykazowi najnowszej literatury na temat domowego Kościoła, przesłanej przez prof. dr. H.-J. Klaucka, za co w tym miejscu wyrażam Mu podziękowanie, mogę przedstawić polskiemu czytelnikowi nowsze publikacje: N. P r o v e n c h e r. *Vers une theologie de la famille: l'Eglise domestique*. EeT (O) 12:1981 s. 9-34; J. K. C o y l e. *Empire and Eschaton: The Early Church and the Question of Domestic Relationships*. Tamże s. 35-94; W. V o g l e r. *Die Bedeutung der urchristlichen Hausgemeinden für die Ausbreitung des Evangeliums*. ThLZ 107:1982 s. 786-794; J. G n i l k a. *Phlm*. HThK X/4 s. 17-33; t e n ż e. *Die neutestamentliche Hausgemeinde*. W: *Freude am Gottesdienst*. Stuttgart 1983 s. 229-242; H. B ü s s e. *Gottedienst in "Gruppe" und "Hausgemeinde"*. *Tradition und Aufgabe*. Tamże s. 243-252; R. A g u i r r e. *La casa como estructura base del cristianismo primitivo: les iglesias domesticas*. EE 59:1984 s. 27-51; R. B a n k s. *Paul's Idea of Community. The Early House Churches in their Historical Setting*. Exeter 1980; D. v o n A l l m e n. *La famille de Dieu. La symbolique familial dans le paulinisme (OBO 41)*. Fribourg-Göttingen 1981; J. H. E l l i o t t. *A Home for the Homeless. A Sociological Exegesis of 1 Peter, Its Situation and Strategy*. Philadelphia 1981; L. M. W h i t e. *Domus Ecclesiae: Domus Dei*. Yale University 1982.

²⁰ Na ten temat: M. M a r c z e w s k i. *Duchowość małżeństwa i rodziny*. ChS 16:1984 nr 2 s. 35-47.