

TEOLOGIA I MÓRALNOŚĆ

UNIwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Teologiczny

NUMER 2(24) ■ VOL. 13 (2018)

Człowiek poszukujący prawdy.

W pięćdziesiątą rocznicę
encykliki *Humanae vitae*



Teologia i Moralność

24

THEOLOGY AND MORALITY

24

A MAN SEEKING THE TRUTH.
ON THE FIFTIETH ANNIVERSARY
OF THE ENCYCLICAL *HUMANAE VITAE*

Edited by
ANDRZEJ PRYBA



ADAM MICKIEWICZ UNIVERSITY IN POZNAŃ
FACULTY OF THEOLOGY
POZNAŃ 2018

TEOLOGIA I MORALNOŚĆ

24

CZŁOWIEK POSZUKUJĄCY PRAWDY. W PIĘCDZIESIĄTĄ ROCZNICĘ ENCYKLIKI *HUMANAE VITAE*

Redakcja
ANDRZEJ PRYBA



UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY
POZNAŃ 2018

PISMO UKAZUJE SIĘ POD PARTONATEM STOWARZYSZENIA TEOLOGÓW MORALISTÓW

Czasopismo „Teologia i Moralność” jest indeksowane w międzynarodowych bazach danych:

Index Copernicus Journals Master List (INDEX COPERNICUS)

<<http://indexcopernicus.com>>,

The Central European Journal of Social Sciences and Humanities (CEJSH)

<<http://cejsh.icm.edu.pl>>,

w *Repozytorium Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu* (AMUR)

<<http://repozytorium.amu.edu.pl>>

oraz na Platformie Otwartych Czasopism Naukowych wydawanych na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (PRESSto)

<<http://pressto.amu.edu.pl/index.php/tim>>

Czasopismo „Teologia i Moralność” zostało wpisane do rejestru Dzienników i Czasopism Sądu Okręgowego w Poznaniu pod numerem RPR 3420.

Prace publikowane w czasopiśmie dostępne są na licencji CREATIVE COMMONS.

WYKAZ RECENZENTÓW 23 i 24 (2018)

- ks. prof. dr hab. Krzysztof Bardski – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
ks. prof. UKSW dr hab. Stanisław Biały – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
ks. prof. dr hab. Ignacy Bokwa – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
ks. prof. AM dr hab. Jacek Bramorski – Akademia Muzyczna w Gdańsku
dr hab. Adam Czabański – Uniwersytet Medyczny w Poznaniu
o. prof. dr hab. Andrzej Derdziuk OFMCap – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
ks. prof. UKSW dr hab. Janusz Gręźlikowski – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
dr hab. Jarosław Horowski – Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
o. prof. USP dr hab. Andrzej Jastrzębski OMI – Saint Paul University Ottawa (Kanada)
ks. dr hab. Marek Kluz – Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
ks. dr hab. Andrzej Kobyliński – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
prof. USWPS dr hab. Jacek Kurzępa – Uniwersytet Humanistycznospołeczny w Warszawie
ks. prof. dr hab. Marian Machinek MSF – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie
ks. prof. dr hab. Ireneusz Mroczkowski – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
ks. prof. dr hab. Sławomir Nowosad – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
ks. prof. dr hab. Mieczysław Ozorowski – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
ks. dr hab. Marian Pokrywka – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
ks. dr hab. Piotr Roszak – Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
ks. prof. dr hab. Czesław Rychlicki – Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
ks. prof. dr hab. Janusz Surzykiewicz – Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt (Niemcy)
ks. dr hab. Jacek Szymański – Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
ks. prof. dr hab. Stefan Szymik MSF – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
ks. dr hab. Zbigniew Wanat – Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
ks. prof. dr hab. Ireneusz Werbiński – Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Płocku
ks. prof. KUL dr hab. Tadeusz Zadykiewicz – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
ks. prof. UMK dr hab. Zbigniew Zaremski – Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

SPIS TREŚCI

Wykaz skrótów stosowanych w przypisach 11

MARIAN MACHINEK

Przesłanie *Humanae vitae* z perspektywy pięćdziesiątej rocznicy ogłoszenia encykliki 13

PAWEŁ BORTKIEWICZ

“The genealogy of the person is inscribed in the very biology of generation”.
Towards the heart of the dispute on *Humanae vitae* 29

JANUSZ NAWROT

Biblijne fundamenty encykliki *Humanae vitae* 45

LIVIO MELINA

Interpretazioni di *Gaudium et spes* e recezione di *Humanae vitae* 67

AUGUSTO SARMIENTO

Humanae vitae: una encíclica profética 83

KATARZYNA OLBRYCHT

Współczesne uwarunkowania kulturowe wychowania w duchu encykliki Pawła VI
Humanae vitae 113

NATALIA ZIMNIEWICZ

Wpływ zjawisk ekonomicznych na zaburzenia procesów informowania o działaniu
i skuteczności antykoncepcji hormonalnej 129

MIKOŁAJ GĘBKA

(Nie)dopuszczalne ograniczanie liczby potomstwa? Refleksja o aborcji w świadomości
społecznej Polaków (na podstawie badań opinii publicznej) 147

PIOTR OLSZANOWSKI

Poszukiwanie prawdy moralnej w życiu i twórczości Johna Henry'ego Newmana 169

MACIEJ OLCZYK

Prawda (o) płci – odkrywana czy tworzona? Antropologia integralna w konfrontacji z ideologią *gender* 183

MAREK CZACHOROWSKI

Pojęcie prawdy we współczesnej etyce prawniczej 197

SEBASTIAN SOBKOWIAK

Prawda w Internecie. Czy katolickie portale internetowe manipulują informacjami? 211

ADAM CZABAŃSKI, JANUSZ MARIAŃSKI

Problematyka samobójstw w ujęciu Marii Jarosz 225

DAWID STELMACH

Trudne pojednanie w Rwandzie. Refleksje wokół świadectwa ks. Janviera Gasore'a SAC 243

KRZYSZTOF OLEJNIK

Rola wiary w kształtowaniu postawy katolickiej według Augusta kardynała Hlonda 253

DARIUSZ KWIATKOWSKI

San Giuseppe patrono delle famiglie e protettore della vita nella predicazione del monsignore Stanisław Napierała 267

SYLWIA WLAZŁO

Patriotyzm jako jedna z dróg do świętości w świetle życia i pism św. Rafała Kalinowskiego 283

RECENZJE 299

Drogami świętości Jacka Krawczyka, red. Andrzej Derdziuk, Adam Zadroga, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Lublin 2018, ss. 237. (Marcin Galanty, KUL Lublin) 301

Henryk Sławiński, *Homilia w zgromadzeniu eucharystycznym. Recepcja współczesnego nauczania Kościoła w „Dyrektorium homiletycznym”*, Ancilla Verbi, t. 7, Wydawnictwo Salvator, Kraków 2018, ss. 256.
(Andrzej Pryba, UAM Poznań) 305

SPRAWOZDANIA 307

Małgorzata Królczyk, Sprawozdanie z ogólnopolskiej konferencji naukowej *Kościół wobec pluralizmu w życiu społecznym. Dialog czy konflikt?* (Toruń, 10-12 czerwca 2018) 309

CONTENTS

List of Abbreviations used in footnotes 11

MARIAN MACHINEK

The message of *Humanae vitae* from the perspective of the fifty years since the publishing of the encyclical 25

PAWEŁ BORTKIEWICZ

“The genealogy of the person is inscribed in the very biology of generation”.
Towards the heart of the dispute on *Humanae vitae* 41

JANUSZ NAWROT

The biblical foundations of the encyclical *Humanae vitae* 63

LIVIO MELINA

Interpretations of *Gaudium et spes* and reception of *Humanae vitae* 79

AUGUSTO SARMIENTO

Humanae vitae: the encyclical prophetic 108

KATARZYNA OLBRYCHT

Contemporary cultural conditions of education in the Spirit of the encyclical of Paul VI *Humanae vitae* 125

NATALIA ZIMNIEWICZ

Influence of economic phenomena on disturbing processes of information on the functioning and effectiveness of hormonal contraception 144

MIKOŁAJ GĘBKA

The (un)acceptable method of regulating births? Some reflections on abortion in the social consciousness of Poles (on the base of public opinion Polls) 164

PIOTR OLSZANOWSKI

The search for moral truth in the life and works of John Henry Newman 180

MACIEJ OLCZYK

The truth about gender – discovered or created? Integral anthropology in the confrontation with gender ideology 194

MAREK CZACHOROWSKI

The notion of truth in contemporary legal ethics 207

SEBASTIAN SOBKOWIAK

The truth on the Internet. Do catholic websites manipulate information? 222

ADAM CZABAŃSKI, JANUSZ MARIAŃSKI

The suicide problem in terms of Maria Jarosz 239

DAWID STELMACH

Difficult reconciliation in Rwanda. Reflections around the testimony of Janvier Gasore SAC 251

KRZYSZTOF OLEJNIK

The role of faith in shaping the catholic attitude according to August Cardinal Hlond 263

DARIUSZ KWIATKOWSKI

Saint Josef as patron and protector of life in the sermons of bishop Stanisław Napierała 280

SYLWIA WŁAZŁO

Patriotism as one of the paths to holiness based on the life and scriptures of saint Rafał Kalinowski 295

REVIEWS 299

Drogami świętości Jacka Krawczyka, red. Andrzej Derdziuk, Adam Zadroga, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Lublin 2018, ss. 237. (Marcin Galanty, KUL Lublin) 301

Henryk Sławiński, *Homilia w zgromadzeniu eucharystycznym. Recepcja współczesnego nauczania Kościoła w „Dyrektorium homiletycznym”*, Ancilla Verbi, t. 7, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2018, ss. 256. (Andrzej Pryba, UAM Poznań) 305

ACCOUNTS 307

Małgorzata Królczyk, Sprawozdanie z ogólnopolskiej konferencji naukowej
Kościół wobec pluralizmu w życiu społecznym. Dialog czy konflikt?
(Toruń, 10-12 czerwca 2018) 309

WYKAZ SKRÓTÓW

AL	– <i>Amoris laetitia</i>
AN	– <i>Aetatis novae</i>
ChL	– <i>Christifideles laici</i>
CP	– <i>Communio et progressio</i>
DC	– <i>Deus caritas est</i>
EN	– <i>Etyka nikomachejska</i>
EV	– <i>Evangelium vitae</i>
FC	– <i>Familiaris consortio</i>
Fr	– <i>Fides et ratio</i>
GE	– <i>Gaudete et exsultate</i>
GrS	– <i>Gratissimam sane</i>
GS	– <i>Gaudium et spes</i>
HV	– <i>Humanae vitae</i>
IM	– <i>Inter mirifica</i>
KKK/CEC	– <i>Katechizm Kościoła katolickiego</i>
KKNS	– <i>Kompendium katolickiej nauki społecznej</i>
LG	– <i>Lumen gentium</i>
LS	– <i>Laudato si'</i>
NMI	– <i>Novo millennio ineunte</i>
RC	– <i>Redemptoris custos</i>
RH	– <i>Redemptor hominis</i>
S.C.	– <i>Sacramentum caritatis</i>
SS	– <i>Spe salvi</i>
VS	– <i>Veritatis splendor</i>

MARIAN MACHINEK

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski

Wydział Teologii

Przesłanie *Humanae vitae* z perspektywy pięćdziesiątej rocznicy ogłoszenia encykliki

Nie ulega wątpliwości, że *Humanae vitae* była najbardziej kontrowersyjnym dokumentem Magisterium Kościoła w XX wieku. Zapowiedziana przez Pawła VI już w 1964 roku i oczekiwana przez kilka lat, przywitana została przez jednych z wielką wdzięcznością i podziwem dla odwagi papieża¹, przez innych natomiast z rozczarowaniem albo wręcz oburzeniem. Encyklika Pawła VI stała się znakiem pęknięcia nie tylko w obszarze nauki moralnej Kościoła katolickiego, ale w odniesieniu do katolickiej tożsamości jako takiej, szczególnie w kwestii relacji sumienia wierzących do Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Jak to zwykle bywa w przypadku tego typu kontrowersji, dyskusja skoncentrowała się na jednym aspekcie papieskiego dokumentu, jakim była negatywna ocena moralna stosowania antykoncepcji, przez co wiele innych cennych aspektów encykliki nie zostało w ogóle dostrzeżonych.

Pięćdziesiąta rocznica ogłoszenia dokumentu jest niewątpliwie okazją do analizy recepcji zawartych w nim wskazań moralnych oraz dyskusji z nimi związanych w czasie ostatnich pięciu dekad. Ramy tego niewielkiego artykułu zmuszają oczywiście do zacieśnienia omawianej problematyki. Jej przedmiotem będzie pogłębiona analiza argumentacji encykliki w świetle nauczania następców Pawła VI, ale także w świetle zarzutów wobec zaprezentowanego w niej sposobu rozumowania. Wśród nich najpoważniejszym wydaje się zarzut tzw. biologizmu bądź też naturalizmu, którym rzekomo naznaczona jest argumentacja encykliki. Istotne będzie także spojrzenie na aktualny stan dyskusji w świetle nauczania papieża Franciszka.

¹ Karl-Alfred Odin podaje, że prawosławny Patriarcha Athenagoras miał w imieniu całego prawosławia zadeklarować całkowitą zgodność z przesłaniem *Humanae vitae* (por. Odin 1968, s. 49).

1. Zarzuty wobec papieskiego dokumentu

Od razu po ogłoszeniu *Humanae vitae* papież Paweł VI musiał się zmierzyć z falą ostrej krytyki. Ogłoszenie encykliki zbiegło się w czasie z niemalże rewolucyjnym wrzeniem, jakie ogarnęło akademickie i kulturowe centra Europy Zachodniej. Atmosfera buntu nie tylko wobec ówczesnych struktur władzy, ale także wobec tradycyjnej moralności, określanej pogardliwie jako „moralność obywatelska” (*Bürgermoral*), doprowadziła ostatecznie do tego, co z perspektywy czasu zostało nazwane „rewolucją seksualną”. Na fali postulatów odrzucenia wszelkich norm moralnych dotyczących szczególnie sfery seksualnej encyklika Pawła VI była swoistym kontrapunktem (por. Merecki 2018, s. 66-68) dla propagowanej wówczas wizji seksualności i musiała stać obiektem zajadłej krytyki, gdyż jej treść była diametralnie odmienna od podnoszonych postulatów.

W opinii krytyków papieska wypowiedź stanowiła potwierdzenie konserwatyizmu Kościoła katolickiego, czyli postawy wrogiej wobec postępu zarówno technicznego (medycznego), jak i społecznego. Fakt, że najwyższy autorytet Kościoła odrzucił antykoncepcję jako działanie niemoralne, stanowił koronny argument dla tych, którzy zawsze widzieli w katolicyzmie największego wroga postępu, próbującego ukryć swój brak kompetencji pod osłoną moralnych zakazów. Zarzut braku kompetencji był wiązany z całością katolickiej doktryny moralnej dotyczącej małżeństwa. To, że najwyższe stanowiska w Kościele piastowane są przez celibatariuszy – zdaniem krytyków – dyskwalifikowało ich jako niekompetentnych w odniesieniu do kwestii małżeńsko-rodzinych². Według przeciwników *Humanae vitae* cała katolicka etyka seksualna jest naznaczona rygoryzmem, mającym swoje źródło właśnie w fakcie, że została rzekomo stworzona przez celibatariuszy jako środek dyscyplinowania i zachowania karności wśród wierzących, a jej rygoryzm odzwierciedla też postawę wrogą wobec cielesności i seksualności, którą Kościół odziedziczył po nauczaniu niektórych autorytetów z pierwszych wieków chrześcijaństwa, pozostających pod wpływem platonizmu. Podnoszono również zarzut socjologiczny: większość ludzi, także wierzących, nie tylko nie rozumie zawartych w encyklice zasad, ale także ich nie akceptuje i nie jest gotowa zmienić swojego zdania w tej materii. Wreszcie formułowano zarzut czysto pragmatyczny. Zgodnie z nim nauka moralna *Humanae vitae* była niezwykle trudna do praktycznego wcielenia w życie, a z racji sporego marginesu niepewności metod wskazanych jako moralnie dopuszczalne – także nieprzydatna w realizacji zadania odpowiedzialnego rodzicielstwa.

² Odnośnie do tego zarzutu zob. Chyrowicz 2018, s. 26-35.

Zarzuty powyższe odzwierciedlały rozpowszechnione stereotypy i uprzedzenia wobec Kościoła katolickiego. Wiele z nich świadczyło raczej o tym, że formułujący je krytycy albo nie czytali uważnie papieskiego dokumentu, albo też nie chcieli zrozumieć zawartej w nim argumentacji. Właściwie żaden z powyższych zarzutów nie dotyka centralnej nauki *Humanae vitae*, a raczej koncentruje się wokół pytania o kompetencję i władzę, a więc o to, komu wolno i kto powinien decydować o normach moralności małżeńskiej. Trzeba przyznać, że argumentacja zawarta w encyklice wielokrotnie z naciskiem odwołuje się do autorytetu Magisterium Kościoła. Od razu na początku encykliki Paweł VI bardzo dobitnie podkreśla konieczność uznania rozstrzygnięć Magisterium przez każdego wierzącego katolika, co może stworzyć wrażenie, że moralność katolicka jest w ostatecznym rozrachunku autorytarna. Nie jest to oczywiście prawdą. Zgodnie z katolicką koncepcją moralności seksualnej Magisterium nie ma władzy tworzenia norm moralnych, ale jedynie formułuje przesłanie moralne płynące z objawienia i Tradycji bądź też potwierdza to, co dla nieuprzedzonego człowieka wynika ze spojrzenia na ludzką naturę³. Chociaż w kontekście chrześcijańskiej etyki ostatecznym źródłem norm moralnych jest Stwórca, jednak ich moc zobowiązująca nie pochodzi z arbitralnej decyzji Boga, ale z tego, jak stworzony został przez Niego człowiek i jakie wymogi wiążą się z jego osobową cielesno-duchową naturą. Normy moralne stanowią po prostu zasady będące warunkiem osobowego spełnienia człowieka, w tym wypadku spełnienia związanego z relacją małżeńską.

Obok wymienionych zarzutów pojawiła się również krytyka rzeczowa, związana ze sposobem uzasadnienia zawartej w encyklice nauki moralnej. Wśród formułowanych zarzutów do najpoważniejszych należał zarzut biologizmu. Również ten zarzut nie był w gruncie rzeczy nowy, ale treść *Humanae vitae* stanowiła asumpt do ponownego poddania krytyce całej nauki moralnej Kościoła dotyczącej małżeństwa. Zdaniem krytyków, argumentacja encykliki odwołuje się wyłącznie do prawidłowości biologicznych podniesionych do rangi normy moralnej. Paweł VI pozostał przez to rzekomo na poziomie argumentacji nawiązującej do dawnej, niejako przednaukowej koncepcji prawa naturalnego, podczas gdy Sobór Watykański II argumentację tego typu odsunął na drugi plan, zastępując ją personalistyczną wizją osoby, małżeństwa i rodziny. Zabierając głos bezpośrednio po opublikowaniu encykliki, Bernhard Häring stwierdził w odniesieniu do *Humanae vitae*, że „biologiczny rytm uchodzi za absolutną normę dla całej osoby” (Häring 1968, s. 30). Zdaniem

³ Nie oznacza to, że orzeczenia Magisterium w kwestii etyki seksualnej są drugorzędne. Jak wszystkie wypowiedzi zwyczajnego Magisterium Kościoła, tak też nauka Pawła VI, potwierdzona przez jego następców na Stolicy Piotrowej, obowiązuje wierzących Kościoła katolickiego w sumieniu, co zostało jeszcze bardziej wyakcentowane przez Jana Pawła II. Jednak ich siła argumentacyjna nie opiera się jedynie na argumencie „z autorytetu”.

krytyków, podana przez papieża argumentacja jest wadliwa, a nadto pochodzi z dawno zrewidowanego, starożytnego obrazu wszechświata, będąc swoistą „metafizyką natury” (Hertz 1968, s. 15-19). W tym kontekście pojawiły się krytyczne pytania: Czy obok biologicznej natury, także rozum i wola, zakorzenienie historyczne i integracja w ramach ludzkiego społeczeństwa nie należą do całościowo rozumianej natury ludzkiej? (David 1968, s. 11). Czy więc kwestii odpowiedzialnego rodzicielstwa nie należało pozostawić rozumnemu i odpowiedzialnemu rozeznaniu małżonków, nie zobowiązując ich do posłuszeństwa prawom związanym z biologiczną strukturą ich ciał?

Te krytyczne głosy, podnoszone także dzisiaj, przywołują figurę argumentacyjną, określaną jako „błąd naturalistyczny” (*naturalistic failure* – por. Ernst 2015, s. 171-172)⁴. Błąd ten polega na nieuprawnionym przejściu od stwierdzeń opisujących zjawiska naturalne do stwierdzeń zawierających imperatywy moralne. Ze stwierdzeń, że coś „jest” lub „nie jest” takie czy inne, nie da się bezpośrednio wyprowadzić stwierdzeń, że coś „powinno być” lub „nie powinno być” właśnie takie. Biologiczne fakty jako takie nie mają jeszcze żadnej etycznej mocy zobowiązującej (Fraling 1995, s. 204-205). Zdaniem krytyków, przykładem błędu naturalistycznego była właśnie użyta w *Humanae vitae* argumentacja, w ramach której – jak to zrozumiano – zakaz stosowania antykoncepcji uzasadniony został nierozzerwalnym i ustanowionym przez Stwórcę powiązaniem aktu seksualnego ze zdolnością prokreacyjną. Według krytyków taka konstrukcja bazuje na starożytnych arystotelesowsko-stoickich wyobrażeniach o strukturze Wszechświata i nie można jej już dzisiaj zaakceptować (Hertz 1968, s. 17). Czy jednak argumentacja użyta przez Pawła VI jest rzeczywiście właśnie w ten sposób skonstruowana?

Zakaz antykoncepcji w *Humanae vitae* w kontekście nauczania następców Pawła VI

Trzeba przyznać, że w tekście encykliki Pawła VI są fragmenty, które z pozoru potwierdzają zarzut błędu naturalistycznego czy też biologizmu, a więc bezpośredniego wywodzenia norm moralnych z uwarunkowań biologicznych. Przykładem tego może być choćby fragment, w którym Paweł VI wyjaśnia np. różnicę moralną między respektowaniem przez małżonków naturalnego rytmu

⁴ W tym kontekście przywołuje się zazwyczaj szkockiego filozofa Dawida Hume’a (1711-1776), który badając sądy etyczne, wskazywał na powszechność tej błędnej drogi dowodzenia. Później ten sposób rozumowania został przez George’a Edwarda Moore’a (1873-1958) określony właśnie jako błąd naturalistyczny. Zarzut błędu naturalistycznego, który często używany jest jako wykluczający dalszą dyskusję, sam w sobie zasługuje jednak na krytykę. Szeroko i krytycznie omawia tę kwestię Fritz (2009).

biologicznego a stosowaniem antykoncepcji. Jak pisze papież, „w pierwszym wypadku małżonkowie w sposób prawidłowy korzystają z pewnej właściwości danej im przez naturę” (HV, nr 16). To stwierdzenie może być rozumiane w ten sposób, że biologiczne uwarunkowania bezpośrednio wyznaczają sposób postępowania moralnego. Jednak w *Humanae vitae* znajdują się także inne stwierdzenia, które wskazują na pogłębiony, personalistyczny kontekst sformułowanej przez Pawła VI normy moralnej. Papież wskazuje na przykład, że wszelkie problemy moralne związane z życiem ludzkim nie powinny być rozpatrywane jedynie w kontekście aspektów cząstkowych, np. biologicznych, psychologicznych, demograficznych czy socjologicznych, ale w poszukiwaniu ich rozwiązania powinno się uwzględnić „całego człowieka i całe jego powołanie, obejmujące nie tylko porządek naturalny i doczesny, ale również nadprzyrodzony i wieczny” (HV, nr 7). Mimo tych deklaracji można w *Humanae vitae* rzeczywiście zdiagnozować pewien niedostatek argumentacji personalistycznej, przedstawionej szerzej i pogłębionej dopiero w nauczaniu następców Pawła VI, szczególnie Jana Pawła II. Już w *Memoriale krakowskim*, który został krótko przed ogłoszeniem encykliki przesłany Pawłowi VI przez powołaną przez kard. Karola Wojtyłę komisję, a także w opublikowanym już po ogłoszeniu encykliki przez tę samą grupę *Wprowadzeniu* (Bajda i in. 2012, s. 11), personalistyczny wymiar zjednoczenia małżeńskiego został wyraźnie podkreślony i omówiony. Wpływ refleksji krakowskich etyków na ostateczną decyzję Pawła VI nie ulega wątpliwości, ale mimo to przedstawiona przez nich argumentacja nie została – jak się wydaje – wystarczająco wyraźnie uwzględniona w tekście encykliki. Warto więc spojrzeć ponownie na *Humanae vitae* właśnie w kontekście tejże pogłębionej argumentacji etycznej. Uwydatnia ona trzy kluczowe aspekty.

Pierwszym aspektem jest aspekt personalistyczny, a więc personalistyczna wizja osoby ludzkiej. Różni się ona zarówno od koncepcji monistycznych, w ramach których ludzka natura (wraz z ludzką psychiką) jest postrzegana jako zespół mniej czy bardziej skomplikowanych procesów biologiczno-chemicznych, jak i od koncepcji dualistycznych, które wprawdzie uznają dwoistość osoby ludzkiej, a więc jej wymiar materialny oraz duchowy w ich odrębności, ale nie uznają dogłębnego zjednoczenia tych dwóch wymiarów w osobie. W odróżnieniu od nich koncepcja personalistyczna dostrzega znaczenie zarówno ludzkiego ducha, jak i ludzkiego ciała w ich dogłębnej jedności. Personalizm docenia osobowy, a więc świadomy i wolny charakter ludzkich działań, co nie oznacza, że człowiek jest postrzegany jako czysty duch szubujący niejako ponad cielesnym wymiarem swojej osobowej natury. Dogłębne powiązanie aspektu cielesnego i duchowego w osobie (*unitotality* – Sgreccia 2012, s. 122) sprawia, że żadne świadome i wolne działania, a więc także aktywność seksualna, nie mogą być postrzegane jedynie w kontekście

biologicznych procesów, ale są aktami przeżywanymi przez całą osobę⁵. W perspektywie personalistycznej niemożliwe jest takie używanie własnego ciała przez osobę, które nie dotykałoby jej samej (Sgreccia 2012, s. 121). W biologię procesów cielesnych wpisane jest głębsze znaczenie ludzkiego ciała, które Karol Wojtyła określił jako jego charakter oblubieńczy: zostało ono stworzone, by móc wyrażać miłość⁶. W przypadku aktu seksualnego nie mamy zatem do czynienia jedynie z biologicznymi prawidłowościami, z czystą fizjologią, którą umysł ludzki mógłby się dowolnie posłużyć do swoich celów, a więc wtórnie nadać jej jakieś ostatecznie dowolne znaczenie. Akt seksualny ma, obok biologicznego i społecznego, także symboliczne i głęboko duchowe znaczenie, gdyż jest związany z miłością oblubieńczą. Ciało nie może być w tym kontekście traktowane jedynie jako żywa materia, która reaguje w określony sposób, ale niczego nie oznacza, będąc co najwyżej środkiem do osiągnięcia przez osobę przyjemności i satysfakcji. Do personalistycznej wizji ludzkiej seksualności należy także to, że aktywność seksualna jest związana ze zdolnością prokreacyjną. Zdolność przekazywania życia jest darem, który należy do całości osoby ludzkiej. Sednem argumentacji zawartej w encyklice *Humanae vitae* nie jest więc nadawanie biologicznemu cyklowi kobiety czy też fizjologii rodzenia rangi normy moralnej, ale są nim wymogi chroniące podstawowe dobra osobowe ujawniające się w pogłębionym spojrzeniu na naturę osoby ludzkiej⁷.

Ta personalistyczna wizja osoby ludzkiej uzyskuje głębię wtedy, gdy w jej świetle widzi się drugi aspekt argumentacji *Humanae vitae*, jakim jest aspekt relacyjny zjednoczenia małżeńskiego. Jeżeli ma ono wyrażać dogłębnie miłość małżeńską, która – jak podkreślał w swojej encyklice Paweł VI – jest na wskroś ludzka, a więc cielesna i duchowa, pełna, a więc wyrażająca całkowite wzajemne oddanie, wierna, wyłączna oraz płodna (HV nr 9), to nie może być aktem okaleczonym, połowicznym. Każdy akt seksualny jest aktem specyficznej komunikacji, wyrażającym i aktualizującym całkowite oddanie się drugiej osobie. Ze względu na całkowitość tego oddania uzyskuje on swoje pełne znaczenie jedynie w kontekście małżeństwa, gdzie jest aktem, w którym ucieleśnia się i wyraża treść przysięgi małżeńskiej. Jej sensem jest całkowite oddanie się współmałżonkowi i przyjęcie jego/jej całkowitego daru z siebie.

⁵ Por. Bajda i in. 2012, s. 31, przyp. 5: „Wydaje się, że zasadniczym błędem jest traktowanie przez niektórych teologów ciała ludzkiego jako należącego do natury – w rozumieniu przyrody – którą człowiek może kierować dowolnie dla swojego pożytku, jako czymś, co jest od osoby niższe i od niej zależne. Ciało i dusza tworzą jedność osoby. Odnoszenie się do swojego ciała jest odnoszeniem się do siebie, kierowanie sobą”.

⁶ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 153, przyp. 67, w: <http://krapiecfoundation.com/stroyny2/konkurs2017zal/Karol%20Wojtyla%20-%20Milosc%20i%20odpowiedzialnosc.pdf> [dostęp: 8.08.2018].

⁷ Por. refleksję dotyczącą błędu naturalistycznego w: Chyrowicz 2015, s. 126-139.

Jak podkreśla Elio Sgreccia, zjednoczenie małżeńskie wyraża komplementarność będącą jednocześnie znakiem braku domagającego się dopełnienia oraz znakiem daru ofiarującego dopełnienie (Sgreccia 2012, s. 392). Ważna jest tu także zdolność prokreacyjna, która, jak wyżej wspomniano, należy do całości osoby. Jeżeli zostanie ona świadomie okaleczona poprzez działanie antykoncepcyjne, oznacza to, że w tym wymiarze osoba współmałżonka nie jest przez drugą stronę akceptowana: jej przyjęcie dokonuje się pod warunkiem, że zostanie chemicznie lub mechanicznie spreparowana, obojętniona. Taki akt seksualny nie odzwierciedla przysięgi małżeńskiej, nie jest więc potwierdzeniem małżeństwa i nie jest znakiem prawdziwej miłości małżeńskiej, stąd jest moralnie wadliwy (por. FC nr 11; Laun 2000, s. 100-101; Noonan 1986, s. 537). „Pozbawienie siebie czy partnera wielkiego daru, którym jest płodność po to, by osiągnąć rozkosz lub przeżyć uczuciowo miłość jest równoznaczne z użyciem partnera dla swojego celu, a zatem sprzeciwia się jego osobowej godności” (Bajda i in. 2012, s. 24). Jest to działanie, jak podkreślał Paweł VI w swojej encyklice, „wbrew naturze tak mężczyzny jak i kobiety, a także wbrew głębokiemu ich zespoleniu” (HV nr 13). Miłość małżonków, jeżeli jest prawdziwa i pełna, nie może pozostawać zamknięta na dar życia. Punktem odniesienia jest więc tu nie tylko natura osób, mężczyzny i kobiety, ale także natura ludzkiej miłości, a więc prawda tej specyficznej formy komunikacji międzyosobowej, jaką jest akt seksualny. Podkreślić przy tym należy raz jeszcze, że prawda ta, odnosząca się do powiązania wymiaru jednoczącego i prokreacyjnego w zjednoczeniu małżeńskim, dotyczy nie tyle związku między rzeczami (w sensie biologicznych faktów), ile związku między znaczeniami (por. Noonan 1986, s. 543). Tak należy więc rozumieć kluczowe zdanie *Humanae vitae*, że podstawa przedstawionej tam nauki tkwi w nierozzerwalnym związku „między dwojakim znaczeniem tkwiącym w stosunku małżeńskim: między oznaczaniem jedności i oznaczaniem rodzicielstwa” (HV nr 12). Trudno zatem mówić tu o błędzie naturalistycznym. Kluczem do zrozumienia przesłania encykliki *Humanae vitae* pozostaje zatem – jak stwierdził Benedykt XVI – osobowa miłość między małżonkami, która szanuje godność osoby⁸.

Dopełnieniem argumentacji encykliki jest trzeci aspekt – aspekt teologiczny. Zrozumienie związku znaczeń aktu małżeńskiego, a więc znaczenia jedności i rodzicielstwa – chociaż możliwe także bez odniesienia do Boga⁹ – zostaje w świetle wiary jeszcze bardziej pogłębione. W kontekście wiary

⁸ Benedykt XVI, *Encyklika, która stała się znakiem sprzeciwu. Przemówienie do uczestników kongresu z okazji 40-lecia encykliki Pawła VI „Humanae vitae”*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/rocz_hv_10052008.html [dostęp: 5.08.2018].

⁹ Pracownicy poradni naturalnego planowania rodziny, szczególnie pracujących w społeczeństwach mocno zsekularyzowanych, podkreślają, że większość osób pragnących nauczyć się metod

związek ten jest postrzegany jako związek znaczeniowy ustanowiony przez Boga (FC, nr 32). Stwierdzenie Pawła VI, że „małżeństwo [...] nie jest wyrokiem jakiegoś przypadku lub wynikiem ewolucji ślepych sił przyrody” (HV, nr 8), wskazuje na odmienność perspektywy wiary od perspektywy ewolucyjnej. W ramach tej ostatniej ludzka natura jest wynikiem uwarunkowań ślepych sił przyrody, zatem doszukiwanie się w niej jakichkolwiek znaczeń moralnych jest traktowane jako nieuprawniona projekcja. Ludzka aktywność seksualna pozostaje tu kwestią fizjologii analogicznej do seksualności zwierzęcej. Człowiek przeżywa ją wprawdzie także na płaszczyźnie psychiczno-emocjonalnej, jednak nie zawiera się w tym żadna normatywność, której powinien być posłuszny. Tymczasem w perspektywie katolickiej natura ludzka jest – jak to sformułował Benedykt XVI – przejrzysta na przesłanie moralne i nosi w sobie „język Logosu”¹⁰. Nie ogranicza się on jedynie do wymiaru matematycznego, dostępnego dla metody empirycznej, ale obejmuje także wymiar estetyczny, a przede wszystkim moralny. Odczytanie Logosu natury ludzkiej ujawnia, że nie jest ona dana człowiekowi jedynie jako czysta biologia. Teologiczny wymiar nauki *Humanae vitae* dotyczy także wymiaru rodzicielskiego aktu seksualnego. Tam, gdzie osoby dają początek nowej osobie, Bóg jest obecny w sposób wyjątkowy, gdyż jedynie we współpracy ze Stwórcą może się dokonać stworzenie nowej osoby ludzkiej (por. Twomey 2008, s. 189).

Biorąc pod uwagę wszystkie trzy omówione wyżej aspekty, Jan Paweł II stwierdza:

Kiedy małżonkowie, uciekając się do środków antykoncepcyjnych, oddzielają od siebie dwa znaczenia, które Bóg Stwórca wpisał w naturę mężczyzny i kobiety i w dynamizm ich zjednoczenia płciowego, zajmują postawę „sędziów” zamyśłu Bożego i „manipulują” oraz poniżają płciowość ludzką, a wraz z nią osobę własną i współmałżonka, fałszując wartość „całkowitego” daru z siebie. W ten sposób naturalnej „mowie”, która wyraża obopólny, całkowity dar małżonków, antykoncepcja narzuca „mowę” obiektywnie sprzeczną, czyli taką, która nie wyraża całkowitego oddania się drugiemu; stąd pochodzi nie tylko czynne odrzucenie otwarcia się na życie, ale również sfalszowanie wewnętrznej prawdy miłości małżeńskiej, powołanej do całkowitego osobowego daru (FC, nr 32).

Jeżeli jednak małżonkowie respektują pełną prawdę ich małżeńskiego zjednoczenia, „[...] płciowość zostaje uszanowana i rozwinięta w jej wymia-

naturalnego planowania rodziny kieruje się motywacją, która można by określić jako ekologiczną, a nie motywacją religijną.

¹⁰ Por. Benedikt XVI, *Ansprache an die Teilnehmer an dem von der Päpstlichen Lateranuniversität veranstaltete Internationalen Kongress über das natürliche Sittengesetz (12 II 2007)*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2007/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20070212_pul_ge.html [dostęp: 8.08.2018]. Także Ratzinger (2007, s. 57).

rze prawdziwie i w pełni ludzkim, nie jest natomiast «używana» jako «przedmiot», który burząc jedność osobową duszy i ciała, uderza w samo dzieło stwórcze Boga w najgłębszym powiązaniu natury i osoby» (FC, nr 32). Odkrywając zawarty w swojej aktywności seksualnej wymiar moralny, małżonkowie mają szansę osiągnąć rzeczywistą głębię swojego wzajemnego związku. Gdy wymiar ten nie jest respektowany, małżeństwu grozi status „wspólnoty hotelowej”, wspólnoty wzajemnych usług, również seksualnych, w której brakuje głębi wzajemnego oddania.

3. *Humanae vitae* w kontekście nauczania papieża Franciszka

Kontrowersje wokół encykliki Pawła VI trwają do dziś. Zawarte w *Amoris laetitia*, a pochodzące z dokumentu końcowego Synodu o rodzinie wezwanie, by dokonać relektury encykliki *Humanae vitae* i na nowo odczytać zawarte w niej przesłanie (AL, nr 82), przyczyniło się wprawdzie do nowego zainteresowania dokumentem Pawła VI, chociaż dominuje dawne krytyczne podejście. Pojawiają się próby ponownego odczytania centralnego argumentu *Humanae vitae* dotyczącego wewnętrznego związku dwóch znaczeń zawartych w akcie małżeńskim: znaczenia jedności i rodzicielstwa. Niektórzy autorzy próbują konstruować pewną opozycję między Pawłem VI a Janem Pawłem II, sugerując, że dopiero ten ostatni nadał zakazowi antykoncepcji znaczenie nieprzekraczalnej normy moralnej (por. Lintner 2018, s. 75-87). Zawarte w *Humanae vitae*, a skierowane do spowiedników wezwanie do okazywania pastoralnego miłosierdzia i cierpliwości wobec małżonków, którzy mieliby trudności w zachowaniu normy, nie znalazło rzekomo odzwierciedlenia w nauczaniu Jana Pawła II, które ma cechować „moralny rygoryzm i nieprzejednana bezkompromisowość” (Lintner 2018, s. 87)¹¹. Twierdzi się też, że Benedykt XVI miał rzekomo dokonać „ostrożnej korekty” nauczania Pawła VI poprzez swoją „nobleśną wstrzeźliwość” w wypowiedziach na ten temat (Schockenhoff 2016, s. 358). Powierzchnowy ogląd tekstu adhortacji *Amoris laetitia* oraz innych wypowiedzi papieża Franciszka wprawdzie nie pozostawia wątpliwości co do jego pełnej aprobaty nauczania Pawła VI zawartego w *Humanae vitae* oraz w wypowiedziach jego następców. Nie brak jednak komentatorów, którzy interpretują nauczanie Franciszka odmiennie, twierdząc, że zainicjował on zmianę paradygmatu w odniesieniu do całej katolickiej etyki seksualnej, a więc ostatecznie także zmianę kluczowych norm moralnych. Miałoby to dowodzić,

¹¹ Ten skierowany pod adresem papieża-Polaka zarzut jest akurat kompletnie nieuzasadniony, zważywszy zawarte w wielu miejscach jego nauczania, szczególnie w adhortacji *Familiaris consortio* stwierdzenia dotyczące stopniowego dochodzenia do pełnej akceptacji nauczania Kościoła w tej materii, zawarte w określeniu: „prawo stopniowości” (FC nr 34).

że kwestia moralnego zakazu antykoncepcji zostaje poddana dogłębnej rewizji. Stosowany jest przy tym szczególny klucz hermeneutyczny, według którego ważne jest nie tylko i nie tyle to, co papież napisał czy powiedział, ale bardziej to, co – zdaniem interpretatorów – świadomie przemilczał. Trzeba wziąć pod uwagę, że „nawet to, co nie jest powiedziane, coś wyraża” (Kasper 2018, s. 62; podobnie Schockenhoff 2016, s. 360). W ten sposób kard. Walter Kasper komentuje fakt, że papież Franciszek wyraził wprawdzie w *Amoris laetitia* zachętę do respektowania naturalnej metody regulacji poczęć (AL nr 222), jednak nie wypowiedział się na temat oceny moralnej innych metod, także sztucznych. Na podstawie tego przemilczenia, powiązanego z faktem, że w *Amoris laetitia* w odniesieniu do naturalnych metod mówi się o „zachęcie”, a nie o „normie” (AL nr 222; por. także Lintner 2018, s. 101-106), wyprowadza się wniosek, iż „planowanie rodziny w sensie odpowiedzialnego rodzicielstwa, jak uczył Sobór Watykański II, ma zostać pozostawione odpowiedzialnej decyzji sumienia małżonków” (Kasper 2018, s. 62). Podkreślany przez Pawła VI nierozzerwalny związek między jednoczącym i prokreacyjnym znaczeniem aktywności seksualnej miałyby pozostać w mocy, pod warunkiem wszakże, że zostanie on odniesiony do całości życia seksualnego w małżeństwie, a nie do każdego poszczególnego aktu małżeńskiego. Stosowana przez małżonków konkretna metoda regulacji poczęć, zarówno naturalna, jak i sztuczna, miałyby być kwestią ich dokonanego w sumieniu wyboru, zależnego od ich konkretnej sytuacji. Zdaniem E. Schockenhoffa, taka modyfikacja nauczania byłaby jedynie kolejnym etapem w rozwoju doktryny kościelnej dotyczącej etyki seksualnej, a nie zerwaniem z dotychczasową nauką Kościoła w tej dziedzinie (Schockenhoff 2016, s. 356-357).

Na potrzebę albo wręcz konieczność tego rodzaju „relektury” nauczania Kościoła w jego opinii wskazuje przede wszystkim fakt, że wielu, jeżeli nie większość, wiernych ma trudności w postępowaniu zgodnym z normą zawartą w *Humanae vitae*. Ten brak „rezonansu w świadomości wiary Kościoła” (Schockenhoff 2016, s. 351) – jak to określa Eberhard Schockenhoff – jest znakiem istotnego defektu, jakim jest rzekomo naznaczona encyklika *Humanae vitae*, a który dyskwalifikuje zawarty w niej zakaz antykoncepcji.

Trudno oprzeć się wrażeniu, że przedstawione powyżej argumenty, akcentujące bardziej rzekome przemilczenia, a nie zawarte w dokumentach Magisterium treści, są wysoce problematyczne. Takie podejście jest zupełnie nieprzekonujące i wyraża raczej coś w rodzaju myślenia życzeniowego niż prawdziwe intencje zawarte w dokumentach Magisterium. Warto więc wobec niego sformułować szereg krytycznych pytań. Propozycja, by zasada nierozzerwalnego związku między jednoczącym i prokreacyjnym znaczeniem aktów seksualnych odnosiła się do całości małżeństwa, a nie do poszczególnych aktów, nie jest nowa. Była ona podnoszona jeszcze przed ogłoszeniem *Humanae*

vitae, a w samej encyklice Paweł VI ją tematyzuje i odrzuca (HV, nr 14). Pojedynczy stosunek płciowy może oczywiście uczestniczyć w płodności całego małżeństwa, ale jedynie wtedy, gdy istnieje ku temu podstawa (por. Bajda i in. 2012, s. 38). Jest nią rodzicielski charakter miłości małżeńskiej, którą każdy akt seksualny powinien wyrażać i zachowywać. Trudno przekonująco zakładać, że akt małżeński świadomie uczyniony niepłodnym miałby wyrażać płodność miłości małżeńskiej. Zresztą, tak rozumiany „ideał” płodnej miłości małżeńskiej rozumianej jako suma wszystkich aktów małżeńskich straciłby jakiegokolwiek znaczenie, gdyż w praktyce wpływałby na wybory małżonków jedynie w bardzo ograniczonym czasie ich życia (czyli wtedy, gdy chcieliby począć dziecko), podczas gdy ogromna większość zbliżeń małżeńskich byłaby poprzez antykoncepcję pozbawiona pełnego znaczenia, jakie wpisane zostało w ludzką seksualność.

Nie przekonuje także uzasadnianie postulatu zmiany katolickiej nauki o antykoncepcji poprzez akcentowanie odpowiedzialności małżonków, których decyzje dotyczące stosowanych metod i środków regulacji poczęć, zarówno naturalnych, jak i sztucznych, należy tak samo respektować. W tle takich stwierdzeń leży zanegowanie różnicy między postawą tych małżonków, którzy stosując naturalne metody, odkładają poczęcie dziecka, a tych, którzy dla osiągnięcia tego samego celu uciekają się do sztucznej antykoncepcji. Różnica taka – i to zasadnicza – jednak istnieje. W przypadku niepogłębionego i lekkomyślnego podejścia do życia seksualnego może to być różnica „między rozumnym działaniem, świadomym skutków, które ono za sobą pociąga, a przezornym zapobieganiem skutkom nierozumnego działania” (por. Bajda i in. 2012, s. 42). Jednak najistotniejsza jest różnica pomiędzy dostrzeganiem głębokiego znaczenia ludzkiej płciowości wpisanej w naturę osoby, jak też natury prawdziwej ludzkiej miłości, a widzeniem w akcie seksualnym jedynie jego funkcji.

Bardzo poważnie trzeba oczywiście potraktować zarzut odrzucenia nauczania *Humanae vitae* przez znaczne rzesze wiernych. Rozdźwięk w relacji między Urzędem Nauczycielskim Kościoła a nie tylko znacznymi kręgami teologów katolickich, ale także wieloma wiernymi, szczególnie małżonkami, musi niepokoić i boleśnie ranić Kościół. W wyniku ankiety przeprowadzonej przed synodem o rodzinie w 2014 i 2015 roku ujawniono nie tylko brak akceptacji wielu wiernych dla nauki *Humanae vitae*, ale także – i jest to znamienne! – zrozumienie i akceptację tej nauki w gronie osób należących do ruchów i grup wiernych, w których dokonuje się intensywna formacja¹². Jednak również wobec tego zarzutu należy krytycznie zapytać, czy taki stan

¹² Włoski tekst *Instrumentum laboris* z 2014 r. zob. http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20140626_instrumentum-laboris-familia_it.html [dostęp: 5.08.2018].

rzeczy można po prostu interpretować jako efekt zignorowania zmysłu wiary osób wierzących (*sensus fidei fidelium*) przez hierarchię kościelną? Kościół nigdy nie ignorował opinii społecznej, traktując ją jako znak czasu, który należy poważnie brać pod uwagę, bądź też jako *locus theologicus*, a więc „miejsce”, gdzie ujawnia się jakiś istotny element prawdy lub poważne wyzwanie dotyczące wiary. Nigdy jednak opinia arytmetycznej większości nie była traktowana jako źródło, na którym można i należy opierać wiarę Kościoła. Historia Kościoła zna sytuacje, gdy znaczna część wierzących i niemało pasterzy odchodziło od wiary Kościoła. Stosowanie w kontekście pojęcia *sensus fidelium* wyłącznie kryteriów liczbowych jest o tyle nieodpowiednie, że pojedynczy ochrzczeni znajdują się w bardzo różnym miejscu swojej osobistej drogi wiary: jedni rzeczywiście usiłują żyć zgodnie ze swoją wiarą, inni, poza faktem chrztu, nie mają ze spojrzeniem wiary wiele wspólnego. Ostrożność w wyprawdaniu zbyt pochopnych wniosków jest tu tym bardziej wskazana, że postulat zmiany etyki seksualnej Kościoła jest w oczywisty sposób podobny do roszczeń formułowanych przez środowiska jawnie wrogie nie tylko wobec chrześcijańskiej nauki moralnej, ale generalnie wobec chrześcijańskiej wiary. Należy zatem krytycznie zapytać, czy wspomniany wyżej brak akceptacji płynie z lepszego zrozumienia woli Bożej przez większość domagającą się zmiany zasad moralności, czy też z kapitulacji tej większości przed sugestywnym naciskiem opinii społecznej i medialnej obcej chrześcijańskiej wierze?¹³

*

Przesłanie encykliki *Humanae vitae* można by określić jako odpowiedź na pytanie: Pod jakimi warunkami ludzka aktywność seksualna będzie w pełni odpowiadała cielesno-duchowej naturze osób oraz pełnej i prawdziwej miłości małżeńskiej? Innymi słowy: Jaka jest „gramatyka” owej mowy ciała, której formą jest każdy akt seksualny? Kiedy ta mowa ciała będzie mową prawdziwą i niezafałszowaną? Paweł VI w encyklice *Humanae vitae*, a po nim jego następcy, stwierdzają, że będzie nią wtedy, gdy zostaną uszanowane znaczenia wpisane w to specyficzne spotkanie dwojga osób; gdy każdy akt seksualny po-

¹³ Por. W. Brandmüller, *Kardynał Walter Brandmueller o różnicy między opinią publiczną a zmysłem wiary*, w: <http://www.pch24.pl/kardynal-walter-brandmueller-o-roznicy-miedzy-opinia-publiczna-a-zmyslem-wiary,59475,i.html#ixzz5NaF3JRb2> [dostęp: 8.08.2018]: „Zatem kiedy katolicy *en masse* uważają, że prawowitą rzeczą jest wstąpienie w ponowny związek małżeński po rozwodzie, stosowanie antykoncepcji czy coś podobnego, to nie jest to masowe świadectwo dawane wierze, ale masowe od niej odchodzienie. *Sensus fidei* to nie byt, który może być określany demokratycznie, poprzez badanie opinii publicznej. Jediną kwestią jest to, w jaki sposób masowe świadectwo różni się od masowego wyobcowania. Zatem już św. Jan Paweł II podkreślił potrzebę starannego odróżnienia pomiędzy „opinią publiczną” a *sensus fidei fidelium*.”

zostanie znakiem i wyrazem całkowitego oddania się sobie dwojga ludzi, a zatem ich prawdziwej i wiernej miłości oblubieńczej; gdy będzie odzwierciedlał ich całkowity dar z siebie, wzajemnie ofiarowany i przyjęty w małżeństwie oraz gdy akt ten uszanuje, a nie sztucznie wyłączy ich zdolność prokreacyjną. To przesłanie *Humanae vitae*, mimo poważnych trudności od samego momentu ogłoszenia encykliki do dzisiaj, nie uległo dezaktualizacji także po upływie pięćdziesięciu lat.

THE MESSAGE OF *HUMANAE VITAE* FROM THE PERSPECTIVE OF THE FIFTY YEARS SINCE THE PUBLISHING OF THE ENCYCLICAL

Summary

The author of this article explores the understanding of the message of the encyclical *Humanae vitae* based on three crucial points. The first one concerns the concept of human person. Unlike the evolutionary approach wherein the human being is thought under the aspect of its biological facticity, human person is viewed here as a “unitotality”, an indissolubly whole of the body and the soul whereby the human body has not only a function but also reveals a deeper meaning. The second point is the nature of the conjugal act. It exhibits the reciprocal gift of a man and a woman in their totality as persons. Due to this totality the two meanings contained in the conjugal act, namely the meaning of loving personal unity and the meaning of procreateness should not be consciously separated. The matter is hereby not a bond between two things or biological facts but a bond between meanings. The objection of the naturalistic fallacy is also here unjustified. Finally the third point is the theological dimension which highlights that the double meaning of the conjugal act comes from God the Creator and as innate into the human nature and the nature of human love and as such should be respected. The contemporary controversy concentrates the question either the sexuality-conjugal-ity-procreation nexus concerns every single conjugal act or if it might concern the marital life as a whole whereas the married couple can make some single sexual acts consciously unfruitful.

Keywords: *Humanae vitae*; contraception; naturalistic fallacy; conjugal act; marriage; *Amoris laetitia*; human body; natural family planning

Słowa kluczowe: *Humanae vitae*; antykoncepcja; błąd naturalistyczny; akt małżeński; małżeństwo; *Amoris laetitia*; ciało człowieka; naturalne planowanie rodziny

BIBLIOGRAFIA

- Bajda J. i in. (2012), *Memorial krakowski: uzasadnienie katolickiej nauki dotyczącej podstaw moralnych życia małżeńskiego*, Kraków 1968. *Wprowadzenie do encykliki Humanae vitae*, Kraków 1969, Poznań.
- Chyrowicz B. (2015), *Bioetyka. Anatomia sporu*, Kraków.
- Chyrowicz B. (2018), *Twarda mowa papieża*, „W Drodze” 7, s. 26-35.
- David J. (1968), *Zerreiβprobe in der Kirche*, w: *Erstes Echo auf Humanae vitae. Dokumentation wichtiger Stellungnahmen zur umstrittenen Enzyklika über die Geburtenkontrolle*, red. F. Oertel, Essen, s. 10-12.
- Ernst S. (2015), *Argumentationsmodelle in der theologischen Sexual- und Beziehungsethik*, w: *Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik*, *Questiones Disputatae* 241, Hrsg. K. Hilpert, Freiburg–Basel–Wien, s. 162-184.
- Fraling B. (1995), *Sexualethik. Ein Versuch aus christlicher Sicht*, Paderborn–München–Wien–Zürich.
- Fritz A. (2009), *Der naturalistische Fehlschluß. Das Ende eines Knock-Out-Arguments*, Freiburg–Wien.
- Häring B. (1968), *Krise um „Humanae vitae“*, w: *Erstes Echo auf Humanae vitae. Dokumentation wichtiger Stellungnahmen zur umstrittenen Enzyklika über die Geburtenkontrolle*, red. F. Oertel, Essen, s. 29-31.
- Hertz A. (1968), *Naturrechtsmetaphysik oder Heilsbotschaft?*, w: *Erstes Echo auf Humanae vitae. Dokumentation wichtiger Stellungnahmen zur umstrittenen Enzyklika über die Geburtenkontrolle*, red. F. Oertel, Essen, s. 15-23.
- Kasper W. (2018), *Die Botschaft von Amoris laetitia. Ein Freundschaftlicher Disput*, Freiburg–Basel–Wien.
- Laun A. (2000), *Liebe und Partnerschaft aus katholischer Sicht*, Eichstätt.
- Lintner M.M. (2018), *Von Humanae vitae bis Amoris laetitia. Die Geschichte einer umstrittenen Lehre*, Innsbruck–Wien.
- Merecki J. (2018), *Pokochać ludzką miłość*, „W Drodze” 7, s. 64-73.
- Noonan J.T. (1986), *Contraception. A History of its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists*, Cambridge MA–London.
- Odin K.A. (1968), *Zur Rechenschaft herausgefordert*, w: *Erstes Echo auf Humanae vitae. Dokumentation wichtiger Stellungnahmen zur umstrittenen Enzyklika über die Geburtenkontrolle*, red. F. Oertel, Essen, s. 49-51.
- Ratzinger J. (2007), *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum Z. Włodkowa, Kraków.
- Sgreccia E. (2012), *Personalist bioethics. Foundations and Applications*, Philadelphia.
- Twomey V. (2008), *Der Papst, die Pille und die Krise der Moral*, Augsburg.
- Schockenhoff E. (2016), *Der Glaubenssinn des Volkes Gottes als ethisches Erkenntniskriterium? Zur Nicht-Rezeption der kirchlichen Sexualmoral durch die Gläubigen*, „Theologie und Philosophie“ 91, s. 321-362.

Publikacje internetowe

- Benedikt XVI., *Ansprache an die Teilnehmer an dem von der Päpstlichen Lateranuniversität veranstaltete Internationalen Kongress über das natürliche Sittengesetz* (12 II 2007), http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2007/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20070212_pul_ge.html [dostęp: 8.08.2018].
- Benedykt XVI., *Encyklika, która stała się znakiem sprzeciwu. Przemówienie do uczestników kongresu z okazji 40-lecia encykliki Pawła VI „Humanae vitae”*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/rocz_hv_10052008.html [dostęp: 5.08.2018].

- Brandmüller W., *Kardynał Walter Brandmueller o różnicy między opinią publiczną a zmysłem wiary*, <http://www.pch24.pl/kardynal-walter-brandmueller-o-roznicy-miedzy-opinia-publiczna-a-zmyslem-wiary,59475,i.html#ixzz5NaF3JRb2> [dostęp: 8.08.2018].
- Franciszek, *Posynodalna adhortacja apostolska Amoris laetitia o miłości w rodzinie*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/adhortacje/amoris_laetitia_19032016.html [dostęp: 8.08.2018].
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Familiaris consortio o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/adhortacje/familiaris.html [dostęp: 8.08.2018].
- Paweł VI, *Encyklika Humanae vitae o zasadach moralnych w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/encykliki/humane.html [dostęp: 8.08.2018].
- Sinodo dei Vescovi, *III Assemblea Generale Straordinaria le Sfide Pastorali Sulla Famiglia nel Contest dell' Evangelizzazione. Instrumentum laboris*, http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20140626_instrumentum-laboris-familia_it.html [dostęp: 5.08.2018].

MARIAN MACHINEK – kapłan Zgromadzenia Misjonarzy Świętej Rodziny (MSF), profesor teologii na Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie, w latach 1999-2018 kierownik Katedry Teologii Moralnej i Etyki, redaktor naczelny czasopisma „Studia Nauk Teologicznych PAN”, członek Komitetu Nauk Teologicznych PAN, w latach 2013-2019 przewodniczący Stowarzyszenia Teologów Moralistów. Obszary badawcze: wybrane zagadnienia bioetyczne, moc zobowiązująca etosu biblijnego, zagadnienie sumienia, elementy antropologii teologiczno-moralnej, zagadnienia etyczne małżeństwa i rodziny.

PAWEŁ BORTKIEWICZ

Adam Mickiewicz University in Poznan

Faculty of Theology

“The genealogy of the person is inscribed in the very biology of generation”. Towards the heart of the dispute on *Humanae vitae*

Discussion around *Humanae vitae*

The encyclical of St. Paul VI *Humanae vitae* has been still under discussion since its publication in 1968. This discussion becomes more intense on the occasion of the subsequent anniversaries of the publication of the document.¹

It is pointed out that during the Second Vatican Council, some of the Council Fathers, such as Cardinals Leger from Canada, Suenens from Belgium, and Patriarch Maxim proposed re-reading the encyclical and confronting it with the results of scientific research published at that time, especially those concerning demography. At the same time, the group of the protagonists of the encyclical pointed to the issue of faithfulness of the Church to the spirit of truth (Truth), and this faithfulness can not give way to submissiveness to the spirit of time, equated in an ambiguous and often naive manner with progress.

Particularly clearly, the dilemmas caused by the encyclical manifested within the Catholic Church in Germany. Immediately after the promulgation

¹ Cf. e.g. R. Shaw, *Message Refused: Humanae vitae, 40 Years Later*, <https://www.crisismagazine.com/2008/message-refused-humanae-vitae-40-years-later> [accessed: 27.04.2018]; K. Mahoney, *Humanae vitae: 40 years later, still about love*, <https://www.catholicnewsagency.com/resources/life-and-family/humanae-vitae/humanae-vitae-40-years-later-still-about-love> [accessed: 27.04.2018]; D. Gyapong, *Humanae vitae receives new respect 40 years later*, <https://www.catholicregister.org/home/international/item/9652-humanae-vitae-receives-new-respect-40-years-later> [accessed: 27.04.2018]; S. Tyree, *The vindication of Humanae vitae: 40 years later*, http://www.stltoday.com/lifestyles/faith-and-values/civil-religion/the-vindication-of-humanae-vitae-years-later/article_369a1cf3-8558-5988-9c70-50ee177b4fbd.html [accessed: 27.04.2018].

of the encyclical on July 25, 1968, the German bishops gathered at an extraordinary session of the episcopate and after the stormy debates published the so-called “Statement from Königstein” (*Königsteiner Erklärung*). The document was supposed to be an attempt to reconcile the supporters and opponents of the papal document. The key accent was placed in the superior character of Catholics’ conscience when planning a family. If this criterion is accepted, it may turn out to be risky, especially in view of some aspects of the so-called “new moral theology”. As an example, here is the conception of the German moral theologian Bernard Häring, who in his textbook “*Liberi e fedeli in Cristo*” presented the concept of “interconnectedness of consciences”. The idea of mutual co-binding should, in his opinion, play the role of the highest authority, distancing even the Magisterium of the Church. “Besides of God, conscience is the supreme authority for everyone.” (page 339). This means a distance from the Church’s teaching, which offers only dry formulas and sclerotic laws (*ibidem*). On the other hand, conscience “achieves its fullness in reciprocity with the consciences of others”.

Perhaps the expression of this “co-binding of consciences” was to be the proposed new formula for the creation of papal documents, consisting in the presentation of surveys and the construction of master’s standards based on the created consensus in a given scope.² The promotion of conscience was done in the name of the absolutization of the freedom of human self-determination at the expense of the moral law, and consequently at the expense of the integral truth about human existence. In the background of these views, there was the conception of freedom in the spirit of existentialist philosophy. In this light, it appears that the essence of the moral response to God is freedom and creativity, but this in turn means that the essence of the answer is reduced to the elements of psychological experience. This, however, means a trap of an invincible dilemma: “if a man freely and creatively decided to refuse to answer God, how to assess the essence of this act, when freedom determines its value? The absolutization of freedom must lead to questioning the very foundations of ethics”.³

Belgian bishops acted similarly to German bishops. Episcopal views were strongly supported by some theologians. The discussion quickly expanded from a purely ethical level (regarding the sphere of conjugal ethics and sexual

² As noted by prof. J. Bajda “It may turn out that ‘reciprocity of consciences’ will combine – as in the time of the prophet Elijah – four hundred false prophets, and the prophet of the True God will be left alone. And what if these false prophets are not only perfectly organized, but still armed with modern means of propaganda? According to Häring’s philosophy, the individual should submit to the majority of ‘mature consciences’. And what to do when this individual is the Pope?” (Bajda 1994, s. 33).

³ *Ibidem*.

ethics) to the doctrinal one. For example, Fr. Prof. Hans Küng confessed that “the whole dispute over the encyclical *Humanae vitae* opened his eyes to the fact that the Pope was not really about the «pill», but about the prestige of the office, continuity, authority and infallibility”.⁴

The discussion about the encyclical was very dramatic also on the American continent. As in Europe, it polarized the extreme opinions of the antagonists and protagonists of the Church’s teaching (Cf. Massa 2014).

The next anniversary, the 50th, opened up the discussion again. All the more so because one of the factors of this dynamics was the papal decisions of Francis on the establishing the Vatican commission aimed at re-reading the document of Paul VI.⁵

The anxiety associated with the setting of this commission results not only from its composition,⁶ but above all from certain words and gestures of the Bishop of Rome. The words of Francis, which he said in a plane returning from the Philippines in 2015, were highly acclaimed: “I mentioned a woman who was expecting an eighth child, already having seven caesarean-born births. This is irresponsibility. This woman could answer: «No, I trust in God». But look, God gives us the means to be responsible. Some people think that –

⁴ D. Bruncz, *Huragan i pole minowe – Humanae vitae ma 40 lat*, <http://www.ekumenizm.pl/koscioly/katolickie/huragan-i-pole-minowe-humanae-vitae-ma-40-lat/> [accessed: 27.04.2018].

⁵ *The Vatican admits: The Humanae vitae commission is working. Will it allow contraception?*, <http://www.fronda.pl/a/watykan-przyznaje-pracuje-komisja-ds-humanae-vitae-dopusci-antykoncepcje,106278.html> [accessed: 27.04.2018]; A. Sporniak, *Antykoncepcja – utajniony problem?*, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/antykoncepcja-utajniony-problem-148178> [accessed: 27.04.2018]; A. Grajewski, *„Humanae vitae” do dyskusji?*, <http://gosc.pl/doc/3994937.Humanae-vitae-do-dyskusji> [state on 27.04.2018]; K. Kratiuk, *Zamach na „Humanae vitae”. Rewanż po pół wieku?*, <https://www.pch24.pl/zamach-na-humanae-vitae--rewanz-po-pol-wieku-,52329,i.html> [accessed: 27.04.2018].

⁶ Particular attention is paid to the figure of Commission President Gilfredo Marengo. In September 2015, commenting in *Vaticaninsider* the Synod on the family, he was to encourage the abandonment of “the concept of doctrinal heritage of the Church”’s as a closed system, insensitive to the questions and calls here and now, in which the Christian community finds expression of faith”. In the same periodical (*Vaticaninsider* 23 March 2017), he published an article under the significant title *Humanae vitae and Amoris Laetitia: parallel stories*. He presents the view that the controversy of the pill-yes or the pill-not, as well as today’s issue of communion for divorced is just an expression of “inconvenience and difficulty”. They are not decisive in the light of the living tissue of the Church community. Marengo unambiguously indicates that, in the light of the proposed models based on too abstract and artificially constructed theological ideas, pastoral activity should be assumed as a new paradigm beyond the doctrinal one. The problem is that the contraceptive and sacramental dilemmas described by Marengo are not a controversial game, but they are an expression of the radical opposition of faith and morality. However, what is also important, Marengo did not postulate to read *Amoris Laetitia* in the line of hermeneutics of continuity. He does not deny the contradiction between the documents of Paul VI and Francis: he admits explicitly that *Amoris Laetitia* allows what *Humanae vitae* prohibits. Cf. R. Mattei, *Il piano di “reinterpretazione” della Humanae vitae*, <https://www.corrispondenzaromana.it/il-piano-di-reinterpretazione-della-humanae-vitae/> [accessed: 27.04.2018].

sorry for the language – to be good Catholics, we must be like rabbits. No. Responsible parenthood⁷” Less spectacularly, but noticeably, echoed other words of the Bishop of Rome, expressing the apology of one of the most prominent critics of the *Humanae vitae*, Fr. Prof. Bernard Häring, mentioned above.⁸

Questioning moral objectivity and the deepest anthropological truth

In this context of concern and lack of unambiguity, we should read the series of lectures on the encyclical of Paul VI, which has been taking place at the Pontifical Gregorian University in Rome since last year.⁹

At the same time, an analogous series of anniversary lectures on the subject of *Humanae vitae* is organized by another Roman university, Angelicum. The polarization of the positions presented so far at both universities is evidenced by current comments¹⁰ pointing to the collision of two concepts of the relationship of faith and morality, two concepts of doctrine and practice relations, two visions of the Church.

A special impression in this dispute was caused by the lecture of Fr. Prof. Maurizio Chiodi on December 14, 2017 at the Pontifical Gregorian University in Rome. The lecture was entitled *Re-reading of Humanae vitae (1968) in the light of Amoris Laetitia (2016)*.

It must be remembered that Fr. Prof. Chiodi was appointed a new member of the Pontifical Academy of Life, which further legitimizes his views. In his lecture, prof. Maurizio Chiodi openly rejects the Church’s moral doctrine regarding contraception. At the basis of this assessment there is a negation of the

⁷ Quoted after A. Sosnowski, Sosnowski: *The Vatican has a commission to revise Paul VI’s Humanae vitae*, <https://wpolityce.pl/kosciol/380617-sosnowski-w-watykanie-dziala-komisja-ktorاما-zrewidowac-humanae-vitae-pawla-vi> [accessed: 27.04.2018].

⁸ Cf. e.g.P. Baklinski, *Francis praises major Humanae vitae dissenter in rebuke of ‘white or black’ morality*, <https://www.lifesitenews.com/news/francis-praises-prominent-humanae-vitae-dissenter-for-his-radical-new-moral> [accessed: 27.04.2018]. J. Mirus, *Pope Francis and Bernard Häring: The literally infernal cheek of dissent*, <https://www.catholicculture.org/commentary/otc.cfm?id=1455> [accessed: 27.04.2018]. G. Ariza, *El Papa elogia a Bernard Häring, el mayor detractor de la Humanae vitae*, <https://infovaticana.com/2016/11/25/papa-elogia-bernard-haring-mayor-detractor-la-humanae-vitae/> [accessed: 27.04.2018].

⁹ The program of lectures on the University website https://www.unigre.it/Univ/eventi/documenti_17_18/614_PUG_FT_BIB_famiglia_programma.pdf; Cf. E. Pentin, *Pontifical Gregorian University Hosts Series of Talks to Take New Look at Humanae vitae*, <http://www.ncregister.com/blog/edward-pentin/gregorian-university-hosts-series-of-talks-to-take-new-look-at-humanae> [accessed: 27.04.2018].

¹⁰ Cf e.g. E. Barbieri, *Gregoriana e Angelicum: due opposte voci sull’Humanae vitae*, <https://anticatocomunismo.wordpress.com/2017/10/26/gregoriana-e-angelicum-due-opposte-voci-sullhumanae-vitae/#more-11528> [accessed: 27.04.2018].

existence of a deep bond between the relationship of love and marital procreation, and that is logical. Chiodi in his lecture stated that under certain circumstances contraception is morally obligatory.¹¹ In other words, his “responsible parenthood”, specifically understood by him, can oblige a couple to use artificial birth control.

The statement by Maurizio Chiodi must be comprehended in the context of two out of five doubts (*dubia*) by four Cardinals, whose sense concerned the basic ambiguity expressed synthetically in the words: “In fact, there are no human acts that are intrinsically evil under all circumstances.”

Chiodi argues in his speech that *Amoris Laetitia* is a new model and paradigm of moral theology, which eliminates the contention that contraception is an intrinsically evil act that is inappropriate at any place and time. It is impossible not to mention that such theses were presented by the documents of Paul VI and John Paul II – *Humanae vitae*, *Familiaris consortio* and *Veritatis splendor*.

Maurizio Chiodi, meanwhile, stated that there are “circumstances – I mean Chapter 8 of *Amoris Laetitia* – which make contraception obligatory because of responsibility. When natural methods are impossible or unenforceable, other forms of responsibility must be found”.¹²

The presented thesis means in its essence an unambiguous defense of the consequential and proportionalist ethics that attacked *Humanae vitae* since its publication. The rejection of teaching that contraception is intrinsically evil means, in consequence, accepting the thesis that there are no intrinsically evil acts at all. Going further, it should be noted that every human action is determined in its moral nature only by the proportion between its good and evil effects.

The thesis posed by Maurizio Chiodi is very fundamental. It can not be understood only in the context of a dispute regarding the ethical assessment of contraception or responsible parenthood. The meaning of this statement con-

¹¹ «Rileggere “*Humanae vitae*” (1968) a partire da “*Amoris Laetitia*” (2016)» è stato il titolo della relazione, nel corso della quale il professore ha spiegato: «La tecnica, in determinate circostanze, può consentire di custodire la qualità responsabile dell’atto coniugale anche nella decisione di non generare quando sussistano motivi plausibili per evitare il concepimento di un figlio. La tecnica, mi pare, non può essere rifiutata a priori quando è in gioco la nascita di un figlio, perché anche la tecnica è una forma dell’agire e quindi richiede un discernimento sulla base di criteri morali, irriducibili però a una interpretazione materiale della norma». A.M. Valli, *L’etica delle situazioni. Un altro colpo di piccone all’insegnamento morale della Chiesa*, <https://apostatisidiventa.blogspot.com/2018/01/etica-delle-situazioni.html> [accessed: 27.04.2018]; por. L. Bertocchi, “*Contracezione? In certi casi un dovere*”. *Svolta in Vaticano*, <http://lanuovabq.it/it/contraccezione-in-certi-casi-un-dovere-svolta-in-vaticano> [accessed: 27.04.2018].

¹² Cf. *Member of the Pontifical Academy of Life: in some cases, couples can use contraception*, <https://www.deon.pl/religia/kosciol-i-swiat/z-zycia-kosciola/art,32965,czlonek-papieskiej-akademii-zycia-w-pewnych-przypadkach-malzenstwa-moga-stosowac-antykoncepcje.html> [accessed: 27.04.2018].

cerns the principals for the Christian ethics, and more specifically, ethics and moral theology.

These issues can be expressed in the form of several controversial theses put forward by the Italian theologian.

1' Norms of natural law "retain good and show the way of good, but they are historical". Such statement contradicts the eternal truth and validity of norms that contraception and many other activities are inherently evil, in a way that is not relative and dependent on historically changing opinions. Chiodi's views seem to suggest the possibility of interpretation, according to which *Humanae vitae* may have been true in 1968, but not in 2018.

2' Although Chiodi does not explicitly state, he strongly suggests that the fact that many Catholic spouses use contraception and do not accept norms, proves that these norms are no longer valid, as if the majority consensus determined truth. In this way, it confirms the trend of sociological normalization, revealed during the creation of *Humanae vitae* and expressed in discussions about the primacy of "responsible consciences" over the "fossilized" doctrine of the Church. At the same time, it should be noted that recognizing the principle of majority consensus as a criterion of truth undermines the entire sphere of the culture of thinking based on the principle of objectivity of truth and cognitive abilities of human reason.

3' Maurizio Chiodi, claiming that some "circumstances – I mean Chapter 8 of *Amoris Laetitia*, – in a sense, in the name of responsibility, require contraception" – denies in fact directly the internal evil of contraception, taught by Paul VI, his predecessors and successors. Instead of this doctrine he introduces the suggestion that generally there are no intrinsically evil acts and that the moral quality of human action can never be determined universally "on a general basis", but depends on the proportions between good and bad consequences of human action in specific situations.¹³ As Prof. Seifert says, this opinion has nothing to do with blindness of conscience, the lack of ethical knowledge, or personal speculation often invoked by Rocco Buttiglione in the current debate.¹⁴

Chiodi assumes a completely objective "obligation of contraception" in certain situations. What are the consequences of such a view? Of course, contrary to all declarative defense, it means actual, real entry onto the path of situational ethics, which negates the tradition of objective and absolute norms. But you can not narrow down this destruction only to the ethical level. Fr. Prof. Maurizio Chiodi must be aware of it, when in a certain passage of his lecture

¹³ Cf. Prof. Seifert about the shocking lecture of the Italian priest: the betrayal of the teaching of John Paul II, <https://gloria.tv/article/XjJUQyqSEzzQ3vqGGE2cK6N9i> [accessed: 27.04.2018].

¹⁴ Cf. *ibidem*.

he noted that the call to conceive should recognize the fact that “conception is not an act of creation”, but “contains the answer to the gift and the recognition of the call to greet the presence of the other with gratitude”.¹⁵

It is ambiguous to say that “conception is not an act of creation.” It can be interpreted as a remark that the area of human corporeality, united in a matrimonial act, is a privileged area of love fully and integrally human, in which God passes with his creative act. But you can also interpret these words in such a way that these two realities – the creative act and the conception – are separable in the sense that there is no specific point of contact between them. It is puzzling that a theologian is silent about the fact that the answer to the gift is ultimately a response to the gift of the personal Donor, which is God, and this determines the moral obligation of a concrete answer.

A statement by Fr. Chiodi seems to sum up the earlier voices of the discussion, above all critical voices relating to the encyclical of Paul VI. Its value, however, is expressed in the fact that perhaps this statement opens the “re-interpretation” of the encyclical in the spirit of vague suggestions of the teaching of Pope Francis. All the more, it is necessary to recall the outline of the anthropological and theological truth underlying *Humanae vitae* which was carefully explored by Saint John Paul II.

Primum anthropologicum et primum ethicum convertuntur

A detailed analysis of *Humanae vitae* indicates the basic truths constituting the context in which the presented moral norms are embedded. However, it does not do this only cognitively. A human being in the face of truths that engage him existentially should feel obliged to recognize them unconditionally. This is what St. John Paul II said at the meeting with the world of science at the Catholic University of Lublin:

Man is a subject among the world of objects because he is able to objectify cognitively everything that surrounds him. Because of his mind, man he is turned “by nature” towards the truth. In the truth there is a source of human transcendence towards the universe in which he lives.

It is through reflection on one’s own cognition that man reveals himself as the only being among the world that is seen connected with the learned truth “from the inside” – related, and therefore also “obliged” to recognize it, if necessary also by acts of free choice, by acts of testimony for the truth (Jan Pawel II 2005).

¹⁵ Cf. *A member of the Pontifical Academy of Life: in some cases, marriages may use contraception*, art. cit.

It is worth, and even must be remembered, taking into account a simple catalogue of truths underlying the *Humanae vitae*. They are necessary to be included in the analysis of the motivation of the encyclical norms.

The first of these is the recognition of the supremacy of objective moral criteria related to decisions regarding fertility and sexual life (there is a clear opposition to moral autonomy and subjectivism) (Cf. HV 10, 16; 7, 8, 13, 17, 18, 20-21, 30).

The second of these catalogued truths is the recognition of man's ability to know natural law by the power of his own reason (Cf. HV 12, 25, 10, 13, 17).

Another is recognition, as part of a realistic vision of man – the truth about the moral disorder and this makes it difficult to be faithful to the truth that has been recognized. It is this truth that indicates the most profound reasons for the existing contemporary conflict between the existence of an objective truth and the difficulty of its perception, and above all its assimilation (Cf. HV 9, 17, 19, 21, 25).

Finally, the essential truth is that which demands the recognition of the moral value of a specific human act, which is a marital act, as assessed in the light of the call to parenthood and interpersonal love. The measure of contemporary marriage is not the current cultural context or social consensus in this respect, but this measure is the eternal and invariably valid plan of God (Cf. HV 25, 9, 11-12, 16).

Bearing in mind these fundamental truths – specific criteria for understanding the papal interpretation, we can try to explore the essence of the ethical marriage act.

Briefly, we can grasp this essence with a Catholic thesis stating that the moral meaning is contained not only in the human person, able to pass on life, but also in the ability of the spouses to procreate. What does it mean? In this way, the Church indicates that in sexual intercourse there is order coming from God. These two elements are extremely important here – the confirmation of the objective order that describes sexual intercourse and the relationship of this act with God. This can be read in the relevant passage of the encyclical:

uniting husband and wife in the closest intimacy, also renders them capable of generating new life – and this as a result of laws written into the actual nature of man and of woman. And if each of these essential qualities, the unitive and the procreative, is preserved, the use of marriage fully retains its sense of true mutual love and its ordination to the supreme responsibility of parenthood to which man is called. (HV 12).

Thus, the marital relationship is characterized by a double purpose: first, it expresses the intended purpose of a sexual intercourse (*destinatio*) to “express

and strengthen the spouses’ union”, and at the same time points to the purpose “to pass on human life” (HV 11).

“From this point of view, in an intercourse there is a «two-fold significance» (originally *significatio*) namely «indicating unity and indicating parenthood». Between these two meanings of an intercourse there is the same «unbreakable bond established by God» (HV 12), and between its two objectives” (Comment, p. 40)

It can therefore be seen that, in its essence, the structure of a marital sexual intercourse is directed in a definite way and serves human beings to express love. However, it gives this love a definite shape, which means that it poses specific and precise demands. In this way, the sexual nature of the marital bond and related biological laws become a part of a human person (Cf. HV 10).

In other words, a sexual intercourse of the spouses (comprising in a complementary way two essential elements, that is indicating unity and parenthood), as well as the structure of marriage, understood as a union of fertile love, which reveals and indicates an inalienable dependence on the source of love, i.e. “God, who is Love and the Father” – both these elements point to the inalienable, constitutively important cooperation with the love of God, the Creator of human life.

This cooperation is not, as Fr. Chiodi wants, only “response to the gift and recognition of the call to greet the presence of the other with gratitude”. It is much more, it has a constitutive character. Such is the role of truth, available by the power of human reason – this truth known in the act of self-discovery, causes self-determination. A man living by this truth can survive, experience self-fulfillment. On the contrary, rejecting this truth means the risk of self-destruction – self-annihilation.

Karol Wojtyła was fully aware of this when he included in the Commentary to the Encyclical the words:

This relationship is so strict that deliberately depriving an intercourse of one of these elements takes away the whole meaning of the other element, which makes the relationship cease to be a sign of love. Marital love expresses itself in a sexual intercourse not only in connection with sexual function, but through it: the relationship consists in the union of reproductive organs. On the other hand, the parental function should, by the will of God, have its source in personal love, characterized by the desire “to enrich someone else with a gift of oneself” (HV 9), which consciously “goes towards his extension and the awakening of new life” (ibidem), seeing in parenthood “a very lofty task to which man is called” (HV 12) (Comment, p. 41).

It is for this reason that any marital relationship should express acceptance for the marital call to imitate God-Love and God-Life. For the same reasons, it should be noted that the magnitude of this appeal to carry out a vocation requires, equally, the spouses' resignation from any claims for each of them. Being a selfless gift should be treated with all the seriousness of the truth of the term. It should also be noted that the requirements posed by *Humanae vitae* result above all from the acceptance of the dual meaning inherent in marriage – indicating unity and indicating parenthood.

This rich in spiritual and intellectual heritage tradition of theological thought of the Church, was once again expressed by John Paul II in his catechesis concerning the so-called “theology of the body”. In one of them we read:

As dispensers of the sacrament, which is fulfilled through conjugal union, man and woman are called to utter this mysterious speech of their bodies in the whole truth that suits them, through all gestures and reactions, through all the conditioning of the tension and satisfaction which is the direct source and subject of the body in its masculinity and femininity, the body in action and interaction, through all this “speaks” man: person.

Man and woman lead in the “body speech” that dialogue that began on the day of creation according to Genesis 2: 24-25. And it is at the level of this “body language”, which is more than just sexual reactivity itself, and which as the real speech of persons is subject to the requirements of truth, they express themselves mutually. They express themselves more fully and deeply than the very somatic dimension of masculinity and femininity permits: they express themselves within the entire truth about the person.

Man is a person because he owns and controls himself. Just as much as he “owns” himself, he can “give” himself to another (Jan Paweł II 1986, p. 473).

The above text is an expression of the original, and at the same time consistently defined theology of the body, which is an element of papal adequate anthropology. It is possible to indicate there basic foundations of theological and anthropological thought, which become necessary for understanding the deep meaning of the lecture of Paul VI and his interpretation of John Paul II, referring to the theological vision of marriage and parenthood:

1' The starting point here is the conciliar text on the dignity of the human person, which is treated with undisguised predilection by Saint John Paul II. According to the Constitution *Gaudium et spes*, man is the only visible creature that God wanted “for him alone” and who “can not find himself otherwise than through a selfless gift of himself” (Cf. *Gaudium et Spes* 24). In the light of this special anthropological criterion, it can be seen that gift is the basic vocation of man, his destiny, and at the same time a very important dignity criterion.

The gift reveals, so to speak, a particular characteristic of personal existence, or rather, of the essence of the person. When God-Yahweh said, “It is not good that man should be alone”, (Gn 2:18) he affirmed that “alone”, man does not completely realize this essence. He realizes it only by existing “with someone” – and even more deeply and completely – by existing “for someone”.¹⁶

2’ The reality of gift implies specific dynamics in the human person and in external relations. This means that “to be with” and “to be for”, that is communion and giving, remain in a close and inseparable connection with the human body. Therefore, the body can not be treated as a mere set of organs and functions, but as a “sign” revealing the person and the “place” of realizing that person. “The body which expresses femininity «for» the masculinity and vice versa the masculinity «for» the femininity, manifests the reciprocity and communion of persons». It expresses it by means of the gift as the fundamental characteristic of personal existence”.¹⁷

3’ Communion and giving accomplished with the help of the “sign” of the body are realized in interpersonal conjugal love, “whose «truth» lies in mutual personal donation (self-giving as a person), and thus in giving totally (as the person is a unity – undivided and indivisible)” (Tettamanzi 1993, p. 140).

4’ A special (though not the only) act of conjugal love is the sexual intercourse: “it is an act in truth, when conjugal love – of which it is a fruit and a sign – is transmitted in truth” (Ibidem, p. 141). Hence, if the truth of a sexual intercourse is mutual giving of spouses, and nothing of this giving can be excluded, preventing pregnancy is a falsification of this act. St. John Paul II therefore states: “contraceptive action introduces a fundamental limitation to the interior of this mutual giving and expresses the intentional evasion of giving the other the whole good of femininity or masculinity. In short: the truth of conjugal love” (Jan Paweł II 1999a, p. 252).

5’ The nature of marital being a mutual gift is specific. It is the inseparability of the relationship between the intra-matrimonial (between spouses) and extra-marital (between parents and children) giving (Cf. FC 14). That is why, consistently, contraception in this context becomes a denial and also a falsification of the truth of conjugal love as an “extra-marital” gift. But at the same time, such an act becomes an entering the relationship between parents and God the Creator. And here we touch the most theological (in the sense logically indicating to God) issue:

¹⁶ John Paul II, *General audience 09.01.1980*, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/audiences/1980/documents/hf_jp-ii_aud_19800109.html [accessed: 13.01.2019].

¹⁷ Ibidem.

The beginning of every human person is the creative act of God: no human existence is a matter of chance; man is always the goal of God's creative love. From this basic truth of faith and reason it follows that the ability to procreate, inscribed in the sexuality of man, is – in its deepest truth – cooperation with the creative power of God. From this truth it also follows that man and woman are not arbiters of this ability, they are not its owners; they are called in it and through it to participate in the creative decision of God (Jan Paweł II 1999a, p. 251).

This must be emphasized here once again: Saint John Paul II therefore settles the problem of regulating the conception in the most deeply and literally theological context: “having a child is an event which is deeply human and full of religious meaning, insofar as it involves both the spouses, who form “one flesh” (Gen 2:24), and God who makes himself present” (EV 43; cf. *Gaudium et Spes* 50). In other words, more concisely, but at the same time brilliantly bluntly and literally: biological and theological unity is inscribed in the act of giving birth initiated at the moment of conception: “the genealogy of the person is inscribed in the very biology of generation” (Ibidem; cf. Letter to Families *Gratissimam sane* 9).

Two sentences in an extremely synthetic and dramatic way probably express the heart of the dispute around *Humanae vitae*. One of them expressed directly by Fr. prof. Chiodi acknowledges that conception is not an act of creation. The second, resulting from the thoughts of Fr. prof. Karol Wojtyła, presented by him with the power of his papal authority, states: “genealogy of a person is inscribed in the biology of generation”. It seems that between the poles of this dispute there is not only a discussion and controversy about the norms of marital life ethics. It is not even a dispute between the so-called “new moral theology” referring to ethical consequentialism and the measure of subjective conscience, and objective morality, indicating the need to correlate conscience with the moral law. It is probably in its deepest essence a dispute between theology containing hidden anti-theism and theology as the teaching of faith. For this reason it is a dispute to which a believing theologian can not remain indifferent.

“THE GENEALOGY OF THE PERSON IS INSCRIBED IN THE VERY
BIOLOGY OF GENERATION”. TOWARDS THE HEART OF THE DISPUTE
ON *HUMANAE VITAE*

Summary

Since the publication of the encyclical *Humanae vitae* by Paul VI in 1968, a heated discussion has been taking place around this document. It comes alive in a particularly intense way on the occasion of the subsequent anniversaries of the publication of the document. Subsequent decades showed a number of problems related not only to the ethics of marital life and sexual ethics, but also to the concept of conscience or recognition or rejection of the seriousness of the Church's Magisterium. Recent months have brought further opinions of antagonists and protagonists of this document.

Among opponents or critics of the encyclical, there are views questioning the teaching that contraception is intrinsically evil. This, in consequence, means accepting the thesis that there are no intrinsically evil acts at all. What is more, it should be noted that every human action is determined in its moral nature only by the proportion between its good and bad effects.

In confrontation with these views, the article presents an outline of the anthropological and theological truth underlying *Humanae vitae* which was analysed with insight by St. John Paul II. This allows for the extraction of several basic theses relating to the theological vision of marriage and parenthood: (1) to read the truth about marriage and parenthood, it is necessary to fully recognize the truth about the dignity of the human person, (2) the person realizes fully in the reality of the gift that creates interpersonal communion with the participation of the human body, (3) communion and endowment made with the help of the “sign” of the body are realized in interpersonal conjugal love, (4) the special (though not the only) act of conjugal love is a sexual act, (5) marital logic of being a mutual gift is specific and this is inseparability of the bond between the inter-marital gift (between spouses) and the non-marital gift (between parents and children). Ultimately, this leads to the thought of St. Pope John Paul II, ordering to combine the order of the marriage act with the creative act “the genealogy of the person is inscribed in the very biology of generation”.

Keywords: *Humanae vitae*; the ethics of marital life; theology of the body; anthropology; procreation

Słowa kluczowe: *Humanae vitae*; etyka życia małżeńskiego; teologia ciała; antropologia; prokreacja

BIBLIOGRAPHY

- Bajda J. (1994), *Wolność a prawda w encyklice „Veritatis splendor”*, „Studia Theologica Varsavien-sia” 32, no 1, p. 25-38.
- Jan Paweł II (1999a), *Chrześcijańskie powołanie małżonków może wymagać także heroizmu*. Do uczestników seminarium „Odpowiedzialne rodzicielstwo”, in: *Nauczanie papieskie VI*, 2 1983, Poznań, p. 250-253.
- Jan Paweł II (1999b), *Familiaris consortio*. Adhortacja apostolska o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym, in: *Posoborowe dokumenty Kościoła Katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, vol. 1, wybór i wstęp K. Lubowicki, Kraków, p. 133-238.
- Jan Paweł II (1986), *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Città del Vaticano.
- Jan Paweł II (2005), *Odpowiedzialność za prawdę poznawaną i przekazywaną*. Przemówienie Ojca Świętego do świata nauki KUL, Aula im. Stefana Kard. Wyszyńskiego, 9 VI 1987, in: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny 1979 – 1983 – 1987 – 1991 – 1995 – 1997 – 1999 – 2002. Przemówienia, homilie*, Kraków, p. 394-402.
- Massa M.S. (2014), *The American Catholic Revolution: How the Sixties Changed the Church Forever*, New York.
- Tettamanzi D. (1993), *Encyklika „Humanae vitae” w nauczaniu Jana Pawła II*, *Communio* 13, no 3 (75), p. 136-148.
- Wojtyła K. (1969), *Komentarz teologiczno-duszpasterski do „Humanae vitae”*, Rzym.

Publikacje internetowe

- Ariza G., *El Papa elogia a Bernard Häring, el mayor detractor de la Humanae vitae*, <https://infovaticana.com/2016/11/25/papa-elogia-bernard-haring-mayor-detractor-la-humanae-vitae/> [accessed: 27.04.2018].
- Baklinski P., *Francis praises major Humanae vitae dissenter in rebuke of ‘white or black’ morality*, <https://www.lifesitenews.com/news/francis-praises-prominent-humanae-vitae-dissenter-for-his-radical-new-moral> [accessed: 27.04.2018].
- Barbieri E., *Gregoriana e Angelicum: due opposte voci sull’Humanae vitae*, <https://anticattocomunismo.wordpress.com/2017/10/26/gregoriana-e-angelicum-due-opposte-voci-sullhumanae-vitae/#more-11528> [accessed: 27.04.2018].
- Bertocchi L., *“Contraccezione? In certi casi un dovere”*. *Svolta in Vaticano*, <http://lanuovabq.it/it/contraccezione-in-certi-casi-un-dovere-svolta-in-vaticano> [accessed: 27.04.2018].
- Bruncz D., *Huragan i pole minowe – Humanae vitae ma 40 lat*, <http://www.ekumenizm.pl/koscioly/katolickie/huragan-i-pole-minowe-humanae-vitae-ma-40-lat/> [accessed: 27.04.2018].
- Członek Papieskiej Akademii Życia: w pewnych przypadkach małżeństwa mogą stosować antykoncepcję*, <https://www.deon.pl/religia/kosciol-i-swiat/z-zycia-kosciola/art,32965,czlonек-papieskiej-akademii-zycia-w-pewnych-przypadkach-malzenstwa-moga-stosowac-antykoncepcje.html> [accessed: 27.04.2018].
- Grajewski A., *„Humanae vitae” do dyskusji?*, <http://gosc.pl/doc/3994937.Humanae-vitae-do-dyskusji> [accessed: 27.04.2018].
- Gyapong D., *Humanae vitae receives new respect 40 years later*, <https://www.catholicregister.org/home/international/item/9652-humanae-vitae-receives-new-respect-40-years-later> [accessed: 27.04.2018].
- Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, in: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html [accessed: 13.01.2019].
- John Paul II, *Letter to Families Gratissimam sane*, in: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1994/documents/hf_jp-ii_let_02021994_families.html [accessed: 13.01.2019].

- John Paul II, *General audience 9 I 1980*, in: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/audiences/1980/documents/hf_jp-ii_aud_19800109.html [accessed: 13.01.2019]
- Kratiuk K., *Zamach na „Humanae vitae”*. *Rewanż po pół wieku?*, <https://www.pch24.pl/zamach-na-humanae-vitae--rewanz-po-pol-wieku-,52329,i.html> [accessed: 27.04.2018].
- Mahoney K., *Humanae vitae: 40 years later, still about love*, <https://www.catholicnewsagency.com/resources/life-and-family/humanae-vitae/humanae-vitae-40-years-later-still-about-love> [accessed: 27.04.2018].
- Mattei R., *Il piano di “reinterpretazione” della Humanae vitae*, <https://www.corrispondenzaromana.it/il-piano-di-reinterpretazione-della-humanae-vitae/> [accessed: 27.04.2018].
- Mirus J., *Pope Francis and Bernard Häring: The literally infernal cheek of dissent*, <https://www.catholicculture.org/commentary/otc.cfm?id=1455> [accessed: 27.04.2018].
- Paul VI, *Humanae vitae*, in: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html [accessed: 13.01.2019].
- Pentin E., *Pontifical Gregorian University Hosts Series of Talks to Take New Look at Humanae vitae*, <http://www.ncregister.com/blog/edward-pentin/gregorian-university-hosts-series-of-talks-to-take-new-look-at-humanae> [accessed: 27.04.2018].
- Prof. Seifert o szokującym wykładzie włoskiego duchownego: zdrada nauczania Jana Pawła II, <https://gloria.tv/article/XjJUQyqSEzzQ3vqGGE2cK6N9i> [accessed: 27.04.2018].
- Shaw R., *Message Refused: Humanae vitae, 40 Years Later*, <https://www.crisismagazine.com/2008/message-refused-humanae-vitae-40-years-later> [accessed: 27.04.2018].
- Sosnowski A., *W Watykanie działa komisja, która ma zrewidować „Humanae vitae” Pawła VI*, <https://wpolityce.pl/kosciol/380617-sosnowski-w-watykanie-dziala-komisja-ktora-ma-zrewidowac-humanae-vitae-pawla-vi> [accessed: 27.04.2018].
- Sporniak A., *Antykoncepcja – utajniony problem?*, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/antykoncepcja-utajniony-problem-148178> [accessed: 27.04.2018].
- Tyree S., *The vindication of Humanae vitae: 40 years later*, http://www.stltoday.com/lifestyles/faith-and-values/civil-religion/the-vindication-of-humanae-vitae-years-later/article_369a1cf3-8558-5988-9c70-50ee177b4fdb.html [accessed: 27.04.2018].
- Valli A.M., *L'etica delle situazioni. Un altro colpo di piccone all'insegnamento morale della Chiesa*, <https://apostatisdiventa.blogspot.com/2018/01/letica-delle-situazioni.html> [accessed: 27.04.2018].
- Watykan przyznaje: Pracuje komisja ds. Humanae vitae. Dopuszcza antykoncepcję?*, <http://www.fron-da.pl/a/watykan-przyznaje-pracuje-komisja-ds-humanae-vitae-dopuszcza-antykoncepcje,106278.html> [accessed: 27.04.2018].

PAWEŁ BORTKIEWICZ TCH – kapłan i teolog, profesor zatrudniony na UAM w Poznaniu i WSKSiM w Toruniu, autor kilku książek i wielu artykułów, publicysta katolicki.

JANUSZ NAWROT

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Teologiczny

Biblijne fundamenty encykliki *Humanae vitae*

Encyklika, o której mowa w tytule niniejszego artykułu, napisana została w roku 1968, roku doniosłych przemian, zwłaszcza na kontynencie europejskim, rewolucji młodzieżowej, powstawania tzw. „dzieci kwiatów”, ruchów hippisowskich, czyli tego, co dziś nosi nazwę kontrkultury kontestacyjnej. Idea przewodnią całego ruchu było proklamowanie powszechnego buntu młodych przeciwko światu dorosłych i temu, co sobą reprezentował, przede wszystkim uznanym dotąd społecznie instytucjom: rodzinie, Kościołowi, szkole, stosunkom panującym w pracy, potędze pieniądza, konieczności służenia w wojsku, przeciw wojnie, normom moralnym, jakimkolwiek konwencjom ubioru, a na koniec także własności prywatnej. Kontrkultura ta odrzucała zwłaszcza normy społeczne oparte na kapitalizmie, zatem konsumpcji, rywalizacji i materializmie. Bardzo szybko przestał obowiązywać kanon zachowań społecznych i moralnych, a wszystko pozostawiono wolnej woli człowieka, w tym prawo wyboru własnego sposobu życia, używania antykoncepcji, prawo do aborcji¹. W tym kontekście pojawił się dokument, który mógł być odczytany jako klasyczna próba dominacji „starych nad młodymi”, Kościoła nad społeczeństwem, instytucji nad wolnością, zakazów nad swobodą itd. Paweł VI miał świadomość dokonujących się zmian, jak to wynika z brzmienia encykliki oraz sposobu argumentacji, opartej na rozumie i spodziewanych korzyściach dla życia rodzinnego. Nawet pośród wielu episkopatów krajów chrześcijań-

¹ Jedną z najnowszych pozycji opracowujących ten temat jest praca zbiorowa pod redakcją Roberta Gilde'a, Jamesa Marka oraz Anette Warring, pt. *Europe's 1968: Voices of Revolt*, Oxford 2017 oraz specjalne wydanie The Editors of TIME, zatytułowane: *TIME 1968: The Year That Shaped A Generation*, London 2018.

skich jego słowa nie spotkały się z należytyym zrozumieniem i przyjaznym przyjęciem².

Próbując przeanalizować ten ważny i doniosły także dla czasów współczesnych dokument papieski pod kątem jego odniesień do tekstu natchnionego, zauważyć należy na samym początku, że *explicite* takowych jest stosunkowo niewiele i wszystkie odnoszą się jedynie do tekstów nowotestamentowych³. Prawdą jest, że tekst encykliki również nie jest obszerny, zamyka się w 31 punktach⁴. Na próżno natomiast szukać wyraźnych odniesień do jakże ważnych wersetów Starego Testamentu, już na samym początku historii ludzkości akcentujących fundamenty małżeństwa i rodziny. Po drugie ważne jest to, że papież nie dokonuje egzegezy przytaczanych cytatów, kontentując się jedynie przytoczeniem ich na potwierdzenie prezentowanych przez siebie tez i myśli. Artykuł jest próbą szerokiego nakreślenia biblijnego fundamentu twierdzeń zawartych w dokumencie papieskim tam, gdzie odniesienie do ksiąg Pisma Świętego wydaje się szczególnie doniosłe i wartościowe. Pozwoli to ukazać sens zakotwiczenia tekstu encykliki w prawdach wynikających z nieomylnego słowa Bożego, co w świetle nauczania Kościoła miało niemały wpływ na uzasadnienie jej nienaruszalności w kwestiach moralnych tak ważnych, jak szeroko pojmowana ludzka płciowość. W niniejszym artykule ograniczymy się do podania tylko tych cytatów, które odnoszą się do dogmatycznych podstaw opisywanych przez papieża zagadnień.

Jeśli na wstępie spróbować odpowiedzieć na pytanie, dlaczego relatywnie tak niewiele wersetów ksiąg natchnionych znalazło swe miejsce w tekście encykliki, powodu głównego można się chyba dopatrywać w obowiązującym jeszcze kilka lat po Soborze Watykańskim II stylu pisania dokumentów papieskich, w których wyraźnie dominowało cytowanie przede wszystkim szeroko pojmowanego magisterium Kościoła. Warto zauważyć, że jeśli odniesień biblijnych można się doszukać jedynie w 18 przypisach, to cytowań oficjalnych orzeczeń soborowych, *Katechizmu Kościoła katolickiego*, *Kodeksu prawa kanonicznego*, przemówień, encyklik, listów papieskich, dzieł teologicznych oraz innych zapisów *Actorum Apostolicae Sedis* jest niemal 60. W życie

² Dzisiejsze wyzwania wobec moralności wyznaczonej przez encyklikę *Humanae vitae* ukazuje m.in. Stanley 2013, s. 15-20.

³ Oto one w kolejności występowania: Mt 28,18-19; 7,21; 1 J 4,8; Ef 3,15; Rz 3,8; Łk 2,34; Rz 8; Mt 11,30; Mt 7,14; Hbr 12,11; Tt 2,12; 1 Kor 7,31; Rz 5,5; Ef 5,25.28-29.32-33; 1 Kor 1,10 oraz J 3,17. Ze względów ograniczeń ilości materiału autor artykułu zmuszony zostanie do pominięcia teologii całego tekstu Rz 8, stanowczo zbyt rozległego na objętość artykułu naukowego. Dość powiedzieć, że tekst ów został zacytowany jako eksplikacja konieczności życia według praw Ducha, nie według ciała, co jest konieczne dla poprawnego zrozumienia intencji, jaką kierował się papież, wydając całą encyklikę.

⁴ Obecnie dostępne różne układy tekstu dokumentu podają także różne liczby stronic, dlatego lepiej jest definiować obszerność dzieła właśnie liczbą punktów składających się na nie.

wchodziła dopiero Konstytucja *Dei Verbum*, kształtująca odnowioną mentalność biblijną, której magisterium ma być służą, jak to ukazuje stosowny zapis dokumentu soborowego:

Zadanie autentycznej interpretacji słowa Bożego, spisane czy przekazane przez Tradycję, powierzone zostało samemu tylko żywemu Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła, który autorytatywnie działa w imieniu Jezusa Chrystusa. Urząd ten Nauczycielski nie jest ponad słowem Bożym, lecz jemu służy, nauczając tylko tego, co zostało przekazane. Z rozkazu Bożego i przy pomocy Ducha Świętego słucha on pobożnie słowa Bożego, święcie go strzeże i wiernie wyjaśnia. I wszystko, co podaje do wierzenia jako objawione przez Boga, czerpie z tego jednego depozytu wiary (KO 10).

W encyklice daje się jeszcze zauważyć owo wszechwładne panowanie prawa i dogmatyki katolickiej nad studium tekstów biblijnych, które nie powinny jedynie służyć potwierdzeniu suchego i scholastycznego wykładania prawd wiary, lecz stanowić ich źródło, z którego wypływa wszystko, czym Kościół się karmi i czego naucza. Nie można jednak pominąć faktu, że – jak zaznacza konstytucja – oprócz ksiąg natchnionych równorzędnym źródłem nauczania w Kościele jest Tradycja, na którą składają się przecież wszystkie dokumenty, które Paweł VI konkretnie w swej encyklice przytoczył, ponieważ „Kościół osiąga pewność swoją co do wszystkich spraw objawionych nie przez samo Pismo święte (KO 9), zaś w swej nauce [...] uwiecznia i przekazuje kolejnym pokoleniom to wszystko, czym on jest i to wszystko, w co wierzy” (KO 8).

Względnie nieduża liczba wersetów ksiąg świętych pozwala nakreślić pewien obraz sposobu i treści cytowanych odniesień, a ich przemieszanie pozwala wysnuć już pierwszy wniosek, że wszystkie traktowane są w nauczaniu papieskim z równą powagą.

Na koniec dodać należy uwagę interpretacyjną dla czytelników co do sposobu przywoływania ksiąg świętych. Autor zastosował sigła Septuaginty tam, gdzie korzysta z tekstu greckiego. Pojawia się więc następujące sigła, pisane kursywą: *1 Bas* = 1 Sm; *2 Bas* = 2 Sm; *3 Bas* = 1 Krl; *4 Bas* = 2 Krl; *1 Par* = 1 Krn; *2 Par* = 2 Krn; *Ps* = grecka wersja Księgi Psalmów z odpowiednią tam ich numeracją; *Ier* = grecka wersja Księgi Jeremiasza z odpowiednią numeracją rozdziałów. Pozostałe księgi wymieniane są według klucza hebrajskiego.

1. Miłość Boga i Jego powszechne ojcostwo

W tym punkcie należy zacytować jedynie dwa pierwsze odniesienia do Biblii, występujące w tekście dokumentu, ponieważ funkcjonują jako potwier-

dzenie fundamentalnej zasady działania miłości małżeńskiej i nie mają odniesienia do konkretnych postaw ludzkich, jak to będzie miało miejsce w innych przypadkach, gdy przez autora wyraźnie powoływane są wersety natchnione. Papież pisze zatem w punkcie 8: „Miłość małżeńska najlepiej objawia nam swą prawdziwą naturę i godność dopiero wtedy, gdy rozważymy, że początek swój czerpie ona – jakby z najwyższego źródła – z Boga, który jest Miłością (1 J 4,8) i Ojcem, «od którego bierze swe imię wszelkie ojcostwo na niebie i na ziemi»” (Ef 3,15)⁵.

Pierwszy z cytowanych wersetów odgrywa rolę uzasadnienia charakteru i wielkości tej najbardziej fundamentalnej i koniecznej ze wszystkich relacji ludzkich, jaką jest właśnie miłość⁶. Papież akcentuje zarówno nierozzerwalny związek między Bogiem jako miłością⁷ a człowiekiem⁸, który zostaje w nią wyposażony, otwierając się na drugiego, jak i wynikającą z tego powinność moralną: relacja osoby z równą sobie istotą powinna być wypełniona miłością. Uprzywilejowanym zaś środowiskiem urzeczywistnienia jej w każdej formie jest małżeństwo. Aby uzasadnić tę tezę, przywołany został ów podstawowy związek mężczyzny i kobiety zarówno jako akt ustanowiony przez Boga, jak i akt podniesiony do godności sakramentu przez Chrystusa. Co jednak warto tu szczególnie podkreślić, to fakt, że miłość Boża objawia się wyłącznie w relacji bytów nierównych sobie, jako forma boskiej aktywności obdarzającej, lecz niebiorącej nic w zamian. Natomiast miłość małżeńska ukazuje swe zalety w związku bytów równych sobie, zarówno obdarzając, jak i przyjmując dar. Z tej racji encyklika wartościowo wpływa na interpretację tekstu biblijnego, gdzie Bóg jawi się wprawdzie jako absolutna pełnia wszelkich darów dla człowieka, lecz także jako Twórca i Dawca ludzkiej umiejętności dawania i przyjmowania, chociaż sam od swych stworzeń nie przyjmuje niczego, aby ubogacić siebie. W takim sensie nie jest błędem egzegetycznym rozdzielenie obu części wersetu i pominięcie pierwszej, która w biblijnej wersji w całości brzmi tak: „Kto nie miłuje, nie zna Boga, bo Bóg jest miłością” (1 J 4,8). Co więcej, małżeńska rzeczywistość miłości niejako uzupełnia rozumienie części pierwszej

⁵ Tłumaczenie polskie tekstu dokumentu za: <http://npr.pl//index.php/content/view/169/42/> [dostęp: 14.02.2018].

⁶ Biblijną teologię miłości w myśl omawianego tekstu prezentuje m.in. Haręzga 2007, s. 72-74.

⁷ Werset akcentuje mocno miłość jako rzeczownik. Autor nie pisze, że „Bóg kocha/miłuje”, lecz że „jest miłością”. Oznacza to, że miłość stanowi istotę Bożego istnienia i nie można jej pojmować jedynie jako jedną z funkcji tegoż istnienia. Dzięki niej jest ono nakierowane zawsze na relację wprawdzie między samymi Osobami Boskimi, potem między Stwórcą a stworzeniem (por. Boring, Craddock 2009, s. 749).

⁸ Egzegeci stwierdzają, że w kontekście w. 7-10 w cytowanym sformułowaniu nie chodzi o spekulacje dotyczące natury samego Boga, lecz odwołanie się do Jego aktywności w świecie ludzkim, ponieważ „miłość jest aktywnością osobową, nie abstrakcyjną cechą” (por. Rensberger 1997, s. 117).

tekstu biblijnego: brak miłości w człowieku czyni go niezdolnym zarówno do obdarzania, jak i do przyjmowania daru od bliźniego na wszystkich poziomach ludzkiego funkcjonowania. W myśl analizowanego wersetu dotyczy to trwania we wspólnocie wierzących. Tylko bowiem wówczas Chrystus jako Bóg obdarza uczniów swą miłością. Wszelkie próby secesji i rozbijania wspólnoty z definicji zamykają na Jego miłość (por. Kruse 2000, s. 17). Tym bardziej więc musi dotyczyć to wspólnoty miłości między mężczyzną a kobietą, fundowaną nie na własnych, czysto ludzkich możliwościach, lecz na ożywiającej miłości Bożej⁹. Zaniegowanie tej wspólnoty oznacza odrzucenie miłości Tego, który stoi u jej fundamentów. Z kolei poznanie istnienia i aktywności miłości Bożej staje się możliwe właśnie dlatego, że człowiek potrafi kochać drugiego, zatem jego własna, ludzka miłość ma wartość dowodu na istnienie w nim miłości Bożej. Jest to najmocniejszy argument na rzecz miłości Boga skierowanej ku człowiekowi obok posłania Jego Syna na świat w ludzkiej, widzialnej naturze dla zbawienia wszystkich ludzi (w. 10; por. Stott 1995, s. 165-166). W myśl tekstu encykliki do kształtowania miłości w człowieku miłość Boża jest bezwarunkowo konieczna, ponieważ związek obu jest ontologicznie nierozzerwalny¹⁰, choć człowiek może go zaniegować swą postawą życiową, a nawet się mu sprzeniewierzyć.

Dalej, ważne z punktu widzenia dogmatyki katolickiej jest połączenie miłości małżeńskiej z Bożym ojcostwem, gdy papież obok miłości Boga odnosi się do tego właśnie Jego atrybutu. Ojciec Święty, nawiązując do Biblii, niewątpliwie chce wyrazić łączność między miłością małżonków a płodnością ich związku, co najpełniej przejawia się w jedności i rodzicielstwie¹¹. Co jednak ma na myśli autor Listu do Efezjan, pisząc w 3,15 o ojcostwie Boga? Bóg sam jest nie tylko Ojcem, lecz Tym, od którego wszelkie istniejące żywe byty czerpią natchnienie do działania. Niektórzy egzegeci zwracają uwagę, że nie cho-

⁹ Człowiek wchłania niejako w siebie to, co ze swej natury Bóg mu ofiaruje: miłość staje się częścią samego Boga w człowieku (por. Johnson 1993, s. 102).

¹⁰ Jezus daje temu świadectwo w J 15,5 oczywiście przy założeniu właśnie ontologicznym, nie jedynie w wyniku uprzedniej wiary w Niego. Komentatorzy, opierając się na kontekście w. 4-6, zakładają bez dyskusji, że mowa Jezusa odnosi się do Jego uczniów (por. m.in. Mędała 2008, s. 116). Nie poruszają jednak kwestii, czy to oddziaływanie Jezusa dotyczy wszystkich ludzi, także niewierzących w Niego. Odrzucić natomiast trzeba interpretację tekstu wiodącą w kierunku negacji jakiegokolwiek niemożności działania przez człowieka poza Jezusem. Jego słowa bardziej odnoszą się do pozytywnych skutków Jego aktywności w uczniach (por. X. Léon-Dufour 1993, s. 169).

¹¹ Najwyraźniej tezę tę przedstawi w punkcie 12 swego dokumentu: „[...] stosunek małżeński z najgłębszej swojej istoty, łącząc najściślejszą więźią męża i żonę, jednocześnie czyni ich zdolnymi do zrodzenia nowego życia, zgodnie z prawami zawartymi w samej naturze mężczyzny i kobiety. Jeżeli zatem zostaną zachowane te dwa istotne elementy stosunku małżeńskiego, a więc oznaczanie jedności i rodzicielstwa, to wtedy zatrzymuje on w pełni swoje znaczenie wzajemnej i prawdziwej miłości oraz swoje odniesienie do bardzo wzniosłego zadania, do którego człowiek zostaje powołany – a mianowicie do rodzicielstwa”.

dzi o wszelkie ojcostwo na ziemi jako odbłask niebiańskiego ojcostwa Boga, lecz o dziecięctwo Boże wiernych, pozostających we wspólnocie Kościoła¹². Dlatego chodzi nie tyle o „ojcostwo” jako takie, ile o istnienie konkretnej, każdej, ludzkiej rodziny. Grecki termin *patria* oznacza ‘pochodzenie’, ‘rodowód zwłaszcza ze strony ojca’¹³, co w konsekwencji przeradza się właśnie w ‘rodzinę’ lub – szerzej – ‘pokolenie’, ‘szczęp’, ‘ród’, ‘potomstwo’¹⁴. Chodzi zatem nie tyle o „ojcostwo” jako cechę samego Boga, ile wszystko (*pasa*) to, co od Niego bierze początek, wszelkie Jego stworzenie, które On powołał do istnienia i życia¹⁵. Jeśli zaś spojrzeć na zagadnienie od strony stworzenia, każde doświadczenie własnego ojcostwa ma swe źródło w Bogu jako Ojcu. Każdy wierzący człowiek, doświadczając jakiegokolwiek funkcji rodzicielskiej, czyni to na sposób Boży i do Niego ją odnosi (por. Foulkes 1989, s. 109). W ten sposób Bóg jako Ojciec, Stworzyciel wszelkich bytów na niebie i na ziemi (Ef 3,9), nazywa je po imieniu. Na podobieństwo rodziców dających imię swemu dziecku rozpoznaje w ten sposób i uznaje, jako własne, całe stworzenie w niebie i na ziemi, definiuje ich istotę i sposób bycia, biorąc odpowiedzialność za ich funkcjonowanie i rozwój (por. Fowl 2012, s. 165). W ten sposób daje się poznać jako Bóg żyjący i wciąż działający pośród swego stworzenia, jako zarówno kochający Ojciec, jak i panujący nad wszelkim życiem Władca¹⁶. Tak samo rodzice, wychodząc od miłości wzajemnej, mają powoływać do życia swe dzieci, czuć się za nie odpowiedzialni i kierować umiejętnie ich rozwojem.

2. Mandat misyjny Kościoła

Jedynym¹⁷ przykładem zastosowania *explicite* jest w omawianym dokumencie papieskim ewangeliczny zapis Mt 28,18-19 skomentowany treściowo w sposób następujący w punkcie 4: „[...] Jezus Chrystus czyniąc Piotra

¹² W ten sposób m.in. Langkammer 2001, s. 73.

¹³ O czym wspomina np. Herodot, *Dzieje* III, 75 (por. Bailly 1963, s. 1499).

¹⁴ Por. w liczbie pojedynczej, jak w omawianym tekście: Wj 6,15,26; Lb 1,47; 3,24; 18,1; 25,14-15; 36,4,7; Pwt 18,8; 29,17; Joz 22,14; 2 *Bas* 14,7; 3 *Bas* 4,6; 1 *Par* 5,7; 6,39,55; 11,25; 23,11; 24,6; 2 *Par* 35,5; 2 *Ezd* 2,59; *Est* 4,17m; 9,27; *Jdt* 8,18; *Tb* 5,12,14; *Jr* 2,4; 3,14; 25,9; *Łk* 2,4.

¹⁵ Warto w tym miejscu przypomnieć dwa teksty starotestamentowe, zawierające tę samą ideę pochodzenia od wspólnego przodka wszystkich wierzących, mianowicie Rdz 12,3 oraz 22,18, oba odnoszące się do Abrahama, który stanie się źródłem błogosławieństwa dla swych potomków, o czym wspomina Piotr w swej mowie w Dz 3,25.

¹⁶ Co wcześniej chrześcijanie wyznawali od samego początku (Dz 4,24; por. także Hoehner 2002, s. 474-476).

¹⁷ Znaczna część tekstów biblijnych została zastosowana w papieskim dokumencie w sposób aluzyjny. Obecnie skupiamy się jedynie na tym, którego pojawienie się jest typowo informacyjne i nie zmierza do egzegezy. Pozostałe cytaty umiejscowione zostały w punktach wskazujących na ich ważniejszą, niż informacyjną, rolę.

i Apostołów uczestnikami swojej boskiej władzy i posyłając ich, aby nauczali wszystkie narody Jego przykazań [...]”.

Zdanie to zostało zawarte w części encykliki zwracającej czytelnikowi uwagę na konieczność podporządkowania się nauczaniu magisterium Kościoła oraz zaakceptowania jego prawa do formułowania tez i wynikających z nich wniosków moralnych. Papież przypomina stanowczo, że autentyczna interpretacja prawa naturalnego w świetle Bożego objawienia leży w wyłącznej kompetencji Urzędu Nauczycielskiego, o czym wielokrotnie przypominali poprzednicy Pawła VI na papieskim tronie. Tekst Mateusza został wykorzystany do potwierdzenia tradycji nauczania magisterium jako instancji autorytatywnej i zobowiązującej do posłuszeństwa wierze¹⁸. Analiza cytatu biblijnego rozszerza jurysdykcję apostołską o autentyczne strzeżenie depozytu wiary oraz jego wykładania, zwłaszcza w obrębie całego prawa moralnego, ukazanego nie tylko na kartach Ewangelii, ale także jako prawa naturalnego. Jest ono bowiem tak samo, jak objawione w Biblii, wyrazem woli Bożej, a jego przestrzeganie przez wszystkich ludzi stanowi *conditio sine qua non* ich zbawienia. Opierając się na tej prawdzie, Kościół podjął się obu wyżej wskazanych ról stróża skarbu wiary oraz jej nauczyciela, czemu służy formułowanie odpowiednich dokumentów – w kontekście encykliki zwłaszcza tych, które dotyczyły problematyki małżeństwa, należytego korzystania z praw małżeńskich oraz przypominały małżonkom ich obowiązki. Ostatecznie nie można pominąć faktu, że ponieważ prezentowany tekst biblijny stanowi najważniejsze z ogólnych przesłań Jezusa do uczniów, podpieranie nim autorytetu nauczającego Kościoła oznacza świadomość najwyższej odpowiedzialności za otrzymany w spadku skarb wiary¹⁹. Tak zawsze dzieje się zwłaszcza wówczas, gdy mamy do czynienia z tekstami moralnymi dotyczącymi zachowań indywidualnych, lecz o wielkim znaczeniu społecznym.

Całość ostatniej mowy Jezusa do uczniów, zanotowanej przez Mateusza, składa się z 3, nie 2 wersetów, przy czym w w. 20 widnieje nakaz uczenia, by wszyscy, którzy zaznajomią się z prawdami wiary komunikowanymi przez uczniów, dostosowali swe postępowanie do ich wymagań. Wydawałoby się, że werset ów powinien w sposób naturalny zostać dołączony do całości mowy Jezusa. Papież jednak zdecydował się na podanie jedynie tych słów, które do-

¹⁸ Tak działo się już od najwcześniejszej tradycji Kościoła, notowanej jeszcze w odtworzonym, hebrajskim tekście Ewangelii, gdzie nakaz nauczania nowych adeptów wiary formułowany jest tak samo, jak powinność uczenia się Tory, czyli podstawy wiary Izraela (por. Goniszewski 2015, s. 16).

¹⁹ „Pomoc rodzinie w wychowaniu niesie przede wszystkim Kościół, który ma prawo do wychowania, ponieważ jego charakter jest nadprzyrodzony, zaspokajający naturalne dążenie człowieka do świętości. Kościołowi przysługuje wyłączne prawo do publicznego nauczania prawd religijnych. Ma też prawo nauczania w innych dziedzinach wiedzy i zakładania szkół wszystkich stopni” (por. Struzik 2010, s. 117).

tyczą prawa Kościoła do interpretacji i nauczania wiernych tego, co w depozycie otrzymał od swego Założyciela, i odłożył chwilowo kwestię posłuszeństwa. Wydaje się, że był to zabieg o tyle przemyślany i wartościowy, że owego posłuszeństwa, jako najwyższy pasterz Kościoła, będzie oczekiwał po przedstawieniu treści encykliki, wyjaśnieniu spraw w niej zawartych i podaniu logicznej i właściwej do przyjęcia argumentacji. Nie chciał bowiem zapewne domagać się tego posłuszeństwa od razu i jedynie na podstawie tekstu biblijnego²⁰.

W jakim kontekście historyczno-teologicznym padają znane słowa Jezusowego posłania misyjnego? Wydarzenie ma miejsce już po zmartwychwstaniu Jezusa, w Galilei, gdzie rozpoczęła się misja Jego uczniów. Ważna wydaje się wzmianka (w. 17) o niepewności części apostołów²¹, ponieważ to w jej kontekście Jezus wypowiada swój nakaz misyjny w tonie uroczystym i apodyktycznym, bez udowadniania prawdziwości stwierdzenia. Ludzkie wątpliwości nie mogą zatem przesłonić wagi otrzymanego nakazu. Literacka budowa perykopy jest jasna i konsekwentna:

- w. 18: wszelka władza na niebie i na ziemi dla Jezusa²²;
- w. 19: misja dla apostołów czynienia uczniami²³ połączona z ochrzczeniem w imię Ojca, Syna i Ducha Świętego;
- w. 20a: nakaz zachowywania nauki apostoelskiej;
- w. 20b: zapewnienie o wiecznej i stałej obecności Jezusa przy uczniach.

²⁰ Podejmowanie osądu właściwego osobie stanowi jeden z kluczowych punktów poczucia jej godności, o czym przekonywał K. Wojtyła w dwóch swych dziełach: *Osoba i czyn* oraz *Miłość i odpowiedzialność*. Skrótowe omówienie personalistycznej filozofii człowieka w obszarze postępowania moralnego u K. Wojtyły por. m.in. Biesaga 2011, s. 328-330. Dziełem pomocnym dla rozważań o relacji doświadczanej prawdy oraz właściwego osądu etycznego, jaki z niego wypływa, por. m.in. Krajewski 2006.

²¹ Występujący jeszcze tylko w Mt 14,31 czasownik *distadzō* oznacza 'wątpię', 'jestem w niepewności' (por. Bailly 1963, s. 521). Stąd w kontekście Ewangelii chodzi o postawę niezdecydowania, wątpliwości, rozterki czy wahania. Dopełniający ów czasownik w 14,31 rzeczownik *oligopistos* wyraźnie wskazuje na słabość ludzkiej wiary w sytuacji, w której wiarę tę należało okazać ze względu na bliskość Boga lub Jego oczywiste działanie pośród ludzi (Mt 6,30, 8,26; 16,8). Nie trzeba chyba jednak natychmiast sądzić, że brak tej wiary jest wynikiem uporu, jak sądzi m.in. Phillips 1999, s. 546.

²² Z wyraźnym nawiązaniem do proroctwa Dn 7,13-14 ukazującego wszechwładne, otrzymane od Boga, panowanie Syna Człowieczego, na co powszechnie egzegeci zwracają uwagę (por. m.in. France 2007, s. 1112-1113).

²³ Uczeń ten, który nie tylko przyjmuje coś do wiadomości, lecz także wciela w życie to, czego się nauczył. Dlatego życie ucznia ma odróżniać się od świata przede wszystkim przywiązaniem do Jezusa. On ma stać się obecnie ważniejszy niż dotychczasowy kierunek życia ucznia (por. Morris 1992, s. 746).

Teologia wynikająca z tekstu jest równie jednoznaczna: Jezus nie wypowiada tych słów jako człowiek, lecz jako Syn Boży, na co wskazują następujące elementy Jego posłania:

- a) władza nie tylko na ziemi, lecz także w niebie;
- b) uroczysta proklamacja sakramentu chrztu świętego;
- c) wieczysta obecność Jezusa na ziemi mimo rychłego wstąpienia do nieba.

Wynika stąd prawda, że Jezus pozostaje jako Bóg–Emmanuel nie tylko przy swoich uczniach (1, 23), lecz po zmartwychwstaniu jest wywyższony, równy Ojcu i Duchowi (w. 19) i wszechobecny (w. 20b)²⁴. Wydaje się natomiast, że wszelkiej władzy nie zyskuje On na mocy swego bóstwa, lecz dokonanego dzieła zbawienia, po poniżeniu związanym ze śmiercią krzyżową i z cierpieniem jak złoczyńca, po wyklęciu przez nieprzyjaciół i własny naród (por. Paciorek 2008, s. 779). Obecny więc Jego autorytet wynika z dokonanego dzieła i dlatego ma być przyjmowany bez wątpienia i z pełną aprobatą przez wszystkie pokolenia uczniów. Oznacza to, że bycie uczniem Jezusa musi obowiązkowo włączać posłuszeństwo autorytetowi Założyciela, lecz także Kościoła, który powołał do życia, według zapisu wersetów 16, 18. Jest całkowicie zrozumiałe, że w świadomości Pawła VI Kościół ma prawo domagać się posłuszeństwa wiary od swych wyznawców właśnie na mocy autorytetu i władzy Jezusa jako jego Twórcy oraz nadanej mu misji głoszenia słowa w imieniu Boga w Trójcy Osób. Warto także zauważyć, że misja przekazana przez Jezusa uczniom składa się z trzech fundamentalnych poziomów, uwypuklonych w w. 19: czynienie uczniami – ochrzczenie oraz utwierdzenie w nauce²⁵. Tekst wspomina, co prawda, o ich współistnieniu i współfunkcjonowaniu, co dziś, w kontekście papieskiego dokumentu, przedstawia się nieco inaczej. Otóż główni jego adresaci są już ochrzczeni i (w zasadzie) są także uczniami, zaś obecnie pozostaje do realizacji utwierdzenie ich w nauczaniu Chrystusa i Kościoła. Nietrudno jednak wywnioskować, że zarówno pierwszy, jak i drugi składnik wiary (chrzest + wyznawanie jej prawd) mają stanowić podstawę jej utwierdzenia, czyli wzmocnienia o nowe elementy, jak te, które głoszone są przez papieża w kwestiach małżeńskich. Włożone w całość wiary uczniów Chrystusa, wkomponowują się w nią, tworząc spójną, organiczną całość, choć są niewątpliwie szczegółowe i nie należą do jej rdzenia. Niemniej jednak ich przyjęcie jest konieczne dla zachowania integralności wiary w dziedzinie moralności małżeńskiej. W ten właśnie sposób będzie czynił Kościół, ponieważ wraz ze zmartwychwstaniem Chrystusa nauczanie

²⁴ Szerzej na ten temat, por. Szpyra 2003, s. 7-19.

²⁵ Te trzy elementy bardzo przystępnie wypunktował Siemieniec 2014, s. 129.

zostaje powierzone uczniom jako ściśle połączone z nauczaniem Jezusa i dokonywane w Jego imieniu (por. Kotecki 2016, s. 16-17).

Na koniec należy zauważyć, że odgrywający w całości perykopy najważniejszą bodaj rolę czasownik *mathēteuō*, ‘nauczam’, ‘czynię uczniem’, pojawia się w Nowym Testamencie w niewielu miejscach, lecz zawsze w kontekście przemiany postawy człowieka, polegającej na odwróceniu się od dotychczasowego sposobu myślenia i działania oraz przewartościowaniu fundamentów własnego życia (por. Schnackenburg 2002, s. 299). Czasownik ten odnosi się zarówno do takiej zmiany w postawie Żydów (13,52; 27,57)²⁶, jak i pogan (28,19; Dz 14,21)²⁷, zatem każdy wezwany jest do przyjęcia treści, które mogą wręcz przestawić dotychczasowe tory jego życia. Natomiast człowiek tę siłę do przemiany odnajduje nie w sobie samym, lecz po uprzednim wezwaniu właśnie przez Pana²⁸. Z tej racji podsumować można niezwykle istotną rolę tekstu Mateuszowego w argumentacji encykliki:

- a) wezwanie do trudnej przemiany własnego sposobu myślenia według nauczania Jezusa;
- b) zaproszenie wszystkich ludzi dobrej woli do podjęcia tego trudu;
- c) Jezus daje siłę do przyjęcia Jego nauki, zwłaszcza wówczas gdy pojawiają się trudności w jej przyjęciu;
- d) zrozumienie przez wiernych, zwłaszcza małżonków, konieczności strzeżenia czystości nauki apostołskiej przez magisterium Kościoła (por. Parzyszek 2010, s. 136-137);
- e) Kościół nie może rezygnować z przepowiadania prawdy, ponieważ jest ona samą istotą jego bycia, a dialog ze światem nie zastąpi misji²⁹.

W podsumowaniu można stwierdzić, że „we wszystkich Ewangeliach uczeń Jezusa to ten, który idzie za Jezusem, obiera w Nim jedyne przewodnika swo-

²⁶ Mimo że – jak się wydaje ze względu na zwrot *panta ta ethnē*, ‘wszystkie narody’ – w tekście Mateuszowym chodzi konkretnie o pogan, nie o Żydów (por. Siemieniec 2014, s. 129-131).

²⁷ Egzegeci zauważają silny klimaks opisu ewangelijnego od „rezerwowania” nauczania i dobroci Jezusa dla Jego rodaków przez otwarcie Go na świat pozażydowski aż po nakaz zwrócony do uczniów, by właśnie do nich ostatecznie się udać (por. Harrington 1991, s. 9, 19, 49).

²⁸ Czego przykładem jest sam autor Ewangelii w opisie swego powołania w 9,9, por. także Rengstorf 1967, s. 461.

²⁹ Mówił o tym Benedykt XVI w katechezie z dn. 11.10.2006: „Pośród wszystkich pojawiających się pokus i wszystkich prądów współczesnego życia powinniśmy zachować tożsamość naszej wiary. Oczywiście trzeba nadal wytrwale iść drogą wyrozumiałości i dialogu, jaką słusznie podjął Sobór Watykański II. Jednakże ta droga dialogu, tak bardzo potrzebna, nie powinna prowadzić do zapominania o obowiązku przemyślenia i ukazywania zawsze z jednakową mocą zasadniczych i niezbywalnych rysów naszej tożsamości chrześcijańskiej. Z drugiej strony, trzeba być świadomym tego, że nasza tożsamość domaga się siły, wyrazistości i odwagi wobec przeciwnostw świata, w którym żyjemy”.

jego życia, bezgranicznie i bezwarunkowo Mu ufa” (por. Kotecki 2016). Z tej racji konieczne jest podjęcie trudnej drogi wierności Bożemu nauczaniu i odejście od własnych przekonań, jeśli byłyby niezgodne z nauczaniem Kościoła.

3. Postawa Kościoła nauczającego wobec trudności i przeciwieństw

Powyższe stwierdzenia wynikające z interpretacji cytowanych urywków encykliki pozwalają na skonstatowanie ważnej przesłanki dla dalszego rozwoju myśli papieskiej: Bóg, będący miłością działającą (1 J 4,8) i Ojcem wszystkich stworzeń, szczególnie zaś ludzi (Ef 3,15), wzywa każdego człowieka do podjęcia wysiłku stawania się Jego uczniem (Mt 28,18-19).

a. Świadomość głoszonej prawdy

Znaczenie poprzedzającej uwagi podkreśla następny zapis papieża, zawarty w punkcie 18 encykliki:

Z góry da się przewidzieć, że nie wszyscy chyba łatwo przyjmą podaną naukę, skoro już podniosło się tyle głosów, które korzystając z pomocy nowoczesnych środków propagandy, sprzeciwiają się nauce Kościoła. Kościół wszakże nie dziwi się temu, że podobnie jak boski jego Założyciel, postawiony „jest na znak, któremu sprzeciwiać się będą” (Łk 2,34b).

Co wynika z tej treści? Cztery zasadnicze punkty:

- a) Kościół w całości swego nauczania dzieli los swego Założyciela jako znak sprzeciwu i osądu postaw za lub przeciw Niemu (por. Wróbel 2014, s. 13);
- b) świadomość istniejących kontrowersji w dziedzinie pożycia małżeńskiego, także w łonie Kościoła;
- c) świadomość, że po stronie magisterium leży prawda, której nie można przeinaczyć lub obalić;
- d) świadomość, że Kościół nie może wycofać się ze swego nauczania mimo głosów sprzeciwu.

Tezy te zostają uzasadnione zapisem *explicite* części biblijnej relacji o przedstawieniu Jezusa w świątyni jerozolimskiej (Łk 2,22-35), zwłaszcza zaś proroctwa Symeona o boskim Dzieciątku, które stanie się znakiem sprzeciwu dla swych słuchaczy (w. 34).

Analizę wersetu rozpocząć należy uwagą, że mamy do czynienia z proctwem, czyli formą zapowiedzi o charakterze generalnym, dotyczącym przyszłości całego życia Tego, o którym wspomina starzec. Z wielu definicji przedłożyć można tę, według której prorocтво to proklamacja Bożej woli dotycząca zarówno teraźniejszości, jak i przyszłości³⁰. Oznacza to, że nie chodzi wyłącznie o faktograficzną zapowiedź samego faktu, lecz o objawienie woli Bożej co do osoby, rzeczy lub wydarzenia, których wpływ na tok dziejów stanie się faktem wraz z wszelkimi tego konsekwencjami, w tym także reakcją tych, których będzie ono dotyczyć.

Chociaż całość wersetu składa się z dwóch równorzędnych członów, połączonych spójnikiem *kai*, 'i', można je od siebie oddzielić, zajmując się jedynie członem drugim, jak to uczynił papież, korzystając jedynie z tej właśnie części wersetu. Istotą przekazanej treści jest podział, jaki, niestety, powstanie wśród tych ludzi, którzy słuchali słów Jezusa, na tych, którzy przyjmą Jego orędzie, i tych, którzy zaoponują³¹. Jedni zatem potkną się o Niego, jak o kamień, inni zaś dzięki Niemu powstaną, by zostać zbawionymi. Jeśli jednak niektórzy słuchacze mają się potknąć, to muszą wpierw stać. Oznacza to, że ci, którzy są pyszni i zarozumiali, ponieważ twierdzą, że ich przekonania są mocne i zgodne z prawdą, prędzej czy później muszą upaść, ponieważ głoszona prawda Boża jest z gruntu inna niż ich poglądy. Taką interpretację wspomaga werset Iz 28,16, gdzie sam Bóg zapowiada położenie na Syjonie kamienia węgielnego z zapewnieniem, że kto uwierzy, nie potknie się. Upadek zwiastuje więc brak wiary ujawniający się w postawie odrzucenia orędzia Jezusowego (por. Mickiewicz 2011, s. 188-189). Ci zaś, których postawa cechuje się pokorą i otwarciem, zostaną przez Niego podniesieni do życia (por. Geldenhuys 1971, s. 120). Akcent postawiony został na odruch serca, co popiera zapis w. 35: „aby na jaw wyszły zamysły wielu serc”. Słowo, głoszone przez Jezusa, stanie się zatem wyznacznikiem wewnętrznej szczerości postawy za albo przeciw. Sens wypowiedzi starca może być zrozumiany dwojako: albo na drodze sprzeciwu argumentacyjnego, czyli z podawaniem tez przeciwnych usłyszany, albo w życiowej postawie negującej usłyszane słowo³². Warto tę właśnie obserwację podkreślić, ponieważ, jak się wydaje, obie postawy dało się – i wciąż daje – zauważyć w reakcjach na tekst encykliki. Z drugiej strony nawet bę-

³⁰ Tę prostą definicję podaje m.in. Anders 1997, s. 2-3.

³¹ Łukasz znakomicie rozwija ów problem, poczynając od podziału słuchaczy wobec misji Jana Chrzciciela (7,29-30), poprzez misję Jezusa (4,16-30), na uczniach kończąc, już w Dziejach Apostolskich (28,24). Opozycja ta ukaże wewnętrzne nastawienie słuchaczy do prawdy: odpowiedź, taka czy inna, dana Jezusowi równa się odpowiedzi danej samemu Bogu (por. Carroll 2012, s. 79).

³² W ten sposób np. Godet 2004, s. 141. Odpowiednikiem tej postawy w tradycji Pawłowej jest werset Rz 10,21, gdzie autor przytacza mowę Izajasza do jego opornego ludu, który definitywnie odrzucił przesłanie akcentujące konieczność wiary bardziej niż własnych uczynków (por. Mounce 1995, s. 212).

dąc takim znakiem, Jezus nie wycofa się z misji, do której został powołany, ponieważ od zewnętrznego poklasku i aprobaty świata ważniejsza jest prawda. Na tę interpretację wskazuje z kolei teologiczne porównanie z cytatem Iz 11,12, w którym występuje ten sam termin *sēmeion*, ‘znak’, dany od Boga, jako widzialny emblemat wskazujący właściwy kierunek marszu³³. Wszystko wobec tego zależy od postawy kroczącej drogą. W taki właśnie sposób chce z pewnością ukazać rolę współczesnego Kościoła Paweł VI i w kontekście wywodów papieskich mogłoby chodzić o konieczność odrzucenia własnych przekonań i poddanie się autorytetowi nauczającego Kościoła. Komentatorzy zwracają ponadto uwagę, że sens wypowiedzi Symeona nie dotyczy jedynie tych, którzy byli bezpośrednimi świadkami mów i czynów Jezusa, lecz odnosi się do każdego pokolenia słuchaczy, którzy przyjmują jedną z dwóch postaw wobec słowa: albo akceptacji (choć znów nie bez trudności), albo odrzucenia (por. m.in. Phillips 2005, s. 80). Można stwierdzić, że Chrystus staje się „znakiem sprzeciwu”, którego nie da się pominąć, jeśli pragnie się być nadal Jego uczniem (por. Krawczyk 2014, s. 263). Wierność Jego woli musi oznaczać rezygnację z własnych przekonań na rzecz tego, co On głosi. Dziś czyni to poprzez swój Kościół i jego nauczanie³⁴.

b. Szafarstwo dóbr duchowych

Oprócz świadomości, że głoszona prawda jest fundamentem tożsamości Kościoła i warunkiem jego trwania jako wspólnoty Bożej, pojawia się również przekonanie o wartości całego bogactwa dóbr duchowych, stanowiących źródło niewyczerpanej łaski dla wszystkich wierzących. Paweł VI akcentuje to w następujący sposób w punkcie 25 encykliki:

Teraz zaś nasze orędzie w szczególny sposób kierujemy do tych Naszych Dzieci, które Bóg powołuje, by służyły Mu w stanie małżeńskim. Kościół bowiem nauczając o nienaruszalnych wymogach prawa Bożego, jednocześnie obwieszcza zbawienie i poprzez Sakramenty otwiera drogi Łaski, mocą której człowiek staje się nowym stworzeniem zdolnym w miłości i prawdziwej wolności odpowiedzieć

³³ Inni egzegeci odnoszą się do podobnych w wymowie wersetów Iz 8,18 (Izajasz i jego dzieci jako znak od Pana dla ludu) oraz 7,14 (znak dany opornemu monarsze i ludowi poprzez cudowne narodziny Dziecięcia). Oba teksty akcentują wytrwałość Boga w ukazywaniu ludowi właściwego kierunku życia, przede wszystkim odrzucenia bałwochwalstwa (por. Stein 1992, s. 117).

³⁴ Od strony egzegezy trzeba jednak jakby dopisać do interpretacji papieskiej ważne cytaty Mt 16,19, J 20,23, 1 Tes 4,8 stwierdzające autorytatywną moc działania Kościoła w imieniu Boga, co Paweł VI pomija najprawdopodobniej, przyjmując w sposób oczywisty wiarę czytelników, że ogłaszane przez Kościół dokumenty, zwłaszcza o charakterze moralnym, przyjmowane są jako rzeczyste wola Boga (1 Tes 2,13).

na boski plan Stworzyciela i Zbawcy oraz odczuć słodycz Chrystusowego jarzma (Mt 11,30).

Uważny czytelnik natychmiast zorientuje się, że w Kościele współistnieją dwa nierozdzielalne czynniki tej samej prawdy. Chodzi wprawdzie o jasny wykład niepodlegających dyskusji zarządzeń prawa danego przez Boga, potem zaś o rozporządzanie skarbami środków zbawienia, jakimi z kolei są: głoszone słowo oraz sakramenty, dzięki którym wierzący zyskują zdolność włączenia się w ekonomię łaski zbawienia, przemieniania swego życia i wzrostu w miłości na tyle, by w całkowitej wolności podjąć się trudu bycia wiernym normom postępowania wytyczonym przez Chrystusa. Jawi się tym samym z jednej strony trud realizacji postawionych zadań, z drugiej zaś świadomość otrzymywanej pomocy w postaci właściwego kierunku postępowania oraz mocy sakramentów umacniających na drodze wierności. Powodowani miłością, rzeczywiście wolni w podejmowanych decyzjach, małżonkowie stają się zdolni do całościowej i wiernej odpowiedzi na plan, jaki wobec nich ułożył Bóg, a także – tu swoisty paradoks – odczucia trudu bycia wiernymi Mu jako radości czynienia siebie godnymi partnerstwa z samym Bogiem, który przecież nieskończenie człowieka przerasta, więc z definicji nie jest jego Partnerem.

Uzasadnieniem takiej tezy ma być ewangeliczny zapis Mt 11,30, stanowiący część dłuższej wypowiedzi Jezusa, podanej w w. 28-30. Oto w w. 28 Mistrz zachęca³⁵, by przyjść do Niego w przeróżnych, życiowych sytuacjach, w których doświadcza się trudu fizycznego, psychicznego i duchowego³⁶ oraz obciążenia przede wszystkim z powodu znoju i ciężaru obowiązków przestrzegania prawa³⁷. We wszystkich bowiem tych okolicznościach Bóg chce

³⁵ Grecki przysłówek *deute*, ‘pójdź- my/cie’ w Ewangelii Mateusza odnosi się zawsze do pobudzenia lub propozycji włączenia się w postulowaną czynność. Nie ma więc mowy o jakimkolwiek zmuszaniu, por. 4,19; 21,38; 22,4; 25,34 oraz 28,6.

³⁶ Czasownik *kopiaō* oznacza tyle, co ‘męczyć’, ‘mózolę’, ‘zmagam się’ z podkreśleniem trudu własnego, aby osiągnąć oczekiwane wyniki własnej pracy. Chodzi o trud pracy fizycznej (Joz 24, 3; Ps 126,1; Syr 11,11; 31,3-4; Iz 16,12; 46,1; 65,23; Jer 28,58; Łk 5,5; Dz 20,35; Rz 16,6; 1 Kor 4,12; Ef 4,28; 2 Tm 2,6), noszenia ciężarów (1 Bas 17,39), walki zbrojnej (1 Bas 14,31; 2 Bas 17,2; 23,10), niewolnictwa (Iz 45,14), poszukiwań (Jr 2,24), wędrowania w upale (Pwt 25,18; Iz 30,4; 57,10; 63,13; J 4,6), jęczenia/krzyczenia (Ps 6,7; 68,4), pracy apostołskiej (Iz 49,4; Rz 16,12; 1 Kor 15,10; 16,16; Ga 4,11; Flp 2,16; Kol 1,29; 1 Tes 5,12; 1 Tm 4,10; 5,17), zdobywania życiowej mądrości (Prz 4,12; Mdr 6,14; Syr 6,19; 24,34; 33,18; 51,27), żywienia osób nieprzydatnych lub szkodliwych (Iz 47,13.15), szeroko pojętego cierpienia (Iz 31,3; 33,24; 40,30-31; Lm 5,5; Ap 2,3), a nawet oddawania czci Bogu (Syr 43,30). W Ewangelii Mateusza występuje jeszcze tylko w 6,28 (por. paralelnie Łk 12,27) w brzmieniu przeczącym, w odniesieniu do lilii polnych wolnych od trudu (*ou kopiōsin*), przyozdabianych dobrocią Ojca w niebie.

³⁷ Bardzo rzadki w Biblii greckiej czasownik *fortidō* oznacza ‘obarczam’, ‘obładowuję’, ‘przygniatam’, ‘przytłaczam ciężarami’. W Septuagincie występuje tylko w wersecie Ez 16,33, wskazując na trud, jaki podejmowali niewierni i bałwochwalczy Izraelici pragnąc przyciągnąć do siebie pogan. Chodzi więc o trud szkodliwy, niepotrzebny, nieprzynoszący żadnej duchowej

zapewnić stosowne pokrzepienie³⁸. Wprowadzający w nowe czasy zbawienia Jezus przynosi odpoczynek zarówno fizyczny, psychiczny, jak i duchowy tym, którzy gięli się przede wszystkim pod ciężarem legalistycznych nakazów judaizmu (por. Hauck 1965, s. 829). W dokumencie papież wyraźnie obejmuje całościowo sens wszystkich tych terminów, rozciągając je na wszelkie życiowe sytuacje, by z jednej strony dać znać, że w nich wszystkich ludzie znajdują oczekiwaną pomoc Jezusa, z drugiej jednak, by nie szukali usprawiedliwień dla siebie, gdy podejmują próby obejścia Jego nakazów i zaleceń w okolicznościach, które okazują się dla nich trudne. Kluczowy w. 29 tekstu Mateuszowego podaje zachętę do wzięcia jarzma Chrystusowego, uczenia się życia na Jego sposób, tzn. życia pokornego i podporządkowanego Bogu, by w nagrodę znaleźć pokój serca i ukojenie duszy, czyli pełną akceptację trudów podjętych dla Niego, a nawet radość z nich. Różnica między nauczaniem rabinów a Jezusowym polega na tym, że poddanie się pod jarzmo Tory oznacza akceptację przepisów prawa, które człowiek musi wykonywać wysiłkiem własnym. Jezus, zachęcając do poddania się Jego prawu, nie wspomina o przepisach, lecz o sobie, o tym, że daje siłę i wytrwałość. Nie Prawo jest więc w centrum, lecz On sam (por. Blomberg 1992, s. 194-195). W tym świetle, według zamysłu Pawła VI, poddanie się chrześcijanina prawu Jezusa oznacza moc daną przez Niego każdemu, kto zechce podjąć trud wierności prawu małżeńskiemu założonego przez Niego Kościoła. Ważna jest jednak zachęta do nauki (*mathēte*) od Niego. Ten proces zawsze jest długotrwały i nastrocza trudności³⁹, wprawdzie ze zrozumieniem materiału, później zaś z wcielaniem go w życie, jak w każdej szkole. Z Jego pomocą doprowadzi to jednak ostatecznie do zbawienia, czyli niewspółmiernie szczodrej zapłaty za trud pozostania wiernym Bogu. Widać więc dwie fundamentalne korzyści w porównaniu ze starotestamentową drogą nauki i przyswajania prawa: człowiek nie czyni tego własnymi tylko siłami oraz nie podporządkowuje swej wolności jedynie przepisom prawa mojąszowego. Dobrowolne podporządkowanie się prawu Jezusa skutkuje Jego natych-

lub materialnej korzyści (por. Allen 1994, s. 241). Duchowy poziom rzeczownika odkrywa cytat Łk 11,46 wstawiający go w kontekst legalistyki judaistycznej, w ataku Jezusa na zwolenników rygorystycznego przestrzegania prawa Mojąszowego. Niemożliwe jest uniesienie ciężaru wszystkich przepisów siłami czysto ludzkimi (por. Johnson 1991, s. 190).

³⁸ Czasownik *anapaūō* oznacza odpoczynek natury fizycznej (Rdz 29,2; Kpł 25,2; Pwt 5,14; Est 9,17-18; Jdt 10,21; Hi 3,13,26; Syr 3,6; Mi 4,4; Iz 13,20; 14,30; Dn 12,13; Mt 26,45; Mk 6,31; 14,41; Łk 12,19), poczucie bezpieczeństwa (Rdz 49,14; Pwt 28,65; 33,20; 2 Bas 7,11; 3 Bas 5,18; 1 Par 22,9,18; 2 Ezd 19,28; Iz 27,10; 32,18; 34,17; Ier 31,11; Ez 34,14-15), uwolnienie od nieprzyjaciół (Est 9,16,22; Iz 14,1.4.7), ulgę w trudach i uwolnienie od rozczarowań (Prz 29,17; Hi 3,17; 10,26; Lm 5,5), ukojenie nerwów i niepokoju (1 Bas 16,16; Ha 3,16), pokrzepienie duchowe (1 Kor 16,18; 2 Kor 7,13; Flm 7,20), a wreszcie przejście w stan śmierci (Syr 22,11; 47,23) i pokój pośmiertny (Ap 6,11; 14,13).

³⁹ W Starym Testamencie jako nakaz dany do Boga lub stwierdzenie uczenia się mądrości, por. m.in. Pwt 4,10; 5,1; 14,23; 17,19; 31,12-13; Ps 118,7.71.73; Mdr 6,1.9; Syr 16,24; Iz 26,9.

miastowym wsparciem oraz nagrodą życia wiecznego, co nieporównywalnie wywyższa wartość Jezusowej zachęty do wierności Mu. Wobec tego owocem wierności nauczaniu encykliki będzie pomoc samego Pana w wypełnieniu jej zaleceń, a nagroda za wierność będzie sowita. Ostatni w. 30 mowy Jezusowej podkreśla wartość (*chrēstos*, dosł. ‘godny’, ‘rzetelny’)⁴⁰ Jego jarzma⁴¹, stanowiącego podstawę wszelkich cnót człowieka. Paradoksalnie więc ktoś, kto poddaje się pod Boże jarzmo, zostaje uwolniony od tego, które nakłada człowiekowi człowiek⁴² lub jego własne przekonania⁴³. Na koniec warto podać argument najważniejszy, wynikający z w. 29-30: przyjęcie jarzma Jezusowego to inaczej naśladowanie Jego samego, ponieważ nikt tak, jak On, nie potrafił ucieleśnić w swym życiu woli Bożej, wynikającej z przykazań. Zachęta, jakkolwiek całkowicie dobrowolna, do naśladowania Go jest w istocie moralną koniecznością, jeśli ktokolwiek chce prawdziwie nazywać się Jego uczniem (por. Paciorek 2004, s. 484-485). W związku z tym włączenie nauczania papieskiego w ciąg życia chrześcijanina, jako przedłużenia nauczania samego Jezusa, musi zostać poddane tym samym wymogom moralnym.

c. Nauczanie o prawie naturalnym

Jeden z cytowanych *passusów* biblijnych stał się podstawą wyrażenia teologicznej tezy o istnieniu i funkcjonowaniu prawa naturalnego. Paweł VI pisał w punkcie 4: „Prawo bowiem naturalne jest również wyrazem woli Bożej i jego wierne przestrzeganie jest ludziom konieczne do zbawienia”.

Nieco szerszy kontekst tematyczny omawianego punktu został już przedstawiony przy okazji omówienia perykopy Mt 28,18-19, obecnej również w tym punkcie dokumentu papieskiego. Chodzi tutaj o kompetencje Urzędu Nauczycielskiego Kościoła w zakresie możliwości autorytatywnego wyłożenia zasad prawa naturalnego. Trzeba jednak obecnie doprecyzować definicję

⁴⁰ Bóg jako *chrēstos*, por. *Ps* 24,8; 33,9; 68,17; 85,5; 99,5; 105,1; 106,1; 108,21; 118,68; 135,1; 144,9; *Na* 1,7; *Ier* 40,11; *Dn* 3,89; 1 P 2,3.

⁴¹ *Dzygos* jako ciężkie jarzmo pracy, niewoli i powinności, nakładane przez wrogów i ciemięczyteli, por. m.in. 2 *Krn* 10,4,9-11,14; 1 *Mch* 8,18,31; 13,41; *Syr* 28,19-20; *Iz* 47,6; *Ier* 34,8.

⁴² Bóg uwalniający od takiego ciężaru, por. *Kpł* 26,13; *Iz* 9,3; 10,27; 14,5,25. Można by powiedzieć, że przejrzystość nauczania Kościoła sprawia, że oszukiwani ludzie chętniej poddają się ciężarowi wierności Bogu.

⁴³ Warto podkreślić szczególnie wymowę tekstu *So* 3,9 łączącego motyw: oczyszczenia mowy człowieka, dokonanego przez Boga i zarazem przeznaczenia ludu do poddania się Jego jarzmu. Bóg poddający pod swe jarzmo staje się zarazem Bogiem ocalenia od jarzma fałszywych bożków (por. Barker 1999, s. 488-489). W ten sposób przejrzystość nauczania Kościoła sprawia, że oszukiwani przez własne przekonania, poglądy lub nawet uprzedzenia ludzie chętniej poddają się ciężarowi wierności Bogu.

prawa naturalnego, by uniknąć jakiegokolwiek wieloznaczności. Po ukazaniu się encykliki w komentarzu krakowskich teologów moralistów pod przewodnictwem kard. Wojtyły, ówczesnego metropolity Krakowa, napisano: „Papież przez prawo naturalne rozumieją obiektywny porządek moralny wypisany w rozumnej naturze człowieka, niezależny od prawa pozytywnego ustanowionego przez władzę państwową, stały i niezmienny, obejmujący wszystkich ludzi, zawierający nie tylko najogólniejsze idee i zasady moralne, ale też szczegółowe normy postępowania”⁴⁴. Egzemplifikacją powyższego nauczania jest podany werset Mt 7,21, stanowiący autorski zapis słów Jezusa: „Nie każdy, który Mi mówi: «Panie, Panie!», wejdzie do królestwa niebieskiego, lecz ten, kto spełnia wolę mojego Ojca, który jest w niebie”. W kontekście wyżej przytoczonej tezy dokumentu papieskiego należy rozumieć tę wypowiedź Pana jako niezależną od znajomości lub nieznanomości zarówno prawa możeszowego, jak i całokształtu wiary chrześcijańskiej. Wola Boga bowiem jest wypełniana nawet przez niewierzących, jeśli chcą oni żyć uczciwie i według praw sumienia⁴⁵.

Wzmiankowany werset znajduje się w bliższym kontekście w. 15-23 ostrzegających przed fałszywymi nauczycielami, których należy się wystrzegać; ich działalność można poznawać po zdecydowanie negatywnych skutkach (w. 15-20). Werset 21 ukazuje fałsz w postawie tych ludzi, którzy podają wiernym niewłaściwe nauki, lecz by zdobyć ich uznanie, oficjalnie zwracają się do Boga jako swojego Pana. Wspominają swe zasługi, zwłaszcza spektakularne cuda, usuwanie złych duchów i wyjątkowej jakości nauczanie (w. 22). Zostaną jednak całkiem odrzuceni przez Boga z powodu niegodziwości, którą próbowali zatuszować, a która z uwagi na mądrość Boga wyjdzie całkowicie na jaw (w. 23)⁴⁶.

Tekst biblijny ma wyraźny charakter polemiczny. Warto podkreślić, że podwójny zwrot „Panie, Panie” występuje najczęściej w cytowanych przez Jezusa słowach uczniów, gdy kierują się oni do Niego, jak w w. 22 oraz 25,11, chcąc pójść za Nim lub prosić Go o możliwość zbawienia. We wszystkich tych przypadkach ukazują owo ogólne pragnienie kontynuowania Jego drogi, wzywając zarazem Jego pomocy. Tymczasem nie wystarczy jedynie hipotetycznie pragnąć lub nawet modlić się do Niego⁴⁷, lecz trzeba jeszcze z prze-

⁴⁴ Por. *Notificationes e curia Metropolitana Cracoviensi*, nr 1-4 A.D. 1969, s. 86.

⁴⁵ Jak tego uczy Konstytucja o Kościele *Lumen gentium* 16: „Nie odmawia Opatrzność Boża koniecznej do zbawienia pomocy takim, którzy bez własnej winy w ogóle nie doszli jeszcze do wyraźnego poznania Boga, a usiłują nie bez łaski Bożej, wieść uczciwe życie. Cokolwiek bowiem znajduje się w nich z dobra i prawdy, Kościół traktuje jako przygotowanie do Ewangelii i jako dane im przez Tego, który każdego człowieka oświeca, aby ostatecznie posiadał życie”.

⁴⁶ Bardzo dobrze strukturę ostrzeżenia Jezusa ukazał Paciorek 2004, s. 320.

⁴⁷ Jako modlitwa i zwrot bezpośredni do Boga, por. także Pwt 3,24; 9,26; 3 Bas 8,53; 1 Par 17,24; Est 4,17b; 2 Mch 1,24; Ps 68,7; 108,21; 129,3; 139,8; 140,8; Am 7,2,5; Jer 28,62; Ez 21,5.

konaniem przyjąć Jego wolę i okazać jej całkowite posłuszeństwo. Wówczas dopiero wyznanie Go jako Pana sprawi, że stanie się On Panem całego ludzkiego życia. Dla innych z kolei wyznanie Go jest sposobem oddalenia od siebie ewentualnych zarzutów lub uzewnętrznieniem chęci wykorzystania Go dla własnych celów, manipulowania wiarą i postawami innych ludzi albo przyznawania się do Niego tylko w przypadku, gdy czyni On wszystko po myśli człowieka. Takich postaw Jezus nie może zaakceptować, bo to nie Bóg ma być na usługi człowieka. To On ma wyłączne prawo do ludzkiego serca i poprzez realizację Jego przykazań człowiek dochodzi do obiecanego zbawienia⁴⁸. Zatem dopiero wówczas, gdy modlitwa i wyznawanie wiary łączy się z praktyką całego życia, można wejść do królestwa niebieskiego⁴⁹. Postawa ta wyraża się zwłaszcza w całkowitej zgodzie z deklarowanymi na zewnątrz zasadami wiary. Bóg nie znosi hipokryzji i swoistej schizofrenii religijnej, nie toleruje publicznego wyznawania wiary, najczęściej w postaci głośnej modlitwy, które nie idzie w parze z uczynkami (por. Blomberg 1992, s. 133; France 2007, s. 294). Wynikać to może już to z braku walki z własnymi słabościami, już to – co gorsze – z tworzonymi przez siebie przekonaniem niezgodnymi z nauczaniem Jezusa, a potem Kościoła.

Pisząc *Humane vitae*, Paweł VI miał głęboką świadomość, że trud wymagań, jakie stawia przed wyznawcami Chrystusa, spowoduje liczne kontestacje i zarzuty, nawet w gronie teologów, moralistów i duszpasterzy. Używając tego tekstu biblijnego, mógł się – wbrew swej woli – narazić na zarzut zmuszania wiernych do posłuszeństwa z wykorzystaniem słowa Bożego, by unikać dyskusji i wyrażania poglądów niezgodnych z nauczaniem oficjalnym magisterium. Jeśli zaś wypowiedź papieska pojawia się w kontekście prawa naturalnego, czyni to wszystkich ludzi odpowiedzialnymi przed Bogiem za ich postępowanie, także w kwestiach życia małżeńskiego, niezależnie od przyjęcia czy odrzucenia wiary chrześcijańskiej.

⁴⁸ Możliwe, że właśnie dlatego pojawia się w wersecie zapis „Panie, Panie”, nie zaś „Ojczy”, zwrot ulubiony przez Jezusa, gdy nauczał zwłaszcza o dobroci Boga wobec ludzi (por. Senior 1998, s. 133).

⁴⁹ Jezus zaś jawi się jako Sędzia sądu ostatecznego (por. Paciorek 2004, s. 324).

THE BIBLICAL FOUNDATIONS OF THE ENCYCLICAL *HUMANAE VITAE*

Abstract

The problems presented in *Humanae vitae* have become the object of harsh disagreement even in the Church some fifty years after the encyclical's publication. The dispute has been extended to the possibility that the Magisterium of the Church should give lay people some direction in their lives. Moreover, the disagreement has also concerned the boundaries of freedom of choice for a person who wants to live by their accepted rules. The document in question is a testimony to the pope's responsibility to Christ and the world for the immutability of truths taught by the Church. It is also a courageous testament to the issue of sexual intercourse of spouses in the age of a general slackening or negation of morals which guard the indissolubility of marriage. It comes as no surprise that the pope referred to the few – yet important – biblical texts in order to justify the rightness and significance of the undertaken issues, as well as their permanence in the lives of particular people of faith. The present paper attempts to prove that the choice of the biblical texts was not random; moreover, this paper fully justifies the truths touched upon in the encyclical which are difficult to accept in the contemporary mentality. Due to the limited character of this research, it will only deal with those quotations that show the depth of the encyclical's anchorage in the truths resulting from the infallible Scripture, which has a strong bearing on the justification of the encyclical's sanctity in the moral issues of widely understood human sexuality in the light of the Church teachings.

Keywords: Teachings of the Church; morality; Bible; *Humanae vitae*; Pope Paul VI; papal encyclicals

Słowa kluczowe: nauczanie Kościoła; moralność; Biblia; *Humanae vitae*; Paweł VI; encykliki papieskie

BIBLIOGRAFIA

- Allen L.C. (1004), *Ezekiel 1-19*, Word Biblical Commentary 28, Dallas.
- Anders M. (1997), *What You Need to Know About Bible Prophecy in 12 Lessons*, Nashville–Dallas–Mexico City–Rio de Janeiro.
- Bailly A. (1963), *Le dictionnaire grec-français*, Paris.
- Barker K.L. (1999), W. Bailey, *Micah – Nahum – Habakkuk – Zephaniah. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, The New American Commentary 20, Nashville.
- Biesaga T. (2011), *Personalizm etyczny K. Wojtyły*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 2, red. A. Maryniarczyk, Lublin.
- Blomberg C.L. (1992), *Matthew: An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, The New American Commentary 22, Nashville.

- Boring M.E., Craddock F.B. (2009), *The People's New Testament Commentary*, Louisville.
- Carroll J.T. (2012), *Luke: A Commentary*, The New Testament Library, Louisville.
- Foulkes F. (1989), *The Letter of Paul to the Ephesians: An Introduction and Commentary*, Tyndale New Testament Commentaries, Grand Rapids–Cambridge.
- Fowl S.E. (2012), *Ephesians: A Commentary*, The New Testament Library, Louisville.
- France R.T. (2007), *The Gospel of Matthew*, The New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids.
- Geldenhuis N. (1971), *The Gospel of Luke*, The New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids.
- Gilde R., Mark J., Warring A. red. (2017), *Europe's 1968: Voices of Revolt*, Oxford.
- Godet F.L. (2004), *A Commentary on the Gospel of St. Luke*, Eugene.
- Goniszewski P. (2015), *Egzegeza Mt 28,16-20 z hebrajskiej wersji Ewangelii wg św. Mateusza (shemtob)*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeszkie” 22, s. 11-19.
- Haręzga S. (2007), *Formuła „Bóg jest miłością” w 1 J 4, 8. 16 i jej recepcja z pierwszej encyklice Benedykta XVI*, „Collectanea Theologica” 77, nr 3, s. 63-79.
- Harrington D.J. (1991), *The Gospel of Matthew*, Sacra Pagina, t. 1, Collegeville.
- Hauck F. (1965), art. κόπος, κοπιᾶω, Theological Dictionary of the New Testament t. 3, s. 827-830.
- Hoehner H.W. (2002), *Ephesians: An Exegetical Commentary*, Grand Rapids.
- Johnson T.F. (1993), *1, 2 and 3 John*, New International Biblical Commentary, Peabody.
- Johnson L.T. (1991), *The Gospel of Luke*, Sacra Pagina, t. 3, Collegeville.
- Kotecki D. (2016), *Chrzest „w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (Mt 28,19) w ujęciu biblijnym: od egzegezy do aktualizacji*, „Człowiek i Teologia” t. 35, nr 3, s. 11-37.
- Krajewski W. (2006), *Etyka jako filozofia pierwsza. Doświadczenie normatywnej mocy prawdy źródłem i podstawą etyki*, Lublin.
- Krawczyk R. (2014), *Dziękczynny hymn Symeona (Łk 2,25-35)*, „Studia Redemptorystowskie” 12, s. 256-264.
- Kruse C.G. (2000), *The Letters of John*, The Pillar New Testament Commentary, Grand Rapids.
- Langkammer H. (2001), *List do Efezjan*, Pismo Święte Nowego Testamentu, Lublin.
- Léon-Dufour X. (1993), *Lecture de l'Évangile selon Jean : Les adieux du Seigneur (chapitres 13-17)*, t. 3, Paris.
- Mędala S. (2008), *Ewangelia według świętego Jana, rozdziały 13-21*, Nowy Komentarz Biblijny, Nowy Testament, t. IV/2, Częstochowa.
- Mickiewicz F. (2011), *Ewangelia według świętego Łukasza, rozdziały 1-11*, Nowy Komentarz Biblijny, Nowy Testament, t. III/1, Częstochowa.
- Morris L. (1992), *The Gospel According to Matthew*, The Pillar New Testament Commentary, Grand Rapids.
- Mounce R.H. (1995), *Romans: An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, The New American Commentary 27, Nashville.
- Notificationes e curia Metropolitana Cracoviensi*, nr 1-4 A.D. 1969, s. 71-105.
- Paciorek A. (2004), *Ewangelia według świętego Mateusza, rozdziały 1-13*, Nowy Komentarz Biblijny, Nowy Testament, t. 1, cz. 1, Częstochowa.
- Paciorek A. (2008), *Ewangelia według świętego Mateusza, rozdziały 14-28*, Nowy Komentarz Biblijny, Nowy Testament, t. 1, cz. 2, Częstochowa.
- Parzyszek C. (2010), *Treść pojęcia „nowa ewangelizacja” według Jana Pawła II*, „Kultura – Media – Teologia” 2, s. 135-151.
- Phillips J. (2005), *Exploring the Gospel of Luke: An Expository Commentary*, John Phillips Commentary Series, Grand Rapids.
- Phillips J. (1999), *Exploring the Gospel of Matthew: An Expository Commentary*, John Phillips Commentary Series, Grand Rapids.
- Rengstorf K.H. (1967), art. μαθητεύω, Theological Dictionary of the New Testament, t. 4, s. 461.
- Rensberger D. (1997), *1, 2, & 3 John*, Abingdon New Testament Commentaries, Nashville.

- Schnackenburg R. (2002), *The Gospel of Matthew*, Grand Rapids–Cambridge.
- Senior D. (1998), *Matthew*, Abingdon New Testament Commentaries, Nashville.
- Siemieniec T. (2014), *Antyewangelizacja i ewangelizacja w świetle Mt 28, 11-20*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 13, s. 119-134.
- Stanley J. (2013), *Rebuilding the Church: Pope Francis and After*, b.m.
- Stein R.H. (1992), *Luke: An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, The New American Commentary 24, Nashville.
- Stott J.R.W. (1995), *The Letters of John*, Tyndale New Testament Commentaries, Leicester–Grand Rapids.
- Struzik Z. (2010), „Rodzina Bogiem silna mocą swego narodu”. *Nauczanie o rodzinie kard. S. Wyszyńskiego*, „Kultura – Media – Teologia” 3, s. 105-119.
- Szpyra S. (2003), *Nakazy misyjne Chrystusa (Mt 28,19)*, „Nurt SVD” 37/4, s. 7-19.
- Wróbel M.S. (2014), „*A Twoją duszę miecz przeniknie*” (Łk 2, 35): *wspólnota losu Maryi i Jezusa*, „Salvatoris Mater” 14/1/4, s. 11-20.

JANUSZ NAWROT – kapłan archidiecezji poznańskiej. Urodzony w Międzychodzie, woj. wielkopolskie. W latach 1979-1985 studia w Arcybiskupim Seminarium Duchownym w Poznaniu. Studia specjalistyczne z dziedziny biblistyki w Instytucie Katolickim w Paryżu (1988-1992). Obecnie profesor nadzwyczajny w Zakładzie Nauk Biblijnych Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (tytuł: 2013). Autor licznych artykułów i 7 książek naukowych z dziedziny biblistyki.

LIVIO MELINA

Pontificio Istituto Giovanni Paolo II

per le scienze del Matrimonio e della Famiglia

Pontificia Università Lateranense, Roma

Interpretazioni di *Gaudium et spes* e recezione di *Humanae vitae*

La questione del rapporto tra la costituzione pastorale del Concilio Vaticano II *Gaudium et spes* e l'enciclica del Beato Paolo VI *Humanae vitae* è ritornata di grande attualità dopo la pubblicazione dell'esortazione post-sinodale *Amoris laetitia* e in relazione al 50° anniversario dell'enciclica montiniana, che stiamo celebrando¹. Basta vedere come ne viene reinterpretato il nesso nel recente volume dei teologi tedeschi Stephan Goertz e Caroline Witting (Goertz, Witting [Hrsg.] 2016, 13-79).

La strategia ermeneutica dei progressisti è però oggi molto diversa da quella seguita cinquant'anni fa: allora si contrapponeva il personalismo di *Gaudium et spes* al presunto naturalismo di *Humanae vitae*, sottintendendo che quest'ultima sarebbe stata un passo indietro rispetto al Vaticano II. Ora invece si cerca di contrapporre tra loro due diverse letture possibili della stessa *Humanae vitae*: quella proposta sulla scorta di *Amoris laetitia* come un vero e proprio "cambio di paradigma" (*Paradigmwechsel*)² e quella che sarebbe stata imposta con i pontificati di San Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI. La prima, innovando rispetto alla tradizione morale scolastica, ma pretendendo di essere in piena fedeltà con lo spirito del Concilio, adotterebbe lo schema pastorale e flessibile del discernimento "caso per caso", mentre la seconda farebbe ricorso ad un'impostazione rigida, legalistica e dottrinarina. Così il bersaglio polemico per l'interpretazione autentica di *Gaudium et spes* non è più l'en-

¹ Per l'impostazione del problema nella discussione dopo *Humanae vitae*: Delhaye 1968, 351-368; Fernández Benito 1994. Del nesso tra i due documenti si era occupato anche Giovanni Paolo II nella Catechesi dell'Udienza generale del 1 agosto 1984.

² Kasper 2016, 723-732. Nello stesso senso si muove anche il più articolato intervento di Schockenhoff 2017, 147-158.

ciclica di Paolo VI, ma diventa piuttosto il magistero dei suoi due successori e in particolare l'enciclica *Veritatis splendor* e la stessa teologia del corpo delle Catechesi del mercoledì del grande papa polacco.

Gaudium et spes, riletta nella luce di *Amoris laetitia* (o meglio ancora: di certe ermeneutiche progressiste di questa esortazione di papa Francesco) diventerebbe la chiave autenticamente conciliare per poter finalmente fare pace anche con *Humanae vitae*, smussandone le pretese normative eccessive.

Per entrare nel vivo del conflitto delle interpretazioni con qualche frutto sostanziale, occorre però uscire dagli schematismi piuttosto formali delle contrapposizioni ed affrontare i contenuti dei dibattiti dottrinali e teologici, che mi pare si possano sintetizzare intorno ai seguenti quattro temi principali. In primo piano sta la questione dell'antropologia, in riferimento al rapporto tra persona e natura e quindi alla legge naturale; ci chiederemo perciò: quale personalismo? In secondo luogo, dovremo saggiare il rapporto tra *Gaudium et spes* ed *Humanae vitae* sulla questione della gerarchia dei fini del matrimonio, domandandoci: quale amore? In una terza tappa entreremo nel dibattito specificamente morale del rapporto tra norme morali e coscienza e ci chiederemo: quale coscienza? Infine verrà il rapporto tra dottrina e pastorale; e la domanda sarà: quale pastorale?

1. Quale personalismo?

“Quale personalismo?”, dunque. È questa la prima fondamentale questione su cui saggiare la qualità delle interpretazioni di *Gaudium et spes* in rapporto alla recezione di *Humanae vitae*. Infatti un'etica presuppone sempre un'antropologia, benché ne sia epistemologicamente autonoma³. La verità sull'uomo e sul suo bene è a fondamento di tutti i principi della morale. Per questo, la visione della persona umana e dell'amore, che la costituzione pastorale del Vaticano II delinea, dovrebbero essere anche alla base della dottrina etica insegnata dall'enciclica *Humanae vitae*⁴.

Gaudium et spes è un testo profondamente personalistico, che ha inteso illustrare la dignità singolare dell'uomo e la sua integrale vocazione nei termini di una chiamata alla *communio personarum* (n. 12), che si realizza mediante il dono sincero di sé (n. 24). Questa costitutiva apertura della persona alle relazioni si basa teologicamente sul fatto che l'essere umano, unica creatura voluta per se stessa, è stato creato “ad immagine e somiglianza di Dio” e che questa

³ Sulla questione dell'originalità della conoscenza morale si vedano: Melina 1987, Pérez-Soba 2011.

⁴ In merito si veda il saggio di Wojtyła 1978, 125-145.

dimensione rispecchia in certo modo il mistero trinitario divino. Ora è proprio nel matrimonio, che tale vocazione al dono e alla comunione si realizza in una modalità vocazionale specifica, configurando un cammino di santificazione (nn. 48 e 49)⁵. Possiamo così cogliere il passo in avanti che la costituzione pastorale del Vaticano II rappresentò per la comprensione del sacramento del matrimonio nell'orizzonte dell'amore: il suo aggancio all'esperienza e il suo fondamento in Cristo, che rivela l'amore del Padre e apre una partecipazione al suo legame sponsale con la Chiesa (Cf. Granados 2014, 33-59).

Humanae vitae, da parte sua, fa esplicito riferimento al fatto che «gli sposi per mezzo della reciproca donazione personale, loro propria ed esclusiva, tendono alla comunione dei loro esseri» (n. 8). Infatti per cogliere la vera natura e nobiltà dell'amore coniugale bisogna considerarlo nella sua sorgente suprema: Dio, che è Amore. Così, pur utilizzando meno il linguaggio della “persona” e più quello dell’“essere umano”⁶, l'enciclica montiniana si richiama all'antropologia personalistica di *Gaudium et spes*.

Va tuttavia osservato che la questione del personalismo conciliare non è semplice e senza difficoltà ermeneutiche. Tale problematicità è colta in modo acuto da Karol Wojtyła in un'allocuzione svolta a conclusione di un Convegno di teologi polacchi del 1973, di cui riportiamo un passaggio altamente significativo della sua interpretazione globale del Vaticano II:

è sufficiente leggere attentamente non solo *Gaudium et spes*, ma anche un altro documento del Concilio, la Costituzione *Dei Verbum*. Quest'ultima tratta specificamente della concezione personalista della Rivelazione, e quindi della conseguente concezione personalista della teologia. Per quanto riguarda la teologia, siamo forse i testimoni di un cambiamento di prospettiva, che qualificherei come il passaggio da un paradigma più “cosmologico” a una prospettiva più “personalista”. Preferisco definirlo così, piuttosto che dire che si è verificato un mutamento da una teologia della natura ad una teologia della persona, che sarebbe a mio avviso, utilizzare un linguaggio ambiguo e ingiustificato. La teologia è sempre stata una teologia della persona e dunque anche una teologia della natura (K. Wojtyła, “Słowo końcowe” [Allocuzione conclusiva], in Wojtyła [1973-1974], 243-263).

Purtroppo è proprio questo “linguaggio ambiguo e ingiustificato”, che, contrapponendo persona a natura, ha dato luogo ad ermeneutiche discutibili di *Gaudium et spes*. Già la corrente dominante nel personalismo filosofico aveva

⁵ Cf. «I coniugi mutuamente si danno e si ricevono» (GS 48); «Un tale amore, unendo assieme valori umani e divini, conduce gli sposi al libero e mutuo dono di se stessi» (GS 49).

⁶ L'osservazione è di Wojtyła 1978, 131, che afferma: «l'enciclica HV è un documento piuttosto ‘umanistico’ che ‘personalistico’. Nello stesso tempo è difficile intendere questo umanesimo altrimenti che in modo personalistico».

mostrato alcune gravi carenze⁷. Pur nell'intento encomiabile di "difendere la persona" dalla sua omologazione in un mondo di cose e dall'oppressione dei totalitarismi ideologici, taluni aspetti antropologici erano stati trascurati. Segnalo tre punti critici principali: (1) l'interpersonalità era vista talvolta solo come intersoggettività, in cui il riferimento diventa la coscienza o le coscienze (cf. E. Husserl, M. Nédoncelle), smarrendo la concretezza storica e la relazionalità sociale degli esseri umani; (2) la dimensione etica veniva trattata in modo sbrigativo aprendo la strada ad un certo relativismo antinormativista, non lontano dall'"etica di situazione" (B. Häring)⁸; (3) infine la tentazione di fare dell'uomo un fine a se stesso, in una svolta antropocentrica (cf. I. Kant, K. Rahner), che lo chiude nell'orizzonte immanentistico dell'autorealizzazione.

Il punto cruciale del discrimine tra le antropologie e le teologie che si ispirano al personalismo era, come aveva ben visto Wojtyła, proprio la visione della natura in relazione alla persona. L'adozione di un metodo dialettico, che contrappone i due termini di persona e natura, ha condotto ad una serie di falsi dualismi e di aporie, che destrutturano l'etica, come quelle tra libertà e verità, tra coscienza e legge, tra opzione fondamentale e atto, delle quali si è occupato il secondo capitolo dell'enciclica *Veritatis splendor*. Il dualismo spirito-materia ha un influsso molto forte sul modo in cui l'uomo guarda a se stesso. Il suo corpo viene ridotto a strumento da usare da parte di una libertà che progetta e decide e che può manipolarlo senza limiti. Esso è visto come una cosa, distinta dal soggetto, sulla quale sarebbero le scienze positive a determinare le regole di funzionamento, senza che vi siano valori morali da rispettare. Così alla dimensione spirituale della persona è assegnata una libertà senza fini, che permetterebbe di determinare soggettivamente i contenuti delle azioni, senza riferimento a verità che la precedano e che possano orientarla e vincolarla normativamente⁹.

Un tale personalismo spiritualistico ha naturalmente come sua conseguenza la messa in questione, o per lo meno la radicale destrutturazione del concetto teologico di legge naturale, che l'enciclica *Humanae vitae* pone alla base della sua argomentazione (n. 4). Le insufficienze del modello razionalista moderno, che la presenta come uno schema di precetti, deduttivo a priori da una natura umana immutabile e atemporale¹⁰, diventano il pretesto per un rifiuto puro e semplice o per un suo svuotamento formalistico, nello schema trascendentale di taluni moralisti tedeschi, per i quali essa non sarebbe che l'imperativo

⁷ Si veda: Pérez-Soba, Gałuszka (a cura di) 2013, e in particolare: Pérez-Soba 2013, 33-78. Una presentazione generale ed una antologia si trova in Rigobello 1975.

⁸ Si veda ad esempio l'opera di Häring 1971.

⁹ È la tesi del significato solo "pre-morale" dei beni umani, proposta da Janssens 1972, 115-156.

¹⁰ Per una revisione critica di questo modello: Maritain 1985. In merito si è pronunciata la Commissione Teologica Internazionale 2009, n. 33.

di trovare la soluzione più ragionevole nelle circostanze specifiche dell'agire concreto. Altrimenti si cadrebbe in una funesta "fallacia naturalistica", che finisce col sacralizzare indebitamente la fisiologia della sessualità e della procreazione¹¹.

A questa deriva del soggettivismo trascendentale oppone resistenza un testo del n. 51 di *Gaudium et spes*, che richiamando i criteri di moralità degli atti propri dei coniugi, così afferma: «Il carattere morale dell'agire non dipende solo dalla sincerità dell'intenzione e dalla valutazione dei motivi, ma va determinato sulla base di criteri oggettivi, desunti dalla natura della persona e dei suoi atti» (*"ex personae eiusdemque actuum natura desumptis, determinari debet"*). Ma ciò che non è possibile piegare a interpretazioni interessate, lo si può semplicemente cambiare. E così in molte traduzioni in lingua volgare moderna, tra cui quelle italiana e tedesca, il termine "natura" è stato sostituito con "dignità". Chi non controlla il latino del testo ufficiale, subisce quindi una distorsione. Addirittura il noto moralista Bernhard Häring arriva a presentare questo come prova del superamento del criterio della natura in nome del personalismo: un personalismo senza la natura o addirittura contro la natura¹². La manipolazione è tanto più grave in quanto la storia della redazione (*Redaktionsgeschichte*) mostra che l'inserimento del riferimento alla "natura della persona e dei suoi atti" invece che alla "dignità", era stato esplicitamente richiesto da Papa Paolo VI, in uno dei quattro modi proposti il 23 novembre 1965, ed accolto dalla Commissione per il testo poi approvato in aula¹³.

L'enciclica *Humanae vitae*, invece di eliminare il riferimento oggettivo al criterio della natura, lo integrerà nella prospettiva della cooperazione del soggetto, mediante il linguaggio dei "significati" dell'atto coniugale (n.12), che collegano ciò che tale atto "oggettivamente" significa col significato che gli sposi gli conferiscono nella dimensione cosciente e soggettiva della loro cooperazione con il disegno di Dio Creatore. Ciò, sottolinea Karol Wojtyła in un suo studio del 1978, «rappresenta un certo progresso (di *Humanae vitae*) rispetto alla costituzione *Gaudium et spes* 51» (Wojtyła 1978, 136). L'osservazione è preziosa per definire la strada dell'autentico personalismo, in grado di collegare l'antropologia di *Gaudium et spes* con le indicazioni etiche dell'*Humanae vitae*, in una duplice direzione.

In primo luogo essa apre alla considerazione della soggettività morale del corpo. È una pista già suggerita nel cosiddetto "Memoriale di Cracovia", cioè in quel documento che l'Arcivescovo Wojtyła, impossibilitato a partecipare alle riunioni della Commissione pontificia per il divieto delle autorità comuni-

¹¹ È la tesi di Fuchs 1996.

¹² Cf. Häring 1971; nello stesso senso, sorprendentemente si muoveva anche la interpretazione del giovane teologo Ratzinger 1966, 235-239.

¹³ Cf. Gil Hellin 1998, 359-372. Un'utile sinossi si trova in Marengo 2014, 102-104.

ste, inviò nel 1968 a Paolo VI, come contributo alla discussione di un gruppo di teologi polacchi¹⁴. La tensione tra persona e natura, presente nel testo di *Gaudium et spes* e risolta dualisticamente nelle interpretazioni “progressiste”, viene integrata in una comprensione del corpo umano non come aspetto separato dalla persona, da dominare, ma come “corpo proprio”, che partecipa in pienezza al carattere personale dell’uomo (Cf. Granados 2013, 81-86), facendo parte della sua identità. La stessa costituzione conciliare aveva indicato la linea di una visione unitaria dell’uomo, “*corpore et anima unus*” (n. 14), ma non l’aveva sviluppata e collegata al tema della natura. Si tratta della tematica della “teologia del corpo”, che San Giovanni Paolo II tratterà nelle Catechesi del mercoledì, che sono volte ad illustrare i fondamenti antropologici di *Humanae vitae*. L’enciclica *Veritatis splendor* completerà poi questa rinnovata comprensione personalistica e dinamica della legge naturale, parlando di “soggettività morale del corpo” (n. 48; In merito: Melina, Pérez-Soba [a cura di] 2012) e offrendo spunti per una rilettura delle inclinazioni naturali nella prospettiva dell’amore (nn. 50-53).

In secondo luogo, l’affermazione di Wojtyła radica teologicamente la natura nel disegno di Dio Creatore e Redentore: creato come *imago Dei*, l’uomo trova luce definitiva al suo mistero solo nel mistero del Verbo incarnato (GS 22). E qui la sua natura cessa di essere un mero “fatto” estrinseco alla libertà, e può venire compresa come un dono di Dio, nell’orizzonte della sua vocazione alla comunione. E’ proprio questo l’appello di *Humanae vitae*, che al n. 7 chiede di considerare il problema della natalità «nella luce di una visione integrale dell’uomo e della sua vocazione, non solo naturale e terrena, ma anche soprannaturale ed eterna».

2. Quale amore?

Un secondo punto critico per verificare la coerenza di *Gaudium et spes* con *Humanae vitae*, è rappresentato dalla dottrina circa la gerarchia dei fini del matrimonio, che era stata oggetto di intenso dibattito negli anni precedenti il Vaticano II (Sul tema: Mattheeuws 1989; Mazzocato 2006, 249-275; Granados 2013, 53-56). La tesi classica, di matrice agostiniana e tomista (Sant’Agostino, *De bono coniugali*; San Tommaso d’Aquino, *Summa Theologiae, Supplementum*, q. 67), nel distinguere i tre beni: *proles*, *fides* e *sacramentum*, aveva identificato come fine primario la procreazione, in quanto esso si colloca ad

¹⁴ Cf. “Memoriale di Cracovia. I fondamenti della dottrina della Chiesa riguardo ai principi della vita coniugale”, in Gałuszka 2017, 473-516. Lo studio di Gałuszka è essenziale per cogliere l’importanza decisiva e la novità dell’apporto di Wojtyła alla preparazione e alla recezione dell’enciclica montianiana, e pubblica anche fonti inedite.

un livello profondo dell'essere umano, comune anche ad altre specie animali, mentre l'aiuto reciproco e fedele, pur essenziale e per se sufficiente, restava in posizione subordinata. Il riconoscimento del primato della persona sembrava chiedere un ribaltamento di questa gerarchia, ponendo in primo piano l'amore dei coniugi. Con ciò si pensava di poter aprire la strada ad un mutamento nella valutazione morale della contraccezione.

Di questo avviso erano state le riflessioni di Herbert Doms (Doms 1935). La dottrina tradizionale sulla gerarchia dei fini era stata però ripresa da Pio XI nell'enciclica *Casti Connubii* (Pio XI, Enc. *Casti Connubii*, AAS 22 [1930], 546) e ribadita in una risposta del Sant'Uffizio, che respingeva l'opinione contraria (Decr. S. Officii, 29 Mart. [1 Apr.] 1944: AAS 36 [1944], 103: DH 3838). Ora il fatto che *Gaudium et spes* aveva preferito non servirsi del linguaggio dei fini fu interpretato come segno di un cambiamento della dottrina stessa, preludio ad una corrispondente revisione della proibizione etica. In realtà la scelta di evitare questo linguaggio era stata esplicitamente motivata nelle discussioni in aula come privilegio per un linguaggio pastorale e non come mutamento della dottrina (Cf. Turbanti 2000, 358-368). E proprio con questa precisazione era stata approvata dai Padri.

La costituzione conciliare arrivò ad un punto di equilibrio valorizzando sia l'amore coniugale (GS 49) sia la procreazione (GS 50), e segnalandone l'intima connessione (GS 51). E tuttavia il testo riflette in qualche modo alcune carenze dovute al contesto culturale dell'epoca, che era segnato da un forte allarme, lanciato dal Club di Roma, che portava a sentire solo la preoccupazione di controllo demografico; da un'incapacità di cogliere il valore positivo della natura per l'amore¹⁵; e da un'accentuata privatizzazione della famiglia, che ne smarriva l'importanza per il bene comune della società e non solo per gli individui (Cf. Granados 2013, 82-83. Al riguardo si veda anche: Bordeyne 2010).

L'interpretazione personalista di Doms, così come quella che legge *Gaudium et spes* in discontinuità rispetto alla dottrina classica, riflette una duplice limitazione, sia nell'intendere il valore della procreazione, sia nel concepire il primato dell'amore all'interno della vita coniugale.

In effetti il fine procreativo viene inteso come fine meramente biologico, quando non addirittura fisiologico, della relazione sessuale. Dunque viene collocato ad un livello infra-personale e infra-umano. Il dualismo antropologico e la svalutazione della corporeità diventano fattore di disprezzo della procreazione, vista con sospetto e con precauzione.

¹⁵ Interessante l'analisi di Lear 1991, che evidenzia le risorse della psicoanalisi freudiana contro la deriva nichilistica nell'interpretazione dell'amore al di fuori della natura, che è poi maturata nella Gender Theory.

D'altro canto l'affermazione del primato dell'amore nella gerarchia dei fini, si basa sull'equivoco di identificare l'aiuto reciproco con l'amore. In realtà l'amore non è un fine particolare tra gli altri, ma la realtà spirituale, che coordina e armonizza il raggiungimento dei diversi fini. Lo esprime bene San Giovanni Paolo II in una delle ultime Catechesi del mercoledì, nelle quali spiega anche la concordia tra *Gaudium et spes* e *Humanae vitae* su questo punto della gerarchia dei fini. Vale la pena rimeditare queste parole:

Secondo il linguaggio tradizionale, l'amore, quale "forza" superiore, coordina le azioni delle persone, del marito e della moglie, *nell'ambito dei fini del matrimonio* [...]. L'amore, come forza superiore che l'uomo e la donna ricevono da Dio insieme alla particolare "consacrazione" del sacramento del matrimonio, comporta una coordinazione corretta dei fini [...]. La dottrina della costituzione *Gaudium et spes*, come pure quella dell'enciclica *Humanae vitae*, chiariscono lo stesso ordine morale nel riferimento all'amore, inteso come forza superiore che conferisce *adeguato contenuto e valore* agli atti coniugali secondo la verità dei due significati, quello unitivo e quello procreativo, nel rispetto della loro inscindibilità. In questa rinnovata impostazione, il tradizionale insegnamento sui fini del matrimonio (e sulla loro gerarchia) viene confermato e insieme approfondito... (Giovanni Paolo II 2009, cat. 123 [10 ottobre 1984], 479).

Come si vede, staccare l'amore dalla concretezza dei beni del matrimonio, che dovrebbe promuovere, e farne invece un bene tra gli altri, significa averne una concezione astratta ed individualista. Staccato dalla natura, l'amore diventa un'emozione, mentre se si sgancia dal riferimento ai beni, si privatizza. E invece, "amare è volere il bene della persona", come afferma in modo semplice e icastico san Tommaso d'Aquino (San Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles*, l. III, c. 90 [n. 2657]). I beni sono dunque la mediazione necessaria dell'amore tra le persone, che permettono e specificano la costruzione di una comunione nella trama della società e nel cammino di una storia.

3. Quale coscienza?

Al centro delle indicazioni "pastorali" sull'enciclica *Humanae vitae*, rivolte ai fedeli dalle Conferenze episcopali, si colloca il tema della coscienza, che viene intesa come mediazione necessaria del soggetto rispetto alla generalità dei principi. Ed è proprio basandosi sull'insegnamento di *Gaudium et spes* che sono state proposte soluzioni volte a giustificare eccezioni rispetto alla norma morale. Così la Conferenza episcopale tedesca difese la legittimità di seguire un'opinione diversa rispetto a quella proposta dal Papa nel suo magistero ordi-

nario, qualora le argomentazioni non risultassero soggettivamente convincenti¹⁶. E i Vescovi francesi sostennero la possibilità della coscienza di eccepire alla norma in caso di “conflitto di doveri”. Vale la pena di saggiare che concezione di coscienza sia sottesa a queste indicazioni, in riferimento al documento conciliare e all’enciclica stessa di Paolo VI.

Il breve paragrafo 16 di *Gaudium et spes*, contiene una grande densità di elementi e di dottrina, non sempre perfettamente amalgamati tra loro, così da meritare la qualifica di “testo di compromesso” (*Kompromißtext*; Cf. Anaya 1993). E tuttavia un’ermeneutica corretta non può appellarsi allo “spirito” del Concilio, per mettere da parte la “lettera” effettivamente approvata dai Padri. In effetti, se la coscienza è definita come «il nucleo più segreto e il sacrario dell’uomo, dove egli si trova solo con Dio, la cui voce risuona nell’intimità propria», il testo menziona anche che è «nell’intimo della coscienza che l’uomo scopre una legge che non è lui a darsi, ma alla quale deve obbedire», nello sforzo di «conformarsi alle norme oggettive della moralità».

Da parte sua, *Humanae vitae*, parla della coscienza dei coniugi nel contesto alla loro vocazione alla “paternità responsabile” (n. 10) e afferma che essa, quando è retta, è anche «fedele interprete dell’ordine morale oggettivo stabilito da Dio». La metafora dell’interprete implica da parte della coscienza la capacità di parlare due lingue: da una parte quella della norma e dall’altra quella delle circostanze della vita, in ordine a stabilire quale sia la volontà di Dio nel concreto. Il richiamo alla necessaria rettitudine suggerisce che la trasparenza alla verità è assicurata non semplicemente da un’autenticità soggettiva, ma dalla cura delle virtù morali. Così è possibile superare l’orizzonte ristretto della contrapposizione tra norma e coscienza, nell’orizzonte più tomista della prudenza, che colloca il momento del giudizio all’interno della prospettiva del soggetto e del dinamismo dell’agire (Cf. S. Pinckaers 1996, 126-141; Melina 2018).

La coscienza quindi non è arbitra del bene e del male, che deve invece cercare di scoprire a partire dai principi oggettivi e dagli insegnamenti della Chiesa. Non è neppure una mera esecutrice di precetti, perché deve invece scoprire una chiamata al bene singolare, determinata dalle circostanze. In questo senso la responsabilità procreativa è compito altissimo e peculiare dei coniugi in collaborazione con Dio (pro-creazione). E d’altra parte i coniugi cristiani non possono ritenere leciti, in nome della loro coscienza, dei metodi di contraccezione che il Magistero della Chiesa ha definiti intrinsecamente cattivi. Infatti, accanto alla funzione interpretativa della coscienza sul piano singolare, Paolo

¹⁶ È la famosa *Königsteiner Erklärung* del 30 agosto 1968, finora confermata dai Vescovi tedeschi. Nello stesso senso le dichiarazioni dei Vescovi austriaci e belgi. Cf. Tettamanzi 1969.

VI definisce anche il compito interpretativo del Magistero della Chiesa nei confronti della legge naturale (n. 4) a livello universale.

Si può così misurare quanto contrasti con la dottrina cattolica sulla coscienza, quella che è stata anche recentemente proposta quale “cambiamento di paradigma” sulla scorta di *Amoris laetitia*, ad esempio dal teologo tedesco Peter Hünermann, il quale pensa che, dal momento che l’universalità dei principi e dei comandamenti non può mai raggiungere la singolarità e la particolarità delle situazioni individuali, va sempre attribuita alla coscienza l’insostituibile libertà di decidere, anche in contrasto con quanto stabilito da una norma morale negativa, che proibisce azioni in se stesse intrinsecamente cattive (Cf. il suo intervento nell’opera collettiva: Th. Knieps-Port le Roi [ed.] 2017). Per questo, secondo il teologo di Tübingen, questa nuova visione della coscienza esigerebbe la correzione di certi passaggi di *Humanae vitae*, di *Familiaris consortio*, del Catechismo della Chiesa Cattolica e di *Veritatis splendor*, «perché contengono un’ (indebita) estensione della legge etica naturale nella particolarità delle azioni individuali». Sulla questione dell’interpretazione del valore normativo dell’insegnamento di *Humanae vitae*, si gioca dunque non solo un precetto di vita coniugale, ma una visione stessa della morale, così come è stata insegnata finora dalla tradizione della Chiesa e in particolare dal Beato Paolo VI, da San Giovanni Paolo II e da Benedetto XVI.

4. Quale pastorale?

Un ultimo, decisivo punto del confronto tra *Gaudium et spes* e *Humanae vitae*, che vorremmo, sia pur brevemente, suggerire, è quello che riguarda la qualità pastorale dell’insegnamento, che viene impartito nei due documenti. Non si vuole con ciò alludere al carattere “non definitorio”, e quindi solo pratico, cui taluni commentatori hanno voluto ridurre l’autorevolezza del pronunciamento di papa Paolo VI, allo stesso modo in cui talvolta si vuole ridimensionare il valore dottrinale del Concilio Vaticano II (È questa la tesi di Mongillo, Chiavacci, Goffi 1968). Si intende piuttosto qualificare uno specifico e nuovo registro di esercizio del magistero, iniziato con la costituzione conciliare e che si porrebbe come chiave ermeneutica della stessa enciclica sulla regolazione della natalità. In altre parole, *Gaudium et spes* inaugurerebbe una modalità di insegnamento preoccupata soprattutto del dialogo col mondo contemporaneo, che dovrebbe permettere una rilettura “non formale, non moralistica e non anti-moderna” dell’insegnamento di *Humanae vitae* (È la tesi di Marengo 2014, 161-172). Tale conversione pastorale sarebbe richiesta ora anche da papa Francesco, come stile necessario di una Chiesa “in uscita missionaria” (Cf. Francesco, Es. ap. *Evangelii gaudium*, 25-26).

In questa lettura, al termine “pastorale” viene attribuita la valenza di una originalità pratica, in opposizione dialettica rispetto all’elemento dottrinale. Lungi dal rivestire un carattere solo applicativo, il tratto pastorale verrebbe a godere di una sua autonomia e addirittura di un primato sulla dottrina, così da riflettere una concezione di *praxis* molto simile a quella propria dell’ideologia marxista (Cf. Pérez-Soba 2014, 71-102). Mentre la dottrina, preoccupata dell’ortodossia, comporterebbe irrigidimenti e costringerebbe all’immutabilità, il primato dell’ortoprassi assicurerebbe un’idea storica ed evolutiva della verità, con la duttilità di adattarsi alle circostanze storiche e alle situazioni personali, “caso per caso”. Si tratta, in qualche modo, di una concezione modernista, se non hegeliana, di verità, che si fa nella storia. Gli insegnamenti precedenti potrebbero essere accolti solo liberandoli dal fissismo della comprensione letterale e permettendo allo Spirito di far progredire il popolo in un’esperienza sempre nuova (Cf. Fontana 2018). Si tratterebbe perciò di adattare al mondo il linguaggio della Chiesa e specialmente la sua morale.

In realtà non è questo il senso della pastoralità inteso da *Gaudium et spes*. Nella famosa prima nota apposta al titolo, che spiega la qualifica “pastorale” della costituzione, si parla di atteggiamento di dialogo col mondo sulla base di “principi dottrinali” “immutabili”, che determinano una visione dell’uomo e del mondo, a partire dalla quale poi si possono illuminare questioni che implicano elementi più “contingenti”, legati a “circostanze mutevoli”. Nello stesso senso l’enciclica *Humanae vitae*, rivolgendosi ai sacerdoti li invitava al loro «primo compito, che è quello di «esporre senza ambiguità l’insegnamento della Chiesa sul matrimonio» (n. 28), poiché «non sminuire in nulla la salutare dottrina di Cristo è eminente forma di carità verso le anime» (n. 29).

La dottrina non va quindi contrapposta alla pastorale, poiché essa è “il corpo (vivente) della verità”, secondo l’incisiva espressione di Sant’Ireneo di Lione¹⁷. Essa getta una luce, che orienta l’azione della Chiesa e genera una pienezza di vita. Per questo il tratto innovativo del Vaticano II, ripreso in particolare da papa Francesco, non può essere inteso come una rivoluzione, che mette da parte la preoccupazione per la verità, o che relega quest’ultima nel museo dei reperti storici ormai obsoleti.

Una chiave feconda di lettura dell’intenzione pastorale del recente Concilio venne piuttosto offerta dall’Arcivescovo di Cracovia, il card. Wojtyła, con l’idea di “*arricchimento della fede*” (Wojtyła 1981). Pur non formulando nuovi dogmi, il magistero del Concilio ha inteso aiutare i fedeli ad un più intimo e profondo radicarsi della fede nella vita e così ha avuto un influsso anche dot-

¹⁷ Sant’Ireneo di Lione, *Adversus haereses*, II, 25, 2, citato in Granados 2015. In questo saggio, dedicato all’intima unità tra dottrina e pastorale, si veda soprattutto il cap. V: “La dottrina, luce pastorale”, 111-127.

trinale. Il profilo pastorale è dunque da scorgere nell'intenzione di arricchire la fede promuovendo una rinnovata esperienza della sua capacità di accogliere e dilatare dall'interno l'*humanum*. In tal senso l'esperienza dell'amore, e in modo specifico quella della famiglia, è stato visto dai Padri, nella *Gaudium et spes*, come il luogo strategico per un rinnovato dialogo della Chiesa col mondo (In merito: Pérez-Soba [a cura di] 2016).

Conclusione

Che cosa è in gioco con l'*Humanae vitae*, o meglio con le riletture che ne vengono proposte, in nome di un "cambiamento di paradigma" per la morale cattolica? A prima vista sembra che si tratti solo di un rinnovamento pastorale nel senso di una flessibilità misericordiosa, che riconosce il primato della persona e della coscienza. Il confronto con la costituzione pastorale conciliare *Gaudium et spes* e con le sue molteplici interpretazioni, ci ha permesso di verificare che è in gioco qualcosa di più sostanziale: l'antropologia cristiana, la dottrina del sacramento del matrimonio, la visione sui fondamenti della morale e in particolare l'idea di coscienza, e finalmente l'autenticità dell'azione pastorale della Chiesa come azione salvifica, che prosegue quella del Buon Pastore.

La recente lettera della Congregazione per la Dottrina della Fede *Placuit Deo* su alcuni aspetti della salvezza cristiana, approvata da Papa Francesco il 16 febbraio scorso, ci offre un nuovo punto di vista sintetico, alla luce del quale considerare il cammino di riflessione percorso. Essa ammonisce sul perenne riproporsi anche ai nostri giorni di due antiche eresie: quella pelagiana, che pensa alla salvezza come ad un'autorealizzazione individualistica basata sulle capacità umane, e quella gnostica, che la riduce ad un'esperienza puramente interiore, senza assumere la concretezza del nostro corpo e delle relazioni che ci legano agli altri e al mondo creato.

Non è forse proprio questo che abbiamo visto riproporsi anche nelle interpretazioni di *Gaudium et spes* e nelle corrispondenti riletture di *Humanae vitae*? Quando si scardina l'amore dalla carne, quando si stacca la persona dalla natura e quando si separa il matrimonio dalla procreazione si consegna la persona all'arbitrio e all'illusione di una libertà fittizia, di un amore astratto. "La carne è il cardine della salvezza", dicevano i Padri (Tertulliano, *De resurrectione mortuorum* VIII, 6-7: «Caro cardo est salutis»). Cf. Granados Siena 2010). L'uomo si salva solo se salva la propria carne. Per questo è così importante la norma morale insegnata da *Humanae vitae* sulla contraccezione: essa custodisce l'integralità e la verità del dono coniugale. Essa è anche la "pietra di paragone" dell'antropologia cristiana di *Gaudium et spes*.

Sommario

Il conflitto delle interpretazioni sull'enciclica *Humanae vitae* di Papa Paolo VI nel suo rapporto con la costituzione pastorale *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II, si è riacceso con l'inescibile dell'idea che *Amoris laetitia* rappresenti un "cambio di paradigma" per la pastorale. Il saggio esplora i contenuti del dibattito teologico intorno a quattro tematiche: l'antropologia (quale personalismo?), la teologia del matrimonio (quale amore?), la morale (quale coscienza?), la prassi ecclesiale (quale pastorale?).

Ne risulta che nell'interpretazione di *Humanae vitae* è in gioco ultimamente la verità dell'incarnazione contro una deriva neo-gnostica, che scardina l'amore dalla carne, la persona dalla natura, il matrimonio dalla procreazione e che finisce per abbandonare la dottrina della Chiesa alle convenienze di un ambiguo primato della pastorale.

Parole chiave: personalismo; naturalismo; cambio di paradigma; teologia del corpo; beni del matrimonio; paternità responsabile; pastorale coniugale; neo-gnosticismo

INTERPRETATIONS OF *GAUDIUM ET SPES* AND RECEPTION OF *HUMANAE VITAE*

Summary

The conflict of interpretations on Pope Paul VI's encyclical *Humanae vitae* in his relationship with the pastoral constitution *Gaudium et spes* of the Vatican Council II was rekindled with the triggering of the idea that *Amoris laetitia* represents a "paradigm shift" for the pastoral. The essay explores the contents of the theological debate around four themes: anthropology (which personalism?), the theology of marriage (what love?), morality (what conscience?), ecclesial practice (which pastoral care?).

It results that there is the truth of the incarnation against a neo-gnostic drift in the interpretation of *Humanae vitae*, which unhinges love from the body, the person from nature, marriage from procreation and which ends up abandoning the doctrine of Church for the conveniences of an ambiguous primacy of pastoral care.

Keywords: personalism; naturalism; „paradigm shift”; theology of the body; the goods of marriage; responsible parenthood; spouses' pastoral care; neognosticism

Słowa kluczowe: personalizm; naturalizm; „zmiana paradygmatu”; teologia ciała; dobra małżeństwa; odpowiedzialne rodzicielstwo; duszpasterstwo małżonków; neognostycyzm

BIBLIOGRAFIA

- Anaya L.A. (1993), *La conciencia moral en el marco antropológico de la constitución pastoral Gaudium et spes*, Buenos Aires.
- Bordeyne Ph. (2010), *Éthique du mariage. La vocation sociale de l'amour*, Paris.
- Commissione Teologica Internazionale (2009), *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*, Città del Vaticano.
- Delhay Ph. (1968), *L'enciclique "Humanae vitae" et l'enseignement de Vatican II sur le mariage et la famille (GS)*, w: *Bijdragen. Tijdschrift voor filosofie en theologie* 29, s. 351-368.
- Doms H. (1935), *Vom Sinn und Zweck der Ehe*, Breslau.
- Fernández Benito A. (1994), *Contracepción: de Vaticano II a la Humanae vitae*, Toledo.
- Fontana S. (2018), *Addio insegnamento, ora il magistero pone dubbi*, w: *La nuova Bussola quotidiana*, <http://www.lanuovabq.it/it/addio-insegnamento-il-magistero-ora-pone-dubbi> [dostep: 03.04.2018].
- Fuchs J. (1996), *Ricercando la verità morale*, Cinisello Balsamo.
- Galuska P.S. (2017), *Karol Wojtyła e „Humanae vitae”*. *Il contributo dell'Arcivescovo di Cracovia e del gruppo dei teologi polacchi all'enciclica di Paolo VI*, Siena.
- Gil Hellin F. (1998), *Intervención conciliar de Pablo VI sobre el matrimonio y la familia*, „Anthropotes” XIV/2, s. 359-372.
- Giovanni Paolo II (2009), *L'amore umano nel piano divino. La redenzione del corpo e la sacramentalità del matrimonio nelle catechesi del mercoledì (1979-1984)*, a cura di G. Marengo, Città del Vaticano.
- Goertz S., Witting C. red. (2016), *Amoris laetitia. Wendepunkt für die Moraltheologie?*, Freiburg im Br., s. 13-79.
- Granados J. (2010), *La carne si fa amore. Il corpo, cardine della storia della salvezza*, Cantagalli, Siena 2010.
- Granados J. (2013), *Il Memoriale di Cracovia. Introduzione*, w: *Persona e natura. Persona e natura nell'agire morale*, red. J.J. Pérez-Soba, P. Galuska, Siena, s. 81-86.
- Granados J. (2014), *Una sola carne in un solo Spirito. Teologia del matrimonio*, Siena.
- Granados J. (2015), *Eucaristia e divorzio: cambia la dottrina?*, Siena.
- Häring B. (1971), *Morality is for Persons. The Ethics of Christian Personalism*, New York.
- Janssens L. (1972), *Ontic Evil and Moral Evil*, „Louvain Studies” 4/2, s. 115-156.
- Kasper W. (2016), *„Amoris laetitia”: Bruch oder Aufbruch. Eine Nachlese*, „Stimmen der Zeit” 11, s. 723-732.
- Knieps-Port le Roi Th. red. (2017), *A Point of No Return? “Amoris laetitia” on Marriage, Divorce and Remarriage*, Intams Studies on Marriage & Family nr 2, Münster.
- Lear J. (1991), *Love and its Place in Nature. A Philosophical Interpretation of Freudian Psychoanalysis*, New York.
- Marengo G. (2014), *Generare nell'amore. La missione della famiglia cristiana nell'insegnamento ecclesiale dal Vaticano II ad oggi*, Assisi.
- Maritain J. (1985), *Nove lezioni sulla legge naturale*, red. F. Viola, Milano.
- Mattheeuws A. (1989), *Union et procréation. Developpements de la doctrine des fins du mariage*, Paris.
- Mazzocato G. (2006), *Il dibattito tra Doms e neotomisti sull'indirizzo personalista*, „Teologia” 31, s. 249-275.
- Melina L., Pérez-Soba J.J. (red.) (2012), *La soggettività morale del corpo (VS 48)*, Siena.
- Melina L. (1987), *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di san Tommaso all'Etica Nicomachea*, Roma.
- Melina L. (2006), *La prudenza nella vita morale secondo S. Tommaso*, „Aquinas” 49/2, s. 381-393.
- Melina L. (2018), *Coscienza e prudenza. La ricostruzione del soggetto morale cristiano*, Siena.
- Mongillo D., Chiavacci E., Goffi T. (1968), *„Humanae vitae”*. *Note teologico-pastorali*, Brescia.

- Pérez-Soba J.J. (2011), *La verità dell'amore: una luce per camminare. Esperienza, metafisica e fondamento della morale*, Siena.
- Pérez-Soba J.J. (2013), *La natura della persona si rivela nelle sue azioni. Status quaestionis, w: Persona e natura nell'agire morale*, red. J.J. Pérez-Soba, P. Gałuszka, Cantagalli, Siena, s. 33-78.
- Pérez-Soba J.J. (2014), *Verità dottrinale e verità pastorale*, w: *Misericordia, verità pastorale*, red. J.J. Pérez-Soba, Siena, s. 71-102.
- Pérez-Soba J.J., Gałuszka P. red. (2013), *Persona e natura nell'agire morale*, Siena.
- Pérez-Soba J.J. red. (2016), *La famiglia: chiave del dialogo Chiesa-Mondo nel 50° della „Gaudium et spes”*, Siena.
- Pinckaers S. (1996), *Coscienza, verità e prudenza*, w: Aa.Vv. (a cura di G. Borgonovo), *La coscienza*, (Conf. Intern. “Wethersfield Institute” – Orvieto: 27-28 maggio 1994), Città del Vaticano, s. 126-141.
- Pius XI (1930), Encyklika *Castii connubii*, „Acta Apostolicae Sedis” 22, s. 539-592.
- Ratzinger J. (1966), *Theological Highlights of Vatican II*, New York–Mahwah.
- Rigobello A. (1975), *Il personalismo*, Roma.
- Schockenhoff E. (2017), *Traditionsbruch oder notwendige Weiterbildung? Zwei Lesarten des Nachsynodalen Schreibens „Amoris laetitia”*, „Stimmen der Zeit” 3, s. 147-158.
- Tettamanzi D. (1969), *La risposta dei vescovi alla „Humanae vitae”. I documenti degli episcopati nazionali. Commento e direttive pastorali*, Milano.
- Turbanti G. (2000), *Un Concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale „Gaudium et spes” del Vaticano II*, Bologna.
- Wojtyła K. (1973-1974), *Wypowiedź wstępna w czasie dyskusji nad „Osobą i czynem” w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, dnia 16 XII 1970 r.*, „Analecta Cracoviensia” 5-6, s. 53-55, *Słowo końcowe*, s. 243-263.
- Wojtyła K. (1978), *La visione antropologica della „Humanae vitae”*, „Lateranum” XLIV, s. 125-145.
- Wojtyła K. (1981), *Alle fonti del rinnovamento. Studio sull'attuazione del Concilio Vaticano Secondo*, Città del Vaticano.

LIVIO MELINA – ks. prof., od 1980 roku kapłan diecezji Adria, teolog włoski, profesor teologii moralnej w Papieskim Instytucie Jana Pawła II dla Nauk o Małżeństwie i Rodzinie w Rzymie, którego rektorem był w latach 2006-2016. *Visiting Professor* w Waszyngtonie (DC) w Stanach Zjednoczonych oraz w Melbourne w Australii, od 2007 roku członek zwyczajny Papieskiej Akademii Teologicznej. W 2013 roku otrzymał doktorat *honoris causa* Uniwersytetu Anáhuac w Meksyku. Jest redaktorem naukowym czasopisma „Anthropotes”, członkiem komitetu redakcyjnego francuskiego czasopisma „Revue Théologique des Bernardins” oraz komitetu włoskiego konsultorów międzynarodowego czasopisma teologicznego „Communio”. Współpracuje także z czasopismami: „The Tomist”, „La Scuola Cattolica”, „Medicina e Morale”, „La Società”, „Il Nuovo Areopago”, „Logos”, „Path”. Członek paryskiej Académie d'Education et d'Etudes Sociales. Autor licznych książek i publikacji z zakresu teologii moralnej fundamentalnej, etyki seksualnej i małżeńskiej oraz bioetyki.

AUGUSTO SARMIENTO

Facultad de Teología
Universidad de Navarra (España)

***Humanae vitae*: una encíclica profética**

Calificada como encíclica profética, desde su publicación, los años transcurridos son una gran oportunidad para comprobar la perenne actualidad de su contenido y, a la vez, para subrayar la riqueza de la verdad que proclama. Lo hacía notar Juan Pablo II, hablando a los representantes de las Conferencias Episcopales con motivo del XX Aniversario de la publicación de *Humanae vitae*: “los años posteriores a la Encíclica –decía Juan Pablo II—, a pesar de la persistencia de las críticas injustificadas y de silencios inaceptables, han podido demostrar con claridad creciente que el documento de Pablo VI fue siempre no solo de palpitante actualidad sino rico de un significado profético”. De esa actualidad y significado –continuaba el Papa—

un testimonio de particular valor ha sido ofrecido por los obispos en el Sínodo de 1980, que, en la proposición 22, se expresaba en estos términos: «Este sagrado Sínodo, reunido en la unidad de la fe con el sucesor de Pedro, firmemente defiende lo que en el Concilio Vaticano II (cfr. *Gaudium et spes*, 50) y, seguidamente en la Encíclica ‘*Humanae vitae*’ es propuesto y, en particular, que el amor conyugal debe ser plenamente humano, exclusivo y abierto a la vida (*Humanae vitae*, 11 y cfr. nn. 9 y 12)¹.

¹ Juan Pablo II, A los representantes de las Conferencias Episcopales en el XX Aniversario de la *Humanae vitae* (7.XI.1988), n. 3, en A. Sarmiento y J. Escrivá-Ivars, *Enchiridion Familiae. Textos del Magisterio Pontificio y Conciliar (Siglos I a XX)*, III, Eunsa Pamplona 2003 (2ª edic.), pp. 4906-4907 (En adelante: EF). Otros testimonios de Juan Pablo II sobre este carácter profético de la En-

Los 50 años transcurridos muestran claramente, entre otras cosas, que el rechazo de la Encíclica conduce no solo a la banalización de la sexualidad sino a la pérdida de la verdad del amor humano y de la misma vida humana. Conduce, en efecto, a una valoración de la vida humana que ya no se respeta por sí misma, sino por su “calidad”, que, en la mayoría de los casos, se identifica con su utilidad. Desemboca, por eso, en una negación de la persona —en una ética de la persona sin la persona—, en el dominio de los débiles por los poderosos, etc.

El título del tema que se me ha encomendado —“*Humanae vitae: una encíclica profética*”— señala ya la perspectiva desde la que voy a presentar esta reflexión sobre la Encíclica y que, con la venia de Ustedes, desarrollaré en tres partes. En la primera —*Una encíclica profética*—, con trazos muy breves y generales —son solo unas pinceladas— se pretende justificar ese carácter profético o visión de futuro. Esa reflexión se continúa en la segunda parte —*Una norma antigua y nueva*— con la consideración de la respuesta que la Encíclica da a la cuestión entonces planteada: la de la moralidad de la regulación de la natalidad mediante la separación, sirviéndose de fármacos anovulatorios, de los significados unitivo y procreador del acto conyugal. Al final, en la tercera parte —*Una visión global del hombre y de su vocación*— se ofrecen algunas consideraciones sobre algunas de las claves necesarias y fundamentales para lectura y recepción de la Encíclica, según han puesto sobradamente de relieve los cincuenta años que han pasado desde su publicación. Me refiero a la necesidad de partir de una visión antropológica adecuada.

I. Primera parte: Una encíclica profética

Son tres los pasos que en el desarrollo de esta parte. El primero, con el título *El porqué de “Humanae vitae*, busca dar razón de algunos de los motivos que llevaron a Pablo VI a publicar la Encíclica. El segundo —*Signo de contradicción*— es una presentación, a modo de síntesis, de las reacciones a favor y en contra del texto del Papa; se hace también una consideración de algunas de las consecuencias de esas críticas. Finalmente —es el tercer paso o apartado: ¿Ruptura o continuidad?—, se ofrece un apunte sobre la continuidad y novedad de la enseñanza de *Humanae vitae* con las enseñanzas del Magisterio anterior —de manera particular con el Vaticano II— y también del Magisterio posterior. En todo caso, parece oportuno advertir que el tratamiento dado a las cuestiones

cíclica: A los Obispos austríacos (19.VI.1987), n. 5, en EF, V, p. 4711; En la clausura de la V Asamblea General del Sínodo de los Obispos (25.X.1980), n. 8, en EF, III, pp. 2888-2890; Exhortación Apostólica *Familiaris consortio* (22.XI.1981), n. 29; A los participantes en el II Congreso de Teología Moral sobre la *Humanae vitae* (12.XI.1988), nn. 1-8, en EF, V, pp. 4919-4930; A los Cardenales y Prelados de la Curia Romana (22.XII.1988), n. 4, en EF, V, pp. 4931-4933.

consideradas en esta parte no se limita a ser una descripción de lo que por entonces tenía lugar en relación con los problemas abordados en la Encíclica. El interés primero es constatar cómo se han hecho realidad las consecuencias de esa doctrina, previstas y apuntadas ya por la Encíclica.

1. El porqué de “*Humanae vitae*”

No parece aventurado afirmar que, entre los factores que motivaron la publicación de *Humanae vitae*, cabe apuntar, por lo que se refiere a la sexualidad, la difusión de una mentalidad, cada vez más creciente, favorable a la contracepción. Se debía, entre otros factores, a la presión ejercida por el contexto socioeconómico en el modo de abordar —preferentemente con categorías y cálculos económicos— los temas de la fecundidad y de los nuevos nacimientos. Se ha de tener cuenta además el hecho de que por esos años —en 1968— tuvo lugar la explosión de la así llamada “revolución sexual”, que no solo reivindicaba para el individuo el derecho al placer sexual, sino también el derecho de cada uno a hacer de sí mismo el criterio último de la moralidad, por encima e, incluso, en contra de las reglas objetivas ordenadoras de la convivencia social.

La difusión de esa mentalidad —se percibe enseguida— no podía conducir más que a una exaltación desmesurada de la subjetividad autónoma del hombre y de su libertad; y, a la larga, a la abolición de la personalidad consciente, porque es evidente que la persona, liberada de sus instintos y sin referencia a la trascendencia, acaba por ser totalmente manipulable. «Una vez declarado legítimo escindir el uso de la sexualidad de la procreación, resulta problemático justificar la afirmación de que el uso de la sexualidad sólo es lícito entre los cónyuges, abriéndose así el camino a la posibilidad de separar legítimamente el uso de la sexualidad del matrimonio; el paso ulterior será separarlo también del amor y, finalmente, de la exigencia, a estas alturas ya no sostenible, de la diferencia sexual de los dos componentes de la pareja. Resulta entonces legítimo y lógico afirmar que cualquier tipo de actividad sexual nada tiene que ver con la moral. Estos juicios se ven confirmados por la promiscuidad sexual extendida por todas partes y por las nuevas enfermedades de transmisión sexual»².

Pasados cincuenta años desde la publicación de la Encíclica, a nadie le parece exagerado lo que entonces afirmaba Pablo VI:

Consideren, antes que nada, el camino fácil y amplio que se abriría a la infidelidad conyugal y a la degradación general de la moralidad. [...] Podría también temerse

² Conferencia Episcopal Española, “*Humanae vitae*”. *Una encíclica profética* (20.IX.1992), n. 10

que el hombre, habituándose al uso de las prácticas anticonceptivas, acabase por perder el respeto a la mujer y, sin preocuparse más de su equilibrio físico y fisiológico, llegase a considerarla como simple instrumento de goce egoístico y no como a compañera, respetada y amada» (HV, n. 17).

El correr de los años ha mostrado también sobradamente que la contracepción provocaría no sólo la destrucción del amor humano con el consiguiente perjuicio para los mismos cónyuges y para sus hijos, sino una alarmante disminución de los nacimientos y a la vez una multiplicación difícil de imaginar del número de abortos. En definitiva, a la destrucción de la vida misma. Es el término en el que, por su propia dinámica, desemboca inexorablemente la contracepción, que lleva a buscar la reproducción de la vida independientemente del ejercicio de la sexualidad. La “lógica” de la mentalidad contraceptiva termina, más pronto que tarde, en la difusión de una cultura de muerte. El paso del tiempo ha puesto de manifiesto que lo que comenzó —en no pocos casos, como una pretendida ayuda —primero a la regulación de la natalidad (fármacos, intervenciones quirúrgicas, etc.), después a la transmisión de la vida (reproducción asistida, etc.)— ha llevado a la difusión de una mentalidad, que ya no reconoce el valor de la vida humana por sí misma, sino en función de su utilidad. Lo que determina el valor de la vida es su “calidad”. Hay vidas que no merecen ser vividas. Lo que se debe hacer es suprimirlas (deficientes, enfermos terminales, etc.). Lo exige el bien de los que se encuentran en esas situaciones, el entorno familiar, la sociedad que se librá de costes innecesarios, etc.

Otro de los motivos que estuvieron detrás de la Encíclica fue, en mi opinión, el hecho de que, por aquellos años, también en algunos ambientes católicos, a la vista de los informes sobre el crecimiento de la población y, conocidos los progresos de la ciencia en el control de la fertilidad femenina, se sugería la conveniencia —también la necesidad— de una reconsideración de la doctrina de la Iglesia sobre la contracepción. En determinados círculos teológicos se sostenía que las enseñanzas y normas de la Iglesia sobre la procreación no se deducen inmediatamente de la Revelación y sobre las que, por tanto, no cabría una intervención definitiva de la autoridad de la Iglesia. Por otra parte, otros autores defendían que el uso de los anovulatorios —la “píldora” era el tema concreto que se debatía— no interferiría en la fisiología de la relación conyugal; y, además, pondría a disposición de los esposos un medio seguro para llevar a cabo una verdadera paternidad responsable. ¿No habría llegado ya la hora de proclamar la licitud de la así llamada “píldora”?³. Son los argu-

³ Una relación de estas posiciones sobre el recurso a los fármacos contraceptivos en base a una referencia al lenguaje interpersonal de la sexualidad, en el contexto del matrimonio, puede encontrarse en Valsecchi 1968; Böckle 1965, pp. 101-129. Al respecto escribe Alburquerque 2004, p. 140:

mentos reunidos en gran parte en la Encíclica y que serían prolongados en los años posteriores por esos y otros autores.

Humanae vitae fue, ciertamente, la respuesta concreta de la Iglesia a una cuestión particular de ética sexual: “la conexión inseparable de los significados unitivo y procreador del acto conyugal”. Pero, sobre todo, significó entonces —y lo sigue significando ahora— una propuesta clara y explícita del valor y dignidad de la vida humana y de la verdad y de la belleza del amor conyugal. Una enseñanza, que, como ya entonces se advertía y más adelante se comprobaría, pone en juego muchos y vitales aspectos de la moral cristiana y de la ética humana. “Está en juego la defensa de lo ‘humano’ en una de sus dimensiones fundamentales”. Y cuando se “llegan a tocar aspectos fundamentales de lo ‘humano’, la dignidad misma de la persona es puesta en tela de juicio, es acechada y queda también comprometida” (Cfr. Juan Pablo II, A los Cardenales y Prelados de la Curia Romana (22.XII.1988), n. 4, en EF, V, pp. 4932).

Detrás de las cuestiones concretas afrontadas por la Encíclica, se advierte que lo que está en juego en el tema del debate —lo señalaba ya la Encíclica— es abrir la puerta a una concepción del hombre que considera a éste señor absoluto y dueño sin condiciones de su propio cuerpo y de la realidad que le rodea. Y si la voluntad humana, desvinculada de su referencia al Creador, se convierte en la norma última de la moralidad, los bienes de la vida y de la sexualidad dependerán de lo que la persona decida, que, como es evidente, cambiará según sean los gustos de cada momento. En este sentido, *Humanae vitae* advertía proféticamente que, «si no se quiere exponer al arbitrio de los hombres la misión de generar la vida, se deben reconocer los límites infranqueables a la posibilidad de dominio del hombre sobre el propio cuerpo y sobre sus funciones, límites que a ningún hombre le es lícito franquear» (HV, n. 17). La historia de los años transcurridos ha puesto de manifiesto que con esas dudas se iniciaba un proceso, que, según ha advertido también *Veritatis splendor* en referencia a la década de los noventa, describirá como “una nueva situación dentro de la misma comunidad cristiana [...] “se pone en tela de juicio, de modo global y sistemático, el matrimonio moral” (Juan Pablo II, Enc. *Verita-*

«La argumentación teológica que se muestra favorable en estos momentos a la utilización de métodos anticonceptivos farmacológicos se expresa principalmente en cuatro direcciones. Por una parte, se afirma que el uso de anticonceptivos farmacéuticos no es una infracción de la doctrina tradicional, porque con ellos no sufre menoscabo alguno la estructura del acto sexual (L. Janssens). Otros, como Auer o Reuss, enseñan que no existe ninguna diferencia moral radical entre el uso del método Ogino-Knauss y los otros métodos anticonceptivos. E. Schillebeeckx ataca el fisicismo moral de los teólogos de la escuela tradicional, que elevan a criterio normativo la estructura biológico-fisiológica del acto sexual y la inviolabilidad del acto, para juzgar su integridad moral. J. David defiende que los actos sexuales particulares no deben ser considerados aisladamente, sino dentro del fin procreativo que tiene el conjunto de la vida conyugal. Estos argumentos han seguido estando presentes en el debate teológico, aún después de la promulgación de la “*Humanae vitae*”».

tis splendor [6.VIII.1993], n. 4). Casi con las mismas palabras Juan Pablo II había constatado unos años antes, en 1988: “Los veinte años transcurridos han demostrado que [...] la vacilación o duda sobre la norma moral enseñada en la ‘*Humanae vitae*’ han implicado también otras fundamentales verdades de razón y de fe” (Juan Pablo II, Al II Congreso Internacional de Teología Moral [12.XI.1988], n. 3, en EF, V, pp. 4922-4993).

Con el fin de dar una respuesta a la cuestión —la ilicitud de los anovulatorios era la cuestión concreta debatida— Juan XXIII había constituido, en marzo de 1963, una Comisión para el estudio sobre la población, la familia y la natalidad. Una Comisión que Pablo VI confirmó y amplió en 1964 y cuyo objetivo era asesorar al Papa, quien quiso que la cuestión no se tratara en el Concilio, reservándose para él dar la respuesta definitiva⁴. Mientras tanto, la intensa campaña a favor de la contracepción, iniciada ya en tiempos de Juan XXIII al constituirse esa Comisión de estudio, se agudizó con la publicación por distintos medios del informe “secreto” de la Comisión para uso del Papa. En abril de 1967, a través de los medios de comunicación (“*Le Monde*”, “*The Tablet*” y el “*National Catholic Reporter*”) se da a conocer al gran público ese informe en el que la mayoría de los especialistas integrantes de esa Comisión se inclinaba abiertamente por una mitigación de la doctrina de la anticoncepción. Como señalaría después el mismo Papa, el informe hacía ver que en el seno de la Comisión, “no se había alcanzado una plena concordancia de juicios acerca de las normas morales a proponer”; y, lo que era más grave, “habían aflorado algunos criterios de soluciones que se separaban de la doctrina moral sobre el matrimonio propuesta por el Magisterio de la Iglesia con constante firmeza” (Cfr. HV, n. 6).

Estando así las cosas, según el mismo Papa confesaba en la audiencia general celebrada a los tres días de la publicación de *Humanae vitae*, después de haber “estudiado, leído, discutido cuanto podíamos” y de haber “rezado también mucho”, “no hemos tenido duda alguna al decir que debíamos pronunciar nuestra sentencia en los términos expresados por la Encíclica” (Pablo VI, Audiencia general [31.VII.1968], nn. 3 y 6, en EF, III, pp. 1942-1945). Unos días más tarde, en el saludo del Ángelus, se refería a ese mismo deber y confirmaba que “hemos hablado por deber de nuestro oficio y por caridad pastoral” (Pablo VI, Audiencia general [4.VIII.1968], n. 4, en EF, III, p. 1948).

⁴ Cfr. Concilio Vaticano II, Constitución Pastoral *Gaudium et spes* (7.XII.1965), 51, nota 14: “Ciertas cuestiones que necesitan más diligente investigación, han sido confiadas por orden del Sumo Pontífice, a la Comisión pro Estudio de Población, Familia y Natalidad, para que, cuando ésta acabe su tarea, el Sumo Pontífice dé su juicio. Permaneciendo así firme la doctrina del Magisterio, el Sínodo no pretende proponer inmediatamente soluciones concretas” (En adelante: GS).

2. Signo de contradicción

La voz de Nuestra Encíclica *Humanae vitae* —decía Pablo VI a los pocos días de su publicación— ha tenido muchos ecos y, que recordemos, nunca han llegado al Papa tantos espontáneos mensajes de agradecimiento y de asentimiento por la publicación de un documento suyo como en esta ocasión, de todas las partes del mundo y de toda clase de personas. [...] Sabemos que hay también muchos que no han apreciado Nuestra enseñanza, incluso no pocos se le oponen. [Y añadía:] Queremos, una vez más, recordar cómo la norma por Nos reafirmada no es Nuestra, sino que es propia de las estructuras de la vida, del amor y de la dignidad humana; lo que quiere decir que deriva de la Ley de Dios. [...] Es solo una norma moral exigente y severa, hoy y siempre válida” (Ibidem, n. 1, en EF, III, p. 1947).

“A decir verdad —decía ya la Encíclica—, ésta [la Iglesia] no se maravilla de ser, a semejanza de su divino Fundador, *signo de contradicción*, pero no deja por esto de proclamar con humilde firmeza toda la ley moral, natural y evangélica” (Cfr. HV, n. 18).

La Encíclica contradecía abiertamente los gustos de un tiempo y una cultura que, en no pocos ambientes y lugares, caminaba en otra dirección. Pero no solo fuera del ámbito de la Iglesia Católica, también entre de los católicos tuvo lugar la incompreensión de muchos laicos y sobre todo la violenta oposición de influyentes grupos de teólogos; y, por otra parte, la ambigua posición de algunas Conferencias Episcopales. A esa reacciones aludía, el Cardenal Ratzinger unas décadas después, en 1995: “Raramente un texto de la historia reciente del Magisterio se ha convertido en un signo de contradicción tan grande como esta encíclica, que Pablo VI escribió a raíz de una decisión profundamente sufrida”.

Algunos episcopados, que, por una parte, daban la razón al Pontífice y, por otra, intentaban mitigar la enseñanza de la Encíclica. Aunque todos los Episcopados sostenían que *Humanae vitae* no era un acto del ejercicio del Magisterio infalible, no eran, sin embargo, coincidentes en la interpretación de la naturaleza de ese magisterio. Para algunos Episcopados (España, Méjico, Polonia), que la doctrina de *Humanae vitae* no se propusiera como infalible no podía interpretarse como si la doctrina que se proponía no fuera definitiva. Otros Episcopados (Suecia, Noruega, Finlandia, Dinamarca...) admitían que la enseñanza de *Humanae vitae*, al no proponerse como infalible, podría cambiar con el paso del tiempo. Y si no era una doctrina infalible —señalaban otros— podía haber lugar para el disentimiento, aunque con ciertas condiciones: la presunción ha de estar a favor del Magisterio (USA), las razones deben ser graves (Escandinavia), después de una consideración seria ante Dios (Bélgica), o un examen atento de los motivos del disenso (Canadá; Cfr. Hamel 1969, pp. 243-349).

Se ha llegado a escribir que, según las declaraciones de los Episcopados, “los católicos de Oslo, Dublín, Bruselas, Manila, Madrid, Djakarta o París tendrían interpretaciones diversas”.

Ciñéndonos ahora al ámbito teológico, una primera observación es que fueron varios los frentes y las razones que llevaron a no pocos teólogos a contestar —cuando no rechazar— la enseñanza de la Encíclica. Con todo, la generalidad de los autores coincide en señalar que la raíz de las diferentes reacciones (asentimiento o rechazo) ante la publicación de la Encíclica está, en la mayoría de los casos, en el modo de interpretar la autoridad y competencia del Magisterio de la Iglesia en las cuestiones de moral natural. Esta es, ciertamente, la cuestión de fondo. ¿Cuál es la naturaleza del Magisterio en las cuestiones de moral natural? ¿Es una limitación o negación del papel de la “razón”?

Si se parte de que el Magisterio, aunque puede pronunciarse sobre cuestiones morales en el ámbito humano, la autoridad y el carácter vinculante de sus pronunciamientos se debe a la fuerza o al valor probativo de su argumentación, se defenderá que lo “razonable” será el disenso (cuando no rechazo) en el caso de que los argumentos aducidos no convencan o se piense que son más fuertes los que se presentan en contra. Esa fue la posición de un amplio sector en USA⁵, Alemania Occidental⁶, los Países Bajos⁷, por citar algunos ámbitos y países. Un testimonio claro de ese “rechazo” es la declaración al término de una reunión celebrada en Ámsterdam, en la que participaron 20 teólogos de Alemania, Bélgica, Francia, Holanda y otros países centroeuropeos⁸.

Frente a las reacciones de rechazo, otro amplio sector de teólogos (también en los países y ámbitos donde el disenso fue más amplio y vivo) se mostró *a favor de la enseñanza de HV*. Y más allá de las cuestiones o razonamientos particulares, dos son las direcciones en que se mueven. Una más general: la competencia del Magisterio en las cuestiones de moral. Otra: la necesidad de una interpretación adecuada de la ley natural. Vienen a ser el marco en el que apoyan la enseñanza de HV y también —casi siempre— desde el que dan res-

⁵ Entre otros: J.A. Bracken, C.E. Curran, J.A. Komonchak, R. McCormick, etc. Puede consultarse a Angelia 2009, pp. 421-492.

⁶ Es el caso de F. Böckle, L.M. Weber, K. Rahner, L. Gründel; cfr. Juza 2010, pp. 157-252.

⁷ Algunos de esos autores son: W. Goddijn, E. Schillebecks, Th. Beemer, C.P. Sporken; cfr. Alonso 2014, pp. 317-398.

⁸ Al término de dos días de estudio y discusión tenidos en Amsterdam del 18 al 19 de setiembre de 1968 hicieron pública una Declaración —“Theologenberaad over ‘Humanae vitae’ in Amsterdam”, 18-19 september 1968”, en “Katholiek Archief” 23 (1968), pp. 1027-1031—, cuyos firmantes fueron J.M. Aubert, A. Auer, T. Beemer, F. Böckle, W. Bulst, R. Callewaert, M. De Wachter, S.J., E. Mc Donagh, O. Franssen, S.J., J. Groot, L. Janssens, W. Klijn, S.J., F. Klosternann, O. Madr, F. Malmberg, S.J., S. Pfürtner, O.P., C. Robert, P. Schoonenberg, S.J., C. Sporken, R. Van Kessel. También tuvo particular repercusión e influencia el artículo de K. Rahner, S.J., publicado en “Die Welt” el 26 de agosto de 1968 y traducido en “El Regno”.

puesta a los argumentos de los que se oponen o rebajan la autoridad de la Encíclica. Sobre la competencia y autoridad del Magisterio en materia de moral humana y, ya en concreto, sobre la *autoridad* de HV sostienen claramente que es vinculante. Como se trata de temas de moral humana, el Papa tiene autoridad para pronunciarse y hacerlo con autoridad. Es una autoridad y competencia que no está ligada a la argumentación que se aduce⁹.

2. ¿Ruptura o continuidad?

Una de las críticas más frecuentes y graves dirigidas contra *Humanae vitae* era —y es— la de haberse apartado de la doctrina del Concilio Vaticano II sobre el amor conyugal y la paternidad responsable. Lo que se denuncia es que la Encíclica ha asumido una visión biologicista de la sexualidad al tratar del amor conyugal y de la paternidad responsable y, de esa manera, se ha apartado de la visión personalista adoptada por el Concilio. La acusación era de que la doctrina de la Encíclica era un “retroceso” o “vuelta atrás” respecto de *Gaudium et spes*¹⁰.

La realidad, sin embargo, es otra. Lo que se constata es que la doctrina de *Humanae vitae*, a la vez que se inscribe en la línea del Magisterio anterior al Concilio, profundiza y explicita la del Vaticano II (sobre todo *Gaudium et spes*) y es prolongada en el Magisterio posterior. Así lo demuestra los mismos documentos con sus referencias y citas: tanto las que se hacen desde la Encíclica, como las referencias que se hacen a ella, desde fuera de la Encíclica. Pero, sobre todo, la continuidad y profundización de la doctrina de *Humanae vitae* respecto de *Gaudium et spes* aparece clara por el análisis y comparación de los dos documentos.

La doctrina de *Humanae vitae* respecto del amor conyugal y la paternidad responsablemente ética no supone ninguna revolución respecto del Magisterio anterior al Concilio ni tampoco una vuelta atrás con relación a *Gaudium et spes*. Son significativos, en este sentido, los textos del Magisterio anterior a *Humanae vitae* —a propósito de “la competencia del Magisterio”— citados en la nota 4 de la Encíclica¹¹, que reproduce en parte los referidos en la nota 14

⁹ Se mueven en esta línea, junto a muchos otros, autores como B. Ashley, J.M. Boyle, J. Finnis, J. Ford, J.M. Smith, G. Grisez, L. Melina, M. Zalba, K. Wojtyła, T. Makowski, C. Caffarra, A. Scola, R. Tremblay, E. Smith, W.E. May, J. Ratzinger, R. García de Haro, etc. Además de la bibliografía ya citada sobre la recepción de la Encíclica en el ámbito teológico de Alemania, USA, Países Bajos puede verse también: para el área de Italia a Zenoni 2003, pp. 161-278; y para el área de Polonia a Zadworny 2013, pp. 393-473.

¹⁰ Se mueve en esta línea, p. e., Fuchs 1970, p. 54.

¹¹ Las referencias de HV, n. 4, nota 4 son: *Catechismus Romanus Concilii Tridentini*, pars II, c. VIII; León XIII, Encíclica *Arcanum* (10.II.1880), nn. 1-28, en EF, I, pp. 481-516; Pío XI, Encíclica

del n. 51 (“El amor conyugal debe armonizarse con el respeto a la vida humana”) de *Gaudium et spes*¹². Pablo VI propone de nuevo la visión antropológica y moral que Pío XI, en su encíclica sobre el matrimonio, y Pío XII, en numerosas alocuciones, había considerado como “doctrina cristiana enseñada desde los orígenes y nunca modificada”.

Con relación a la continuidad y profundización de *Humanae vitae* respecto de *Gaudium et spes*, son de un valor particular las palabras del Papa reflejadas en la Encíclica cuando, en referencia a las “exigencias del amor conyugal y de una paternidad responsable”, habla de la conveniencia de “precisar bien el verdadero concepto de estas dos grandes realidades de la vida matrimonial, remitiéndonos sobre todo a cuanto ha declarado, a este respecto, en forma altamente autorizada, el Concilio Vaticano II en la Constitución pastoral *Gaudium et Spes* (Cfr. HV, n. 7). «Estábamos obligados a hacer nuestra la enseñanza del Concilio, promulgado por Nos mismo... Hemos reflexionado sobre los elementos estables de la doctrina tradicional y vigente de la Iglesia y, en especial, sobre las enseñanzas del reciente Concilio» (Pablo VI, Audiencia general (31. VII.1988), nn. 3 y 6, en EF, III, pp. 1942-1945).

Significativas también son las numerosas y variadas afirmaciones de esa continuidad realizadas por Juan Pablo II en los más diversos contextos. Además de los textos de las alocuciones orientadas a esa finalidad¹³, parece de relevancia particular el *Familiaris consortio*:

De este modo, siguiendo la tradición viva de la comunidad eclesial a través de la historia, el reciente Concilio Vaticano II y el magisterio de mi predecesor Pablo VI, expresado en la encíclica *Humanae vitae*, han transmitido a nuestro tiempo un anuncio verdaderamente profético, que reafirma y propone de nuevo con claridad

ca *Divini illius Magistri* (31.XII.1929), nn. 25-58, en EF, I, pp. 697-706; Encíclica *Casti connubii* (30.XII.1930), nn. 1-137, en EF, I, pp. 709-794; Pío XII, Alocución a la Unión Italiana médico-biológica de San Lucas (12.XI.1944), nn. 25-28, en EF, II, pp. 1306-1310; Al Convenio de la Unión Católica Italiana de Comadronas (29.X.1951), nn. 1-71, en EF, II, pp. 1424-1462; Al Congreso del „Fronte della Famiglia” y de la Asociación de Familias Numerosas (26.XI.1951), nn. 1-19, en EF, II, pp. 1463-1474; Al VII Congreso de la Sociedad Internacional de Hematología (12.X.1958), en AAS 50 (1958), pp. 734-735; Juan XXIII, Encíclica *Mater et Magistra*, en AAS 53 (1961), pp. 446-447; *Codex Iuris Canonici*, can. 1067; 1068, párr. 1; 1076, párr. 1-2; Conc. Vaticano II, Const. Past. *Gaudium et Spes*, nn. 47-52.

¹² En GS, n. 51, n. 14 se cita a Pío XI, Encíclica *Casti connubii* (31.XII.1930), en AAS 22 (1930), pp. 545-546; Pío XII, A la Unión Italiana médico-biológica de San Lucas (12.XI.1944), nn. 25-28, en EF, II, pp. 1306-1310; Al Convenio de la Unión Católica Italiana de Comadronas (29. XI.1951), nn. 1-71, en EF, II, pp. 1424-1462; Al Congreso del „Fronte della Famiglia” y de la Asociación de Familias Numerosas (28.XI.1951) nn. 1-19, en EF, II, pp. 1463-1474; Al VII Congreso de la Sociedad Internacional de Hematología (12.X.1958), en AAS 50 (1958), pp. 734-735pp. 734-735.

¹³ Juan Pablo dedica 16 audiencias generales, entre el 11 de julio y el 28 de noviembre de 1984, a considerar esa continuidad y actualidad de la Encíclica (en EF, V, pp. 4139-4244).

la doctrina y la norma, siempre antigua y siempre nueva, de la Iglesia sobre el matrimonio y la transmisión de la vida humana (FC, n. 29).

Aparte de esos argumentos externos o de autoridad existe también otra argumentación interna, es decir, a partir de la comparación entre los dos documentos, entre *Humanae vitae* y *Gaudium et spes*. Es la consideración del texto de la misma Encíclica la que afirma esa continuidad (Cfr. Felici 1986, pp. 1-25). El concepto de ley natural presente *Humanae vitae* es el que tiene en cuenta también *Gaudium et spes*: se habla de una ley natural, no biologicista sino inscrita en una naturaleza humana y que, por eso, es una persona. Como *Gaudium et spes*, la ley natural —la norma—, a la que se refiere *Humanae vitae*, es un ley o norma de la persona y, por tanto, es una norma personalista. Es natural porque se inscribe en el orden de los significados originarios inscritos en la naturaleza humana; y es personalista porque, al respetar la estructura propia de esos significados, ayuda a expresar correctamente su lenguaje, sirviendo a la perfección de la persona.

La verdad del lenguaje del cuerpo —referido a la relación conyugal— es percibida en la conciencia de la persona por la lectura de la verdad interior del acto conyugal. Eso quiere decir que, primero, es necesario captar una verdad ontológica referida a la estructura misma del acto; y, después, como consecuencia la verdad subjetiva que aprehende la verdad objetiva, es decir los significados. Dos son, por tanto las dimensiones del lenguaje de la sexualidad: una objetiva, que expresa la verdad intrínseca; y otra personalística o subjetiva, en la que se manifiesta, a sí misma y por sí misma, la persona singular. Dos verdades o dimensiones esenciales para la verdad del lenguaje de la sexualidad. *Humanae vitae* habla de una ley natural, expresión de la “ley eterna” e inscrita en la unidad de la persona humana, que por la Redención ha sido llamada y elevada al orden sobrenatural. Las intervenciones de Juan Pablo II acerca de esta materia han puesto de relieve cada vez más los aspectos personalistas de HV.

Humanae vitae sigue la línea de *Gaudium et spes*. Pero además constituye un desarrollo y es un complemento de esa Constitución. A propósito del problema de “armonía del amor humano con el respeto a la vida”, Juan Pablo II hace notar cómo mientras *Gaudium et spes* “excluye toda «verdadera contradicción» en el orden normativo” (Gs, 51), *Humanae vitae* “habla no tanto de la «no-contradicción en el orden normativo, cuanto de la «inseparable conexión» entre la transmisión de la vida y el auténtico amor conyugal desde el punto de vista de los «dos significados del acto conyugal: el significado unitivo y el significado procreativo (HV, 12)” (Juan Pablo II, Audiencia general [25. VII.1984], n. 2, en EF, V, p. 4150). La Encíclica, además de dar luz sobre el sentido de esa no-contradicción, ofrece una motivación de esa norma moral, que hace ver su conformidad con la misma razón humana.

Un marco y una luz que, en los años posteriores a la Encíclica, —se descubre fácilmente— está presente en las intervenciones del Magisterio de la Iglesia sobre las cuestiones sobre el amor y la vida humanos. En esta línea, son significativos, entre otros documentos —y de manera particular en relación con la vida humana— la instrucción *Donum vitae*, sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación (1987); la encíclica *Evangelium vitae*, sobre el valor inviolable de la vida humana (1995); y la instrucción *Dignitas Personae*, sobre algunas cuestiones de bioética (2008). Y más relacionados con el amor humano y conyugal, la Exhortación Apostólica *Familiaris consortio* que, retomando la perspectiva antropológica y moral de *Humanae vitae*, profundiza en la consideración del amor conyugal, la paternidad responsable, en el contexto más amplio de la vocación y misión de la familia. Juan Pablo II vuelve sobre estas mismas cuestiones durante nueve audiencias, en 1984. Y ese es también el horizonte que está presente en *Gratissimam sane* (la Carta a las familias, 1994). Pero, sobre todo es significativo, por el significado que el *Catecismo de la Iglesia Católica* tiene como *regula fidei*, el recurso que allí se hace a *Humanae vitae* al tratar de la fecundidad del matrimonio (Cfr. CEC, nn. 2366-2372).

II. Segunda Parte. Una norma antigua y nueva

El desarrollo sobre el contenido de esta parte se hace como sigue. El primer apartado —*El principio o la norma de la Humanae vitae: la cuestión planteada*— está dedicado a la consideración de la cuestión abordada directa y expresamente por la Encíclica. Viene después, en el apartado segundo —*Una norma humano divina*— una reflexión sobre la fundamentación de esa norma, sobre el alcance de lo que se quiere decir cuando se afirma que “está escrita en la naturaleza humana y confirmada por la Revelación”. Por último, en el apartado tercero —*La autoridad o valor vinculante*— esa reflexión se prolonga desde la perspectiva de la competencia y autoridad del Magisterio en la cuestión, cuya respuesta ofrece la Encíclica.

1. El “principio” o la norma de *Humanae vitae*: la cuestión planteada

Cuando se publica *Humanae vitae* estaba bastante difundida—se puede decir que ese era el pensamiento común— la idea de que la anticoncepción consistía en manipular de algún modo la realización del acto conyugal. Y como la “píldora anovulatoria” (que como tal hoy casi no existe, porque la mayoría de los fármacos anticonceptivos tienen también otros efectos, además del ano-

vulatorio) no modificaba la relación conyugal propia de ese acto, algunos se preguntaban si su uso debería considerarse siempre como un acto anticonceptivo (un pecado de anticoncepción, desde el punto de vista moral). La cuestión no era, por tanto, si la anticoncepción es pecado o no, sino más bien si el uso conyugal de la “píldora anovulatoria” es o no anticoncepción.

La respuesta de *Humanae vitae*, en el marco de la doctrina “muchas veces expuesta por el Magisterio de la Iglesia” —y que “está fundada sobre la inseparable conexión que Dios ha querido, y que el hombre no puede romper por propia iniciativa, entre los dos significados del acto conyugal: el significado unitivo y el significado procreador” (HV, n. 12)— es que “cualquier acto matrimonial debe quedar abierto a la vida” (Cfr. HV, n. 11) y, por tanto, que “queda además excluida toda acción que, o en previsión del acto conyugal, o en su realización, o en el desarrollo de sus consecuencias naturales, se proponga, como fin o como medio, hacer imposible la procreación” (HV, n. 14).

Una lectura atenta de los textos citados permite concluir que se dicen cuatro cosas: (a) la sexualidad humana propia del lenguaje con el que los esposos se relacionan en el acto matrimonial tiene dos significados fundamentales: el “significado unitivo” (la unión de amor de los esposos), el “significado procreativo” (la transmisión de la vida humana); (b) en segundo lugar, según “el designio o plan de Dios” “hay una inseparable conexión” entre estos dos significados; en tercer lugar, “el hombre no puede romper por propia iniciativa” esta inseparable conexión; y finalmente, en cuarto lugar, *Humanae vitae* dice que la inseparable conexión de esos significados se rompe de hecho por la así llamada “píldora”. En esa ruptura está, en última instancia, la esencia de la anticoncepción.

En cualquier caso, todas esas afirmaciones dan lugar a la formulación de una norma o principio, que, de alguna manera y desde el punto de vista objetivo, sintetiza la doctrina de *Humanae vitae* sobre la moralidad del acto conyugal: la inseparabilidad de los significados unitivo y procreador del acto conyugal. Y se debe subrayar que esa inseparabilidad se debe observar en todos y cada uno de los actos conyugales: “cualquier acto matrimonial —son las palabras de la Encíclica antes citadas— debe quedar abierto a la vida” (HV, n. 11).

Llegados a este punto, podemos plantearnos algunas preguntas, que —a mi juicio— pueden ayudarnos a comprender su racionalidad. Entre otras: ¿Por qué es profundamente humana? Con ella están estrechamente relacionadas, que, sin embargo, dado el tiempo de que dispongo no voy a considerar: ¿Es una norma que en ningún caso admite excepciones? ¿Cuál es la razón de que el dominio del hombre sobre la corporalidad no pueda interferir en la apertura a la vida del acto conyugal? ¿Existe diferencia moral entre regulación de la natalidad llevada a cabo por métodos naturales y la practicada por medios artificiales?

2. Una norma o “principio” profundamente racional y humano

Cuando se dice que la inseparabilidad de los significados es una norma profundamente racional y humana, se afirman dos cosas. Una —la primera— es que no se trata de una norma o “una doctrina inventada por el hombre. Ha sido inscrita por la mano creadora de Dios en la misma naturaleza humana y ha sido confirmada por Él en la Revelación” (Juan Pablo II, Al II Congreso Internacional de Teología Moral, 12.XI.1988, n. 3, enEF, V, pp. 4922-4993). Y otra —la segunda—, que para descubrir esa fundamentación racional de esa doctrina (“el bien que nos precede”), es necesario que el hombre entre en sí mismo para descubrir las normas fundamentales de la ley moral natural que Dios ha inscrito en su corazón”¹⁴.

Es, ciertamente, una norma intrínseca interior, inscrita en nuestra naturaleza humana; pero debe ser consciente e interiorizada. Solo entonces es norma moral. Si se dice que es una norma o ley biológica, ha de entenderse que lo es solo secundariamente y solo en cuanto que pertenece a la naturaleza humana y que, por eso, es una ayuda para descubrir la intención creadora de Dios inscrita en esa naturaleza. Las leyes biológicas son de una naturaleza; pero de una naturaleza humana, de una persona. La persona —también la que vive hoy— puede entender la verdad de esa norma. Expresión de la confianza de Pablo VI en esa capacidad del hombre para descubrir y comprender la verdad de esta doctrina son las palabras recogidas ya en la Encíclica: “Nos pensamos que los hombres, en particular los de nuestro tiempo, se encuentra en grado de comprender el carácter profundamente racional y humano de este principio fundamental” (HV, n. 12).

La inseparabilidad de los dos significados del acto conyugal es una exigencia de su misma estructura y el hombre es capaz de descubrirla con la luz de su razón; pero sólo llega a ser norma práctica de su obrar moral cuando se identifica consciente y libremente con la relectura, en la verdad, del lenguaje de la los significados del acto conyugal. La estructura del acto conyugal —lo que *es* y está llamado a ser, según su propia naturaleza— no *es* la norma del recto obrar moral de los esposos en esa recíproca relación; pero si es el fundamento necesario de la verdad de esa relación que los esposos deben descubrir y a la que deben acomodar su actuación. En el sentido ontológico es una norma interior a la persona, porque expresa la verdad y el bien del acto conyugal; y es interior, en el sentido epistemológico, porque está escrita en el corazón

¹⁴ Cfr. Benedicto XVI, Encíclica *Caritas in veritate* (29.VI.2009), n. 68: “*El desarrollo de la persona se degrada cuando ésta pretende ser la única creadora de sí misma. [...] hemos de fortalecer el aprecio por una libertad no arbitraria, sino verdaderamente humanizada por el reconocimiento del bien que la precede. Para alcanzar este objetivo, es necesario que el hombre entre en sí mismo para descubrir las normas fundamentales de la ley moral natural que Dios ha inscrito en su corazón.*”.

del hombre y de la humanidad. La norma de la inseparabilidad de esos dos significados promulgada por *Humanae vitae* y enseñada repetidamente por la doctrina de la Iglesia, deriva de la Ley de Dios.

El Papa, movido por el deber y las exigencias de la caridad pastoral, propios de su Oficio Apostólico, recuerda de nuevo la norma. Pero, en el fondo, —desde el punto de vista racional— es solo la confirmación de lo que la razón humana es capaz de descubrir como propio de las estructuras de la vida, del amor y de la dignidad humana. Viene a ser una formulación más precisa del respeto a las leyes de la naturaleza que procede de la Sabiduría Creadora de Dios. Como recordaría veinte años más tarde Juan Pablo II, con palabras de Pablo VI:

Hemos estudiado, leído, discutido cuanto pudimos y también hemos orado mucho. Invocando las luces del Espíritu Santo hemos puesto nuestra conciencia en la plena y libre disponibilidad a la voz de la verdad, tratando de interpretar la norma divina que vemos brotar de la intrínseca exigencia del auténtico amor humano, de las estructuras esenciales de la institución matrimonial, de la dignidad personal de los esposos, de su misión al servicio de la vida, como también de la santidad del matrimonio cristiano (Juan Pablo II, A los representantes de las Conferencias Episcopales (7.XI.1988, n. 2), en EF, V, pp. 4905-4906; cfr. Pablo VI, Audiencia general (31.VII.1968), nn. 3 y 6, en EF, III, pp. 1942-1945).

La dificultad de la norma de esa inseparabilidad, tanto por parte de los esposos como por aquellos que pueden y deben ayudarles, puede venir, no de la falta de capacidad para leer la norma “escrita ya en su corazón”, sino de la concupiscencia, que, ocupando ese corazón arrastre a su voluntad en una dirección que realice la verdad. Hablar, por tanto, de “conflicto de valores o de bienes” y, como consecuencia, preferir unos y rechazar otros no es moralmente correcto, contradice abiertamente la verdad que defiende y protege la norma moral.

Es una norma profundamente racional y humana, inscrita en la naturaleza humana, contenida también en Revelación¹⁵. Ciertamente, como hace observar Juan Pablo II,

aunque la norma moral, formulada así en la Encíclica *Humanae vitae*, no se halla literalmente en la Sagrada Escritura, sin embargo, por el hecho de estar contenida en la Tradición y —como escribe el Papa Pablo VI— haber sido «otras muchas veces expuesta por el Magisterio» (HV, 12) a los fieles, resulta que esta norma cor-

¹⁵ Juan Pablo II dedica varias de sus Catequesis a tratar de la fundamentación bíblica de la Encíclica: las comprendidas entre el 11.VII.1984 y el 5.IX.1984; también las que van del 3.X.1984 al 21.XI.1984.

responde al conjunto de la doctrina revelada contenida en las fuentes bíblicas (cfr. HV, 4) (Juan Pablo II, Audiencia general (18.VII.1984), n. 3, en EF, V, p. 4146).

Y si pertenece al orden revelado por Dios, son claras, entre otras cosas, que el Magisterio de la Iglesia no invade ningún campo ajeno a la competencia que es propia; y también, que el valor vinculante de esa norma procede de la autoridad que, como Magisterio de la Iglesia, tiene sobre el orden moral revelado.

3. Autoridad o valor vinculante

Al hablar de *Humanae vitae* como “signo de contradicción” señalábamos que las reacciones desfavorables a la Encíclica se habían debido sobre todo, según argumentaban los que justificaban el “disenso”, a dos motivos. Uno era que, como la doctrina no se proponía infalible, podía ser reformada (algunos incluso decían que “debía ser reformada”; Cfr. VV.AA., “*Humanae vitae*”: 20 anni dopo, Ares, Milano 1989, p. 1029). El otro motivo era que la norma que de la inseparabilidad de los dos dignificados del acto conyugal pertenece al orden de la razón humana y, por tanto, el valor vinculante de la norma dependerá de la fuerza de los argumentos racionales que se aducían. La cuestión de fondo, presente en uno y otro motivo, está en el modo de interpretar la autoridad y competencia del Magisterio de la Iglesia en las cuestiones de moral natural. En el caso de *Humanae vitae*, era la autoridad de la Encíclica al tratar de la regulación de la natalidad y de algunos problemas anejos. ¿Cuál es la naturaleza de ese Magisterio? ¿Es una limitación o negación del papel de la “razón”, de la libertad de la conciencia?

Si se parte de que el Magisterio, aunque puede pronunciarse sobre cuestiones morales en el ámbito humano, la autoridad y el carácter vinculante de sus pronunciamientos se debe a la fuerza o al valor probativo de su argumentación, se defenderá que lo “razonable” será el disenso (cuando no rechazo) en el caso de que los argumentos aducidos no convencan o se piense que son más fuertes los que se presentan en contra¹⁶. Muy relacionada con esta posición es también la de quienes afirman que el Magisterio solo es competente y cuenta con la asistencia del Espíritu Santo cuando interviene sobre los contenidos de la Revelación; y que, por eso, en las intervenciones del Magisterio en los temas de moral, es necesario hacer una distinción clara entre el Evangelio de Cristo y la forma cultural con que ese Evangelio ha llegado hasta nosotros. El mensaje del Evangelio, válido para todos los tiempos y lugares —se dice—, es necesariamente de tipo general y exhortativo, en el que no caben normas

¹⁶ En las notas 17 a 21 se da ya noticia de algunos autores alineados en esta posición.

ni prohibiciones específicas (Cfr. Böckle 1981, p. 84; Schillebeeckx 1983, p. 238). Por lo que, como *Humanae vitae* trata cuestiones de moral humana, esa doctrina no es infalible de la que no se pueda disentir (Cfr. Böckle 1968, pp. 20-22; Curran 1976, p. 312; Sporcken 1969). Y si la autoridad del Magisterio no llega a las determinaciones concretas o parece que no es convincente en un caso determinado ¿cómo puede considerarse que vincula la libertad de la conciencia? (Cfr. Häring 1981c, p. 234; Häring 1970).

En el caso que nos ocupa —la naturaleza y valor vinculante de la norma de *Humanae vitae*— es necesario advertir, como ya decía Juan XXIII, que “una cosa es la sustancia del *depositum fidei*, es decir, de las verdades que contiene nuestra venerada doctrina, y otra, la manera como se expresa. Esto es lo que ha de tenerse en cuenta, con paciencia, si fuera necesario, ateniéndose a las normas y exigencias de un magisterio de carácter prevalentemente pastoral”¹⁷. Además de la referencia a la naturaleza y características propias del magisterio pastoral (que no voy a considerar), el texto distingue entre lo que es la sustancia, es decir, lo que entendemos como contenidos de la revelación, y la formulación o expresión que puede hacerse de ese depósito o contenido. Se sostiene por todos que la Iglesia, como parte de la misión que le ha sido confiada por Cristo, está revestida de autoridad infalible en relación con la sustancia del *depositum*, de tal manera que los pronunciamientos que hace en ese campo son definitivos e irreformables; también es competente y goza de la misma autoridad en todo aquello que es necesario para la expresión y formulación adecuada de ese *depositum*, si bien, con el paso del tiempo, son posibles otras formulaciones, aunque siempre en el mismo sentido y dirección. Según lo recuerda el Concilio Vaticano II, la autoridad del Magisterio de la Iglesia “se extiende tanto cuanto abarca el depósito de la revelación, que debe ser custodiado santamente y expresado con fidelidad” (LG, n. 25).

La teología, en un intento de explicar el alcance de esa competencia o autoridad se ha servido de la distinción entre “objeto primario” y “objeto secundario”. El primero

incluye los contenidos de la revelación cristiana, es decir, lo que ha sido directamente revelado y está formalmente contenido en el depósito de la fe. El objeto secundario se refiere a lo que, no habiendo sido directamente revelado, está sin embargo vinculado necesariamente al depósito de la revelación en virtud de una ligazón tan profunda que, si el magisterio no fuera también competente en ese terreno, le sería imposible conservarlo íntegramente, explicarlo adecuadamente o defenderlo de manera eficaz de los ataques externos” (Ardusso 1998, pp. 272-273).

¹⁷ Juan XXIII, En la apertura del Concilio Vaticano II (11.X.1962). Parecidas afirmaciones se encuentran en GS, n. 62.

No existe discordancia sobre la competencia del Magisterio respecto de lo que se acaba de describir como objeto primario. Tampoco en relación con el objeto secundario, al menos cuando éste se entiende en un sentido muy restringido¹⁸. Se afirma además que, en uno y otro caso, el Magisterio goza de infalibilidad y conlleva, por parte de los fieles, la adhesión irrevocable de la fe¹⁹.

En relación con el tema de esta ponencia, el problema se presenta cuando se trata de determinar si las normas morales “categoriales”, accesibles de suyo a la luz de la razón, forman parte del contenido de la Revelación, o, en el caso de que no sean reveladas, si su enseñanza es necesaria para exponer adecuadamente la Revelación. Con otras palabras: ¿la autoridad del Magisterio de la Iglesia alcanza también a las normas morales concretas? Según señala la Instrucción *Donum veritatis* (sobre la vocación eclesial del teólogo), son diversos los modos que pueden revestir las intervenciones del Magisterio: (a) pronunciamientos infalibles sobre verdades reveladas de fe y costumbres; (b) pronunciamientos infalibles sobre verdades de fe y costumbres que, aunque no están directamente reveladas, están estrechamente vinculadas con las que son directamente reveladas; (c) pronunciamientos no infalibles sobre cuestiones de fe y costumbres; (d) pronunciamientos en materias de por sí no irreformables, es decir, sobre asuntos discutibles en los que se encuentran implicados, junto a principios seguros, elementos conjeturales y contingentes (Cfr. Congregación para la Doctrina de la Fe, Instr. *Donum Veritatis* [24.V.1990], n. 24).

Por eso el mismo documento advierte que, para una valoración adecuada, será necesario

tener en cuenta el carácter propio de cada una de las intervenciones del Magisterio y la medida en que está implicada su autoridad; pero también el hecho de que todas ellas derivan de la misma fuente, es decir, de Cristo, que quiere que su pueblo camine en la verdad plena. Por este mismo motivo las decisiones magisteriales en materia de disciplina, aunque no estén garantizadas por el carisma de la infalibilidad, no están desprovistas de la asistencia divina, y requieren la adhesión de los fieles (Ibídem, n. 17).

Como hace notar el Joseph Ratzinger, en relación con el asentimiento que se debe prestar al así llamado “magisterio auténtico no infalible” es necesario

¹⁸ Este es también el sentido del *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 88: “El Magisterio de la Iglesia ejerce plenamente la autoridad que tiene de Cristo cuando define dogmas, es decir, cuando propone, de una forma que obliga al pueblo cristiano a una adhesión irrevocable de fe, verdades contenidas en la Revelación divina o también cuando propone de manera definitiva verdades que tienen con ellas un vínculo necesario” (En adelante: CEC).

¹⁹ Algunos autores, sin embargo, sostienen que “las decisiones magisteriales infalibles sólo son posibles si su objeto está revelado”. Así piensan, p. e., Gutwenge 1970, p. 520; Sullivan 1996, pp. 24-27.

evitar “una reducción en clave legalista de la noción de fe”, que llevaría a reconocer la autoridad del Magisterio allí sólo donde está en juego la infalibilidad. “El hecho de que el Magisterio, en determinadas condiciones goce del carisma de la infalibilidad ‘sólo tiene realmente sentido si esta circunscripción y delimitación, necesaria en un caso particular, se inscribe dentro de la totalidad viva de la certeza común de la fe. Por eso más importante que la noción de infalibilidad es la de *auctoritas*” (J. Ratzinger, *La Teología e il magistero della Chiesa*, 99 [citado en: Arduzzo 1998, p. 168]). Es cierto que la autoridad del Magisterio de la Iglesia tiene distintos grados. Pero – continúa Ratzinger – “el que un grado no sea igual a otro no significa sin embargo que la autoridad considerada menor no sea en modo alguno *auctoritas* [...] y pueda considerarse como una hipótesis” (Ibídem, p. 200).

La luz del Magisterio de la Iglesia en el terreno de la moral natural no se sitúa (como otra más) al lado de la que el hombre ya tiene sobre esa materia a partir de la actividad racional. Ciertamente que, como ya se ha dicho, entre sus finalidades está la de llevar a plenitud esa capacidad; se trata de una luz que, elevando las posibilidades naturales de la razón, consigue paralelamente que éstas sean sanada y perfeccionadas en cuanto tales. Pero es una luz de orden superior. La fuerza de la autoridad del Magisterio no depende de los resultados de la investigación, sino de la autoridad del Señor²⁰. Es la autoridad del mismo Cristo la que actúa en el Magisterio. La Iglesia habla en nombre de Dios. Tiene una visión original e integral del hombre que deriva de su conocimiento de Cristo, el hombre nuevo. Por eso la luz que la Iglesia ofrece sobre el orden moral natural ha de guiar siempre las conductas. Es una luz que se impone como obligación, ya que, por un lado, tan sólo en Cristo es posible la realización plena del hombre; y, por otro, sólo en la fidelidad al Magisterio hay garantía de que se vive con autenticidad el seguimiento de Cristo. La consecuencia es que ningún fiel puede vivir su vida en Cristo contra las normas morales enseñadas por el Magisterio o, sin hacer referencia a él, ignorándolo.

La fidelidad al Magisterio es una garantía de la fidelidad a la verdad en el seguimiento de Cristo, porque, si bien es verdad que la conciencia es una instancia ética de tal manera inviolable, que nadie puede ser obligado a actuar en su contra y que nadie puede ser violentado y obligado por la fuerza a aceptar la verdad, también lo es que esa inviolabilidad no se puede interpretar como si la persona fuera libre para negar la verdad o que no se considerara culpable si no reconociera la verdad. No se puede interpretar en el sentido de que ella, por sí misma, fuera la creadora de la norma moral. Existe una verdad y un bien que le precede.

²⁰ Entre los textos del Magisterio que se refieren a este punto, pueden recordarse a *Dei Verbum*, n. 10 y HV, n. 28.

“En lo más profundo de su conciencia –recuerda el Concilio— descubre el hombre la existencia de una ley, que él no se dicta a sí mismo, pero a la cual debe obedecer [...] Porque el hombre tiene una ley escrita por Dios en su corazón, en cuya obediencia consiste la dignidad humana y por la cual será juzgado personalmente” (GS, n. 16). Y precisamente ahí, en ser el espacio que sirve y hace posible oír y obedecer la “voz de Dios”, radica la dignidad de la conciencia y, como acaba de decirse con palabras del Concilio, la dignidad de la persona humana. Pero esa voz la oye y a esa voz responde una persona condicionada por unas concretas y particulares cualidades morales, y, además, en espacio y tiempo determinados. Estos y otros condicionantes, que también darse, pueden hacer no solo que la persona encuentre de hecho dificultad en descubrir con claridad la voz de Dios y que, incluso, caiga en el error en la escucha de esa voz. La experiencia muestra suficientemente que “no rara vez ocurre que yerra la conciencia por ignorancia invencible, sin que ello suponga la pérdida de su dignidad” (Cfr. GS, n. 16).

No cabe, por eso, hablar de una oposición entre el Magisterio de la Iglesia, la ley moral y la conciencia. Y no es posible porque, en el sentido en que se habla aquí de la ley moral, esta no es otra cosa que la expresión de una verdad inscrita en el interior del corazón humano, no solo la expresión de una verdad interiorizada. Es una verdad interior en el sentido ontológico, porque es expresión de la verdad sobre el bien del hombre, y es también verdad interior en el sentido epistemológico, porque está escrita en el corazón del hombre, en la conciencia moral de la humanidad (Cfr. Juan Pablo II, Carta a los Jóvenes [31.III.1985], n. 6; cfr. del Portillo 1989, pp. 31-38). Pero, por eso mismo, tampoco es posible hablar del Magisterio de la Iglesia como de una instancia que limita o contraría la dignidad y libertad de la conciencia. Y no cabe esa contraposición, porque en ese espacio –en el que resuena y se responde a la voz de Dios y el que “se siente a solas con Dios” (GS, n. 16), no está “a solas consigo misma”. De las decisiones que tome en ese encuentro, ella –y solo ella— es la responsable verdadera. Nadie le puede sustituir. A la vez, sin embargo, dispone siempre de la “compañía” y ayuda de Dios –luz para conocer y fuerza para querer y vivir— para seguir libremente la dirección y el camino del bien y de la verdad. Una ayuda, que, cuando se trata de la conciencia cristiana, reviste las características de la luz nueva del Espíritu Santo capaz, entre otras cosas, de llevar a plenitud el conocimiento de las verdades del orden moral natural. A cuyo servicio –según acaba de verse en el apartado anterior— está la actuación del Magisterio de la Iglesia.

Se comprende, por eso, la tragedia que supone, para la persona, romper el vínculo de la conciencia con la fuente de esa dignidad. A solas consigo misma y convertida en la norma última de la moralidad – es decir, la que decide en última instancia sobre la verdad del bien y mal moral— la conciencia pierde esa dignidad y ya no tiene más inviolabilidad que le puedan ofrecer sus pro-

pios caprichos, las modas del momento, etc. Es el resultado al que conduce el camino que se recorre “cuando el hombre se despreocupa de buscar la verdad y el bien y la conciencia se va progresivamente entenebreciendo por el hábito del pecado” (Cfr. GS, n. 16).

En la contraposición que se pretende ver entre el Magisterio y la conciencia (entre la ley moral cuya custodia y transmisión autorizada corresponde al Magisterio y la libertad de la conciencia), lo que hay detrás, en última instancia, es una concepción errónea de la relación entre la conciencia y el ser, según la cual se considera a la conciencia el garante último de la libertad” (Ratzinger 1985, p. 12). En el fondo, hay un no reconocimiento de la creación como fruto de la Sabiduría divina Creadora: no reconocer a Dios Creador como la única y definitiva fuente del orden moral en el mundo. Y, en cambio, en dar al hombre la misión —como imagen de Dios— de dirigir el orden mundano.

III. Tercera Parte. Una visión global del hombre y de su vocación

Advertir el carácter profundamente racional y humano de la Encíclica exige ser conscientes de la naturaleza y dignidad del ser humano. La persona humana no viene a la existencia como fruto del acaso o de la necesidad. En el origen de cada persona hay un acto creador de Dios. Se dice, por eso, que los esposos son “cooperadores” con Dios en el origen de la vida. En el acto procreativo los esposos ofrecen el espacio en el que, mediante esa cierta cooperación, Dios crea la vida humana (Cfr. GS, n. 50).

La relación de los esposos a través del lenguaje de la sexualidad, propio de la unión conyugal, no es algo puramente biológico. Es un acto que va de persona a persona y, como tal, es decir, como acto de personas que se entregan a través de ese lenguaje, ni los esposos ni tampoco otros —poderes públicos o personas particulares— pueden excluir de la persona nada de lo que la constituye en toda su integridad.

Lo que está en juego en el acto procreativo es, en primer lugar, la verdad de la creación —*El principio de la Creación*, es decir: que Dios es el “creador del cielo y de la tierra”, de todo cuanto existe—. Es lo que se considera en el primer apartado. Y en segundo lugar lo que está detrás es la verdad y dignidad del hombre: ¿con qué “idea” de hombre ha de ser coherente el acto procreativo para que la entrega de la persona a través del lenguaje de la sexualidad responda a la verdad? Es lo que se contempla el apartado segundo —*La persona humana, una totalidad unificada*—.

1. El principio de la Creación

Insistimos de nuevo en que *Humanae vitae*, si bien a primera vista aborda el tema particular de la contracepción, la respuesta que da se enmarca en el plano más profundo: el de la relación del hombre con el Dios Creador. Así lo pone de manifiesto la casi generalidad de las publicaciones sobre la Encíclica. Se trata, por tanto, de valorar el significado del origen del ser humano como fruto de un acto del amor creador de Dios y, por tanto, llamado a responder a este acto de amor. (Solo así se reconoce la total y radical dependencia del acto mismo de ser).

La comprensión o no comprensión de esta verdad y realidad fundamental está en la raíz del rechazo o aceptación de la *Humanae vitae*. “Esta es –se ha escrito– la verdadera causa de los debates y reacciones sobre esta Encíclica” (Caffarra 1989, p. 184). Porque no es posible que se dé en el ser humano momento alguno (uno de ellos es la concepción) en que no tenga lugar esa dependencia radical. Por eso se habla de cooperación por parte de los esposos en la procreación. La libertad de los padres puede hacer que se respete o se rechace ese significado. Pero el acto conyugal no es un hecho puramente biológico, sitúa a los esposos en una relación real con el acto creador de Dios (Cfr. Finnis 1980, p. 633).

No parece exagerado, por eso, afirmar que la negación de ese reconocimiento de la actuar divino en el hecho de la fertilidad – lo que tiene lugar cuando no se observa la inseparable conexión de los significados unitivo y procreador del acto conyugal—responde a una mentalidad anti-teísta. Se rechaza el reconocimiento de la soberanía del Creador, que es sustituida por la creatura, cuya condición se niega, por eso, a la vez. Y cuando esto ocurre viene necesariamente la negación de la verdad del hombre.

Como bien se sabe, el lugar privilegiado de la relación de la persona con Dios es la conciencia moral. Es ahí donde la persona humana se encuentra a solas con Dios. De tal manera es así que, en ese encuentro, nadie puede ser sustituido: ni en la escucha de la voz de Dios que resuena en el interior ni en la respuesta que cada uno debe dar a esa voz. De ahí, entre otras cosas, que negar la existencia de normas morales absolutas o que haya actos intrínsecamente malos –siempre y por encima de cualquier circunstancia – es dejar a la conciencia sola consigo misma. Y por eso mismo es hacer, de la conciencia, la norma última de la moralidad, es decir, la que decide en última instancia del bien o mal moral. Desde esa perspectiva, lo que la Iglesia, en el ejercicio de su Magisterio, puede decir no solo estorba, sino que impide lo que se interpreta como “creatividad”. En el fondo, hay un no reconocimiento de la creación como fruto de la Sabiduría divina Creadora: no reconocer a Dios Creador como la única y definitiva fuente del orden moral en el mundo.

Y, en cambio, en dar al hombre la misión –como imagen de Dios- de dirigir el orden mundano. Lo que hay detrás, en última instancia, es una concepción errónea de la relación entre la conciencia y el ser, según la cual se considera a la conciencia el garante último de la libertad (Cfr. Ratzinger 1985, p. 12; Melina 1993, p. 87).

La negación (más o menos explícita) de este principio –Dios como creador de todo – ha desembocado en la difusión de una mentalidad según la cual el obrar intramundano del ser humano no tiene, por sí mismo, un significado decisivo en la relación del hombre con Dios Creador. De esta misma raíz deriva también la distinción entre el plano “categorial” y el “trascendental” que relega al nivel solo intencional los preceptos morales; la moral de la “opción fundamental” (B. Häring, E. Chiavacci, F. Böckle, J. Fuchs, T. Goffi, M. Vidal); la distinción entre *ethos mundano* y *ethos de la Salvación*, con el debate subsiguiente acerca del *proprium* de la moral cristiana (A. Auer). Las consecuencias son evidentes en el campo de la sexualidad y, de manera muy particular, cuanto se relaciona con el amor y acto conyugal.

3. La persona humana, una totalidad unificada (“corpore et anima unus”)

Humanae vitae no representa ninguna revolución respecto de la doctrina anterior sobre el hombre. Sustancialmente Pablo VI propone de nuevo la visión antropológica y moral que Pío XI, en su encíclica sobre el matrimonio, había considerado como doctrina cristiana enseñada desde los orígenes y nunca modificada (Cfr. Pío XI, Encíclica *Casti connubii* [31.XII.1930], n. 4, en EF, I, p. 712).

La respuesta de la doctrina de *Humanae vitae* –recordamos— si bien responde a una pregunta muy concreta –la de la licitud o ilicitud de los contraceptivos químicos— rebasa los límites de esa pregunta y encierra una gran riqueza doctrinal, particularmente antropológica. La inseparabilidad de los aspectos unitivo y procreador del acto conyugal –uno de los principios fundamentales para la comprensión normativa de la Encíclica y que lleva a comprender el acto conyugal en sus diversas dimensiones (la biológica y la espiritual) de una manera unitaria— responde a una visión antropológica de la persona humana como “totalidad unificada”.

El hombre – es un dato de experiencia – se advierte a sí mismo como una realidad una y compleja. Aun cuando es consciente de la pluralidad y diversidad de operaciones cada ser humano percibe a la vez que su “yo” es el mismo y único. “El mismo e idéntico hombre es el que percibe, entiende y siente” (Cfr. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 76, a. 1). No existen principios diferentes para cada una de las actividades que realiza.

La unidad del cuerpo y el alma es tan profunda que se debe considerar al alma como ‘forma’ del cuerpo (cf Cc de Vienne, a. 1312, DS 902): es decir, gracias al alma espiritual, la materia que integra el cuerpo es un cuerpo humano y viviente; en el hombre, el espíritu y la materia no son dos naturalezas unidas, sino que su unión constituye una única naturaleza (CEC, n. 365).

El ser humano debe su ser persona a su espíritu, pero de ello no se sigue que la persona sea un ser espiritual que tiene cuerpo. Lo que llamamos persona la “totalidad unificada” que es el hombre. El cuerpo y el espíritu (en la persona humana) o son dos realidades que existen con anterioridad a su composición. El espíritu es creado para informar al cuerpo; el cuerpo está intrínsecamente orientado a su unión con el espíritu (sólo es humano en cuanto informado por el espíritu).

En la complejidad del ser humano existen elementos diversos, físicos y espirituales, que hacen posible distinguir la composición materia-espíritu – cuerpo-alma; pero esa composición no se puede explicar como si el cuerpo y el alma fueran dos realidades puestas la una *en o al lado* de la otra. El cuerpo y el alma son dos principios constitutivos de la misma y única persona. El hombre es persona gracias al alma: en el alma está la razón de la subsistencia de la persona. Y como el alma es única, hace “no sólo que el hombre sea hombre, sino también animal y viviente y cuerpo y sustancia y ente” (Cfr. Tomás de Aquino, *De spiritu creaturarum*, 3). “El alma racional da al cuerpo humano todo lo que el alma sensible da a los animales y algo más” (Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 76, a. 2 as 2). Este algo más es la perfección de orden superior, espiritual, propia de la persona humana, gracias a la cual el hombre está dotado de una interioridad que le hace posible entrar en comunicación con las demás personas y principalmente con Dios. Trasciende el simple ser individuo de una especie y está en sí mismo lleno de sentido. El cuerpo -esa es la consecuencia -es la persona en su visibilidad. Señalar el cuerpo humano es señalar a la persona. Imaginar la posibilidad de relacionarse con el cuerpo humano, y no con la persona, es imposible²¹.

En esa unidad, los dos coprincipios – el espíritu y el cuerpo – no pierden su propia naturaleza, siguen siendo dos realidades esencialmente distintas, hay una distinción esencial entre los diversos dinamismos: los espirituales, los físicos, etc. La unidad se da en el nivel del “ser”. Es uno el “yo” que realiza las

²¹ A este propósito se debe tener presente que, como señala Juan Pablo II en Carta a las familias, *Gratissimam sane* (2.II.1994) n. 19: «La fuente más rica para el conocimiento del cuerpo es el Verbo hecho carne. Cristo revela el hombre al hombre (cf GS 22). Esta afirmación del Concilio Vaticano II es, en cierto modo, la respuesta, esperada desde hacía mucho tiempo, que la Iglesia ha dado al racionalismo moderno» (En adelante: GrS).

diversas operaciones espirituales, materiales, etc. (Cfr. Marcel 1968, pp. 25-226). Pero

por desgracia el pensamiento occidental, con el desarrollo del racionalismo moderno, se ha ido alejando de esta enseñanza. El filósofo que ha formulado el principio *'cogito, ergo sum'*: *'pienso, luego existo'*, ha marcado también la moderna concepción del hombre con el carácter dualista que la distingue. Es propio del racionalismo contraponer de modo radical en el hombre el espíritu al cuerpo y el cuerpo al espíritu. En cambio, el hombre es persona en la unidad del cuerpo y espíritu (GrS, n. 19).

Ni la dimensión biológica es exclusivamente biológica, ni la espiritual es exclusivamente espiritual. Las dimensiones corporales son constitutivas de la naturaleza de la persona humana, de un modo tal que no es posible establecer una separación entre lo corporal y lo espiritual, entre las funciones del cuerpo (que sería la naturaleza) y el espíritu (que sería la persona). Una consideración de la persona que no tuviera en cuenta esa "totalidad" comportaría necesariamente referirse a la sexualidad como pura materia, mera función biológica, una mercancía de consumo: y sin diferencia alguna con la sexualidad animal. Y, por eso, ya no sería posible acceder a la verdad y significado del lenguaje de la sexualidad. En la procreación, por ejemplo, el lenguaje de la sexualidad comportaría la reducción de ese lenguaje a los mecanismos bioquímicos de una reproducción.

No respetar la naturaleza del lenguaje de la sexualidad como expresión de la verdad de la totalidad de la persona sexualidad contribuye al oscurecimiento y desnaturalización de la persona humana: (a) por la separación de la sexualidad de la procreación; y (b) por la separación de la procreación de la sexualidad. El primer paso desemboca en la consideración del cuerpo como una realidad puramente biológica, de la que se puede usar según los fines que se busquen. "La separación entre la sexualidad y la procreación comporta como consecuencia que la sexualidad no se considere como una característica y orientación de la persona humana. [...] La sexualidad no influya ya en la antropología: ha pasado a ser una función que cambia según los gustos" (Ratzinger 1986, p. 17). El segundo lleva a la sustitución de la procreación por los procedimientos técnicos. Y entonces la razón "técnica" ocupa el lugar de la razón "ética" y la facultad procreativa pasa a ser considerada como perteneciente al orden del "hacer" y no del "obrar".

Se comprende, por eso, la importancia de partir de una antropología que, teniendo en su raíz la comprensión de la unidad de la persona como "totalidad", sea capaz de dar razón de la identidad y unidad del sujeto –el *yo* que actúa– y a la vez, salvaguardando la distinción esencial de los diversos dinamis-

mos operativos: los espirituales, los psíquicos, los físicos— dé razón también de la pluralidad y diversidad de operaciones que realiza. Como dimensión de la persona, la sexualidad es, en sí, una realidad compleja y afecta a la persona en su núcleo más íntimo «Caracteriza al hombre y a la mujer no sólo en el plano físico, sino también en el psicológico y espiritual con su huella consiguiente en todas sus manifestaciones» (FC, n. 11). Por lo que si, como consecuencia, la fertilidad del acto conyugal no es un hecho puramente biológico, los esposos — tampoco otros: poderes públicos o personas particulares— no podrán excluir de la persona nada de lo que la constituye en toda su integridad. Y no podrán, porque, como acto de personas que se entregan a través del lenguaje de la sexualidad, nada que sea de la persona podrá ser excluido de esa entrega o donación. La valoración adecuada de la sexualidad deberá tener en cuenta la diversidad y complejidad de significados y, por tanto, evitar el grave riesgo de parcelación, es decir, afirmar la verdad y significados de la sexualidad tan sólo a partir de uno o algunos de esos aspectos o niveles.

HUMANAE VITAE: THE ENCYCLICAL PROPHETIC

Abstract

Fifty years that went by since the promulgation of *Humanae vitae* underline its prophetic importance and meaning. The rejection of the encyclical was associated —as already denounced by Paul VI (HV, 17) — with the loss of truth concerning human love and life, the negation of human person, and the domination of the powerful over the weak.

This article reflects on some aspects that render this encyclical prophetic and offers several indispensable keys for its reading, namely, an adequate anthropological vision and a correct interpretation of the Magisterium's competence in the Church with regard to issues concerning natural morality.

Resumen

Los 50 años transcurridos desde la publicación de *Humanae vitae* ponen de relieve su significado profético y su actualidad. El rechazo de la Encíclica está relacionado —como ya denunciaba Pablo VI (HV, 17)— con la pérdida de la verdad del amor y de la vida humanos, con la negación de la persona y con el dominio de los poderosos sobre los débiles.

El artículo reflexiona sobre algunos de los aspectos que dan razón de esa calificación como profética y ofrece algunas claves necesarias para la lectura de la Encíclica:

la adecuada visión antropológica y la correcta interpretación de la competencia del Magisterio de la Iglesia en los temas de moral natural.

Abstrakt

Pięćdziesiąt lat, które upłynęły od momentu opublikowania encykliki *Humanae vitae*, podkreśla jej profetyczną treść i znaczenie. Odrzucenie encykliki było związane – co potępił już Paweł VI w *Humanae vitae*, n. 17 – z utratą prawdy dotyczącej ludzkiej miłości i życia, negacją osoby ludzkiej i dominacją silnych nad słabymi.

Niniejszy artykuł poświęcony jest niektórym aspektom, które sprawiają, że encyklika ta jest profetyczna, i wskazuje kilka niezbędnych kluczy do jej odczytania, mianowicie, odpowiednią wizję antropologiczną i właściwą interpretację kompetencji Magisterium Kościoła dotyczących naturalnej moralności.

Keywords: human love; contraception; conscience; Magisterium; morality

Palabras clave: Amor humano; Contracepción; Conciencia; Magisterio; Moral

Słowa kluczowe: miłość ludzka; antykoncepcja; sumienie; Magisterium; moralność

BIBLIOGRAFÍA

- Albuquerque E. (2004), *Matrimonio y familia: teología y praxis cristiana*, Madrid.
- Alonso E. (2014), *La recepción de la encíclica «Humanae vitae» en el ámbito católico de los Países Bajos*, “Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia”, 62, 317-398.
- Angelia O. (2009), *The reception of encyclical «Humanae vitae» in the United States*, “Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia”, 53, 421-492.
- Ardusso F. (1998), *Magisterio eclesial*, Madrid.
- Auer A. (1984), *Autonome Moral und christlicherr Glaube*, Düsseldorf.
- Böckle F. (1965), *La regulación de los nacimientos: discusión del problema dentro de la Iglesia*, “Concilium” 5, 101-129.
- Böckle F. (1981), *I concetti fondamentali della morale*, Brescia.
- Böckle F. (1968), *Freiheit und Bindung*. Dokumente zur Enzyklika *Humanae vitae*, Kevelaer.
- Caffarra C. (1983), *La trasmissione della vita nella «Familiaris consortio»*, “Medicina e morale” 5, 395.
- Caffarra C. (1988), *La competenza del Magistero nell’insegnamento di norme morali determinate*, “Anthropotes” 4, 15.
- Caffarra C. (1989), *«Humanae vitae»: venti anni dopo*, en: AA.VV., *«Humanae vitae»: 20 anni dopo*, Milano, 183-195.
- Curran Ch.E. (1976), *Il pluralismo nella teologia morale cattolica*, “Rivista di teologia morale” 30, 311-332.
- Del Portillo Á. (1989), *Coscienza morale e Magistero*, en: AA.VV., *«Humanae vitae»: 20 anni dopo*, Milano: Ares, 31-38.
- Elizari F.J. (1981), *Técnicas de reproducción asistida*, en: López Azpitarte, E. y otros, *Praxis cristiana*, II, Madrid, 221-234.

- Felici P. (1986), *De la «Gaudium est spes» a la «Humanae vitae»*, “L’Osservatore Romano” (10-X-1968), 1-25.
- Finnis J. (1980), «... Objectivis criterios ex personae eiusdemque actuum desumptis...», en: *Ética y Teología ante la crisis contemporánea*, Pamplona, 633-642.
- Fuchs J. (1970), *Esiste una moral cristiana?*, Roma-Brescia.
- Fuchs J. (1978), *Responsabilità personale e norma morale*, Bologna.
- Gotwenge E. (1970), ¿Qué papel desempeña el magisterio en la fe de la comunidad eclesial?, “Concilium” 51, 42-57.
- Hamel E. (1969), *Conferentiae Episcopales et Encyclica «Humanae vitae»*, “Periodica de re morali canonica liturgica” 58, 243-349.
- Häring B. (1969), *The inseparability of the unitive-procreative. Functions of the Marital Act*, en: *Contraception: Authority and Dissent*, ed. Ch. Curran, New York: Herder and Herder, 183-185.
- Häring B. (1981), *Pastorale Erwägungen zur Bischofssynode über die Ehe und Familie*, “Theologie der Gegenwart” 24, 71-80.
- Häring B. (1981), *Libertad y fidelidad en Cristo*, Barcelona.
- Häring B. (1981), *The Synod. The Synod of Bishops on the family*, “Studia Moralia” 19, 231-257.
- Häring B. (1970), *La crisis de la «Humanae vitae»*, Bilbao.
- Juza L. (2010), *La recepción de la encíclica Humanae vitae en las revistas teológicas del ámbito alemán*, en: Universidad de Navarra, *Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia*, 56, Pamplona, 157-252.
- Komonchak J.A. (1978), «*Humanae vitae» and its reception: Ecclesiological reflections*, “Theological Studies” 39, 221-257.
- López Azpitarte E. (1981), *La regulación de los nacimientos*, en: López Azpitarte, E. y otros, *Praxis cristiana*, II, *Opción por la vida y el amor*, Madrid, 425-458.
- Marcel G. (1968), *Être et avoir*, Paris.
- Melina L. (1993), *Morale: tra crisi & rinovamento. Gli assoluti morali, l’opzione fondamentale, la formazione della coscienza*, Milano.
- Moltmann J. (1972), *Uomo. L’antropologia cristiana tra i conflitti*, Brescia.
- Ocáriz F. (1988), *La nota teológica dell’insegnamento dell’Humanae vitae sulla contraccezione*, “Anthropotes” 4, 25-43.
- Ocáriz F. (1989), *La competenza del Magistero della Chiesa in «moribus»*, en: AA.VV., «*Humanae vitae»: 20 anni dopo*, Milano, 125-138.
- Paupert J.M. (1967), *Contrôle des naissances et théologie. Le dossier de Rome*, Paris.
- Rahner K. (1976), *Basic observations on the Subject of the Changeable and Unchangeable Factors in the Church*, “Theological Investigations” 14, 15.
- Ratzinger J. (1985), *Le fonti della teologia morale*, “CRIS-Documenti” 54, 12.
- Ratzinger J. (2008), *La encíclica «Humanae vitae»*, signo de contradicción, “L’Osservatore Romano” (25-VII-2008).
- Ratzinger J. (1986), *Panorama de la théologie morale dans le monde*, “Rivista di teologia morale” 69, 13-18.
- Ratzinger J. (1987), *Magistero della Chiesa e Teologia Morale*, en: AA.VV., *Persona, Verità e morale*, Roma, 19-23.
- Schillebeeckx E. (1983), *Kerkelijk spreken over seksualiteit en huwelijk*, en: Th. Beemer y otros, *Het kerkelijk spreken over seksualiteit en huwelijk. Een bundel filosofische, gedragswetenschappelijke en theologische studies*, Nijmegen-Baarn, 238.
- Sporken C.P. (1969), *Voorlopige diagnose: inleiding tot een medische ethiek*, Bilthoven.
- Sullivan F.E. (1996), *Capire e interpretare il Magistero*, Bologna.
- Szostek A. (1989), *La concezione dell’intelletto creatore di norme. Fondamenti antropologici del rifiuto dell’Enciclica «Humanae vitae»*, en: AA.VV., «*Humanae vitae»: 20 anni dopo*, Milano, 471-513.

- Tettamanzi D. (1978), *La fecondazione artificiale e alcune considerazioni morali*, "Anime e Corpi" 78, 416-417.
- Valsecchi A. (1968), *Regulación de los nacimientos. Diez años de reflexión teológica*, Salamanca.
- Valsecchi A. (1974), *Nuevos caminos de la ética sexual*, Salamanca.
- Vidal M. (1981), *Moral de actitudes*, I, Madrid.
- Zadworny M. (2013), *La recepción de la Encíclica Humanae vitae en las revistas teológicas polacas*, en: Universidad de Navarra, *Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia*, 60, Pamplona, 393-473.
- Zenoni N. (2003), *La trattazione dell'Enciclica Humanae vitae in alcune Riviste Teologiche Italiane*, en: Universidad de Navarra, *Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia*, 45, Pamplona, 161-278.

AUGUSTO SARMIENTO – profesor teologii moralnej. Głównym przedmiotem jego zainteresowań jest problematyka małżeństwa i rodziny, a szczególnie etyka małżeńska. Związany z Uniwersytetem Nawarry w Pampelunie (Hiszpania). Pełnił funkcję prodziekana tamtejszego Wydziału Teologicznego. Ojciec Święty Benedykt XVI mianował go konsultorem Papieskiej Rady ds. Rodziny. Pełni także funkcję konsultora podkomisji ds. rodziny i obrony życia Konferencji Episkopatu Hiszpanii. Autor wielu artykułów naukowych i monografii na temat małżeństwa i rodziny.

KATARZYNA OLBRYCHT

Uniwersytet Śląski w Katowicach

Wydział Etnologii i Nauk o Edukacji w Cieszynie

Współczesne uwarunkowania kulturowe wychowania w duchu encykliki Pawła VI *Humanae vitae*

Czcigodni Bracia, najmilsi Synowie i wszyscy Ludzie dobrej woli! Ośmieleni niewzruszoną nauką Kościoła, której Następca Piotra razem z braćmi w episkopacie katolickim jest wiernym stróżem i tłumaczem, wzywamy Was do wielkiego naprawdę dzieła wychowania, postępu i miłości. To rzeczywiście ogromne dzieło wychodzi wedle naszego głębokiego przekonania na korzyść zarówno świata, jak Kościoła.

(Apel końcowy Encykliki Pawła VI *Humanae vitae*)

Encyklika Pawła VI *Humanae vitae* po 50 latach od jej powstania nic nie straciła na swej aktualności. Przeciwnie, można stwierdzić, że okazała się tekstem profetycznym. Wyrażone w niej niepokoje i potrzeba podjęcia trudu przemiany myślenia o zasadach moralnych związanych z przekazywaniem życia powracały wielokrotnie w kolejnych latach w nauczaniu Jana Pawła II i Benedykta XVI. Dziś rzeczywistość życia społecznego dramatycznie potwierdza ich zasadność. Szczegółne zadanie sytuacja ta wyznacza wychowaniu, które kształtuje świadomość, uczucia i wolę młodych pokoleń.

Wyakcentowane mocno w Apelu końcowym Encykliki *Humanae vitae* „dzieło wychowania” (HV, nr 31) można w jej kontekście rozumieć dwojako. Jako wychowanie, które ma przygotować do zgodnego z zasadami moralnymi przekazywania życia, ale i szerzej – jako wspieranie integralnego, osobowego rozwoju człowieka, rozwój ten bowiem jest podstawą funkcjonowania w każdej sferze życia. Obydwa te pola przenikają się i wzajemnie na siebie oddziałują. W Encyklice *Humanae vitae* Paweł VI pisze:

Problem przekazywania życia, podobnie jak każdy inny problem dotyczący życia ludzkiego, powinien być tak rozpatrywany, aby – poza aspektami cząstkowymi, należącymi do porządku biologicznego, psychologicznego, demograficznego czy socjologicznego – uwzględniał całego człowieka i całe jego powołanie, obejmujące nie tylko porządek naturalny i doczesny, ale również nadprzyrodzony i wieczny” (HV, nr 7).

W prezentowanym tu rozważaniu skupimy się na drugim, szerszym aspekcie wychowania do przekazywania życia – na wspieraniu rozwoju integralnie widzianego człowieka. Konkretny kształt tego procesu zależy od środowiska, w jakim dokonuje się dzieło wychowania (rodziny, szkoły, Kościoła, innych instytucji), od wieku wychowanków, od dojrzałości moralnej i szerzej – dojrzałości osobowej wychowawców. Równocześnie i wychowankowie, i wychowawcy zanurzeni są w swojej kulturze, w dużym stopniu są przez nią ukształtowani, poddawani na co dzień jej wpływowi. Obowiązujące, promowane lub kontestowane w jej ramach wartości, wzory myślenia i działania, normy indywidualne i społeczne tworzą przestrzeń wyznaczającą przyjęte standardy zachowania i myślenia, aktywnie wzmacniając lub osłabiając działania wychowawcze. Tym samym kontekst kulturowy tego oddziaływania staje się źródłem określonych wyzwań dla wychowania. W świetle encykliki (HV) wyzwania te dotyczą z jednej strony przyjmowania w wychowaniu, jako jego założeń antropologicznych, „integralnej wizji człowieka” (HV,7), z drugiej – wychowania do wartości i określonej ich hierarchii, jakie wynikają z tej wizji człowieka, wychowania biorącego pod uwagę kulturowe uwarunkowania tychże wartości, realizowanego ze świadomością ich aktualnego miejsca i sposobu rozumienia we współczesnej kulturze. Szczególnie ważny jest stosunek dzisiejszej kultury do takich wartości jak: życie, godność ludzka, osoba, miłość, małżeństwo, rodzina, prawo naturalne i prawo Boże. Żeby zrozumieć kulturowy kontekst wychowania widziany z perspektywy encykliki *Humanae vitae*, trzeba więc sobie postawić pytania: Czy we współczesnym wychowaniu przyjmuje się integralną wizję człowieka? Czy kluczowe dla stosunku do życia wartości są traktowane jako ważne dobra, których uznanie nakłada określone powinności? W jaki sposób wartości te są interpretowane i uzasadniane? Czy i w jaki sposób można je poprzez wychowanie przybliżyć, wzmacniać, pomagać w ich realizacji?

1. Wychowanie do rozwoju integralnego człowieczeństwa

Wychowanie jest wspieraniem rozwoju człowieka zgodnie z przyjętym ideałem tego działania, tzn. z określoną koncepcją człowieka i jego rozwoju. W świetle pedagogiki chrześcijańskiej, a także nauczania Kościoła (szczegół-

nie *Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim Soboru Watykańskiego II*) człowiek jest osobą i jego osobowy rozwój powinien mieć charakter integralny. W encyklice *Humanae vitae* papież w kilku miejscach odwołuje się do struktury osoby ludzkiej (HV, nr 10) i rodziny jako wspólnoty osób (HV, nr 8). Także materiał przesłany w ramach prac nad encykliką przez zespół kardynała Karola Wojtyły jako uzasadnienie zasad moralnych przekazywania życia, zasad zawartych następnie w encyklice *Humanae vitae*, odwołuje się wyraźnie do osoby ludzkiej i jej godności (Smoleński 1968).

Wychowawcze wspieranie rozwoju powinno więc uwzględniać wszystkie jego sfery – fizyczną, psychiczną i duchową, z założeniem że są one integralnie ze sobą związane, zorientowane na funkcjonowanie człowieka i jego rozwój jako osoby, rozwój widziany w perspektywie – jak pisze w encyklice *Humanae vitae* Paweł VI – porządku naturalnego i wiecznego (HV, nr 7). Nie chodzi więc jedynie o dowolnie rozumiany rozwój „całościowy”, ale rozwój respektujący przede wszystkim bezwarunkową godność ludzką, a w konsekwencji przysługujące człowiekowi: wolność, rozumność, odpowiedzialność, zorientowanie na wartości wyższe; rozwój pozwalający spełniać się w miłości jako bezinteresownym darze z siebie, a także w pełni uczestniczyć we wspólnotach – naturalnych (jak rodzina), wybranych (np. religijnych) czy związanych z określoną sytuacją życiową (szkolnych, zawodowych itp.). Widziany w świetle wiary integralny rozwój powinien przebiegać w osobowej relacji z Bogiem i z ludźmi, umożliwiać podmiotowy udział w życiu społeczeństwa i Kościoła, zgodnie z otrzymanym od Boga i odkrytym własnym powołaniem.

Pierwszym zadaniem w podejmowaniu, prowadzeniu czy analizie procesów wychowawczych jest więc ustalenie, jakie założenia antropologiczne mają być czy też zostały w nich przyjęte. Deklarowana „integralność” rozwoju i służącego mu wychowania, choć często deklarowana, jest dziś rozumiana bardzo różnie, nierzadko w sposób daleki od „integralności człowieka”, o której jest mowa w encyklice *Humanae vitae* i nauczaniu Kościoła. Przykładem może być spotykane w praktyce wychowawczej utożsamianie integralnego widzenia człowieka z widzeniem „holistycznym”, bez głębszej świadomości, że w tym ostatnim ujęciu duchowość z założenia może mieć różny sens i charakter. Pogłębiania w ramach stymulowanego programowo „rozwoju osobistego” ma w głównej mierze uczyć dążenia do szczęścia i osobistego sukcesu. Nierzadko wykorzystuje się w tych programach elementy religii Dalekiego Wschodu (por. teksty mówiące o pedagogice holistycznej, np. Andrzeja Szyszko-Bohusza; Szyszko-Bohusz 2013). Wyjaśnianie „integralnej wizji człowieka” nadal jest więc pilnym wyzwaniem dla wychowania, szczególnie wychowania widzianego w świetle wiary i nauczania Kościoła.

O powodzeniu wszelkich działań wychowawczych decyduje ostatecznie aktywność własna wychowanka, jego motywacja – początkowo do podejmowania współpracy z wychowawcą, z czasem – do wysiłku samowychowania. Motywacja ta jest podstawą zdobywania związanych z samowychowaniem umiejętności. Wzmacnia determinację w dążeniu do przyjętego ideału i prowadzących do niego celów. Cele te i służące ich realizacji środki wynikają z wartości uznawanych nie tylko przez wychowanka, ale także przez wychowawcę, wartości osadzonych w przyjętej koncepcji człowieka i świata. Na system wartości wychowanka i wychowawcy silnie oddziałuje kultura, w której żyją, w jakiej są zakorzenieni. Jeśli przyjęć za antropologią kulturową, że kultura stanowi podzielany w danej społeczności zespół wartości, wzorów, norm, sposobów zachowań i ich wytworów, dominujące w niej wartości, wzory i normy stanowią, jak zaznaczono na wstępie, znaczący kontekst wszelkich działań wychowawczych.

Uznanie za ideał wychowania człowieka jako osoby wymaga przede wszystkim wykształcenia we wszystkich uczestnikach procesu wychowawczego świadomości, że przysługująca osobie bezwarunkowa godność jest wartością bezwzględną, nieutralną, zobowiązującą człowieka do życia odpowiadającego jego godności. Dlatego szczególne znaczenie mają wartości związane z osobowym funkcjonowaniem i spełnianiem siebie: miłość jako dar z siebie oraz uczestnictwo we wspólnotach osobowych, których istotą jest troska o dobro każdego z członków wspólnoty rozumiane jako dobro wspólne.

Zasadniczym wymiarem wychowania jest więc wychowanie do wartości – do ich odkrywania, hierarchizowania, urzeczywistniania jednych i odrzucania innych. Powodzenie wychowania w tej sferze uwarunkowane jest w ogromnym stopniu pracą na dwu polach. Pierwszym jest budzenie i pogłębianie świadomości istnienia wartości o różnym statusie i rodzaju, przy założeniu bezwzględnego charakteru wartości wyższych (czasem określanymi jako wartości wyższego rzędu). Będą one obejmowały wartości duchowe (prawdę, dobro, piękno, *sacrum*) oraz wartości ogólnoludzkie (życie, pokój, wolność, sprawiedliwość, solidarność, odpowiedzialność). Te ostatnie ze względu na swoje znaczenie są chronione prawami człowieka. W świetle myślenia personalistycznego, przyjętego w nauczaniu Kościoła, zarówno wartości ludzkie, uzasadnione godnością nadaną człowiekowi przez Boga, jak wartości duchowe stanowią w swej istocie wartości osobowe, obok bowiem najważniejszej dla osobowego spełniania siebie – bycia bezinteresownym darem – warunkują realizowanie całego osobowego potencjału człowieka. Wartości wyższe ujmowane z perspektywy wiary chrześcijańskiej są wartościami chrześcijańskimi, ponieważ są respektowane i urzeczywistniane ze względu na wiarę w Chrystusa i życiowy program naśladowania Go, co umożliwia dążenie do świętości.

Nawet gdy nie są uzasadniane światopoglądowo, w swej treści i umocowaniu wyrastają z wiary w osobowego Boga Stwórcę.

Podobnie jak w przypadku „integralnego człowieczeństwa”, także wartości wyższe – duchowe, ogólnoludzkie czy też wyodrębniane jako osobowe wymagają dziś jasnego dookreślenia, ponieważ coraz częściej zaczynają być dowolnie interpretowane i przypisywane bardzo różnym zjawiskom, cechom, postawom. Przykładami mogą być językowe manipulacje sensem takich wartości jak: „życie” (pojawiające się w kontekście dyskusji nad kryteriami „wartościowości życia”, uprawnieniami do takiej oceny, ich konsekwencjami), „rodzina” (z mnożącymi się wariantami związków określanymi tym pojęciem) czy „osoba” (używana jako pojęcie tożsame i często stosowane zamiennie z „indywidualnością”, „jednostką”, „osobowością”).

Drugim polem pracy wychowawczej i pilnym wyzwaniem jest kształcenie postaw warunkujących odkrywanie wartości wyższych, ich uznawanie i urzeczywistnianie. Kluczowe znaczenie mają tu trzy postawy ściśle ze sobą związane: bezinteresowności, odpowiedzialności i służby. W encyklice *Humanae vitae* mówi się o potrzebie każdej z nich. Obserwacja dzisiejszej kultury, zdominowanej myśleniem rynkowym, każe jednak stwierdzić, że są one zapoznane, lekceważone, nierzadko ośmieszane, co stanowi szczególnie trudny kontekst działań wychowawczych. Trzeba je bowiem nie tylko kształcić, ale zrehabilitować, nauczyć traktowania z należnym im szacunkiem.

Postawa bezinteresowności stanowi przeciwieństwo interesowności, która jest nastawieniem głównie na własne korzyści i przejawia się w różnych odcieniach egoizmu. Wiąże się przede wszystkim z dążeniem do zaspokajania własnych potrzeb niższych, tym samym do realizacji wartości niższych – hedonistycznych, użytecznościowych, witalnych. Często autorzy zajmujący się aksjologią podkreślają konieczność bezinteresowności w kontakcie z wartościami wyższymi, w procesie ich urzeczywistniania (por. Hildebrand 1982; Stróżewski 1992), uzależniając od niej możliwość poznania i przeżycia tych wartości. Według omawianej encykliki tak rozumiana bezinteresowność jest cechą i warunkiem „pełnej” miłości małżonków. W rozdziale o miłości małżeńskiej czytamy: „małżonkowie wielkodusznie dzielą między sobą wszystko, bez niesprawiedliwych wyjątków i egoistycznych rachub. Kto prawdziwie kocha swego współmałżonka, nie kocha go tylko ze względu na to, co od niego otrzymuje, ale dla niego samego, szczęśliwy, że może go wzbogacić darem z samego siebie” (HV, 9).

Uczenie bezinteresowności jest współcześnie wyjątkowo trudnym zadaniem wychowawczym, m.in. dlatego że sama bezinteresowność nie jest w dzisiejszej kulturze pojęciem jednoznacznym. Jego znaczenie na ogół łączy

się co prawda z rezygnacją z korzyści własnych, z altruizmem jako brakiem egoizmu, z „poświęcaniem się”, z motywacją kierującą się nie potrzebami (kojarzonymi głównie z wartościami niższymi), ale wartościami (w sensie wartości wyższych), jednakże jego pozytywną wartość obudowuje się określonymi warunkami. Maria Ossowska uznała bezinteresowność za jedną z cnót „miękkich”, na ogół interpretowanych pozytywnie, jednakże niegwarantujących pozytywnego charakteru działania (co potwierdzają przypadki bezinteresownej zawiści czy bezinteresownego okrucieństwa; Ossowska 1994, s. 246-249). Interesujący w kontekście wychowania pogląd na temat bezinteresowności znajdujemy u Floriana Znanieckiego. Uważał on, że człowiek działa bezinteresownie – „poświęca się”, kiedy druga strona – „adresat” działania stanowi wartość od działającego wyższą, ważniejszą w sensie społecznym. „Poświęcanie się” wychowawcy uzasadnia więc jego udział w podnoszeniu wartości społecznej wychowanka, co stanowi wartość potencjalnie społecznie wyższą (Znaniecki 1973, s. 186). Można by w kontekście tego stanowiska zapytać: Czy kryzys bezinteresowności w wielu środowiskach wychowawczych miałyby oznaczać, że rozwój wychowanków przestaje być dla wychowawców wartością wyższą? Bezinteresowność rozumianą personalistycznie wyjaśnia Wojciech Chudy. Łączy on ją z brakiem egoizmu i nastawieniem na realizację wartości, ale nie wartości subiektywnie ważnej jedynie dla działającego (jak np. osobista radość z nagrody za działanie podjęte bezinteresownie), ale wartości uznanej za ważną niezależnie od uzyskanej tą drogą (nawet bez takiej intencji) korzyści (Chudy 2009, s. 135).

Bezinteresowność rozumiana w duchu encykliki *Humanae vitae* jest postawą zdolności i gotowości do bycia darem. Dotyczy zasadniczej motywacji człowieka. Postawa bezinteresowności zakłada nastawienie i gotowość podjęcia jakiegoś działania nie ze względu na własną korzyść i nie pod warunkiem uzyskania określonych profitów, ale ze względu na dobrowolne uznanie, że cel jest na tyle ważną wartością, iż powinien być podjęty, wzywa do podjęcia czynu. W świetle encykliki *Humanae vitae* takim celem jest wzajemne wzbogacanie się małżonków tworzących wspólnotę osób, obdarzoną możliwością przekazywania życia, wspólnotę, w której małżonkowie wspierają się wzajemnie w swoim osobowym rozwoju i drodze do świętości.

Drugim obszarem pracy wychowawczej przygotowującej do realizacji wartości wyższych jest kształcenie odpowiedzialności. Wartości wyższe wymagają odpowiedzi, wzywają i stwarzają sytuację powinności ich urzeczywistnienia (Ingarden 1975, s. 105-119). Postawa odpowiedzialności jest gotowością odpowiedzenia na odkryte wartości wyższe, zaakceptowaniem płynących od nich powinności, uznaniem ich za zobowiązujące. W sferze przekazywania życia zgodnie z prawem naturalnym i boskim odpowiedzial-

ność nabiera szczególnego znaczenia. Jest to bowiem odpowiedzialność za dar otrzymany od Boga, dar włączający człowieka w dzieło stwarzania świata. Przyjęcie prawdy o świecie stworzonym i ciągle stwarzanym przez Boga jest dla dzisiejszego człowieka bardzo trudne. Równocześnie warunkuje jego życiowe decyzje, zachowania, sposób myślenia, postawy i relacje. Zwracał uwagę na ten problem współczesnej kultury Benedykt XVI. W jednej ze swoich katechez, w czasie audiencji generalnej (6 lutego 2013) powiedział: „Człowiek musi rozpoznać świat nie jako swoją własność, którą może grabić i wyzyskiwać, ale jako dar Stwórcy, znak Jego zbawczej woli, dar, który należy pielęgnować i strzec, sprawiać, by wzrastał i harmonijnie się rozwijał, szanując go, śledząc jego rytm i logikę, według planu Boga” (Benedykt XVI 2013). W encyklice *Humanae vitae* bardzo mocno podkreśla się potrzebę odpowiedzialnego rodzicielstwa (HV, 10), wymagającą od obojga małżonków angażowania rozumu, woli i sumienia, które pozwolą odpowiedzieć na dar współuczestnictwa w przekazywaniu życia w zgodzie z planem Boga Stwórcy.

Z postawą odpowiedzialności wiąże się trzecia postawa i obszar wychowawczy – kształcenie postawy służby. Głęboko przeżyta odpowiedzialność prowadzi do dobrowolnego podjęcia służby odkrytym wartościom. Postawa służby wartościom odnosi się do wartości wyższych, a więc duchowych, ludzkich, osobowych, a dla chrześcijanina – chrześcijańskich (Olbrycht 2017). Jest gotowością do chronienia, realizacji, a w razie zagrożenia do obrony tych wartości. Służba oznacza tu gotowość poświęcania własnego czasu, sił, środków, planów nie tylko w zakresie formalnie wyznaczonych i egzekwowanych w danej roli, zajęciu czy pracy obowiązków. Jest gotowością do odpowiadania na potrzeby związane z realizowaniem wartości wyższych zarówno w codziennym życiu, jak w sytuacjach ekstremalnych. Odzwierciedlenie tego sensu odnajdujemy w języku, w którym spotykamy pozytywnie nacechowane określenia: „służenie” prawdzie, dobru, człowiekowi, rodzinie, ojczyźnie, wspólnocie. Równocześnie „służba” jest jednym z pojęć najważniejszych dla zrozumienia chrześcijaństwa, jednym ze słów najczęściej występujących w języku wiary chrześcijańskiej. Chrześcijanin przez sam fakt przyjęcia chrztu zostaje powołany do służby Bogu i drugiemu człowiekowi. Otwarcie się na życie, gotowość do jego przekazywania jest wyjątkową służbą tak w ludzkim, jak i w boskim sensie. Encyklika *Humanae vitae* mówi o małżeństwie jako szczególnej służbie Bogu: „nasze orędzie w szczególny sposób kierujemy do tych Naszych dzieci, które Bóg powołuje, by służyły Mu w stanie małżeńskim” (HV, 25). Apeluje także do małżonków chrześcijańskich o podejmowanie służby wobec innych małżonków: „w szerokich ramach powołania świeckich znajdzie się nowa doniosła forma apostołatu, w której równi usługują równym. Wtedy bowiem sami małżonkowie podejmują zadania apostołskie,

względem innych małżonków, pełniąc role ich przewodników” (HV, 26). Także w tym przypadku wychowanie do służby Bogu, życiu, innym ludziom, do służby wartościom wymaga znacznego wysiłku w sytuacji nieobecności w codziennym obiegu kulturowym pojęcia „służby” interpretowanego pozytywnie, jako postawa wartościowa i pożądana, najbardziej adekwatnie określająca pełną odpowiedź człowieka na wartości wyższe.

Jeśli system wartości każdego człowieka, a w procesie wychowania system wartości zarówno wychowanka, jak i wychowawcy, kształtują się w przestrzeni ich kultury, należałoby spytać, jakie miejsce w dzisiejszej kulturze zajmują wskazane tu obszary wychowania. Jak traktowane są w niej nie tylko wartości, ale i postawy wyznaczające rozwój osobowy uczestników procesów wychowawczych.

2. Kulturowy kontekst wychowania prowadzonego w duchu encykliki *Humanae vitae*

Kultura, w jakiej przebiegają współcześnie procesy wychowawcze, dominujące w niej wartości, normy i wzory, ze względu na ich wielość i złożoność są trudne do scharakteryzowania, choć – jak wspomniano wcześniej – można w niej dostrzec wyraźne odchodzenie od wartości wyższych rozumianych w duchu chrześcijańskim. Trafnie określa dzisiejszą kulturę francuska filozofka polityki Chantal Delsol, według której żyjemy w kulturze „postchrześcijańskiego zachodniego społeczeństwa późnej nowoczesności” (Delsol 2018, s. 24). Warto zwrócić uwagę na te nurty dzisiejszej kultury, które w świetle encykliki *Humanae vitae* mają szczególne znaczenie wychowawcze, tym bardziej że wzajemnie się splatają, przenikają i wzmacniają. Wciąż bardzo dużą rolę odgrywa kultura konsumpcyjna, odwołująca się do potrzeb i wartości niższych, wywołująca i kształtująca głównie te potrzeby, uwodząca potencjalnych konsumentów perspektywą różnorodnych przyjemności fizycznych i psychicznych, obiecująca likwidowanie sytuacji wymagających trudu, wysiłku, odpowiedzialności, rezygnacji z komfortu życiowego. Orientacja na wartości wyższe, oparta na krytycznym myśleniu i wyrobionym sumieniu, nie tylko nie jest w kulturze konsumpcyjnej pożądana, ale stanowi dla niej poważne zagrożenie, ponieważ zmniejsza podatność konsumenta na marketingowe uwodzenie. Jedną z dominujących cech tej kultury jest nasycenie sferą erotyki – głównie pośredniej i symbolicznej, ale coraz częściej także bezpośrednio – jak we wprowadzanych coraz bardziej agresywnie w przestrzeń publiczną przekazach pornograficznych. Rosnąca erotyzacja życia w powiązaniu z dużą swobodą obyczajową wpływa na rozluźnienie a często otwartą kontestację

norm w sferze płciowości i seksualności, ich oddzielanie od postaw osobowych, przede wszystkim osobowo rozumianej miłości. Nie wpływa to na pewno na „tworzenie klimatu sprzyjającego czystości”, do którego wzywa encyklika (HV, 22), a przeciwnie – zmniejsza indywidualną i społeczną wrażliwość na łamanie „zasad porządku moralnego”.

Innym nurtem kultury utrudniającym wychowywanie w duchu encykliki *Humanae vitae* jest jej pragmatyzm, stosujący jako kryterium prawdy – skuteczność. Odrzucona zostaje prawda obiektywna, bezwzględna – tym samym także prawda o człowieku i świecie. Wartością jest skuteczność w realizacji wyznaczonego sobie celu, w osiągnięciu sukcesu. Przyjmuje się, że sukces jako taki jest źródłem szczęścia, zwiększa bowiem dobrostan człowieka, poprawiając najczęściej jego sytuację materialną i pozycję społeczną, a tym samym samopoczucie i samoocenę. W encyklice *Humanae vitae* przypomina się jednak, że osiągnięcie celów związanych z rodzicielstwem musi być mierzone inną miarą: „do zadań odpowiedzialnego rodzicielstwa należy, aby małżonkowie uznali swe obowiązki wobec Boga, wobec siebie samych, rodziny i społeczeństwa, przy należytych zachowaniu porządku rzeczy i hierarchii wartości” (HV, nr 10). Wychowanie utrudnia dodatkowo umacnianie się przeświadczenia, że rozwój techniki i postęp cywilizacyjny sam w sobie, niezależnie od względów aksjologicznych, jest dobrem. Zgodnie z tą logiką korzystanie ze wszystkich technicznych możliwości, odkrywanie i uruchamianie nowych, bez zakładania żadnych aksjologicznych ograniczeń, jako takie jest wartością. Warto w tym kontekście przywołać fragment encykliki, w którym Paweł VI pisze: „człowiek dokonał tak zdumiewającego postępu w opanowaniu i racjonalnym wykorzystaniu sił przyrody, że usiłuje rozszerzyć to panowanie na całe swoje życie, a więc na swój organizm, na swe duchowe uzdolnienia, na życie społeczne, wreszcie na same prawa rządzące przekazywaniem życia” (HV, nr 2).

Niezwykle istotnym kulturowym kontekstem współczesnych działań wychowawczych jest świat nowych mediów, a w nim głównie Internetu. Dla dzieci i młodych ludzi jest to już ich niejako naturalny, normalny świat, przenikający się ze światem realnym, wpływający na sposób życia, relacje międzyludzkie, wzory zachowań i podejmowane decyzje. Ze względu na coraz powszechne korzystanie z Internetu, a także innych nowych mediów, pojawia się coraz więcej nie tylko różnych, ale różnie hierarchizowanych wartości, z którymi ma kontakt współczesny człowiek. Podatność na medialne manipulacje, bezkrytyczność w przyjmowaniu odbieranych przekazów sprawiają, że w świadomość odbiorców wdrukowywane są w głównej mierze wartości kultury konsumpcyjnej, pragmatycznej, medialnej, coraz częściej odwracając hierarchię wartości i zafałszowując obraz świata. Sytuacja ta rodzi poważne konsekwencje dla procesu wychowania.

Ostatnim z ważnych dla wychowania nurtów współczesnej kultury jest nowa duchowość. Jest ona wyrazem coraz wyraźniej zaznaczających się w dzisiejszych społeczeństwach potrzeb duchowych, rozumianych jednakże bardzo szeroko, jako potrzeby szukania sensu życia poza tradycyjnie rozumianą religijnością, zainteresowanie nowymi ruchami religijnymi i parareligijnymi, poszukiwanie dróg rozwoju osobistego dającego szansę na indywidualny wewnętrzny wzrost, realizację potencjału osobowościowego – szczególnie twórczego, przeżywania nowych doświadczeń i doznań. Wartości zaspokajające tego rodzaju potrzeby traktowane są, podobnie jak same te potrzeby, jako wartości wyższe. Wszystkie one, uznawane też za wartości postmaterialne, jak określał je m.in. Ronald Inglehart (Zdziech 2010), mają jednak charakter wartości subiektywnych, względnych. Dla pedagoga są ważnym kluczem do rozumienia kultury, ponieważ wyjaśniają rozchwianie tożsamości duchowej współczesnego człowieka, w tym tożsamości religijnej, rekonstruowanej często jako nowa, synkretyczna całość, złożona z fragmentów różnych duchowości, tradycji i religii, odrzucająca instytucję Kościoła i normy kojarzone z prawem boskim. Na tym gruncie następuje także podważenie modelu małżeństwa jako związku mężczyzny i kobiety oraz ich wspólnego powołania do przekazywania życia. W konsekwencji rodzina traci sens jako wspólnota obdarzona możliwością współpracy z Bogiem w powoływaniu do życia kolejnych pokoleń ludzkich, tym samym – wyjątkowa, niezastępowalna wartość.

Myśląc o wychowaniu jako procesie nastawionym na wspieranie rozwoju osoby, można sformułować wniosek, że wszystkie wyodrębnione nurty dzisiejszej kultury albo nie uwzględniają myślenia osobowego albo zdecydowanie je odrzucają. Godność ludzka interpretowana jest nie jako podstawowa, najważniejsza dla człowieka wartość bezwzględna, ale jako wartość rozumiana psychologicznie, uwarunkowana wewnętrznie (godność osobista) lub zewnętrznie – społecznie (wyznaczona określonymi cechami, ocenami, pozycją, zasługami). W konsekwencji nie są cenione ani wartości osobowe, ani umożliwiające ich realizację wartości duchowe i ludzkie, a człowiek często nie tylko jest traktowany przedmiotowo, instrumentalnie, bez szacunku przez innych, ale zaczyna w taki sposób traktować sam siebie. Fromm nazwał stan osobowości, w którym ktoś siebie traktuje jak towar, osobowością merkantylną (Fromm 2017, s. 199-208). Nie można nie zauważyć, jak wielu ludzi w dzisiejszej kulturze dotyczy ten stan. Równocześnie mamy w niej do czynienia z podważaniem autotelicznego charakteru wartości wyższych, myleniem wartości z preferencjami, częstym odwracaniem hierarchii – umieszczaniem na jej szczycie wartości hedonistycznych i użytecznościowych, z dowolnością interpretacji takich wartości jak: życie, człowieczeństwo, prawda i mądrość,

dobro moralne, piękno, *sacrum* i świętość. Dowolnym interpretacjom poddaje się także podstawowe wartości osobowe, takie jak: godność ludzka, miłość, rodzina, wspólnota. Tworzące dzisiejszą kulturę wzory i normy wzmacniają i utrwalają swobodę interpretowania tych wartości, traktując np. rodzinę rozbitą bądź patchworkową jako odmianę normy czy miłość jako synonim współżycia seksualnego.

Wyodrębnione tu nurty kultury, w których nie ceni się wartości wyższych, podają w wątpliwość ich istnienie i absolutny status, nie są również zainteresowane postawami warunkującymi realizowanie tych wartości – bezinteresownością, odpowiedzialnością i służbą. Postawy te, szczególnie jeśli traktowane są jako powiązane ze sobą ze względu na wartości, do których się odnoszą, są często lekceważone, a nierzadko ośmieszane. Nie mylił się Paweł VI, kiedy w encyklice *Humanae vitae* pisał: „Z góry da się przewidzieć, że nie wszyscy chyba łatwo przyjmą podaną naukę, skoro już podniosło się tyle głosów, które korzystając z pomocy nowoczesnych środków propagandy, sprzeciwiają się nauce Kościoła” (HV, nr 18). Z perspektywy wychowania trudności te są wyraźnie widoczne. Zaproszony przez Pawła VI do Papieskiej Komisji ds. Kontroli Urodzin kardynał Karol Wojtyła był aktywnie zaangażowany w powstawanie encykliki *Humanae vitae*. W 1968 roku wraz z zespołem krakowskich teologów moralnych przygotował (o czym wspomniano wyżej) materiał dla Pawła VI zatytułowany *Memoriał krakowski. Uzasadnienie katolickiej nauki dotyczącej podstaw moralnych życia małżeńskiego*, zaś w 1969 r. – *Wprowadzenie do Encykliki Humanae vitae*. W tym *Wprowadzeniu* zwrócił uwagę na widoczne w encyklice staranie o wierność prawdzie o człowieku i przekazywaniu życia. Napisał:

Na pierwszym miejscu konieczny jest tu lojalny stosunek do prawdy. Ponieważ w encyklice chodzi o zagadnienie moralne dotyczące żywotnych spraw człowieka i łatwo angażujące go uczuciowo, dlatego trzeba się wyzwolić spod wpływu wszelkich uprzedzeń, nastawień, urazów, obojętnie na jakim by się nie zrodziły gruncie. Inaczej niepodobna wnikać we właściwy sens encykliki i zrozumieć intencję Papieża (*Memoriał* 1969, s. 79).

W świetle sceptycznego, a często negatywnego stosunku dzisiejszej kultury do prawdy obiektywnej, uniwersalnej, podkreślony przez Karola Wojtyłę warunek właściwego zrozumienia tej encykliki jest szczególnie znaczący. Stanowisko zgodne z zasadniczym przekazem tego dokumentu Wojtyła w pełni podzielał i popierał, zajmując się już na przełomie lat 50. i 60 problematyką etyki życia małżeńskiego. Jego stanowisko oparte na głębokich analizach filozoficznych, teologicznych oraz na doświadczeniach młodych ludzi, z którymi

pracował, odnajdujemy w opublikowanej w 1960 roku książce *Miłość i odpowiedzialność* (Wojtyła 1986). Autor, dokonując w niej analizy małżeństwa z perspektywy personalistycznej, zwraca uwagę na zagrożenia, jakie dla małżeństwa i rodziny niesie w każdym czasie, nie tylko współcześnie, utylitaryzm i myślenie zdominowane kategorią użyteczności. Podkreśla, że kształtująca się w tym nurcie mentalność, wzmacniane postawy i zachowania zaprzeczają osobowej godności człowieka, prowadzą do jego uprzedmiotowienia, instrumentalizują małżonków i innych członków wspólnoty rodzinnej. Tezy te znalazły pełne potwierdzenie w encyklice Pawła VI *Humanae vitae*.

3. Wnioski dla wychowania

Wychowanie realizowane zgodnie z przekazem zawartym w encyklice *Humanae vitae* musi być nastawione na rozumienie, respektowanie i chronienie godności ludzkiej, a w konsekwencji – życia ludzkiego, małżeństwa, rodziny. Wymaga wyraźnego ukazywania najpierw racji uznawania tych wartości – ich zakorzenienia w prawie naturalnym i boskim. Jednocześnie wymaga także kształcenia postaw, które pozwoliłyby wartości te wprowadzać w życie – przede wszystkim bezinteresowności, odpowiedzialności i służby. Ich kształcenie musi się opierać nade wszystko na przykładach postępowania zgodnego z zasadami moralnymi. Odkrywanie wartości przekazywania życia i rozwijanie postaw warunkujących jej realizację zgodnie z zasadami moralnymi powinno być wspierane przez rozmowy, doświadczenie kontaktu z osobami respektującymi te reguły, sytuacje uruchamiające przeżywanie i rozumienie tych wartości i postaw (zachęcanie i angażowanie do zadań wymagających własnej aktywności, współuczestnictwa w tego rodzaju działaniach – np. w wymianie doświadczeń między małżeństwami, w akcjach promujących i wyjaśniających zasady moralne związane z przekazywaniem życia), wreszcie przez towarzyszenie w podejmowaniu decyzji o życiu zgodnym z zasadami moralnymi w tej sferze, wspieranie w jej realizacji.

Postępowanie zgodne z przedstawionymi w encyklice *Humanae vitae* zasadami moralnymi życia małżeńskiego i odpowiedzialnego rodzicielstwa jest trudne, wymaga świadomego, ogromnego codziennego wysiłku pracy nad sobą i własnym małżeństwem. Niezbędne jest wobec tego przygotowywanie młodego pokolenia do podejmowania tego trudu, do zrozumienia jego sensu i znaczenia. Kontekst, jaki stwarza dla pracy wychowawczej w tej sferze dzisiejsza kultura, nie sprzyja takiemu programowi życia. Jednym bowiem z głównych promowanych w niej celów i kryteriów postępu jest odrzucanie lub minimalizowanie wysiłku, eliminowanie sytuacji trudnych, unikanie odpowiedzialności, a w sferze duchowej – indywidualizm w tworzeniu własnych,

subiektywnych wariantów duchowości, rozmyta, synkretyczna religijność bądź jej całkowite zanegowanie. W tej sytuacji potrzebne jest konsekwentne, cierpliwe budowanie kultury osoby, nawet jeśli jest kulturą mniejszościową, ponieważ kultura ta jako taka jest konstruktywnym kontekstem dla wychowania osobowego, tym samym – wychowania w duchu encykliki *Humanae vitae*. Z perspektywy wychowania współczesna recepcja encykliki *Humanae vitae* wymaga intensywnej pracy nad rozumieniem i urzeczywistnianiem najważniejszych wartości (duchowych, ludzkich, osobowych). Za równie istotną należy jednak uznać pracę nad religijnością współczesnych młodych ludzi, dojrzałością ich wiary. Encyklika wyraźnie i bardzo mocno to podkreśla, wskazując tym samym kierunek działań wychowawczych. Odwołajmy się jeszcze na koniec do jej tekstu:

Nauka Kościoła o należytej regulacji poczęć, będąc promulgacją samego prawa Bożego, wyda się niewątpliwie dla wielu trudna; więcej nawet – zupełnie niemożliwa do zachowania. Bo rzeczywiście, jak wszystkie rzeczy szlachetne i pożyteczne, tak i to prawo wymaga mocnych decyzji i wielu wysiłków od poszczególnych ludzi, od rodzin i społeczności ludzkiej. Co więcej, zachować je można tylko z pomocą łaski Bożej, która wspiera i umacnia dobrą wolę ludzi. Kto jednak uważniej się nad tym zastanowi, dostrzeże, że owe wysiłki naprawdę podnoszą godność człowieka i przysparzają dobra całej ludzkości (HV, nr 20).

CONTEMPORARY CULTURAL CONDITIONS OF EDUCATION IN THE SPIRIT OF THE ENCYCLICAL OF PAUL VI *HUMANAЕ VITAE*

Summary

The text addresses two main issues. The first is a way of understanding the upbringing in the spirit of Paul VI's *Humanae Vitae* encyclical; the second is the conditions that contemporary culture creates for such education.

In the light of the discussed encyclical, education includes upbringing to conveying life in accordance with the moral principles and upbringing based on an integral vision of a human being and his development. These areas are closely interrelated and mutually conditioned.

In the text, the author considers the second area. Analyzing education in accordance with the integral vision of a human being, she interprets it in a personal way in the light of the *Humane Vitae* encyclical. She distinguishes, next to upbringing to respecting and realizing human dignity and values connected with it, attitudes that are necessary to realize personal values (attitude of selflessness, responsibility and service).

The second part of the text is devoted to the assessment of the conditions that contemporary culture creates for upbringing of an integral human being. The final part contains conclusions for education in the spirit of the HV encyclical.

Keywords: upbringing; integral vision of a human being; personal values; upbringing to personal values; personal attitudes

Słowa kluczowe: wychowanie; integralna wizja człowieka; wartości osobowe; wychowanie do wartości osobowych; postawy osobowe

Używany skrót: HV – Paweł VI (1982), Encyklika *Humanae vitae*, Rzym 1968, Ośrodek Studiów i Dokumentacji Katolickiej. Wydział Inicjatyw Społeczno-Katolickich. Stowarzyszenie PAX, Warszawa.

BIBLIOGRAFIA

- Chudy W. (2009), *Filozofia wieczysta w czas przełomu*, 2009.
- Delsol Ch. (2018), *Kamienie węgielne. Na czym nam zależy?*, tłum. i posł. M. Kowalska, Kraków.
- Fromm E. (2017), *Mieć czy być?*, tłum. J. Karłowski, Poznań.
- Hildebrand D. von, Kłoczowski J.A., Paściak J., Tischner J. (1982), *Wobec wartości*, Poznań.
- Ingarden R. (1973), *Książeczka o człowieku*, Kraków.
- Memorial krakowski. Uzasadnienie katolickiej nauki dotyczącej podstaw moralnych życia małżeńskiego* [Kraków 1968]; *Wprowadzenie do encykliki Humanae vitae* [Kraków 1969], (2012), Poznań.
- Olbricht K. (2017), *Wartość służby w wychowaniu chrześcijańskim – w świetle refleksji Jana Pawła II i Benedykta XVI*, „Paedagogia Christiana” 2 (40), s. 89-105.
- Ossowska M. (1985), *Normy moralne. Próba systematyzacji*, Warszawa.
- Ossowska M. (1994), *Podstawy nauki o moralności*, wybór, opr. i red. P.J. Smoczyński, Wrocław–Warszawa–Kraków.
- Paweł VI (1982), Encyklika *Humanae vitae*, Rzym 1968, Warszawa.
- Smoleński S. (2012), *Osoba ludzka, jej godność i rozwój*, w: *Memorial krakowski. Uzasadnienie katolickiej nauki dotyczącej podstaw moralnych życia małżeńskiego* [Kraków 1968]; *Wprowadzenie do encykliki Humanae Vitae* [Kraków 1969], Poznań.
- Stróżewski W. (1992), *W kręgu wartości*, Kraków.
- Szysko-Bohusz A. (2013), *Pedagogika holistyczna oraz samodoskonalenie osobowości i bezpieczeństwo w dobie globalizacji*, „The Polish Journal of the Arts and Culture”, nr 7 (4), s. 201-215.
- Wojtyła K. (1986), *Miłość i odpowiedzialność*, red. T. Styczeń, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek, Lublin.
- Zdziech P. (2010), *Ronaldi Ingleharta teoria rozwoju ludzkiego*, Kraków.
- Znaniecki F. (1973), *Socjologia wychowania*, t. 2, Warszawa.

Publikacje internetowe

- Benedykt XVI, *Świat nie jest czymś co się posiada by rabować i wykorzystywać*. Audiencja generalna 6.02. 2013. https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_. [dostęp: 12.06.2018].

KATARZYNA OLBRYCHT – prof. dr hab., pedagog, kierownik Zakładu Edukacji Kulturalnej w Instytucie Nauk o Edukacji, Wydział Etnologii i Nauk o Edukacji w Cieszynie, Uniwersytet Śląski. Doktorat uzyskała na podstawie pracy *Integracja oddziaływań wychowawczych w zakresie wychowania estetycznego*, habilitację – na podstawie pracy *Sztuka a działania pedagogów*, tytuł profesora otrzymała w 2001 na podstawie książki *Prawda, dobro i piękno w wychowaniu człowieka jako osoby*. Konsultor Komisji Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski. Zainteresowania badawcze: wychowanie do wartości, pedagogika personalistyczna, pedagogika kultury, wychowanie chrześcijańskie. Członek Towarzystwa Uniwersyteckiego *Fides et Ratio*.

NATALIA ZIMNIEWICZ

Poznań

Wpływ zjawisk ekonomicznych na zaburzenia procesów informowania o działaniu i skuteczności antykoncepcji hormonalnej

W 1960 roku na rynek amerykański wprowadzono doustną pigułkę antykoncepcyjną, co przyczyniło się do wybuchu rewolucji seksualnej. Kościół był w tamtym okresie pod ogromną presją mediów i innych środowisk próbujących wymóc na nim akceptację dla nowych produktów. Papież Paweł VI oparł się jednak tym naciskom. W wydanej 25 lipca 1968 roku encyklice *Humanae vitae* o zasadach moralnych w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego zalecił zdecydowanie, aby „każdy akt małżeński zachował swoje wewnętrzne przeznaczenie do przekazywania życia ludzkiego” (HV 11). Choć dopuszczał naturalną regulację poczęć, to zabronione zostało jakiegokolwiek działanie o charakterze antykoncepcyjnym i wczesnoporonnym (HV 14, 17). Decyzja ta wzbudziła wiele głosów sprzeciwu. Niezrozumienie decyzji papieża trwa do dziś, także w samym Kościele.

Obrońcy *Humanae vitae* mówią z kolei, że papież ogłoszony w 2018 roku świętym miał specjalne natchnienie, niezrozumiałą dla ludzi swoich czasów intuicję. Po wielu latach od tamtych wydarzeń wychodzą na jaw liczne fakty, które nie były wcześniej wystarczająco tłumaczone.

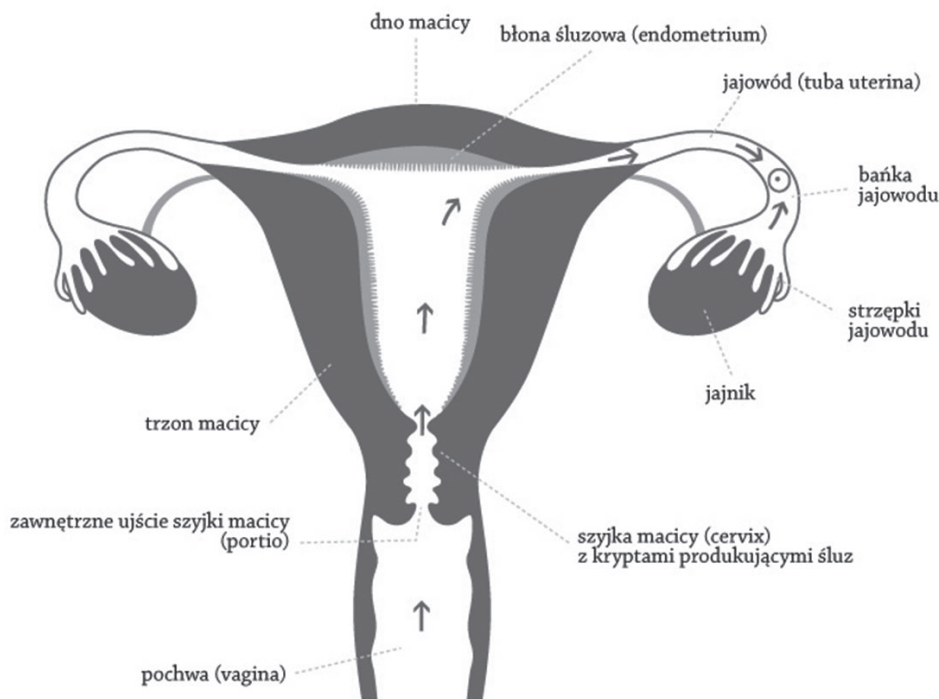
1. Tajemnicza zmiana definicji pojęcia „ciąża”

W latach 60. miało miejsce jeszcze inne znaczące wydarzenie, rozumiane dziś lepiej niż w tamtych czasach. W 1965 roku, krótko po wprowadzeniu pigułki antykoncepcyjnej na rynek, Światowa Organizacja Zdrowia (WHO) zmieniła definicję ciąży. W ślad za nią podobnej modyfikacji dokonało Ame-

rykańskie Towarzystwo Położnictwa i Ginekologii. Wcześniej ciąża była określana jako czas od zapłodnienia do porodu. Według nowego ujęcia ciąża rozpoczyna się od momentu udanej implantacji, a więc około 6-11 dni od poczęcia (Jarczevska [red.] 2015, s. IX-X).

Definicja terminu „ciąża” wpływa bezpośrednio na rozumienie pojęć „wczesne poronienie”, „wczesna aborcja” czy „środki wczesnoporonne”. W poprzednim ujęciu każde obumarcie zapłodnionej komórki jajowej byłoby nazwane wczesnym poronieniem. Po zmianie definicji poronieniem można nazwać tylko te przypadki, w których wcześniej nastąpiła implantacja w macicy kobiety.

Rysunek 1 pokazujący układ rozrodczy kobiety pomaga wyjaśnić ten problem. Zapłodnienie, czyli połączenie komórki jajowej z plemnikiem, następuje na końcu jajowodów. Zapłodniona komórka jajowa dzieli się i rozwija, przemieszczając się w kierunku macicy. Dopiero po 6-11 dniach następuje implantacja, czyli zagnieżdżenie w macicy, do czego niezbędne jest odpowiednio przygotowane endometrium, czyli błona śluzowa macicy.



Rysunek 1. Układ rozrodczy kobiety

Źródło: www.myfertiledays.com

Istnieją zatem równoległe dwie definicje ciąży i pojęć odnoszących się do jej przerwania. Obie są stosowane zamiennie, co jest rzadko tłumaczone. Wzmaga to wrażenie obiektywizmu przekazu i zaufanie kobiet do uspokajającego przekazu na temat działania antykoncepcji hormonalnej.

Obydwa sposoby rozumienia terminu „ciąża” i pojęć odnoszących się do jej przerwania współlistnieją ze sobą we współczesnym zastosowaniu. Przykładowo na ulotkach testów ciążowych czy na portalach internetowych dla kobiet oczekujących narodzin dziecka opisujących etapy rozwoju dziecka ciąża jest przedstawiana jako stan zaczynający się od momentu poczęcia. W materiałach poświęconych promocji antykoncepcji hormonalnej początek ciąży ukazuje się jako moment zagnieżdżenia. Pojęcie „antykoncepcja” oznacza dosłownie „przeciw poczęcie”. W języku angielskim *conception* oznacza ‘poczęcie’¹. Sama nazwa, a także większość sposobów opisu i prezentacji tych substancji wprowadzają w błąd konsumentów. Odmienne znaczenia tego samego pojęcia są stosowane zamiennie, co prawie nigdzie nie jest tłumaczone.

Analiza sposobu informacyjnego na temat tej antykoncepcji pozwala na obserwację, że różne grupy interesu próbują ukrywać przed społeczeństwem omawiany dualizm pojęciowy oraz prawdziwe działanie wspomnianych środków. Informacje na ulotkach poświęconych antykoncepcji hormonalnej czy w mediach mainstreamowych traktują ten temat niejasno i mętnie (por. Prusak 2015, s. 37-43).

2. Prawdziwe działanie antykoncepcji hormonalnej

Wiele dziesiątków lat zajęło odkrycie prawdziwego działania antykoncepcji hormonalnej. Liczne, ale słabo nagłaśniane badania naukowe, a także enigmatyczne opisy na ulotkach pozwalają nakreślić obraz prawdziwego działania tego wynalazku. Świat medycyny nie zaprzecza tym danym lub je potwierdza, ale walczy ze wszystkimi, którzy je publicznie nagłaśniają. Propagują je głównie środowiska związane z Kościołem. Często są to tak zwani lekarze i farmaceuci sumienia.

Prawdziwe działanie pigułki antykoncepcyjnej obejmuje kilka mechanizmów (por. Jarczewska, Barcentewicz 2015, s. 3-36):

- 1) Hamowanie owulacji. Jest to działanie przeciw poczęciowe, które zapobiega połączeniu komórki jajowej z plemnikiem. Jednakże jego skuteczność jest bardzo niewielka i dlatego o ostatecznym efekcie decydują pozostałe sposoby działania tego typu antykoncepcji. Nawet przy

¹ <https://pl.pons.com/t%C5%82umaczenie?q=conception&l=enpl&in=&lf=en> [dostęp: 01.09.2018].

perfekcyjnym użyciu owulacje zdarzają się z częstością rzędu 12-30% w przypadku pigułki dwuskładnikowej. Oznacza to, że na 100 kobiet używających pigułki w każdym cyklu 12-30 z nich ma owulację. W przypadku pigułki gestagennej jednoskładnikowej (minipigułki) owulacje występują nawet w 60-80%. W każdym cyklu 60-80 kobiet na 100 ma zatem owulację. Tak wysoki odsetek owulacji połączony ze swobodnym współżyciem seksualnym skutkuje zapłodnieniem i poczęciem dziecka. U większości z takich kobiet ciąża maciczna się nie rozwija, ponieważ działają inne opisane poniżej pozapłodnieniowe mechanizmy pigułki antykoncepcyjnej.

- 2) Zagęszczenie śluzu wydzielanego w szyjce macicy. Ma to na celu utrudnienie przedostawania się plemników do jajowodów. Jak pokazują badania, przeciwpozęciowy wpływ tego mechanizmu jest jednak słaby. Plemniki pomimo wszystko przedostają się do jajowodów kobiety i – napotykając na komórkę jajową w czasie owulacji – powodują jej zapłodnienie.
- 3) Wpływ na endometrium, czyli błonę śluzową macicy, w której zagnieżdża się zarodek. Pod wpływem hormonów endometrium w macicy staje się cieńsze, zanikowe, ma zmienioną strukturę. W badaniach nad zapłodnieniem *in vitro* udowodniono, że minimalna grubość błony śluzowej macicy do utrzymania ciąży wynosi 7 mm. Maksymalną liczbę ciąż obserwowano przy endometrium o grubości 8-10 mm. U kobiet stosujących antykoncepcję hormonalną endometrium zazwyczaj ma grubość poniżej 5 mm. Dochodzi także do zmian na poziomie molekularnym oraz mikroskopowym. Poczęte dziecko po podróży przez jajowód i po dotarciu do macicy nie ma się gdzie zagnieżdżyć i na skutek tego umiera.

Jeżeli dochodzi do owulacji nawet u 30% kobiet (i nawet u 80% stosujących minitabletki), to u wielu z nich przy swobodnym współżyciu najprawdopodobniej dochodzi do poczęcia dziecka. U większości z nich nie obserwuje się normalnej ciąży, ponieważ poczęte dziecko po podróży przez jajowód, po dotarciu do macicy nie ma się gdzie zagnieżdżyć i na skutek tego obumiera (por. Jarczeńska 2015, s. 2).

Oprócz zmian w endometrium na poczęte dziecko mogą działać także inne, słabo poznane, ale bardzo prawdopodobne mechanizmy działające po zapłodnieniu, takie jak np. spowolnienie perystaltyki jajowodów i spowolnienie ruchów rzęsek nabłonka jajowodu. Mechanizmy te utrudniają i opóźniają transport zarodka do macicy, wskutek czego ginie on przed dotarciem do celu (por. Jarczeńska 2015, s. 2).

3. Badanie świadomości społecznej dotyczącej prawdziwego działania antykoncepcji hormonalnej

Na podstawie powyższych analiz powstało pytanie, na ile społeczeństwo jest świadome prawdziwego działania antykoncepcji hormonalnej. W tym celu w styczniu 2014 roku przeprowadzone zostało badanie na ogólnopolskiej próbie losowej, reprezentatywnej dla dorosłych mieszkańców Polski. Tabela 1 prezentuje notę metodologiczną tego badania.

Tabela 1. Nota metodologiczna badania

Wykonawca badania	Centrum Badania Opinii Społecznej
Termin realizacji badania (praca ankierów w terenie)	Od 16 do 26 stycznia 2014 roku
Rodzaj badania	Ilościowe typu omnibus
Rodzaj próby	Ogólnopolska, losowa PESEL reprezentatywna dla dorosłych mieszkańców Polski
Próba zrealizowana (liczba przeprowadzonych wywiadów)	1046
Metoda przeprowadzenia wywiadów	Bezpośredni wywiad ankierski wspomagany komputerowo (Computer Assisted Personal Interviewing – w skrócie CATI)
Miejsce przeprowadzenia wywiadów	W domu wylosowanej osoby.

Zadane w wywiadzie pytania miały na celu sprawdzenie sposobu rozumienia działania antykoncepcji hormonalnej, a także sprawdzenie stopnia wrażliwości na informacje o działaniu wczesnoporonnym. Tabele 2-11 prezentują zadane pytania i udzielane odpowiedzi.

Prawidłowa jest tylko pierwsza odpowiedź na to pytanie. Zakreśliło ją jedynie 19,7% respondentów. Wyłącznie powstrzymanie owulacji może zapobiec połączeniu komórki jajowej z plemnikiem. Wszystkie inne wymienione odpowiedzi są nieprawidłowe. Zagęszczenie śluzu szyjkowego nie zapobiega przedostaniu się wszystkich plemników do jajowodów. Spowalnianie ruchu jajowodów utrudnia przedostawanie się plemników, ale nie wyklucza tego całkowicie. Powoduje natomiast opóźnienie w dotarciu zapłodnionej komórki jajowej do macicy, przez co przyczynia się do obumarcia zarodka. Niedopuszczenie do zagnieżdżenia jest działaniem niszczącym zapłodnioną komórkę jajową i ma miejsce od kilku do kilkunastu dni po połączeniu komórki jajowej z plemnikiem. Ta błędna odpowiedź została zakreślona przez 23,7% bada-

nych. Największą grupę stanowią osoby, które zakreśliły odpowiedź „trudno powiedzieć”.

Tabela 2

Które z poniższych sposobów działania antykoncepcji hormonalnej zapobiegają połączeniu komórki jajowej z plemnikiem	Odpowiedzi	
	częstość	procent
Zapobieganie owulacji	231	19,7
Zagęszczanie śluzu szyjkowego	97	8,3
Spowalnianie ruchu jajowodów	43	3,7
Niedopuszczenie do zagnieżdżenia zarodka w macicy	278	23,7
Trudno powiedzieć	481	41,1
Odmowa odpowiedzi	41	3,5
Ogółem	1171*	100,0

*Wyniki nie sumują się do 1046, gdyż respondent mógł wybrać więcej niż jedną odpowiedź.

Tabela 3

Które stwierdzenie na temat antykoncepcji hormonalnej jest, Pani(a) zdaniem, prawdziwe?	Odpowiedzi	
	częstość	procent
Polega wyłącznie na niedopuszczeniu do połączenia komórki jajowej z plemnikiem	216	20,7
Polega na niedopuszczeniu do połączenia komórki jajowej z plemnikiem, a jeśli ten mechanizm nie zadziała, środki uniemożliwiają zagnieżdżenie się zapłodnionej komórki jajowej w macicy i powodują obumarcie zarodka (6-11 dni od zapłodnienia)	95	9,1
Są różne metody antykoncepcji hormonalnej – część środków hormonalnych działa tak jak te opisane w punkcie 1, inne zaś tak jak opisane w punkcie 2	357	34,1
Trudno powiedzieć	343	32,8
Odmowa odpowiedzi	35	3,4
Ogółem	1046	100

Prawidłową odpowiedź zakreśliło jedynie 9,1% respondentów. Aż 20,7% społeczeństwa jest przekonana, że antykoncepcja hormonalna polega tylko i wyłącznie na niedopuszczeniu do połączenia komórki jajowej z plemnikiem, co by oznaczało brak działania wczesnoporonnego tych środków farmakologicznych. Nie jest to jednak odpowiedź zgodna z faktami.

Tabela 4

Jakich środków antykoncepcyjnych – mówimy cały czas o antykoncepcji hormonalnej – jest na rynku więcej?	Odpowiedzi	
	częstość	procent
Więcej jest takich, które nie dopuszczają do połączenia komórki jajowej z plemnikiem	208	19,9
Więcej jest takich, które nie dopuszczają do połączenia komórki jajowej z plemnikiem, a jeśli ten mechanizm nie zadziała, środki uniemożliwiają zagnieżdżenie się zapłodnionej komórki jajowej w macicy i powodują obumarcie zarodka	69	6,6
Jest ich mniej więcej tyle samo	236	22,6
Trudno powiedzieć	495	47,3
Odmowa odpowiedzi	38	3,6
Ogółem	1046	100,0

Jest to kolejne pytanie, które odsłoniło słabą wiedzę społeczeństwa na temat środków antykoncepcyjnych. Prawdopodobnie wszystkie środki hormonalne oddziałują na zapłodnioną komórkę jajową, przyczyniając się do jej obumarcia. Jeśli istnieją jakieś środki hormonalne o działaniu tylko przeciw-poczęciowym, to jest ich niewiele. Prawidłowa jest zatem odpowiedź numer 2 zakreślona jedynie przez 6,6% respondentów.

Tabela 5

Istnieją dwie definicje ciąży: pierwsza mówi, że ciąża zaczyna się w momencie zapłodnienia komórki jajowej, druga o tym, że ciąża zaczyna się w momencie zagnieżdżenia zapłodnionej komórki jajowej w macicy (6-11 dzień od zapłodnienia). Która z tych definicji bliższa jest Pana(i) przekonaniom?	Częstość	Procent
Pierwsza (ciąża zaczyna się w momencie zapłodnienia komórki jajowej)	521	49,8
Druga (ciąża zaczyna się w momencie zagnieżdżenia zapłodnionej komórki jajowej w macicy)	330	31,5
Trudno powiedzieć	171	16,4
Odmowa odpowiedzi	24	2,3
Ogółem	1046	100,0

Blisko połowa respondentów, czyli 49,8% uważa za początek ciąży w momencie poczęcia, 31,5% – moment zagnieżdżenia zapłodnionej komórki jajowej w macicy. Odsetek Polaków uznających moment poczęcia za początek ciąży jest bardzo wysoki.

Tabela 6

Którą, Pana(i) zdaniem, definicję stosują producenci antykoncepcyjnych środków hormonalnych?	Odpowiedzi	
	procent	częstość
Na ogół pierwszą (ciąża zaczyna się w momencie zapłodnienia komórki jajowej)	331	31,6
Na ogół drugą (ciąża zaczyna się w momencie zagnieżdżenia zapłodnionej komórki jajowej w macicy)	288	27,5
Trudno powiedzieć	396	37,8
Odmowa odpowiedzi	32	3,0
Ogółem	1046	100,0

Świadomość prawdy na temat definicji ciąży stosowanej przez producentów środków antykoncepcyjnych ma 27,5%, czyli mniej niż jedna trzecia respondentów. Zestawienie tych odpowiedzi z wynikami innych pytań postawionych w badaniu wskazuje jednak, że nawet świadomość definicji ciąży stosowanej w tych substancjach nie gwarantuje rozumienia ich działania wczesnoporonnego. Prawidłowe rozumienie działania antykoncepcji hormonalnej wykazuje 6,6% (por. tabela 4) do 9,1% (por. tabela 3) Polaków.

Tabela 7

Czy wcześniej, przed naszym spotkaniem słyszał(a) Pan(i) o dwóch różnych definicjach ciąży stosowanych w tłumaczeniu zjawisk antykoncepcji i wczesnego poronienia?	Odpowiedzi	
	częstość	procent
Tak	367	35,1
Nie	637	60,9
Odmowa odpowiedzi	43	4,1
Ogółem	1046	100,0

Prawie dwie trzecie Polaków (60,9%) nigdy nie słyszało o dwóch różnych definicjach pojęć ciąży i wczesnego poronienia. Pokazuje to skalę dezinformacji narodu polskiego w tej dziedzinie.

Aż 47,4% respondentów, czyli prawie połowa badanych nie chce stosować środków wczesnoporonnych. Szczególnie ważne jest jednak, jak na tę sprawę zapatrują się osoby, które stosują antykoncepcję hormonalną.

Analiza tego problemu została przedstawiona w tabeli 9. W grupie kobiet stosujących antykoncepcję hormonalną w okresie 12 miesięcy przed badaniem odsetek ten wyniósł 45,3%. Tak duża część kobiet stosujących antykoncep-

cję hormonalną zadeklarowała zaprzestanie jej stosowania, gdyby dowiedziała się, że działa ona wczesnoporonnie. Oznacza to, że sprzedaż tych środków farmakologicznych spadłaby blisko o połowę, gdyby społeczeństwo знаło prawdę na temat ich działania.

Tabela 8

Na to pytanie proszę odpowiedzieć niezależnie od tego, czy prowadzi Pan(i) życie seksualne. Gdyby dowiedział(a) się Pan(i) o tym, że stosowana przez Panią Pana partnerkę metoda antykoncepcji powoduje m.in. uniemożliwienie rozwoju ciąży poprzez niedopuszczenie do zagnieżdżenia zarodka w macicy (niektórzy uważają to za działanie wczesnoporonne), to czy:	Odpowiedzi	
	częstość	procent
Starał(a)by się Pan(i) zaprzestać stosowania tej metody	495	47,4
Nie, nadal stosował(a)by Pan(i) tę metodę	219	21,0
Trudno powiedzieć	267	25,6
Odmowa odpowiedzi	64	6,1
Ogółem	1046	100,0

Spółeczeństwo polskie jest przychylne antykoncepcji hormonalnej. Przykładowo badanie CBOS z 2015 roku wykazało, że 72% społeczeństwa uważa, że Kościół powinien zgodzić się na stosowanie środków antykoncepcyjnych. Niniejsze analizy pokazują jednak, że poparcie społeczne jest wyrażane nie wobec środków sprzedawanych w aptekach, tylko względem pewnej fikcji marketingowej. Ludzie popierają oszustwo, którego nie są świadomi².

Tabele 10 i 11 pokazują analizę postawy Polaków wobec problematyki przejrzystości przekazu na temat wczesnoporonnego działania produktów wprowadzanych do obrotu. Odpowiedzi na te pytania odsłaniają skalę braku akceptacji dla matactw informacyjnych wokół wczesnoporonnego działania wszelkich substancji sprzedawanych na rynku.

² https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2015/K_032_15.PDF [dostęp: 01.09.2018].

Tabela 9

Gdyby dowiedział(a) się Pan(i) o tym, że stosowana przez Panią Pana partnerkę metoda antykoncepcji powoduje m.in. uniemożliwienie rozwoju ciąży poprzez niedopuszczenie do zagnieżdżenia zarodka w macicy (niektórzy uważają to za działanie wczesnoporonne), to czy:											
Metoda antykoncepcji stosowana w ciągu ostatnich 12 m-cy	Starat(a)by się Pan(i) zaprzestać stosowania tej metody		Nie, nadal stosował(a)by Pan(i) tę metodę		Trudno powiedzieć		Odmowa odpowiedzi		Razem		
	Liczebność	% z N w wierszu	Liczebność	% z N w wierszu	Liczebność	% z N w wierszu	Liczebność	% z N w wierszu	Liczebność	% z N w wierszu	
Środki hormonalne (pigułki, zastrzyki, plastry, implanty podskórne)	42	40,8	43	41,7	17	16,5	1	1,0			103
Mężczyźni	13	33,3	19	48,7	7	17,9					39
Kobiety	29	45,3	24	37,5	10	15,6	1	1,6			64

Tabela 10

Czy, Pana(i) zdaniem, informacja o możliwym działaniu wczesnoporonnym wszelkich produktów dostępnych na rynku powinna być wyraźnie prezentowana konsumentom przed ich zastosowaniem, np. na ulotce, opakowaniu, w momencie zakupu, przepisywania recepty, w przekazie medialnym?	Odpowiedzi	
	częstość	procent
Tak	834	79,7
Nie	92	8,8
Trudno powiedzieć	86	8,2
Odmowa odpowiedzi	35	3,3
Ogółem	1046	100,0

Prawie 80% respondentów twierdzi, że informacja o możliwym działaniu wczesnoporonnym powinna być uczciwie prezentowana przed zakupem we wszelkich miejscach przekazu (por. tabela 10). W grupie kobiet stosujących antykoncepcję hormonalną 12 miesięcy przed badaniem odsetek osób o takich poglądach był jeszcze wyższy i wyniósł 90,5% (por. tabela 11).

Tabela 11

Czy, Pana(i) zdaniem, informacja o możliwym działaniu wczesnoporonnym wszelkich produktów dostępnych na rynku powinna być wyraźnie prezentowana konsumentom przed ich zastosowaniem, np. na ulotce, opakowaniu, w momencie zakupu, przepisywania recepty, w przekazie medialnym?						
Metoda antykoncepcji stosowana w ciągu ostatnich 12 m-cy	Tak		Nie		Trudno powiedzieć	
	liczebność	% z N w wierszu	liczebność	% z N w wierszu	liczebność	% z N w wierszu
Środki hormonalne (pigułki, zastrzyki, plastry, implanty podskórne)	91	90,1	8	7,9	2	2,0
Mężczyźni	34	89,5	2	5,3	2	5,3
Kobiety	57	90,5	6	9,5		

Zamieszczone analizy i badania wskazują, że poprzez zmianę definicji ciąży oraz sposób informowania świadomie oszukano społeczeństwo. Doprowadzono do milionów wczesnych aborcji bez zgody, wiedzy i akceptacji kobiet. Poparcie społeczne dla środków antykoncepcyjnych zbudowano na oszustwie i manipulacji.

Matactwa nie byłyby konieczne, gdyby ludzie akceptowali prawdę na temat działania antykoncepcji hormonalnej, o czym odpowiednie grupy interesu prawdopodobnie wiedziały od początku wprowadzania ich na rynek, czyli od lat 60.

Skuteczne odsłonięcie prawdy przeprowadzone na większą skalę prawdopodobnie nie tylko spowodowałoby znaczący spadek sprzedaży antykoncepcji hormonalnej, ale również uruchomiłoby szereg konsekwencji prawnych. Oprócz praw do odszkodowań ludzie mogliby zacząć rozważać aspekty karne. W art. 153 kodeksu karnego czytamy przykładowo³:

§ 1. Kto stosując przemoc wobec kobiety ciężarnej lub w inny sposób bez jej zgody przerywa ciążę albo przemocą, groźbą bezprawną lub podstępem doprowadza kobietę ciężarną do przerwania ciąży, podlega karze pozbawienia wolności od 6 miesięcy do lat 8.

§ 2. Kto dopuszcza się czynu określonego w § 1, gdy dziecko poczęte osiągnęło zdolność do samodzielnego życia poza organizmem kobiety ciężarnej, podlega karze pozbawienia wolności od roku do lat 10.

Kodeks karny wyraźnie posługuje się pojęciem „poczęte dziecko”, wskazując na poczęcie jako początek życia dziecka. Nie ma wątpliwości, że do wczesnych aborcji bez zgody i wiedzy kobiet doszło poprzez zastosowanie podstępu. Uczestniczyły w nim liczne środowiska zainteresowane finansowo tym, aby prawda nie była powszechnie znana.

4. Presja grup interesu w sprawie antykoncepcji hormonalnej

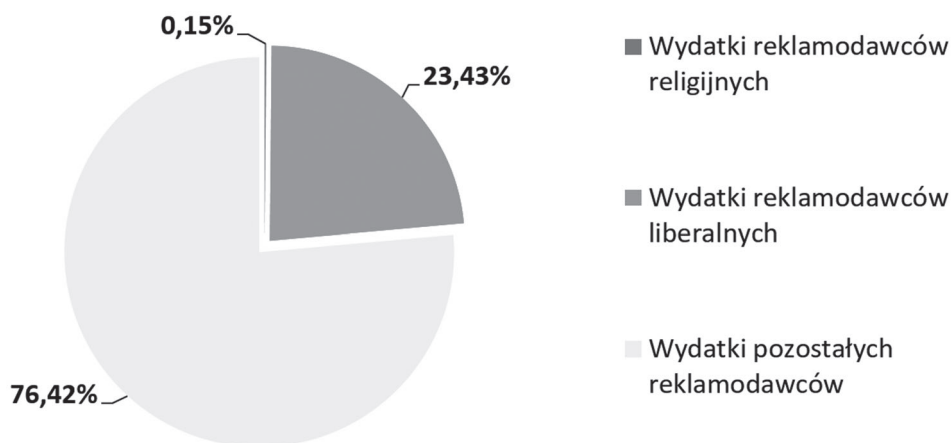
Analiza procesów informacyjnych wskazuje, że do oszustwa wobec kobiet doprowadziły działania licznych grup interesu. Można wśród nich wymienić między innymi media mainstreamowe, lekarzy ginekologów, farmaceutów, środowiska akademickie, działaczy politycznych, społecznych, ludzi związanych ze światem kultury i przemysłem rozrywkowym. Poniższe analizy tłumaczą pokrótce uwikłanie finansowe różnych grup w problematykę promocji antykoncepcji hormonalnej.

³ Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. – Kodeks karny, Dz.U. 1997 nr 88 poz. 553, art. 153.

1. Media mainstreamowe

Media są utrzymywane w dużej mierze przez reklamodawców, czyli przede wszystkim przez wielki biznes. Liczne potężne koncerny globalne zarabiają ogromne pieniądze na zjawiskach i produktach krytykowanych przez Kościół katolicki, takich jak: antykoncepcja, aborcja, homoseksualizm, *in vitro*, transseksualizm, treści erotyczne, papierosy i in. W okresie 2013-2015 reklamodawcy propagujący wyżej wymienione treści mieli średnio 22,06% udziału w wydatkach na reklamy w mediach w Polsce, natomiast podmioty związane z Kościołem katolickim jedynie 0,16%. Wykres 1 pokazuje te proporcje dla roku 2015.

Wykres 1. Udział wydatków reklamodawców liberalnych i religijnych w ogóle wydatków reklamowych w 2015 roku



Źródło: Opracowanie własne na podstawie danych monitoringu rynku reklamy firmy Kantar Media Sp. z o.o.

Producenci środków antykoncepcji hormonalnej płacili mediom w okresie 2010-2015 średnio 10-krotność kwot wpłacanych przez reklamodawców związanych z Kościołem katolickim.

Ponadto obserwuje się zjawisko nierównego traktowania mediów przez reklamodawców. Firmy faworyzują media, których przekaz jest zgodny z ich interesami. Sprzedawcy produktów antykoncepcyjnych wykupują reklamy przede wszystkim w mediach lewicowych, które przekazują społeczeństwu

to, czego oczekują reklamodawcy. Tworzenie mętnego obrazu działania tych środków jest zatem opłacalne dla mediów. Przyciąga to bowiem bogatych reklamodawców i skutkuje lepszymi wynikami ekonomicznymi.

O dominującym sposobie przekazu ośrodków informacyjnych nie decyduje zatem prawda i obiektywna analiza faktów, ale uwikłania finansowe i konflikty interesów spółek medialnych. Uruchamia to szereg dalszych konsekwencji, na przykład promowanie głównie lewicowych partii politycznych wygodnych wielkiemu biznesowi, popieranie i otaczanie ochroną decyzji politycznych sprzyjających interesom potężnych koncernów. Do takich ochraniających decyzji należała między innymi zmiana definicji pojęcia „ciąża” na taką, która wspiera sprzedawców antykoncepcji hormonalnej.

2. Lekarze ginekolodzy, farmaceuci

W prywatnych gabinetach liczni lekarze ginekolodzy zarabiają na przepisywaniu recept na antykoncepcję hormonalną. Farmaceuci uczestniczą w jej dystrybucji i sprzedaży. Lekarze i farmaceuci, którzy podkreślają prawdziwe działanie tych substancji, spotykają się z obstrukcją we własnym środowisku zawodowym oraz ze strony innych grup interesu.

3. Środowiska akademickie

Medyczne środowiska akademickie są uzależnione od opinii recenzentów, wśród których ogromna grupa zarabia w prywatnych gabinetach na przepisywaniu recept na antykoncepcję hormonalną, współpracy z antykoncepcyjnym biznesem farmaceutycznym lub w inny sposób odnosi korzyści finansowe wynikające z propagowania liberalizmu światopoglądowego. Wyższe uczelnie nie są zatem chętne do nagłaśniania prawdy niewygodnej dla części pracowników naukowych.

4. Politycy, działacze, społeczni, ludzie związani ze światem kultury i przemysłem rozrywkowym

Poprzez wyrażanie poglądów propagujących interesy wielkiego biznesu przedstawiciele takich zawodów uzyskują ochronę mediów mainstreamowych. Wpływa to pozytywnie na ich sytuację społeczną i finansową. Przykładowo otaczani życzliwością większości mediów liberalni politycy mają większe szanse w wyborach i dostęp do wysoko opłacanych stanowisk pań-

stwowych. Aktorzy są otaczani większą życzliwością, co skutkuje uzyskaniem lepszych propozycji filmowych. Muzycy dzięki przychylności mediów są lepiej promowani, dzięki czemu zarabiają więcej na swojej twórczości.

*

Zmiana definicji pojęcia „ciąża” zbiegła się w czasie z wprowadzeniem na rynek antykoncepcji hormonalnej i niewątpliwie miała z tym związek. Dzięki temu można było stworzyć machinę marketingową i zapewnić gigantyczne zarobki firmom farmaceutycznym – producentom antykoncepcji hormonalnej, a także innym grupom interesu. Modyfikacja definicji niemal natychmiast po wprowadzeniu wynalazku na rynek świadczy o tym, że liczne środowiska miały pełną świadomość dotyczącą prawdziwego mechanizmu działania tych substancji. Od początku wiadomo było, że zgodne z prawdą przedstawienie sposobu działania wspomnianych środków uniemożliwiłoby skuteczną sprzedaż.

Zmiana definicji ciąży wiązała się z zamiarem osiągnięcia korzyści marketingowych, do czego konieczne było mataczenie wokół prawdy o antykoncepcji hormonalnej i wprowadzanie kobiet w błąd. Uczestniczyli w tym nie tylko producenci, ale również media, politycy, członkowie towarzystw ginekologicznych oraz WHO, prawdopodobnie z uwagi na dochodowość tych produktów dla branży medycznej i samych lekarzy. Antykoncepcja hormonalna wymaga wypisywania recept i kontroli lekarza, co związało pacjentki z ginekologami uzyskującymi niemałe przychody za obowiązkowe wizyty.

Skoro można przez lata bezkarnie zezwalać na miliony wczesnych aborcji bez zgody i wiedzy kobiet, to należy zadać pytanie o prawdziwe mechanizmy ustroju państwowego. Głębsza analiza pokazuje, że dostosowanie dominującego przekazu do potrzeb sprzedażowych wielkiego biznesu jest powszechną praktyką mediów. W wielu ważnych sferach przekazywanie wiedzy dostosowane do oczekiwań wielkiego biznesu nie jest wyjątkiem od reguły, ale obowiązującą zasadą działania. Podporządkowanie interesom koncernów stało się normą na licznych obszarach funkcjonowania państwa. Problemy te można skutecznie rozwiązać w dużej mierze poprzez zmianę systemu, czyli działania na gruncie prawnym. Prawo powinno lepiej regulować procesy informacyjne oraz chronić obywateli przed oszustwami i podstępami grup interesu.

INFLUENCE OF ECONOMIC PHENOMENA ON DISTURBING PROCESSES OF INFORMATION ON THE FUNCTIONING AND EFFECTIVENESS OF HORMONAL CONTRACEPTION

Abstract

When Pope Paul VI in the encyclical *Humanae vitae* rejected the support for new products of hormonal contraception, it aroused misunderstanding in many circles, also within the Catholic Church. Years later, however, new facts emerge, the meaning of which is better known today than years ago. In 1965, the definition of pregnancy was changed to one that conceals the abortifacient influence of these substances. On the basis of contemporary research, it turns out that for over 50 years, public opinion about the true effect of hormonal contraception has been cheated. The confusion of information in the public space around this matter is enormous.

A survey conducted in Polish society by the Public Opinion Research Center in 2014 showed a great ignorance of Poles about the true effect of hormonal contraception. It turns out that millions of early miscarriages have been brought about without the consent and knowledge of women. This was accomplished by numerous interest groups financially interested in the truth being not widely known. The circles involved in this scam include leading representatives of mainstream media, gynecologists, pharmacists, academics, political and social activists, people associated with the world of culture and the entertainment industry.

There is a need for changes in the law that will protect citizens against dishonest market practices in terms of conflicts of interest and corruption.

Keywords: *Humanae vitae*; contraception; corruption; conflict of interest; advertising market

Słowa kluczowe: *Humanae vitae*; antykoncepcja; korupcja; konflikt interesów; rynek reklamy

BIBLIOGRAFIA

- Encyklika Ojca Świętego Pawła VI *Humanae vitae* – O zasadach moralnych w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego (25.07.1968). https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/encykliki/humane.html [dostęp: 01.09.2018 r.].
- Jarczevska D.Ł., Barczentewicz M. (2015), *Czy doustne środki antykoncepcyjne działają po zapłodnieniu ? w: Szkodliwość doustnej antykoncepcji hormonalnej*, red. D.Ł. Jarczevska, Warszawa, s. 3-36.
- Jarczevska D.Ł. red. (2015), *Szkodliwość doustnej antykoncepcji hormonalnej*, Warszawa.
- Prusak M. (2015), *Informacje o mechanizmach działania tabletek antykoncepcyjnych przedstawiane w ulotkach dla pacjentek w: Szkodliwość doustnej antykoncepcji hormonalnej*, red. D.Ł. Jarczevska, Warszawa, s. 37-43.

Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r., w: Kodeks karny, Dz.U. 1997 nr 88 poz. 553.
https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2015/K_032_15.PDF [dostęp: 01.09.2018].
pl.pons.com [dostęp: 01.09.2018].
www.myfertiledays.com [dostęp: 01.09.2018].

NATALIA ZIMNIEWICZ – doktor nauk ekonomicznych, specjalizuje się w problematyce finansów przedsiębiorstw, korupcji. Prowadzi badania na temat nieuczciwych praktyk rynkowych jednostek ekonomicznych związanych z zagadnieniami światopoglądowymi m.in. aborcją, gender czy antykoncepcją.

MIKOŁAJ GĘBKA

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Teologiczny

(Nie)dopuszczalne ograniczanie liczby potomstwa? Refleksja o aborcji w świadomości społecznej Polaków (na podstawie badań opinii publicznej)

Pół wieku temu została ogłoszona – szeroko do dziś komentowana – encyklika Pawła VI *Humanae vitae*¹. Można odnaleźć w niej bogactwo zagadnień dotyczących miłości małżeńskiej (a szczególnie jej wymiaru fizycznego), która nierozzerwalnie wiąże się z prokreacją (przynajmniej potencjalną). Na marginesie trzeba zauważyć, że obecnie owa nierozzerwalność wcale nie jest tak oczywista, bardzo często bowiem pokazuje się rozerwanie związku seks – prokreacja – czy mówiąc językiem encykliki – aspektów jedności i płodności. Widać to chociażby w socjologicznych analizach funkcji rodziny, w przypadku których np. Zbigniew Tyszka (por. np. Tyszka 2001) w ramach grupy funkcji biopsychicznych wydzielił jako odrębne funkcje: seksualną i prokreacyjną; z kolei Franciszek Adamski (por. Adamski 2002) wspominał z jednej strony o funkcji prokreacyjnej (biologicznej) jako jednej z grupy funkcji instytucjonalnych, a z drugiej o funkcji małżeńskiej, związanej z zaspokajaniem potrzeb intymnych małżonków, a będącej częścią grupy funkcji osobowych. Oczywiście aktywność płciowa małżonków może w jednym momencie być realizacją obu funkcji, jednakże wcale tak być nie musi. Co więcej, w obliczu rozwoju metod antykoncepcji oraz sztucznego zapłodnienia ów związek jest obecnie coraz silniej rozrywany.

Wśród przywołanego bogactwa zagadnień w *Humanae vitae* są również poruszane kwestie trudne, jak chociażby różne moralnie niedopuszczalne for-

¹ Por. Paweł VI, Encyklika *Humanae vitae*, Opoka.org.pl, 05.07.1999, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/encykliki/humane.html [dostęp: 28.03.2018].

my ograniczania liczby potomstwa. Paweł VI wskazywał tu „bezpośrednie naruszenie rozpoczętego już procesu życia, a zwłaszcza bezpośrednio przerywanie ciąży, choćby dokonywane ze względów leczniczych”², jak również „bezpośrednie obezplodnienie czy to stałe, czy czasowe, zarówno mężczyzny, jak i kobiety”³ czy wreszcie „wszelkie działanie, które – bądź to w przewidywaniu zbliżenia małżeńskiego, bądź podczas jego spełniania, czy w rozwoju jego naturalnych skutków – miałyby za cel uniemożliwienie poczęcia lub prowadziłyby do tego”⁴ – a zatem mowa jest tu o usunięciu ciąży (aborcji⁵), sterylizacji, antykoncepcji etc. Z wymienionych form przedmiotem analizy w niniejszym artykule jest aborcja.

Odnosząc się do problemu przywołanego w tytule – a więc kwestii uznania aborcji za dopuszczalną bądź niedopuszczalną formę ograniczania liczby potomstwa – można zauważyć, że oficjalnie aborcja nie jest traktowana jako element programu planowania rodziny, co znalazło swój wyraz w przyjętych jednomyślnie ustaleniach kairskiej konferencji ludnościowej z roku 1994 (por. Holzer 2006, s. 21-36; Goldberg 2011). Jednak trwające od jakiegoś czasu dyskusje w kontekście modyfikacji komentarza do artykułu 6 Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych (mówiącego o prawie każdej istoty ludzkiej do życia)⁶ pokazują, że sytuacja nie jest już tak oczywista, gdyż

² Tamże, pkt 14.

³ Tamże.

⁴ Tamże.

⁵ Kiedy mowa jest o przerwaniu/usunięciu ciąży, używane są różne określenia, mające nieraz bardzo silne zabarwienie emocjonalne i/lub ideologiczne (np. spędzanie płodu, sztuczne poronienie, łyżeczkowanie, wywoływanie miesiączki, skrobanka, aborcja, zabicie dziecka poczętego/nienarodzonego). W dalszej części niniejszego artykułu będzie używane określenie aborcja, co wynika z faktu, iż to sformułowanie jest na ogół stosowane w badaniach opinii publicznej.

⁶ Por. np. *Globalna koalicja zwalcza wysiłki ONZ zmierzające do ogłoszenia aborcji „prawem człowieka”*, w: *Polityka Polska*, 23.10.2017, <http://politykapolska.eu/2017/10/23/globalna-koalicja-zwalcza-wysilki-onz-zmierzajace-ogloszenia-aborcji-prawem-czlowieka/> [dostęp: 20.02.2018]; *Polska chce usunięcia zapisów w dokumentach ONZ. Chodzi o dostęp do aborcji i karanie kobiet*, w: *Gazeta.pl*, 12.10.2017, <http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/7,114871,22506045,polska-chce-usuniecia-zapisow-w-dokumentach-onz-chodzi-o-dostep.html> [dostęp: 20.02.2018]; *Wiceszef Msz: ONZ nie powinna angażować się w promowanie aborcji na świecie*, *www.tvp.info*, 13.10.2017, <https://www.tvp.info/34386990/wiceszef-msz-onz-nie-powinna-angazowac-sie-w-promowanie-aborcji-na-swiecie> [dostęp: 20.02.2018]; *Ordo Iuris odniosło się do uwag Komitetu Praw Człowieka dotyczących dostępu do aborcji w Polsce*, *www.rp.pl*, 30.01.2018, <http://www.rp.pl/Zdrowie/301309957-Reakcja-Ordo-Iuris-na-uwagi-Komitetu-Praw-Czlowieka-dotyczace-dostepu-do-aborcji-w-Polsce.html> [dostęp: 20.02.2018]; *ONZ promuje aborcję jako... prawo człowieka*, w: *Fron-da.pl*, <http://www.fron-da.pl/a/onz-promuje-aborcje-jako-prawo-czlowieka,100748.html> [dostęp: 25.03.2018]; *Komitet praw człowieka o aborcji*, w: *Federacja na rzecz Kobiet i Planowania Rodziny*, 13.11.2017, <http://federa.org.pl/komitet-praw-czlowieka-o-aborcji/> [dostęp: 25.02.2018]; *ONZ twierdzi, że aborcja jest jedną z metod planowania rodziny*, w: *Serwis informacyjny Fundacji „Jeden z nas”*, 21.04.2017, <https://jedenznas.pl/onz-twierdzi-ze-aborcja-jedna-metod-planowania-rodziny/> [dostęp: 20.02.2018].

proponowana interpretacja wyżej wymienionego artykułu miałyby – zdaniem niektórych komentatorów – odmawiać prawa do życia dzieciom w okresie prenatalnym oraz osobom śmiertelnie chorym⁷. Można znaleźć również opinie, że wbrew ustaleniom z Kairu, aborcja bywa wymieniana wśród narzędzi planowania rodziny (wprawdzie w konkretnych przypadkach zagrożenia [np. wirusem Zika], ale jednak)⁸, a Światowa Organizacja Zdrowia (WHO) w swoich wskazówkach⁹ dotyczących aborcji sprzeciwia się ograniczeniom w przeprowadzaniu tego zabiegu, promując go bez względu na uregulowania prawne poszczególnych państw¹⁰.

W kontekście traktowania aborcji jako narzędzia służącego planowaniu rodziny nie można nie wspomnieć chińskiej polityki jednego dziecka (wprowadzonej w życie w roku 1979 i funkcjonującej do połowy obecnej dekady), która przez nieco ponad trzydzieści lat swego funkcjonowania mogła kosztować życie nawet 350 mln osób¹¹, czy problemu selektywnych aborcji, wykonywanych często nielegalnie (jak np. w Indiach w przypadku dziewczynek¹²).

Kwestię (nie)dopuszczalności aborcji w kontekście planowania rodziny można analizować nie tylko pod kątem uregulowań prawnych, deklaracji politycznych czy faktycznie podejmowanych działań – ważnym obszarem refleksji jest stanowisko opinii publicznej, tym bardziej że opinia publiczna oraz wspomniane uregulowania, deklaracje czy działania są systemem naczyń połączonych, nawzajem na siebie oddziałujących. Dlatego w dalszej części artykułu zostanie podjęta próba refleksji nad stosunkiem Polaków do aborcji i jej dopuszczalności uchwyconym w badaniach opinii społecznej. Jednakże

⁷ Por. np. *Globalna koalicja...*, dz. cyt., S. Gennarini, *UN pushes for international law to make abortion a human right*, w: LIFESITE, 21.09.2017, <https://www.lifesitenews.com/opinion/un-pushes-for-international-law-to-make-abortion-a-human-right> [dostęp: 25.03.2018]; *US refuses to back UN on abortion access in human rights resolution*, „The Guardian” 22.06.2017, <https://www.theguardian.com/world/2017/jun/22/women-abortion-un-human-rights-resolution-us-refuses> [dostęp: 25.03.2018].

⁸ Por. np. S. Gennarini, *UN Says Women Who Want to „Avoid Pregnancy” Should Use Abortion as Family Planning*, w: LifeNews.com, 20.04.2017, <http://www.lifenews.com/2017/04/20/un-says-women-who-want-to-avoid-pregnancy-should-use-abortion-as-family-planning/> [dostęp: 25.03.2018].

⁹ *Safe abortion: technical and Policy guidance for health systems*, Wyd. 2, WHO, 2012, ISBN 9789241548434, http://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/70914/9789241548434_eng.pdf?sequence=1 [dostęp: 20.03.2018].

¹⁰ S. Yoshihara, R. Oas, *Eleven Problems with the 2012 WHO Technical Guidance on Abortion*, w: C-Fam, s. 5-7, 07.11.2012, <https://c-fam.org/wp-content/uploads/11-PROBS-WITH-WHO6.pdf> [dostęp: 25.03.2018].

¹¹ Por. B. Góralczyk, [Chiny] *Koniec chińskiego snu*, „Kultura Liberalna” nr 357(45/2015), 12.11.2015, <https://kulturaliberalna.pl/2015/11/12/chiny-goralczyk-wyzwania-demografia> [dostęp: 25.03.2018].

¹² Por. *Indie – 63 miliony dziewczynek zginęło w wyniku selektywnej aborcji*, w: Serwis informacyjny Fundacji „Jeden z nas”, 09.02.2018, <https://jedenznas.pl/indie-63-miliony-dziewczynek-zginelo-wyniku-selektywnej-aborcji/> [dostęp: 25.03.2018].

ze względu na wspomniane wzajemne oddziaływania warto najpierw krótko zarysować kontekst funkcjonowania zjawiska aborcji i sporów o nią w Polsce od czasów II RP.

1. Kwestia aborcji w Polsce – ogólny kontekst

Prawodawstwo w II Rzeczypospolitej z założenia chroniło życie poczęte – kodeks karny z roku 1932¹³ zasadniczo penalizował aborcję, choć istniały dwa wyjątki: (1) ścisłe wskazania medyczne (zdrowie kobiety) oraz (2) ciąża będąca skutkiem współżycia, które mogło być zakwalifikowane jako: (a) gwałt, (b) wynik groźby bezprawnej czy podstępu, (c) kazirodztwo, (d) współżycie z nieletnią poniżej 15 roku życia lub osobą pozbawioną (zupełnie lub częściowo) zdolności do rozpoznawania znaczenia czynu lub kierowania postępowaniem, czy wreszcie jako (e) wykorzystanie stosunku zależności lub krytycznego położenia. Zakres przesłanek był zatem węższy niż w regulacjach z roku 1993 (por. *Ustawa z dnia 7 stycznia 1993*, nr 17, poz. 78) (brak przesłanki dotyczącej wad/chorób płodu [tzw. przesłanka „eugeniczna”]; wyraźnie sprecyzowane czyny niedozwolone).

Władze okupacyjne rozporządzeniem z dnia 9 marca 1943 roku wprowadziły nieograniczoną dopuszczalność aborcji dla Polek, jednakże wyłącznie w przypadku polskich dzieci – za zabicie nienarodzonego dziecka niemieckiego groziły kary (z karą śmierci włącznie). Po zakończeniu okupacji przywrócone zostały uregulowania z okresu międzywojennego¹⁴.

Zasadnicza zmiana nastąpiła w latach pięćdziesiątych XX wieku, kiedy weszła w życie *Ustawa o warunkach dopuszczalności przerywania ciąży*, która obowiązywała niemal 40 lat. Oficjalnie nie wprowadziła aborcji „na żądanie”, formułując tylko określone przesłanki: (1) wskazania lekarskie, (2) uzasadnione podejrzenie, że ciąża jest wynikiem przestępstwa, (3) trudne warunki życiowe kobiety ciężarnej (por. *Ustawa z dnia 27 kwietnia 1956 r.*, nr 12, poz. 61, art. 1 par. 1). Ostatnia z wymienionych przesłanek dawała jednak szerokie pole manewru.

Kwestia aborcji na przestrzeni trzech ostatnich dekad dość regularnie powracała w przestrzeni politycznej, społecznej i medialnej. Pierwsze, nieskuteczne próby wprowadzenia prawnej ochrony dziecka poczętego podejmowano jeszcze przed rokiem 1993. Dopiero w tym roku została uchwalona

¹³ Por. J. Makarewicz, *Kodeks karny z komentarzem*, wyd. 3, Lwów, Wydawnictwo Zakładu Narodowego Imienia Ossolińskich, 1932, <http://www.wbc.poznan.pl/dlibra/doccontent?id=77578&dirids=1> [dostęp: 30.01.2018] (art. 203-206, 231-233).

¹⁴ Por. A. Zięba, *Historia legalizacji aborcji w Europie i w Polsce*, w: Sanktuarium św. Józefa w Kaliszu, <http://www.swietyjozef.kalisz.pl/OtoczmyTroskaZycie/13.html> [dostęp: 25.01.2018].

obowiązująca do teraz¹⁵ *Ustawa o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży* (por. *Ustawa z dnia 7 stycznia 1993*, art. 4a, par. 1), wprowadzająca trzy przesłanki pozwalające na aborcję: (1) zagrożenie życia lub zdrowia kobiety ciężarnej, (2) duże prawdopodobieństwo ciężkiego i nieodwracalnego upośledzenia płodu lub zagrażającej jego życiu nieuleczalnej choroby, (3) uzasadnione podejrzenie, że ciąża jest wynikiem czynu zabronionego. W roku 1996 nowelizacja wyżej wymienionej ustawy wprowadziła czwartą przesłankę – ciężkie warunki życiowe/trudną sytuację osobistą, która jednak w roku 1997 przestała obowiązywać w wyniku orzeczenia Trybunału Konstytucyjnego o jej niekonstytucyjności¹⁶. Zdarzeniom tym towarzyszyły zakrojone na szeroką skalę dyskusje i spory dotyczące aborcji.

W pierwszej dekadzie XXI wieku kwestia aborcji była nadal obecna w przestrzeni publicznej chociażby za sprawą ciągnącej się przez kilka lat i medialnie mocno nagłośnionej sprawy kobiety, której zdrowie miało ucierpieć w wyniku odmowy aborcji (łącznie z wyrokiem Europejskiego Trybunału Praw Człowieka¹⁷), wizyty pływającej kliniki aborcyjnej *Langenort* organizacji *Women on Waves* czy nieudanej próby wpisania ochrony życia do konstytucji na przełomie lat 2006/2007.

W obecnej dekadzie można zauważyć zwiększenie liczby inicjatyw ustawodawczych, dążących bądź do całkowitego zakazu aborcji (2011, 2016) lub przynajmniej eliminacji przesłanki „eugenicznej” (2013, 2017), bądź wprost przeciwnie – do liberalizacji warunków przerywania ciąży (2016, 2017). Głośnym echem odbiły się również: sprawa wprowadzenia do obrotu na rynku farmaceutycznym tzw. „antykoncepcji awaryjnej” (2015), protesty przeciw inicjatywom zaostrzającym prawo dotyczące aborcji (2016, 2017, 2018) czy wreszcie odrzucenie (przy znacznym udziale opozycji) w pierwszym czytaniu w sejmie projektu liberalizującego przepisy dotyczące aborcji (2018). Nie bez znaczenia jest również wyraźne starcie kampanii społecznych środowisk *pro-life* i *pro-choice* (wystawy przed szpitalami, billboardy etc.).

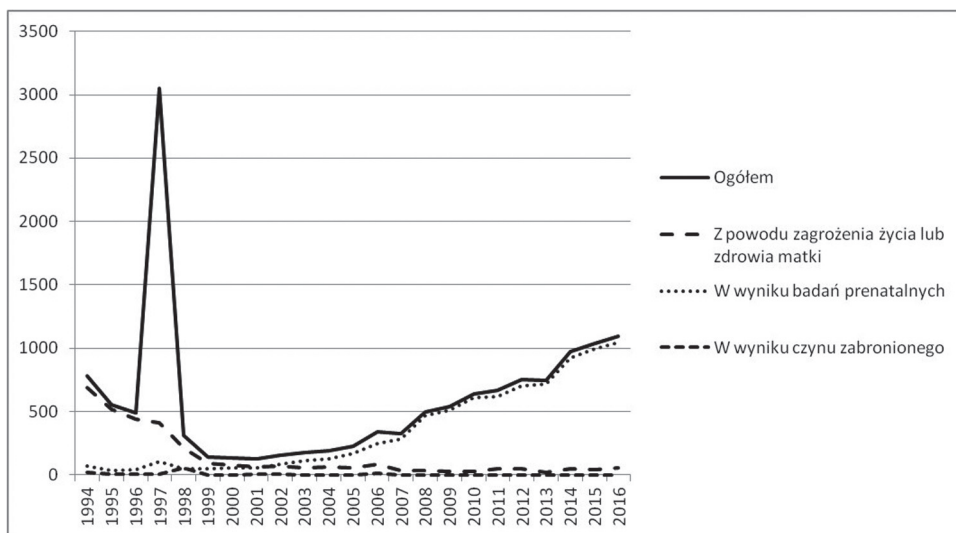
Trzeba w tym miejscu wspomnieć również o skali zjawiska, której ustalenie wcale nie jest takie proste. O ile przed rokiem 1988 można mówić o ok. 100 tys. aborcji rocznie, to w latach kolejnych ich liczba spadła do nieco po-

¹⁵ Stan na marzec 2018 roku.

¹⁶ Por. np. *Mija 25 lat od uchwalenia tzw. ustawy antyaborcyjnej*, w: *Gazeta Prawna*.pl, 07.01.2018, <http://prawo.gazetaprawna.pl/artykuly/1096129,25-lat-temu-uchwalono-tzw-ustawe-antyaborcyjna.html> [dostęp: 25.01.2018].

¹⁷ Por. np. *Sprawa Tysiąc przeciw Polsce (skarga nr5410_03)*, wyrok z 20 marca 2007 r. [tłumaczenie robocze Ministerstwa Sprawiedliwości], w: Trybunał Konstytucyjny, <http://trybunal.gov.pl/polskie-akcenty-w-orzecznictwie-miedzynarodowym/rada-europy-europejski-trybunal-praw-czlowieka/w-sprawach-polskich/art/7999-sprawa-tysiac-przeciwko-polsce-skarga-nr-5410-03-wyrok-z-dnia-20-marca-2007-rtlumaczenie-robo/> [dostęp: 25.01.2018].

nad 11,5 tys. w roku 1992. Po roku 1993 sytuacja stała się bardziej skomplikowana ze względu na fakt, że oficjalne statystyki odnoszą się wyłącznie do aborcji wykonanych zgodnie z obowiązującymi przepisami – ich skalę obrazują wykresy nr 1 i nr 2. Nie jest natomiast znana liczba aborcji wykonywanych „w podziemiu” – tutaj można odwołać się jedynie do szacunków, przy czym są one silnie zróżnicowane – środowiska *pro-choice* szacują liczbę aborcji na co najmniej 100 tys. rocznie (tak, jak przed rokiem 1988), natomiast środowiska *pro-life* wskazują na 1,5-5% liczby urodzeń w danym roku (co przy ok. 400 tys. urodzeń w ostatnim czasie daje odpowiednio liczbę między 6 a 20 tys. – por. np. Gębka 2011, s. 37-55).

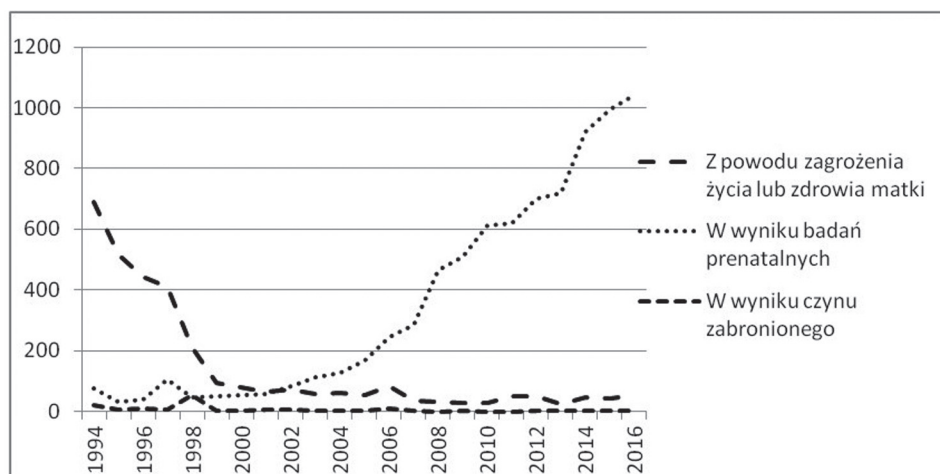


Wykres 1. Liczba legalnych aborcji w Polsce w latach 1994-2016¹⁸

Liczba legalnych aborcji w przywołanym okresie początkowo wyraźnie spadała (z wyjątkiem roku 1997, w którym obowiązywała nowelizacja ustawy z roku 1993, wprowadzająca dopuszczalność aborcji na podstawie przesłanki „ciężkie warunki życiowe / trudna sytuacja osobista”), by po okresie względnej stabilizacji na dość niskim poziomie w pierwszej dekadzie XXI wieku, zacząć systematycznie rosnąć i przekroczyć 1 tys. w roku 2016. Zdecydowa-

¹⁸ Opracowanie własne na podstawie: *Liczba aborcji w Polsce – interpelacja*, w: strona internetowa posła Jakuba Kuleszy, 22.09.2016, <https://kulesza.pl/blog/2016/09/22/liczba-aborcji-w-polsce-interpelacja/> [dostęp: 25.01.2018]; *MZ: W 2016 roku w Polsce wykonano ponad tysiąc aborcji*, w: RMF24, 25.08.2017, <http://twojezdrowie.rmf24.pl/aktualnosci/news-mz-w-2016-roku-w-polsce-wykonano-ponad-tysiac-aborcji,nId,2432919> [dostęp: 25.01.2018].

nie bardziej interesujące są dane dla poszczególnych przesłanek – by tendencje były lepiej widoczne, na wykresie 2 usunięto ogólną liczbę aborcji. Widać wówczas wyraźnie, że aborcje na podstawie przesłanki „czyn zabroniony” przeprowadzane są relatywnie rzadko (najwięcej w roku 1998 – 53, 1994 – 19, 2006 – 11, w pozostałych latach były to liczby jednocyfrowe, trzykrotnie nie odnotowano ich w ogóle). Natomiast w przypadku dwóch pozostałych przesłanek można zaobserwować w przywołanym okresie przeciwstawne tendencje: o ile liczba aborcji przeprowadzanych na podstawie przesłanki „zagrożenie zdrowia lub życia matki” – pierwotnie dominująca – wyraźnie spadała w ostatniej dekadzie XX wieku, by po przełomie wieków ustabilizować się na względnie niskim poziomie (ostatni raz liczba aborcji wynikających z tej przesłanki przekroczyła 100 w roku 1998), o tyle liczba aborcji dokonanych z przesłanki „duże prawdopodobieństwo upośledzenia/choroby płodu” (na wykresie opisane „w wyniku badań prenatalnych”) – czy mówiąc jeszcze inaczej – z przesłanki „eugenicznej”, która to liczba początkowo była niska, od przełomu wieków zaczęła rosnąć, w roku 2003 przekroczyła 100, a w roku 2016 – 1 tys.



Wykres 2. Liczba legalnych aborcji w Polsce w latach 1994-2016 z podziałem na przesłanki¹⁹

Łącznie w latach 1994-2016 przeprowadzonych zostało 13 958 legalnych aborcji, w tym: 2524 na podstawie obowiązującej w roku 1997 prze-

¹⁹ Opracowanie własne na podstawie: *Liczba aborcji w Polsce...*, dz. cyt., MZ: *W 2016 roku w Polsce...*, dz. cyt.

słanki „ciężkie warunki życiowe / trudna sytuacja osobista”, 139 na podstawie przesłanki „czyn zabroniony”, 3223 – „zagrożenie zdrowia lub życia matki” i wreszcie 8027 „w wyniku badań prenatalnych”²⁰.

2. Aborcja w badaniach opinii społecznej

W badaniach opinii społecznej podejmowane są różne tematy – bardzo często są to tematy kontrowersyjne – jak chociażby opinia o dopuszczalności bądź niedopuszczalności aborcji, przy czym wyniki różnych badań nieraz diametralnie się od siebie różnią, co może wynikać np. z przebadanej próby, sposobu sformułowania pytań, momentu przeprowadzenia badań (kontekstu, w jakim są przeprowadzane) czy wreszcie sposobu interpretacji uzyskanych wyników. Warto w tym miejscu przywołać wyniki pewnych badań przeprowadzonych w latach 2016-2018. Portal RMF24 8 marca 2017 roku opublikował wyniki badania wykonanego przez instytut IPSOS na zlecenie Ordo Iuris. Wyniki te wskazywały, iż 60,2% ankietowanych opowiadało się za pełną ochroną życia od momentu poczęcia, 22,1% badanych było przeciwnego zdania. W informacji przywołane zostały również wyniki badań z maja 2016 roku, w przypadku których takie stanowiska zajęły odpowiednio 59% i 27% badanych²¹. Tymczasem według badań, które zostały przeprowadzone przez IBRiS na zlecenie „Rzeczypospolitej” (data publikacji: 24.01.2018), za zaostreniem warunków dopuszczalności aborcji (ograniczeniem przesłanki „eugenicznej”) opowiadało się zaledwie 17% respondentów, natomiast przeciw zaostreniu – 70,3%²². Innymi słowy – ponad 2/3 badanych IBRiS nie popierało pełnej ochrony życia, co więcej można nawet przyjąć, że było ich więcej – bo z owych 17% będących zwolennikami zaostrenia niekoniecznie wszyscy musieli być zwolennikami zaostrenia warunków w przypadku pozostałych przesłanek.

²⁰ Obliczenia własne na podstawie: *Liczba aborcji w Polsce...*, dz. cyt., *MZ: W 2016 roku w Polsce...*, dz. cyt. Dane te mogą być jednak niepełne – mogą nie uwzględniać danych ze szpitali podlegających MSWiA – w których np. roku 2016 przeprowadzono przynajmniej 2 aborcje, nieuwzględnione w oficjalnych statystykach. Por. *Legalnych aborcji w Polsce jest więcej. I to wcale nie z tego powodu, o którym myślicie*, w: *Gazeta.pl*, 01.02.2018, <http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/7,114883,22967897,legalnych-aborcji-w-polsce-jest-wiecej-i-to-wcale-nie-z-tego.html> [dostęp: 30.03.2018].

²¹ *Ordo Iuris: postulaty feministek są obce dla większości Polek*, w: *RMF24*, 08.03.2017, <http://www.rmfm24.pl/fakty/polska/news-ordo-iuris-postulaty-feministek-sa-obce-dla-wiekszosci-polek,nId,2365835> [dostęp: 25.01.2018].

²² Por. Z. Dąbrowska, *Badani chcą, by w przypadku nieusuwalnej i ciężkiej wady płodu, aborcja wciąż była legalna i dostępna*, w: *www.rp.pl*, 24.01.2018, <http://www.rp.pl/Spor-o-aborcje/301249914-Sondaz-Polacy-nie-chca-zaostrozania-przepisow-aborcyjnych.html> [dostęp: 26.01.2018].

Wyniki badań dotyczących aborcji są bądź w dyspozycji zamawiającego konkretne badanie – wówczas poznać można tylko wybrane informacje, często poddane już wstępnej interpretacji, bądź też są dostępne szersze raporty z badań, dające głębszy wgląd w odpowiedzi respondentów (jak również np. w sposób sformułowania pytań). Dlatego w dalszej części niniejszego artykułu zostaną przywołane te badania, które pozwalają właśnie na głębszy wgląd, a które były prowadzone przez dwa ośrodki badania opinii publicznej: Centrum Badania Opinii Społecznej (CBOS) oraz Ośrodek Badania Opinii Publicznej (OBOP) lub instytucje będące jego kontynuatorami²³.

Od roku 1989 oba wspomniane ośrodki badawcze przeprowadziły przynajmniej 49 badań dotyczących bezpośrednio lub pośrednio aborcji (CBOS – 32, w tym bezpośrednio dotyczące aborcji – 25, OBOP i jego następcy – 18, w tym bezpośrednio dotyczące aborcji – 12). Jednakże, pomimo pozornego bogactwa raportów, ze względów metodologicznych, takich, jak chociażby sposób sformułowania pytań czy ich powtarzalność w różnych badaniach, jak również sposób prezentacji wyników w raportach, nie jest możliwe porównanie wyników wszystkich tych badań. Dlatego kiedy analizowane będzie ogólne stanowisko respondentów wobec aborcji, wziętych zostanie pod uwagę 12 badań z lat 1991-2011, natomiast w odniesieniu do poszczególnych przesłanek – 15 badań z lat 1992-2016, z wyjątkiem przesłanki „trudna sytuacja osobista/materialna”, gdzie wzięto pod uwagę 20 badań. Zestawienie badań wykorzystanych do analiz zawiera tabela 1. Należy w tym miejscu zaznaczyć, że badania nie były realizowane w równych odstępach czasu i np. trzy badania z tych, które prezentują ogólny stosunek do aborcji, były wykonane w ciągu 1 roku kalendarzowego, podobna sytuacja zaistniała w przypadku analiz konkretnych przesłanek.

Tabela 1. Zestawienie badań wykorzystanych w analizach

Data publikacji	Ośrodek badawczy	Numer komunikatu	Data publikacji	Ośrodek badawczy	Numer komunikatu
III.1991	CBOS	BS/111/35/91	XI.2002	CBOS	BS/191/2002
XI.1992	CBOS	BS/409/104/92	IX.2003	CBOS	BS/139/2003
VII.1994	OBOP	43/94	II.2005	CBOS	BS/37/2005
VII.1995	OBOP	73/95	XI.2006	CBOS	BS/173/2006
I.1996	CBOS	BS/4/4/96	X.2007	CBOS	BS/152/2007

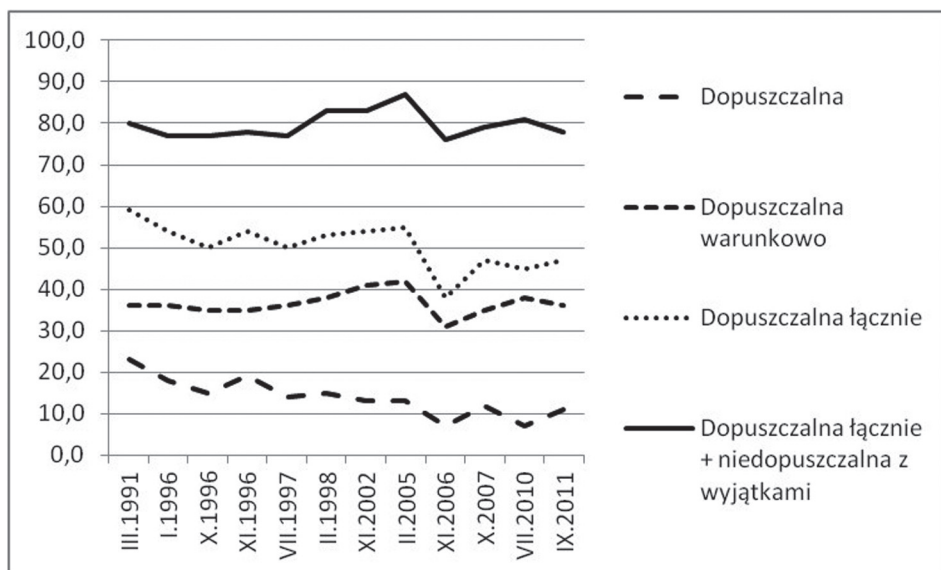
²³ OBOP, TNS OBOP, KANTAR.

Data publikacji	Ośrodek badawczy	Numer komunikatu	Data publikacji	Ośrodek badawczy	Numer komunikatu
III.1996	OBOP	32/96	VII.2010	CBOS	BS/100/2010
X.1996	CBOS	BS/152/150/96	IX.2011	CBOS	BS/102/2011
XI.1996	CBOS	BS/176/174/96	XII.2012	CBOS	BS/160/2012
I.1997	OBOP	002/97	IV.2016	CBOS	BS/51/2016
VII.1997	CBOS	BS/97/97/97	V.2016	CBOS	BS/71/2016
II.1998	CBOS	BS/20/20/98	X.2016	CBOS	BS/144/2016
VIII.1999	CBOS	BS/127/99	–	–	–

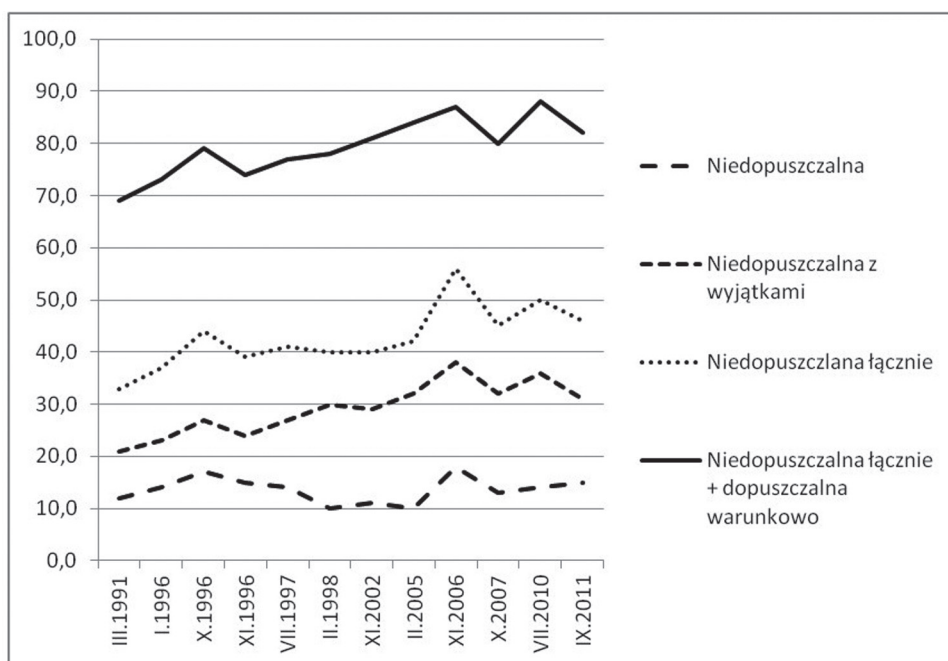
Trzeba wspomnieć w tym miejscu o jeszcze jednej (dość oczywistej) kwestii: badanie opinii publicznej w pewnym sensie jest „fotografią” rzeczywistości w danym momencie, która może być w jakiś sposób zaburzona, zakłócona przez okoliczności, w jakich została wykonana²⁴. Dlatego łączna analiza kilku takich „fotografii” pozwala uzyskać bardziej obiektywny obraz.

Jeśli chodzi o ogólny stosunek do aborcji, to w analizowanych tu badaniach respondenci odpowiadali zasadniczo w następujący sposób – aborcja jest: (a) dopuszczalna, (b) dopuszczalna warunkowo, (c) niedopuszczalna z wyjątkami, (d) niedopuszczalna, (e) trudno powiedzieć. O ile odpowiedzi „dopuszczalna” i „niedopuszczalna” są oczywiste i nie budzą wątpliwości interpretacyjnych jako stanowiska *pro-choice* i *pro-life*, o tyle odpowiedzi „pośrednie” dają możliwość włączenia ich – jako słabszych wersji – do stanowiska *pro-choice* lub *pro-life*, a w skrajnych przypadkach nawet obie po jednej lub po drugiej stronie – jako stanowiska przeciwne pełnej ochronie życia (wykres 3) lub nieograniczonej dopuszczalności aborcji (wykres 4). Widać, że stanowiska skrajnie *pro-life* i *pro-choice* mają zbliżone odsetki wskazań, które wahają się w przedziale ok. 10-20% („dopuszczalna” – 7-23%, „niedopuszczalna” – 10-18%). Oznacza to, że w skrajnych przypadkach można interpretować, że pozostała część respondentów (ok. 70-90%) opowiada się – zależnie od przyjętego przez interpretującego stanowiska – albo przeciw całkowitej dopuszczalności aborcji, albo przeciw bezwzględnej ochronie życia.

²⁴ Taka sytuacja miała miejsce w przypadku badania z listopada 2006 (kiedy podjęta została próba wprowadzenia zapisu o ochronie życia do konstytucji), gdzie wyniki wyraźnie odbiegają od wyników innych badań. Z informacji, jakie w raporcie zamieścił CBOS, wynika, że w trakcie trwania badań, kiedy część wywiadów już została przeprowadzona, został opublikowany apel arcybiskupa Józefa Michalika do parlamentarzystów o wprowadzenie stosownego zapisu w konstytucji, co mogło spowodować brak szczerości części respondentów (z obawy przed wyrażeniem opinii niezgodnej z głosem Kościoła – por. Komunikat z badań CBOS 2006).

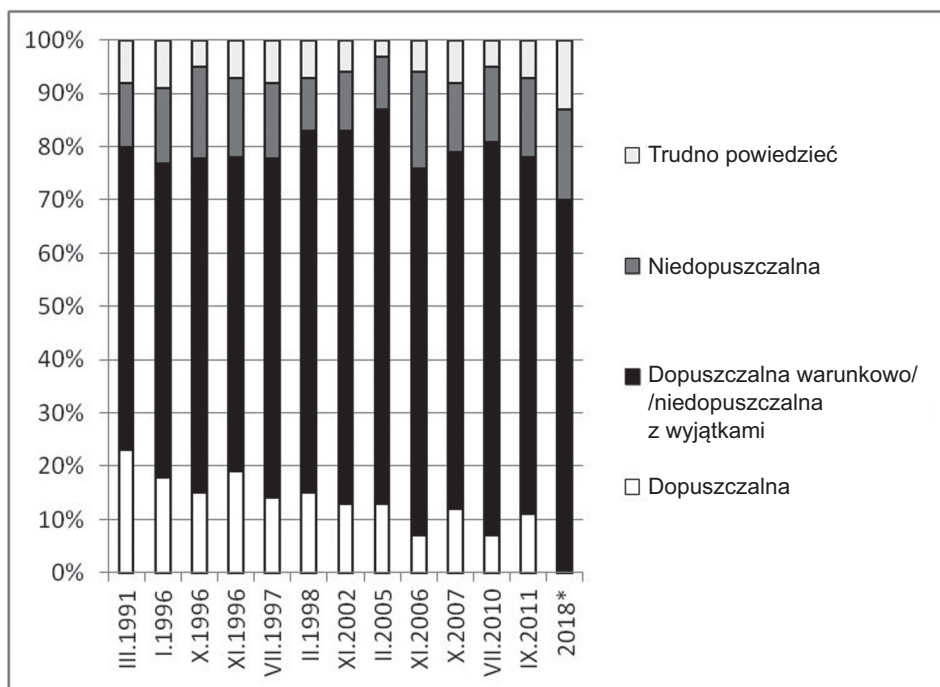


Wykres 3. Odsetek odpowiedzi, które nie wykluczają całkowicie dopuszczalności aborcji



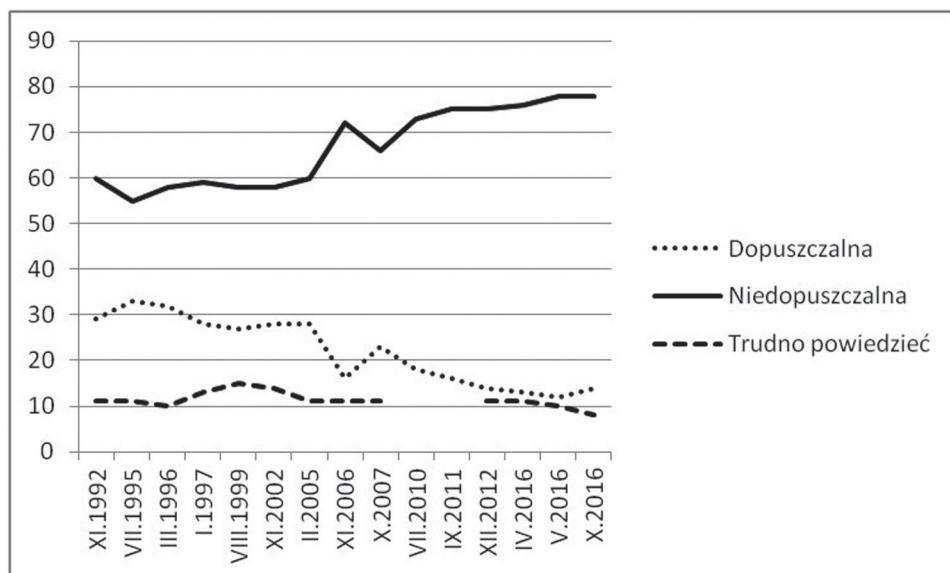
Wykres 4. Odsetek odpowiedzi wykluczających nieograniczoną dopuszczalność aborcji

Można jednak wyniki przywołanych badań zinterpretować nieco inaczej, łącząc razem odpowiedzi „dopuszczalna warunkowo” i „nie dopuszczalna z wyjątkami” (jak na wykresie 5). Odsetek takich połączonych odpowiedzi (które można uznać za głos z tzw. „kompromisem aborcyjnym”) w analizowanych badaniach wahał się w przedziale 57-74% (przy czym od początku XXI wieku nie spadł poniżej 67%). Wyniki te można zestawić z rezultatami przywołanego wcześniej badania dla „Rzeczypospolitej” (70,3% respondentów nie chciało zaostrezenia obecnie obowiązujących przepisów – wynik ten został dodany dla porównania na wykresie 5 i oznaczony „2018*”), które – jak widać – nie odbiegają specjalnie od wyników wspomnianych badań (jeśli chodzi o odpowiedzi „kompromisowe”).



Wykres 5. Dopuszczalność aborcji (w procentach)

Część badań opinii społecznej pozwala spojrzeć jednak trochę głębiej w stanowiska badanych i przyrzeć się ich stosunkowi do poszczególnych przyczyn aborcji, które – zdaniem badanych – usprawiedliwiają bądź nie dopuszczalność aborcji. W badaniach brane były pod uwagę przesłanki zapisane w ustawie z roku 1993 („czyn zabroniony”, „wady/choroby płodu”, „ży-



Wykres 6. Dopuszczalność aborcji w sytuacji, kiedy kobieta nie chce mieć dziecka (w procentach)

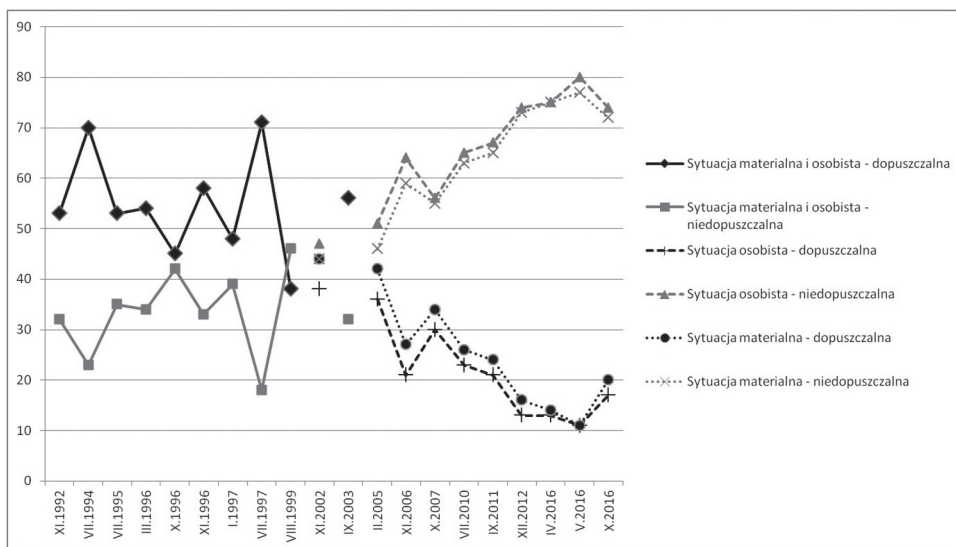
cie i zdrowie matki”), ale również „trudna sytuacja materialna i/lub osobista” (przesłanka z nowelizacji z drugiej połowy lat dziewięćdziesiątych XX wieku) czy wreszcie sytuacja, że kobieta nie chce mieć dziecka²⁵.

Ostatnią z wymienionych przesłanek można uznać za mniej lub bardziej zbliżoną do sytuacji, kiedy respondenci byli pytani o dopuszczalność aborcji w ogóle. Gdy pojawiało się pytanie o dopuszczalność aborcji, kiedy kobieta po prostu nie chce mieć dzieci (a więc w sytuacji, kiedy aborcja jest traktowana jako narzędzie ograniczania liczby potomstwa czy swoisty „zamiennik” antykoncepcji), to zasadniczo takie rozwiązanie nigdy nie było akceptowane przez większość respondentów, a odsetek tych, którzy je odrzucali, systema-

²⁵ Dostępne raporty nie zawsze prezentują wszystkie przesłanki, czasem również nie przedstawiają wszystkich możliwych odpowiedzi, stąd na kolejnych wykresach występują czasem przerwy. Dodatkowo w przypadku 2 grup przesłanek w części badań w jednym pytaniu łączono więcej niż jedną przesłankę, a w późniejszych badaniach rozdzielano je na odrębne pytania. Chodzi tu o „życie i/lub zdrowie matki” oraz „trudną sytuację materialną i/lub osobistą”. W raportach przy pytaniach o dopuszczalność aborcji w poszczególnych przypadkach odpowiedzi były prezentowane jako „tak” lub „nie”, względnie były jeszcze podzielone na „zdecydowanie tak”, „raczej tak”, „raczej nie” i „zdecydowanie nie” – wówczas na potrzeby niniejszego opracowania łączone były odpowiedzi „zdecydowanie tak” i „raczej tak” oraz „zdecydowanie nie” i „raczej nie”.

tycznie rósł przez niemal ćwierć wieku – od ok. 60% w roku 1992 do niemal 80% w roku 2016, co dobrze widać na wykresie 6. Obrazuje on również kwestię, o której była mowa wcześniej – a mianowicie problem wrażliwości badań na kontekst, w jakim są one prowadzone – wyniki badań z roku 2006 nie pasują do ogólnej tendencji, niemniej jednak jest to badanie, co do którego CBOS zwrócił uwagę na zaburzenie wyników²⁶.

Jeśli chodzi o drugą z przesłanek, która obecnie nie obowiązuje – „trudną sytuację materialną i/lub osobistą” (wykres 7) – to również tutaj odrzucenie dopuszczalności aborcji w takiej sytuacji zdecydowanie wzrosło w analizowanym okresie – o ile w latach dziewięćdziesiątych odrzucało ją 18-46% respondentów (obie przesłanki ujęte łącznie), to w wieku XXI odsetek odrzucających każdą z tych dwóch przesłanek z osobna wzrósł wyraźnie, osiągając w przypadku sytuacji osobistej nawet 80% (maj 2016).

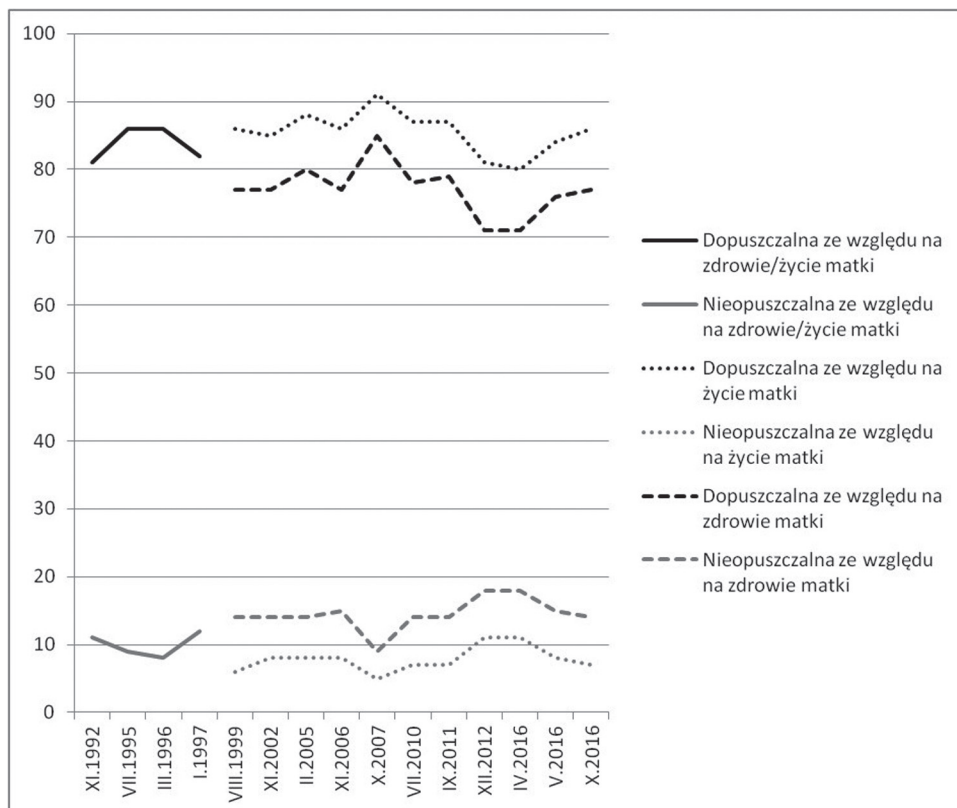


Wykres 7. Dopuszczalność aborcji w przypadku trudnej sytuacji materialnej i/lub osobistej (w procentach)

Jednakże, jeśli chodzi o przesłanki z ustawy z 1993 roku, to w ich przypadku większość respondentów jest skłonna uznać aborcję za dopuszczalną, choć poziom poparcia jest zróżnicowany, zależnie od przesłanki. W przypadku „życia i/lub zdrowia matki” zdecydowana większość respondentów dopuszczała aborcję, przy czym o ile przy pytaniu o samo zdrowie odsetek wskazań

²⁶ Por. przypis nr 24.

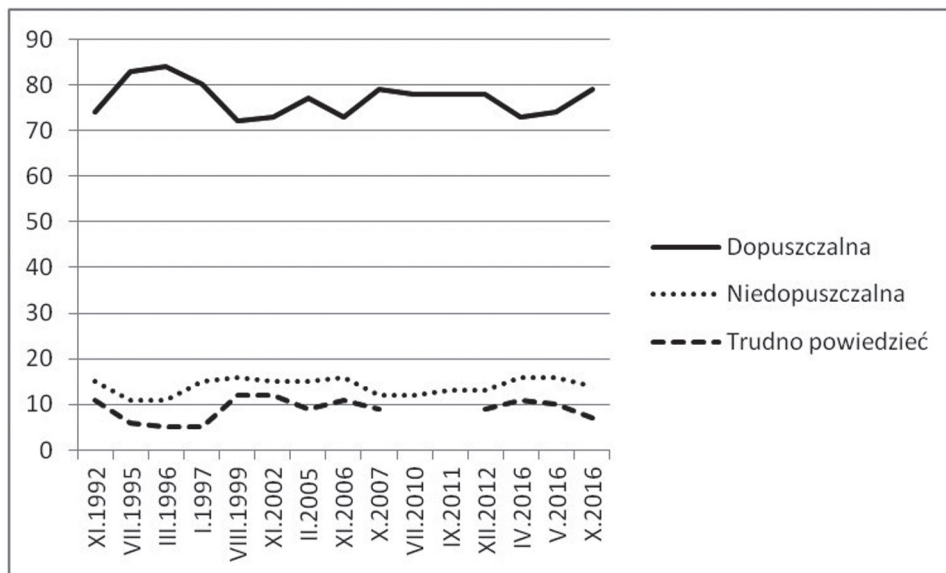
dopuszczających aborcję znajdował się w przedziale 71-85%, to w przypadku pytań o życie matki odsetek odpowiedzi dopuszczających aborcję był zawsze wyższy (nawet 91%).



Wykres 8. Dopuszczalność aborcji w sytuacji zagrożenia życia i/lub zdrowia matki (w procentach)²⁷

Podobnie wysokim poparciem cieszyła się dopuszczalność aborcji w związku z przesłanką „czyn zabroniony”, którą dopuszczało w analizowanym okresie 72-84% respondentów.

²⁷ Ze względu na przejrzystość wykresu zrezygnowano z prezentacji na nim odpowiedzi „trudno powiedzieć”.

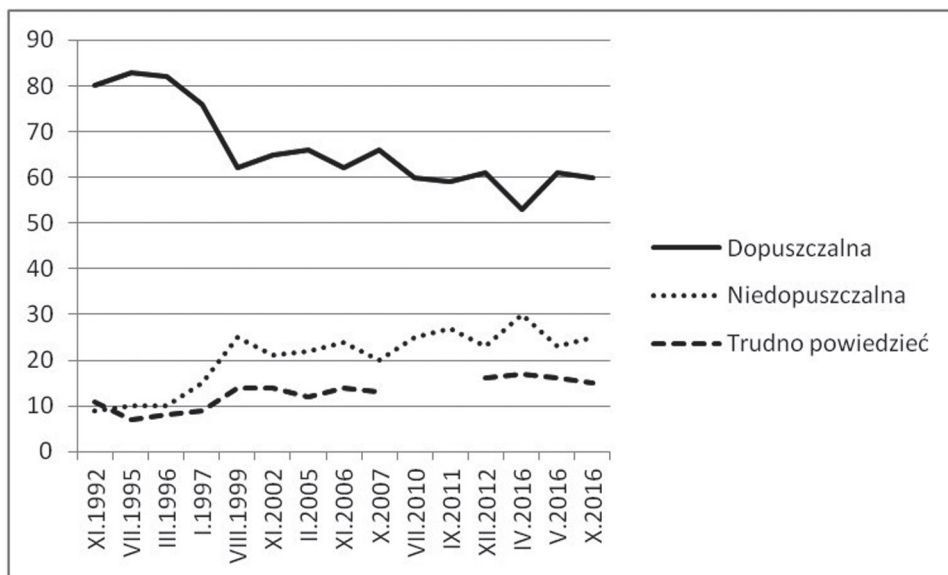


Wykres 9. Dopuszczalność aborcji w przypadku ciąży będącej skutkiem czynu zakazanego

Nieco inaczej wygląda sytuacja w przypadku ostatniej z przesłanek ustawowych – „dużego prawdopodobieństwa wad/chorób płodu”. Wprawdzie nadal zdecydowana większość respondentów dopuszcza aborcję również w przypadku tej przesłanki, jednakże o ile jeszcze w latach dziewięćdziesiątych było to nawet ponad 80% respondentów (83% w roku 1995), to pod koniec wspomnianej dekady zauważalny jest spadek i względna stabilizacja poparcia na poziomie około 60% (w badaniu z kwietnia 2016 roku było to „tylko” 53%) przy równoczesnym wzroście odsetka respondentów przeciwnych aborcji w tej sytuacji (z 9% w roku 1992 do nawet 30% w kwietniu roku 2016).

Warto w tym miejscu zatrzymać się na chwilę przy trzech obowiązujących przesłankach ustawowych dopuszczalności aborcji²⁸ i przyjrzeć się im w kontekście liczby legalnie wykonywanych aborcji oraz akceptacji przez respondentów dopuszczalności aborcji. W przypadku tych przesłanek dopuszczalności aborcji, które cieszą się wysokim poparciem („czyn zakazany”, „życie i/lub zdrowie matki”) liczba faktycznie wykonywanych aborcji jest albo znikoma (dla przypomnienia – w latach 1994-2016 dokonanych zostało łącznie 139 aborcji z przesłanki czyn zakazany), albo wyraźnie spadła na początku XXI wieku. Z kolei w przypadku przesłanki „eugenicznej” spadkowi (a później sta-

²⁸ Stan na marzec 2018 roku.



Wykres 10. Dopuszczalność aborcji w przypadku dużego prawdopodobieństwa wad/chorób płodu

bilizacji) poparcia towarzyszy ogromny wzrost liczby wykonywanych legalnie aborcji (w porównaniu z rokiem 1995, kiedy aborcji „eugenicznych” odnotowano 33, w roku 2016 odnotowano 1042 takie aborcje – a więc **3157,58%** [SIC!] liczby z roku 1995) – co niewątpliwie można uznać za powód do niepokojów.

3. Wnioski

Analizując odpowiedzi respondentów, można przyjąć, że aborcja nie jest przez nich traktowana jako narzędzie kształtowania liczby potomstwa, o czym świadczy dość niski odsetek respondentów dopuszczających aborcję bez ograniczeń czy wysoki odsetek respondentów, którzy odrzucają aborcję w sytuacji, kiedy kobieta nie chce mieć dziecka. Przemawia za tym również systematyczny wzrost odsetka odpowiedzi odrzucających aborcję z tzw. „przyczyn społecznych”. W tym aspekcie poglądy respondentów można uznać za zbliżone do stanowiska encykliki *Humanae vitae*. Jednakże jeśli chodzi o przesłanki ustawowe dopuszczalności aborcji (według ustawy z roku 1993), to wyraźnie widać, że większość respondentów nie jest skłonna z nich zrezygnować – nawet w przypadku przesłanki „eugenicznej”, w przypadku której, pomimo

spadku poparcia, ok. 3/5 respondentów nadal popierało dopuszczalność aborcji (odwołując się do ostatniego dostępnego raportu) – zatem trudno mówić o całkowitym odrzuceniu aborcji (ma bowiem ona być – zdaniem respondentów – dostępna przynajmniej w sytuacjach „kryzysowych”).

Można oczywiście postawić pytanie, czy inny sposób formułowania pytań przez ośrodki badawcze skutkowałby zmianą w odpowiedziach respondentów – np. gdyby pytanie zamiast formy „czy jest Pan/Pani za dopuszczalnością aborcji w sytuacji, kiedy ciąża zagraża życiu i/lub zdrowiu matki”, miało formę „czy jest Pan/Pani za możliwością zabicia nienarodzonego dziecka w sytuacji, kiedy ciąża zagraża życiu i/lub zdrowiu matki”? Odpowiedź wydaje się twierdząca, jednakże trudno ocenić, czy zmiana byłaby znaczna. Trudno również spodziewać się, że zostanie wprowadzona druga forma pytania (chyba że będą to badania realizowane na konkretne zamówienie). Co więcej – wcale nie jest pewne, czy respondent, udzielając odpowiedzi przeczącej na pytanie sformułowane w drugi sposób, nie udzielałby jej ze względu na sformułowanie w nim użyte, wcale nie będąc przekonanym, że jest to jego stanowisko (np. z obawy przed reakcją ankietera). Kwestia ta może być niewątpliwie przedmiotem odrębnych analiz, dotyczących relacji świadomości respondentów i języka używanego czy to w przekazie treści dotyczących aborcji, czy w badaniach nad aborcją.

W tym kontekście trzeba zauważyć, że jeśli decydenci, kształtując politykę państwa, zwracają się choć trochę w kierunku badań opinii społecznej (co wydaje się oczywiste), to jakkolwiek w styczniu 2018 roku polski sejm przyjął do dalszych prac tylko projekt ustawy, który usuwa przesłankę „eugeniczną”, odrzucając projekt liberalizujący przepisy, nie oznacza to wcale, że wejdzie on szybko w życie, co więcej – niekoniecznie będzie on dalej sprawnie procedowany.

THE (UN)ACCEPTABLE METHOD OF REGULATING BIRTHS? SOME REFLECTIONS ON ABORTION IN THE SOCIAL CONSCIOUSNESS OF POLES (ON THE BASE OF PUBLIC OPINION POLLS)

Abstract

The *Humanae Vitae* Encyclical lists abortion among illicit means of regulating birth. Since 1993 abortion has been legal in Poland only in three instances: when the pregnancy is a result of criminal offense, when it poses risk to the life and health of the mother and when there is high probability of fetal defects. Public opinion polls conducted since the 1990s show that while Poles are against abortion „on demand”

(and against using abortion as a method of regulating birth), they are inclined to accept abortion in the cases in which it is permitted by law (especially when the pregnancy results from a criminal act or when it poses a risk to the life or health of the mother).

Keywords: abortion; public opinion polls

Słowa kluczowe: aborcja; badania opinii publicznej

BIBLIOGRAFIA

- Adamski F. (2002), *Rodzina. Wymiar społeczno-kulturowy*, Kraków 2002.
- Gębka M. (2011), *Funkcja prokreacyjna na rozdrożu?*, „Roczniki Socjologii Rodziny”, t. XXI, s. 37-55.
- Goldberg M. (2011), *Wojny reprodukcyjne. Płeć, władza a przyszłość świata*, Warszawa.
- Holzer J. (2006), *Demograficzne uwarunkowania polityki społecznej*, w: *Polityka społeczna*, red. A. Kurzynowski, wyd. 3, Warszawa, s. 21-36.
- Komunikat z badań CBOS (1991), *Prawo o aborcji w opinii społeczeństwa*, Warszawa, CBOS, 1991, BS/111/35/91.
- Komunikat z badań CBOS (1992), *Opinia społeczna o przerywaniu ciąży*, Warszawa, CBOS, 1992, BS/409/104/92.
- Komunikat z badań OBOP (1994), *Polacy o prawnym zakazie przerywania ciąży*, Warszawa, Telewizja Polska S.A. OBOP, 1994, 43/94.
- Komunikat z badań OBOP (1995), *Polacy o aborcji*, Warszawa, Telewizja Polska S.A. OBOP, 1995, 73/95.
- Komunikat z badań CBOS (1996a), *Kwestie ideologiczne: prywatyzacja, bezrobocie, aborcja, konkordat*, Warszawa, CBOS, 1996, BS/4/4/96.
- Komunikat z badań CBOS (1996b), *Nowelizacja ustawy antyaborcyjnej i jej konsekwencje*, Warszawa, CBOS, 1996, BS/176/174/96.
- Komunikat z badań OBOP (1996c), *Opinie o dopuszczalności aborcji*, Warszawa, OBOP, 1996, 32/96.
- Komunikat z badań CBOS (1996d), *Stosunek do aborcji wobec liberalizacji przepisów jej dotyczących*, Warszawa, CBOS, 1996, BS/152/150/96.
- Komunikat z badań OBOP (1997a), *Czy przerywanie ciąży powinno być dozwolone, czy nie?*, Warszawa, OBOP, 1997, 002/97.
- Komunikat z badań CBOS (1997b), *Stosunek do aborcji po orzeczeniu Trybunału Konstytucyjnego*, Warszawa, CBOS, 1997, BS/97/97/97.
- Komunikat z badań CBOS (1998), *Stosunek do aborcji po zaostrzeniu przepisów aborcyjnych*, Warszawa, CBOS, 1998, BS/20/20/98.
- Komunikat z badań CBOS (1999), *Młodzież i dorośli o aborcji*, Warszawa, CBOS, 1999, BS/127/99.
- Komunikat z badań CBOS (2002), *Opinie o prawie do aborcji*, Warszawa, CBOS, 2002, BS/191/2002.
- Komunikat z badań CBOS (2003), *Opinie o prawnej regulacji przerywania ciąży*, Warszawa, CBOS, 2003, BS/139/2003.
- Komunikat z badań CBOS (2005), *Aborcja, edukacja seksualna, zapłodnienie pozaustrojowe*, Warszawa, CBOS, 2005, BS/37/2005.
- Komunikat z badań CBOS (2006), *Postawy wobec aborcji*, Warszawa, CBOS, 2006, BS/173/2006.
- Komunikat z badań CBOS (2007), *Opinie na temat aborcji*, Warszawa, CBOS, 2007, BS/152/2007.

- Komunikat z badań CBOS (2010), *Opinie na temat dopuszczalności aborcji*, Warszawa, CBOS, 2010, BS/100/2010.
- Komunikat z badań CBOS (2011), *Opinie o prawnej dopuszczalności i regulacji aborcji*, Warszawa, CBOS, 2011, BS/102/2011.
- Komunikat z badań CBOS (2012), *Opinie o prawie aborcyjnym*, Warszawa, CBOS, 2012, BS/160/2012.
- Komunikat z badań CBOS (2016a), *Dopuszczalność aborcji w różnych sytuacjach*, Warszawa, CBOS, 2016, BS/71/2016, ISSN 2353-5822.
- Komunikat z badań CBOS (2016b), *Jakiego prawa aborcyjnego oczekują Polacy*, Warszawa, CBOS, 2016, BS/144/2016, ISSN 2353-5822.
- Komunikat z badań CBOS (2016c), *Opinie o dopuszczalności aborcji*, Warszawa, CBOS, 2016, BS/51/2016, ISSN 2353-5822.
- Tyszka Z. (2001), *System metodologiczny wieloaspektowej integralnej analizy życia rodzinnego*, wyd. 2, Poznań.
- Ustawa z dnia 27 kwietnia 1956 r. o warunkach dopuszczalności przerywania ciąży, Dz.U. z 1956 r., nr 12, poz. 61, art. 1 par. 1.
- Ustawa z dnia 7 stycznia 1993 o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży, Dz.U. z 1993 r., nr 17, poz. 78.

Publikacje internetowe

- Dąbrowska Z., *Badani chcą, by w przypadku nieusuwalnej i ciężkiej wady płodu, aborcja wciąż była legalna i dostępna*, w: www.rp.pl, 24.01.2018, <http://www.rp.pl/Spor-o-aborcje/301249914-Sondaz-Polacy-nie-chca-zaostrzenia-przepisow-aborcyjnych.html> [dostęp: 26.01.2018].
- Gennarini S., *UN pushes for international law to make abortion a human right*, w: LIFESITE, 21.09.2017, <https://www.lifesitenews.com/opinion/un-pushes-for-international-law-to-make-abortion-a-human-right> [dostęp: 25.03.2018].
- Gennarini S., *UN Says Women Who Want to „Avoid Pregnancy” Should Use Abortion as Family Planning*, w: LifeNews.com, 20.04.2017, <http://www.lifeneews.com/2017/04/20/un-says-women-who-want-to-avoid-pregnancy-should-use-abortion-as-family-planning/> [dostęp: 25.03.2018].
- Globalna koalicja zwalcza wysiłki ONZ zmierzające do ogłoszenia aborcji „prawem człowieka”, w: Polityka Polska, 23.10.2017, <http://politykapolska.eu/2017/10/23/globalna-koalicja-zwalcz-za-wysilki-onz-zmierzajace-ogloszenia-aborcji-prawem-czlowieka/> [dostęp: 20.02.2018].
- Góralczyk B., [Chiny] *Koniec chińskiego snu*, „Kultura Liberalna” nr 357(45/2015), 12.11.2015, <https://kulturaliberalna.pl/2015/11/12/chiny-goralczyk-wyzwania-demografia> [dostęp: 25.03.2018].
- Indie – 63 miliony dziewczynek zginęło w wyniku selektywnej aborcji, w: Serwis informacyjny Fundacji „Jeden z nas”, 09.02.2018, <https://jedenznas.pl/indie-63-miliony-dziewczynek-zginelo-wyniku-selektywnej-aborcji/> [dostęp: 25.03.2018].
- Komitet praw człowieka o aborcji, w: Federacja na rzecz Kobiet i Planowania Rodziny, 13.11.2017, <http://federa.org.pl/komitet-praw-czlowieka-o-aborcji/> [dostęp: 25.02.2018].
- Legalnych aborcji w Polsce jest więcej. I to wcale nie z tego powodu, o którym myślicie, w: Gazeta.pl, 01.02.2018, <http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/7,114883,22967897,legalnych-aborcji-w-polsce-jest-wiecej-i-to-wcale-nie-z-tego.html> [dostęp: 30.03.2018].
- Liczba aborcji w Polsce – interpelacja, w: strona internetowa posła Jakuba Kuleszy, 22.09.2016, <<https://kulesza.pl/blog/2016/09/22/liczba-aborcji-w-polsce-interpelacja/>> [dostęp: 25.01.2018].
- Makarewicz J., *Kodeks karny z komentarzem*, wyd. 3, Lwów, Wydawnictwo Zakładu Narodowego Imienia Ossolińskich, 1932, <http://www.wbc.poznan.pl/dlibra/doccontent?id=77578&dirids=1> [dostęp: 30.01.2018].
- Mija 25 lat od uchwalenia tzw. ustawy antyaborcyjnej, w: Gazeta Prawna.pl, 07.01.2018, <http://prawo.gazetaprawna.pl/artykuly/1096129,25-lat-temu-uchwalono-tzw-ustawe-antyaborcyjna.html> [dostęp: 25.01.2018].

- MZ: *W 2016 roku w Polsce wykonano ponad tysiąc aborcji*, w: RMF24, 25.08.2017, <http://two.jezdrowie.rmf24.pl/aktualnosci/news-mz-w-2016-roku-w-polsce-wykonano-ponad-tysiac-aborcji,nId,2432919> [dostęp: 25.01.2018].
- ONZ *promuje aborcję jako... prawo człowieka*, w: Fronda.pl, <http://www.fronda.pl/a/onz-promuje-aborcje-jako-prawo-czlowieka,100748.html> [dostęp: 25.03.2018].
- ONZ *twierdzi, że aborcja jest jedną z metod planowania rodziny*, w: Serwis informacyjny Fundacji „Jeden z nas”, 21.04.2017, <https://jedenznas.pl/onz-twierdzi-ze-aborcja-jedna-metod-planowania-rodziny/> [dostęp: 20.02.2018].
- Ordo Iuris odniosło się do uwag Komitetu Praw Człowieka dotyczących dostępu do aborcji w Polsce*, w: www.rp.pl, 30.01.2018, <http://www.rp.pl/Zdrowie/301309957-Reakcja-Ordo-Iuris-na-uwagi-Komitetu-Praw-Czlowieka-dotyczace-dostepu-do-aborcji-w-Polsce.html> [dostęp: 20.02.2018].
- Ordo Iuris: postulaty feministek są obce dla większości Polek*, w: RMF24, 08.03.2017, <http://www.rmf24.pl/fakty/polska/news-ordo-iuris-postulaty-feministek-sa-obce-dla-wiekszosci-polek,nId,2365835> [dostęp: 25.01.2018].
- Paweł VI, *Encyklika Humanae vitae*, w: Opoka.org.pl, 05.07.1999, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/encykliki/humane.html [dostęp: 28.03.2018].
- Polska chce usunięcia zapisów w dokumentach ONZ. Chodzi o dostęp do aborcji i karanie kobiet*, w: Gazeta.pl, 12.10.2017, <http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/7,114871,22506045,polska-chce-usuniecia-zapisow-w-dokumentach-onz-chodzi-o-dostep.html> [dostęp: 20.02.2018].
- Safe abortion: technical and Policy guidance for health systems*, Wyd. 2, WHO, 2012, ISBN 9789241548434, http://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/70914/9789241548434_eng.pdf?sequence=1 [dostęp: 20.03.2018].
- Sprawa Tysiąc przeciw Polsce (skarga nr5410_03), wyrok z 20 marca 2007 r.* [tłumaczenie robocze Ministerstwa Sprawiedliwości], w: Trybunał Konstytucyjny, <http://trybunal.gov.pl/polskie-akcenty-w-orzecznictwie-miedzynarodowym/rada-europy-europejski-trybunal-praw-czlowieka/w-sprawach-polskich/art/7999-sprawa-tysiac-przeciwko-polsce-skarga-nr-5410-03-wyrok-z-dnia-20-marca-2007-rtlumaczenie-robo/> [dostęp: 25.01.2018].
- US refuses to back UN on abortion access in human rights resolution*, „The Guardian” 22.06.2017, <https://www.theguardian.com/world/2017/jun/22/women-abortion-un-human-rights-resolution-us-refuses> [dostęp: 25.03.2018].
- Wiceszef Msz: ONZ nie powinna angażować się w promowanie aborcji na świecie*, w: www.tvp.info, 13.10.2017, <https://www.tvp.info/34386990/wiceszef-msz-onz-nie-powinna-angazowac-sie-w-promowanie-aborcji-na-swiecie> [dostęp: 20.02.2018].
- Yoshihara S., Oas R., *Eleven Problems with the 2012 WHO Technical Guidance on Abortion*, w: C-Fam, 07.11.2012, <https://c-fam.org/wp-content/uploads/11-PROBS-WITH-WHO6.pdf> [dostęp: 25.03.2018].
- Zięba A., *Historia legalizacji aborcji w Europie i w Polsce*, w: Sanktuarium św. Józefa w Kaliszu, <http://www.swietyjozef.kalisz.pl/OtoczmyTroskaZycie/13.html> [dostęp: 25.01.2018].

MIKOŁAJ GĘBKA – dr nauk humanistycznych, socjolog, adiunkt na Wydziale Teologicznym UAM w Poznaniu, absolwent Podyplomowego Studium Rodziny na Wydziale Teologicznym UAM (2003). Autor ok. 20 artykułów. Zajmuje się problematyką rodzinną – praca magisterska (2001) poświęcona młodym małżeństwom, praca doktorska (2008) – społecznej roli ojca. Obecnie zajmuje się problemem dysfunkcji w sferze prokreacyjnej rodziny.

PIOTR OLSZANOWSKI

Bydgoszcz

Poszukiwanie prawdy moralnej w życiu i twórczości Johna Henry'ego Newmana

Prawda zajmuje w życiu człowieka istotne miejsce, a sam człowiek wezwany jest do tego, aby odkryć jej pełnię. Pytania dotyczące prawdy i jej natury pojawiały się już w starożytności i nurtowały umysły najwybitniejszych filozofów, a później z całą konsekwencją wędrowały poprzez przestrzeń wieków aż ku nowożytności. Kwestia prawdy obecna jest w żywy sposób także w nauczaniu Kościoła, który w *Katechizmie* zaznacza:

Kościół, który jest „filarem i podporą prawdy” (1 Tm 3,15), zachowuje wiernie „wiarę raz tylko przekazaną świętym” (Jud 3). To Kościół zachowuje pamięć o słowach Chrystusa, to on przekazuje z pokolenia na pokolenie wyznanie wiary Apostołów. Jak matka uczy dzieci mówić, a przez to rozumieć i komunikować się, tak Kościół, nasza Matka, uczy nas języka wiary, by wprowadzać nas w rozumienie i życie wiary (KKK, nr 171).

Dyskurs na temat prawdy w kręgach teologicznych – w dużej mierze zapoczątkowany przez pytanie postawione Chrystusowi: „Cóż to jest prawda?” (J 18,38) – był słyszalny przez wieki i pozostaje aktualny także dla ludzi współczesności. Prawda jako obiektywna wartość jest niemałym wyzwaniem dla dzisiejszego człowieka mierzącego się ze szczególnym rodzajem kryzysu pojęciowego. „Współczesną kulturę cechuje bowiem nie tylko wieloznaczność wielu ważnych pojęć, ale także tendencja do ich redefinicji. [...] Nietrudno zauważyć, że zmiana znaczeń tych pojęć w istotny sposób wpływa na kształt życia moralnego jednostek i całych społeczeństw” (Wanat 2017, s. 53-54). Spoglądając na szeroką panoramę zmian zachodzących w świecie, Jan Paweł II

wskazywał na swoistego rodzaju kryzys prawdy obiektywnej. Analizując to zjawisko, pisał:

Sens prawdy pod każdym względem uległ poważnemu zachwianiu. Wnikliwa obserwacja pozwala stwierdzić, że ostatecznie chodzi tu o kryzys metafizyczny. [...] Strapiiony człowiek stawia sobie pytanie: „kim w końcu jestem?” Obiektywne widzenie prawdy często jest zastępowane stanowiskiem subiektywnym, bardziej lub mniej spontanicznym. Moralność obiektywna ustępuje miejsca etyce indywidualnej, w której każdy zdaje się być sam dla siebie normą działania i godzi się na wymagania wierności wyłącznie wobec tej normy (Jan Paweł II 1982, s. 15).

Tego rodzaju postawa jest w dużej mierze przejawem nastawienia postmodernistycznego, które w swojej istocie skierowane jest ku odejściu od klasycznego rozumienia prawdy w znaczeniu *veritas est adaequatio rei et intellectus*¹ (por. Wanat 2017, s. 54), czyli „prawda jest zrównaniem rzeczy i intelektu” (Tomasz z Akwinu 1999, s. 24). Pojmowana w tym kontekście „prawda jawi się jako wielkość formalnie względna, zakładająca zawsze jako warunek swej możliwości ontologiczną prawdę rzeczy, opartą na stwórczej znajomości Boga” (Demmer 1996, s. 12).

Obecny zakres debaty dotyczący pojęcia prawdy w jej znaczeniu obiektywnym może być różnie formułowany, choć na ogół spotyka się następujące koncepcje prawdy: klasyczną, koherencyjną, pragmatystyczną, deflacyjną oraz inne (Judycki 2001, s. 25). W tak zróżnicowanej oraz wieloaspektowej strukturze człowiek, aby odnaleźć swoją tożsamość i przebić się przez degradację pojęciową, potrzebuje jasnych znaków, które ukażą mu właściwy kierunek postępowania i odczytywania rzeczywistości w jej najgłębszym wymiarze. W tym znaczeniu prawda jawi się jako warunek *sine qua non* w odniesieniu do ludzi pragnących prowadzić swoje życie zgodnie z wymaganiami zapisanymi na kartach Ewangelii.

Poniższy artykuł podejmuje próbę przybliżenia prawdy w jej ujęciu moralnym na podstawie życia i twórczości wybitnego teologa, jakim był John Henry Newman. To postać, którą należy rozpatrywać jako jednego z najwybitniejszych myślicieli XIX wieku, wyjątkowego pisarza oraz wielkiego intelektualistę. Życie tego znamienitego człowieka wielkiego umysłu wypełnione było umiłowaniem prawdy, co wielu badaczy zamyka w kategorii pasji, podkreślając szczególnego rodzaju dyspozycję ukierunkowaną ku prawdzie. Temu, kto sięga po jego dzieła oraz spogląda na jego twórczość i koleje losu, daje się poznać jako gorliwy uczeń prawdy, który kochał ją ponad wszystko inne. Fascynująca historia wiary i odwagi angielskiego konwertyty kreślo-

¹ Sancti Thomae de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1 a. 1 co., w: *Opera omnia*, t. 22, red. Fratrum Praedicatorum, Rzym 1970, s. 3.

na przez linie biegnące ku prawdzie, stała się wyznacznikiem wszelkich podejmowanych przez niego decyzji, a on sam do dziś stanowi inspirację dla wszystkich, którzy pragną kształtować swoje życie na fundamencie, jakim jest Prawda.

Prawda moralna

Gdy w kręgu dyskusji i rozważań pojawia się samo słowo prawda, to zdaje się, że w większości przypadków ogół zainteresowanych wie, co kryje się za znaczeniem pojęciowym tego wyrazu, stąd podejmowany trud rzetelnej analizy jest powierzchowny i nie wchodzi w głąb bogactwa kryjącego się pod warstwą konceptualnych uwarunkowań. Na takie ograniczenia nie może pozwolić sobie teologia moralna, gdyż z jej punktu widzenia tylko wytrwałość w poszukiwaniu jest czynnikiem warunkującym oraz gwarantującym dojście do zadowalających rezultatów. Skrupulatny postulat badawczy teologii moralnej domaga się, by przedmiotowi dociekań towarzyszyło niestrudzone zaangażowanie, naznaczone nieustępliwością. Wynika to z przekonania, że na poziomie teologii moralnej dotyka się realnych starań położenia solidnych fundamentów. To wszystko sprawia, że progres myśli teologiczno-moralnej jest ujmowany nie na zasadzie szybkości działania, a raczej dokładności i precyzji, dostrzegając odpowiednie rozstrzygnięcia z dalekiej perspektywy (por. Demmer 1989, s. 39-45), co odnosi się także w dużej mierze do prawdy moralnej.

Na samym początku warto zmierzyć się z niełatwym zadaniem, jakim jest zamknięcie prawdy moralnej w określonych granicach encyklopedycznej definicji. Choć wyzwanie to wymaga skrupulatnej pracy, to wcale nie oznacza, że tego rodzaju wysiłek nie został podjęty. Przeciwnie, w obcojęzycznej literaturze przedmiotu można znaleźć definicję włoskiego teologa Giuseppe Granerisa, który w odniesieniu do zagadnienia prawdy pisał, że z czysto moralnego punktu widzenia człowiek ma trzy obowiązki w odniesieniu do prawdy: akceptację, uaktywnienie i manifestację (por. Graneris 1962, s. 1247). Chodzi więc o przyjęcie prawdy przez osobę w całym jej wymiarze, urzeczywistnienie jej w perspektywie życia oraz danie świadectwa o niej w odniesieniu do zewnętrznej rzeczywistości.

Mimo pewnego światła rzuconego na poruszony temat wciąż pojawiają się pytania. Można je wyartykułować przy użyciu słów znanego teologa moralisty Klaus Demmra: „Czym jest prawda moralna, jak ją można odróżnić od innych prawd, od prawd faktycznych, od prawd filozoficznych czy teologicznych?” (Demmer 1996, s. 88), a odpowiedzi udzielić, odwołując się bezpośrednio do tych nakreślonych przez niego samego:

Prawda moralna odwołuje się do swego adresata w całej jego rzeczywistości bycia człowiekiem, ponieważ w grę wchodzi życie w całym swym urzeczywistnianiu się: rozumnym i po ludzku godnym. Łatwo stwierdzić, że prawda moralna jest prawdą sensu, dostępną w rzeczywistości działania. Wynika z tego, że istnieje związek teologii moralnej z antropologią, jako że w centrum teologii moralnej znajduje się: właśnie człowiek, jego osobowa godność oraz to, jak ujawnia się ona i poświadcza w działaniu (Demmer 1996, s. 88).

Prawda w konotacji moralnej odsłania pragnienie przynależności do człowieka w całej jego aktualnej strukturze i kondycji, ujmując go w systemowej wizji holistycznej, gdzie poszczególne elementy składowe tworzą uniwersalny zbiór całości. „Prawda moralna dotyczy człowieka takiego jakim jest, we wszystkich jego wymiarach i relacjach, czy to wewnętrznych – jego duchowej dyspozycji (*Gesinnung*), czy to zewnętrznych – jego czynach” (Demmer 1996, s. 46).

Istotnym przymiotem prawdy moralnej jest również to, że nie może być ona w pełni odkryta jako prawda implikatywna, czyli związana tylko z głębką rzeczywistością wewnętrzną. Nie jest z tych, które definitywnie tkwią w zamknięciu. Trzeba by raczej spojrzeć na nią z punktu widzenia eksplikatywnego i w tej kategorii ją osadzić, jest ona bowiem prawdą osiągalną w szerokiej perspektywie działania. Prawda moralna wymyka się i wykracza poza ujęcie immanentne, trudno mówić o niej jako o tej, która ma pełną niezależność bytową od czynnika zewnętrznego, gdyż swoje źródło ma w Tym, który jest „drogą i prawdą, i życiem” (J 14,6). Wychodząc poza i przekraczając zdefiniowane granice wewnętrzności, prawda moralna manifestuje swój charakter transcendentny:

Ujęcie myślenia transcendentalnego pozwala stwierdzić, że prawda moralna jest złączona z samozrozumieniem swego adresata, o ile otwarta jest na transcendentę. Prawda ta jest osiągalna przy pomocy analizy transcendentalnej, w której myślenie skierowane wyłącznie na obiektywność pozostaje nie wystarczająca z powodu jego wewnętrznych ograniczeń (Demmer 1996, s. 93).

W ujęciu optyki moralnej prawda nie jest pozbawiona swojej autonomii, chodzi bardziej o jej otwartość i dialogiczność na rzeczywistość poza podmiotem moralnym, szczególnie gdy w grę wchodzi prawdy natury antropologicznej. Istota moralna prawdy ujawnia się przez jej relacyjność w odniesieniu do całego człowieka z całym bagażem podejmowanych przez niego decyzji, prowadzonego postępowania i kroczenia drogą indywidualnych wyzwań. Jak podkreślają znawcy przedmiotu, „jeśli moralista chce nadać swojemu myśleniu i argumentacji przejrzystość i powagę powinien interesować się wstępnymi decyzjami antropologicznymi” (Demmer 1996, s. 93).

Temat moralnego charakteru prawdy został również nakreślony przez Jana Pawła II w encyklice *Veritatis splendor*, gdzie papież powoływał się na św. Tomasza z Akwinu, a zatem tego, „którego obdarzono w Kościele najbardziej zaszczytnym tytułem naukowym – *Doctor Catholicus*” (Andrzejuk 2000, s. 7). We wspomnianym dokumencie Jan Paweł II zaznacza, że „racjonalne skierowanie ludzkiego czynu ku dobru w jego prawdzie oraz dobrowolne dążenie do tego dobra, poznanego przez rozum – oto na czym polega moralność” (VS, nr 72). Istotną cechą moralności prawdy jest jej odniesienie do dobra. Teologia moralna nie gubi z kręgu swoich zainteresowań jaśniejszej prawdy „o dobru doprowadzonym aż do doskonałości” (VS, nr 110). Łatwo zauważyć, że między prawdą a dobrem istnieje specyficzna relacja, która osadzona jest w kręgu moralności, zresztą możemy powiedzieć, że „moralne dobro tym się w całej gamie różnorodnych dóbr wyróżnia, że dotyczy człowieka jako człowieka” (Kaczyński 2007, s. 5). W tym kontekście Jan Paweł II wskazywał, że „najwyższe Dobro i dobro moralne spotykają się w prawdzie” (VS, nr 99). Spotkanie tych dwóch wartości jest dokonywane w prawdzie Boga Stwórcy oraz w prawdzie człowieka (por. VS, nr 99), jeśli zaś dotyka się prawdy o człowieku, to trzeba mieć na względzie, że prawda moralna dotyka rzeczywistości człowieka w całej jego egzystencji i w odniesieniu do całej realności, co więcej wpleciona jest w historię życia z całą swoją niepewnością, zagadkowością, ryzykiem i wyzwaniem. Adresat prawdy moralnej wzrasta i dojrzewa poprzez jej poznanie. Poza tym prawda moralna wysuwa postulat współ-naturalności, co oznacza życie w niej jako odpowiedzialność za rzeczywisty personalizm (por. Demmer 1991, s. 22). Ujmując zagadnienie w innych słowach, można powiedzieć, że dla człowieka wybór prawdy moralnej i przyłgnięcie do niej odbywa się w specyficznych warunkach *hic et nunc* jego istnienia, gdzie na widnokręgu króluje również dynamiczny dialog teologii moralnej z innymi naukami empirycznymi, interdyscyplinarne podejście czy filozoficzna wrażliwość. Wszystko to pozwala na zrozumienie złożonego i wieloaspektowego statusu epistemologicznego prawdy moralnej (por. Demmer 1991). Sama prawda ujawnia swój charakter dialogiczny, o czym przypomniał papież Benedykt XIV, pisząc:

Prawda to bowiem *lógos*, który tworzy *diá-logos*, a więc komunikację i komunę. Prawda, dzięki której ludzie wychodzą poza subiektywne opinie i odczucia, pozwala im wznosić się ponad uwarunkowania kulturowe i historyczne oraz spotykać na płaszczyźnie oceny wartości i istoty rzeczy. Prawda otwiera i jednoczy umysły (Benedykt XVI 2009, nr 4).

Ujmując rozważania papieża w perspektywie moralnej, można dojść do przekonania, że prawda ukazuje swoją wartość w relacji i dialogu, który pozwala na przekroczenie ram indywidualizmu i tendencyjności. Dodatkowo

według współczesnych poglądów prawda moralna, o czym już wspomniano, jest ściśle powiązana z wizją życia ludzkiego, które jest w pełni doświadczalne, to znaczy, że jest otwarta na obecność w aspekcie operatywności i działania (por. Demmer 1991, s. 11). Jak zauważa Klaus Demmer, prawda moralna jest szansą i unikalną możliwością uniknięcia pozostania w getcie (por. Demmer 1991, s. 22). Z kolei Karl Jaspers (1883-1969), który podjął próbę odbudowania warunków przywrócenia klasycznego paradygmatu, twierdził, że prawda w swojej esencji odpowiada wszechstronności, postrzegał ją w kontekście dogłębnego i rzetelnego postępowania i w związku z tym twierdził, że stanowi narzędzie, które przekracza wszelkie horyzonty, w jakich konieczność sama się obiektywizuje (por. Jaspers 1995, s. 81). Według Jaspersa istotą nie jest samo posiadanie prawdy, lecz jej poszukiwanie (por. Jaspers 2003, s. 6). „Ostatecznie prawda moralna, o ile rzeczywiście wymaganie moralne wzywa do szacunku dla samych siebie, powinna gwarantować życie w pełni zrealizowane i mające sens” (Demmer 1996, s. 12). Chyba nie ma w historii Kościoła lepszego przykładu dociekliwych, rzetelnych i dogłębnych poszukiwań prawdy na płaszczyźnie życia moralnego niż te, które podjął znamienity angielski teolog John Henry Newman.

Prawda moralna w życiu i twórczości Johna Henry’ego Newmana

Życie i twórczość Johna Henry’ego Newmana z całą stanowczością oscylowały wokół pojęcia prawdy, jej umiłowania oraz niegasnącej pasji jej poszukiwań. Jeden z biografów angielskiego myśliciela, Juan R. Vélez, stwierdził, że Newman „od wczesnej dorosłości, preferował prawdę jako powierzchowny pokój umysłu” (Vélez 2012, s. XVII). Niewątpliwie dążenie do prawdy to jeden z głównych przymiotów wielkiego angielskiego teologa, sama zaś jej kontemplacja była fundamentalnym nurtem jego zainteresowań. „O życiu Newmana nie da się zresztą mówić inaczej jak o drodze nieustannego poszukiwania, czego wyrazem stało się jego życzenie, by na nagrobku znalazł się napis: *Ex umbris et imaginibus ad veritatem*” (Skrzypczak 2010, s. 110) – spośród cieni i obrazów ku prawdzie. Jak celnie zauważa Avery Dulles, to epitafium trafnie podsumowuje zarówno dążenie Newmana do wyższego świata boskości, jak i jego głębokie poczucie nieuchwytności (por. Dulles 1990, s. 252).

Brytyjski myśliciel w swoich poszukiwaniach w pełni oddał to, co później w encyklice *Fides et ratio* pisał Jan Paweł II, wskazując, że „wiera i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy” (FR, Wstęp). Newman podjął wyzwanie i sam przebył drogę, która stopniowo doprowadziła go „do spotkania z prawdą i do zmierzenia się z nią” (FR, nr 1). Zresztą kwestia prawdy w odniesieniu do osoby wielkiego uczonego powinna

być ujmowana w kategorii jego indywidualnej pielgrzymki oraz refleksji nad przestrzenią życia. Jest to ujęcie ściśle nowotestamentalne, gdzie prawdę rozumie się „w sposób głęboko osobisty” (Farrugia, O’Collins 2002, s. 140).

Egzystencjalny kierunek, jaki obrał angielski myśliciel, nie koncentruje się na określonej przestrzeni i czasie, ale zmierza daleko poza przyjęte granice czasowości. I chociaż jego poszukiwania można zamknąć w sprecyzowanych wymiarach przestrzeni czasu oraz miejsca, to wydaje się, że poważnym błędem byłoby pominięcie ich nieprzemijalnego przesłania. W odniesieniu do współczesnego człowieka da się zaobserwować nie tylko poważny kryzys jego tożsamości, poważne uchybienia można zauważyć także w odniesieniu do prawdy jako wartości obiektywnej. Mimo iż Newman żył w XIX wieku, jego dorobek intelektualny nie stracił aktualności; dotyczy to również kwestii tak fundamentalnej, jaką jest prawda w ujęciu moralnym. Życiowe nastawienie błogosławionego kardynała nie polegało „na zamknięciu się w swym własnym ja, lecz na otwarciu się [...] i na uległym zaufaniu Temu, który jest prawdą [...]. Droga życiowa Newmana ukazuje ścisły związek jednostkowego sumienia z obiektywną prawdą” (Skrzypczak 2010, s. 109). W swoich naukowych dociekaniach w odniesieniu do prawdy był bezkompromisowy, gdy pisał, że z całego serca pragnie prawdy i obejmuje ją wszędzie, gdzie ją znajduje (por. Skrzypczak 2010, s. 109). W swoich rozważaniach podejmował różne pojęcia prawdy, ale to prawda moralna zajmuje kluczową pozycję w naukowym dorobku błogosławionego konwertyty. W jednym ze swoich listów wyraził przekonanie, że prawda w znaczeniu moralnym „możliwa jest do osiągnięcia poprzez cierpliwe studium, spokojną refleksję, milcząco niczym rosa – chyba, że cudownie dana – a zdobyta jest przekazywana przez wiarę” (Newman 1979, s. 131).

Jednym z przewodników Newmana na drodze odkrywania znaczenia prawdy dla życia moralnego i życia w ogóle był Thomas Scott. W *Apologii* Newman pisał o nim z wielką estymą, uznaniem i szacunkiem:

Pisarz, który wywarł na mnie głębsze wrażenie niż jakikolwiek inny, i któremu (mówiąc po ludzku) prawie zawdzięczam moją duszę. Jest to Thomas Scott z Ashton Sandford. [...] podziwiałem jego pisma i [...] się nimi rozkoszowałem. Miałem już od pewnego chłopca jego *Silę prawdy* i *Eseje*; jego komentarz kupiłem zaś jako student uniwersytetu. Jego odważne przeciwstawianie się światu i wielka niezależność umysłu uderzy, sadzę, każdego czytelnika dziejów i pism Scotta. Szedł on za prawdą, gdziekolwiek ona go prowadziła, zaczynając od unitarianizmu, a kończąc na gorliwej wierze w Trójcę Przenajświętszą. On jako pierwszy zakorzenił głęboko w moim umyśle tę fundamentalną prawdę religijną (Newman 2009, s. 58).

Sila prawdy odcisnęła na duszy znakomitego myśliciela niezatarte piętno, stając się przy tym swoistego rodzaju bardzo osobistym *itinerarium*, jakie prowadziło Newmana po ścieżkach prawdy, za którą – podobnie jak Scott – podążał tam, dokądkolwiek go zaprowadziła, a doprowadziła go do pełni prawdy, którą odkrył w Kościele zbudowanym na fundamencie apostołów, wśród których Piotr wiódł prym. Thomas Scott to nie jedyny wzór, z którego czerpał Newman. Do jego konwersji przyczynili się w znacznej mierze ojcowie Kościoła, gdyż to na podstawie ich pism angielski uczoney ugruntował swoje poglądy na temat korzeni Kościoła, odkrył świeżość oraz uczciwość wczesnego chrześcijaństwa (por. Geissler 2004, s. 3). Droga prawdy, którą cierpliwie i konsekwentnie podążał Newman, opierała się w dużej mierze na dociekliwym oraz dogłębnym stadium pism ojców Kościoła. Thomas J. Morris zaznacza, że „nie tylko zachwycali Newmana ich pisma, ale oni sami stali się jego przewodnikami, wzorami do naśladowania, prorokami prowadzącymi go w podróży wiodącej od skrajów sceptycyzmu aż do pełni prawdy w Kościele katolickim” (Norris 2014, s. 67). Koniec końców, w prywatnej korespondencji do Edwarda B. Puseya, błogosławiony kardynał wyraził najwyższą aprobatę spuścizny ojców, formułując ją w następujących słowach: „Ojcowie uczynili mnie katolikiem, a ja sam nie zamierzam odrzacać drabiny, poprzez którą wstąpiłem do Kościoła” (Newman 1901, s. 24). Według Newmana prawda ujęta w perspektywie moralnej wymaga uczciwości w postawie intelektualnej, gdyż odmawia ona „odkrycia swych tajemnic tym, którzy podchodzą do niej w inny sposób niż w pokornym i uniżonym duchu uczniów spragnionych wiedzy” (Newman 2000, s. 30). Żarliwy uczeń prawdy zgłębiający jej bezpośredni odcień moralny, wymagający od niego podjęcia zdecydowanych działań, nie był wolny od wątpliwości. Zmagał się z nimi, a swoją wewnętrzną walkę opisał, ujmując ją w następujących słowach:

Jeśli prawda jest realną obiektywną rzeczą i jeśli staje ona w obliczu osoby, wychowanej w systemie pozbawionym prawdy, [z] pewnością trwanie osoby pragnącej iść słuszną drogą, przy systemie niesłusznym i nieopuszczanie go, byłoby tym samym, co walka przeciw obiektywności Prawdy, prowadząc niejako do podejrzenia, że i jedna, i druga rzecz jednakowo się podoba naszemu Stwórcy (Newman 2009, s. 310).

Coraz silniejsze miał też przekonanie, że moralna i duchowa perfekcja, która wyraża się w świętości, jest o wiele ważniejsza niż doskonałość intelektualna. Niemniej jednak to pełnia prawdy odnaleziona w Kościele katolickim była główną przyczyną sprawczą jego konwersji, która nastąpiła w roku 1845. Na uwagę zasługuje jednak, że na drodze prowadzącej go ku prawdzie wcale nie był to łatwy do postawienia krok, przeciwnie, wymagało to od nie-

go pełnego zaangażowania, wewnętrznej spójności i bezwarunkowego przekonania co do słuszności podejmowanego działania. Posłuszeństwo prawdzie wymagało od niego wielkiej ofiary, czyli porzucenia wszystkiego, co do tej pory stanowiło o jego mentalnym i osobowościowym bogactwie: stopnia naukowego, wielu przyjaciół oraz zawodu (por. Benedykt XVI 2011, s. 40). Jednak opuszczenie Kościoła anglikańskiego stanowi najlepszy dowód na to, że Newman konsekwentnie pielęgnował prawdę moralną w konkretnych decyzjach życiowych, a nie tylko o niej mówił czy też zapisywał rozważania naukowe o niej. W dość poetycki sposób ujął stan swojego umysłu po nawróceniu, pisząc:

Od momentu, kiedy stałem się katolikiem [...] nie miałem jakichkolwiek niepokojów umysłu. Miałem spokój i zadowolenie, nigdy też nie miałem ani jednej wątpliwości. Nie odczułem przy nawróceniu jakiegokolwiek zmiany intelektualnej czy moralnej, która by wywierała ucisk na mój umysł. Nie miałem więcej zapału, ale było to jak przybycie do portu po wzburzonym morzu. A moje szczęście z tego powodu trwa nieprzerwanie aż do dzisiaj (Newman 2009, s. 351).

Poznanie ujęcia moralnego prawdy, która się urzeczywistniła i przybrała realny kształt w życiu kardynała, dało mu spokój ducha i intelektu, a sama pasja do prawdy, autentyczne przyłgnięcie do niej i uczciwość intelektualna okazały się nieodzowne w jego osobistej pielgrzymce. Papież Benedykt XVI podczas modlitewnego czuwania przed beatyfikacją Newmana podkreślił, że „jeśli przyjęliśmy prawdę Chrystusa i dla Niego poświęciliśmy swoje życie, to nie może być rozdźwięku między tym, w co wierzymy, a sposobem, w jaki żyjemy” (Benedykt XVI 2010, s. 643). Ponadto papież przedstawił kilka bardzo interesujących uwag o prawdzie i życiu angielskiego teologa:

Newman [...] widział jasno, że nie tyle akceptujemy prawdę w akcie czysto intelektualnym, ile przyjmujemy ją w dynamice duchowej, która przenika do głębi naszej istoty. Prawda jest przekazywana nie jedynie przez nauczanie formalne, choć jest ono ważne, ale także przez świadectwo życia, przeżywanego integralnie, w wierności i świętości. Ci, którzy żyją w prawdzie i prawdą, instynktownie rozpoznają, co jest fałszywe i to właśnie jako fałszywe, wrogie pięknu i dobru, towarzyszącym blaskowi prawdy, *veritatis splendor* (Benedykt XVI 2010, s. 643).

Ponadto kardynał Newman jest przykładem człowieka, który był prawdziwym uczniem Chrystusa, wskazując, że „*miłe światło* wiary prowadzi nas do urzeczywistnienia prawdy o nas samych” (Benedykt XVI 2010, s. 644). Ujął to w niezwyklej modlitwie, która dzisiaj należy do jednych z najbardziej znanych w chrześcijańskim świecie:

Prowadź mnie, Światło, swą błogą opieką,
Światło odwieczne!
Noc mroczna, dom mój tak bardzo daleko,
Więc Ty mnie prowadź.
Nie proszę rajów odległych widoku,
Starczy promyczek dla jednego kroku.
[...]
Tyś zawsze trwało, gdym przez głuchą ciemność,
Przez bór, pustynię
Błąkał się dumny. O, czuwaj nade mną,
Aż noc przeminie,
Aż świt odsłoni te drogie postacie,
Którym ukochał niegdyś, którym stracił (Newman 1973b, s. 5).

Poprzez świadectwo swojego życia błogosławiony konwertyta prezentuje bezprecedensową jedność pomiędzy wewnętrznym przeświadczeniem, wyznawaną wiarą a całym swoim życiem i czynami, które podejmował. Ta egzystencjalna harmonia znajduje odzwierciedlenie w umiłowanej przez Newmana medytacji: „Bóg stworzył mnie, abym wypełnił dla Niego jakąś określoną służbę; powierzył mi jakąś pracę, której nie powierzył nikomu innemu. Mam swoje posłannictwo – mogę nigdy nie poznać go w tym życiu, ale dowiem się o nim w życiu przyszłym” (Newman 1973a, s. 13). Komentując te rozważania, papież Benedykt zdefiniował postawę Newmana jako „doskonały realizm chrześcijański [...], w którym w sposób nieunikniony przenikają się wiara i życie. Wiara ma przynosić owoce w przemianie naszego świata mocą Ducha Świętego, działającego w życiu i aktywności wierzących” (Benedykt XVI 2010, s. 644). Podkreślenie zgody i jedności w życiu wielkiego angielskiego uczonego jest odbiciem prawdy, która w konotacji moralnej „w swej istocie jest [...] promieniowaniem odwiecznej Mądrości Bożej” (VS, nr 95). Ponadto, gdy człowiek w swoich decyzjach oraz podejmowanych wyborach staje wobec Bożej mądrości, to w tym „sensie moralne dobro lub zło pozostaje w związku z ostatecznym celem człowieka. Poprzez czyny, zależnie od ich moralnej wartości, człowiek przybliży się lub oddala od Boga – celu ostatecznego” (Moskal 1994, s. 137).

Całość wieloaspektowego oraz skomplikowanego wewnętrznego procesu ludzkiego życia w odniesieniu do prawdy można odnaleźć u Newmana i w jego nastawieniu oraz determinacji na drodze poszukiwań prawdy. Taka postawa obecna jest w jego życiu, jego działaniach oraz w jego dziełach. Bardzo trudno jest dostrzec u niego brak spójności czy choćby najmniejszy rozdźwięk pomiędzy wewnętrznym przeświadczeniem a zewnętrznym urzędywaniem. Trudno jest także znaleźć jakikolwiek ślad świadczący o nie-

spójności. Jest to możliwe, gdyż jego specyficzna postawa podążyła za decyzją przyjęcia konkretnej pełni prawdy reprezentowanej przez chrześcijaństwo. Po długiej podróży intelektualnej podporządkowanej prawdzie moralnej, którą rozpoznał w najgłębszym zakątku samego siebie, mógł powiedzieć:

Wyznaję, że zupełnie poddaję się jej roszczeniom. Wierzę w całość objawionego dogmatu tak, jak on był nauczany przez Apostołów, jak został przez nich przekazany Kościołowi i jak mnie jest przez Kościół obwieszony. Przyjmuję go jako nieomylnie interpretowany przez tę władzę, której jest w ten sposób zlecony, i tym samym będzie w podobny sposób dalej interpretowany przez tę samą władzę aż do skończenia czasów. Poddaję się także ponadto powszechnie przyjętym tradycjom Kocioła, w których mieści się materia tych nowych definicji dogmatycznych, jakie się ustala od czasu do czasu, i jakie zawsze są szatą i ilustracją dogmatu katolickiego, jak on już został zdefiniowany. I poddaję się owym innym decyzjom Stolicy Apostolskiej, teologicznym lub nie, przez organy, przez nią samą ustanowione (Newman 2009, s. 366-367).

Wkład Johna Henry'ego Newmana w kwestię rozumienia moralnego wymiaru prawdy jest niepodważalny. Błogosławiony konwertyta nie tylko zajął się teoretyzowaniem oraz spisaniem swoich przemyśleń w bogatej spuściznie naukowej, ale prawdę moralną uczynił nieodzowną częścią swojego życia, oscylującego wokół osobistej podróży i poszukiwań. Zresztą chęć przyłgnięcia do prawdy nie pozostaje obca żadnemu człowiekowi, gdyż „każdy [...] nosi w sobie pragnienie tego, co bezwarunkowe i absolutne, pragnienie bezwarunkowej prawdy” (Ćmiel 2008, s. 114). Jego rozważania i wysiłki wskazują, że „jako mężczyźni i kobiety, uczynieni na obraz i podobieństwo Boga, zostaliśmy stworzeni, aby poznać prawdę, odnaleźć w tej prawdzie naszą ostateczną wolność i spełnienie naszych najgłębszych ludzkich dążeń. Jednym słowem, mamy za zadanie poznać Chrystusa, który sam jest «drogą, prawdą i życiem» (J 14,6)” (Benedykt XVI 2010, s. 643).

Postać znakomitego angielskiego teologa, a przede wszystkim jego gorliwość w poszukiwaniu prawdy staje się wzorem dla ludzi XXI wieku, którzy często zagubieni w wielości proponowanych dróg potrzebują jasnych znaków. John Henry Newman nie tylko wyznacza kierunki prawidłowych poszukiwań, ale także daje świadectwo swojego życia jako potwierdzenie, że wieloaspektowy proces odkrywania prawdy jest możliwy do zrealizowania. Niezwykła charyzma i zacięcie są przykładem tego, jak uzyskać głęboki wgląd w siebie, by odnaleźć prawdę o swojej tożsamości. Tego rodzaju propozycja wyrafino-

wanego podejścia do zagadnienia prawdy moralnej pozwala określić wielkiego angielskiego uczonego mistrzem i przewodnikiem życia moralnego. Jako gorliwy uczeń prawdy pokazuje, jak rozwijać i realizować pasję ku prawdzie.

THE SEARCH FOR MORAL TRUTH IN THE LIFE AND WORKS OF JOHN HENRY NEWMAN

Summary

Truth occupies an important place in human life, and man himself is called to discover its fullness. Questions about the truth and its nature already appeared in antiquity and were on minds of the most eminent philosophers and later they wandered with the whole consequence through the ages towards modernity. The question of truth is also present in the teaching of the Catholic Church.

The current debate in reference to the concept of truth in its objective meaning can be formulated differently. In a diverse and multifaceted structure, a person needs to encounter his identity and pass through conceptual degradation in order to find clear signs which will show him the right direction of acting and make him able to accept reality in its deepest dimension. In this sense, truth appears as a condition *sine qua non* for the people who want to live their lives according to the requirements of the Gospel.

The following article attempts to approximate the reality of truth in its moral perspective based on the life and works of an outstanding theologian, John Henry Newman. He is a character who should be seen as one of the greatest thinkers of the 19th century, an exceptional writer and a great scholar. The life of this great man was filled with the love of truth, which many researchers understand in the category of passion, emphasizing a special kind of disposition directed towards the truth. Whoever reaches for his academic works and looks at his intellectual output recognizes him as an ardent disciple of truth who loved truth above all else. The fascinating history of the faith and courage of the English convert has become a determinant of all decisions he makes, and he himself is still an inspiration for everybody who wants to form their lives based on the foundation of the Truth.

Keywords: John Henry Newman; truth; moral truth

Słowa kluczowe: John Henry Newman; prawda; prawda moralna

BIBLIOGRAFIA

- Andrzejuk A. (2000), *Prawda o dobru. Problem filozoficznych podstaw etyki tomistycznej*, Warszawa.
- Benedykt XVI (2009), Encyklika o integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie *Caritas in veritate*, Rzym.
- Benedykt XVI (2010), *Aktualność Newmana w obliczu kryzysu wiary*, „Acta Apostolicae Sedis” 102, s. 642-645.
- Benedykt XVI (2011), *Musimy trwać w wierze i czynić dobro*, „Acta Apostolicae Sedis” 103, s. 33-41.
- Ćmiel H. (2008), *Teologia moralna szczegółowa*, Częstochowa.
- Demmer K. (1989), *Interpretare e agire. Fondamenti della morale cristiana*, Cinisello Balsamo.
- Demmer K. (1991), *Statuto epistemologico della verità morale*, w: *La norma nella vita morale del cristiano*, red. S. Ronca, Milan, 11-22.
- Demmer K. (1996), *Wprowadzenie do teologii moralnej*, tłum. A. Baron, Kraków.
- Dulles A. (1990), *From Images to Truth: Newman on Revelation and Faith*, „Theological Studies” 51, s. 252-257.
- Farrugia E.G., O’Collins G. (2002), *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*, tłum. J. Ożóg, Kraków.
- Geissler H. (2004), *Exemplary Commitment to the Service of Truth*, „L’Osservatore Romano” Tygodniowa edycja w języku angielskim 11/18, s. 3.
- Graneris G. (1962), *Truth*, w: *Dictionary of Moral Theology*, red. H.J. Yannoni, Westminster – Maryland, s. 1247-1248.
- Jan Paweł II (1982), Przemówienie *Kultura i perspektywy przyszłości świata*, „L’Osservatore Romano” 3 nr 5, s. 15.
- Jan Paweł II (1996), *Encyklika o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła „Veritatis splendor”*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, Kraków, s. 531-637.
- Jan Paweł II (2003), *„Fides et ratio”. Tekst i komentarze*, red. T. Styczeń, W. Chudy, Lublin.
- Jaspers K. (1995), *Philosophy of Existence*, tłum. R.F. Grabau, wyd. 7, Philadelphia.
- Jaspers K. (2003), *Way to Wisdom. An Introduction to Philosophy*, tłum. R. Manheim, Yale.
- Judycki S. (2001), *O klasycznym pojęciu prawdy*, „Roczniki Filozoficzne” 49, s. 25-62.
- Kaczyński E. (2007), *Prawda – Dobro – Sumienie. Z zagadnień teologii moralnej*, Warszawa.
- Katechizm Kościoła katolickiego* (2009), wyd. 2, Poznań.
- Moskal P. (1994), *Bóg a moralność. Nad encykliką „Veritatis splendor”*, w: *U źródeł tożsamości kultury europejskiej*, red. T. Rakowski, Lublin, s. 136-138.
- Newman J.H. (1901), *Certain Difficulties Felt by Anglicans in Catholic Teaching*, t. 1, London–New York–Bombay.
- Newman J.H. (1973a), *Nadzieja w Bogu Stwórcy*, w: J.H. Newman, *Rozmyślenia i modlitwy*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa, s. 13-14.
- Newman J.H. (1973b), *Prowadź mnie, Światło*, w: J.H. Newman, *Rozmyślenia i modlitwy*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa, s. 5.
- Newman J.H. (1979), *To Jemima Newman* (Oriell, March 13, 1829), w: *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, t. 2, red. I. Ker, T. Gornall, Oxford, s. 129-131.
- Newman J.H. (2000), *Kazania uniwersyteckie*, tłum. P. Kostyło, Kraków.
- Newman J.H. (2009), *Apologia pro vita sua*, tłum. S. Gąsiorowski, Warszawa.
- Norris T.J. (2014), *Kardynał Newman dzisiaj*, tłum. B. Moderska, Poznań.
- Sancti Thomae de Aquino (1970), *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1 a. 1 co., w: *Opera omnia*, t. 22, red. Fratrum Praedicatorum, Rzym.
- Skrzypczak R., *Wnieśmy toast: za sumienie i za papieża!*, „Frona” 56 (2010), s. 106-113.
- Tomasz z Akwinu (1999), *Dysputy problemowe. O prawdzie*, tłum. A. Białek, Lublin.

- Vélez J.R. (2012), *Passion for Truth. The Life of John Henry Newman*, Charlotte – North Carolina.
Wanat Z. (2017), *Obrona życia ludzkiego jako kwestia prawego sumienia*, „Teologia i Moralność” 22, s. 53-68.

PIOTR OLSZANOWSKI – dr, kapłan diecezji bydgoskiej, absolwent Wydziału Teologii Moralnej Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie. W latach 2016-2018 jeden z wykładowców Wyższego Seminarium Duchownego w Bydgoszczy, gdzie prowadził wykład z zakresu teologii moralnej. Zainteresowania naukowe obejmują współczesne zagadnienia teologii moralnej fundamentalnej oraz szczegółowej, filozofii moralności oraz etyki.

MACIEJ OLCZYK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Teologiczny

Prawda (o) płci – odkrywana czy tworzona? Antropologia integralna w konfrontacji z ideologią *gender*

„Wielu spotkałem takich ludzi, którzy chcieliby oszukiwać, ale takiego, który chciałby być oszukiwanym nie spotkałem” (Augustyn 1994, s. 232-233). To zdanie św. Augustyna doskonale oddaje ludzkie dążenie do prawdy, które jest naturalnym odruchem umysłu i serca człowieka. O tym naturalnym dążeniu w lakoniczny sposób wspominał Arystoteles, stwierdzając w pierwszym zdaniu swej *Metafizyki*, że „wszyscy ludzie z natury dążą do poznania” (Arystoteles 1983, s. 3). Doświadczenie zaś uczy, że pragną oni wiedzieć, „jak jest naprawdę”. Stąd dążenie do poznania prawdy o rzeczach, stanach, zjawiskach, o człowieku, o Bogu.

Dążenie do poznania tego, jak jest, zakłada przekonanie o tym, że to, co nas otacza (jak i my sami), da się zbadać i opisać w sądach adekwatnie wyrażających stan opisywanej rzeczywistości. W ten sposób dochodzi się do klasycznej definicji prawdy rozumianej jako „zgodność myśli z rzeczywistością”. Niestety, Kartezjański idealizm i następujące po nim filozofie oraz ideologie zwątpienia w prawdę obiektywną sprawiły, że dziś z wielkim trudem musimy przedzierać się przez gąszcz rozmaitych poglądów, aby zaspokoić naszą naturalną tęsknotę za prawdą. Kto jednak nie podda się wszechobecnemu relatywizmowi i subiektywizmowi, ma szansę na nowo zachwycić się blaskiem Prawdy, która przywraca równowagę ludzkiemu życiu i nadaje mu głębszy sens. Wyrzeczenie się prawdy prowadzi człowieka niewątpliwie do kryzysu egzystencjalnego (por. FR, nr 29), którego symptomy zaznaczają się coraz wyraźniej we współczesnej kulturze. Ich wspólnym mianownikiem jest w większości przypadków rozerwanie istotnej i konstytutywnej więzi, jaka istnieje pomiędzy ludzką wolnością a prawdą (por. VS, nr 4).

Wymowną ilustracją tak opisanego kryzysu egzystencjalnego jest zagadnienie, które chcę poruszyć, a dotyczy ono ważnej i dyskutowanej aktualnie problematyki ludzkiej płciowości. W obliczu pojawiających się współcześnie nowych sposobów interpretacji kobiecości i męskości pojawia się pytanie o „prawdę płci”. Zawarte w tytule wyrażenie „prawda (o) płci” ma na celu uwydatnić nie tylko kwestię pytania o „prawdę na temat płci” (prawdę o płci), ale prowokuje do zadania jeszcze innego pytania, mianowicie o „prawdę wpisana w płć” (prawdę płci), jako coś uprzedniego wobec ludzkiego poznania i ludzkiej woli. Pytamy zatem: Czy płć jest odczytywana przez podmiot czy może – jak twierdzą niektórzy – tworzona? A jeśli tworzona, to: Czy dzieje się to w rygorze zależności od czegoś wcześniej zastanego (np. biologii i cielesności), czy w całkowitej dowolności tworzącego podmiotu (indywidualnego bądź zbiorowego)? Czy istnieje obiektywna „prawda płci” czy jedynie jej subiektywne „poczucie”? Czy istnieją trwałe wyznaczniki płci, które mają znamiona powszechnie obowiązujących i domagają się uznania za normatywne? Czy może w określaniu płci dozwolona jest szeroko pojęta swoboda interpretacyjna, a płć jest nietrwałym konstruktem myślowym/kulturowym? Czy prawdą jest stwierdzenie lansowane w ramach szeroko pojętego nurtu teorii płci kulturowej, że płć nie ma znamion stałości, można ją sobie swobodnie wybierać, a nawet kilkakrotnie zmieniać, albo uznać ją za kategorię zupełnie nieistotną?

Odpowiedzi na te pytania interesują mnie jako teologa moralistę, gdyż dotarcie do „prawdy płci” i „prawdy o płci” ma fundamentalne znaczenie dla kolejnego ważnego pytania o normatywność płci oraz podstawowe zasady etyki seksualnej. Problematyka ta zyskuje również wagę w obliczu nasilającej się ekspansji radykalnych tez ideologii *gender*, które kwestionują biologiczne uwarunkowania płci, bezwzględność normy heteroseksualnej, lansują nieskrępowaną swobodę ekspresji seksualnej. Autentyczne poszukiwanie prawdy o ludzkiej płciowości i falsyfikacja tez ideologii *gender* mogą uchronić cywilizację przed poglądami niosącymi ze sobą niebezpieczeństwo poważnego chaosu moralnego i kryzysu tożsamości człowieka.

1. Ideologia *gender* – kwintesencja kryzysu prawdy w antropologii

W encyklice *Fides et ratio*, pochylając się nad zagadnieniem docierania człowieka do prawdy, Jan Paweł II zauważa, że

przyrodzone ograniczenia rozumu i niestałość serca często zaciemniają ludzkie poszukiwania i sprowadzają je na błędne drogi. Różne inne dążenia mogą się okazać silniejsze niż prawda. Zdarza się też, że człowiek ucieka wręcz przed prawdą,

gdy tylko dostrzeże ją z oddali, gdyż lęka się jej konsekwencji. Nawet wówczas jednak, gdy jej unika, prawda wywiera wpływ na jego życie (FR, nr 28).

Wiek XX jak żaden inny przyniósł zwątpienie w istnienie prawdy obiektywnej. Wpłynęły na to różne czynniki, których nie chcemy tu teraz analizować. W rezultacie wspólnym mianownikiem poważnego kryzysu prawdy jest fakt, że wielu ludzi chce, aby ich własny sposób życia i postępowania ją kształtował, a nie żeby ona kształtowała ich życie i postępowanie. Wysublimowaną formę ignorowania prawdy reprezentują nurty filozoficzne postmodernizmu i poststrukturalizmu, odwracające uwagę od tego, co realnie istniejące, i zwracające się ku temu, co konstruowane i interpretowane w przestrzeni myśli i słowa. Kierunki te znalazły duże zainteresowanie wśród ruchów feministycznych i mniejszości seksualnych. Jak zauważa Marry Barrett, autorka wielu publikacji o tematyce feministycznej,

poststrukturalistyczne teorie, zwłaszcza idea dekonstrukcyjnej lektury autorstwa Derridy, psychoanaliza Lacana i nacisk Foucaulta na materialne ciało oraz dyskursy władzy okazały się tu bardzo ważne. Feministki wykorzystały te teorie bardziej niż inne nie bez powodu; wymienieni teoretycy podejmują problemy seksualności, subiektywności i tekstualności, które feministki umieściły na samym szczycie swego programu (cytując za: Bradley 2008, s. 83).

Teorie poststrukturalistyczne zastosowane do badań nad płcią pozwalają na użycie specyficznej metodologii interpretacyjnej, która analizując ludzki język, dyskursy i narracje obecne w kulturze, im właśnie przypisuje decydującą rolę w utrwaleniu się „pozoru” binarności płci (kobieta-mężczyzna) oraz normy heteroseksualnej)¹. W skrócie można by streścić ten pogląd następująco: nie tyle dane biologii czy natura człowieka wyrażająca się przez zdeterminowaną biologicznie cielesność i odpowiadającą jej duchowość, lecz obecne w kulturze narracje na temat płci i zachowań seksualnych są decydującymi czynnikami wyznaczającymi kryteria kobiecości i męskości. Zdaniem Harriet Bradley, „postmodernistyczne feministki postrzegały płćć jako konstruowaną społecznie, a zatem nie była ona ani kategorią trwałą, ani stabilną” (Bradley 2008, s. 88). Z tego nurtu myślenia wywodzi się budzące wiele emocji pojęcie *gender*, oznaczające płćć rozumianą jako konstrukt społeczno-kulturowy.

Kiedy zastanawiamy się nad kwestią prawdziwości analiz dokonywanych w ramach teorii płci kulturowej, należy uwzględnić fakt, że w nurcie tym spo-

¹ Pisałem na ten temat m.in. w: Olczyk 2016, s. 79-104. W dalszej części niniejszego tekstu przytaczam ważniejsze myśli wyrażone w tamtym artykule. Odwołuję się do nich zwłaszcza w drugim punkcie, podejmując krytykę ideologii *gender* w świetle antropologii integralnej oraz ekologii społecznej zaprezentowanej w encyklice *Laudato si'*.

łeczno-kulturowe rozumienie płci mniej lub bardziej oddziela się od biologicznych determinant płci. Im bardziej interpretacje płci separują wymiar kulturowy od wymiaru biologicznego, tym bardziej radykalną postać osiągają. Nurty, określane czasem jako „miękki” konstruktywizm², dopuszczają tradycyjny podział na dwie płcie, koncentrując swą uwagę na likwidowaniu dyskryminującej różnicy wytwarzanej kulturowo w postrzeganiu ról kobiecych i męskich. Bardziej zradykalizowane środowiska „twardego” konstruktywizmu, bazując na teoretycznych rozważaniach np. Judith Buttler (por. Butler 2008), dążą do zanegowania naturalnej, biologicznie uwarunkowanej, różnicy płciowej, upatrując w kulturze i procesach społecznych jedyne źródło „wytwarzania” płci (*gender*).

Judith Buttler uważa płć za czysty konstrukt kulturowy. Biologiczne uwarunkowania płci nie mają praktycznie żadnego znaczenia, gdyż mówimy o nich dzięki procesom myślowym i logice języka, a to wszystko jest wytworem kultury. To, co zwykliśmy określać jako biologiczne czy naturalne, jest jedynie iluzją wytwarzaną przez nasz umysł i procesy myślowe. Tym, czym dysponujemy, zdaniem Buttler, są jedynie wyobrażenia na temat płci powstające pod wpływem zachowań i mówienia o niej. Wyobrażenia te mają charakter zmienny, podlegają swobodnej kreacji, którą w pewnych ryzach utrzymuje władza kontroli społecznej (instytucje, religie, obyczaje). Płć nie ma charakteru stałego, zakotwiczonego w biologii, lecz jest ciągle odgrywana, inscenizowana według scenariusza pisanego przez narzucane ludziom przez innych ludzi wzorce kulturowe i narracje. A skoro tak jest, to wzorce te możemy swobodnie zmieniać, wyzwać się od wzorców narzucanych przez innych, kreować własną interpretację swojej płci (teoria performatywności płci). W ten oto sposób otwarta została furтка do polimorfizmu zachowań seksualnych, z których wszystkie mają równe prawo do zmanifestowania się w społeczeństwie, gdyż tak, jak wielu jest ludzi na świecie, tak wiele może być form przeżywania ich własnej płciowości.

Nietrudno zauważyć, że posługująca się kategorią *gender* teoria performatywności płci stwarza bardzo specyficzny układ interpretacyjny, pozwalający usprawiedliwić każde zachowanie seksualne, łącznie z najbardziej wyrafinowaną perwersją czy nawet przestępstwem na tle seksualnym. Jakikolwiek zakaz mógłby być bowiem uznany za kulturowo wytwarzaną przemoc wobec swobodnej manifestacji własnej kreacji płciowej. I chyba w tę właśnie stronę zmierza ideologiczna rewolucja genderowa w swej najbardziej radykalnej od-

² Rozróżnienie na „miękki” i „twardy” konstruktywizm w odniesieniu do zróżnicowania nurtów interpretacyjnych w ramach teorii *gender* przytaczam za: M. Grabowska, *Od „gender do „transgender”: ewolucja kategorii płci społeczno-kulturowej w naukach społecznych i prawie międzynarodowym*, s. 21-24, http://rownosc.info/media/uploads/biblioteka/publikacje/od_gender_do_transgender_tekst.pdf [dostęp: 11.02.2017].

słonie. Dla ideologów *gender* nie ma znaczenia pełna prawda o płci, do której można dotrzeć, uwzględniając wszystkie jej wymiary, łącznie z biologicznym. Arbitralne uznanie tego wymiaru za nieznaczący i marginalizowany oddala zwolenników tej teorii od prawdy i pozwala nazywać ich ideologami. Eliminując z pola badań niewygodny dla nich element biologicznych uwarunkowań płci, realizują z góry zamierzony cel budowanej teorii. Ma ona pomóc uwolnić ekspresję seksualną od jakichkolwiek ograniczeń, również od tych, które nakłada na ludzkie zachowania prawda. Zdaniem Butler, jedynie istniejąca płęć (płęć kulturowa – *gender*) ma charakter performatywny (dowolnie odgrywany, tworzony przez podmiot), co oznacza, że „można performatywnie pomnożyć liczbę jej konfiguracji, wychodząc poza restrykcyjne ramy maskulinistycznej dominacji i obowiązkowej heteroseksualności” (Butler 2008, s. 254).

2. Płęć jako rzeczywistość dana i zadana w świetle integralnej koncepcji osoby ludzkiej

Teza mówiąca o tym, że płęć ma charakter performatywny, czyli że jest dowolnie konstruowana, tworzona przez podmiot według jego upodobań i pragnień, jest zdecydowanie sprzeczna z integralną wizją osoby ludzkiej rozumianej jako jedność cielesno-duchowa. Absolutyzacja wolności, z jaką mamy do czynienia w ideologii *gender*, doskonale ilustruje błąd antropologiczny, o jakim pisał Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor*. Polega on na tym, że

wolność, która uważa się za absolutną, prowadzi do traktowania ciała człowieka jako surowca, pozbawionego znaczeń i wartości moralnych, dopóki ona nie ukształtuje go według własnego zamysłu. W konsekwencji natura ludzka i ciało jawią się jako wstępne dane czy przesłanki dla wyborów dokonywanych przez wolność, materialnie niezbędne, ale zewnętrzne wobec osoby, wobec podmiotu i ludzkiego działania (VS, nr 48).

Ideologia *gender*, jak mogliśmy to prześledzić na przykładzie poglądów Judith Butler, odrzuca normatywny charakter ludzkiego ciała, ignoruje sugerowaną przez wewnętrzny logos narządów rozrodczych normalność matrycy heteroseksualnej, lekceważy wiążący charakter biologicznego zróżnicowania kobiet i mężczyzn. Genderyzm w sposób apodyktyczny i bez wystarczającego racjonalnego dowodzenia narzuca tezę o kulturowej naturalizacji³, przyznając

³ Chodzi o pogląd, zgodnie z którym płęć jest czystym konstruktem kulturowym włącznie z tym wszystkim, co przyzwyczailiśmy się nazywać jako biologiczne czy naturalne. Również te determinanty płci mają charakter kulturowy, bo mówimy o nich i konceptualizujemy je dzięki językowi i zdolności intelektu do tworzenia narracji o rzekomej ich „naturalności”.

duchowi (intelektowi, woli, pragnieniom) absolutną moc arbitralnego ustalania tego, co istnieje, a co nie istnieje.

Stosowany tu zabieg pseudointelektualnego dowodzenia polega między innymi na tym, że to właśnie ludzkiej woli (niby to niczym nieskrępowanej, a często zdominowanej zmysłowością i rozchwianą emocjonalnością) przyznaje się prawo do ustanawiania tego, co jest i jak jest. To głównie wola i pragnienia, czyli przejawy ludzkiego ducha, miałyby rzekomo decydować o tym, jakiej płci jesteśmy: jesteśmy, bo tak chcemy lub tak się czujemy – w zupełnym oderwaniu od sfery ludzkiej cielesności. Myślenie takie sprowadzone do absurdu przypomina błazna, który jest przekonany, że będzie uznany za króla tylko przez fakt, że on sam myśli i czuje, że nim jest. To klasyczna infantyliczacja teoriopoznawcza, w której fantazja i emocjonalny subiektywizm miałyby zostać uznane za wyznaczniki rzeczywistości, a dalej wpływać na stanowienie prawa i kształtować relacje społeczne. Niestety, często tak się już dzieje w wielu państwach, które ulegają naciskom genderowego lobby.

Choć trzeba przyznać, że wielką moc ma siła woli, a mowa i język odgrywają ważną rolę w ludzkiej kulturze, to jednak same z siebie nie są magicznymi zaklęciami zmieniającymi rzeczywistość. Przecież przez samo twierdzenie, że wrzątek nie parzy, nie usunie się jego szkodliwego wpływu na polaną nim skórę. Choć byśmy nie wiem jak przekonywali, że teza o parzącym wrzątku to tylko stworzony dyskurs, narracja, tradycyjny przesąd obecny w kulturze i bardzo chcieli, by wrzątek nie parzył, on jednak pozostanie tym, czym jest – bez względu na nasze myślenie, pragnienia i chęć arbitralnego decydowania.

W zdemaskowaniu błędów obecnych w ideologii *gender* pomóc nam może bardzo cenna intuicja papieża Franciszka obecna w encyklice *Laudato si'*. Za jeden z przejawów kryzysu społeczno-ekologicznego papież uważa fakt, że człowiek traci poczucie pierwotnego sensu tego, co zastane, a mianowicie, że każdy byt ma wsobny logos. Umyka uwadze lub nie chce się tego uznać, że wewnętrzny sens rzeczy istnieje, zanim jeszcze człowiek weźmie je w swoje ręce i zacznie je przekształcać, nadając im nowe znaczenia. Taka mentalność prowadzi do tego, że również sam człowiek przestaje rozumieć siebie jako „zastanego”, „otrzymanego”, mającego wsobny sens i logos, który trzeba odczytać. Sam siebie zaczyna traktować jedynie jako tworzywo i „doprowadza do zaprzeczenia własnej naturze” (LS, nr 115).

To bardzo groźne zagubienie ma reperkusje w sferze ludzkiej płciowości, czego wyrazem są interpretacyjne konstrukcje obecne w ideologii *gender*. W tej narracji płci nie rozumie się już jako czegoś „zastanego”, co trzeba odczytać, uszanować, a kulturowym przejawom płci nadać rysy zgodne z naturalnymi symptomami płynącymi z ludzkiej bio-sfery. Przeciwnie, płć można sobie wybrać, zmienić albo zupełnie porzucić jak kulturowo utkane okrycie nieprzystające do „bezpłciowej nagości”.

Można jednak wyjść z tego zagubienia, a drogą ratunkową jest – zdaniem Franciszka – prawdziwie ekologiczna perspektywa, czyli uświadomienie sobie na nowo bardzo prostego faktu: „Nie tylko ziemia została dana człowiekowi przez Boga, aby używał jej z poszanowaniem pierwotnie zamierzonego dobra, dla którego została mu ona dana, ale również człowiek jest dla siebie samego darem otrzymanym od Boga i dlatego musi respektować naturalną i moralną strukturę, w jaką został wyposażony” (LS, nr 115).

Papież Franciszek przypomniał nam także doniosłość prawdy o ekologii ludzkiej, którą usilnie ruguje z ludzkiej świadomości ideologia *gender*. Jest to prawda o tym, że „również człowiek ma naturę, którą winien szanować i którą nie może manipulować według swego uznania” (Benedykt XVI 2011, s. 41). To wymowne zdanie papieża Benedykta XVI, przywołane w ekologicznej encyklice Franciszka, jest swoistym upomnieniem się o traktowanie człowieka w integralnej prawdzie o jego osobowej naturze.

Zdaniem papieża Franciszka

akceptacja własnego ciała jako daru Boga jest niezbędna, by przyjąć cały świat jako dar Ojca i wspólny dom, natomiast logika dominacji nad własnym ciałem przekształca się niekiedy w subtelną logikę panowania nad stworzeniem. Poznawanie i akceptowanie własnego ciała, aby o nie dbać i szanować jego znaczenie, stanowi podstawowy element prawdziwej ekologii człowieka. Także docenienie własnego ciała w jego kobiecości lub męskości jest konieczne, aby móc rozpoznać siebie w spotkaniu z innym, różnym od siebie. W ten sposób można z radością przyjąć specyficzny dar drugiego czy drugiej jako dzieła Boga Stwórcy i wzajemnie się ubogacić. Z tego względu nie jest zdrowa postawa usiłująca „zatrzeć różnicę płci, bo nie potrafi z nią się konfrontować” (LS, nr 155).

Wobec zakusów różnego rodzaju redukcjonizmów antropologicznych wypowiedź papieska jest przypomnieniem, że człowiek nie jest jedynie zespołem wyspecjalizowanych tkanek połączonych w jeden organizm (materializm) ani też nie jest wyłącznie czystym duchem, wolnością, mocą woli (idealizm). Człowiek jest osobą o cielesno-duchowej naturze, przy czym przez słowo natura nie rozumiemy jego przyrodniczych czy biologicznych konotacji, lecz termin ten odczytujemy w sensie metafizycznym jako pojęcie określające istotę danego bytu, czyli to, dzięki czemu człowiek jest właśnie człowiekiem. Tym zaś, co stanowi człowieka jako osobę, jest jego jedność psycho-fizyczna, na którą składają się wymiar cielesny, psychiczny i duchowy. Naturą osoby ludzkiej, jak przypomniał Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor*, jest „jedność duszy i ciała jako jedność wszystkich skłonności zarówno duchowych jak biologicznych, oraz wszelkich innych właściwości, które są jej niezbędne, by mogła dążyć do swego celu (VS, nr 50).

W kontekście rozważań na temat ideologii *gender* trzeba zatem zdecydowanie przypomnieć, że człowiek jest powołany do akceptacji swojej natury w jej psycho-fizycznej złożoności. Jest także powołany do odkrywania i akceptacji własnego ciała z jego wewnętrznym logosem i sensem oraz celowością poszczególnych narządów. Odrzucenie wpisane w naturę sensu czy też chęć dominacji nad ciałem, aby je przekształcać i modyfikować w zależny od kaprysu sposób, jest w gruncie rzeczy przejawem tej samej arbitralnej przemocy, jaką widzimy w przypadku niszczenia przyrodniczych ekosystemów i w podobny sposób prowadzi do degradacji i nieodwracalnych strat (por. LS, nr 155). Dlatego też trzeba raz jeszcze przypomnieć w tym miejscu słowa Franciszka: „Poznanie i akceptowanie własnego ciała, aby o nie dbać i szanować jego znaczenie, stanowi podstawowy element prawdziwej ekologii człowieka” (LS, nr 155).

3. Ku prawdzie (o) płci: kultura w harmonii z naturą

Nie można zaprzeczyć oczywistemu faktowi, że kultura tworzona przez człowieka przyczynia się do lepszego zrozumienia fenomenu płci, jak również ma wpływ na interpretację różnicy płciowej i na proces przypisywania odpowiednich ról kobiecie i mężczyźnie. Po części zgodzić się można z niektórymi tezami formułowanymi w ramach szeroko pojętej teorii płci, wskazującymi na wpływ kultury na rozumienie funkcji oraz zadań kobiet i mężczyzn w społeczeństwie, różnic zachodzących pomiędzy płciami w obszarze życia rodzinnego, zawodowego, zajmowanych stanowisk, urzędów i funkcji społecznych czy politycznych. Obecne w różnych społeczeństwach właściwe im modele interpretacyjne rzeczywiście mają wpływ na kształtowanie się wyobrażeń o kobiecości i męskości, decydują o sposobach wychowania oraz utrwalają odpowiednie stosunki pomiędzy płciami. Przyznać należy, że czasem stosunki te nie są do końca sprawiedliwe, a kulturowe przyzwyczajenia i nawyki uprzywilejowują zazwyczaj mężczyzn, którzy bywają lepiej wynagradzani, mają łatwiejszy dostęp do pewnych stanowisk, prestiżu i władzy.

Uznając słuszne dążenia do przezwyciężenia nierówności i dyskryminacji, można mieć jednak kilka istotnych pytań i wątpliwości. Czy walka o sprawiedliwe traktowanie obydwu płci musi odwoływać się do tak drastycznego narzędzia, jakim jest zanegowanie naturalnej, biologicznie uwarunkowanej różnicy płciowej? Czy można spodziewać się bardziej sprawiedliwego społeczeństwa, gdy dąży się do niego, zamykając oczy na prawdę, która płynie z rzetelnego i wieloaspektowego badania fenomenu płci? Czy ustanawiane pod presją ideologii prawa będą miały moc ukształtowania bardziej ludzkiego świata?

W ekologicznej encyklice *Laudato si'* papież Franciszek ostrzegał, że „gdy deprawuje się kultura i nie uznaje się już żadnej prawdy obiektywnej lub powszechnie obowiązujących zasad, przepisy prawne będą rozumiane jedynie jako narzucone arbitralnie i jako przeszkody, których trzeba unikać” (LS, nr 155).

Obiektywnej wiedzy na temat płci, której nie wolno ignorować lub spychać na margines, dostarczają nam liczne nauki o człowieku. Wymieńmy tu choćby socjobiologię (por. Wilson 1988), neurofizjologię⁴, genetykę (por. Midro 2015, s. 83-102) czy psychologię (por. Białecka 2015, s. 103-124). Wszystkie te dyscypliny opowiadają się wyraźnie za istnieniem uprzednich wobec jakiegokolwiek ludzkiej decyzji biologicznych uwarunkowań kształtowania się płci człowieka.

Centralnym punktem na drodze poszukiwania prawdy w dialogu z ideologią *gender* jest pojawiające się już wcześniej pytanie o relację kultury do natury. Spór toczy się o to, w jakiej relacji pozostają do siebie czynniki biologicznie determinujące płeć (takie jak: budowa fizyczna, siła, budowa mózgu, gospodarka hormonalna, celowość wewnętrzna układu prokreacyjnego) do czynników kulturowych (wychowania, wzorców, religii, norm moralnych, zadań społecznych)? Główne założenie ideologii *gender* marginalizujące znaczenie ciała w tworzeniu tożsamości płciowej jest fałszywe i na tym fałszu opiera się cała teoria służąca grupom, które wypowiedziały wojnę heteronormatywności i dążą do przewrotu kulturowego. Czy jednak można się bezkrytycznie zgodzić z tezą, że ludzka cielesność nie ma znaczenia normatywnego? Czy człowiek to jedynie czysty duch, wola, pragnienia? W tym miejscu wystarczy chociażby pomyśleć o bólu, który ma pochodzenie somatyczne i niesie ze sobą określone informacje na temat niepokojących zjawisk zachodzących w organizmie. Podobnie znaczenie ciała i jego właściwości doceniamy, gdy dzięki zmysłom odczuwać możemy chłód czy zimno, a na bazie tego somatycznego odczucia kultura tworzy odzieżowe kreacje czy nawet cały świat mody itd. (por. Olczyk 2014, s. 54-55). Kultura musi liczyć się z zastaną „prawdą rzeczywistości”, jeśli chce pozostać kulturą rozumną, kulturą stworzoną przez człowieka myślącego (*homo sapiens*). Człowiek może oczywiście (ma taką możliwość) nie uznawać rozumnego logosu oraz ignorować prawdę rzeczywistości (wprost lub przez filozoficzne teorie kwestionujące obiektywny porządek rzeczy i prawdę bytu). Dlaczego jednak chętnie odwołuje się do tego zwątpienia w prawdę w obszarze humanistyki, a nie robi tego w odniesieniu do wiedzy eksperymentalnej? Czy dałoby się zbudować tamę na rzece bez uwzględniania obiektywnej prawdy o jakości materiałów nadających się do

⁴ Por. B. Reinius, E. Jazin, *Prenatal sex differences in the human brain*, w: <http://www.nature.com/mp/journal/v14/n11/full/mp200979a.html> [dostęp: 2.05.2017].

takiej konstrukcji? Wydaje się, że jednak istnieje uprzednia wobec ludzkiego umysłu i ludzkiej woli „prawda bytu” z jego strukturalnymi właściwościami, które należy uznać, właściwie odczytać i poddać się ograniczeniom, jakie natura nakłada na kulturę.

Analogicznie w obszarze ludzkiej płciowości ludzki rozum odczytuje wyjściowe dane natury i interpretuje je w procesie tworzenia kultury. Jednak aktywność człowieka jest i tutaj poddana pewnym rygorom, jakie nakłada „prawda rzeczywistości” (np. sens procesów dziejących się w organizmie). Kultura nie może przekreślić celowości wpisanej w naturę, jeśli chce pozostać autentycznie kulturą ludzką, kulturą rozumną. Owszem, ma oczywiście moc przekształcania natury, lecz winna to zawsze czynić w poszanowaniu wewnętrznego logosu natury. Tego przecież domagają się dziś na przykład rzesze ekologów. O prawdzie tej przypomniał też w ekologicznej encyklice papież Franciszek (por. LS, nr 115, 155). Jeśli kultura zadaje gwałt naturze, przestaje być autentyczną kulturą, przestaje być środowiskiem życia, staje się anty-kulturą, środowiskiem śmierci. W takiej anty-kulturze górę bierze przemoc przybierająca różne formy: emocjonalnego zaślepienia, żądz władzy lub żądz doznań, rozmaitych wynaturzeń i dewiacji.

Na straży autentycznej kultury stoi rozumność wierna prawdzie, zdolna odczytać obiektywny porządek rzeczy wpisany w istniejący świat i będący fundamentem spotkania osób i ich komunikacji. Obiektywność i celowość ludzkiej seksualności (ciało) i płciowości (pozacielesne wymiary tożsamości) domagają się jedności i harmonii naturalnych i kulturowych wymiarów płci. Integracja somatycznych, psychicznych i duchowych wymiarów płci w spójnej osobowości jest oznaką dojrzałości osoby (por. Augustyn 1993, s. 25-27), którą stanowi tak biologiczna cielesność, jak i duchowa osobowość. Szukając prawdy o płci, nie można zapominać, że istotną jej część stanowi przecież układ rozrodczy będący częścią organizmu człowieka. Układ ten, jak wiele innych, ma swój wewnętrzny logos możliwy do odczytania tak w makro-, jak i mikroskali (różnica gonadalna, różnica budowy komórek rozrodczych). Logos ten domaga się poznania i właściwej interpretacji zgodnie z naturalną celowością tego układu i poszczególnych jego narządów. Ta celowość jest uprzednia wobec ludzkiej woli czy ludzkich pragnień. Jest swego rodzaju „twardą daną”, której nie można ignorować czy specjalnie pomijać, jeśli nie chce się wypaść poza orbitę poszukiwania prawdy o ludzkiej płciowości.

Celowościowy logos ciała determinuje męskość i kobiecość, stanowiąc wyjściową bazę dla interpretacji kulturowych. Duch ludzki ma moc odczytania tego logosu i dostosowania do niego odpowiedniej szaty kulturowej. Czymś z gruntu niepokojącym i wprowadzającym znamiona fałszu w proces poznawczy byłoby unikanie uznania biologicznego fundamentu tożsamości seksualnej. Wydaje się, że najkorzystniejsze dla indywidualnej osoby oraz

całej ludzkiej populacji jest stworzenie takiego klimatu kulturowego, który służył będzie integracji różnych wymiarów tożsamości płciowej, a to oznacza kształtowanie odniesień do płci i pomiędzy płciami w zgodzie z determinantami odczytanymi z ludzkiej cielesności i biologii. Nie jest ona czymś nieznaczącym, lecz przeciwnie, niesie ze sobą konkretną normatywność i apeluje do rozumu o uszanowanie dynamizmu wpisanego w organizm ludzki. Posłużmy się tu pewną analogią. Skoro szanujemy dynamikę układu krwionośnego i jesteśmy w stanie ocenić jego poprawne funkcjonowanie oraz dysfunkcje, co więcej, stwierdzone schorzenia lub tendencje do schorzeń mobilizują nas do odpowiednich działań zapobiegawczych lub leczniczych, to dlaczego w odniesieniu do układu rozrodczego mielibyśmy ignorować jego celowość i bagatelizować wewnętrzny logos? To właśnie ów organiczny logos płci jest ostatecznie, czy tego chcemy, czy nie chcemy, podstawą seksualnego zorientowania wyznaczającego normę moralną, a pozostaje nią nadal heteronormatywność. Ignorowanie tego fundamentalnego wyznacznika ludzkiej płciowości może prowadzić do groźnych dysfunkcji i zaburzeń tożsamości seksualnej. Nie zmieniają tego faktu nowe kulturowe interpretacje, tworzenie nowego języka, narracji, dyskursów i konstruktów (por. Olczyk 2014, s. 65-66).

Jak zauważa psycholog Bogna Białecka

oddziaływania społeczne mogą albo współgrać z biologicznymi, wrodzonymi tendencjami i pomagać w uzyskaniu pełnej, heteroseksualnej dojrzałości, opartej na akceptacji i poczuciu satysfakcji z posiadanej płci, albo wręcz przeciwnie zaburzać ten proces. [...] A zatem możemy pomagać dzieciom w odkryciu czym jest w społecznej praktyce bycie kobietą i mężczyzną, i rozwijać biologicznie uwarunkowany potencjał, lub przeszkadzać w tym, na siłę wyuczając zachowań i postaw nienaturalnych dla danej płci. Jak widzimy wpływ natury i kultury przeplata się. Pytanie jakie należy sobie postawić brzmi: czy chcemy gwałcić naturę, by zaspokoić utopijne wizje wzajemnej wymienności płci genderowych aktywistów? Czy raczej chcemy pomagać ludziom w dorastaniu do zgodnych z biologią ról społecznych, które przyniosą im i tak najgłębsze poczucie szczęścia? (Białecka 2015, s. 118-119).

Prawda nigdy nie przestanie fascynować człowieka, gdyż przeczuwa on, że jest ona gwarantem wolności. To dostęp do prawdy pozwala stwierdzić, że jest się autentycznie wolnym. Zarówno doświadczenie empiryczne, jak i ludzka intuicja potwierdzają ewangeliczną maksymę o wolności płynącej z poznania prawdy: „Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8,32). Ludzie na przestrzeni wieków próbowali mniej lub bardziej skutecznie wyrwać

się spod wpływu różnorodnych ideologii fałszujących poznanie świata i natury człowieka. Ideologie te dotyczyły systemów społecznych, politycznych czy gospodarczych. Współcześnie, choć bardzo wiele mówi się o wolnym świecie i wolności jednostki, bardzo łatwo człowiek może stać się ofiarą zręcznie zamaskowanych ideologii, które pod pozorem postępowych teorii interpretują rzeczywistość w sposób wycinkowy i redukcyjny. Jednym z takich interpretacyjnych redukcjonizmów jest niewątpliwie ideologia *gender*, której tezy na temat ludzkiej płciowości formułowane są w oderwaniu od pełnej palety danych dostarczanych przez nauki o człowieku. Z góry przyjęte założenie o konieczności zdekonstruowania matrycy heteroseksualnej uzasadniane jest argumentacją budowaną na cząstkowej wiedzy i faktografii wygodnej dla lansowania promowanego założenia. Rozpatrywanie kulturowych uwarunkowań interpretacji ludzkiej płciowości z pominięciem czy wręcz marginalizowaniem biologicznych determinant płci jest ewidentnym zawężaniem perspektywy poznawczej, co musi skutkować mijaniem się z prawdą lub docieraniem do niej jedynie w sposób fragmentaryczny. Trudno jest tutaj rozstrzygnąć, czy takie założenie metodologiczne jest wynikiem postmodernistycznego zwątpienia w prawdę obiektywną czy wyrazem z góry zaplanowanego nastawienia. Tak czy inaczej, wydaje się, że konsekwentne kroczenie taką drogą nie prowadzi do „wolności w prawdzie”, co najwyżej do jakiejś formy zdeformowanej wolności, która prędzej czy później okazać się może zdehumanizowanym totalitaryzmem zmysłowości i emocjonalnego rozchwiania.

THE TRUTH ABOUT GENDER – DISCOVERED OR CREATED?
 INTEGRAL ANTHROPOLOGY IN THE CONFRONTATION
 WITH GENDER IDEOLOGY

SUMMARY

Truth never ceases to fascinate man because he has intuition that it is a guarantee of freedom. Only in the light of truth (through true knowledge) we can say that we are authentically free. Both empirical experience and human intuition confirm the gospel maxim of the truth: “You will know the truth, and the truth will set you free” (John 8:32). The author of this paper seeks answers to the question of “the truth about gender”. This is a very important question, especially in the context of gender ideology. Are there only cultural gender interpretations, or is there a “gender truth” like something inscribed in the nature of a person, something prior to human cognition and human will? So we ask whether the truth about gender is discovered or maybe, as some people say, created?

Keywords: anthropology; culture; gender; gender ideology; nature; truth about gender; sexuality

Słowa kluczowe: antropologia; ideologia gender; kultura; natura; płęć; prawda płci; seksualność

BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles (1983), *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa.
- Augustyn (1994), *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków.
- Augustyn J. (1993), *Integracja seksualna*, Kraków.
- Benedykt XVI (2011), *Przemówienie w Bundestagu*, Berlin (22 września 2011), „L'Osservatore Romano”, 10-11, s. 38-41.
- Białęcka B. (2015), *Gender z perspektywy psychologii*, w: *Gender – spojrzenie z różnych perspektyw*, red. W. Wieczorek, Warszawa, s. 103-124.
- Bradley H. (2008), *Płęć*, tłum. E. Chomicka, Warszawa.
- Butler J. (2008), *Uwikłani w płęć*, tłum. K. Krasuska, Warszawa.
- Franciszek (2015), *Laudato si'*, Kraków.
- Jan Paweł II (1993), *Veritatis splendor*, Poznań.
- Jan Paweł II (1998), *Fides et ratio*, Watykan.
- Midro A.T. (2015), *Genetyczne i epigenetyczne uwarunkowania płci człowieka*, w: *Gender – spojrzenie z różnych perspektyw*, red. W. Wieczorek, Warszawa, s. 83-102.
- Olczyk M., *Eksperyment gender. Od teorii równości płci do ideologii polimorfizmu ekspresji seksualnej*, Gniezno 2014, s. 54-55.
- Olczyk M., *Ideologia gender w świetle ekologii integralnej papieża Franciszka*, „Studia Bydgoskie” 10 (2016), s. 79-104.
- Wilson E.O., *O naturze ludzkiej*, tłum. B. Szacka, Warszawa 1988.

Publikacje internetowe

- Grabowska M., *Od „gender do „transgender”*: ewolucja kategorii płci społeczno-kulturowej w naukach społecznych i prawie międzynarodowym, http://rownosc.info/media/uploads/biblioteka/publikacje/od_gender_do_transgender_tekst.pdf [dostęp: 11.02.2017].
- Reinius B., Jazin E., *Prenatal sex differences in the human brain*, <http://www.nature.com/mp/journal/v14/n11/full/mp200979a.html> [dostęp: 2.05.2017].

MACIEJ OLCZYK – ks. prof. UAM dr hab., pracuje naukowo i dydaktycznie na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, prowadząc badania w obszarze etyki teologicznej. Jest autorem publikacji z zakresu teologii moralnej fundamentalnej, antropologii teologicznej, teologii małżeństwa i rodziny, bioetyki oraz etyki seksualnej. W swoich pracach nawiązuje do aktualnych problemów społecznych, dylematów etycznych i zachodzących przemian obyczajowych. Uczestniczy w sympozjach naukowych oraz prowadzi wykłady otwarte dla różnych środowisk, promując w ten sposób chrześcijańską antropologię i etykę katolicką.

MAREK CZACHOROWSKI

Kujawsko-Pomorska Szkoła Wyższa w Bydgoszczy

Pojęcie prawdy we współczesnej etyce prawniczej

Czy etyka może się obejść bez pojęcia prawdy? Cóż to jednak za „etyka” poza prawdą i fałszem? Cóż to za dobro – przedmiot etyki – poza prawdą i fałszem? Czy nie byłoby to dobro z konieczności odczłowieczające człowieka, istotę rozumną, czyli zdolną do odczytania prawdy o rzeczywistości?

Klasyczne rozumienie etyki uznaje ją za naukę „kierowniczą” w stosunku do wszystkich tzw. praktycznych nauk (EN). Jakże bowiem uprawiać np. medycynę – zauważał już Galen – bez oparcia jej na wiedzy o istocie człowieka, czyli – koniec końców – wiedzy o tym, co jest dobre dla człowieka jako człowieka, a tym jest dobro moralne¹. Bez wiedzy etycznej – wiedzy o ludzkim poziomie naszych czynów – medycyna zamiast leczenia człowieka na ludzkim poziomie staje się niehumanitarną medycyną.

Główną zasadą etyki klasycznej jest zatem zasada realizmu, domagająca się od człowieka uzgadniania swojego działania z niezależną od niego ontyczno-aksjologiczną rzeczywistością, czyli z odczytaną prawdą o tej rzeczywistości (por. Wojtyła 1986a [zwłaszcza rozdział: *Zasada realizmu*]). Dopiero

¹ Według Arystotelesa (i całej tradycji etyki klasycznej, do dzisiaj obecnej) „dzielność człowieka [czyli cnota moralna – M. Cz.] będzie trwałą dyspozycją, dzięki której człowiek staje się dobry i dzięki której spełniać będzie należycie właściwe sobie funkcje” (EN, II, 6, 1106 a). Cnota moralna jest zatem wyznaczona przez to, co należy do istoty człowieka. Tą swoistą dla człowieka funkcją – jak Arystoteles wyjaśnia – jest „działanie duszy zgodne z rozumem lub nie bez rozumu” (EN, I, 7, 1098 a; por. Wojtyła 1969b, s. 233-234). Przypomina Wojtyła, że „dobrem moralnym jest to, przez co człowiek jako człowiek staje się i jest dobry, złem zaś moralnym to, przez co człowiek jako człowiek staje się i jest zły”. Samo człowieczeństwo człowieka „jest jedynym kluczem do zrozumienia tych wartości [moralnych – M. Cz.] i jedyną możliwą podstawą ich tłumaczenia” (Wojtyła 1969b, s. 234; por. Wojtyła 1969a, s. 20; Aquinas 1963, I-II, q. 56, art. 3). Wszystkie inne dobra – zwane pozamoralnymi – dotyczą dóbr „peryferyjnych” wobec istoty człowieka, naszego człowieczeństwa. Można przecież być bogatym czy pięknym, ale złym człowiekiem.

wtedy działanie jest na ludzkim poziomie, bo jest na poziomie istoty rozumnej i wolnej, istoty zdolnej – i zobowiązanej – do ujęcia prawdy.

Co więcej, to właśnie sądy etyczne (oceny i normy moralne) w sposób wyjątkowy pretendują do prawdziwości. Żądają bowiem one od nas – w sposób bezwarunkowy, niezależny od naszych chęci – rezygnacji z cenionych przez nas wartości, niekiedy i własnego życia. Jakże jednak je poświęcić (np. w obronie ojczyzny) czy zachować w największych pokusach wierność małżeńską, jeżeli nie mamy całkowitej pewności, że jest to nasz bezwarunkowy obowiązek? Czy jednak może być tego pewna istota rozumna, nie będąc przekonaną, że obligująca norma moralna jest prawdziwa, czyli zgodna z niezależną od nas rzeczywistością? Pytając o miejsce pojęcia prawdy we współczesności – zwanej nieraz ponowożytnością – nie można zatem nie postawić tego pytania wpięrw współczesnej etyce².

Odnotowujemy dzisiaj ogromne nią zainteresowanie. Na wyższych uczelniach prawie wszędzie jest ona wykładana, a w Polsce jest to zwłaszcza etyka medyczna, prawnicza i urzędnicza. Mnożą się też kodeksy etyczne rozmaitych profesji, a nawet SB stworzyło w latach 80. taki kodeks dla swoich pracowników, jakoby po to, aby „etycznie” wypełniali swoje obowiązki. Czy z tej obfitości należy się cieszyć? Czy rzeczywiście współczesny szeroki dostęp do etyki pomaga w poprawnym odróżnianiu dobra od zła moralnego, czynów na ludzkim poziomie i poniżej tego poziomu?

Trzeba to pytanie każdorazowo stawiać, ponieważ sytuacja metodologiczna etyki różni się od większości współczesnych nauk (np. biologii czy chemii), uprawianych tak samo lub w podobny sposób na całym świecie. Wbrew rozpowszechnionym mniemaniom w dziejach etyki mamy do czynienia z zerwaniem jej ciągłości (por. Wojtyła 1991, s. 25-26)³, i to wpięrw wskutek dokonanej na progu nowożytności zmiany w koncepcji nauki (zob. Jaroszyński 2002). W wyniku tego mianem „etyki” określa się współcześnie zupełnie róż-

² Jak wygląda miejsce pojęcia prawdy na gruncie różnych koncepcji etyki, przedstawia K. Wojtyła, zwłaszcza Wojtyła 1958, s. 13-31, ale współcześni polscy etycy prawa zazwyczaj nie wykazują w swoich publikacjach śladów znajomości metaetycznego dorobku szkoły personalizmu lubelskiego (J. Woronieckiego, M.A. Krąpca, K. Wojtyły, T. Stycznia, A. Szostka).

³ Twierdzi tu autor, że nowożytna etyka „znalazła się [...] w pozycji rozszczępienia [...] W sytuacji takiego rozszczępienia niemożliwa staje się etyka, pozostają tylko z jednej strony opisowe «nauki o moralności» [...], z drugiej zaś swoista «nauka moralności» (dedukcyjna logika norm)”; por. Wojtyła 1969a, s. 5-24 (twierdzi tu autor, że „etyka znajduje się na terenie myśli współczesnej w stanie swoistego zakwestionowania” – Wojtyła 1969a, s. 5). Por. Styczeń 1967 z. 2, s. 75-90. Ale już Kartezjusz twierdził, że etykę należy zbudować od początku, bo dotychczasowa pozbawiona jest fundamentów: „Pisma starożytnych pogan, traktujące o obyczajach porównywałem do pałaców bardzo pysznych i wspianiałych, ale zbudowanych jedynie na piasku i błocie; wynoszą bardzo wysoko cnoty [...], ale nie dosyć uczą je poznać, i często to, co nazywają tak pięknym imieniem, jest jedynie bezczułością lub pychą, lub rozpaczą, lub ojcobójstwem” (Descartes 1996; Część pierwsza).

ne dyscypliny: o odmiennym przedmiocie, celu i metodzie. Różnią się one także stosunkiem do wspomnianej „zasady realizmu” – podstawowej zasady etyki klasycznej – czyli stosunkiem do wymagania prawdy w życiu moralnym.

Skupię się tu jednak tylko na współczesnej etyce prawniczej. Zawody prawnicze odgrywają dzisiaj ogromną rolę w życiu także politycznym, a od polityków oczekujemy wprawdzie pomocy w urzędzeniu życia społecznego na ludzkim poziomie. Czy zatem wykładana w Polsce etyka prawnicza każdorazowo pomaga w identyfikacji tego ludzkiego poziomu? Czy jest w niej miejsce na pojęcie prawdy? Moja analiza nie rości sobie ambicji kompletności, ale skupię uwagę tylko na kilku przykładach sposobów uprawiania w Polsce etyki prawniczej⁴.

1. Etologia zamiast etyki?

W etyce prawniczej spotykamy się czasami ze sprowadzaniem etyki do innej dyscypliny naukowej, którą poprawnie nazwać należy „etologią” (na temat tej różnicy zob.: Styczeń 1999, s. 7). Zdaniem niektórych prawoznawców, etyka to „wiedza o przyjętych standardach etycznych i kryteriach oceny przyjmowanych w środowisku” (Safjan 2005, s. 9)⁵. Tak pojęta „etyka” jest to zatem *de facto* etologia, czyli psychologia i socjologia moralności opisujące przekonania moralne żywione w społeczeństwie, a nie – niezależne od nich – dobro i zło moralne. W etologii nie chodzi o badanie prawdziwości przyjmowanych w społeczeństwie ocen i norm moralnych, ale ustala się ich społeczne funkcjonowanie i ewentualne przyczyny tego faktu.

To zastępowanie etyki etologią jest zwykle konsekwencją zajętego akognitywistycznego i subiektywistycznego stanowiska w sprawie ocen i norm moralnych, czyli założenia, że nie mogą być one ani prawdziwe, ani fałszywe (zob. na temat tego związku: Styczeń 1972, s. 77). Wtedy też etyka jako nauka o dobru i złu moralnym (przedmiocie ocen i norm moralnych) jest niemożliwa, ale usprawiedliwione są badania etologiczne, cenne także dla prawoznawców, bo pozwalają na określenie priorytetów aksjologicznych określonego społeczeństwa, zgodnie z którymi jakoby należy tworzyć prawo obowiązujące w państwie.

⁴ Problem miejsca prawdy w pojmowaniu prawa jest przedmiotem zainteresowań także innych autorów (zob. Piechowiak 2008, s. 71-83).

⁵ Inny polski prawnik twierdzi, że „dla społeczeństwa charakteryzującego się pluralizmem moralnym nie można zbudować systemu etyki ogólnej, który cechowałby się niesprzecznością, zupełnością i hierarchicznością norm. Nie oznacza to jednak całkowitego odrzucenia prób konstruowania systemów moralnych, powinny to być jednak systemy moralne dobrze określonych grup społecznych, połączonych pewnymi związkami formalnymi” – Zirk-Sadowski 1979, s. 21.

I rzeczywiście niektórzy przedstawiciele polskiej „etyki prawniczej” i teorii prawa wykluczają prawdziwość i fałszywość podstawowych sądów etycznych (ocen i norm moralnych), a nawet jest to stanowisko przeważające w polskim prawoznawstwie⁶. Jeden z autorów podzielający ten subiektywizm etyczny rezerwuje „racjonalność” ocen i norm moralnych tylko do spełnienia trzech wymagań formalnych:

Po pierwsze, musi on [sąd – M. Cz.] zostać dostatecznie zrozumiałe i precyzyjnie wyrażony (wymóg ścisłej artykulacji). Po drugie, nie jest racjonalny żaden sąd opierający się na przesłankach faktycznych, o których wiadomo, że są fałszywe (np. [...] współcześnie spotykana wiara, że nie powinno się zapalać papierosa od świecy, bo wskutek tego traci życie marynarz). Po trzecie, racjonalność danego sądu wymaga jego zgodności (spójności) z innymi uznawanymi przez daną osobę przekonaniem (postulat konsekwencji logicznej) (Pietrzykowski 2011, s. 41-42).

Mamy tutaj zatem przykład „etyki” prawniczej, ale kwestionującej możliwość naukowej refleksji na temat moralności, skoro podstawowe sądy etyczne są jakoby nierozstrzygalne (nieracjonalne). Zdaniem tego autora, jego pozycja (nazwana „umiarkowaną wersją relatywizmu etycznego, w której racjonalnym sądom etycznym nie przysługuje wprowadzić walor «obiektywnej» prawdziwości lub fałszywości, ale mogą być one racjonalne lub irracjonalne” – Pietrzykowski 2011, s. 42) ma umożliwiać sensowne podejmowanie sporów etycznych, w tym także spór o aksjologiczną różnicę pomiędzy życiem Matki Teresy i Rudolfa Hössa (zob. Pietrzykowski 2011, s. 40).

Być może jednak jest jakoś sensowne samo spieranie się przy użyciu podanych trzech kryteriów racjonalności etycznej, czy życie Matki Teresy jest lepsze niż życie megazbrodniarza z Auschwitz, ale nie sposób tego sporu racjonalnie rozstrzygnąć, skoro pierwotne sądy etyczne („generalne racje etyczne”, „intuicyjne aksjomaty każdego rozumowania i argumentacji moralnej”) – zdaniem T. Pietrzykowskiego – „nie posiadają wartości prawdy lub fałszu” (Pietrzykowski 2011, s. 43). Koniec końców wykluczone jest w tej etyce prawniczej uznanie nazistowskich zbrodni za zawsze i wszędzie moralnie złe!

Z jakich jednak powodów autor odrzuca pojęcie prawdy – stanowisko „realizmu etycznego” (por. Pietrzykowski 2011, s. 29-39) – w swojej „etyce” prawniczej? Dlaczego odrzuca się etykę przypisującą ocenom i normom etycznym walor prawdziwości i fałszywości?

U podstaw tego rozstrzygnięcia znajdujemy wpieryw błędne odczytanie pozycji klasycznego obiektywizmu etycznego. Autor bowiem twierdzi, że jest

⁶ Tak twierdzi też M. Piechowiak pod adresem współczesnego prawoznawstwa (zob. Piechowiak 2009, s. 76-78). Subiektywizm etyczny broniący jest między innymi w: Ziemiński 1988, s. 40n; Woleński 1998, s. 63; Kordela 2001, s. 11; por. Winczorek 2011.

on „w dużej mierze bezpośrednią konsekwencją powszechnie podzielanych wierzeń religijnych. Dobrem jest to, co stanowi wolę Najwyższego Stwórcy. O tym zaś, co Bogu «się podoba», dowiadujemy się dzięki objawionym przez Niego przykazaniom, świętym księgom [...]” (Pietrzykowski 2011, s. 30). Wprawdzie i taką pozycję znajdujemy w dziejach etyki (zwaną deontonimizmem teonomicznym – zob. na ten temat: Styczeń 1980, s. 35-40), to jednak nie jest to stanowisko etyki klasycznej, przyjmującej istotny związek moralności i kondycji bytowej człowieka jako istoty rozumnej i wolnej. Natomiast w deontonimizmie teonomicznym dobro i zło moralne ustawia się poza prawdą i fałszem, a zatem poniżej poziomu człowieka jako istoty rozumnej. Życie moralne dobre pojęte jest tu jako wymuszanie na człowieku posłuszeństwa irracjonalnym, gwałcącym ludzki rozum rozkazom Boga. Klasyczna odmiana obiektywizmu etycznego natomiast przyjmuje, że treść moralnych obowiązków jest rozpoznawalna samym ludzkim rozumem, bez pomocy objawienia (co przecież widzimy w etyce np. Arystotelesa)⁷ i nie jest rezultatem irracjonalnych kaprysów Boga, ale jest uzasadniona strukturą ontyczno-aksjologiczną rzeczywistości, odczytywanej przez człowieka.

Jeśli jednak omawiany autor dostrzega inne wersje obiektywizmu etycznego (np. Platona czy Arystotelesa), to znów brakuje ich poprawnego przedstawienia. Niezależnie od wszelkich różnic ich stanowisk⁸ wspólnie traktują dobro moralne jako odpowiadające istocie (naturze) człowieka⁹. Poprawne odczytanie klasycznej tradycji etycznej jest warunkiem wstępnym jakiegokolwiek krytycznej z nią dyskusji, który to warunek nie zostaje tutaj spełniony.

Przeciwko stanowiskom obiektywistycznym wytacza Pietrzykowski nade wszystko argument sformułowany w epoce oświecenia przez Dawida Hume’a,

⁷ Sam autor jednak zauważa, że obiektywiści etyczni nie muszą opierać się na założeniach religijnych. Por. Pietrzykowski 2011, s. 32, gdzie mowa o stanowisku H. Grocjusza, wedle którego moralne prawa, wynikające z ludzkiej natury, obowiązywałyby, „nawet gdyby dopuścić [...] że Bóg nie istnieje lub że nie troszczy się o sprawy ludzkie” (Grocjusz 1957, s. 53).

⁸ Te różnice autor odnotowuje na s. 30-31. Obiektywizm etyczny Arystotelesa wyprowadza „z powszechnej zasady celowości”, a Platona z jego koncepcji idei.

⁹ Stanowiska obiektywistyczne Platona i Arystotelesa jednak z niejasnych powodów przeciwstawia tym, którzy ugruntowują dobro moralne w ludzkiej naturze (zob. Pietrzykowski 2011, s. 32). W tekście mamy wiele przykładów podobnych nieporozumień. I tak utylitaryzm (jako stanowisko w sprawie normy moralności) zaliczony zostaje do stanowisk obiektywistycznych, chociaż właśnie subiektywizuje dobro moralne, sprowadzając je do subiektywnej przyjemności, innego dobra niż moralne. Natomiast „intuicjonizm etyczny” bezpodstawnie utożsamiony zostaje z teorią „zmysłu moralnego”, „przejawiającego się w wewnętrznym głosie sumienia” (s. 34). Akurat Hume jest jednym z czołowych przedstawicieli teorii „zmysłu moralnego”, chociaż – jak autor tym razem trafnie zauważa – jest przeciwnikiem kognitywizmu etycznego. Również „antynaturalistyczna” pozycja H.G. Moore’a przedstawiona została jako antykognitywistyczna i antyobiektywistyczna (zob. Pietrzykowski 2011, s. 35). Powszechnie twierdzi coś wręcz przeciwnego, bo „intuicjonizm” Moore’a to właśnie wersja kognitywizmu. Zob. Styczeń 1984, s. 7-23 (zwłaszcza s. 17).

nazywany dzisiaj „błędem naturalistycznym”, czyli błędem dedukcyjnego wyprowadzenia twierdzeń powinnościowych z twierdzeń o faktach (Pietrzykowski 2011, s. 34)¹⁰. Zdaniem Hume’a, zauważenie tego błędu „podrywa wszelkie potoczne systemy moralności i że pozwoli nam zobaczyć, iż rozróżnienie występku i cnoty nie opiera się jedynie na stosunkach między rzeczami zewnętrznymi i że nie postrzega go rozum” (Hume 1963, s. 227)¹¹. W literaturze metaetycznej zwraca się jednak uwagę, że trudność formalno-logiczna, na którą zwrócił uwagę Hume, nie dotyczy tych modeli etyki obiektywistycznej, które ugruntowują etykę (pierwotne sądy etyczne) na swoistym doświadczeniu moralnym, nie wyprowadzając jej *more geometrico* z twierdzeń antropologicznych czy metafizycznych (zob. Styczeń 1972, s. 196; 1984 s. 7n; por. Piechowiak 2003, s. 11-20 [zob. s. 14n]).

Nie widać zatem powodu, aby – na podstawie przedstawionych rozstrzygnięć – opowiedzieć się za jakąś wersją subiektywizmu etycznego¹², czyli uznać moralność za dziedzinę poza prawdą i fałszem, a zatem dziedzinę, której poważne traktowanie (wypełnianie obowiązków moralnych) oznaczałoby odczłowieczanie istoty rozumnej.

2. Negacja pojęcia godności człowieka

Eliminacja pojęcia prawdy z etyki prawniczej dokonuje się także na poziomie szczegółowych zasad etycznych, włącznie z naczelną zasadą (konstytutywną normą moralności, ujmującą istotę moralnego dobra) personalizmu etycznego, czyli zasadą afirmacji godności osoby¹³.

Pojęcie godności człowieka¹⁴ wprawdzie weszło do prawa (jest obecne także w polskiej konstytucji, podobnie jak w wielu innych krajach, począw-

¹⁰ Autor jednak waha się, czy tylko większość, czy też wszystkie stanowiska kognitywistyczne i obiektywistyczne popełniają „błąd naturalistyczny”, piętnowany przez Hume’a i Moore’a (zob. Pietrzykowski 2011, s. 35). Wielu teoretyków prawa bardzo poważnie traktuje „gilotynę Hume’a”. Zrodziła ona nawet tzw. „nową teorię prawa naturalnego” (m.in.: Finnis 1980).

¹¹ Różnica pomiędzy stanowiskiem Hume’a i Moore’a przedstawiona została jako różnica dotycząca norm moralnych (Hume) i ocen moralnych (Moore), gdy tymczasem to nie jest ważne z racji istotnego związku norm i ocen moralnych.

¹² Nazwanego przez autora „umiarkowanym relatywizmem” (Pietrzykowski 2011, s. 40).

¹³ Taki model etyki wypracowano zwłaszcza w obrębie szkoły lubelskiego personalizmu etycznego. Zob. Styczeń 1980. Por. Wojtyła 1986b; Krapiec 2003, t. 4, s. 15; Biesaga 2016, s. 219-235.

¹⁴ Niektórzy współcześni etycy prawa twierdzą, że etyka Kanta daje możliwość ucieczki przed nihilizmem etycznym. Wielokrotnie tę tezę jednak słusznie kwestionowano. (Zob. Jędraszewski 2009, s. 23). Karol Wojtyła wprawdzie doceniał znaczenie Kanta w obronie personalizmu etycznego, ale podkreślał, że jest to personalizm pozbawiony odpowiedniego uzasadnienia, wykluczonego metodologicznymi założeniami przyjętymi przez Kanta. Zob. Wojtyła 1986c, s. 259. Por. Styczeń 1972, s. 103.

szy od zakończenia II wojny światowej i powstania Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, gdzie to pojęcie jest obecne – por. Lis, Balicki [red.] 2012¹⁵) i słownika prawniczego, jednak w niektórych podręcznikach etyki prawniczej i naukowych monografiach kwestionuje się jego sensowność (zob. Pietrzykowski 2014, s. 139-146). Jakoby ma ono zakorzenie w religijnych (chrześcijańskich) przekonaniach jego użytkowników, a zatem nie jest do przyjęcia na gruncie tzw. naturalnych źródeł poznania, czyli doświadczenia i rozumu (niewspartego wiara). Twierdzi się też, że „prawnicze eksplikacje pojęcia godności pełne są, jak mało kiedy, rozmaitych patetycznych deklaracji” (Pietrzykowski 2014, s. 140), mających „mglisty” charakter, budzących „uzasadnioną nieufność” (Pietrzykowski 2014, s. 141). Pomijając ową „górnolotną retorykę”, przyjmuje się, że postulat respektowania „godności człowieka” sprowadza się do „postulatu traktowania każdej istoty ludzkiej jako wartości samej w sobie” (Pietrzykowski 2014, s. 142). Tyle tylko, że wyraża się wątpliwość odnośnie do normatywnego moralnie znaczenia tego postulatu, ponieważ jakoby nie wszyscy ludzie mają posiadać – lub posiadać w tym samym stopniu – specyficznie ludzkie cechy (czyli być „osobami moralnymi”), a nie są ich pozbawione niektóre zwierzęta¹⁶. Gdyby zatem godność człowieka stanowiła „pochodną tego rodzaju faktycznych własności, jakimi na ogół cechują się istoty ludzkie, musiałaby przysługiwać niejako «proporcjonalnie» do stopnia ich posiadania zarówno poszczególnym ludziom, jak i przynajmniej niektórym zwierzętom” (Pietrzykowski 2014 s. 143).

Innymi słowy: przynależność biologiczna każdego człowieka do gatunku *homo sapiens* jeszcze nie oznacza bycia „osobą moralną”, czyli podmiotem moralnych uprawnień i zobowiązań (zob. Pietrzykowski 2011, s. 131 i 136)¹⁷. Przykładem takich istot ludzkich, które jednak nie są „osobami moralnymi”,

¹⁵ Ta publikacja podejmuje zwłaszcza prawne aspekty tego pojęcia. Mamy tutaj między innymi teksty: T. Guz, *O naturze wrodzonej godności człowieka*; M. Zdyb, *Godność człowieka w świetle art. 30 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*; M. Woch, *Wielopoziomowe i wielopłaszczyznowe ujęcie godności człowieka w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego*; D. Tyrawa, *Rządy prawa w funkcjonowaniu administracji publicznej a godność człowieka*; A. Komadowska, *Karnoprawna ochrona godności człowieka*; P. Wiśniewski, *Ochrona godności człowieka w prawie Unii Europejskiej przed i po wejściu w życie Traktatu Lizbońskiego. Zarys problematyki*.

¹⁶ Twierdzi T. Pietrzykowski, że „z empirycznego punktu widzenia nie ulega jednak wątpliwości, że nie wszystkie istoty ludzkie w jednakowym stopniu cechują się takimi przymiotami [...]. W odniesieniu do wielu istot ludzkich – jak choćby noworodków, osób głęboko upośledzonych, ludzi znajdujących się w trwałym stanie wegetatywnym (nie mówiąc nawet o embrionach, którym także przydawany bywa przymiot godności) – trudno mówić o «autonomii woli», samoświadomości, zdolności do racjonalnego myślenia, komunikacji językowej etc. Jednocześnie przynajmniej niektóre zwierzęta cechują się takimi własnościami w stopniu takim samym lub większym niż przynajmniej niektórzy ludzie” (Pietrzykowski 2014, s. 143).

¹⁷ Tutaj wyraźnie widać, że Pietrzykowski jednak akceptuje odróżnienie wprowadzone przez cytowaną przez niego M.A. Warren.

jest według Pietrzykowskiego *nasciturus*, noworodek, czy upośledzony dorosły. Są to – jego zdaniem – niewątpliwie ludzie, ale jeszcze nie są to „osoby moralne”. Pietrzykowski twierdzi, że nie mają własności specyficznie ludzkich, dzięki którym należy im się specyficzny sposób postępowania, inny niż ten, który obowiązuje nas w przypadku zwierząt czy roślin.

Jednak na podstawie właśnie doświadczenia nie sposób się zgodzić z tezą, że niektórzy ludzie nie mają jakichś specyficznie ludzkich cech (bo jakoby nie mają „autonomii woli, samoświadomości, zdolności racjonalnego myślenia, komunikacji językowej”), a niektóre zwierzęta w cechy te są wyposażone. Wprawdzie także śpiący czy nieprzytomny człowiek aktualnie nie wyraża swoich istotnie ludzkich cech (np. swojej „autonomii” czy zdolności do „racjonalnego myślenia” lub „komunikacji językowej”¹⁸), to oczywiście nie wątpimy, że są to ludzie. Właśnie z tego samego powodu nie możemy wykluczyć istotnych dla człowieka cech w przypadku ludzkiego zarodka, noworodka czy upośledzonego dorosłego. Z jakichś powodów (w pierwszym przypadku z powodu specyficznego etapu rozwoju) brakuje tylko możliwości przejawiania się tych specyficznie ludzkich własności czy możliwości. Jednak tak jak jesteśmy przekonani, że po przebudzeniu się (ewentualnym dojściu do przytomności) dorosły człowiek jest w stanie nawiązać komunikację językową, tak też po upływie dłuższego czasu również dziecko zazwyczaj przemówi, chyba że znów oddziałują jakieś przeszkody w rozwoju.

Także twierdzenie, że niektóre zwierzęta mają jakieś ludzkie cechy, jest pozbawione odpowiednich podstaw doświadczalnych, bo analiza zachowania się zwierząt nie wykazuje działalności rozumu czy wolnej woli. Rozumność człowieka to wpięraw zdolność dotarcia poznawczego do tego, co ogólne, konieczne i niezmiennie, a tego nie wykazują zwierzęta (zob. Krąpiec 1996)¹⁹. Zwierzęta nie wykazują także możliwości samostanowienia (autonomii), a ich zachowanie to tylko przejaw instynktu.

Koniec końców pojęcie „godności” uważa Pietrzykowski za zbędne (niepotrzebne jest „hipostazowanie tego pojęcia” – Pietrzykowski 2014, s. 146²⁰),

¹⁸ Już wyliczenie tych specyficznie ludzkich (osobowych) cech rodzi podejrzenia, że antropologia, którą posługuje się T. Pietrzykowski, różni się od tego, co zdążyła wypracować do tej pory klasyczna antropologia filozoficzna. Jeżeli za specyficzną dla człowieka zdolność uzna się – jak to ma miejsce w omawianej monografii i podręczniku etyki prawniczej – przeżywanie bólu i posiadanie świadomości (zob. Pietrzykowski 2011, s. 131 i 136), to konsekwentnie trzeba zatrzeć różnicę pomiędzy człowiekiem i zwierzęciem, ponieważ także zwierzęta doznają bólu i mają zmysłową świadomość.

¹⁹ Jednak to starożytne odkrycie filozofii greckiej jest dzisiaj – jak widzimy – przez niektórych zapomniane, jak to widzimy np. w tzw. *animal studies*.

²⁰ Zdaniem tego autora, współczesne pojęcie godności („w największym stopniu inspirowane myślą Immanuela Kanta”) wyrasta z tradycji chrześcijańskiej i jest „jej niejako zsekularyzowaną postacią” (Pietrzykowski 2014, s. 143).

bo jakoby „nakaz respektowania [...] «godności ludzkiej» oznacza w istocie postulat liczenia się [...] z dobrem, interesami każdego człowieka” (Pietrzykowski 2014, s. 146). Jednak tego postulatu autor już nie uzasadnia, zgodnie zresztą z omówionymi już założeniami swojej subiektywistycznej etyki, wykluczającej „racjonalność etyczną” odnośnie do podstawowych zasad etycznych. Stąd też wyklucza on możliwość przekładu tego wymagania na jakieś ogólnie ważne treściowo określone normy moralne. „Liczenie się z interesami każdego człowieka” „dotyczy jednak raczej ogólnych, abstrakcyjnych deklaracji niż ich konkretnego kształtu i praktycznych konsekwencji” (Pietrzykowski 2014, s. 148). Wobec tego na płaszczyźnie szczegółowych sporów moralnych (w tym i odnośnie do aborcji i eutanazji) Pietrzykowski twierdzi, że nie ma podstaw do uznania życia człowieka za bezwarunkowo nienaruszalne (zob. Pietrzykowski 2011, s. 136)²¹. Za przyjęciem tej nienaruszalności („świętości życia”) mają się kryć religijne rozstrzygnięcia (zob. Pietrzykowski 2011, s. 135; por. s. 165-166), czyli nieobligujące osób niewierzących. Bezwarunkowy szacunek dla życia człowieka jako istoty szczególnie wartościowej – zawsze i wszędzie domagającej się nieinstrumentalnego traktowania – pozbawiony jest, jego zdaniem, odpowiednich podstaw, a w każdym razie „nie jest jednak ani jedynym możliwym, ani nawet bezspornym sposobem postrzegania relacji życia do wielu innych wartości, takich jak: wolność, niepodległość, sprawiedliwość, honor” (Pietrzykowski 2011, s. 136)²². Wynika stąd, że autor wyklucza jakieś obiektywne, ogólnie ważne moralnie rozwiązanie kolizji wartości wchodzących tutaj w rachubę. Nie zauważa bowiem koniecznej obiektywnej relacji pomiędzy wartością życia a wszystkimi innymi (także wymienionymi) wartościami, bo życie jest dobrem fundamentalnym, podstawą istnienia wszystkich innych wartości. Wynika stąd zobowiązanie do bezwarunkowego, ogólnie ważnego szacunku wobec życia i jego niekolidowalność z żadną inną wartością (por. Styczeń 1981, s. 39-67)²³.

Jeśli jednak autor nie usprawiedliwia każdego zabójstwa drugiego człowieka – a uważa, że życie ludzkie powinno być prawnie chronione, nawet

²¹ Zdaniem autora, „pogląd o bezwzględnym primacie wartości życia ludzkiego z pewnością jest uprawnionym stanowiskiem aksjologicznym”, ale „nie jest jednak ani jedynym możliwym, ani nawet bezspornym” (Pietrzykowski 2011, s. 136).

²² W kontekście zagadnienia eutanazji autor tak samo twierdzi: „Nieuchronnie wymuszane rzeczywistymi dylematami moralnymi porzucenie dumnej retoryki równej świętości każdego życia i zastąpienie jej racjonalną oceną jego możliwej do osiągnięcia jakości sprawia, że moralnie usprawiedliwione mogą być zarówno decyzje o zakończeniu życia pacjenta ze względu na jego stanowczą i przemyślaną wolę (opartą na jego własnej ocenie jakości pozostałego mu życia), jak i decyzje o zakończeniu życia pacjentów [...]” (Pietrzykowski 2011, s. 169).

²³ Trzeba też odróżnić – także pod względem moralnym – poświęcenie własnego życia (tylko dopuszczenia własnej śmierci dla jakiejś wysokiej wartości) od zabicia siebie (bezpośredniego zamachu na własne życie).

w przypadku poważnie chorych niemowląt i dorosłych, chociaż nie są to, jego zdaniem, „osoby moralne” – to nie z racji założenia „świętości życia” (bezwarunkowego zakazu jego naruszania), ale z jakichś innych powodów. Na gruncie zakładanego przez autora subiektywizmu etycznego racją tą jest obowiązek respektowania przeważającej opinii publicznej²⁴, która aktualnie nie respektuje np. każdego dzieciobójstwa i eutanazji chorych. Domyślać się jednak należy, że ewentualna zmiana społecznego etosu prowadziłyby do akceptacji tych praktyk w „etyce prawniczej”, która akceptuje wymuszanie na istocie rozumnej ślepego posłuszeństwa przeważającym opiniom społecznym! Bohater moralności to – w tej etyce prawniczej – konformista!

Tak oto widzimy, że współczesna etyka prawnicza – przedmiot akademickich wykładów – nieraz programowo odrzuca²⁵ pojęcie prawdy w dziedzinie życia moralnego, prawdy ludzkich ocen i norm moralnych. Wyklucza się ich zgodność lub niezgodność z jakąś niezależną od nas rzeczywistością dobra i zła moralnego. Ten subiektywizm etyczny ma swój przekład w tzw. pozytywistycznej koncepcji prawa wykluczającej wymaganie jego rozumności (najważniejsza z czterech cech prawa, według klasycznej koncepcji – por. Aquinas 1963, I-II q. 90), czyli zgodności z obiektywną rzeczywistością. Nie jest tą rozumnością w żaden sposób zobowiązany prawodawca, który – w społeczeństwie demokratycznym – ma tylko dbać o zgodność z przeważającymi poglądami moralnymi. Ten nurt „etyki” prawniczej albo zatem lekceważył sobie tezę klasycznej antropologii, że człowiek jest istotą rozumną (czyli zdolną do poznania prawdy i zobowiązaną do jej strzeżenia, a zatem jest *homo ethicus*), albo też zakłada, że człowiek nie jest istotą rozumną, ale bytem redukującym się do świata przyrody.

²⁴ Widzimy tę pozycję na gruncie nowożytnego subiektywizmu etycznego. Niezależnie od jego odmian zgodnie postuluje się respektowanie nade wszystko opinii publicznej, co widzimy zarówno u Kartezjusza (w jego zasadach „moralności tymczasowej” z *Rozprawy o metodzie*), jak i J. Locke’a, którym to tropem idzie także I. Kant w swojej zasadzie „uniwersalizacji” (zob. MacIntyre 1987, s. 255; por. Czachorowski 2009, s. 157-181).

²⁵ Poza obrębem zainteresowania tej pracy pozostała jeszcze inna koncepcja rozumności etycznej, wpisująca się także w dzieje nowożytnej i współczesnej etyki. Rozumowi przypisuje się nieraz zdolność kreowania granicy pomiędzy dobrem i złem, a nie jej odczytywanie. Drogę tę wytyczył w nowożytności I. Kant. Zob. Styczeń, 1980, s. 40-44 (zwłaszcza s. 44 i przypis 38).

THE NOTION OF TRUTH IN CONTEMPORARY LEGAL ETHICS

Summary

The article indicates the reasons why in ethics the concept of truth finds a key place. The moral good is the good of man as a human being, and therefore must correspond to his rationality as the ability to know the truth about reality. Some concepts of contemporary legal ethics explicitly or indirectly reject this model of ethics, turning to the position of ethical subjectivism and replacing ethics with ethology (the theory of human moral convictions).

Keywords: ethics; legal ethics; truth of good; human being; ethical subjectivism; descriptive science of morality

Słowa kluczowe: etyka; etyka prawnicza; prawda o dobru; człowiek; subiektywizm etyczny; opisowa teoria moralności (etologia)

BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles (2012), *Etyka nikomachejska*, I 1, tłum. D. Gromska, Warszawa.
- Biesaga T. (2016), *Godność osoby ludzkiej jako źródło normy personalistycznej*, w: *Wokół antropologii Karola Wojtyły*, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin, s. 219-235.
- Borucka-Arctowa M., Woleński J. (1998), *Wstęp do prawoznawstwa*, Kraków.
- Czachorowski M. (2009), *Spór o nierozzerwalność małżeństwa*, Lublin.
- Descartes R. (1996), *Rozprawa o metodzie*, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa.
- Finnis J. (1980), *Prawo naturalne i uprawnienia naturalne*, tłum. K. Lossman, Warszawa.
- Grocjusz H. (1957), *O prawie wojny i pokoju*, tłum. R. Bierzanek, Warszawa.
- Hume D. (1963), *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. C. Znamierowski, Warszawa.
- Jaroszyński P. (2002), *Nauka w kulturze*, Radom.
- Jędraszewski M. (2009), *Oświecenie i konieczność nowej racjonalności*, „Filozofia Chrześcijańska”, t. 6: *Osoba i racjonalność*, Poznań.
- Kordela M. (2001), *Zarys uzasadnień aksjologicznych w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego*, Bydgoszcz–Poznań.
- Krąpiec M.A. (1996), *Psychologia racjonalna*, Lublin.
- Krąpiec M.A. (2003), *Godność (dignitas hominis)*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 4, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin.
- Lis W., Balicki A. red. (2012), *Normatywny wymiar godności człowieka*, Lublin.
- MacIntyre A. (1987), *Krótką historia etyki: filozofia moralności od czasów Homera do XX wieku*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa.
- Piechowiak M. (2003), *Czy prawo naturalne to zespół norm?*; w: *Ecclesiae in iustitia servire opuscula Thaddaeo Walachowicz piae memoriae dedicata* Poznań, s. 11-20.
- Piechowiak M. (2008), *Can Human Rights be Real? Can Norms be True?*, w: *Norm and Truth*, red. M. Piechowiak, Poznań, s. 71-83.
- Piechowiak M. (2009), *Elementy prawnonaturalne w stosowaniu konstytucji RP*, „Przeгляд Sejmy” 5(94): *Studia i Materiały*, s. 71-90.

- Pietrzykowski T. (2011), *Etyczne problemy prawa*, Warszawa.
- Pietrzykowski T. (2014), *Ujarzmianie Lewiatana. Szkice o idei rządów prawa*, Katowice.
- Safjan M. (2005), *Przedmowa*, w: R. Tokarczuk, *Etyka prawnicza*, Warszawa.
- Styczeń T. (1967), *Tradycyjne i współczesne ujęcia etyki*, „Roczniki Filozoficzne” t. 15, z. 2, s. 75-90.
- Styczeń T. (1972), *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności*, Lublin.
- Styczeń T. (1980), *Etyka niezależna?*, Lublin.
- Styczeń T. (1981), *Problem ogólnej ważności norm etycznych w aspekcie epistemologiczno-metodologicznym z uwzględnieniem indukcyjnych nauk o człowieku*, „Zeszyty Naukowe KUL” t. 24: z. 1, s. 39-67.
- Styczeń T. (1984), *Spór o naukowość etyki*, w: T. Styczeń, *W drodze do etyki*, Lublin, s. 7-23.
- Styczeń T. (1999), *ABC etyki*, Lublin.
- Aquinatis Th. (1963), *Summa theologiae*, cura et studio P. Caramello, Torino.
- Winczorek J. (2011), *Czy istnieje etyka prawnicza? Kilka uwag ze stanowiska socjologicznej teorii norm*, w: *Etyka prawnicza. Stanowiska i perspektywy 2*, red. H. Izdebski, P. Skuczyński, Warszawa.
- Wojtyła K. (1958), *O kierowniczej lub służebnej roli rozumu w etyce. Na tle poglądów Tomasza z Akwinu, Hume’a i Kanta*, „Roczniki Filozoficzne KUL” t. 6 z. 2, s. 13-31.
- Wojtyła K. (1969a), *Problem doświadczenia w etyce*, „Roczniki Filozoficzne KUL” t. 17, z. 2, s. 5-24.
- Wojtyła K. (1969b), *Problem teorii moralności*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, red. B. Bejze, t. 3, Warszawa, s. 233-234.
- Wojtyła K. (1986a), *Elementarz etyczny*, Lublin.
- Wojtyła K. (1986b), *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin.
- Wojtyła K. (1986c), *Wykłady lubelskie*, Lublin.
- Wojtyła K. (1991), *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Rzym-Lublin.
- Ziemiński Z. (1988), *Uzasadnianie twierdzeń, ocen i norm w prawoznawstwie*, Warszawa.
- Zirk-Sadowski M. (1979), *Postulat etyki bezkodeksowej a stosunek prawa do moralności*, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Łódzkiego, nr 25.

MAREK CZACHOROWSKI – doktor habilitowany w dziedzinie filozofii; prof. KPSW w Bydgoszczy; filozof, etyk. Główne obszary zainteresowań: etyka Karola Wojtyły; filozofia prawa; etyka prawnicza, etyka urzędnicza, etyka seksualna, neuroetyka. Magisterium (*Człowiek w polu odpowiedzialności według Romana Ingardena*) i doktorat (*Stanowisko Karola Wojtyły/Jana Pawła II w sporze o miłość jako kryterium moralnej oceny antykoncepcji*) na Wydziale Filozofii KUL pod kierunkiem ks. prof. T. Stycznia SDS. Habilitacja na Wydziale Filozofii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego; 1986-2014 pracownik naukowo-dydaktyczny w Katedrze Etyki KUL; 1999-2018 pracownik naukowo-dydaktyczny na Wydziale Studiów nad Rodziną UKSW. Kilkaset publikacji naukowych i popularnonaukowych. Aktualnie profesor w Kujawsko-Pomorskiej Szkole Wyższej w Bydgoszczy.

Publikacje książkowe: *Nowy imperializm, czyli o tzw. edukacji seksualnej* (Warszawa 1995), *Wiek rewolucji seksualnej* (Warszawa 1999), *Ku epoce rodziny* (Warszawa 2000), *Europytania. Unia Europejska a prawa człowieka* (Lublin 2003), *Heterofobia? Homoseksualizm a greckie korzenie Europy* (Tychy 2006),

Spór o nierozzerwalność małżeństwa. Analiza filozoficzna (Lublin 2009), *Skrypt z wybranych zagadnień z bioetyki i etyki seksualnej* (Lublin 2012); *Gendermania* (Szczecinek 2013); *Pietas. Spór o filozoficzne podstawy obowiązków wobec rodziców* (Lublin 2014); *Światowy spiszek przeciwko życiu* (Szczecinek 2015). Redaktor działu etyka *Powszechnej encyklopedii filozofii* (Lublin 2000-2009).

SEBASTIAN SOBKOWIAK

Rzeszów

Prawda w Internecie. Czy katolickie portale internetowe manipulują informacjami?

Żyjemy w dobie Internetu. Można to bezsprzecznie stwierdzić, odwołując się do codziennego doświadczenia. Oprócz wielu możliwości, które oferuje rzeczywistość globalnej sieci, jedną z nich jest również błyskawiczny przekaz informacji. Dzięki byciu *on-line* jesteśmy w stanie natychmiastowo otrzymywać już nie tylko depeche, ale też całe sprawozdania, relacje fotograficzne i materiały filmowe z wydarzeń dziejących się na całym świecie. Wydaje się, że upowszechnienie elektronicznej komunikacji, powodujące także pewne zatarcie granic pomiędzy nadawcą i odbiorcą – wszak każdy dziś może stać się smartfonowym reporterem – winno sprzyjać obiektywności informacji. Czy jednak jest tak w rzeczywistości?

Z osiągnięć ery cyfryzacji skorzystały również media katolickie – dotychczasowe gazety, rozgłośnie radiowe i telewizyjne uruchomiły portale internetowe, na których oprócz tego, co publikują na piśmie, udostępniają też materiały niedrukowane, gorące newsy z ostatniej chwili czy odnoszące się do bieżących wydarzeń wypowiedzi ekspertów. Są one także współczesną płaszczyzną ewangelizacji i katechizacji, publikując pobożne treści w atrakcyjnej formie. Czy jednak, dbając o formę, równie dużo wagi przywiązują do treści i obiektywności informacji? Czy wypełniają swoją misję?

Odpowiedź na te pytania chciałbym przedstawić w trzech punktach. Najpierw pokrótce przytoczę zasady, które Kościół w dokumentach Magisterium narzuca katolickim mediom. Drugą część stanowić będzie przedstawienie podstawowych sposobów, którymi posługują się niektóre media w celu zmanipulowania informacji. Trzecią część stanowić będzie próba analizy przekazu katolickich portali internetowych pod kątem przytoczonych wcześniej zasad działania i sposobów manipulacji.

1. Misja mediów katolickich

Kościół również jest uczestnikiem postępu, w którym procesowi nieustannego rozwoju podlega cała ludzka cywilizacja. Jest jednak uczestnikiem aktywnym, nie tylko korzystającym z dobrodziejstw nauki, ale też angażującym się w niektóre jej gałęzie. Jedną z przestrzeni postępu jest też przestrzeń szeroko pojętych mediów, które nazywa się również środkami społecznego przekazywania myśli (IM, nr 1). Służą one dobru wspólnemu, przekazując informacje, wyrażając opinie, ale są także pewną formą rozrywki.

Kościół bardzo szybko zauważył, jak wielką moc oddziaływania mają współczesne media. Już na Soborze Watykańskim II dostrzeżono konieczność zajęcia się ich sprawą, czego konsekwencją był Dekret o środkach społecznego przekazywania myśli *Inter mirifica*. Ojcowie zawarli w nim też wezwania do służby prawdzie. Według magisterium soborowego prasa, film, teatr, radio i telewizja mają „urabiać, umacniać i popierać opinię publiczną, zgodnie z prawem naturalnym, nauką i nakazami katolickimi, oraz [...] podawać do wiadomości i należycie wyjaśniać fakty, dotyczące życia Kościoła” (IM, nr 14). W innym miejscu o tych samych mediach mówi się, że ich „głównym celem ma być rozpowszechnianie i obrona prawdy oraz troska o chrześcijańskie wychowanie ludzkiej społeczności” (IM, nr 17). Kontekst prawdy pojawia się także przy wezwaniu ojców do formacji tych, którzy tworzą współczesne media. Mają oni troszczyć się, „by co do przedmiotu swego informacja była zawsze prawdziwa i pełna, przy zachowaniu sprawiedliwości i miłości; poza tym, aby co do sposobu była godziwa i odpowiednia, to znaczy przestrzegająca święcie zasad moralnych oraz słusznych praw i godności człowieka tak przy zbieraniu wiadomości, jak i przy ogłaszaniu ich” (IM, nr 5). Obowiązek ten ciąży również na dziennikarzach, od których wymaga się „poszanowania praw moralnych w wykonywaniu zawodowych zajęć i obowiązków” (IM, nr 11). Ojcowie soborowi bardzo precyzyjnie sformułowali wytyczne dla współczesnych mediotwórców. W dokumencie nie mówi się wprost o manipulacji, ale bardzo silnie zaakcentowano konieczność obrony i rozpowszechniania prawdy w emitowanym przekazie. Obowiązek ten ciąży nie tylko na samych redaktorach, ale na wszystkich pracownikach mediów, także na dziennikarzach, fotoreporterach.

Kontynuację wspomnianej myśli znajdziemy w instrukcji wykonawczej *Communio et progressio* z 1971 roku: „Podstawowym prawem wszelkiego rodzaju przekazu jest szczerłość, prawość i prawda. Nie wystarczają zatem dobre chęci i prawość woli, by tym samym przekazywanie nosiło cechy przekazu uczciwego. Ponadto, należy przekazywać fakty zgodne z prawdą, to znaczy dawać ich prawdziwy obraz, zgodny z wewnętrzną prawdą przedstawianych wydarzeń” (CP, nr 17). Ta sama myśl występuje także w aspekcie negatywnym:

Tym niemniej jednak dążenie do przekonania kogoś, sprzeczne z dobrem wspólnym, przeszkadzające otwartej i publicznej wypowiedzi lub przekraczające obiektywny stan rzeczy albo wpajające człowiekowi błędne pojęcia (rozpowszechniając niepełną prawdę, czy wybierając według pewnych założeń tylko niektóre jej części, czy wreszcie z powodu innych poważnych okoliczności), jest absolutnie niedopuszczalne, ponieważ przeszkadza i ogranicza słuszną wolność wyrabiania sobie sądu przez ludzi (CP, nr 30).

Chociaż w mediach swoje interesy reprezentują również środowiska biznesowe, sposób finansowania i polityka budżetowa nie powinny mieć wpływu na jakość i prawdziwość przekazu:

Środki społecznego przekazu wymagają wielkich nakładów, by mogły istnieć i działać w rytmie postępu społecznego. Zdarza się, że ich właściciele i administracja usiłują bezpośrednio lub pośrednio zdobyć potrzebne fundusze czy to z pieniędzy publicznych czy od prywatnych obywateli. Ludzie bogaci mogliby udzielić skutecznej pomocy środkom przekazu, byleby nie mieli jedynie na oku własnych zysków, ale prawdziwe korzyści, jakie stąd mogą wypłynąć dla społeczeństwa (CP, nr 80).

Kościół jest więc świadomy także biznesowego wymiaru mediów. Obok nadawców i wydawców publicznych na rynku pojawia się przecież coraz więcej nadawców prywatnych. Zwróćmy uwagę, że instrukcja *Communio et progressio* powstała w roku 1971, a więc w czasie, gdy coraz więcej osób prywatnych, w ramach prowadzonej działalności biznesowej, zaczyna tworzyć wielkie koncerny medialne, które przeliczają bezpośrednio nakład druku gazet i oglądalność programów telewizyjnych na przychody i zyski. Zyski te jednak nie mogą stanowić głównej motywacji, lecz powinny zależeć od rzetelności i uczciwości przekazu.

Inny dokument Magisterium mówi o środkach przekazu, „których swoista i istotna rola społeczna polega na współdziałaniu w realizacji prawa człowieka do informacji, [...] i na pomaganiu jednostkom, grupom i narodom w ich poszukiwaniu prawdy” (AN, nr 14). Według Magisterium, jednym z ważnych aspektów w medialnym przekazie prawdy jest także formacja samych przekazujących, aby sumienie pomagało im w pracy dla wspólnego dobra:

Wiąże się z tym konkretna powinność Kościoła: winien on mianowicie opracować i realizować programy duszpasterskie, uwzględniające szczególne warunki pracy i wyzwania etyczne, wobec których stoją osoby pracujące w środkach przekazu. Programy tego rodzaju winny polegać przede wszystkim na stałej formacji, która pomagałaby tym osobom – z których wiele szczerze pragnie wiedzieć, co jest etycznie i moralnie godziwe, i zgodnie z tym postępować – w coraz peł-

niejszej realizacji norm moralnych w pracy zawodowej oraz w życiu prywatnym (AN, nr 19).

Zauważono, że uczciwość przekazu zależy w dużej mierze od prawości sumień pracowników gazet, rozgłośni i stacji telewizyjnych. Postanowiono więc także ich objąć duszpasterską troską.

Podsumowując przytoczone wybrane fragmenty kościelnych dokumentów dotyczących mediów, trzeba zauważyć, że wezwanie do wiernego przekazywania prawdy jest ważnym punktem, nad którym zatrzymują się wszystkie z nich.

Media, ze względu na swoją wielką siłę oddziaływania, są zobowiązane do wiernego przekazywania prawdy. Chodzi tutaj nie tylko o przekazywanie prawd objawionych bez zniekształcania, ale też o prezentację zwykłych wydarzeń, zarówno społecznych, jak i z życia Kościoła, w sposób prawdziwy i rzetelny. Nie ma tutaj rozgraniczenia na media katolickie i świeckie – te same zasady obowiązują w obu przypadkach. Media świeckie mają większy zasięg i docierają do niezliczonych odbiorców, ich manipulacje mogą więc zaszkodzić w o wiele większej skali. Wobec wydawców i nadawców katolickich istnieje większe społeczne zaufanie i oczekiwanie bycia wiarygodnymi i prawdziwymi.

2. Sposoby medialnej manipulacji

Gdyby wszystkie media były wiernie kościelnemu wezwaniu do wiernego przekazywania prawdy, nie istniałoby pojęcie manipulacji. Niektóre jednak z nich, dla osiągnięcia korzyści własnych lub dla wypromowania pewnych idei, uciekają się do stosowania pewnych sztuczek, wpływających na odbiór informacji.

Czym jest manipulacja? Jest to wpływ na czyjś obraz rzeczywistości, aby zniekształcić informację i ograniczyć zdolność podejmowania dobrych decyzji w wolności. Warunkiem tego, aby manipulacja była skuteczna, jest jej niedostrzegalność, a najskuteczniejszym orężem w walce z nią jest ujawnienie technik w niej stosowanych (por. Czuba 1995, s. 11). Manipulować można za pomocą słów, gdy podaje się informacje nieprawdziwe, zmienia się ich hierarchię, w miejsce ważnych podaje się mało istotne. Można także preparować konkretny przekaz w celu ukazania danej sytuacji jako powszechnej (tzw. prowokacje) bądź podawać wiele informacji w sposób chaotyczny lub trudnym językiem, aby utrudnić ich zrozumienie (por. Czuba 1995, s. 15-16). Ważne jest też oddziaływanie na emocje, szczególnie w chwili pierwszego kontaktu z informacją, gdy czytamy jej nagłówki lub widzimy ilustrację wprowadzającą.

Klasycznym przykładem drobnej manipulacji może być tytuł: *Księża za kratkami*. Ten artykuł traktuje – o pracy kapelanów więziennych (por. Czuba 1995, s. 22). Duże możliwości daje także interpretacja wypowiedzi osób publicznych. Można ich słowa uogólniać w sposób nieuprawniony, mówiąc, klasycznie, że na przykład – Dekalog ogranicza działania człowieka, podczas gdy wiadomo, że ogranicza tylko złe działania. Jedną z technik manipulacji jest również stosowanie wyrazów nacechowanych emocjonalnie jako synonimów, na przykład: Czy synonimami są słowa: inna orientacja seksualna, dewiacja, uzależnienie seksualne i zbroczenie, w odniesieniu do tego samego zjawiska homoseksualizmu (por. Niewalda 2013, s. 118-119)?

Manipulować można również przy użyciu grafiki i fotografii. I tak, pokazując zdjęcie osoby z niekorzystnym wyrazem twarzy, od razu czyni się ją niewiarygodną lub komiczną. Stosując perspektywę z dołu zwiększamy wrażenie dostojności, a z góry – optycznie pomniejszamy postać. Bliskość obiektywu nienaturalnie powiększa twarz i czyni ją bardziej okrągłą, co dodaje prezentowanej osobie kilka kilogramów. Pokazanie zdjęć szokujących lub kontrowersyjnych pobudza emocje i skłania do lektury, ale też buduje pewne pierwsze wrażenie (por. Niewalda 2013, s. 123-131).

Manipulacja obrazem jest skuteczniejsza niż słowna także z powodu dużego społecznego zaufania do fotografów. Współcześnie fotografia jest niezwykle silnym dowodem w każdej sprawie, szczególnie że niewiele osób potrafi samodzielnie tak przekształcić zdjęcie, aby ich ingerencja nie wyszła na jaw. Fotomontaże mogą być spreparowane tylko przez profesjonalistów. Jak zauważa S. Konopacka:

Fotografia ze swej natury wypracowała sobie coś, co można określić mianem zaufania społecznego. Potrafi pokazywać odległe gwiazdozbiory, bądź też mikroorganizmy, dokumentuje ważne życiowe momenty, jest powszechnie dostępna. Połączona z dziennikarstwem, rozumianym jako zawód zaufania społecznego posiada ściśle relacje z prawdą i obiektywizmem (Konopacka 2011, s. 14-15).

Wobec wielkiego zaufania, którym społeczeństwo obdarza fotografów i filmowców, manipulacja w tej dziedzinie dziennikarstwa jest trudna do odkrycia w codziennym odbiorze. O ile bowiem autorzy artykułów są z reguły znani, są więc w naszych myślach obecni jako ci prawdomówni lub niezettelni, o tyle fotografie czy filmowe relacje są z reguły anonimowe, dajemy im wiarę bez osobowego filtra autora. Kadr aparatu ponadto obejmuje jedynie pewien fragment rzeczywistości, podobnie jak obiektyw kamery, czasami o zbyt zawężony przekaz nie można oskarżać autora, lecz samo urządzenie rejestrujące. Jak zauważa ponownie S. Konopacka: „Już samo przekształcanie trójwymiarowego świata w płaszczyznę zdjęcia niesie ze sobą ryzyko defor-

macji” (Konopacka 2011, s. 59). Tymczasem świat rzeczywisty, oprócz trzech wymiarów, ma jeszcze inne cechy dostępne żywym zmysłom, a także uczucia i relacje, które trudno oddać przez cyfrową formę przekazu.

Współczesnym medialnym problemem są też tzw. *fake news* (‘fałszywe wiadomości’) – fałszywe, kreowane przez media wiadomości lub *pseudo events* (‘pseudow wydarzenia’). Społeczeństwo potrzebuje dziś ciągłych nowości, nieustannej sensacji, dynamicznej informacji. *Fake news* są po prostu nieprawdziwymi, wymyślonymi notami prasowymi lub internetowymi, które mają na celu silne oddziaływanie na emocje odbiorców. Dotyczą one z reguły spraw poważnych, szokujących, nacechowanych emocjonalnie. Mają zmusić odbiorców do myślenia w sposób, którego życzą sobie nadawcy. Człowiek bowiem instynktownie wierzy mediom, naturalnie nie kwestionuje ich przekazu. Dopiero gdy kłamstwo zostanie zdemaskowane, wiadomość odchodzi w niepamięć. Niektóre jednak podświadome uprzedzenia lub sympatie mogą pozostać¹.

Pseudow wydarzenia z kolei są prawdziwe, ale ich forma jest zaaranżowana w taki sposób, że sprawiają wrażenie naturalnych i spontanicznych, jednak wcześniej są dokładnie zaplanowane przez specjalistów od PR. Jako przykład takich wydarzeń można podać spotkania, które politycy odbywają podczas kampanii wyborczych. Z reguły kampanie mają podobny przebieg, spotkania z wyborcami oscylują wokół tych samych tematów. Aby poruszyć konkretny inny temat lub przekazać komunikat, planuje się wydarzenie w taki sposób, aby pokazać zalety promowanego polityka na podstawie sytuacji. I tak może on pomagać „przypadkowo” spotkanemu przechodniowi lub odpowiadać na tematy gospodarcze, gdy media „nagle” spotkają go podczas codziennych zakupów. Taka forma przekazu jest atrakcyjniejsza dla odbiorcy i ciekawsza niż medialne briefingi i konferencje prasowe (por. Węgrzyn 2013, s. 14-15).

Jednym z największych problemów, gdy idzie o szeroko pojętą manipulację w mediach, jest ich rola wartościująca. „Media opiniotwórcze zazwyczaj manipulują i perswadują w celu ukształtowania opinii społecznej i skłonienia ludzi do pożądanых zachowań”². Mogą więc one nie tylko wpływać na konkretne ludzkie poglądy czy sposoby myślenia, ale przez to także na postępowanie, wybory moralne i decyzje podejmowane na przykład przy wydawaniu pieniędzy.

¹ Por. *Naukowiec wyjaśnia, dlaczego ludzie ignorują fakty i wierzą w „fake news”*, <http://businessinsider.com.pl/technologie/nauka/fake-news-dlaczego-ludzie-w-nie-wierza/0pxj2t0>, [dostęp: 12.12.2018].

² J. Bodakowski, *Manipulacja w mediach*, Blog AMDG, <http://www.fronda.pl/blogi/amdg/manipulacja-w-mediach,25063.html>, [dostęp: 12.12.2018].

3. Wybrane przykłady

Aby zbadać, czy katolickie portale internetowe są rzeczywiście winnymi manipulacji czy może pozostają wierne zasadom Magisterium, pragnę przedstawić kilka znalezionych w Internecie nagłówków i artykułów.

a. Sprawa pielgrzymek do Medjugorie

Ostatnimi czasy głośna była sprawa misji ks. abpa Henryka Hosera – byłego ordynariusza warszawsko-praskiego – w Medjugorie. Miał on przyjrzeć się kwitnącemu tam od lat kultowi Matki Bożej. Jak wyglądały komentarze medialne? Portal Polonia Christiana podał, zgodnie z dokładnymi słowami księdza arcybiskupa, że pielgrzymek do tego miejsca nie mogą organizować diecezje, biskupi czy parafie, ale pielgrzymki organizowane spontanicznie przez wiernych czy biura podróży, którym towarzyszy kapłan, są możliwe, a nawet wskazane³. Tytuł więc i treść tzw. leadu dokładnie odzwierciedlają faktyczną wypowiedź hierarchy. Inaczej jest natomiast w artykule portalu deon.pl (ryc. 1), podającego w tytule: „Abp Hoser: nie wolno organizować pielgrzymek do Medjugorie”. Dopiero nagłówek precyzuje, choć niezbyt dokładnie, że zakaz dotyczy oficjalnych pielgrzymek kościelnych, można natomiast organizować pielgrzymki spontaniczne (nie ma też mowy o możliwości towarzyszenia kapłana)⁴. W neutralnym tonie wizytę komentuje portal ekai.pl, zwracając uwagę na zupełnie inny aspekt wypowiedzi⁵.

b. *Amoris laetitia*

Inną kontrowersyjną kwestią jest sprawa adhortacji apostolskiej *Amoris laetitia*. Portale katolickie reprezentują całe spektrum poglądów. I tak, portal fronda.pl pisze o „rozczarowaniu”, „głębokim podziale wśród biskupów” i „rozziewie”⁶. Na tym samym portalu Tomasz Terlikowski mówi o „zame-

³ Por. *Abp Hoser przypomina: pielgrzymek do Medjugorie nie mogą organizować diecezje i biskupi*, <http://www.pch24.pl/abp-hoser-przypomina-pielgrzymek-do-medjugorie-nie-moga-organizowac-diecezje-i-biskupi,51059,i.html>, [dostęp: 12.12.2018].

⁴ Por. *Abp Hoser: nie wolno organizować pielgrzymek do Medjugorie*, <http://www.deon.pl/religia/kosciol-i-swiat/z-zycia-kosciola/art,30063,abp-hoser-nie-wolno-organizowac-pielgrzymek-do-medjugorie.html>, [dostęp: 12.12.2018].

⁵ Por. *Abp Hoser o Medjugorii: kult Matki Bożej nie musi zależeć od objawień*, <https://ekai.pl/abp-hoser-o-medjugorii-kult-matki-bozej-nie-musi-zalezec-od-objawien/>, [dostęp: 12.12.2018].

⁶ Por. *Amoris laetitia – Eucharystia dla rozwodników w nowych związkach*, <http://www.fronde.pl/blogi/blog-o-duchowosci/amoris-laetitia-eucharystia-dla-rozwodnikow-w-nowych-zwiazkach,44863.html>, [dostęp: 12.12.2018].

Abp Hoser: nie wolno organizować pielgrzymek do Medjugorie

PAP / kw 21.04.2017 13:23, aktualizacja 21.04.2017 13:30 | wydrukuj



(fot. PAP/Jakub Kamiński)

ZOBACZ WIĘCEJ



Do czasu werdyktu Watykanu co do prawdziwości objawień, do Medjugorie nie mogą być organizowane oficjalne pielgrzymki kościelne, a jedynie spontanicznie organizowane przez wiernych; tego ruchu nie da się powstrzymać - ocenił abp Henryk Hoser, który przygotowuje raport o Medjugorie.

Ryc. 1. Dominujący tytuł artykułu i surowa mina hierarchy budują pierwsze wrażenie, artykuł „Abp Hoser: nie wolno organizować pielgrzymek do Medjugorie” na portalu deon.pl

cie” i „nieściskościach”. W tym przypadku, wydaje się, można sobie pozwolić na wiele, gdyż sam tytuł wskazuje, że jest to tylko opinia jednego z komentatorów⁷. Z kolei portal KAI podaje opinię kard. Müllera na temat tego, w jaki sposób należy odczytywać samą adhortację⁸; bardzo podobny artykuł,

⁷ Por. Terlikowski: „*Amoris laetitia*”, synodalny zamęt i hermeneutyka ciągłości, <http://www.fronda.pl/a/terlikowski-amoris-laetitia-synodalny-zamet-i-hermeneutyka-ciaglosci,69598.html>, [dostęp: 12.12.2018].

⁸ Por. „*Amoris laetitia*” trzeba odczytywać w świetle całej doktryny Kościoła, <https://ekai.pl/amoris-laetitia-trzeba-odczytywac-w-swietle-calej-doktryny-kosciola/>, [dostęp: 12.12.2018].

pod nieco zmienionym tytułem opublikował portal deon.pl⁹. Obie informacje przekazane są w sposób rzetelny. Nieco odmienną retorykę przyjęli redaktorzy strony pch24.pl, w tytule do podobnego artykułu mówiąc o „zamieszaniu” i „interwencji”, a w leadzie koncentrując się na kontrowersjach¹⁰. W innym artykule ta sama redakcja (pch24.pl) pisze o „efekcie *Amoris laetitia*”, którym ma być masowe dopuszczanie do sakramentów osób żyjących w nowych związkach, nazywanych przez autorów „cudzołożnikami”. Tekst przyciąga nie tylko treścią, lecz także zaskakującym zdjęciem, na którym w kopułę bazyliki watykańskiej uderza piorun (ryc. 2). Można by zadać sobie pytanie, jaki związek z treścią ma ta ilustracja i jakie budzi w odbiorcy uczucia¹¹. W tym zamieszaniu nieco spokoju wnosi artykuł katolickiego wydawcy z Katowic (gosc.pl) zachęcający do lektury wspomnianej adhortacji bez kontrowersji¹². Ten sam wydawca, komentując głośną sprawę zapytania dotyczącego interpretacji *Amoris laetitia*, zamiast o rozłamie, pisze o „prośbie” i „zadanych pytaniach”, unikając radykalnej retoryki rozłamu i kryzysu¹³. Ostatnim przykładem z tej kategorii jest szeroka interpretacja słów Ojca Świętego przez redaktora strony deon.pl. Twierdzi on, że papież Franciszek dopuścił Komunię dla rozwodników (sugeruje to już w tytule), choć sam artykuł oraz dokument, do którego się odwołuje, nie sprawiają sprawy tak liberalnie¹⁴.

Podsumowując, widzimy dużą różnorodność i koloryt opinii. Wydaje się, że działa tu prosty mechanizm marketingowy – im sprawa bardziej kontrowersyjna lub zaskakująca, tym przyciąga więcej autorów i czytelników. Medionawcy nazwali to angielskim słowem *clickbait* (od ang. *click* – ‘kliknięcie’ i ang. *bait* – ‘przynęta’¹⁵). Stosowany zabieg ma na celu zaintrygowanie czytelnika i skłonienie go za wszelką cenę do kliknięcia w tytuł artykułu. Wyko-

⁹ Por. Kard. Muller o tym, jak należy odczytywać „*Amoris laetitia*”, <http://www.deon.pl/religia/kosciol-i-swiat/z-zycia-kosciola/art,29129,kard-mller-o-tym-jak-nalezy-odczytywac-amoris-laetitia.html>, [dostęp: 12.12.2018].

¹⁰ Por. *Zamieszanie wokół Amoris laetitia – czy kardynał Mueller zainterweniuje?*, <http://www.pch24.pl/zamieszanie-wokol-amoris-laetitia---czy-kardynal-mueller-zainterweniuje--,48880,i.html>, [dostęp: 12.12.2018].

¹¹ Por. *Efekt „Amoris laetitia”. Kolejne diecezje dopuszczają cudzołożników do sakramentów*, <http://www.pch24.pl/efekt-amoris-laetitia--kolejne-diecezje-dopuszczaja-cudzozolnikow-do-sakramentow,48770,i.html>, [dostęp: 12.12.2018].

¹² Por. *O „Amoris laetitia” już bez kontrowersji*, <http://gosc.pl/doc/3783792.O-Amoris-Laetitia-juz-bez-kontrowesji>, [dostęp: 12.12.2018].

¹³ Por. *Kardynałowie poprosili o uściślenie „Amoris laetitia”*, <http://gosc.pl/doc/3552243.Kardynalow-poprosili-o-uscislenie-Amoris-laetitia>, [dostęp: 12.12.2018].

¹⁴ Por. *Papież o tym, że „Amoris Laetitia” dopuszcza Komunię dla rozwodników*, <http://www.deon.pl/religia/serwis-papieski/aktualnosci-papieskie/art,4796,papiez-o-tym-ze-amoris-laetitia-dopuszcza-komunie-dla-rozvodnikow.html>, [dostęp: 12.12.2018].

¹⁵ *Clickbait, Słownik Języka Polskiego*, wydanie internetowe, <https://sjp.pl/clickbait>, [dostęp: 12.12.2018].

Efekt „Amoris Laetitia”. Kolejne diecezje dopuszczają cudzołóżników do sakramentów

Data publikacji: 2017-01-16 19:00
Data aktualizacji: 2017-01-18 08:24:00



Fot. You Tube

Biskupi z Malty otwierają cudzołóżnikom drogę do spowiedzi i Komunii świętej, bez wyraźnego wymogu odwrócenia się od grzechu wynikającego z łamania szóstego przykazania – tak można ująć w skrócie dramatyczną treść opublikowanej właśnie instrukcji będącej pokłosiem posynodalnej adhortacji Franciszka „Amoris Laetitia”.

„Jeśli w rezultacie procesu rozeznania, dokonanego z pokorą, dyskrecją i miłością do Kościoła i jego nauczania, w szczerym poszukiwaniu woli Boga i pragnieniu bardziej doskonałej odpowiedzi na nią, osoba w separacji lub rozwiedziona, która żyje w nowym związku, zdoła z sumieniem ukształtowanym i oświeconym uznać i wierzyć w to, że jest w pokoju w Bogiem, nie można zabronić przystąpienia do sakramentu pokuty i pojednania i sakramentu Eucharystii” – to kluczowe zdanie instrukcji dla maltańskich kapłanów, przedrukowanej w sobotnim wydaniu dziennika Stolicy Apostolskiej „L’ Osservatore Romano”. Dokument przygotowany przez arcybiskupa Malty Charlesa Sciclunę oraz biskupa Gozo Mario Grecha stanowi oficjalną wykładnię praktycznego stosowania zapisów słynnego VIII rozdziału adhortacji.

Ryc. 2. Zaskakująca ilustracja wprowadzająca do tekstu „Efekt *Amoris laetitia*. Kolejne diecezje dopuszczają cudzołóżników do sakramentów” na portalu pch24.pl.

nanie tego zadania przenosi czytelnika na nową stronę portalu, na której często znajduje się zwiększona liczba reklam, lub odsyła czytelnika do właściwej strony portalu, gdy tytuł jest umieszczony jako reklama w serwisie społecznościowym. Zwiększona liczba kliknięć przekłada się bezpośrednio na zyski z reklam umieszczonych na stronie internetowej¹⁶.

4. Wnioski

Pytając o manipulację, nie dotknęliśmy zupełnie sprawy intencji tych wydawców, którzy starają się modyfikować informacje w taki sposób, aby pasowały do ogólnej charakterystyki publikowanych treści. Czy robią to z myślą o wzroście wiary i zbawieniu czytelnika, czy może chcą doprowadzić go do

¹⁶ W literaturze polskojęzycznej brakuje opracowań na ten temat, zob. w j. angielskim: *Click Bait: You Won't Believe What Happens Next!*, L. Alves i in., „Fronteiras: Journal of Social, Technological and Environmental Science” v.2 n.5, Anapolis (Brazylia) 2016, s. 198-213, https://www.researchgate.net/publication/311930296_Click_Bait_You_Won't_Believe_What_Happens_Next, [dostęp: 12.12.2018].

potępienia? Chyba nikt ich o to nie podejrzewa. Pragną po prostu zyskać rozgłos i uatrakcyjnić swoje treści. Do zbadania, czy rzeczywiście doszło tu do manipulacji, potrzeba byłoby wybitnego specjalisty. Zauważam jedynie, że informacje na każdym z tych portali są przetwarzane w sposób spójny z określoną linią publikacji. Przeglądając katolicką część Internetu, natknemy się, podobnie jak w codzienności, na całą gamę opinii i poglądów: od obu skrajności bliskich granicom katolicyzmu do stonowanego środka. Nie można jednak oskarżyć ich o bezwzględną manipulację, kłamstwo czy herezje.

Chciałbym jednak zwrócić uwagę, na końcu mojego artykułu, na mały szczegół. Jego tytuł brzmiał: *Prawda w Internecie. Czy katolickie portale internetowe manipulują informacjami?* Po przeczytaniu tego artykułu moglibyśmy spróbować nadać jemu jednak inny tytuł. Oto moje propozycje: *Manipulacja na stronach katolickich portali internetowych* lub: *Manipulacja w Internecie. Czy katolickie portale internetowe są winne manipulacji?* a może: *Prawda w Internecie. Czy katolickie portale internetowe realizują swoje zadanie?* czy może wreszcie najnudniejszy z nich: *Katolickie portale internetowe w służbie prawdzie*. Każdy z nich dobrze odzwierciedla treść artykułu przed jego lekturą. Czy jednak wywołuje takie same emocje przed zapoznaniem się z nim? Jak każdy z nich wzbudza oczekiwania? Jak nastawia potencjalnego odbiorcę? Czy tak samo zachęca do pogłębionej lektury? Z tym pytaniem, a także z pytaniem postawionym w tytule, muszę Państwa zostawić. Liczę tylko, że ze względu na sposób sformułowania tematu mojego artykułu, nie zostaną po prostu oskarżeni o manipulację.

THE TRUTH ON THE INTERNET.
DO CATHOLIC WEBSITES MANIPULATE INFORMATION?

ABSTRACT

The article deals with manipulation in the media. The author's intention was to investigate whether Catholic web portals manipulate truth in published articles. Thus the Church's teaching on the subject of the media was presented as well as methods and techniques of manipulation. The manner of message transmission in the Catholic media was confronted with these theses. The research results show that these portals are only trying to make the content attractive, but they are in accordance with the teaching of the Magisterium and the truth of the presented events.

Keywords: media; manipulation; Internet; truth; media mission; catholic media

Słowa kluczowe: media; manipulacja; Internet; prawda; misja mediów; media katolickie

BIBLIOGRAFIA

- Czuba K. (1995), *Media i władza*, Warszawa.
- Konopacka S. (2011), *Wirtuozeria iluzji czy wierne oddawanie walorów rzeczywistości – problematyka prawdy na przykładzie konkursu World Press Photo*, „Kultura – Media – Teologia” nr 5, s. 46-59.
- Niewalda M. (2013), *Metody manipulacji XXI wieku*, Warszawa.
- Węgrzyn M. (2013), *Kreowanie informacji: o pseudo-wydarzeniach w polityce*, „Kultura-Media-Teologia” nr 13, s. 8-18.

Publikacje internetowe

- „*Amoris laetitia*” trzeba odczytywać w świetle całej doktryny Kościoła, <https://ekai.pl/amoris-laetitia-trzeba-odczytywac-w-swietle-calej-doktryny-kosciola/>, [dostęp: 12.12.2018].
- Abp Hoser o Medjugorui: kult Matki Bożej nie musi zależeć od objawień, <https://ekai.pl/abp-hoser-o-medjugorui-kult-matki-bozej-nie-musi-zalezec-od-objawien/>, [dostęp: 12.12.2018].
- Abp Hoser przypomina: pielgrzymek do Medjugorie nie mogą organizować diecezje i biskupi, <http://www.pch24.pl/abp-hoser-przypomina-pielgrzymek-do-medjugorie-nie-moga-organizowac-diecezje-i-biskupi,51059,i.html>, [dostęp: 12.12.2018].
- Abp Hoser: nie wolno organizować pielgrzymek do Medjugorie, <http://www.deon.pl/religia/kosciol-i-swiat/z-zycia-kosciola/art,30063,abp-hoser-nie-wolno-organizowac-pielgrzymek-do-medjugorie.html>, [dostęp: 12.12.2018].
- Amoris laetitia* – Eucharystia dla rozwodników w nowych związkach, <http://www.fronda.pl/blogi/blog-o- duchowosci/amoris-laetitia-eucharystia-dla-rozwodnikow-w-nowych-zwiazkach,44863.html>, [dostęp: 12.12.2018].
- Efekt „*Amoris laetitia*”. Kolejne diecezje dopuszczają cudzołóżników do sakramentów, <http://www.pch24.pl/efekt-amoris-laetitia--kolejne-diecezje-dopuszczaja-cudzozolznikow-do-sakramentow,48770,i.html>, [dostęp: 12.12.2018].
- Kard. Müller o tym, jak należy odczytywać „*Amoris laetitia*”, <http://www.deon.pl/religia/kosciol-i-swiat/z-zycia-kosciola/art,29129,kard-mller-o-tym-jak-nalezy-odczytywac-amoris-laetitia.html>, [dostęp: 12.12.2018].
- Kardynałowie poprosili o uściślenie „*Amoris laetitia*”, <http://gosc.pl/doc/3552243.Kardynałowie-poprosili-o-uscislenie-Amoris-laetitia>, [dostęp: 12.12.2018].
- „*Amoris laetitia*” już bez kontrowersji, <http://gosc.pl/doc/3783792.O-Amoris-Laetitia-juz-bez-kontrowersji>, [dostęp: 12.12.2018].
- Papieska Komisja do Spraw Środków Społecznego Przekazu, *Aetatis novae, Instrukcja duszpasterska o przekazie społecznym w dwudziestą rocznicę ogłoszenia Instrukcji Communio et progressio*, <http://www.niedziela.pl/artukul/1500/Aetatis-novae> [dostęp: 12.12.2018].
- Papieska Komisja do Spraw Środków Społecznego Przekazu, *Communio et progressio, Instrukcja duszpasterska o środkach społecznego przekazu*, <http://www.niedziela.pl/artukul/1506/Communio-et-progressio> [dostęp: 12.12.2018].
- Papież o tym, że „*Amoris Laetitia*” dopuszcza Komunię dla rozwodników, <http://www.deon.pl/religia/serwis-papieski/aktualnosci-papieskie/art,4796,papiez-o-tym-ze-amoris-laetitia-dopuszczajakomunie-dla-rozwodnikow.html>, [dostęp: 12.12.2018].
- Sobór Watykański II, *Inter mirifica. Dekret o środkach społecznego przekazywania myśli*, <https://www.paulus.org.pl/213,inter-mirifica> [dostęp: 12.12.2018].
- Terlikowski: „*Amoris laetitia*”, synodalny zamęt i hermeneutyka ciągłości, <http://www.fronda.pl/a/terlikowski-amoris-laetitia-synodalny-zamet-i-hermeneutyka-ciaglosci,69598.html>, [dostęp: 12.12.2018].

Zamieszanie wokół Amoris laetitia – czy kardynał Mueller zainterweniuje?, <http://www.pch24.pl/zamieszanie-wokol-amoris-laetitia---czy-kardynal-mueller-zainterweniuje--,48880,i.html>, [dostęp: 12.12.2018].

Opracowania

Bodakowski J., *Manipulacja w mediach*, Blog AMDG, <http://www.fronda.pl/blogi/amdg/manipulacja-w-mediach,25063.html>, [dostęp: 12.12.2018].

Click Bait: You Won't Believe What Happens Next!, L. Alves i in., „Fronteiras: Journal of Social, Technological and Environmental Science” v.2 n.5, Anapolis (Brazylia) 2016, s. 198-213, https://www.researchgate.net/publication/311930296_Click_Bait_You_Won't_Believe_What_Happens_Next, [dostęp: 12.12.2018].

Naukowiec wyjaśnia, dlaczego ludzie ignorują fakty i wierzą w "fake news", <http://businessinsider.com.pl/technologie/nauka/fake-news-dlaczego-ludzie-w-nie-wierza/0pxj2t0>, [dostęp: 12.12.2018].

Słownik języka polskiego, wydanie internetowe, hasło: *clickbait*, <https://sjp.pl/clickbait>, [dostęp: 12.12.2018].

SEBASTIAN SOBKOWIAK MSF – misjonarz Świętej Rodziny, prezbiter, absolwent Wyższego Seminarium Duchownego Zgromadzenia Misjonarzy Świętej Rodziny w Kazimierzu Biskupim, na Wydziale Teologicznym UAM. Tytuł zawodowy magistra teologii otrzymał za obronę pracy pt.: *Związek filozofii z fizyką współczesną według Wernera Heisenberga*. Interesuje się filozofią, mediami oraz współczesną nauką i technologią. Pochodzi z Poznania, obecnie pracuje w Rzeszowie.

ADAM CZABAŃSKI

Uniwersytet Medyczny w Poznaniu

Wydział Nauk o Zdrowiu

JANUSZ MARIĄŃSKI

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Wydział Nauk Społecznych

Problematyka samobójstw w ujęciu Marii Jarosz

Samobójstwo człowieka wzbudza pytania o przyczyny i motywy. Można tu przyjąć rozmaite perspektywy badawcze. Z pewnością interesujące są próby zrozumienia tego społecznego fenomenu od strony psychologicznej czy nawet psychiatrycznej. Mimo że śmierć samobójcza dotyka konkretnych jednostek, to ma także wymiar społeczny. Analiza jej społecznego podłoża i uwarunkowań należy do kompetencji socjologii. Od końca XIX wieku za sprawą słynnego dzieła Émile'a Durkheima o samobójstwie (Durkheim 2006), rozpoczęły się socjologiczne naukowe dociekania zmierzające do poznania tego zjawiska. Samobójstwa są nie tylko ważnym problemem społecznym, ale i wskaźnikiem kondycji i integracji (lub dezintegracji) społeczeństwa. Nasilanie się zjawiska samobójstw stanowi ważny symptom anomii społecznej.

Profesor Maria Jarosz przyjęła za Durkheimem, że samobójstwo jest niezwykle czułym wskaźnikiem integracji i w ogóle kondycji społeczeństwa. Podjęła się badania tematu, który od dziesięcioleci był w PRL-u objęty milczeniem. Stopniowo rozszerzała swoje naukowe dociekania, zawsze jednak wiążąc je z zagadnieniem samobójstw. Podejmowała więc takie zagadnienia, jak: nierówności społeczne, sprawiedliwość społeczna (Jarosz 2005c; Jarosz 2008; Jarosz 2010; Jarosz 2013b; Jarosz 2015b) i etyczna. Stała się klasykiem polskiej suicydologii. W ogromnym dorobku naukowym prof. Marii Jarosz, liczącym 50 książek i ponad 300 artykułów naukowych, prace poświęcone problematyce samobójstw są szczególnie cenne. Celem artykułu jest poznanie

jej inspiracji w zakresie badań suicydologicznych oraz prześledzenie jej socjologicznej koncepcji w ujęwianiu zjawiska samobójstw. W interpretacji socjologicznej wyjaśnia się problem samobójstwa w szerszym kontekście, w warunkach wielkich społecznych, gospodarczych i politycznych transformacji.

Geneza zainteresowań suicydologicznych Marii Jarosz

Bardzo wiele na temat genezy zainteresowania profesor Marii Jarosz tematyką suicydologiczną można znaleźć we wstępach do jej książek (Jarosz 1997, s. 7-11; Jarosz 2013a, s. 7-10). Pisze ona, że tych motywów fascynacji badawczych fenomenem samozniszczenia było kilka. To, co dla niej charakterystyczne i co świadczy o jej wielkiej ludzkiej wrażliwości, to kolejność podawania tych motywów. Na pierwszym miejscu Maria Jarosz wymieniała podłoże sentymentalne. Tak o tym pisała:

Śmierć, zwłaszcza samobójcza, jest prawie zawsze tragedią dla bliskich, czasami, gdy okoliczności są szczególnie dramatyczne, na przykład kiedy życie odbiera sobie dziecko, śmierć doświadcza również ludzi obcych. Dla mnie silnym wstrząsem było samobójstwo dziewczynki (opiekującej się młodszym rodzeństwem), później zaś nowojorska, samobójcza śmierć Jerzego Kosińskiego, pisarza i mojego przyjaciela. Myślę, że każde z tych zdarzeń z osobna pełniło rolę impulsu wciągającego mnie w orbitę zainteresowania podłożem autodestrukcji (Jarosz 2013a, s. 7).

Kolejnym motywem podjęcia badań nad zjawiskiem samobójstw stały się dla prof. Marii Jarosz jej, jak to sama zaznaczyła: „charakterologiczne inklinacje”. Wyjaśniała to dalej swoimi cechami osobowości: „skłaniającymi do analizy tych akurat problemów, których naukowa popularność jest, z reguły, odwrotnie proporcjonalna do ich społecznego znaczenia” (Jarosz 2013a, s. 8). Gdy po przymusowym bezrobociu znalazła się w Głównym Urzędzie Statystycznym, mimo zakazu ówczesnej władzy komunistycznej podjęła pionierskie badania nad fenomenem samobójstw. Badania te spotkały się z wielkim międzynarodowym uznaniem, co stało się motorem jej dalszych naukowych działań. Z rozbrajającą szczerością napisała: „Przyznaję się przeto: do analizy fenomenu samozniszczenia popycha mnie także próżność. Są one bowiem źródłem moich osobistych satysfakcji” (Jarosz 2013a, s. 9).

Sama Maria Jarosz wielokrotnie przyznawała się do naukowych inspiracji wynikających z lektury *Le suicide* Émile’a Durkheima (Jarosz 1997, s. 9; Jarosz 2013a, s. 9; Jarosz 2015a, s. 9). Zwracała przy tym uwagę, że koncepcja Durkheima stwarza możliwość analizy społeczeństwa wychodzącej poza ele-

menty jego struktury i pozwala podjęcie ujęcia syntetyzującego, porządkującego pole badań. Należy ponadto zauważyć, że zainteresowanie zjawiskiem samobójstw przejawia się także w socjologicznej tożsamości Marii Jarosz, sprawiającej, że badania te dotyczą dużych zbiorowości i uprawniają do formułowania wniosków uogólniających.

W socjologicznej perspektywie badań nad postawami i zachowaniami autodestrukcyjnymi przyjmuje się jako punkt wyjścia jednostkę, a nie społeczeństwo. Analizuje się akt samobójczy w kontekście jego społecznych uwarunkowań. Jeżeli człowiek jest częścią określonego społeczeństwa, to źródeł samobójstw należy szukać w zakłóceniach tego społeczeństwa i badać je jako efekt dezintegracji społeczeństwa, a nie jako przejaw dezintegracji osobowości samobójcy. Często nie potrafimy odpowiedzieć na pytanie, dlaczego ludzie decydują się na odebranie sobie życia, ale możemy poszukiwać wspólnych uwarunkowań samobójstw i wskazywać na ich społeczny kontekst. U podłoża podobieństw i odmienności samobójstw leżą zmienne demograficzne, społeczne, statusowe i sytuacyjne, czyli cały kompleks interferujących czynników. Indywidualne motywy działań samobójczych ujmuje się w kontekście warunków społecznych, zapobiegających lub sprzyjających zamachom na własne życie (Jarosz, Kozak 2016, s. 206).

Koncepcja samobójstw Marii Jarosz

W koncepcji samobójstw Marii Jarosz na plan pierwszy wysuwa się jej socjologiczny charakter. Wielokrotnie krytykowała ona podejście psychiatryczne, które szuka wyjaśnienia zjawiska samobójstw w zaburzeniach psychicznych lub szczególnie predestynujących do samobójstwa cechach ofiary. Tymczasem pojęcie „woli życia” nadużywane przez Janusza Czapińskiego i „samobójstwo jako efekt utraty woli życia” nie tłumaczy na przykład podwyższonej skłonności do samobójstw wśród wojskowych, więźniów oraz osób bezrobotnych (Jarosz 2013a, s. 30-31). Jako socjolog zwraca Maria Jarosz uwagę na powiązanie samobójstw z warunkami społecznego, politycznego i ekonomicznego życia jednostek. Zgodnie z jej wykładnią socjologiczny kierunek badań nad zachowaniami samobójczymi kładzie nacisk na uwarunkowania społeczne, czyli ponadjednostkowe.

Pisze w swojej książce:

[...] skoro człowiek jest częścią określonego społeczeństwa, to źródeł samobójstw należy szukać w zakłóceniach funkcjonowania tego społeczeństwa. Samobójstwo jako zjawisko społeczne należy więc badać jako efekt dezintegracji społeczeństwa, a nie jako przejaw dezintegracji osobowości samobójcy. Nie oznacza to

lekceważenia indywidualnych motywów działań samobójczych, ale przesunięcie zainteresowań z działań jednostkowych na działania stanowiące ich wspólny mianownik: warunki społeczne zapobiegające lub sprzyjające zamachom na własne życie. Wyraźne są ich wymierne wyznaczniki dowodzące zróżnicowanego nasilenia i zmienności lub stałości trendów społecznych (Jarosz 2013 a, s. 32).

Ponadto szczególnie wyraźne są inspiracje teorią samobójstw Émile'a Durkheima. Na szczególną uwagę zasługuje fakt, że jest to koncepcja dynamiczna, a jednocześnie spójna. Wszak od samego początku za Durkheimem wskazywała na samobójstwo jako na znakomity wskaźnik stopnia integracji społeczeństwa (Jarosz 1975; Jarosz 1977, s. 325-350; Jarosz 1978, s. 65-101; Jarosz 1980; Jarosz 1985, s. 449-464). Podtrzymywała ten pogląd także w swoich ostatnich publikacjach (Jarosz 2004; Jarosz 2005a; Jarosz 2005 b, s. 1-13; Jarosz 2012; Jarosz 2013a; Jarosz 2015a, s. 5-17). Oznacza to, że im wyższe są współczynniki śmierci samobójczej, tym silniejsza jest dezintegracja społeczeństwa, a im niższe – tym wyższa integracja i lepsza kondycja społeczeństwa.

Tym, co sytuje badania prof. Marii Jarosz w kategorii badań klasycznych, jest ich szeroki zakres temporalny rozpinający się od roku 1951 i obejmujący także pierwsze lata drugiej dekady XXI wieku. Ów naukowy rozmach można w pewnych aspektach porównać tylko do badań Brunona Hołysta (Hołyst 1968, s. 22-23; Hołyst 1983; Hołyst 2012; Hołyst 2013, s. 11-290). Pamiętać jednakże należy o wewnętrznej dyscyplinie naukowej prof. Marii Jarosz, konsekwentnie wysoko ceniącej zwłaszcza socjologiczne ujmowanie problematyki samobójstw, z akcentowaniem różnych czynników zmniejszających lub zwiększających prawdopodobieństwo zachowań samobójczych.

Warto pokrótce przedstawić wnioski z badań Marii Jarosz, które przez wiele lat nadawały pewien kierunek naukowych dyskusji skupiających się na fenomenie samobójstw. Od początku prowadzenia statystyk samobójstw w Polsce (czyli od 1951 roku), zgodnych z międzynarodową statystyką zgonów, liczba samobójstw wzrosła o 400%. W tym czasie liczba ludności wzrosła z 25,5 miliona do około 38 milionów w 2011 roku (Jarosz 2013a, s. 78; Jarosz 2015a, s. 7). Zdaniem Marii Jarosz, tempo wzrostu liczby samobójstw w Polsce jest nierównomierne. Obserwowała ona wahania w dynamice liczby samobójstw w Polsce i pisała o tym w licznych pracach (Jarosz 1995, s. 9-31; Jarosz, Krawczyk 1995b; Jarosz 1997 s. 83-85; Jarosz 1999, s. 115-126; Jarosz 2004, Jarosz 2013a, s. 78-80; Jarosz 2015a, s. 9). Współczynniki samobójstw rosły najszybciej w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku.

Z kolei w latach siedemdziesiątych (era gierkowska) nastąpiło pewne wyhamowanie tych tendencji i niewielkie coroczne wahania liczby samobójstw w kolejnych latach. Tym, co szczególnie podkreślała prof. Maria Jarosz –

był rok 1981, kiedy to nastąpił znaczny spadek liczby samobójstw w Polsce (o 35%). Uczona wiązała ten spadek jednoznacznie z nadziejami związanymi z „Solidarnością” i – można powiedzieć – sytuacją rewolucyjną. Rozbudzenie społecznych nadziei na zmiany w Polsce skutecznie powstrzymywało ludzi od lekkomyślnego pozbawiania się życia, które po zwycięstwie nad „onymi” może się przydać, nabrać sensu. Kolejny raz potwierdziła się teoria samobójstw Émile’a Durkheima, że samobójstwa są czułym wskaźnikiem integracji i kondycji społeczeństwa. W następującym bezpośrednio po tym okresie stanie wojennym doszło do znacznego wzrostu współczynników śmierci samobójczej.

Kolejny przełom w Polsce to rok 1990, czyli początek bezkrwawych przemian, który również zaowocował spadkiem liczby samobójstw. Lata dziewięćdziesiąte XX wieku zaznaczyły się w Polsce wzrostem zjawiska bezrobocia, biedy i braku nadziei na poprawę sytuacji. Nastąpiło więc rozczarowanie efektami transformacji, co przełożyło się na rosnące współczynniki śmierci samobójczej. O ile jednak w latach dziewięćdziesiątych XX wieku każdego roku popełniało samobójstwo ponad 5 tysięcy osób, czyli mniej więcej tyle, ile ginie w wypadkach drogowych, o tyle w czasach światowego kryzysu finansowego i gospodarczego, skutkującego wzrostem bezrobocia i nierówności społecznych, każdego roku popełnia samobójstwo ponad 6 tysięcy osób. Po okresie względnej stabilizacji współczynniki samobójstw zaczęły ponownie rosnąć. Zwłaszcza bezrobocie stawało się jednym z najważniejszych czynników inspirujących śmierć samobójczą. Bezrobotni i rolnicy to grupy najczęściej wykluczające się przez samobójstwo z życia.

Analizując zjawisko samobójstw w Polsce w kolejnych dziesięcioleciach, Maria Jarosz zauważyła rosnący udział mieszkańców wsi i malejący mieszkańców miast. Już w drugiej połowie lat siedemdziesiątych XX wieku stwierdzić można było tendencję wyrównywania się udziału mieszkańców miast i wsi w strukturze zgonów samobójczych. Przełomowym rokiem był rok 1978, kiedy to wskaźniki śmierci samobójczej w obu środowiskach były analogiczne (Jarosz 1980, s. 149). Jak napisała wówczas: „Upraszczając: w roku 1951 na 40% ludności miejskiej przypadało 50% popełnionych samobójstw, natomiast w roku 1978 na 60% ludności miejskiej przypadało nadal 50% popełnionych samobójstw” (Jarosz 2013a, s. 81). Dyskutując w kwestii obalenia czy też potwierdzenia klasycznej Durkheimowskiej teorii samobójstw, Maria Jarosz zauważyła, że w tej teorii wskazuje się na samobójstwo jako na zjawisko typowo miejskie. Nasilenie samobójstw w miastach wynikać miało z dezintegracji środowiska miejskiego, rozluźnienia więzi sąsiedzkich i rodzinnych. Procesy rozwoju ekonomicznego i społecznego doprowadziły do znacznego ujednoczenia obu środowisk, co oznaczało osłabienie tradycyjnych kulturowych mechanizmów integracyjnych, charakterystycznych dla dawnych środowisk wiejskich.

Zwrócić jednak należy uwagę na to, że współcześnie w środowiskach wiejskich powtórzył się określony zespół czynników, które niegdyś w mieście doprowadziły do nasilenia się zachowań samobójczych (np. osłabienie więzi rodzinnych, sąsiedzkich i środowiskowych oraz związane z tym poczucie izolacji i osamotnienia, narastające procesy dezintegracyjne). Jak słusznie zauważa Maria Jarosz: „Jest to więc wciąż to samo – sformułowane przez klasyków socjologii – podłoże zjawisk dewiacyjnych” (Jarosz 2013a, s. 85). W dalszych konstatacjach uczonej pojawia się uwaga dotycząca malenia liczby gospodarstw rolnych i jednoczesnego wzrostu liczby ludności pozarolniczej, w tym ludności bez zajęcia. Według niej wzrost samobójstw wśród ludności wiejskiej generowali przede wszystkim pracownicy dawnych państwowych gospodarstw rolnych. Wśród rolników i hodowców też wzrosły wskaźniki samobójstw z powodu trudności w przystosowywaniu się do twardych reguł gospodarki rynkowej. Tak więc kluczowe okazują się względy gospodarcze i zjawisko bezrobocia, wzmagające nierówności społeczne właśnie w środowiskach wiejskich (Jarosz 2015a, s. 11).

Jeśli chodzi o regionalne zróżnicowanie samobójstw w Polsce, to Maria Jarosz zauważyła, że: „najwyższe wskaźniki samobójstw występują na tych obszarach, w których jest największe nasilenie problemów socjalno-bytowych, szczególnie związanych z sytuacją na rynku pracy oraz brakiem regionalnych perspektyw rozwojowych. Tego typu województwa tworzą szczególny syndrom suicydogenny stymulowany przez określone czynniki sytuacyjne” (Jarosz 2013a, s. 92-93). W światowej statystyce śmierci samobójczej Polska zajmuje miejsce środkowe i najniższe w grupie krajów postkomunistycznych (najwyższe współczynniki samobójstw ma Rosja i kraje nadbałtyckie).

Jeżeli nawet wybitna polska badaczka procesów związanych z samobójstwem nie abstrahuje całkowicie od szczególnych i jednostkowych motywów podjęcia przez człowieka decyzji samobójczych (np. poczucia osamotnienia, izolacji społecznej, sytuacji stresowych związanych z rodziną czy pracą), to w interpretacjach *stricte* socjologicznych poszukuje przede wszystkim wspólnych cech, generalnych uwarunkowań większości przypadków.

Jest bowiem tak, że człowiek popełnia samobójstwo z najrozmaitszych powodów, mniej lub bardziej uświadomionych, mniej lub bardziej ze sobą powiązanych. Bezpośrednie przyczyny sprawcze bywają trudne do ustalenia nawet w indywidualnym przypadku i z pewnością nie dają się ekstrapolować na analizę szerszej zbiorowości. Skoro więc człowiek, każdy z osobna, kieruje się własnymi, indywidualnymi motywami popełniania samobójstwa, to nie jest łatwo znaleźć wspólny mianownik dla poszczególnych przypadków. Samobójstwa są jednak zjawiskiem społecznym, autodestrukcyjna aktywność podejmowana jest tak często, że samobójcy stanowią znaczną kategorię w strukturze całej populacji (Jarosz, Kozak s. 205-206).

Jeżeli nawet tak jest, że samobójstwa są popełniane z różnych powodów i każdy samobójca kieruje się własnymi indywidualnymi motywami odebrania sobie życia, to w rzeczywistości istnieje pewien szczególny syndrom sytuacyjny skłaniający określone jednostki do zachowań autodestrukcyjnych (Jarosz 2002 s. 9). Rosnące wskaźniki śmierci samobójczej konstatują socjologowie w okresach nasilania się procesów dezakceptacji społecznej, kryzysu wartości i obniżania się rangi współdziałania społecznego, malejące zaś w sytuacjach integracji społecznej. Zbiorowość samobójców można scharakteryzować przede wszystkim za pomocą cech demograficznych, tj. płci i wieku.

Wiodące tematy badawcze

Ważny temat podjęty przez Marię Jarosz obejmował zachowania samobójcze dzieci i młodzieży. Uczona bardzo wyraźnie rozdzielała zjawisko samobójstw od prób samobójczych. Pisała o tym w następujący sposób: „Nieuprawnione jest bowiem [...] łączenie zachowań o różnej wykrywalności i odmiennej strukturze społeczno-demograficznej osób je przejawiających. Jeśli ponadto weźmiemy pod uwagę odmienną intencję autoagresji [...] to całościowe ujęcie problemu mogłoby zdeformować jego rzeczywisty, empiryczny obraz” (Jarosz 1997, s. 102). Zauważała ona, że z roku na rok rosną współczynniki samobójstw i prób samobójczych wśród młodzieży. Już w połowie lat siedemdziesiątych XX wieku podjęła badania tysięcy dzieci i młodzieży z rodzin dysfunkcyjnych. Do dziś są to wciąż jedyne reprezentatywne badania zjawiska samobójstw wśród uczniów oraz dzieci z rodzin zdezorganizowanych (Jarosz 1979, s. 180-193). Z badań tych wynikały interesujące wnioski. Maria Jarosz stwierdziła, że istnieje wyraźna zależność między pozycją społeczną rodziców a nasileniem samobójstw ich potomstwa. Najwyższe wskaźniki prób samobójczych odnotowywano wśród dzieci robotników niewykwalifikowanych. Ponadto Uczona ustaliła, że dziewczęta trzykrotnie częściej niż chłopcy podejmują próby samobójcze, natomiast chłopcy pięciokrotnie częściej niż dziewczęta popełniają samobójstwa. Stwierdziła też, że zachowania samobójcze podejmują z reguły uczniowie słabsi (Jarosz 1997, s. 112).

Na uwagę zasługuje fragment pracy Marii Jarosz odnoszący się do szczególnego nasilenia samobójstw i prób samobójczych wśród młodzieży z rodzin dysfunkcyjnych:

[...] nie ulega wątpliwości, że wszelkie formy zachowań autodestrukcyjnych (łącznie z samouszkodzeniem) wyrosły na podłożu niekorzystnej sytuacji rodzinnej i są wskaźnikiem społecznego nieprzystosowania sprawcy aktu autoagresji. Szczególnie silnie usposabiający do samoniszczenia jest syndrom sytuacyjny: ku-

mulowanie się kłopotów domowych i szkolnych wtedy, kiedy ani dom, ani szkoła nie wiąże pozytywnie dziecka. Samobójstwo jest przy tym jedną z możliwych dróg zmiany istniejącej sytuacji – obok ucieczek, alkoholizmu, zachowań przestępczych (Jarosz 2013a, s. 106).

Zauważyła ona utrzymujący się także w innych krajach trend „odmładzania się” struktury wieku samobójców, czyli wzrost udziału w strukturze samobójstw roczników najmłodszych, mimo że zróżnicowanie nasilenia samobójstw według wieku jest cechą względnie trwałą (Jarosz 1997, s. 115-116; Jarosz 2013a, s. 108).

Profesor Maria Jarosz wniosła do polskiej suicydologii interesujące rozważania dotyczące wyjaśnienia dysproporcji między śmiercią samobójczą mężczyzn i kobiet. Polska sytuuje się wśród krajów, gdzie te dysproporcje są szczególnie wyraziste. Na jedno samobójstwo kobiety przypada sześć samobójstw mężczyzn. Sama Uczona zauważyła, że jednoznaczna odpowiedź na tę kwestię jest trudna. Chodzi tu bowiem o współwystępowanie całego kompleksu uwarunkowań. Zwracała więc uwagę na kilka możliwych wyjaśnień tego społecznego fenomenu. Zauważała, że niegdyś istniały duże dzietności polskich kobiet. Macierzyństwo miało być więc tą barierą chroniącą je od podejmowania zachowań autoagresywnych (Jarosz 1997, s. 122-123). W latach osiemdziesiątych XX wieku w innych krajach europejskich o wysokich dzietnościach kobiet (Portugalii, Grecji, Hiszpanii) kobiety relatywnie rzadko popełniały samobójstwo. Od tamtych czasów radykalnie zmniejszył się przyrost naturalny i w związku z tym dzietności kobiet. W Polsce trend ten zaczął się na początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku. Maria Jarosz wyraziła wówczas przekonanie, że względ na dzieci już urodzone, które trzeba wychowywać, wydaje się jednym z najważniejszych czynników skutecznie powstrzymujących kobiety-matki od samobójstw. Jednak w początkach XXI wieku dzietności kobiet jeszcze bardziej spadły i należy zastanowić się nad innymi możliwymi wytłumaczeniami stosunkowo niewielkiej liczby samobójstw kobiet w Polsce.

Maria Jarosz zwracała więc swoją uwagę na uwarunkowania kulturowe omawianego zjawiska. Uczona zdecydowała się na hipotezę: „o relatywnie wysokiej z dawien dawna (w porównaniu z innymi krajami) pozycji polskiej kobiety. Wiązało to się z jej szczególną rolą pielęgnowania (i przekazywania dzieciom) wartości patriotycznych i religijnych [...]” (Jarosz 2013a, s. 114-115). Ponadto, jej zdaniem, należy zwrócić uwagę na status wykształceniowy polskich kobiet, który jest wysoki w porównaniu ze współczynnikiem wykształcenia mężczyzn. Píše ona o tym następująco: „Wśród kobiet z wyższym wykształceniem odsetki kobiet zawodowo czynnych oscylują wokół 80%. Co więcej, odnotowano w Polsce szybsze tempo wzrostu pozio-

mu wykształcenia wśród kobiet niż wśród mężczyzn” (Jarosz 2013a, s. 113). W ostatnich swoich publikacjach naukowych prof. Maria Jarosz zwracała uwagę na aktywność zawodową kobiet i dostrzegała takie prace, które wiązały się z wyższym dla kobiet niż dla mężczyzn ryzykiem śmierci samobójczej. „Po pierwsze, zagrożone są robotnice zatrudnione na budowach i w transporcie, a także w przemyśle i górnictwie [...]” (Jarosz 2015a, s. 14).

Zagrożenie samobójstwem było porównywalne u kobiet i mężczyzn, jeśli dotyczyło stanowisk kierowniczych. Zauważyła również, że w ostatnich zwłaszcza latach praca zawodowa staje się dla kobiet coraz ważniejsza i współwystępuje z obowiązkami rodzinnymi.

Dziś kobiety – lepiej wykształcone i często bardziej wydajne od swoich kolegów – nie dadzą się wypchnąć z rynku. Nie pozwolą na ograniczanie ich zawodowej tożsamości [...]. Opinię, że praca zawodowa bardziej nobilituje społecznie niż poświęcenie się wyłącznie dla domu i rodziny, podziela ponad 79% Polek, przy czym pokaźna ich liczba uważa, że kierowanie ludźmi to bardzo kobiece zajęcie – co jest też przyczynkiem do zmiany stereotypu płci we współczesnym polskim społeczeństwie (Jarosz 2015a, s. 15).

Odnosząc się do światowego kryzysu, Uczona stwierdziła, że w jego wyniku w Polsce pracę utraciło więcej mężczyzn niż kobiet. Ponadto rysują się trendy wyrównywania się zarobków mężczyzn i kobiet. Okazuje się także, że kobiety sukcesywnie stają się bardziej profesjonalne i coraz lepiej osadzone w tworzącej się nowej rzeczywistości.

Zmiana męskich i kobiecych stereotypów zachowań wiąże się, po pierwsze, z przewartościowaniem współczesnego modelu rodziny i pracą kobiet. W rezultacie to, co powstrzymuje kobiety przed samobójstwem, bywa często dla mężczyzn czynnikiem stresującym i suicydogennym. Mężczyzna, w którego świadomości mieści się wciąż wzór macho, często nie potrafi odnaleźć się w sytuacji, w której rządzi często lepiej zarabiająca kobieta [...] W tej sytuacji utrata pracy staje się dla mężczyzny czynnikiem wręcz suicydogennym. Po drugie, owe przewartościowania ról społecznych wyrażają się też w zmianie stereotypów seksualnych [...]. Wszystko to sprawia, że obraz Polski rysuje się jako kraj o silnych Polkach i coraz słabszych Polakach (Jarosz 2015a, s. 15-16).

We wszystkich krajach Europy i świata, w tym także w Polsce, mężczyźni częściej niż kobiety popełniają samobójstwa, choć różne są proporcje tego zjawiska. W Polsce współczynniki śmierci samobójczej kobiet i mężczyzn są najwyższe w przedziale wieku 45-60 lat. Przyczyny tego zjawiska nie są w pełni zbadane.

W literaturze spotykamy się z różnego typu interpretacjami, powszechnie zwraca się uwagę na większą skuteczność samobójstw mężczyzn wynikającą z wyboru pewniejszych sposobów dokonania samobójstw oraz silniejszej intencji śmierci. Polska (obok Hiszpanii, Portugalii, Włoch) jest jednym z krajów o najniższym udziale kobiet w strukturze zgonów samobójczych. W społeczeństwie polskim w przybliżeniu jedna kobieta na pięciu mężczyzn umiera na skutek popełnionego samobójstwa, podczas gdy w Japonii na jedną samobójczynię przypada 1,5 samobójcy (Jarosz 2002, s. 10).

Z badań profesor Marii Jarosz wynika także, że istnieją istotne związki nasilenia samobójstw ze stanem cywilnym samobójców. Okazuje się więc, że szczególnie suicydogenne jest bycie wdową, wdowcem lub osobą rozwiedzioną. Samobójstwa tych osób w porównaniu z osobami żonatymi, zamężnymi lub kawalerami i pannami są czterokrotnie częstsze (Jarosz 2013a, s. 118). Według Marii Jarosz czynnikiem szczególnie wzmacniającym zagrożenie samobójstwem jest nagła zmiana stanu cywilnego, zwłaszcza nagłe osamotnienie wywołujące poczucie izolacji, a także społecznego nieprzystosowania. Uczona zwraca uwagę na pierwszy rok bycia wdową lub wdowcem. Ryzyko popełnienia samobójstwa jest wówczas dwukrotnie większe niż w kolejnych latach. Nagłe osamotnienie jest czynnikiem wybitnie suicydogennym, zwłaszcza w sytuacji kumulowania się trudnych problemów życiowych związanych nie tylko z rodziną, ale i z pracą zawodową, zwłaszcza z utratą pracy.

Profesor Maria Jarosz zasłynęła także wnikliwymi studiami nad samobójstwami w strukturze społeczno-zawodowej w polskim społeczeństwie. Zdaniem tej Uczoney, szczególnie determinujące zachowania samobójcze czynniki są związane ze zmianą pracy lub jej utratą, przejściem na emeryturę bądź odgrywaniem nieadekwatnej roli społecznej lub niemożnością zaspokojenia aspiracji społecznych i zawodowych. Szczegółowe analizy objęły już lata siedemdziesiąte XX wieku (Jarosz 1977, s. 325-350), ale także kolejne dekady XX wieku (Jarosz 1995, s. 20-32; Jarosz 1997, s. 151-161) i pierwsze lata XXI stulecia (Jarosz 2013a, s. 144-150). W zależności od współczynnika określającego nasilenie się zjawiska śmierci spowodowanej samobójstwem można wyróżnić pewne kategorie społeczno-zawodowe.

Wśród wniosków z wieloletnich badań na szczególne zainteresowanie zasługują te, które koncentrują się na okresie transformacji z lat dziewięćdziesiątych XX wieku i pierwszych lat XXI wieku. Z ustaleń Marii Jarosz wynika, że najmniej suicydogenną grupą są pracownicy umysłowi. Z kolei do grup osób najczęściej odbierających sobie życie należą pracownicy fizyczni, bezrobotni i rolnicy. Wśród nich najczęściej (ponad 25%) popełniają samobójstwa pracownicy fizyczni. Badaczka zwróciła także uwagę na to, że to właśnie oni ponieśli największe koszty związane z przebudową polskiej gospodarki. Wystar-

czy wymienić tu górników, hutników i stoczniowców, spośród których wielu straciło pracę i nie podołało procesom adaptacyjnym do zmienionych warunków społeczno-ekonomicznych. Otwarcie gospodarki rynkowej nie gwarantuje realizacji zasad sprawiedliwości społecznej, a co więcej, właśnie nierówności społeczne są cechą tego nowego systemu (Jarosz 2013a, s. 146-147). Słusznie Maria Jarosz zauważyła, że na samobójstwa w strukturze społeczno-zawodowej ma wpływ nie tylko sytuacja materialna, ale utrata społecznego prestiżu, zwłaszcza w odniesieniu do klasy lub warstwy uznawanej za przodującą (robotnicy). Daje to szczególnie niszczące skutki zwłaszcza w pierwszym okresie transformacji (Jarosz 2013a, s. 148).

Oprócz robotników kolejną grupą, w której już od 1982 roku obserwuje się narastanie zgonów samobójczych, są rolnicy. Przyczyną takiego stanu rzeczy jest postępująca pauperyzacja środowiska wiejskiego, a także problemy z przystosowaniem się do zasad gospodarki rynkowej (Jarosz 2013, s. 148). Zdaniem Marii Jarosz, samobójstwa łączą się nie tylko z problematyką tak zwanych „ludzi zbędnych”, ale także z tymi, którzy korzystając z możliwości społecznego awansu zdobywają wyższe pozycje społeczne.

[...] nawet zdobycie wyższej pozycji społecznej, kariera życiowa mogą się stać przyczyną stanów depresyjnych i nerwicowych. Trudności w pełnieniu nowej roli, problemy adaptacji do gospodarki rynkowej, obawa przed niewywiązywaniem się z nowych obowiązków i utratą pozycji już osiągniętej, lęk przed przyszłością bywają źródłem stanów nerwicowych i depresyjnych, wyrażających się częstokroć samoniszczeniem: alkoholizmem i samobójstwami (Jarosz 2013a, s. 149).

Na szczególną uwagę zasługują – zdaniem Marii Jarosz – bezrobotni, zaliczający się do grup o najwyższym ryzyku śmierci samobójczej. Problem ten dotyczy zresztą szerszej grupy ludzi, bo także tych, którzy odczuwają lęk przed utratą pracy. Sama perspektywa utraty pracy prowadzi tych ludzi do podejmowania decyzji o popełnieniu samobójstwa. Badaczka zwróciła dodatkowo uwagę na negatywny syndrom sytuacyjny, który tu się wytwarza. Postępująca pauperyzacja łączy się z osamotnieniem. Do tego dochodzą niskie kwalifikacje zawodowe i niewiara w poprawę sytuacji w przyszłości (Jarosz 2013a, s. 149). Ważna jest perspektywa znalezienia nowej pracy, a to zależy od wielkości miejscowości. Uczona zadawała sobie pytanie, czy odnotowany po 2008 roku wzrost wskaźników śmierci samobójczej jest zjawiskiem trwałym. Z perspektywy kilku lat widać, że na spadki liczby samobójstw trzeba jeszcze poczekać. Nadzieją napawają jednak spadające odsetki osób bezrobotnych w Polsce, począwszy od 2015 roku, co może przełożyć się także na zredukowanie liczby samobójstw.

Szczegółowe tematy badawcze

Samobójstwo jest daleko idącą formą dobrowolnego wykluczenia się z życia społecznego. Ma ono złożone, niekiedy ukryte przyczyny. Można je jednak analizować i wyciągać w miarę wiarygodne wnioski. Nasilenie się liczby podejmowanych decyzji samobójczych, a zwłaszcza dokonanych samobójstw, jest wskaźnikiem, że jako społeczeństwo przeżywamy trudny okres. Badania socjologiczne realizowane przez Marię Jarosz dotyczyły nie tylko całego społeczeństwa polskiego, ale i wybranych grup społecznych. W swoich wieloaspektowych studiach nad zjawiskiem samobójstwa podejmowała ona także badania nad autodestrukcyjnymi w środowiskach zamkniętych (Jarosz 1997, s. 162-180; Jarosz 2013a, s. 151-168).

Na uwagę zasługują więc wnioski z badań nad samobójstwami w więzieniach. Więźniowie pod względem położenia społecznego mogą być traktowani jako wyodrębniona i relatywnie jednolita kategoria społeczna. Z badań wynika, że od 1993 roku notuje się wyraźny spadek zachowań autodestrukcyjnych wśród aresztantów. Samobójstwa są podejmowane 3-6 razy częściej niż w pozostałej populacji. Ponadto 2,5 razy częściej samobójstwa popełniają osoby tymczasowo aresztowane niż skazani na karę pozbawienia wolności. Z badań socjologicznych wynika ponadto, że samobójstwa popełniają zwłaszcza sprawcy najcięższych przestępstw. Szczególnie zwraca uwagę fakt, że samobójcy z więzień pod względem cech demograficznych nie różnią się od populacji samobójców całego kraju. „Jedyną cechą odróżniającą samobójców ze środowisk więziennych od samobójców całego kraju jest miejsce zamieszkania. Tych ostatnich charakteryzuje raczej przynależność do środowisk wiejskich [...], podczas gdy samobójcy w więzieniach pochodzili najczęściej z miasta” (Jarosz 2013a, s. 160-165). Struktura demograficzna (płeć, wiek, stan cywilny) i wykształcenie nie różni samobójców od całej zbiorowości skazanych, jak też nie różni ich od populacji samobójców.

PREFEROWANĄ metodą pozbawienia się życia w więzieniu, podobnie jak w wojsku i we wszystkich innych środowiskach w kraju, jest powieszenie się (65% przypadków). Miejscem śmierci jest najczęściej wspólna cela, czas to z reguły noc albo godziny nieobecności współwięźniów (np. spacer, badania lekarskie). Więźniowie, którzy dokonali aktów autoagresji, byli jednocześnie sprawcami najbardziej agresywnych i niebezpiecznych rodzajów przestępstw (np. przeciwko życiu, wolności, mieniu i własności). Na tle struktury rodzajowej ogółu więźniów samobójcy wyróżniali się nasileniem przestępstw zagrożonych wysokimi karami (Jarosz 2013 b, s. 165 i 167).

Samobójcy w więzieniach nie wykazują – wbrew oczekiwaniom psychiatrów i specjalistów systemów penitencjarnych – odchyłeń od norm zdrowia psychicznego, są zatem relatywnie normalni, chociaż niektórzy z nich to ludzie

marginesu społecznego. „Odbierają sobie życie ludzkie mniej odporni, uwikłani w sytuacje, które rzeczywiście (bądź we własnym mniemaniu) ich przerażają. Nie są w stanie rozwiązać węzła gordyjskiego, w który zapęłtiła się ich terażniejszość. Przecinają go, kładąc kres życiu” (Jarosz 2013b, s. 167-168).

W więzieniu samobójstwo (także zakończone śmiercią) jest często postrzegane jako zachowanie honorowe i traktowane – często koniunkturalnie – jako czyn altruistyczny, dokonany w interesie społeczności więziennej. Nie ulega wątpliwości, że tego rodzaju nastawienia charakteryzujące się takim stopniem przyzwolenia zwiększają prawdopodobieństwo samobójstw w więzieniach.

Nigdzie jednak nie ma tak jednoznacznie traumatyzującego i suicydogennego syndromu sytuacyjnego jak w więzieniach właśnie. Składa się nań: nagłe zerwanie kontaktów z całym otoczeniem, ograniczenie kontaktów z najbliższymi (prowadzące częstokroć do ich definitywnego zerwania) i konieczność natychmiastowego podporządkowania się regułom instytucji więziennej. Wszystko to rodzi poczucie wyobcowania, krzywdy, bezradności – a niekiedy także bezsensu dalszego życia (Jarosz 2013 b, s. 167).

Wojsko, podobnie jak i więzienie (każde trochę inaczej), stanowi poddane rygorom, zamknięte środowisko, stymulujące określone typy zachowań, także autodestrukcyjnych. Dla niemałej grupy poborowych służba w wojsku i związany z nią rygoryzm są źródłem nieustającego poczucia zagrożenia i lęku. Także zachowania przypisywane tzw. „fali” w wojsku zwiększały ryzyko autodestrukcji, jednakże od pierwszej dekady XXI wieku zjawisko „fali” i związanych z nią samobójstw praktycznie nie występuje. Wynika to z procesu uzawodowienia armii.

Odwołując się do sytuacji w wojsku, Maria Jarosz dostrzegła spadek liczby samobójstw w tym środowisku od zaprzestania odbywania zasadniczej służby wojskowej w Wojsku Polskim od 2010 roku. Stwierdziła, że podłoże zachowań samobójczych w wojsku jest złożone. Na pewno do samozniszczenia prowadzi specyficzny syndrom sytuacyjny (instytucjonalne zamknięcie środowiskowe), a także dezorganizacja życia rodzinnego, wyrwanie ze środowiska rodzinnego, sąsiedzkiego oraz koleżeńkiego, jak również nieprzystosowanie do nowego, odmiennego od wcześniej prowadzonego trybu życia (Jarosz 2013a, s. 152-158).

W społeczeństwie polskim próby samobójcze są znacznie częstsze niż zakończone zgonem, w wojsku proporcje te są wyraźnie odwrócone. Śmierć samobójcza oznacza ostateczne zerwanie więzi ze środowiskiem i światem żyjących. Taką skuteczną, „twardą” metodą pozbawienia się życia przez powieszenie wybiera w Polsce ponad 50% żołnierzy samobójców (w skali całego kraju – 80%). Drugim narzędziem pozbawienia się życia jest broń pal-

na (39% zmarłych samobójców). Żołnierze służby zasadniczej kilkakrotnie częściej próbują pozbawić się życia niż żołnierze kadry zawodowej, liczniej też umierają śmiercią samobójczą. Także czas trwania służby wojskowej jest czynnikiem stymulującym częstość zachowań samobójczych. W okresie pierwszych sześciu miesięcy wcielenia do wojska miało miejsce 52% samobójstw dokonanych i 60% prób samobójczych (Jarosz 2013a, s. 157-158).

Konstatacja ta dobrze koresponduje z socjologiczną teorią samobójstw, zgodnie z którą nagła zmiana, wejście w nowe role społeczne i w nowe nieakceptowane warunki sytuacyjne, są dla wielu ludzi doświadczeniem wyjątkowo stresującym.

Podłoże zachowań samobójczych w wojsku jest, oczywiście, złożone. Negatywny syndrom sytuacyjny, prowadzący do samozniszczenia, ma często swoje źródła w instytucjonalnym zamknięciu środowiskowym (czyli w specyfice wojska jako instytucji totalnej), jak i dezorganizacji życia rodzinnego. Skoro bowiem armia jest częścią współczesnego społeczeństwa, stanowiąc raczej jego odbicie niż nieprzystający element, to i zachowania ludzi – także samobójcze – podlegają zblizonym, porównywalnym prawidłowościom (Jarosz 2013a, s. 158).

Ogromny dorobek naukowy profesor Marii Jarosz w zakresie badań nad zjawiskiem samobójstwa pozostaje pod wielkim wpływem teorii Émile'a Durkheima. Można też zauważyć, że jej badania i konstatacje badawcze potwierdzają niesłabnącą „aktualność Durkheimowskiej teorii samobójstw w społeczeństwie XXI wieku” (Jarosz 2013a, s. 170). Oczywiście struktura przestrzenna i zawodowa samobójców znacznie różni się od tej z końca XIX wieku, jednak „czynniki sytuacyjne (zmienna niezależna) wciąż najsilniej stymulują sposoby reakcji na nie dużych grup społeczeństwa (zmienna zależna)”. Maria Jarosz za Durkheimem zauważa, że: „współczynniki śmierci samobójczej rosną w okresie dezintegracji społeczeństwa, charakteryzującej zwłaszcza czasy transformacji gospodarczych, politycznych i społecznych («syndrom wielkiej zmiany»), maleją zaś w latach względnej stabilizacji – a także wtedy, gdy społeczeństwo integruje się w obronie wspólnych wartości (wojny, rewolucje)” (Jarosz 2013a). Samobójstwa mają złożone, niekiedy ukryte przyczyny, jednak dzięki dostępnym danym można je analizować i wyciągać wnioski.

Ciekawe są rozmyślenia prof. Marii Jarosz dotyczące drugiej dekady XXI wieku w Polsce. Pytała ona o to, w jaki sposób można ograniczyć liczbę samobójstw w Polsce. Uznała, że sam wzrost gospodarczy nie wystarczy. „Rzeczą pierwszoplanową pozostaje przeciwdziałanie nierównościom społecznym:

materialnym, regionalnym i edukacyjnym” (Jarosz 2015a, s. 16). Niezależnie od zindywidualizowanych motywów i okoliczności samobójstwa w Polsce mają określone rozmiary, strukturę i tendencje odzwierciedlające pośrednio wielkie procesy społeczne, których częścią stanowią. Z przeprowadzonych analiz socjologicznych wynika, że typowy samobójca to mężczyzna czterdziestoparoletni, mieszkający na wsi lub w małym mieście, pracujący fizycznie (rolnik, robotnik) lub bezrobotny, od niedawna owdowiały lub rozwiedziony.

Pod wpływem badań naukowych Marii Jarosz powstało wiele inspiracji, aktywizujących do naukowych eksploracji kolejne pokolenia badaczy. Tak jak dla prof. Marii Jarosz naukowym autorytetem był Émile Durkheim, tak dla wielu współczesnych badaczy takim klasykiem jest prof. Maria Jarosz. Można tu wymienić m.in. prace Adama Czabańskiego, Włodzimierza Adama Brodniaka i Krzysztofa Rosy, którzy wielokrotnie odnosili się do dorobku naukowego Marii Jarosz, opisując społeczne mechanizmy samobójstw altruistycznych. W Polsce rośnie zainteresowanie badaczy fenomenem samobójstw, które koncentruje się na różnych jego aspektach.

Analizowane przez socjologów trendy śmierci samobójczej są ważną oznaką dezintegracji i dysfunkcji państwa, stanowią ważny element wiedzy o społeczeństwie. Trudno przewidzieć, czy dokonujące się procesy transformacji systemowej przyczynią się do integracji społeczeństwa czy też do jego dezintegracji, pociągającej za sobą niepożądane, negatywne konsekwencje. Rzeczywistość społeczna jest złożona i zmienna (płynna), a świadomość społeczeństwa kształtuje się w procesie długotrwałych doświadczeń (Jarosz 2002, s. 11)

THE SUICIDE PROBLEM IN TERMS OF MARIA JAROSZ

Summary

The article describes the scientific achievements of Maria Jarosz, who is considered one of the most distinguished female suicide researches in Poland. Maria Jarosz, using data from the Central Statistical Office, made unique and insightful analysis of the suicide phenomenon. In her research, she associated the phenomenon of suicide with macro-social phenomena, such as the economic crisis, unemployment, changes in lifestyles in urban and rural environments.

Keywords: suicide; social determinants; society

Słowa kluczowe: samobójstwo; uwarunkowania społeczne; społeczeństwo

BIBLIOGRAFIA

- Durkheim É. (2006), *Samobójstw. Studium z socjologii*, tłum. K. Wakar, Warszawa.
- Hołyst B. (1968), *Samobójstwa w Polsce i w niektórych innych państwach*, „Zdrowie Psychiczne” nr 2, s. 22-23.
- Hołyst B. (1983), *Samobójstwo – przypadek czy konieczność?*, Warszawa.
- Hołyst B. (2012), *Suicydologia*, Warszawa.
- Hołyst B. (2013), *Dynamika i struktura samobójstw w Polsce*, w: *Kondycja psychiczna społeczeństwa polskiego a samobójstwa*, red. B. Hołyst, Warszawa, s. 11-290.
- Jarosz M. (1975), *Wybrane zagadnienia patologii społecznej*, Warszawa.
- Jarosz M. (1977), *Samobójstwa i ich społeczne determinanty*, „Studia Socjologiczne” nr 3, s. 325-350.
- Jarosz M. (1978), *Le suicide en Pologne*, „Revue d'études comparatives est-ouest”, nr 4, s. 65-101.
- Jarosz M. (1979), *Problemy dezorganizacji rodziny. Determinanty i społeczne skutki*, Warszawa.
- Jarosz M. (1980), *Samoniszczenie. Samobójstwo. Alkoholizm. Narkomania*, Wrocław.
- Jarosz M. (1985), *Suicides in Poland as an Indicator of Social Disintegration*, „Social Indicators Research”, nr 4, s. 449-464.
- Jarosz M. (1995), *Polscy samobójcy i ich cechy społeczno-zawodowe*, w: *Samobójstwo*, red. B. Hołyst i M. Staniaszek, Warszawa–Łódź, s. 9-31.
- Jarosz M. (1997), *Samobójstwo*, Warszawa.
- Jarosz M. (1999), *Rezygnacja z życia: analiza socjologiczna zjawiska samobójstwa w Polsce*, „Ethos”, nr 3, s. 115-126.
- Jarosz M. (2002), *Samobójstwo*, w: *Encyklopedia socjologii*, t. 4, red. W. Kwaśniewicz, Warszawa, s. 9-12.
- Jarosz M. (2004), *Samobójstwo: ucieczka przegranych*, Warszawa.
- Jarosz M. (2005a), *Suicides*, tłum. W. Gaignebet, Paris.
- Jarosz M. (2005b), *Samobójstwa w III Rzeczypospolitej w perspektywie światowej. Analiza socjologiczna*, „Suicydologia”, t. I, s. 1-13.
- Jarosz M. (2012), *Ludzie i instytucje. Samobójstwa jako wskaźnik dezintegracji społecznej*, w: *Instytucje: konflikty i dysfunkcje*, red. M. Jarosz, Warszawa, s. 298-329.
- Jarosz M. (2013a), *Samobójstwa. Dlaczego teraz?*, Warszawa.
- Jarosz M. (2013b), *Polskie bieguny. Społeczeństwo w czasach kryzysu*, Warszawa.
- Jarosz M. (2015a), *Samobójstwa w czasach kryzysu*, „Suicydologia”, t. VII, s. 5-17.
- Jarosz M., Kozak M.W. (2015b), *Eksploracja nierówności?*, Warszawa.
- Jarosz M., Kozak M.W. (2016), *Poza systemem. Instytucje i społeczeństwo*, Warszawa.
- Jarosz M., Krawczyk J. (1995), *Niektóre przejawy patologii społecznej – samobójstwa i przestępczość*, w: *Prywatyzacja polskiej gospodarki w ujęciu regionalnym. Aspekty społeczno-ekonomiczne*, red. M. Jarosz, Warszawa, s. 93-119.
- Jarosz M. red. (2010), *Polacy równi i równiejsi (Klasy i warstwy we współczesnym społeczeństwie polskim)*, Warszawa.
- Jarosz M. red. (2005), *Wygrani i przegrani polskiej transformacji*, Warszawa.
- Jarosz M. red. (2008), *Wykluczeni. Wymiar społeczny, materialny i etniczny*, Warszawa.

JANUSZ MARIAŃSKI – profesor zwyczajny doktor habilitowany, socjolog specjalizujący się w socjologii moralności i socjologii religii. Wieloletni wykładowca Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Od 1984 roku aż do przejścia na emeryturę kierownik Katedry Socjologii Moralności w Instytucie Socjologii KUL. Wieloletni członek Prezydium Polskiej Akademii Nauk oraz członek

Centralnej Komisji do Spraw Stopni i Tytułów Naukowych. Autor ponad tysiąca publikacji naukowych, w tym kilkudziesięciu książek.

ADAM CZABAŃSKI – doktor habilitowany, socjolog i suicydolog. Wykładowca Uniwersytetu Medycznego im. Karola Marcinkowskiego w Poznaniu. Kierownik Pracowni Socjologii Zdrowia i Patologii Społecznych w Katedrze Nauk Społecznych i Humanistycznych. Członek zarządu Polskiego Towarzystwa Suicydologicznego. Autor 220 publikacji naukowych, w tym 11 książek.

DAWID STELMACH

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Teologiczny

Trudne pojednanie w Rwandzie. Refleksje wokół świadectwa ks. Janvier Gasore'a SAC

1. Rwanda – kraj na drodze do przebaczenia i pojednania

Ludobójstwo, które dokonało się w ciągu 100 dni w 1994 roku, naznaczyło Rwandę na wiele lat. Choć mija już 25 lat od tego tragicznego czasu, to jednak cienie przeszłości nieustannie odciskają swoje piętno. W kontakcie z Rwandyjczykami bolesna historia kraju jest jak otwarta rana. Bardzo łatwo można wywołać trudne i bolesne doświadczenia. Jednak pomimo wszystkich trudności można spotkać się z osobami które doświadczyły przebaczenia i pojednania. Jedną z nich jest ksiądz Janvier Gasore, pallotyn, który został wyświęcony w roku ludobójstwa w 1994 roku. Podczas spotkania w Rwandzie w 24 lipca 2018 roku ksiądz Janvier, który jest obecnie kustoszem Narodowego Sanktuarium Miłosierdzia Bożego w Ruhango, złożył świadectwo o swoim doświadczeniu cierpienia, przebaczenia i pojednania, które dokonuje się w konkretnych sytuacjach. Celem poniższego artykułu jest analiza tego świadectwa i refleksja nad nim. Tekst świadectwa znajduje się w posiadaniu autora. Zapis ten jest żywym przykładem realizacji ewangelicznych idei o przebaczeniu, a także poszerzeniem aktualnej wiedzy na temat konkretnych wydarzeń związanych z ludobójstwem w Rwandzie. Pewne wątki, jak kościelne początki gacacy czy też liczba duchownych-męczenników, którzy zginęli podczas ludobójstwa, jeszcze nie były podejmowane w literaturze przedmiotu poruszającej temat ludobójstwa z 1994 roku. Poniżej cytowane świadectwo jest przytoczone we fragmentach wraz z komentarzem i odnośnikami do aktualnej literatury przedmiotu.

Obecnie w Rwandzie nie wolno używać nazw głównych plemion: Tutsi i Hutu, ponieważ ludobójstwa dopuścili się członkowie plemiona Hutu, którzy w ciągu 100 dni, począwszy od 6 kwietnia 1994 roku, zabijali członków plemiona Tutsi. Obecnie należy stosować tylko jedną nazwę – Rwandyjczycy. W poniższej publikacji stosowane jednak jest rozróżnienie na plemiona Hutu i Tutsi. Bez tego nie udałoby się przedstawić sedna problemu budowania przebaczenia i pojednania.

2. Ksiądz Janvier Gasore SAC – historia pisana pojednaniem

Ksiądz Janvier po święceniach na Wybrzeżu Kości Słoniowej w 1995 roku przyjechał do Rwandy, do swojej rodzinnej wioski Bihembe, w parafii Nzuki. Tam okazało się, że po jego rodzinnym domu nie ma żadnego śladu. Jak sam wspomina:

ostrzegali mnie, żebym tam nie jechał, bo mnie zabiją lub otrują. Potrzebowałem czasu, aby tam być, chciałem po prostu tam być. Nie chciałem żyć w lęku przed śmiercią, straciłem wszystkich poza jednym bratem. Przyjechałem i zostałem w namiocie, który otrzymałem od siostry zakonnej – domu nie było. To były moje wakacje, wakacje pod namiotem (Gasore 2018, s. 3).

Okazało się, że wszyscy mieszkańcy wioski z plemiona Tutsi albo zginęli, albo uciekli. Można było się domyśleć, że ci członkowie plemiona Hutu, którzy tam zostali, byli odpowiedzialni za śmierć lub przepędzenie mieszkańców z plemiona Tutsi. Jednak obecność młodego kapłana z plemiona Tutsi, który przybył, aby zamieszkać w miejscu swojego domu, była wielkim zaskoczeniem i wywołała niespodziewaną reakcję. „Ci, którzy zostali tam z Hutu, postanowili jakoś pomóc. Wysłali swoje córki, aby mi gotowały – to było ich gestem pojednania” (Gasore 2018, s. 3).

Cześć ocalałych mieszkańców z plemiona Tutsi znalazła schronienie we Front Patriotique Rwandais (FPR) – jednostkach wojskowych, które broniły Tutsi przez śmiercią (Waldorf 2017, s. 407). Oddziały FPR składały się głównie z Tutsi. Po wojnie ocalańcy Tutsi postanowili wrócić do swojej wioski i wymierzyć sprawiedliwość za zabitych ze swoich rodzin.

Tak było w mojej wiosce, gdy usłyszeli, że wróciłem, bali się, że zginę wśród Hutu. Byli wkurzeni, że Hutu są wokół mnie, chociaż wcześniej zabijali moich rodziców. Dawni członkowie FPR chcieli się zemścić. Tylko moja obecność uratowała ich od masakry. Zobaczyli, że Hutu szykują mi posilek – to ich zdziwiło. Nie chcieli jeść ze mną, chcieli ich zabić, wtedy stanąłem w ich obronie.

Powiedziałem: „co wam da to ich zabicie?”. Nie mogli się z tym pogodzić. Odeszli. Dzięki mojemu wstawiennictwu ludzie z wioski ocalali, potem okazało się, że w sąsiedniej wiosce, gdy wrócili ludzie z FPR, pozabijali wszystkich, tak że nikt z Hutu nie ocalał. Postanowili podziękować mi za ocalenie życia. Dali mi sześć krów, mówiąc: „uratowałeś nam życie, ponieważ w innej wiosce żołnierze wszystkich pozabijali po powrocie” (Gasore 2018, s. 4).

Ksiądz Janvier postanowił zrobić coś dla tych młodych chłopców z wojska. Nie mógł się pogodzić z tym, że nadal żyją żądzą zemsty i nienawiści. Sprzedał podarowane krowy i za zdobyte pieniądze opłacił edukację chłopaków-żołnierzy. W ten sposób pomógł im się wykształcić. Po latach okazało się, że wszyscy ci ludzie zdobyli dobre wykształcenie i wysoką pozycję społeczną. Dwóch z nich zostało generałami brygady, jeden – merem Ruhongo, inny był odpowiedzialny za kasę socjalną. W ten sposób jeden człowiek przyczynił się do zatrzymania spirali nienawiści i pomógł zmienić życie chłopaków, którzy z żądy zemsty byli gotowi zabijać. Ta przemiana okazała się trwała, żaden z tych wykształconych chłopaków nie wrócił na drogę odwetu i przemocy.

Ksiądz Janvier został proboszczem w pallotyńskiej parafii na Gikondo – dzielnicy Kigali. Został także kapłanem więzienia sąsiadującego z jego parafią. Konkretnym problemem tego miejsca było to, że brakowało pieniędzy na jedzenie dla 8000 więźniów. Codziennie z głodu umierało tam 50 ludzi.

Dzięki pomocy niemieckiego Caritasu udało się kupić dla nich żywność, tak aby już nie umierali z głodu. Ksiądz wspomina, że wielu z nich było niewinnych.

To mnie bolało najbardziej, że niewinni umierali. Bóg się upomni o krew niewinnych. Wśród nich był zabójca mojego ojca – inni o tym nie wiedzieli. Więźniowie wiedzieli, że pomaga im ksiądz, który jest Tutsi. Postanowili mi jakoś tę pomoc wynagrodzić. Zaproponowali, że zabiją dla mnie zabójcę mojego ojca. Wtedy im powiedziałem: „nie wolno go zabić, pomóżcie mi się z nim spotkać”. Niestety, nie udało mi się to aż do dzisiaj. Świadkiem tej rozmowy był pewien więzień niechrześcijanin. To go bardzo poruszyło, powiedział: „Ty jesteś inni niż inni księża Tutsi. Ponieważ poruszyło mnie to, co widziałem, postanowiłem dzisiaj na nowo zostać chrześcijaninem. Nie wiem, czy Bóg może mi przebaczyć, byłem kiedyś katolikiem, ale nie wierzyłem. Nigdy nikogo nie zabiłem – nikogo osobiście, ale wydawałem rozkazy, aby zabić w sumie 500 osób. Nie dlatego, że byłem zły, ale dlatego, że bałem się, że ten prosty lud może mnie zabić, że nawet dziecko może mnie zabić.” Słuchając jego świadectwa, wiedziałem, że także zabił moich braci – tak był zmanipulowany (Gasore 2018, s. 9).

Powyższa historia pokazuje, że ewangeliczna przypowieść o nadstawieniu drugiego policzka i zaniechaniu zemsty jest nieustannie aktualna. Zaniechanie

odwetu za zabicie własnego ojca ocala życie zabójcy, dając mu okazję do nawrócenia i przemiany życia. Tłem tej historii jest przepełnione więzienie, gdzie panują bardzo trudne warunki. Jednak nie zwalnia to nikogo z obowiązku zachowania się w ludzki sposób i ocalenia ludzkiej godności, która jest niezbywalna. Zaskakującym owocem tej walki o ocalenie życia zabójcy jest nawrócenie się innego oprawcy. To właśnie miłosierdzie okazane jednemu staje się impulsem do przyjęcia łaski nawrócenia. „Wtedy uświadomiłem sobie, że Kościół daje mi misję, poczułem, że to Bóg posyła i pomaga. Mogłem być otruty, ale żyję, widzę, że wiele się zmieniło. Dawniej ludzie byli zadybani, a teraz przychodzą do kościoła, dziękują Bogu” (Gasore 2018, s. 9).

Powyższa historię przytoczona przez księdza Janviera pokazuje, że pojednanie dokonuje się w bardzo konkretnych gestach, spotkaniach z konkretnymi ludźmi, w konkretnych wyborach. To właśnie w bezpośrednim spotkaniu z drugim człowiekiem zapada bardzo trudna i skomplikowana decyzja: najpierw o pragnieniu przebaczenia, odrzuceniu odwetu, zaniechaniu zemsty, a potem odbudowania w miarę możliwości relacji z oprawcą, bądź swoim, bądź też oprawcą swoich bliskich. Świadek księdza Janviera Gasore’a SAC pokazuje jeszcze jedną rzecz, że zaniechanie odwetu także przynosi bardzo konkretne owoce nawrócenia.

3. Kościelna gacaca¹

Ciekawym wątkiem w świadectwie księdza Janviera jest wspomnienie o początkach gacacy, to znaczy ludowych trybunałów do osądzania ludzi ze wspólnoty lub wioski. Gacaca – dosłownie ‘siedząc na trawie’ (Tochman 2010, s. 50) – był to trybunał złożony z zaufanych ludzi, którzy w imieniu danej wspólnoty – wioski dokonywali osądu, osoby, która była podejrzana o popełnienie przestępstwa. Po ludobójstwie w Rwandzie często było powszechnie wiadomo, kto był oprawcą i kto pozabijał swoich sąsiadów, wielu takich ludzi nadal żyło w swoich wioskach. Postanowiono więc zrobić coś, co mogłoby tę sytuację rozwiązać, stworzyć okazję do przebaczenia i pojednania. Postanowiono więc wrócić do ludowych trybunałów gacaca i przed sądem złożonym ze starszych wioski–wspólnoty osądzić winnych, aby mieli okazję poprosić o przebaczenie. Ksiądz Janvier wspomina, że to właśnie Kościół katolicki przygotował podstawę gacacy. Pierwotnie tworzyli je zaufani ludzie Kościoła, co doprowadziło do uznania własnych win przez oprawców (por. Gasore 2018, s. 11). Doświadczenie Boga pomagało prosić o przebaczenie, kiedy nie zawsze ofiary były w stanie przebaczyć. Kościół w ten sposób chciał prowa-

¹ Cyt. *Gaczacza*.

dzie do uleczenia wewnętrznych ran zabójców i ich ofiar, aby możliwe było przebaczenie.

Warto podkreślić, że tak zwana ludowa, oddolna gacaca działała ze wsparciem Kościoła katolickiego w latach 1995-1999. Kiedy w roku 2000 oficjalnie przedstawiono owoce pracy Kościoła katolickiego, państwo nie chciało uznać tego pojednania. Ksiądz Janvier Gasore SAC wspomina, że – zdaniem rządu – „Kościół głosi tak zwane łatwe przebaczenie, że koniecznie musi być sąd, że to niemożliwe, aby ktoś sam uznał swoje winy i poprosił o przebaczenie” (Gasore 2018, s. 5). Jednak po pewnym czasie w 2001 roku państwo zmieniło swoje podejście do gacacy i przyjęło ten pomysł na pojednanie. Od tego momentu gacaca oznacza sąd, który jest usankcjonowany przez rwandyjski wymiar sprawiedliwości. Zostają wprowadzone konkretne wymagania co do sędziów, którzy odtąd muszą być niekaranymi Rwandyjczykami, w wieku minimum 21 lat, nie mogą być podejrzewani o udział w ludobójstwie, muszą mieć nieposzlakowaną opinię oraz być wolni od „ducha sekciarskiego i dyskryminacji”, prawdomówni, nie podlegać presji podczas przemówień (por. Harrell 2003, s. 78). Kładziony jest nacisk na wymierzenie sprawiedliwości. W wyniku działania państwowej gacacy skazano 230 000 osób, co doprowadziło też do lawinowego wzrostu liczby więźniów i przeludnienia zakładów karnych.

Ksiądz Janvier wspomina, że często przed państwową gacacą powielano proces przeprowadzony wcześniej przed ludową gacacą i ponownie sądzono tych, którzy się przyznali przed wspólnotą wioski. Mówiono wówczas:

„przecież wiemy, kto popełnił to przestępstwo, przyznaj się jeszcze raz”, ale ludzie bali się przyznać przed państwem, bo nie mieli zaufania, obawiali się, że przy tej okazji będą załatwiane osobiste porachunki i skutek tego trafią do więzienia. Lawinowy wzrost liczby więźniów spowodował konkretne problemy z ich utrzymaniem i wykarmieniem do tego stopnia, że państwo postanowiło część ich uwolnić. Pozwalano wyjść tym, którzy wydadzą innych współników podczas ludobójstwa. Po wyjściu z więzienia proponowano im pracę na rzecz ofiar, aby w ten sposób dać szansę na pojednanie przez naprawienie chociażby części szkód spowodowanych przez czas ludobójstwa (Gasore 2018, s. 6).

Porównując kościelno-ludową i państwową gacacę, ksiądz Janvier wspomina, że gdy państwo przejęło pomysł ludowych trybunałów w gacacy, Kościół katolicki wycofał się z tego, obawiano się manipulacji, a ludzie stracili zaufanie do tego instrumentu prawa. „Po jakimś czasie państwo zdało sobie sprawę z błędów i na dwudziestopięciolecie ludobójstwa przewidywany jest udział Kościoła w państwowych obchodach. Poza tym rok 2018 został ogłoszony rokiem pojednania w Kościele w Rwandzie” (Gasore 2018, s. 6).

Wskazanie na kościelną genezę gacacy jest rzeczą bez precedensu, ponieważ w literaturze przedmiotu zarówno we wspomnieniach, jak i fachowych opracowaniach, nie ma informacji o tym, że gacaca istniała już przed rokiem 1999 (por. Harrell 2003, s. 66) czy 2001 (por. Palmer 2015, s. 119). Mocno podkreślane jest raczej późniejsze uznanie przez państwo legalności tego typu trybunałów. Niemniej jednak *Świadectwo* księdza Janviera Gasore'a SAC wskazuje na to, że należałoby zbadać zagadnienie oddolnej inicjatywy dotyczącej trybunału gacaca i jego związku z Kościołem katolickim. Jest to ważne, ponieważ pomiędzy ludobójstwem w 1994 roku a powstaniem pierwszych państwowych trybunałów w 2001 roku mija siedem lat, a był to czas najtrudniejszy, kiedy ludzie leczyli świeże rany i poszukiwali jakieś formy wymierzenia sprawiedliwości. Szukano sposobów radzenia sobie z poczuciem winy, wymierzania kar i podejmowania prób pojednania pomiędzy sprawcami ludobójstwa a rodzinami ofiar oraz żyjącymi ofiarami ludobójstwa, cierpienia i prześladowania. *Świadectwo* księdza Janviera jest impulsem do tego, aby za pomocą bezpośrednich wywiadów i spotkań z Rwandyjczykami zbadać informacje na temat śladów pierwszych oddolnych inicjatyw trybunałów ludowych, jakie pojawiły się bezpośrednio po ludobójstwie w 1994 roku, a przed formalnym powołaniem państwowych trybunałów w 2001 roku (por. Palmer 2015, s. 119).

Podsumowując rolę Kościoła w trybunałach gacaca, ksiądz Gasore wspominał:

jestem przekonany, że gacaca Kościoła jest najlepszą drogą do pojednania. Gdy nie ma ducha Kościoła, to jest bardzo trudne. [...] Ja sam byłem propagatorem gacacy na Gikondo w 1997 r. wśród księży. [...] Pamiętam, że gdy wyjeżdżałem z seminarium do przyjęciu święceń kapłańskich ojciec Józef Bechenhoft wziął mnie na stronę i powiedział: „Musisz nauczyć się przebaczać”. Te słowa słyszałem już, gdy wyjeżdżałem do Rwandy, to mnie zniechęciło, byłem zły, czułem się zraniony po śmierci rodziców, patrzyłem na niego jak na mojego wroga. Przyjeżdżając do Rwandy, zdałem sobie sprawę, że mówił prawdę (Gasore 2018, s. 12).

4. Sprawiedliwość a przebaczenie

Po ludobójstwie nastąpił czas odbudowywania normalnych relacji, wskutek czego pojawiło się także napięcie pomiędzy wymierzaniem sprawiedliwości a wezwaniem do przebaczenia. Bardzo często z powodu silnych emocji i ran, które pozostają po czasie krzywdy, pojawia się prawdziwy problem dotyczący możliwości przebaczenia. Czy można przebaczyć a jednocześnie wymierzyć sprawiedliwość? Czy wymierzenie sprawiedliwości kłóci się z prze-

baczeniem? Czy gdy przebaczam, rezygnuję z wymierzenia sprawiedliwości? Te problemy pojawiły się także w Rwandzie bezpośrednio po ludobójstwie 1994 roku, gdy ci, którzy przeżyli, podjęli wyzwanie odbudowania społeczeństwa. Ksiądz Gasore wspomina, że w latach 1995-1996 Kościół w Rwandzie dopiero uczył się przebaczenia.

Wtedy Kościół katolicki prosi publicznie ofiary ludobójstwa, aby przebaczyły bezwarunkowo, proszono oprawców, aby poprosili o przebaczenie. W tamtym czasie nawet sprawiedliwość i przebaczenie stały się polityczne, ponieważ gdy mówiłeś sprawiedliwość, to znaczyło, że jesteś Tutsi, natomiast gdy mówiłeś o przebaczeniu, to znaczyło, że jesteś Hutu. Trudno było głosić kazania w kościele. Kościół jednak poszedł tą drogą. Wtedy bardzo często oskarżano i piętnowano księdza Hosera, że Kościół popiera Hutu, ponieważ głosił przebaczenie. Dlatego też to przyłgnęło do Hosera jako tego, który popiera Hutu, czyli tych, którzy zabijali Tutsi. Ja byłem większym dyplomatą niż Hoser. Mogłem zginąć za nic. To, co mówił ksiądz Hoser, dzisiaj przynosi owoce, bo wtedy być za przebaczeniem, oznaczało być za Hutu (Gasore 2018, s. 13-14).

Przebaczenie i pojednanie po tragedii ludobójstwa wydają się koniecznością, czymś, bez czego nie można rozpocząć odbudowywania normalnego społeczeństwa. Jednak rwandyjski kontekst społeczno-polityczny pokazuje, że zarówno przebaczenie, jak i pojednanie, zostały wprzęgnięte w polityczne spory, które mają też podłoże etniczne związane z podziałem na dwa plemiona Tutsi i Hutu. W związku z ludobójstwem dokonany przez Hutu na Tutsi, powoduje to jeszcze większe trudności w odbudowywaniu pokoju wewnątrz społeczeństwa. Przebaczenie i pojednanie, które powinny posłużyć jako spoiwo pękniętego społeczeństwa, w tej sytuacji jawią się jako upolitycznione frazesy, które trudno na nowo napełnić treścią. Raczej są jak sztandary, pod którymi schroniły się różne strony sporu, a odwołanie się do jakiegokolwiek ze stron powodowało wpisanie w odpowiednią narrację.

Pojednanie to jednak długi proces, który nie dokonuje się tylko raz, nawet gdy ktoś mówi, że przebaczył, to dalej pozostaje pytanie, na jakim etapie w tym przebaczeniu jesteś i na jakim etapie jesteś w tym pojednaniu. W 2012 r. byłem z wdowami po ludobójstwie. Mówiłem im, żeby przebaczyły, i mówiły, że przebaczyły. Jednak po 5 minutach, gdy mówiłem im o Hutu, od razu usłyszałem, że to zabójcy. Gdyby naprawdę wybaczyły, to by nic takiego się nie stało. Dzisiaj należy powiedzieć, że cały kraj jest na drodze do przebaczenia i pojednania (Gasore 2018, s. 14).

Jak się jest prawdziwym chrześcijaninem, to pojednanie jest łatwe. To moje doświadczenie, mojej rodziny, ci co nie podjęli pojednania, to ich przygniotło – pro-

blemy psychiczne, alkohol, narkotyki, uzależnienie od seksu. W Ruchango tutaj, dużą pomocą jest duchowe towarzyszenie w pojednaniu i radzeniu sobie z problemami z przebaczeniem i pojednaniem. W Kimoni była jeszcze wojna, a już zaczęły się pierwsze oznaki pojednania. Największy problem? Czułem się psychiatrą. To towarzyszenie jest bardzo wyczerpujące, wiele ofiar przemocy, nie mieli pomocy psychologicznej, moje wyjazdy często pomagały mi się odbudować (Gasore 2018, s. 7).

5. Ludzie Kościoła wobec prześladowań

W Rwandzie jest takie przysłowie „mała ilość złego sorgo może zniszczyć dobre piwo”². To oznacza, że złych księży było bardzo mało, według mnie było to może 5 na 1000 spośród tych, którzy wtedy pracowali w Rwandzie. Liczba złych księży w Rwandzie nie przystaje do skali księży-męczenników. Dzisiaj mówi się, że zginęło ich 250. I tylko tyle o nich się mówi, natomiast ci ludzie zginęli, ratując innych ludzi (Gasore 2018, s. 12).

W literaturze przedmiotu rzeczywiście można znaleźć podobne informacje o liczbie zabitych duchownych katolickich podczas ludobójstwa 1994 roku. „Straty ludzkie wśród duchownych katolickich wyniosły w okresie ludobójstwa 250 osób; byli wśród nich czterej biskupi rwandyjscy, księża, bracia i siostry zakonne. Zamordowano także 20 duchownych innych wyznań, głównie protestanckich” (Bar 2013, s. 235). Skala strat poniesionych przez Kościół katolicki była ogromna. Wyraża się m.in. w wymordowaniu ćwierci stanu liczbowego duchowieństwa, a także – co bardziej brzemienne w skutkach – w przeświadczeniu, że księża byli współpracownikami ludobójstwie (Bar 2013, s. 235). Niestety, negatywna opinia na trwałe przyłgnęła do duchownych Kościoła katolickiego pracujących w Rwandzie. O ile w samej Rwandzie nie jest to bardzo wyczuwalne, to często ten temat powraca, gdy mowa o Kościele podczas ludobójstwa. Dzisiaj szczególnie brakuje należytego upamiętnienia duchownych-męczenników. Jednak nie jest to łatwe zadanie po ponad 20 latach od tragicznych wydarzeń.

Nie ma świadków, ponieważ świadkowie zginęli razem z tymi księżmi, którzy ich bronili lub próbowali ich uratować. W Ngoma Zungu, tzw. Królestwie Białych, jest ksiądz, który ratował ludzi, albo wikariusz generalny z Kigali ma obcięte palce, ponieważ chciał ratować Tutsi przed śmiercią. Ksiądz Stanisław Urbanek bronił ludzi, ksiądz Zenon Baran potajemnie chował zabitych, co było wtedy zakazane. Prasa zachodnia jest antykościelna, nie widzi niczego dobrego w Koście-

² Z sorgo w Rwandzie robi się piwo.

le, dlatego też dzisiaj nikt nie mówi o księżach–męczennikach, ale o tych pięciu, którzy brali udział w ludobójstwie (Gasore 2018, s. 12).

Zadanie upamiętniania męczenników podejmują dzisiaj rwandyjski ksiądz Jean d'Amour Dusengumuremyi i polski misjonarz ojciec Maciej Jaworski OCD. Dzięki nim są zbierane świadectwa o prawdopodobnej kandydatce na ołtarze siostrze Felicite Niyitegeka (por. d'Amour Dusengumuremyi 2015), a także o księżach Augustini Nkezabera i Yohani Bosko Munyaneza (por. d'Amour Dusengumuremyi 2013/ 2017). Oprócz kapłanów i osób konsekrowanych jest także grupa świeckich katolików, których historie czekają na spisanie i ocalenie od zapomnienia (por. Jaworski 2012).

Podsumowując analizę *Świadectwa* księdza Janviera Gasore'a SAC, można odnieść wrażenie, że obecna wiedza na temat ludobójstwa w Rwandzie w 1994 roku, jest jeszcze niekompletna. Zastanawiające jest też, że w literaturze przedmiotu nie porusza się tematu pierwszych inicjatyw gacaca, które według księdza Gasore'a były oddolne i podejmowane z udziałem Kościoła katolickiego. Na razie tylko w świadectwie księdza Janviera można spotkać informacje o kościelnej genezie gacacy.

Kolejnym ważnym elementem świadectwa jest wspomnienie o duchownych–męczennikach. Porażające jest milczące świadectwo 250 osób, które zginęły i praktycznie nie zostały upamiętnione. W kontekście około miliona śmiertelnych ofiar ludobójstwa z 1994 roku w Rwandzie nie jest to rząd wielkości, nad którym badacze chcieliby się dłużej zatrzymywać. Jednak dla rzetelności prowadzonych badań nad pojednaniem należałoby kontynuować upamiętnianie duchownych–męczenników. Gdy poznaje się okoliczności śmierci osób, które oddawały życie za innych, jak siostra Felicite Niyitegeka, okazuje się konieczne zbadanie tych historii i pokazanie, że w tragicznym czasie ludobójstwa byli ludzie, którzy nie ulegli strachowi i konformizmowi. Z powodu swej wiary w Chrystusa godzili się oddać życie za innych.

DIFFICULT RECONCILIATION IN RWANDA. REFLECTIONS AROUND THE TESTIMONY OF JANVIER GASORE SAC

Abstract

Rwanda is associated with the tragedy of genocide in 1994, but recently it has become an example of the reconstruction of the country and the development of the economy. In the context of forgiveness and reconciliation, the country is still on the path to full reconciliation. Father Janvier Gasore SAC describes his story of for-

giveness and reconciliation, how he faced the difficult reality of his village, where almost all of his family died, and how he helped the prisoners from Gikondo. Reconciliation in the life of Father Janvier Gasore SAC takes place in specific life situations during a meeting with victims and torturers. The method for successful reconciliation is the application of forgiveness and abandonment of retaliation, proposed by the Catholic Church. In this way, the further escalation of evil stops and begins to look differently at the other man who until recently was my enemy. An important novelty of Janvier Gasore's testimony is the fact that Gacaca – popular tribunals that judged the guilty of genocide existed earlier than in 2001. The rise of the first Gacacas was with the blessing of the Catholic Church, with a large reserve of state authorities. It is only after 2001 that the state authorities take over this idea to deal with the necessity of mass perpetration of those who are guilty of genocide. Nowhere in the literature on the subject could one find information concerning the existence of Gacaca by 2001. Another important element of the testimony is the memory of martyrs among the people of the Church. At present, the marginal participation of priests in genocide is more often emphasized, ignoring the martyrdom of 250 clergy of the Catholic Church. Most often they died in defense of innocent people.

Keywords: Rwanda; genocide; Gacaca; reconciliation; Janvier Gasore

Słowa kluczowe: Rwanda; ludobójstwo; Gacaca; pojednanie; Janvier Gasore

BIBLIOGRAFIA

- d'Amour Dusengumuremyi J. (2015), *No Greater Love. Testimonies on the Life and Death of Felicitas Niyitegeka*, Lake Oswego.
- d'Amour Dusengumuremyi J. (2017), *Intikangarusibana. Abapadiri bahisemo guhara amagara yabo kubera intama zabo*, Nzeri.
- Bar J. (2013), *Po ludobójstwie. Państwo i społeczeństwo w Rwandzie 1994-2012*, Kraków.
- Gasore J. (2018), *Świadectwo*, Ruhango 24 lipca 2018 r. archiwum autora.
- Harrell P.E. (2003), *Rwanda's Gamble. Gacaca and a new model of transitional justice*, New York.
- Jaworski M. (2012), *Kwemera, czyli wierzyć. Świadectwo wiary Kościoła w Rwandzie*, Kraków.
- Palmer N. (2015), *Courts in conflict. Interpreting the Layers of Justice in Post-Genocide Rwanda*, Oxford.
- Tochman W. (2010), *Dzisiaj narysujemy śmierć*, Wołowiec.
- Waldorf L. (2017), *Censorship and Propaganda in Post-Genocide Rwanda*, w: *The media and the Rwanda Genocide*, red. A. Thomson, London.

DAWID STELMACH – święcenia kapłańskie 2005 r. w Poznaniu, doktorat na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu w 2014 r., adiunkt w Zakładzie Teologii Moralnej, Duchowości i Katolickiej Nauki Społecznej. Zainteresowania naukowe: problematyka pojednania w Rwandzie po 1994 r. i wzajemnie oddziaływanie chrześcijaństwa i popkultury.

KRZYSZTOF OLEJNIK

Manchester, Wielka Brytania

Rola wiary w kształtowaniu postawy katolickiej według Augusta kardynała Hlonda

Kardynał August Hlond w czasie posługi pasterskiej niestrudzenie demaskuje zagrożenia odnoszące się do wiary. Jego diagnoza, dotycząca sytuacji religijno-społecznej, łączy się z propozycją rozwiązania zaistniałych problemów, a w konsekwencji zmierza do duchowego odrodzenia narodu. W jego nauczaniu zauważa się konsekwentne formowanie katolików, którzy mając podstawy w życiu modlitewno-sakramentalnym, powinni dążyć do powstrzymania niepokojących zjawisk, takich jak negowanie autorytetu Boga oraz rezygnacja z Jego praw w przestrzeni życia publicznego. Niniejszy artykuł koncentruje się na roli wiary w kształtowaniu postawy katolickiej. Jego źródłem są listy pasterskie, przemówienia i homilie kardynała Augusta Hlonda, prymasa Polski oraz wybrane listy Episkopatu Polski¹.

Należy zauważyć, że wiara jest osobową odpowiedzią na objawienie się Boga i powierzeniem Jemu całego siebie przez okazywanie pełnej uległości rozumu i woli oraz dobrowolnym uznaniem otrzymanego od Niego objawienia (por. KO 5). Poprzez aktywność rozumu i zaangażowanie woli wiara zaznacza swój udział w różnych dziedzinach ludzkiej aktywności. Tym samym przyczynia się do kształtowania określonego stylu poznawania, wartościowania i działania katolika.

Postawa człowieka rodzi się w jego odniesieniu do innej rzeczywistości. Rozumie się przez nią względnie stałe ustosunkowanie, które wyraża się

¹ Niniejszy artykuł czerpie inspiracje z pracy magisterskiej, napisanej przez autora na seminarium z teologii duchowości katolickiej KUL pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Marka Chmielewskiego i obronionej w 2004 roku. Pełny tytuł brzmi: *Rola wiary w kształtowaniu postawy katolickiej. Studium w świetle nauczania Kardynała Augusta Hlonda.*

w gotowości podmiotu do pozytywnych lub negatywnych reakcji intelektualno-poznawczych, emocjonalno-wartościujących i behawioralnych wobec przedmiotu (por. Prężyna 1981, s. 20). Tak rozumiana postawa odznacza się odniesieniem czynnym, które jednak nie jest działaniem. Jest zajęciem stanowiska, a zarazem gotowością do działania wedle zajętego stanowiska (por. Słomka 1991, s. 79; Wojtyła 1972, s. 179). Poszczególne elementy postawy wyznaczają kolejne punkty niniejszego artykułu.

Na podstawie nauczania kardynała Hlonda odkrywamy, co w jego przekonaniu stoi u początku poznania przez człowieka przedmiotu swojego odniesienia – Boga, samego siebie i rzeczywistości ziemskiej.

Intelektualno-poznawcza rola wiary

Troska o zaangażowanie wiernych w sprawy doczesne, z jednoczesnym zachowaniem perspektywy życia wiecznego, skłaniają Augusta Hlonda do przybliżania prawdy o Bogu, która w jego ujęciu odnosi się do tajemnicy królestwa Bożego oraz rozumienia opatrności Bożej. Według niego historia zbawienia pozwala odkryć w przyjściu Syna Bożego na ziemię początek królestwa Bożego (por. Hlond 1999f, s. 210). W wymiarze czasu spotyka się ono z rzeczywistością Kościoła (por. Pawlak [red.] 1999, s. 224). W przekonaniu prymasa Hlonda otwartość na tajemnicę królestwa Bożego właściwie orientuje życie człowieka i porządkuje w świetle nadprzyrodzonego celu. Ów człowiek, mając świadomość ostatecznego przeznaczenia, intensywniej wykorzystuje swoje twórcze możliwości i efektywniej organizuje doczesność (por. Hlond 1979c, s. 278).

W świetle wiary – uczy August Hlond – dostrzegamy obecność Boga i odkrywamy zarazem, że życie doczesne jest pielgrzymowaniem ku wieczności (por. Hlond 1979c, s. 278). W tajemnicy działania opatrności Bożej przyszłość staje się bardziej czytelna, a doświadczane cierpienie znajduje uzasadnienie. Konsekwencją podjęcia planów Opatrzności jest duchowy rozwój (por. Hlond 1999e, s. 196). Człowiek, korzystając z daru wolności, może dowolnie kształtować doczesność. Stwórca nie ogranicza jego działania, jednak w swej mądrości tak kieruje wydarzeniami, aby ostatecznie służyły Jego odwiecznym zamierzeniom (por. Hlond 1979c, s. 278). Tylko przez wiarę stają się bardziej czytelne życiowe zadania powierzone człowiekowi przez Opatrzność, a ich konsekwentna realizacja otwiera drogę do pomyślnej przyszłości (por. Hlond 2003g, s. 431). Dla Augusta Hlonda szczególnym miejscem rozpoznawania zamiarów Opatrzności Bożej jest wspólnota Kościoła (por. Hlond 1999c, s. 189). Podkreśla on, że wspólnota eklezjalna nigdy nie znajduje się w takiej

dekadencji, której nie mogą pokonać „mistyczne źródła ducha”. Tym samym jest zdolna do odrodzenia narodów, pomimo iż zewnętrznie wydaje się, że traci siły potrzebne do takiej przemiany (por. Hlond 1999c, s. 189).

Prawda o człowieku odczytywana w świetle wiary prowadzi kardynała Hlonda do skoncentrowania się na stworzeniu oraz obdarowaniu godnością osobową. Choć świat stworzony zaczął istnieć wcześniej od człowieka, to jednak z racji pierwszeństwa nie przewyższa wartości tego, który został stworzony na obraz i podobieństwo Boga (por. Hlond 1999h, s. 226). Dlatego człowiek powołany do nieśmiertelności zyskuje wyższość nad światem widzialnym. W tej perspektywie z jednej strony przeżywa ból i dramat umiærania, a z drugiej doznaje radości związanej z nadzieją życia wiecznego jako spełnieniem obietnicy nieśmiertelności (por. Hlond 1979a, s. 217). W stworzeniu na obraz i podobieństwo ukryte jest wezwanie do dialogu z Bogiem, dzięki któremu człowiek odnajduje najgłębszy sens i cel swego istnienia (por. Polak 1996, s. 44). Dla Augusta Hlonda jest czymś oczywistym, że tylko w łączności ze Stwórcą można doskonalić się w wolności. Odwrócenie się bowiem od Niego prowadzi nieuchronnie do egoizmu oraz stopniowego ulegania „zwierzęcym instynktom” (por. Hlond 1999k, s. 168).

Kardynał w swoim nauczaniu zaznacza, że naturalne dyspozycje ludzkie wynikające z jego godności jako osoby i istoty cielesno-duchowej mają przyczyniać się do rozwoju wolności oraz odpowiedzialności za życie (por. Hlond 1979i, s. 98). Człowiek ubogacony wolną wolą staje się panem swoich postanowień. Winien jednak pamiętać, że ponosi odpowiedzialność przed Bogiem za swoje postępowanie (por. Hlond 1979c, s. 277). Rozpoznana we właściwy sposób godność osobowa – zdaniem Augusta Hlonda – sprzyja dostrzeżeniu nie tylko wyjątkowego miejsca człowieka w świecie stworzonym, ale szczególnych praw jemu przysługujących. W tym świetle każda wspólnota jest w służbie człowieka i winna tworzyć warunki do doskonalenia jego osobowości. Chodzi bowiem o to, aby mógł on zgodnie ze swym powołaniem poznawać siebie oraz przyjmować Boga jako ostateczny cel życia (por. Hlond 1999p, s. 220).

Odzyskanie przez Polskę niepodległości oraz planowe niszczenie wspólnoty eklezjalnej podczas II wojny światowej są dla kardynała Hlonda powodem do obrony prawdy o królestwie Chrystusowym. Według niego wspólnota Kościoła jest „doczesnym wcieleniem” królestwa Chrystusowego (por. Hlond 1979e, s. 191). Stanowi jedyny w swoim rodzaju „pierwiastek Boży” w świecie i pełni misję w służbie królestwa Bożego (por. Hlond 1999u, s. 144). Odkrywanie istoty Kościoła ma łączyć się z dostrzeżeniem jego zadań w wymiarze duchowym i widzialnym. Pomimo iż jest miejscem doświadczenia grzeszności jego członków, nie traci w ten sposób swego nadprzyrodzonego charakteru (por. Hlond 1979d, s. 271). Choć „nie jest on z tego świata”, to jed-

nak ma być obecny w widzialnym świecie. Ta prawda implikuje konieczność zaangażowania się we wszystkie sprawy ludzkie. Tym samym wspólnota Kościoła wpisuje się w nadzieje i obawy człowieka, niosąc jednocześnie „światło prawdy” (por. Sakowicz 2002, s. 593). To, co jest w nim „boskie”, nie ulega zniszczeniu, dlatego Kościół nie przestaje być „filarem prawdy” (por. Hlond 1999m, s. 45). Kardynał wskazuje, że obecność papieża jest znakiem jedności wspólnoty Kościoła i nikt nie może zniszczyć „Głowy Kościoła”, gdyż jego trwałość gwarantuje Chrystus (por. Hlond 1999l, s. 8). Ze zrozumieniem istoty Kościoła – zdaniem Hlonda – wiąże się aktywne uczestnictwo katolika w pracach instytucji kościelnych oraz udział w „życiu mistycznym Ciała Chrystusa” (por. Hlond 1999i, s. 181).

Przyjmujący zastraszające rozmiary brak miłości społecznej, jak również odbudowa państwa po zakończeniu działań wojennych zmuszają kardynała Augusta do obrony ustalonego przez Boga porządku spraw doczesnych. W swoim nauczaniu podkreśla, że w świetle prawdy wiary można odkryć podstawy prawdziwego postępu oraz zasady prowadzące do budowy trwałych fundamentów życia społecznego. Zdobywana wiedza wsparta rozwojem techniki winna sprzyjać budowie świata według zamysłu Bożego (por. Hlond 1999o, s. 263). Trwałość ładu rzeczywistości ziemskiej zależy od zachowania norm wiecznych (por. Hlond 1999c, s. 187). Prawdziwa bowiem nowoczesność przejawia się wysokim poziomem duchowym (por. List pasterski Episkopatu Polski 2003, s. 818). Jego zdaniem, nie można budować porządku zamierzonego przez Boga z pominięciem podstaw moralnych (por. Hlond 1999s, s. 195). Prawo moralne tylko pozornie ogranicza zakres działania władzy państwowej, w rzeczywistości wzmacnia autorytet takiej władzy (por. Hlond 1999p, s. 219).

Poznanie prawdy o Bogu, człowieku i rzeczywistości doczesnej ma na celu uznanie ich za wartości, co w konsekwencji ma doprowadzić do konkretnych form zachowania.

Emocjonalno-wartościująca rola wiary

Analizując nauczanie kardynała Hlonda, zauważamy, w czym przejawia się uznanie w Bogu Najwyższego Dobra, a następnie do czego prowadzi akceptacja prawdy Bożej zyskującej w Chrystusie swoją pełnię.

Rozwój ideologii komunistycznej i faszystowskiej w latach trzydziestych ubiegłego wieku sprawia, że August Hlond uczy o Bogu jako Najwyższym Dobru. Odblask dobroci Bożej widzi w ludzkiej naturze, która uznana ze swymi naturalnymi prawami staje się dla człowieka pomocą w realizacji dobra (por. Hlond 1999k, s. 159). Podkreśla, że Bóg pragnie dobra dla każdego

(por. Hlond 2003f, s. 440). Największe z dóbr jest ofiarowane w chwili, kiedy Chrystus dokonuje dzieła odkupienia (por. Hlond 1999b, s. 95). Jego akceptacja prowadzi do nawrócenia, które obok konsekwentnej walki z grzechem ma na celu doskonałość chrześcijańską (por. Hlond 1999b, s. 96). Ten proces duchowy promieniuje dobrem w otoczeniu, co przejawia się przez poszukiwanie sposobów rozwiązywania konfliktów, usuwanie nienawiści, poprawę obyczajów, unikanie zgorzenia i naprawę wyrządzonych krzywd (por. Hlond 1999t, s. 124). Kardynał Hlond zauważa, że prawda mająca źródło w Bogu jest ponadczasowa i znajduje wyraz w Osobie Chrystusa. Pozostaje autonomiczna względem ludzkich ideologii i jest niezmienna (por. List pasterski Episkopatu Polski 1999, s. 104). Uznanie prawdy Chrystusowej wiąże się z przyjmowaniem nauki przekazywanej przez Kościół. Tutaj katolik znajduje dla siebie światło potrzebne przy podejmowaniu życiowych zadań (por. Hlond 1979g, s. 43). Zjednoczenie z Chrystusem oraz uznanie w Nim Najwyższej Prawdy kształtuje trwałą postawę, zdolną oprzeć się wszelkiego rodzaju propagandzie środowisk przeciwnych Kościołowi (por. Hlond 2003b, s. 546).

Lekceważenie prawa naturalnego połączone z rezygnacją z zasad etyki katolickiej w życiu publicznym oraz postępujący proces deprawacji sumień, tak w okresie międzywojennym, jak i po zakończeniu dramatu II wojny światowej, zmuszają Augusta Hlonda do podjęcia obrony wartości człowieka przejawiającej się w wolności, sumieniu i moralności. Uczy, że człowiek otrzymuje wolność jako dar, który jest przestrzenią podejmowania decyzji życiowych. Musi on być jednak powiązany ze wzrostem w mądrości. Tylko bowiem wtedy zachowuje perspektywę wieczności, a dokonywane wybory decydują o jakości życia ziemskiego, „przekraczają próg śmierci” i znajdują odniesienie do wieczności (por. Hlond 1999k, s. 155). Akceptacja wolności odzwierciedla się w stylu życia, w którym decyzje pozostają w zgodzie z prawem naturalnym i przyczyniają się do prawdziwego rozwoju człowieka (por. Hlond 1999k, s. 154).

Prawidłowo ukształtowane sumienie – według kardynała – winno być wolne od skrupułów i gwarantować szacunek do prawa moralnego (por. Hlond 1999k, s. 155). Kiedy jest kształtowane w duchu wiary, staje się „światłe i wyraźne”, a jednocześnie wyczułone na wszystko, co prowadzi do jego „zamazania czy zagłuszenia”. Uznanie wartości sumienia umożliwia zachowanie etyki katolickiej w życiu osobistym, narodzie i państwie (por. Hlond 1999k, s. 160). Natomiast rozeznawanie określonych sytuacji w świetle prawidłowo ukształtowanego sumienia zapobiega rozbieżności działań, przypadkowości w podejmowaniu inicjatyw i chwiejności w wykonywaniu zadań (por. Hlond 1999m, s. 49).

W myśl nauczania Hlonda zachowanie prawa moralnego ściśle wiąże się z dostrzeżeniem jego zakorzenienia w prawie Bożym i przyjęciem nauki ewan-

gelicznej jako niezniszczalnego fundamentu moralności (por. Hlond 1999d, s. 163). Dostrzeżenie wartości prawa moralnego motywuje do podejmowania wyrzeczeń, które prowadzą do „duchowego zdrowia”, przynoszą radość życia i odsłaniają potrzebę nawrócenia serca (por. Hlond 2003i, s. 129). Wiąże się to z gotowością do wsparcia tych, którzy przeżywają wątpliwości w wierze (por. Hlond 1999f, s. 212).

Działalność ruchów antychrześcijańskich podważających katolicką koncepcję rodziny, propagowanie przez środowiska laickie świeckiego modelu małżeństwa, jak również trud odbudowy kraju ze zniszczeń wojennych w wymiarze społecznym, gospodarczym i religijnym wymagają od kardynała Hlonda podejmowania zagadnień związanych z wartością rodziny oraz pracy ludzkiej.

Jego zdaniem, miejsca rodziny powołanej do istnienia w świetle mądrości Bożej nie może zająć żadna inna ludzka wspólnota czy też instytucja (por. Hlond 1979h, s. 283). Wartość rodziny wyraża się w podejmowaniu obowiązków wynikających z powołania do ojcostwa i macierzyństwa (por. Hlond 2003c, s. 408). W umacnianiu więzi rodzinnej zawiera się wypełnianie istotnych obowiązków małżeńskich związanych z przyjęciem i wychowaniem potomstwa, czemu sprzyja wzajemny szacunek tworzących wspólnotę rodzinną oraz troska o „zdrową obyczajowość” (por. Hlond 1979h, s. 283). „Katolicka więź rodzinna” winna być umacniana przez wysiłek posłuszeństwa względem prawa Bożego oraz realizowanie zadań wynikających z sakramentu małżeństwa (por. Hlond 1979h, s. 286). Małżonkowie katolicy winni prowadzić moralnie uporządkowane życie, w którym wierność jest „obowiązkiem sumienia” (por. Orędzie Episkopatu do Wiernych 2003, s. 803).

W myśl nauczania kardynała Hlonda każde dziecko staje się „żywym wyrazem” świadomego uczestnictwa rodziców katolickich w służbie dzieła stwórczego Boga (por. List pasterski Episkopatu Polski 1999, s. 110). Winno być ono postrzegane jako dar Boży (por. Hlond 1979h, s. 284). Wzrost świętości życia rodzinnego pogłębia wzajemną miłość i sprzyja tworzeniu atmosfery domowej, w której każde dziecko zostaje przyjęte jako wielka wartość (por. Hlond 2003c, s. 137). Akceptacji potomstwa winna towarzyszyć radość oczekiwania oraz zdecydowanie na ofiarę ze swego życia dla jego dobra (Por. List pasterski Episkopatu Polski 1999, s. 111). Obecność bowiem dziecka wnosi szczęście w atmosferę życia rodzinnego (por. Hlond 1979h, s. 285).

W swoim nauczaniu kardynał Hlond zwraca również uwagę na powołanie człowieka do pracy (por. Hlond 1999s, s. 191). Proces jej akceptacji według zamysłu Bożego wiąże się z dostrzeżeniem trwałych podstaw. Do istoty pracy należy bowiem udział w przemianie świata stworzonego oraz podejmowanie różnego rodzaju działalności zmierzającej do tworzenia warunków rozwoju ludzi i społeczeństwa (por. Hlond 1999g, s. 234). Uznanie wartości pracy

uzewnętrznia się w zgodności z Bożym prawem. Wtedy wysiłek ludzki przyczynia się do twórczych efektów w życiu ludzkim, które charakteryzuje trwałość (por. Hlond 2003k, s. 231). Praca znajduje wewnętrzne odzwierciedlenie w rozwoju duchowym oraz czynnym zaangażowaniu na płaszczyźnie apostołskiej (por. Hlond 1999n, s. 32).

Świadomość i jednocześnie uznanie wartości Boga, człowieka i spraw doczesnych prowadzi katolika zgodnie z treścią postawy w stronę konkretnego działania. Wiara w wymiarze działaniowym wyraża się w posłuszeństwie i wierności względem Chrystusa, a w konsekwencji również wobec pasterzy Kościoła. Obecność drugiego człowieka skłania do praktykowania konkretnych form poświęcenia i ofiary z własnego życia. Uwzględnienie porządku spraw doczesnych przejawia się w aktywności na płaszczyźnie życia społecznego, politycznego i kulturalnego.

Wiara w wymiarze działaniowym

Powtarzające się próby podważania autorytetu Ojca Świętego i biskupów przynaglają kardynała w okresie posługi pasterskiej do zajmowania stanowiska w kwestii posłuszeństwa i wierności. Analizując nauczanie Augusta Hlonda, można zauważyć, że konkretną aktywność katolika wiąże z uległością wobec papieża i biskupów, co wynika z posłuszeństwa względem Boga. Zdaniem kardynała, zbawienie z jednej strony jest uwarunkowane pomocą Bożą, a z drugiej posłuszeństwem względem swoich pasterzy (por. Hlond 1999i, s. 181). Droga do Boga prowadzi przez wspólnotę Kościoła, która w wymiarze duchowym usposabia do uległości względem Boga i Chrystusa (por. Hlond 1999n, s. 22). Ważną sprawą jest osobiste przyjęcie głoszonych przez wspólnotę Kościoła prawd wiary. Przyczynia się do tego uważne wysłuchiwanie kazań, uczestnictwo w organizowanych w parafiach wykładach i pogadankach religijnych, zapoznanie z nauką Kościoła dotyczącą aktualnych problemów życiowych, przyswajanie treści encyklik papieskich i listów pasterskich, czytanie książek religijnych, regularna lektura artykułów i publikacji religijnych, nadto systematyczne czytanie katechizmu (por. Orędzie Episkopatu Polski 1979, s. 168). Chodzi o to, aby konkretne czyny urzeczywistniły się w dziedzinie życia politycznego, społecznego, wychowania, życia rodzinnego, w nauce, literaturze, prasie i publicznym kulcie (por. Hlond 1979e, s. 193).

Wierność Chrystusowi i Kościołowi – zdaniem kardynała – prowadzi do trwania we wspólnocie eklezjalnej aż po męczeństwo. W zależności od kontekstu historycznego owa wierność ma wyrażać się przez różnorodne formy obrony wiary i Kościoła. Powinna być pogłębiana wtedy, gdy przybierają na sile fałszywe propozycje ze strony sekt czy też gdy intensyfikuje się akcja

propagandowa grup przeciwnych Kościołowi (por. Hlond 1999i, s. 181). Wewnętrznym przejawem owej wierności winien być zawsze udział w Eucharystii połączony z praktyką codziennej Komunii Świętej (por. Hlond 1979b, s. 148). Istotnym wyrazem wierności jest systematyczna adoracja Najświętszego Sakramentu (por. Hlond 2003a, s. 261). Wierność trwałe w nauce Chrystusa łączy kardynał ze szczególnym oddaniem Matce Najświętszej (por. Hlond 2003d, s. 600). W tej perspektywie widzi również gorliwe propagowanie czci Najświętszego Serca Pana Jezusa. Kult ten bowiem budzi w sercu katolika pragnienie wytrwałej pracy nad sobą oraz pogłębiania wierności Zbawicielowi.

Konieczność umacniania wiary w społeczeństwie, jak również problem odrodzenia religijnego wspólnoty wierzących od chwili odzyskania przez Polskę niepodległości aż po okres powojenny motywują Augusta Hlonda do podejmowania zagadnień związanych z odniesieniem do drugiego człowieka, takich jak poświęcenie i ofiara z życia, odpowiedzialność i apostołstwo. Można dostrzec, że w relacji ze Stwórcą widzi on źródło siły do urzeczywistnienia życiowego powołania aż po męczeństwo (por. Hlond 1999m, s. 51). W praktyce życia poświęcenie winno wyrazić się dzieleniem wypracowanymi dobrami materialnymi, ofiarowaniem czasu, pracy, wygod na rzecz bliźniego (por. Hlond 2003h, s. 470). W jego ujęciu pielęgnowanie „ducha ofiary” ma prowadzić katolika do dostrzegania potrzeb materialnych i wspierania wspólnoty Kościoła. Nie chodzi bynajmniej o przekazywanie funduszy na budowę kościołów czy innych budynków kościelnych. Chodzi raczej o takie wsparcie finansowe Kościoła, by mógł on dysponować niezbędnymi środkami materialnymi do prowadzenia działalności ewangelizacyjnej (por. Hlond 1999l, s. 152). Dla Augusta Hlonda jest czymś oczywistym, że bez ducha poświęcenia i ofiary „nic wielkiego” w Kościele nie może się zrodzić ani utrzymać (por. Hlond 1979f, s. 173).

Katolik biorący udział w posłannictwie Kościoła – według kardynała – razem z duszpasterzami przyjmuje odpowiedzialność za rozwój wspólnoty kościelnej. Stąd jego życie winno charakteryzować się trwałym nastawieniem do wspierania kapłanów w ich wysiłkach duszpasterskich (por. Hlond 1999n, s. 32). Odpowiedzialność świeckich za Kościół winna wyrażać się we współpracy z hierarchią, szczególnie w okresie konfrontacji z laicyzmem (por. Hlond 1999m, s. 52). Powinna być urzeczywistniana na płaszczyźnie moralnej, literackiej, publicystycznej, materialnej i finansowej. Formy współpracy muszą być kształtowane na podstawie nauki Kościoła i odpowiadać na religijne, moralne, i społeczne potrzeby wiernych (por. Hlond 1999i, s. 182). Odpowiedzialna postawa katolika ma zaznaczyć się w wymiarze duchowym przez wspieranie papieża i biskupów modlitwą połączoną z prośbą o skuteczność działań apostołskich oraz o panowanie Chrystusa w świecie (por. Hlond 1999i, s. 182). August Hlond mocno akcentuje odpowiedzialność młodzieży i wska-

zuje konieczność tworzenia trwałych fundamentów życia z zachowywaniem wszystkiego co „dobre i szlachetne”. Prowadzi do tego umiłowanie prostego stylu życia, pracowitość i pogłębianie „wiary przodków” (por. Hlond 1999r, s. 181).

Wynikająca z sakramentu chrztu świętego powinność świadectwa wiary prowadzi w konsekwencji do czynnego apostołstwa, które podejmowane przez wszystkie grupy kościelne domaga się wytrwałej pracy, zgody na niedogodności życia oraz gotowości przyjmowania upokorzeń (por. Hlond 1999m, s. 51). W praktyce życia oznacza bezinteresowne oddanie, niestrudzone realizowanie zaplanowanych działań, dynamiczne spełnianie obowiązków, a przede wszystkim ustawiczną modlitwę. Charakteryzując działanie apostołskie – kardynał Hlond – akcentuje potrzebę osobistego świadectwa, które ma obejmować przestrzeń życia prywatnego, rodzinnego, zawodowego, społecznego i politycznego (por. Hlond 1999n, s. 31). Chodzi o to, aby nie tylko „czuć z Kościołem”, ale przede wszystkim „działać z Kościołem” w obronie Prawdy oraz pokonywaniu tego, „co płytkie i nietwórcze” (por. Hlond 1999m, s. 47). Postawa apostołska w jego ujęciu ściśle wiąże się z miłością do Kościoła (por. Hlond 1979e, s. 192).

Troska o ugruntowanie ducha chrześcijańskiego w społeczeństwie polskim, słabe zaangażowanie katolików w życie polityczne kraju oraz zmniejszająca się świadomość wkładu Kościoła w kształtowanie kultury narodu stanowiły tło nauczania kardynała Hlonda poświęcone formie aktywnego zaangażowania katolika w życie społeczne, polityczne i kulturalne.

Istotnym elementem w budowie solidnych podstaw życia społecznego – zdaniem Augusta Hlonda – jest aktywność inspirowana duchem wiary, co znajduje umocowanie w prawie moralnym. Tak w życiu prywatnym, jak i społecznym, ważna jest autentyczność. „W kościele, na ulicy, w towarzystwie, pracy” katolik winien być wierny zasadom moralnym, bronić obyczajów, sumienności, a przede wszystkim miłości (por. Hlond 1999n, s. 29). Nie może rezygnować ze współpracy i inicjatyw na rzecz zmniejszania krzywd społecznych czy ograniczania bezrobocia. Czynne zaangażowanie w przebudowę społeczną ma wyrazić się w działaniu na rzecz zapewnienia jak największej liczbie obywateli pracy gwarantującej godne życie (por. Hlond 1999o, s. 265). Każdy wierzący – w przekonaniu Hlonda – ma aktywnie wypełniać zobowiązania wobec państwa. Ich zrozumienie musi prowadzić do poszanowania prawa państwowego, płacenia podatków i gotowości do poświęcenia się dla dobra Ojczyzny (por. Hlond 1999t, s. 122).

Polityk katolicki – uczył August Hlond – powinien we wszystkich dziedzinach życia państwowego realizować zasady etyki katolickiej. Katolicki obywatel nie może postępować inaczej w życiu prywatnym i publicznym, tzn. nie może mieć „dwóch sumień” (por. Hlond 1999j, s. 74). Spełnianie obo-

wiązków obywatelskich, uwzględniające głos sumienia, winno skłaniać katolika do troski o zjednoczenie narodu wokół jednolitego programu, co pozwoli unikać w zasadniczych dla kraju kwestiach znacznej rozbieżności stanowisk (por. Hlond 1999a, s. 55). Katolik nie może głosować za ustawami sprzecznymi z prawem naturalnym i Bożym oraz podważającymi trwałość rodzin, sankcjonującymi rozwody, potwierdzającymi niemoralne zachowania obywateli, a przede wszystkim aborcję. Podczas takich głosowań nie można ulegać tendencjom, a tym bardziej tłumaczyć zachowanie dyscypliną partyjną (por. Hlond 1999j, s. 72). Troska o państwo winna przejawiać się w trosce o godność obywateli, dobro wspólne, z czym wiąże się wybór odpowiednich kandydatów do parlamentu, którzy na szczeblach administracji państwowej podejmują działania zmierzające do ładu społecznego opartego na zasadach chrześcijańskich (por. Hlond 1999f, s. 212). Kardynał dostrzegał wielką rolę kapłana w płaszczyźnie życia politycznego. On bowiem ma uświadamiać odpowiedzialność przed Bogiem za udział w życiu państwowym. Jednocześnie mocno akcentuje brak czynnego zaangażowania kapłańskiego w działania polityczne (por. Hlond 1999a, s. 55).

Prawdziwa kultura – w myśl kardynała Hlonda – ma fundament w wierze, a jej postęp przejawia się w sferze życia moralnego (por. Hlond 1999n, s. 17). W jego rozumieniu kultura katolicka stanowi o „duszy narodu” (por. Hlond 1999i, s. 179). Dziedziny kultury nie można przeobrazić jednorazowym wysiłkiem. Potrzebne jest wytrwałe dążenie, zwłaszcza pisarzy, poetów, artystów, krytyków, redaktorów katolickich, do umacniania ducha chrześcijańskiego w twórczości kulturalnej (por. Kosiński 1981, s. 120). W znacznym stopniu umożliwiała to aktywny udział w tworzeniu literatury, teatru i filmu (por. Konieczny 1994, s. 57). Katolik powinien być widoczny w zaangażowaniu na rzecz wspierania prasy, która upowszechnia myśl katolicką, jest niezależna od wpływu partii politycznych, a przede wszystkim umiejętnie analizuje zachodzące w świecie przemiany w odniesieniu do nauki Kościoła (por. Hlond 2003e, s. 120). Odpowiedzialni za treść dzienników, gazet, czasopism mają mieć świadomość szerokiej dostępności wśród społeczeństwa, a tym samym zmierzać do przekazywania wartości duchowych. Podawanie w odpowiedniej formie treści religijnych umożliwia bowiem wpływ na kształtowanie myślenia i chroni przed zamknięciem w czysto racjonalnym sposobie rozumienia rzeczywistości (por. Hlond 2003j, s. 166).

Przedmiotem analizy niniejszego artykułu było nauczanie kardynała Augusta Hlonda oraz niektóre wypowiedzi Episkopatu Polski. Na podstawie tych źródeł została przedstawiona rola wiary w kształtowaniu postawy katolickiej. W kolejnych etapach refleksji zaprezentowano wpływ wiary na formowanie poszczególnych elementów postawy mającej do swego przedmiotu trojaki odniesienie: intelektualno-poznawcze, emocjonalno-wartościujące i działa-

niowe. Kardynał August Hlond w czasie swego pasterskiego posługiwania dostrzega potrzebę zdecydowanej postawy katolickiej, zdolnej oprzeć się relatywizowaniu zasad moralnych i podważaniu podstawowych prawd wiary. Akcentuje konieczność przyjęcia łaski wiary, która ma decydujący wpływ na kształtowanie postawy katolickiej, a to z kolei prowadzi do odrodzenia religijnego wspólnoty kościelnej, a przez nią całego społeczeństwa.

THE ROLE OF FAITH IN SHAPING THE CATHOLIC ATTITUDE ACCORDING TO AUGUST CARDINAL HLOND

Summary

The aim of the article is to present the role of faith in shaping the Catholic attitude in the context of the teaching of Cardinal Hlond, Primate of Poland. From the beginning of his pastoral ministry, he exposes the threats to faith and his diagnosis of the situation, leads to pointing out ways of solving problems and consistently forming a Catholic attitude that is to be at the service of the spiritual revival of the nation. Elements of this approach determine the phases of the working method. In subsequent stages of reflection, the influence of faith on the formation of particular elements of an attitude that has an intellectual-cognitive, emotional-value and task reference to its subject is presented. The source of this article are pastoral letters, homilies, speeches and other writings of Cardinal August Hlond. Some statements of the Polish Episcopate were analyzed. On the basis of the extremely rich quantity and quality of the teaching of Cardinal August Hlond, we discover that faith is expressed in the conversion of the heart and in the human attitude. In this way, it leads to spiritual rebirth.

Keywords: Hlond; faith; attitude; the Church; nation

Słowa kluczowe: Hlond; wiara; postawa; Kościół; naród

BIBLIOGRAFIA

Listy pasterskie, homilie, przemówienia i pisma kardynała Augusta Hlonda

- Hlond A. (1979a), *Polskie zaduszki*, Przemówienie radiowe, Watykan 4 XI 1939, w: A. Hlond, *Daj mi duszę. Wybór pism i przemówień 1897-1948*, Łódź, s. 214-219.
- Hlond A. (1979b), *Przemówienie na zakończenie jugosłowiańskiego kongresu eucharystycznego w Lublanie*, 30 VI 1935, w: A. Hlond, *Daj mi duszę. Wybór pism i przemówień 1897-1948*, Łódź, s. 147-149.
- Hlond A. (1979c), *Wymowa wydarzeń. Z homilii wygłoszonej w Bazylice Gnieźnieńskiej*, 25 XI 1945, w: A. Hlond, *Daj mi duszę. Wybór pism i przemówień 1897-1948*, Łódź, s. 275-282.

- Hlond A. (1979d), *Z homilii o Kościele – Fara poznańska*, Poznań 18 XI 1945, w: A. Hlond, *Daj mi duszę. Wybór pism i przemówień 1897-1948*, Łódź, s. 270-275.
- Hlond A. (1979e), *Z homilii o Królestwie Chrystusowym podczas Mszy Pontyfikalnej z okazji Międzynarodowego Kongresu Chrystusa Króla*, Lublana 30 VII 1939, w: A. Hlond, *Daj mi duszę. Wybór pism i przemówień 1897-1948*, Łódź, s. 190-195.
- Hlond A. (1979f), *Z listu do O. Ignacego Posadzego Przełożonego Generalnego Towarzystwa Chrystusowego dla Wychodźców*, Rzym 6 VII 1938, w: A. Hlond, *Daj mi duszę. Wybór pism i przemówień 1897-1948*, Łódź, s. 173-174.
- Hlond A. (1979g), *Z odezwy w sprawie II Śląskiego Zjazdu Katolickiego*, Katowice 11 VIII 1923, w: A. Hlond, *Daj mi duszę. Wybór pism i przemówień 1897-1948*, Łódź, s. 42-44.
- Hlond A. (1979h), *Z przemówienia o rodzinie*, Poznań 13 I 1946, w: A. Hlond, *Daj mi duszę. Wybór pism i przemówień 1897-1948*, Łódź, s. 282-284.
- Hlond A. (1979i), *Z zasad etyki katolickiej*, Poznań 29 II 1936, w: A. Hlond, *Daj mi duszę. Wybór pism i przemówień 1897-1948*, Łódź, s. 97-98.
- Hlond A. (1999a), *Abyśmy szeroką myślą i wielkim sercem ogarnęli całość zadań Kościoła*, Poznań 4 III 1928, w: A. Hlond, *W Służbie Boga i Ojczyzny. Wybór pism i przemówień*, oprac. O. Halecki, Warszawa, s. 55-56.
- Hlond A. (1999b), *Chrystus musi stać się naszym życiem*. List pasterski na Jubileusz Odkupienia, Poznań VI 1933, w: A. Hlond, *W Służbie Boga i Ojczyzny. Wybór pism i przemówień*, oprac. O. Halecki, Warszawa, s. 95-96.
- Hlond A. (1999c), *Europa odrodzi się Chrystusem*. Do periodyku „Służba”, Lourdes w maju 1942, w: A. Hlond, *W Służbie Boga i Ojczyzny. Wybór pism i przemówień*, oprac. O. Halecki, Warszawa, s. 186-192.
- Hlond A. (1999d), *Jako obywatel, biskup i Prymas jestem do usług Pana Premiera*. Do Władysława Sikorskiego, Rzym 12 X 1939, w: A. Hlond, *W Służbie Boga i Ojczyzny. Wybór pism i przemówień*, oprac. O. Halecki, Warszawa, s. 163-164.
- Hlond A. (1999e), *Jesteśmy przez Opatrzność powołani do wielkości*. Główne myśli wypowiedziane w poznańskiej farze z okazji odpustu św. Marii Magdaleny, 22 VII 1945, w: A. Hlond, *W Służbie Boga i Ojczyzny. Wybór pism i przemówień*, oprac. O. Halecki, Warszawa, s. 196-197.
- Hlond A. (1999f), *Kobiety Warszawy! Wielka jest wiara wasza i wielkie tęsknoty waszych serc*. Przemówienie w kościele M. B. Zwycięskiej w Warszawie, 23 VI 1946, w: A. Hlond, *W Służbie Boga i Ojczyzny. Wybór pism i przemówień*, oprac. O. Halecki, Warszawa, s. 210-214.
- Hlond A. (1999g), *Kto z Bogiem pracuje kładzie fundament pod dzieła, które przetrwają wieki*, w: A. Hlond, *W Służbie Boga i Ojczyzny. Wybór pism i przemówień*, oprac. O. Halecki, Warszawa, s. 234-235.
- Hlond A. (1999h), *Młodzieży Droga! Bądź pokoleniem najgłębiej chrześcijańskim i pokoleniem najszczytniej polskim*. Przemówienie podczas Mszy Świętej w kościele św. Anny w Warszawie do młodzieży akademickiej na zakończenie rekolekcji wielkopostnych, 16 II 1947, w: A. Hlond, *W Służbie Boga i Ojczyzny. Wybór pism i przemówień*, oprac. O. Halecki, Warszawa, s. 225-227.
- Hlond A. (1999i), *Na 950-lecie śmierci męczenniczej św. Wojciecha*, Warszawa 10 III 1947, w: A. Hlond, *Na straży sumienia Narodu. Wybór pism i przemówień*, oprac. O. Halecki, Warszawa, s. 174-184.
- Hlond A. (1999j), *O chrześcijańskie zasady życia państwowego*, Gniezno 23 IV 1932, w: A. Hlond, *Na straży sumienia Narodu. Wybór pism i przemówień*, oprac. O. Halecki, Warszawa, s. 185-194.
- Hlond A. (1999k), *O katolickie zasady moralne*, Poznań 29 II 1936, w: A. Hlond, *Na straży sumienia Narodu. Wybór pism i przemówień*, oprac. O. Halecki, Warszawa, s. 154-173.
- Hlond A. (1999l), *O kościelnych sprawach majątkowych*, Poznań 10 X 1935, w: A. Hlond, *Na straży sumienia Narodu. Wybór pism i przemówień*, oprac. O. Halecki, Warszawa, s. 144-153.

- Hlond A. (1999i), *O Ojcu Świętym*, Katowice 18 I 1924, w: A. Hlond, *Na straży sumienia Narodu. Wybór pism i przemówień*, oprac. O. Halecki, Warszawa, s. 6-14.
- Hlond A. (1999m), *O zadaniach katolicyzmu wobec walki z Bogiem*, Poznań, Środa Popielcowa 1932, w: A. Hlond, *Na straży sumienia Narodu. Wybór pism i przemówień*, oprac. O. Halecki, Warszawa, s. 38-52.
- Hlond A. (1999n), *O życie katolickie na Śląsku*, Katowice 1 III 1924, w: A. Hlond, *Na straży sumienia Narodu. Wybór pism i przemówień*, oprac. O. Halecki, Warszawa, s. 15-37.
- Hlond A. (1999o), *Polska na przełomie dziejów*, Poznań 28 X 1945, w: A. Hlond, *Na straży sumienia Narodu. Wybór pism i przemówień*, oprac. O. Halecki, Warszawa, s. 260-267.
- Hlond A. (1999p), *Pragniemy by odbudowa Rzeczypospolitej dokonała się bez błędów, z pomocą i błogosławieństwem nieśmiertelnego władcy czasów*. Katolickie postulaty konstytucyjne, Warszawa 26 II 1947, w: A. Hlond, *W Służbie Boga i Ojczyzny. Wybór pism i przemówień*, oprac. O. Halecki, Warszawa, s. 218-223.
- Hlond A. (1999r), *Twoim obowiązkiem będzie być kowalem wielkości Polski*, Lourdes 1942, w: A. Hlond, *W Służbie Boga i Ojczyzny. Wybór pism i przemówień*, oprac. O. Halecki, Warszawa, s. 181-183.
- Hlond A. (1999s), *W sprawie bezrobotnych*, Poznań 24 IX 1931, w: A. Hlond, *Na straży sumienia Narodu. Wybór pism i przemówień*, oprac. O. Halecki, Warszawa, s. 195-199.
- Hlond A. (1999t), *W sprawie Jubileuszu Odkupienia*, Poznań 1933, w: A. Hlond, *Na straży sumienia Narodu. Wybór pism i przemówień*, oprac. O. Halecki, Warszawa, s. 118-127.
- Hlond A. (1999u), *Z życia Kościoła Chrystusowego*, Poznań 12 III 1935, w: A. Hlond, *Na straży sumienia Narodu. Wybór pism i przemówień*, oprac. O. Halecki, Warszawa, s. 128-143.
- Hlond A. (2003a), *Komentarz do listu Ojca Świętego Piusa XI w sprawie prześladowań religijnych w Rosji skierowanego 2 II 1930 do Kardynała Bazylego Pompili biskupa Velletri i Wikariusza Generalnego w Rzymie*, Poznań 12 II 1930, w: A. Hlond, *Dziela. Nauczanie 1879-1948*, t. 1, red. J. Konieczny, Toruń, s. 260-261.
- Hlond A. (2003b), *List pasterski z Jasnogórskiego Synodu Plenarnego*, Jasna Góra 26 VIII 1936, w: A. Hlond, *Dziela. Nauczanie 1879-1948*, t. 1, red. J. Konieczny, Toruń, s. 545-548.
- Hlond A. (2003c), *Przemówienie na akademii ku czci św. Rodziny*, Poznań 7 I 1934, w: A. Hlond, *Dziela. Nauczanie 1879-1948*, t. 1, red. J. Konieczny, Toruń, s. 407-408.
- Hlond A. (2003d), *Przemówienie na zjeździe Mężów Katolickich*, Częstochowa 18 IX 1937, w: A. Hlond, *Dziela. Nauczanie 1879-1948*, t. 1, red. J. Konieczny, Toruń, s. 600-601.
- Hlond A. (2003e), *Przemówienie w sprawie prasy katolickiej na Śląsku podczas III Zjazdu Katolickiego*, Katowice 8 IX 1924, w: A. Hlond, *Dziela. Nauczanie 1879-1948*, t. 1, red. J. Konieczny, Toruń, s. 117-121.
- Hlond A. (2003f), *Przemówienie wstępne podczas otwarcia Międzynarodowego Kongresu Tomistycznego w Poznaniu*, Poznań 28 VIII 1934, w: A. Hlond, *Dziela. Nauczanie 1879-1948*, t. 1, red. J. Konieczny, Toruń, s. 441-443.
- Hlond A. (2003g), *Une allocution*. Przemówienie w Lille, kościół św. Maurycego, 10 VI 1934, w: A. Hlond, *Dziela. Nauczanie 1879-1948*, t. 1, red. J. Konieczny, Toruń, s. 430-431.
- Hlond A. (2003h), *W sprawie zabaw tanecznych na rzecz katolickich organizacji dobroczynnych*, Poznań 26 II 1935, w: A. Hlond, *Dziela. Nauczanie 1879-1948*, t. 1, red. J. Konieczny, Toruń, s. 470-471.
- Hlond A. (2003i), *Wzwanie do zakładania Ligi katolickiej*, Katowice 20 I 1925, w: A. Hlond, *Dziela. Nauczanie 1879-1948*, t. 1, red. J. Konieczny, Toruń, s. 129-131.
- Hlond A. (2003j), *Wywiad*, Warszawa 2.II.1926, w: A. Hlond, *Dziela. Nauczanie 1879-1948*, t. 1, red. J. Konieczny, Toruń, s. 166-168.
- Hlond A. (2003k), *Z przemówienia ku czci ks. Jana Bosko z okazji poświęcenia pomnika, Aleksandrów Kujawski* 29 V 1929, w: A. Hlond, *Dziela. Nauczanie 1879-1948*, t. 1, red. J. Konieczny, Toruń, s. 230-231.

Listy pasterskie i orędzia Episkopatu Polski

- List pasterski Episkopatu Polski (1999), *O ducha chrześcijańskiego w Polsce*, Warszawa 21 II 1934, w: A. Hlond, *Na straży sumienia Narodu. Wybór pism i przemówień*, oprac. O. Halecki, Warszawa, s. 103-117.
- List pasterski Episkopatu Polski (2003), *O panowanie ducha Bożego w Polsce*, Poznań 18 II 1946, w: A. Hlond, *Dziela. Nauczanie 1879-1948*, t. 1, red. J. Konieczny, Toruń, s. 817-824.
- Orędzie Episkopatu Polski (1979), *W sprawie uchwał pierwszego synodu plenarnego*, Warszawa 1 I 1938, w: A. Hlond, *Daj mi duszę. Wybór pism i przemówień 1897-1948*, Łódź, s. 159-170.
- Orędzie Episkopatu do Wiernych (2003), *W sprawie małżeńskiej*, Jasna Góra 7 XI 1945, w: A. Hlond, *Dziela. Nauczanie 1879-1948*, t. I, red. J. Konieczny, Toruń, s. 802-806.

Opracowania i literatura pomocnicza

- Konieczny J. (1994), *Sługa Boży August Hlond*, Poznań.
- Kosiński S. (1981), *Z Chrystusem w życie. Okruchy myślowe 1922-1948*, Łódź.
- Pawlak Z. (1999), *Katolicyzm A-Z*, Poznań.
- Polak W. (1996), *Powołani w Chrystusie*, Gniezno.
- Prężyna W. (1981), *Funkcja postawy religijnej w osobowości człowieka*, Lublin.
- Sakowicz E. (2002), *Kardynał August Hlond jako promotor laikatu*, „Seminare” 18, s. 593.
- Słomka W. (1991), *Chrześcijańska wiara w Trójcę Świętą w postawie ludzkiej*, w: *Wiara w postawie ludzkiej*, red. W. Słomka, Lublin, s. 79-92.
- Sobór Watykański II (2002), *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym Dei Verbum, 1995*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań.
- Wojtyła K. (1972), *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków.

KRZYSZTOF OLEJNIK TCHR – licencjat z teologii duchowości, przełożony prowincjalny – prowincji Towarzystwa Chrystusowego pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa w Wielkiej Brytanii i Republice Irlandii, opublikował *Święty Jan Ogilvie SJ – jedyny poreformacyjny święty szkocki*, Colloquia Disputationes 39, Poznań 2017.

DARIUSZ KWIATKOWSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Teologiczny

San Giuseppe patrono delle famiglie e protettore della vita nella predicazione del monsignore Stanisław Napierała

La teologia del culto di San Giuseppe, come patrono e protettore della famiglia, scaturisce dal fatto di essere stato designato da Dio come capo della Sacra Famiglia. Nell'Esortazione apostolica *Redemptoris Custos* di Giovanni Paolo II si legge:

La Chiesa circonda di profonda venerazione questa Famiglia, proponendola quale modello a tutte le famiglie. Inserita direttamente nel mistero dell'Incarnazione, la Famiglia di Nazareth costituisce essa stessa uno speciale mistero. E insieme – così come nell'Incarnazione – a questo mistero appartiene la vera paternità: la forma umana della famiglia del Figlio di Dio – vera famiglia umana, formata dal mistero divino. In questa Famiglia Giuseppe è il padre (RC, nr 21).

Il tema della famiglia e della difesa della vita concepita occupava un posto molto importante nell'insegnamento del vescovo Stanisław Napierała. Al Santuario di Kalisz fin dalla sua nascita le famiglie andavano in pellegrinaggio e chiedevano l'aiuto e l'intercessione di San Giuseppe. Questo fatto fu il motivo principale d'insegnamento episcopale sulla famiglia e sulla difesa della vita. Le omelie che trattano questi temi in modo particolare sono state svolte in occasione della festa di San Giuseppe, Sposo della Beata Vergine Maria, durante i pellegrinaggi delle comunità della Chiesa Domestica e durante le veglie di preghiera nei primi giovedì del mese, nel corso dei quali la comunità riunita prega per le famiglie e la difesa della vita dal concepimento fino a morte naturale.

Il tema della famiglia come priorità appariva nei primi discorsi e documenti del Vescovo di Kalisz. Nella parola rivolta ai diocesani, che annuncia un nuovo programma pastorale, si legge tra l'altro:

Questo è un programma incentrato sulla famiglia. La famiglia noi vogliamo avvicinarla a Dio e rinnovarla. Perché? Perché rappresenta un valore insostituibile per l'uomo e la società. La famiglia è uno dei più preziosi beni dell'umanità. Questa famiglia è ora sotto l'influenza di cambiamenti sociali e culturali profondi e rapidi. Ci sono pressioni per diminuire la dignità e la santità della famiglia, al fine di diminuire il suo valore intrinseco, la sua vocazione e il ruolo che deve svolgere (Napierała 1993, p. 20-23).

L'Insegnamento del Vescovo Stanisław Napierała sulla famiglia e sulla difesa della vita era poliedrico e riguardava i seguenti temi: la famiglia come fondamento della Chiesa e della società umana, la Sacra Famiglia come modello per le famiglie cristiane, i pericoli e i rischi della famiglia moderna e la difesa della vita dal concepimento alla morte naturale.

1. La famiglia come fondamento della Chiesa e della società umana

La famiglia costituisce il bene fondamentale di ogni essere umano. Qui una persona nasce e trova l'ambiente necessario per essere in grado di crescere bene e maturare. Perciò va detto che la famiglia è un bene nazionale e di tutta l'umanità. Il Vescovo Napierała instancabilmente ricordava ai fedeli ciò che dovrebbe essere la famiglia cristiana e quali compiti dovrebbe compiere: "La famiglia è la comunità che costruisce legami d'amore. [...] L'amore è essenziale, affinché l'uomo possa crescere bene e svilupparsi. La famiglia è il luogo in cui la persona è a casa. Si dice che la famiglia è un nido, dove hai sempre voglia di tornare, con il corpo o almeno con i pensieri" (Napierała 1998, p. 46).

La Famiglia crea un ambiente in cui una persona trova le condizioni per un corretto e pieno sviluppo della sua umanità. La famiglia è il posto sulla terra in cui l'uomo si sente a casa, dove torna volentieri, soprattutto quando le persone e il lavoro lo riempiono di angoscia, quando la vita lo ferisce e lo spezza. Ci sono motivi reali per i quali hanno coniato un detto diffuso: "si sta bene ovunque, ma meglio a casa propria". La condizione per il raggiungimento di questi obiettivi è l'unità della famiglia. Mons. Stanisław Napierała ha detto:

Nella comunità di famiglia tutti siamo uno. Nessuno è un estraneo e indifferente. Ognuno vive la vita di tutti, tutti vivono la vita di ognuno. Nessuno è lasciato a se stesso con i suoi problemi. I problemi sorgono sempre in famiglia. Essi attivano

amore reciproco e la cura vicendevole di tutti. La famiglia utilizza i mezzi più grandi per risolvere i problemi dei membri più deboli. Rivolge la maggior parte dello sforzo verso i suoi membri più giovani. Proprio grazie ad essi diventa giovane e durevole e in essi cresce e si sviluppa. Nella famiglia c'è la gioia e la felicità fino a quando dura l'amore. Fino a quando la famiglia è una comunità di amore è di per sé una fonte di gioia e di felicità, anche nella necessità. Quando l'amore svanisce, cominciano a vincere le tensioni, i conflitti e le crisi (Napierała 1998, p. 47).

La vera famiglia è sempre una comunità di persone: coniugi e figli da loro nati. Questa comunità non proviene da una legge umana, ma sta nella natura dell'uomo, creato da Dio. Dio ha creato l'uomo: uomo e donna. Essi, uomo e donna, ad un certo momento del loro percorso, decidono di stare insieme per tutta la vita: celebrare il matrimonio e dare inizio alla famiglia. Nella comunità dei coniugi e dei figli è presente Dio Creatore. Il legame familiare è l'amore:

La comunità del matrimonio e della famiglia è legata soprattutto dall'amore. Il vero amore viene da Dio. Dio è amore. Dio ha creato l'uomo in modo che egli sia un essere che ama e che abbia bisogno di amore. L'amore nel matrimonio sacramentale è esaltato e santificato, in modo che diventi l'elemento divino. Per questi motivi bisogna vedere il matrimonio come la comunità Divina – Umana, e quindi la comunità, che contiene in sé l'essenza della Chiesa (Napierała 2001b, p. 180-181).

La famiglia nel progetto di Dio Creatore è una comunità di persone fondata sul matrimonio tra un uomo e una donna. Questo può essere visto chiaramente nel modo in cui si è formata la Sacra Famiglia. Prima ci fu il matrimonio di Giuseppe e Maria, e quindi l'Incarnazione. Il Figlio di Dio si è fatto uomo in Maria, promessa sposa di Giuseppe. In questo modo, Gesù non è nato come il figlio di una Madre sola. È apparso come un uomo ed è nato in una famiglia, il cui capo era San Giuseppe (Napierała 2009b, p. 66).

La famiglia cristiana è l'ambiente in cui si realizza la santità della Chiesa. I coniugi diventano santi per il fatto che sono sposi e rimangono fedeli al loro stato. Se vivono come sposi, se danno origine alla vita, se educano i figli, questa è la loro strada verso la santità. In realtà, la vita coniugale, familiare, ordinaria, ogni giorno li eleva al livello di Dio. La santità nella famiglia si manifesta in modo particolare: quando i coniugi e i figli si trovano davanti a Dio, loro origine, e quando si rivolgono a Dio nella preghiera, specialmente nella preghiera comune. Si potrebbe dire che allora la Chiesa si rivela nella comunità del matrimonio e della famiglia e al tempo stesso si edifica (Cfr. Napierała 2001b, p. 181; cfr. Matusik 2004, p. 81-84).

Il Vescovo di Kalisz ha accentuato che la famiglia è la Chiesa, perché

partecipa alla missione propria della Chiesa ed è la missione di salvezza. La Chiesa predica e annuncia il piano di Dio di salvezza, che comprende tutte le persone. Nella famiglia si manifesta e si realizza il piano di salvezza se la famiglia è fedele alla sua vocazione. La missione di salvezza nella famiglia assume le forme ancora più espressive, quando i genitori, padre e madre, cominciano ad annunciare Dio ai figli, quando iniziano a spiegarlo ai bambini, quando diventano gli araldi del Vangelo, quando con la loro vita danno la testimonianza a se stessi e ai figli (Napierała 2001b, p. 181-182).

Mons. Stanisław Napierała, parlando alle famiglie sulla Famiglia accentuava che

il valore della famiglia agli occhi di Dio ha rivelato la Sacra Famiglia di Nazareth – la Famiglia di Gesù, nostro Salvatore. Colpisce già il fatto stesso dell'esistenza della Sacra Famiglia. Perché Dio ha voluto che il Figlio di Dio si facesse uomo e nascesse in una famiglia, crescesse in essa, crescesse e maturasse nell'umanità? Si può rispondere che in questo modo Gesù Cristo doveva diventare simile agli uomini in ogni cosa, eccetto il peccato. Tuttavia, questa risposta non esaurisce il Vangelo rivelato nella Sacra Famiglia. Questo Vangelo indica la famiglia come il bene fondamentale dell'uomo. Di questo bene il Figlio di Dio, diventando uomo, non dovrebbe esserne privato (Napierała 2004b, p. 35-36).

Nella rivelazione trasmessa nella Sacra Famiglia, Dio dice che la famiglia fondata sul matrimonio è un luogo in cui l'uomo ha assicurate tutte le condizioni necessarie per un corretto sviluppo e una maturazione, sia durante la vita nel grembo della madre che dopo la nascita. Perciò il Vescovo di Kalisz diceva:

La famiglia, e in essa madre e padre che vivono in comunità di amore coniugale – ecco il bene fondamentale e indispensabile per l'uomo nella sua infanzia e adolescenza. Ecco il messaggio principale del Vangelo rivelato nella Famiglia e attraverso la Famiglia di Gesù, Maria e Giuseppe. Perciò è ferito profondamente l'uomo che durante l'infanzia e l'adolescenza è privato di una famiglia o vive in famiglia non consolidata, rotta, conflittuale. La mancanza del bene primario, che è la famiglia, mutila il suo sviluppo – procurandogli il dolore e la sofferenza, spesso imprime su di lui i segni di orfanità profonda (Napierała 2004b, p. 37; cfr. Pulikowski 2005, p. 97-110).

La famiglia è un bene per la nazione e tutta l'umanità. Il bene della famiglia è costituito sui valori che sono necessari all'uomo. Il valore di base

è la comunità. L'uomo è l'essere orientato verso la comunità. Non può vivere e crescere senza di essa. Quando per qualche motivo l'uomo è privato della comunità, diventa ferito in qualche modo. Perciò Mons. Napierała ha sottolineato: «La famiglia è la comunità che forma i legami d'amore. Papa Giovanni Paolo II, essendo in Kalisz, ha detto che «la famiglia è una comunione di persone unite dall'amore». L'amore è essenziale, affinché l'uomo possa svilupparsi correttamente e formarsi» (Napierała 2004a, p. 88; cfr. Mierzwiński 2003, p. 161-184).

2. Sacra Famiglia modello per le famiglie cristiane

Il matrimonio di Maria e Giuseppe è un modello da imitare, non solo per tutta la Chiesa, ma anche per ogni matrimonio cristiano. Questo matrimonio è per lo più uno specchio, un riflesso, è il sacramento dell'amore di Cristo. Maria e Giuseppe hanno vissuto veramente il loro matrimonio come puro dono nuziale. Loro in modo perfetto hanno sperimentato la ricchezza dell'amore, rivivendolo in modo verginale e sponsale. Papa Leone XIII nella sua enciclica *Quamquam pluries* ha scritto che in Giuseppe «i coniugi hanno un perfetto esempio dell'amore, dell'armonia e della fedeltà coniugale» (Leon XIII 2009, p. 9).

I rapporti tra Giuseppe, Maria e Gesù li mostrano come una famiglia. Gesù è diventato l'uomo nella famiglia, fondata sul matrimonio, concepito dallo Spirito Santo nel seno di Maria, che era la moglie di Giuseppe. Gesù è nato nella famiglia e nella famiglia è cresciuto, si sviluppò e maturò. Insieme hanno formato la Sacra Famiglia. Senza la presenza di Giuseppe non si potrebbe parlare della famiglia di Gesù. San Giuseppe compiva nella Sacra Famiglia la funzione del capo e del protettore. Le relazioni esistenti nella Sacra Famiglia sono diventate il modello per tutte le relazioni familiari. San Giuseppe come capo dirigeva la vita della Sacra Famiglia, prendeva le decisioni che regolavano la loro esistenza. Come protettore assicurava a Gesù e a sua Madre, sua moglie, il sostentamento per la vita. Inoltre, creava per la sua Famiglia il clima di calore, pace e sicurezza. Attraverso queste azioni assicurava le condizioni in cui Gesù nella sua umanità poteva crescere e maturare (Cfr. Grzybowski 2002, p. 60-62; Napierała 2002, p. 128-129).

L'immagine di Kalisz raffigura la Sacra Famiglia. Questo fatto favorisce la riflessione teologica sulla famiglia. Contemplando l'immagine della Sacra Famiglia è facile capire che San Giuseppe porta alla Famiglia. Mostrando Gesù, Maria e se stesso, mostra la Famiglia del Salvatore, che è il modello per tutte le famiglie cristiane. La casa di Giuseppe è diventata la casa del Salvatore. Gesù Cristo nacque nella famiglia. È molto eloquente e non accidentale, per-

ché era questo il modo in cui Dio ha scelto di rivelarsi nella famiglia e per manifestarla, sua dignità, grandezza e importanza (Cfr. Napierała 1998, p. 46).

Trovare un modello familiare dalla Sacra Famiglia è ancora oggi molto importante e necessario. Si ha l'impressione che la famiglia si trovi ora sotto l'influenza dei cambiamenti sociali e culturali profondi e rapidi. Ci sono pressioni per diminuire la dignità e la santità della famiglia, al fine di diminuire il suo valore intrinseco, la sua vocazione e il ruolo che essa deve svolgere. Invece la famiglia presenta un valore insostituibile per l'uomo e per la società. La famiglia è uno dei più preziosi beni dell'umanità ricevuti da Dio (Cfr. Napierała 1993, p. 21-23). La famiglia è il bene fondamentale di ogni uomo, perché in essa l'essere umano nasce e trova lo spazio necessario per il corretto sviluppo e la maturazione. In questo senso, ogni famiglia è il bene fondamentale della nazione e di tutta l'umanità. La famiglia è una comunità che plasma i vincoli di amore che sono indispensabili, affinché l'uomo adeguatamente si sviluppasse e modellasse la sua personalità (Cfr. Olearczyk 2002, p. 69-71).

L'unità e l'amore sono le condizioni di base, affinché la famiglia possa funzionare correttamente e raggiungere i suoi obiettivi. Quest'unità e l'amore possono essere apprese dalla Sacra Famiglia. In questa comunità familiare tutti costituivano perfetta unità. Analogamente, dovrebbe essere in ogni famiglia. Nella comunità di famiglia siamo tutti uno. Nessuno può rimanere estraneo e indifferente. Ogni membro della famiglia deve vivere la vita di altri membri della famiglia. Nessuno può essere solo con i suoi problemi. I problemi che si presentano nelle famiglie devono attivare amore e cura reciproca (Cfr. Napierała 1998, p. 47-50).

La Sacra Famiglia divenne la prima Chiesa. Questa comunità familiare godeva della presenza di Cristo e si univa alla realizzazione dei piani di Dio di salvezza. Oggi, quest'affermazione può essere applicata a qualsiasi famiglia unità con il matrimonio sacramentale. La famiglia è la Chiesa, perché fa parte della missione salvifica della Chiesa. La Chiesa annuncia il piano di Dio di salvezza che abbraccia tutti gli uomini. Nella famiglia il piano di salvezza si rivela e si realizza attraverso la fedeltà alla propria vocazione. Questa missione diventa ancora più evidente quando i genitori iniziano a mostrare Dio ai figli. I genitori dovrebbero diventare i primi annunciatori del Vangelo ai bambini e con la loro vita testimoniare la vita di Dio. Anche questo si può apprendere dalla Sacra Famiglia, il cui capo era San Giuseppe (Cfr. Kolinko 2002, p. 349-351). La famiglia cristiana deve essere la fonte prima e più importante della fede in Dio.

San Giuseppe era un importante anello della Famiglia del Salvatore, e ha confermato che la famiglia è un dono inestimabile che viene da Dio. Gesù venendo nel mondo nella famiglia la indicò come un diritto fondamentale di ogni essere umano. In un messaggio presente nella Sacra Famiglia Dio mostra

che la famiglia fondata sul matrimonio diventa l'ambiente in cui l'uomo ha assicurato tutte le condizioni necessarie per la vita. La Famiglia che vive in una comunità di matrimonio d'amore costituisce il bene fondamentale e indispensabile per l'uomo nella sua infanzia e adolescenza. Questo è il principale messaggio del Vangelo rivelato nella Famiglia e attraverso la Famiglia di Gesù, Maria e Giuseppe. L'uomo privato della famiglia nell'infanzia è profondamente torto e ferito. La mancanza della famiglia mutila il suo sviluppo e infligge il dolore e la sofferenza, e, talvolta, lascia in lui i segni profondi (Cfr. Majdański 2002, p. 15-17; Napierała 2004b, p. 37). Il bene della famiglia è incorporato in una comunità di amore e di unità. L'uomo per sua natura è orientato verso la comunità. La pienezza di questa comunità si realizza in famiglia.

3. Minacce alla famiglia moderna

Purtroppo, in tempi moderni si parla di una crisi familiare grave, e con molte minacce. Nel contesto del ruolo di San Giuseppe nei piani di salvezza di Dio, oggi si rivela molto forte, la crisi del padre nella famiglia. Il Vescovo Napierała ne ha messo in questo modo in una delle sue omelie:

Famiglia vicino alla crisi. Se manca il padre nella famiglia, non si deve essere sorpresi se essa non fiorirà. Se non c'è il padre, la famiglia non sarà una comunità, e perciò quello che dovrebbe essere, come è nella sua vocazione: comunità d'amore, comunità di vita, comunità di persone. Se non c'è il padre, la famiglia sarà solo un insieme. I membri della famiglia saranno insieme, perché hanno bisogno di una casa. Saranno insieme, fianco a fianco, ma non saranno una comunità. È difficile allora che la famiglia sia l'ambiente che è necessario all'uomo, affinché possa svilupparsi adeguatamente. Anche in questo caso San Giuseppe, la sua Famiglia di Nazareth, è per noi la rivelazione della verità, che è la famiglia (Napierała 2001, p. 178; cfr. Kolinko 2002, p. 347-360; Nowak 2003, p. 187-201).

La crisi della famiglia è strettamente legata alla crisi della paternità. La famiglia ha bisogno della cura del padre, che si compie nella cura della sua famiglia. Essa è la sua vocazione, è il senso e lo scopo della sua vita e del suo lavoro. La crisi della famiglia si collega in qualche modo con la frustrazione dell'uomo, marito e padre. Molto spesso, lui si sente inutile, e a volte perso. Mons. Napierała diceva:

Quindi è necessario riscoprire di nuovo la paternità umana, la sua dignità e la sua grandezza, se mancano, è necessario riscoprire di nuovo il valore della famiglia. Questo non è possibile senza Dio. Esiste un legame tra la famiglia e Dio. C'è un legame speciale tra padre della famiglia e Dio Padre, dal quale proviene ogni pa-

ternità e genitorialità. Pertanto, senza Dio né la famiglia, né il padre di famiglia possono conoscere fino alla fine chi sono. È necessario che la famiglia, il marito e il padre abbiano il tempo per Dio e davanti a Lui stiano, come si sta alla propria origine, al proprio inizio. È necessario che la famiglia, che il padre di famiglia preghino, è necessario che il padre trovi il tempo per la famiglia e la famiglia trovi il tempo per se stessa, soprattutto di domenica. In questi appelli si contiene in qualche modo una via per conservare la famiglia, il potere spirituale, e può darsi anche, se necessario, la sua guarigione. Questa strada collegata alla sana riforma della situazione economica del paese può portare all'inversione del declino demografico che porta in sé la minaccia per il futuro della Polonia (Napierała 1999, p. 38; cfr. Dziewiecki 2006, p. 73-82).

Esiste una relazione tra la demografia e la famiglia. La demografia dice, tra l'altro, sulla condizione della famiglia. Il declino demografico rivela rapidamente la diminuita fertilità delle famiglie. Questo è un segnale della crisi emergente della famiglia.

Una minaccia per la famiglia è anche la comprensione non corretta della sua natura, del suo ruolo e dei compiti da svolgere. Oggi, molto spesso per la famiglia si sta cercando di riconoscere dei legami, che per la loro natura non possono essere le famiglie. Pertanto, il Vescovo di Kalisz molto fortemente ricordava che:

La famiglia nel piano di Dio Creatore è una comunità di persone, fondata sul matrimonio tra un uomo e una donna. Questo può essere visto chiaramente nel modo di esistere della Sacra Famiglia. Prima era il matrimonio di Giuseppe e Maria, e quindi l'Incarnazione. Il Figlio di Dio si è fatto uomo in Maria, promessa sposa di Giuseppe. In questo modo, Gesù non è nato come il figlio di una madre sola. È apparso come un uomo ed è nato nella famiglia, il cui capo era San Giuseppe (Napierała 2009b, p. 66).

La crisi della famiglia fa sì che gli sposi sperimentano la solitudine che invade le famiglie spezzate, conflittuali, ma anche coloro che non hanno tempo per se stessi. La gente vive in una famiglia come uno accanto all'altro, piuttosto che nella comunità. I genitori, occupati con il lavoro professionale, non trovano il tempo né per se stessi, né per i loro figli. Invece di veri sentimenti, di tempo e di responsabilità i genitori offrono ai bambini sostituiti sotto forma di giocattoli e regali. In questo contesto si inserisce la questione della celebrazione familiare della domenica. Mons. Stanisław Napierała invitava:

La domenica è il tempo sacro, il tempo nella settimana destinato per riposo, specialmente nell'ambiente della famiglia; il tempo di riflessione per se stesso; il tempo dedicato a Dio, principalmente attraverso la partecipazione alla Santa Mes-

sa. Nello stesso tempo, la domenica si avvicina ai giorni normali della settimana. Della domenica rimane ormai solo un nome. Nel tempo frenetico la domenica diventa il settimo giorno di lavoro e di spese, come se non bastassero gli altri sei giorni della settimana per il lavoro e gli acquisti. Svegliamoci! Salviamo la domenica prima di diventare pagani. Salviamola per noi stessi, per la famiglia, per Dio (Napierała 2004b, p. 39).

La propaganda liberale presente nei media proclama che finora la famiglia esistente è già passata e bisogna cercare il suo nuovo modello. Ciò si spiega con la nuova situazione e le nuove condizioni di vita. Purtroppo, non si fa una proposta per dimostrare la nuova famiglia, migliore e più perfetta dalla famiglia tradizionale. Si vede piuttosto la patologia del matrimonio e della famiglia, perché così si deve chiamare legami liberi di compagni o omosessuali. Anche l'istituzione dello Stato, per cui dovrebbe avere importanza il matrimonio regolare e la famiglia sana basata su esso, prende gli atti di legalizzazione che supportano la patologia, e anche per essa insistono. Il Vescovo di Kalisz ha notato che

è triste constatare che la società in qualche modo ha smesso di rispondere a queste aberrazioni, che si abitua a esse, che non ha il coraggio di opporsi a esse, in modo da non esporsi a qualche insulto atroci e ridicoli osservazioni. A molte persone manca il senso di vergogna, l'impulso spontaneo di proteggere la dignità dell'uomo. Ciò che ha recentemente provocato un rossore di vergogna, oggi è accettato come il progresso presunto e la modernità (Napierała 2005b, p. 86-87; cf. Werbiński 2007, p. 55-68).

I pericoli che minacciano l'istituto stesso del matrimonio e della famiglia sembrano essere sempre più grandi, sempre più organizzati. A loro servizio ci sono alcuni potenti mezzi di comunicazione in possesso di ampia risonanza. Consapevoli della grande ondata del male, diretta all'istituzione del matrimonio e della famiglia, gridiamo aiuto dall'alto. Con l'intercessione di San Giuseppe, Sostegno delle famiglie, preghiamo con fede di ottenere l'aiuto di Dio per tutte le famiglie che sono state colpite da qualsiasi crisi.

4. Difesa della vita concepita

Il tema della famiglia nell'insegnamento del Vescovo di Kalisz è strettamente legato alla questione della difesa della vita, dal concepimento alla morte naturale. L'opera della difesa della vita, come una sorta di testamento, lasciò nella Diocesi di Kalisz, il Santo Padre Giovanni Paolo II durante il suo storico pellegrinaggio a Kalisz nel 1997. Mons. Stanisław Napierała ripetutamente

faceva appello al messaggio del Papa. In una delle omelie disse: “Oggi, da un lato si accentua i diritti umani, invece d’altro si toglie il suo diritto fondamentale che è il diritto alla vita nell’inizio e nella fase finale della sua esistenza. San Giuseppe ha difeso la vita di Gesù davanti a Erode crudele e la circondava di cura paterna” (Napierała 2009b, p. 67).

Nel Santuario di Kalisz c’è la preghiera costante, offerta a Dio attraverso l’intercessione di San Giuseppe, per l’aiuto alle coppie sposate e alle famiglie contro il pericolo dell’aborto. In questa parola si nasconde il crimine crudele fatto sui bambini concepiti. Il Vescovo di Kalisz ricorda la verità fondamentale, che non è contestata dalla scienza, che la vita umana inizia nel momento del concepimento. Si tratta di un fatto scientifico confermato. Il momento in cui appare l’uomo, non è solo una questione di fede, non è solo la posizione della religione, ma è un fatto e una verità riconosciuti scientificamente. Purtroppo, i propagatori dell’aborto non desiderano farsi influenzare dalla scienza fattuale e scientifica, ma dalle loro opinioni, che non corrispondono a un obiettivo (Vedi Napierała 2005b, p. 87).

Nel suo insegnamento pastorale, mons. Napierała mostrava le menzogne dell’aborto. La prima menzogna è l’affermazione che la vita concepita, soprattutto nei primi giorni, settimane e mesi, non è la vita umana, che è qualcosa di vago e, quindi, tutti possono avere il proprio parere su questo e fare quello che vogliono. La seconda menzogna riguarda le ragazze–madri. Non è permesso mentire loro! Prima di tutto è necessario dire loro che la vita concepita in loro è l’uomo. Se raggiungono un aborto, uccidono il proprio figlio, uccidono l’uomo. Il Vescovo Napierała molto decisivo accentuava che “coloro che consigliano l’aborto causano alla ragazza-madre un danno terribile. E che dire delle persone malvagie che in questo l’ aiutano?. L’aborto non è il modo di risolvere il loro problema. Al contrario, l’aborto crea solo a loro un problema che dovranno affrontare alla fine dei propri giorni. E poi, purtroppo, nessuno che elogiava l’aborto farà qualcosa per aiutarle” (Napierała 2008, p. 70).

Bisogna porre fine all’ ipocrisia e alla menzogna espresse dalle dichiarazioni che l’aborto è un segno di modernità e di progresso. È proprio il contrario. L’aborto colpisce l’uomo nel suo diritto fondamentale, vale a dire il diritto alla vita, che relativizza questo diritto, e lo relativizza in relazione ad ogni uomo. L’aborto non è il progresso né la modernità ma una moderna, sofisticata uccisione dell’uomo, una barbarie. Mons. Stanislaw Napierała ha detto: “L’aborto priva la civiltà, del progresso e della modernità, rendendola barbara. E niente qui cambierà il potere, il denaro, il liberalismo rumoroso, la risatina cattiva, la tattica dello scherno, il ridicolo, l’umiliazione legati alla sua propaganda” (Napierała 2008, p. 70-71).

La Chiesa sempre è stata in difesa della vita dal concepimento fino a morte naturale. Queste verità sono costantemente ricordate nel Santuario di San Giu-

seppe, il Difensore della vita. Nel processo di sviluppo dell'uomo, così come d'ogni essere vivente, si distinguono due momenti, o meglio due fasi estreme che segnano l'inizio e la fine. L'inizio è il concepimento, la fine – la morte. Mons. Napierała decisamente diceva che

è difficile trovare le parole che esprimono il male associato con l'attentato alla vita di un essere umano nella prima fase della sua esistenza e dello sviluppo. Come chiamare questo male? Perversione? Crudeltà? Bestialità? Purtroppo, abbiamo a che fare con essa, dove si compie qualcosa che si chiama l'aborto. Aborto – innocente suonante parola. Andiamo ad aprirla! Vediamola all'interno. Guardiamo in faccia la verità. E la verità è spaventosa. La verità nell'aborto è un corpo fatto a pezzi, grondante di sangue, il corpo di un uomo ucciso nella prima fase del suo sviluppo (Napierała 2005a, p. 96).

Purtroppo, l'omicidio nell'aborto coinvolge diverse persone e le istituzioni della società contemporanea che si definisce civile e moderna: quelli che mettono in atto le leggi che definiscono le condizioni e il metodo d'aborto. In questo tipo di omicidio sono coinvolti tutti quelli che in qualsiasi modo lo fanno. Tra loro ci sono i medici che fanno quello che fanno. Nell'omicidio d'aborto sono coinvolti quelli che lo esortano, che lottano per esso, o che lo procurano per il loro bambino, per il loro nipote o parente. Il Vescovo di Kalisz ha avvertito:

I partecipanti all'aborto sono responsabili davanti a Dio – il Donatore e il Signore della vita. Sono inoltre responsabili davanti alla gente, della cui uccisione hanno contribuito. Dopo tutto, gli esseri umani privati di vita nell'aborto non cessano di esistere dopo che qualcuno ha causato la loro morte. E dall'altra parte ci sarà una occasione per incontrarsi. Si vedranno l'un l'altro, quelli che hanno dato la vita per loro e coloro che hanno contribuito alla privazione della loro vita (Napierała 2005a, p. 97-98).

Alla difesa della vita è legata la discussione sulla fecondazione extracorporea *in vitro*. Nell'ordine naturale delle cose il concepimento si svolge nella comunità del matrimonio tra un uomo e una donna, con la dignità che appartiene a un essere umano concepito in questo modo. Tuttavia, nel laboratorio di fecondazione *in vitro* manca gravemente la dignità in cui egli ha il diritto di essere concepito *in vitro* uomo. In questo quadro nascono le domande concrete: come avrebbe reagito a tutta questa tecnologia, che è stata utilizzata per chiamarlo alla vita quando egli lo saprà? Non sarà causa di shock per lui? Non cercherà chi in realtà è suo padre? Non sarà oppresso dalle domande? Il Vescovo di Kalisz diceva:

Evidenzio e accentuo nel tema “in vitro” le cose che si applicano a coloro che nella discussione sono quasi del tutto trascurati. E in realtà sono i più importanti. Non i matrimoni sterili, non una donna che per anni senza successo cerca di avere un bambino, non le cliniche, che rendono fertili in laboratorio per soldi, ma la gente concepita “in vitro”. Essi sono i più importanti. In primo luogo si dovrebbe pensare a loro, al loro futuro, alla loro giusta dignità. Trascurarli è un errore fondamentale, simile a quello perpetrato in materia d’aborto. Si fa riferimento a tutti i tipi di argomenti e di ragioni che devono presumibilmente giustificare l’omicidio dell’aborto. Tuttavia, con il silenzio totale si copre la violazione del diritto alla vita delle persone più innocenti e indifese, che, attraverso l’aborto vengono uccise in nome della legge, in laboratorio e in ospedale (Napierała 2009a, p. 57-58).

L’insegnamento del Vescovo per difendere la vita è strettamente legato all’azione. Come esempio si può presentare la benedizione della “finestra di vita”, situata nel palazzo del Convento delle Suore di Nazareth a Kalisz, presso via Harcerska 1, che si svolgeva il 19 marzo 2009. L’opera concreta è diventata anche la preghiera mensile per la vita dei bambini concepiti e delle famiglie, che si svolge da alcuni anni ogni primo giovedì del mese ed è in onda su Radio Maria e Televisione Trwam. Tuttavia, nel 2007, dalla Basilica di San Giuseppe, il 19 marzo, è stato indirizzato l’appello al Presidente RP, ai Parlamentari e al Primo Ministro per scrivere nella Costituzione della Polonia il diritto alla vita dal concepimento alla morte naturale. Nella lettera si legge tra l’altro:

Dal Santuario di Kalisz di San Giuseppe, Capo della Sacra Famiglia, Difensore della vita, in cui ci troviamo insieme in preghiera, rivolgiamo un grande richiamo e una richiesta al Signor Presidente, ai Signori Parlamentari credenti e non credenti, al Primo Ministro: Introducete nella Costituzione del nostro Stato chiaramente lo scritto di diritto umano alla vita dal concepimento alla morte naturale (Napierała 2007, p. 183-184).

Come affrontare tutte le difficoltà e i problemi incontrati dalle famiglie di oggi? Prima di tutto, è necessario pensare al futuro. Un’occasione per ridurre le dimensioni di future crisi coniugali e familiari può essere la preparazione opportuna dei giovani alla vita in famiglia. Questa preparazione deve essere fatta nella famiglia, nella parrocchia, nella scuola, con la loro partecipazione comune. Prezioso aiuto può essere anche l’organizzazione in parrocchia di una catechesi prematrimoniale per i giovani, dopo il diploma di scuola superiore. Il secondo compito è pregare e il terzo compito, che può aiutare nel processo di guarigione e di salvezza della famiglia, è affidare le famiglie a San Giuseppe. Il Vescovo Napierała incoraggia i fedeli, affinché in tempi di prove e di difficoltà la famiglia cerchi l’aiuto di San Giuseppe. Durante la solennità per’indulgen-

za affida tutte le famiglie alla potente cura di San Giuseppe: “San Giuseppe, Patrono della nostra Diocesi, Custode della Sacra Famiglia! Vi affidiamo nella solennità d’oggi i nostri padri e le nostre famiglie. Noi Ti affidiamo la grande famiglia diocesana che è la Chiesa” (Napierała 2001a, p. 178). Inoltre, nell’atto di affidamento a San Giuseppe dell’intera Diocesi di Kalisz, che si svolge dopo la Comunione, c’è l’affidamento delle famiglie: “Sotto la Tua cura affido tutte le famiglie. Implora per loro amore reciproco e pace, aiuta nell’educazione dei bambini, sostieni nelle preoccupazioni quotidiane e nei problemi, e fa’ che la famiglia sia un luogo in cui la vita sia protetta e si faccia cura dell’educazione cattolica delle prossime generazioni di polacchi” (Napierała 2006, p. 176-177).

Nelle *Litanie di San Giuseppe* si fa riferimento al Patriarca di Nazareth come “sostegno delle famiglie”. Nella vita di tutti i giorni, in supporto si chiama qualcuno su cui si possa contare, che possa aiutare in una situazione difficile e che protegga dalla caduta. L’aiuto di sostegno che San Giuseppe offre alle famiglie deriva dal luogo che Dio gli ha destinato nella Sacra Famiglia. Giuseppe ne era la sua testa, protettore paterno, educatore. Nessuno è stato così vicino a Gesù il Salvatore e a Sua Madre Maria, come San Giuseppe. Il Vescovo di Kalisz insegnava che

nella Sacra Famiglia, che è il modello di ogni famiglia, in un certo senso, Dio ha affidato ogni famiglia alla cura di San Giuseppe. San Giuseppe in cielo ha per le famiglie compiacimento particolare e intercede per loro. Dio lo vuole ed è cosa gradita a Lui è la preghiera di Giuseppe per ogni famiglia, e soprattutto per quella che si trova in difficoltà. La gente sente l’efficacia dell’intercessione di Giuseppe, ne è la prova i ringraziamenti e le richieste che portano a Lui (Napierała 2005b, p. 85).

Da San Giuseppe di Kalisz vengono i giovani per chiedergli un buon marito o una buona moglie. Molte sono le richieste fatte, attraverso l’intercessione di San Giuseppe, per ottenere la benedizione di Dio per le coppie sposate e le famiglie che godono la felicità della comunione con Dio. I richiedenti desiderano proteggersi dal male che può penetrare nella loro felicità familiare, distruggerne la pace o addirittura annientarla. Con quest’intenzione pregano sia gli stessi coniugi e genitori, sia i loro vicini, parenti, amici, conoscenti. Spesso, tuttavia, San Giuseppe è inondato di richieste d’aiuto per una varietà di bisogni e di sventure che affliggono le persone: salute, lavoro, casa, cura dalla dipendenza, concordia. In questo quadro Mons. Stanisław Napierała mostra

San Giuseppe come il Patrono di questo tempo, che è un momento difficile per la Chiesa, per le famiglie e per la vita.

SAINT JOSEF AS PATRON AND PROTECTOR OF LIFE IN THE SERMONS OF BISHOP STANISŁAW NAPIERAŁA

Summary

This article presents Saint Joseph as the patron of families and guardian of life from conception to natural death in the teaching of Bishop Stanisław Napierała – the first bishop of the Kalisz Diocese. The theme of the family and the defense of life was one of the most important topics in the preaching of Bishop Napierała. In his homilies, he emphasized that a real family is formed only on a basis of a relationship between a man and a woman. This family is the basic cell and foundation of the existence of every human community. As a model for Christian families, he posed the Holy Family of Nazareth. Relationship between Joseph, Mary and Jesus are timeless. Kalisz Bishop also saw specific threats to contemporary families: the paternity crisis, selfishness, divorce, and laws against the family as a social institution. In his teaching, he often took up the subject of defending life from conception to natural death. He showed the lies of abortion and euthanasia. He presented St. Josef as a protector of life, as the one who protected the Holy Family from dangers and today, as the patron of the Church, who watches over human life from birth to natural death. Teachings of the first bishop of Kalisz is firmly rooted within the Magisterium guidelines and his own experience of serving in the Basilica of St. Joseph in Kalisz.

Keywords: Holy Family; Saint Joseph; patron; guardian; protector; life; family; paternity; motherhood; conceived life; abortion; euthanasia

Słowa kluczowe: Święta Rodzina; św. Józef; patron; opiekun; obrońca; życie; rodzina; ojcostwo; macierzyństwo; życie poczęte; aborcja; eutanazja

BIBLIOGRAFIA

- Dziewiecki M. (2006), *Św. Józef – psychospołeczny portret dojrzałego mężczyzny*, „Kaliskie Studia Teologiczne” 5, p. 73-82.
- Giovanni Paolo II (1989), Esortazione apostolica su San Giuseppe e sua missione nella vita di Cristo e della Chiesa, *Redemptoris Custos*, 15 agosto 1989, Vaticano.
- Grzybowski J. (2002), *Rodzina jako „komunia osób zjednoczonych miłością”*, „Kaliskie Studia Teologiczne” 1, p. 59-68.
- Kolinko R.M. (2002), *Św. Józef wzorem niezastąpionej roli ojca w świetle adhortacji apostolskiej Jana Pawła II „Redemptoris Custos”*, Kaliskie Studia Teologiczne” 1, p. 347-360.

- Leon XIII (2009), Encyklika *Quamquam pluries*, in: *Święty Józef Patron na nasze czasy*, red. A. Latoń, Kalisz, p. 6-10.
- Majdański K. (2002), *Święty Józef – obrońca i opiekun życia Jezusa*, „Kaliskie Studia Teologiczne” 1, s. 15-20.
- Matusik M. (2004), *Duch Świętej Rodziny z Nazaretu we wspólnocie ognisk światła i miłości*, „Kaliskie Studia Teologiczne” 3, p. 81-84.
- Mierziński B. (2003), *Święty Józef jako orędownik i wzór mężczyzny i ojca*, w: *Duchowość św. Józefa z Nazaretu*, red. M. Chmielewski, Lublin, p. 161-184.
- Napierała S. (1993), *Słowo Pasterskie Biskupa Kaliskiego zarysowujące Program Duszpastersko-Synodalny w Diecezji Kaliskiej w roku 1993/94*, Pismo Kurii Diecezjalnej „Diecezja Kaliska” 5, p. 20-23.
- Napierała S. (1998), *Ojczyzna, Kraj, Naród – to w pewnym sensie rodzina. Homilia wygłoszona podczas Mszy Świętej dla uczestników VI Ogólnopolskiej Pielgrzymki Robotników do Sanktuarium św. Józefa Kaliskiego, 1 maja 1998 roku*, Pismo Kurii Diecezjalnej „Diecezja Kaliska” 24, p. 46-50.
- Napierała S. (1999), *Homilia wygłoszona w czasie Mszy Świętej dla Ogólnopolskiej Pielgrzymki „Civitas Christiana” w bazylice – sanktuarium św. Józefa w Kaliszu, 25 września 1999 roku*, Pismo Kurii Diecezjalnej „Diecezja Kaliska” 30, p. 35-40.
- Napierała S. (2001a), *Homilia Biskupa kaliskiego wygłoszona w uroczystość św. Józefa Oblubieńca NMP w bazylice św. Józefa w Kaliszu 19 marca 2001 roku*, Pismo Kurii Diecezjalnej „Diecezja Kaliska” 35, p. 175-179.
- Napierała S. (2001b), *Homilia wygłoszona w bazylice św. Józefa w Kaliszu dla Pielgrzymki Kościoła Domowego, 31 marca 2001 roku*, Pismo Kurii Diecezjalnej „Diecezja Kaliska” 35, p. 180-184.
- Napierała S. (2002), *Udział św. Józefa w dziele zbawienia. Wypowiedź podczas XXXIII Ogólnopolskiego Sympozjum Józefologicznego w Kaliszu, 26 kwietnia 2002 roku*, Pismo Kurii Diecezjalnej „Diecezja Kaliska” 40, p. 128-129.
- Napierała S. (2004a), *Aby rodziny były prawdziwymi wspólnotami miłości. Kazanie wygłoszone podczas uroczystości odpustowej ku czci św. Józefa w bazylice kaliskiej, 19 marca 2004 roku*, Pismo Kurii Diecezjalnej „Diecezja Kaliska” 47, p. 88-91.
- Napierała S. (2004b), *Wartość rodziny w oczach Boga i nie tylko. Homilia wygłoszona podczas spotkania modlitewnego w intencji obrony życia i rodziny w bazylice – sanktuarium św. Józefa w Kaliszu, 1 lipca 2004 roku*, Pismo Kurii Diecezjalnej „Diecezja Kaliska” 49, p. 35-40.
- Napierała S. (2005a), *Otwórzmy niewinnie brzmiące słowo „aborcja”. Zagłębimy do jego wnętrza. Słowo wygłoszone w bazylice – sanktuarium św. Józefa w Kaliszu, 6 października 2005 roku*, Pismo Kurii Diecezjalnej „Diecezja Kaliska” 54, p. 94-100.
- Napierała S. (2005b), *Zagrożenie samej instytucji małżeństwa i rodziny. Kazanie wygłoszone w bazylice św. Józefa w Kaliszu, 3 lutego 2005 roku*, Pismo Kurii Diecezjalnej „Diecezja Kaliska” 51, p. 84-89.
- Napierała S. (2006), *Zawierzenie Diecezji Kaliskiej św. Józefowi przez jej pierwszego pasterza – Biskupa Stanisława Napierałę*, in: *Idźcie do Józefa. Vademecum pielgrzymia do sanktuarium świętego Józefa Kaliskiego*, red. A. Latoń, Kalisz, p. 176-177.
- Napierała S. (2007), *Apel do Prezydenta RP, do parlamentarzystów i do premiera w sprawie zapisu w Konstytucji Polski prawa do życia od poczęcia aż do naturalnej śmierci*, Pismo Kurii Diecezjalnej „Diecezja Kaliska” 59, p. 183-184.
- Napierała S. (2008), *Kłamstwo aborcji. Słowo pasterskie wygłoszone w bazylice – sanktuarium św. Józefa w Kaliszu w I czwartek miesiąca sierpnia 2008 roku*, Pismo Kurii Diecezjalnej „Diecezja Kaliska” 65, p. 67-72.
- Napierała S. (2009a), *Poczęcie in vitro uchybia godności człowieka. Rozważanie w czasie Mszy Świętej pierwszoczwartkowej w bazylice – sanktuarium św. Józefa Kaliskiego, 1 stycznia 2009 roku*, Pismo Kurii Diecezjalnej „Diecezja Kaliska” 67, p. 55-60.

- Napierała S. (2009b), *Święty Józef patron na nasze czasy. Słowo wygłoszone podczas Mszy Świętej w bazylice – sanktuarium św. Józefa w Kaliszu, 19 marca 2009 roku*, Pismo Kurii Diecezjalnej „Diecezja Kaliska” 67, p. 65-68.
- Nowak A.J. (2003), *Duchowość mężczyzny*, in: *Duchowość św. Józefa z Nazaretu*, red. M. Chmielewski, Lublin, p. 187-201.
- Olearczyk T.E. (2002), *Co to znaczy, że rodzina jest „gniazdem życia i jedności”*, „Kaliskie Studia Teologiczne” 1, p. 69-78.
- Pulikowski J. (2005), *Ojcostwo zagrożone*, „Kaliskie Studia Teologiczne” 4, p. 97-110.
- Werbiński I. (2007), *Nazaretańska szkoła wychowania w rodzinie*, „Kaliskie Studia Teologiczne” 6, p. 55-68.

DARIUSZ KWIATKOWSKI – dr hab. prof. UAM; prezbiter diecezji kaliskiej, kierownik Zakładu Liturgiki i Homiletyki na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, liturgista, wykładowca liturgiki w Wyższym Seminarium Duchownym w Kaliszu i Arcybiskupim Seminarium Duchownym w Poznaniu. Autor kilku monografii, w tym dwóch tomów ćwiczeń z liturgiki dla studentów teologii oraz około 80 artykułów z zakresu liturgiki, szczególnie teologii liturgii i odnowionej po *Vaticanum II* liturgii sakramentów i sakramentaliów, a także kultu św. Józefa. Przewodniczący Wydziału Liturgii i Dyscypliny Sakramentów w kurii diecezji kaliskiej. E-mail: kwiatkowski@post.pl

SYLWIA WLAZŁO

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Teologiczny

Patriotyzm jako jedna z dróg do świętości w świetle życia i pism św. Rafała Kalinowskiego

W najnowszej adhortacji apostolskiej *Gaudete et exsultate* papież Franciszek podejmuje temat powołania do świętości w życiu codziennym. Ojciec Święty powtarza w tym dokumencie wielokrotnie, że każdy człowiek jest powołany do świętości, to znaczy do zjednoczenia z Bogiem (zob. Ef 1,3-6; LG, nr 11.37; por. NMI, nr 30, zob. Hadryś 2017, s. 54-58). „A to właśnie jest wolą Boga: wasze uświęcenie” (1 Tes 4,3). Świętość nie jest zarezerwowana dla osób konsekrowanych albo dla kapłanów, ale jest darem Boga Ojca, który chce w każdej osobie kontynuować dzieło zbawcze świata podjęte przez Syna, a uświęcone i podtrzymywane mocą Ducha Świętego (zob. GE, nr 14.19.21; por. KKK, nr 901)¹. Papież Franciszek upomina się także o to, by świętość sprowadzić do poziomu zwyczajnego życia i zwykłych ludzkich

¹ O świętości jako teologalnym procesie zjednoczenia z Bogiem dokonującym się przez zgodę człowieka na uczestnictwo w misterium wcielenia, męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa jako żertwie, w której On odnawia misterium swego człowieczeństwa pisze m.in. o Garrigou Lagrange (zob. Garrigou Lagrange 2001; por. Gogola 2009, s. 107). O uniwersalizmie Bożego wezwania do świętości każdego człowieka tak pisze bp Świerzawski, założyciel czterech wspólnot życia konsekrowanego. Tenże biskup przypomina, że nie ma istotnego znaczenia i jest sprawą drugorzędną, w jaki sposób, w jakiej formie ma miejsce oddawanie się człowieka Bogu. Nie jest istotnie ważne, czy chodzi o życie mnisze w zakonie klauzurowym, powołanie kapłańskie i/lub zakonne, czy też o życie matki, która całą siebie wydaje z miłości dla dobra doczesnego swych dzieci, ale przede wszystkim dla ich zbawienia wiecznego. „Świadectwo autentycznego zaangażowania to nie forma taka czy inna, ani działanie takie czy inne – to najpierw być w Bogu przez Chrystusa. Tak samo apostołstwo to nie przystosowanie Ewangelii czy chrystianizmu do życia ludzkiego, ale przede wszystkim kunszt wprowadzania ludzi w tajemnice życia Chrystusa, uczenia życia Chrystusem” (zob. Świerzawski 2006, s. 24; por. Balthasar 1991, s. 426-426).

wysiłków życia codziennego, do „wysokiej miary zwyczajnego chrześcijańskiego życia” (NMI, nr 31) ludzi zjednoczonych z Bogiem na drodze wypełniania w swym życiu ośmiu błogosławieństw (por. GE, nr 65-94²; zob. Mt 25,31-46) i przez to odzwierciedlać w swoim życiu oblicze Jezusa Chrystusa i włączać się w Jego paschalną drogę ze śmierci do zmartwychwstania (KKK, nr 1716).

W pracy pt. *Patriotyzm jako jedna z dróg do świętości w świetle życia i pism św. Rafała Kalinowskiego* ukazują cnotę umiłowania Ojczyzny jako jeden z elementów drogi powołania człowieka do zjednoczenia z Bogiem oraz sposobu partycypacji osoby ludzkiej w życiu, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa (por. SC, nr 8.30, ChL, nr 10.12). Temat jest owocem przemyśleń nad uniwersalizmem tajemnicy powołania każdego człowieka do komunii z Trójcą Jedyną miłością oraz sposobu, w jaki człowiek może poprzez zwykłe ludzkie życie dążyć do jedności w Trójcy Świętej „do uczestnictwa, w której przez łaskę jesteśmy powołani” (SC, nr 8.30)³, a także nad nauką papieża Franciszka dotyczącą powołania do świętości zawartą w dokumencie *Gaudete et exultate*. Temat ten też jest szczególnie ważny dla Polaków obchodzących 100-lecie odzyskania niepodległości.

W pracy ukazuję, że w Chrystusie wszystko jest święte, a chrześcijanin, przyjmując Boże powołanie i pozwalając Bogu na odnawianie Jego misterium w sobie, staje się kapłanem, żertwą i ofiarą przynoszącą siebie i świat Bogu (por. RH, nr 18)⁴. Poddaję analizie teksty źródłowe, dokumenty Kościoła i literaturę przedmiotu, a następnie dokonuję syntezy przeprowadzonych analiz. Załączona do pracy bibliografia zawiera spis literatury, z której korzystałam przy opracowaniu tematu. W opracowaniu, zarówno zagadnienia patriotyzmu, jak i funkcji cnoty miłości Ojczyzny w życiu chrześcijanina, posłużyłam się dostępną literaturą przedmiotu. Ze względu na interdyscyplinarny charakter pracy w artykule wykorzystałam zarówno pozycje naukowe z dziedziny duchowości, teologii dogmatycznej, jak i literatury z zakresu katolickiej nauki społecznej, psychologii, a także posiłkowałam się dokumentami Kościoła. W celu dokładniejszego opracowania tematu pracy skorzystałam z *Biblii*

² Naukę dotyczącą życia ośmiu błogosławionych komentuje też Jan Paweł II (zob. Jan Paweł II 2012, s. 197-201).

³ Mówimy tutaj o tzw. „duchowości inkarnacyjnej”. W jej centrum leży tajemnica wcielenia Chrystusa. Na mocy sakramentu chrztu wierzący jest powołany, by naśladować Syna Bożego, który poprzez kenozę wcielenia przyjął w sobie ciało człowieka, świat i ludzkość. W zależności od wybranej formy życia chrześcijanie mają „wcielać się”, czyli wchodzić w jego struktury im powierzone i całą swoją osobą służyć światu, by go pozyskać dla Boga i Ewangelii, by przemieniać doczesność i ukierunkowywać ją na Chrystusa, a samemu uświęcać się przez tę służbę (por. Nowak 2002, s. 352-354; zob. Jan Paweł II 1998, nr 10; por. SC, nr 8).

⁴ O życiu ludzkim rozumianym i przeżywanym jako żertwa miłości w zjednoczeniu z ofiarą Chrystusowego Krzyża pisałam w pracy magisterskiej (por. Wlazło 2010).

pierwszego Kościoła, tj. pierwszym i jedynym polskim przekładem Biblii zrealizowanym na podstawie najstarszych manuskryptów, które były w użyciu w czasach Jezusa i apostołów (*Biblia pierwszego Kościoła* 2017).

Świętość życia o. Rafała Kalinowskiego zaprezentowałam, posługując się materiałami źródłowymi pozostawionymi przez kapłana z Wadowic⁵. Artykuł został podzielony na dwie części. W pierwszej dokonałam analizy zagadnienia patriotyzmu jako znaczącego elementu chrześcijańskiego życia oraz drogi do świętości. W tym celu przedstawiłam najpierw wstępną charakterystykę pojęcia, a następnie ukazałam biblijną oraz teologiczną ocenę tego zjawiska. W drugiej części opisałam życie człowieka, XIX-wiecznego Polaka, Rafała Kalinowskiego, który całe swoje życie uczynił przestrzenią zjednoczenia z Bogiem. Przyszły święty patriotyzm uważa za obowiązek chrześcijanina i „całopalną ofiarę” złożoną z miłości ku Bogu. Fakt, że jest Polakiem, uważa za wolę Opatrzności i powołanie Boże. Patriotyzm jest więc dla niego kategorią religijną i posłaniem, które wypełnia z miłością i wiernością. Przez wcieleńnię Jezus Chrystus wszedł w ludzką historię i uczynił ją misterium zbawienia. Jak przypomina Jan Paweł II: „chrześcijaństwo jest religią zanurzoną w historii” (NMI, nr 5). Podział dotyczący dwóch zagadnień w obecnej pracy wynika z duchowego przeobrażenia, które dokonało się w omawianej tu postaci. Rafał od kolebki dziecięcej kocha Polskę, lecz początkowo patriotyzm traktuje w kategoriach wartości narodowej i spełnia go, zgodnie z duchem epoki, w „romantycznym uniesieniu”. Po doświadczeniu nawrócenia postrzega całą rzeczywistość, a więc również i swoją ziemską Ojczyznę, jako przestrzeń duchowej wędrówki do Ojczyzny niebieskiej. Zesłany na Sybir, jako uczestnik powstania styczniowego, jest już innym człowiekiem. Oddaje wszystkie swoje siły, by wiernie spełnić Bożą wolę. Pracuje na rzecz Polski przez pozytywiistyczną „pracę u podstaw”. W tym samym duchu służy Ojczyźnie i Kościołowi po powrocie do kraju, już jako karmelita bosy.

Biblijno-teologiczne podłoże patriotyzmu

Chrześcijanin żyje na świecie, ale nie jest z tego świata (por. J 17,16). Jak uczy uczniów Chrystusa św. Paweł Apostoł w Liście do Rzymian: „Nie dostosowujcie się do tego świata, ale odmieniajcie się przez odnowę myśli, abyście rozpoznali, co jest wolą Boga, co dobre, co zjednuje, co doskonałe” (Rz 12,2). W obecnym zagadnieniu przedstawiłam jedną z płaszczyzn życia ludzkiego – zakorzenienie we własnej Ojczyźnie – jako wartość zarówno świecką i oby-

⁵ W obecnej pracy bazowano na następujących tekstach źródłowych Rafała Kalinowskiego: Kalinowski 1978a; Kalinowski 1978b; Kalinowski 1985; Kalinowski 2007; Kalinowski 1965.

watelską, jak i duchową. W tym celu najpierw zdefiniuję pojęcie patriotyzmu, a potem ukazę jego podstawy biblijne i teologiczne.

Klasyczna definicja określa patriotyzm⁶ jako postawę szacunku i umiłowania własnej Ojczyzny. Patriota bardziej niż własne dobro ceni dbałość o wielkość, cześć i dobre imię swego kraju. Dla dobra Ojczyzny ponosi trud codziennej pracy, a gdy trzeba, odda bez wahania swe zdrowie i życie. Patriotą pieczołowicie kultywuje tradycje, kulturę, język polski oraz szacunek dla symboli narodowych.

Szukając biblijnych korzeni patriotyzmu, natrafiamy na przeszkodę. W całym Piśmie Świętym ani razu nie pada słowo „patriotyzm”, a i o „Ojczyźnie” mówi się niewiele. Żydzi Starego Testamentu inaczej pojmują patriotyzm. Kochają Ojczyznę, bo jest ona darem od Boga, ziemią obiecaną przez Boga Abrahamowi. Miłość do kraju wynikała więc w ich przypadku z miłości do Jahwe. Kiedy państwo Izrael traci autonomię, Żydzi oczekują Mesjasza politycznego, który przyniesie im wolność i królestwo Jahwe. W Nowym Testamencie wypełniają się obietnice Boże. Przychodzi Mesjasz, który przynosi odnowę życia religijnego i moralnego. Jego uczniowie są posyłani na cały świat, by wszystkie ludy i narody zjednoczyć w Chrystusowy Kościół. Ojczyzna ziemska – ziemia obiecana – staje się więc obrazem Ojczyzny Niebieskiej, życia wiecznego, które dziedziczą ci, którzy uwierzą i przyjmą chrzest w imię Jezusa Chrystusa (por. Mk 16,16)⁷.

Obowiązek pielęgnowania zdrowej skoncentrowanej antropologicznie miłości i służby Ojczyźnie przypomina Sobór Watykański II. W Konstytucji

⁶ Słowo „patriotyzm” pochodzi od łac. *patria*, gr. *patris* ‘ojczyzna’ (zob. Sienkiewicz 2007, s. 37); Polacy byli pierwszym narodem w Europie, który opracował koncepcję narodu jako jednostki odróżniającej go od plemienia, rasy, grupy językowej oraz państwa. W obliczu doświadczenia utraty państwowości pod zaborami idea narodu była jedyną ostoją polskiej tożsamości i niezależności. Początkowo, w XIX stuleciu patriotyzm polski nosił cechy ówczesnej epoki romantyzmu i charakteryzował się uczuciowym i zewnętrznym sposobem manifestacji miłości ku Ojczyźnie. Po klęsce zbrojnej Polski w powstaniu styczniowym (1863-1864) i licznych represjach ze strony caratu Polacy zmienili koncepcję patriotyzmu. Zamiast walki zbrojnej podejmowano na szeroką skalę pozytywistyczną „pracę u podstaw”. Głoszono hasła rozwoju gospodarczego, społecznego, kulturalnego, oświatowego całego społeczeństwa, co miało umożliwić przetrwanie i rozwój narodu. Filozofia XIX-wieczna ujmuje naród jako „substancję etyczną”. Naród to nie tylko grupa zasiedlająca wspólny teren geograficzny, połączona wspólną historią, kulturą, językiem i ciągłością rodową, lecz swoisty substrat i podstawa wszelkiej spójności przetrwania i rozwoju. Współczesny patriotyzm jest, od XIX wieku aż do dziś, na drodze rozumienia narodu w koncepcji antropologicznej. Kochać Ojczyznę, to znaczy z miłością pochylać się nad dobrem drugiego człowieka, rodaka i brata. Patriotyzm, który orientuje się tylko na strukturach społecznych i narodowych, a nie widzi konkretnego rodaka, szybko może przerodzić się w szukanie interesów politycznych, w walkę ideologiczną lub być zarzewiem nacjonalizmu czy kosmopolityzmu (zob. Sienkiewicz 2007, s. 35-54 por. Drożdż 2008, s. 159-167).

⁷ Temat biblijnych korzeni patriotyzmu porusza ks. Rosik (zob. Rosik 2008, s. 109-120; zob. także: Grabska 2002, s. 234-235).

Gaudium et spes czytamy nakaz: „obywatele winni pielęgnować wielkoduszną i wierną miłość do ojczyzny – jednak bez ciasnoty umysłu – tak mianowicie, aby równocześnie mieli na uwadze dobro całej rodziny ludzkiej, którą łączą różnorodne więzy występujące pomiędzy rasami, ludami i narodami” (GS, nr 75).

Katechizm Kościoła katolickiego odnosi patriotyzm do Dekalogu i przypomina wiernym, że na mocy IV przykazania są zobowiązani do czci, miłości i wdzięczności względem swej ojczyzny. Wypełniając gorliwe obowiązki stanu, mają oni współpracować z władzą świecką w działaniach na rzecz rozwoju dobra wspólnego. Jak czytamy w dokumencie: „miłość ojczyzny i służba dla niej wynikają z obowiązku wdzięczności i porządku miłości” (KKK, nr 2239; zob. GS, nr 74-75; ChL, nr 42). Chrześcijanie winni też podporządkować się władzy świeckiej, widząc w niej przedstawicieli Boga dla kierowania społeczeństwem. Posłuszeństwo to jest jednak zawieszane zawsze wtedy, gdy władza cywilna ustanawia prawa sprzeczne z chrześcijańską moralnością, Dekalogiem i Ewangelią (por. KKK, nr 2242; zob. GS, nr 74; por. KKNS 2005, nr 339; Jan Paweł II 1995, nr 73-74).

Temat patriotyzmu jest szczególnie bliski Janowi Pawłowi II. Był to papież, który żył Polską, tak zapamięta go świat, współtwórca Solidarności, człowiek głęboko zaangażowany w walkę polskich robotników o godność i wolność, czuwający duchowo nad tworzeniem się nowej wschodniej części Europy po obaleniu komunizmu. Nie mniejsza jest rola papieża w wolnej Polsce. Naucza Polaków zarówno podczas ośmiu pielgrzymek do Ojczyzny⁸, jak i spotkań z Polonią na wszystkich kontynentach czy też podczas pielgrzymek rodaków do Watykanu. Programem nauczania czyni papież naukę o chrzcie Polski i wszystkich konsekwencjach z tego faktu płynących. Chrzest Polski nie jest wydarzeniem historycznym, lecz rzeczywistością, w której musi partycypować na nowo każde pokolenie narodu (Jan Paweł II 1999a, s. 18-23). Przygotowuje rodaków do „bierzmowania narodu”, ponieważ Polacy, po zwycięstwie nad reżimem komunistycznym, mają być we współczesnej Europie świadkami Boga i antropologicznej wizji człowieczeństwa (Jan Paweł II 2002, nr 9, s. 20). Nauczanie patriotyczne papieża jest w całości mocno zakorzenione w historii Polski⁹. Patriotyzm opisuje jako cnotę miłości Ojczyzny i po-

⁸ Papież pielgrzymował do Ojczyzny w latach: 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997, 1999, 2002. Duchowy przekaz nauczania papieskiego podczas pobytu w Ojczyźnie prezentuje ks. Nagórny (zob. Nagórny 2002, s. 191-204).

⁹ Z bogactwa nauczania papieża w tym aspekcie, ze względu na charakter niniejszej pracy, przytoczę tylko kilka wydarzeń związanych z historią Polski, które omawia Jan Paweł II, a więc: przywoływane już wydarzenie chrztu Polski, unię polsko-litewską z 1569 r., panowanie dynastii jagiellońskiej, ślubu króla Jana Kazimierza z 1656 r., Konstytucję 3 maja (zob. Jan Paweł II 1999b, s. 381; Jan Paweł II 1999c, s. 439).

wtarza słowa Norwida o miłości Ojczyzny: „wielki – zbiorowy – Obowiązek, obowiązujący Ojczyznę dla człowieka i człowieka dla Ojczyzny” (Jan Paweł II 1999b, s. 303). Jako wzorce dojrzałej postawy patriotycznej stawia przed rodakami przykłady świętych oddanych do reszty Bogu, Kościołowi, Ojczyźnie i człowiekowi¹⁰.

Nauczanie Kościoła w Polsce na temat miłości do Ojczyzny podejmowane jest współcześnie zarówno w łonie Episkopatu Polski, jak i w słowie głoszonym przez poszczególnych biskupów i kapłanów. Szczególną rolę w uczeniu Polaków patriotyzmu odgrywa postać Sługi Bożego kard. Stefana Wyszyńskiego, który zasłynął z niezmordowanej walki o dobro Ojczyzny, ale i o dobro konkretnego człowieka, członka narodu uciskanego przez niegodziwy system totalitarny.

Prymas Wyszyński przez rodaków nazywany jest „Ojcem narodu”. Patriotyzm dla kardynała to obowiązek chrześcijanina i Polaka. Wzywa rodaków słowami: „dla nas po Bogu, największa miłość to Polska! Musimy po Bogu dochować wierności przede wszystkim naszej Ojczyźnie i narodowej kulturze polskiej” (Wyszyński 1987, s. 30). „Miłość Ojczyzny jest także prawem Bożym, a nas, Polaków, szczególnie obowiązuje” (Wyszyński 2001, s. 10). Troska o dobro Polski i godność człowieka sponiewieranego przez komunistyczny totalitaryzm to charakterystyczne cechy jego duszpasterskiej posługi. Pragnie złożyć z siebie samego ofiarę, która „okupi winę narodu i osłoni rodaków przed odpowiedzialnością, przed bólem i męką” (Wyszyński 1989, s. 64). Żarliwie wzywa naród do dokonywania rachunku sumienia zbiorowego i sumienia obywatelskiego oraz do powszechnej spowiedzi narodu (Wyszyński 1989, s. 46-49). Broni polskiej kultury¹¹. Kultywuje pamięć historii Polski oraz Kościoła w Polsce¹². Wskazuje przykład świętych patriotów Polaków (Wyszyński 1989, s. 155-177). Wspomaga nielegalne „latające uniwersytety” oraz wyższe uczelnie. Jest inicjatorem Tygodni Kultury Chrześcijańskiej. Broni polskiej wsi oraz rolników (Wyszyński 1989, s. 71-74). Wzywa do wzajemnej służby oraz do wspólnej pracy na rzecz Ojczyzny (Wyszyński 1989, s. 14, 65-66, 69). Taki patriotyzm jest, według prymasa, niekiedy bar-

¹⁰ Ukazanie w tej pracy całego „skarbcza świętości polskiej”, który przywołuje Jan Paweł II w nauczaniu skierowanym do rodaków, jest niemożliwe. W grupie przywoływanych przez papieża wzorców patriotyzmu są m.in. św. Jadwiga Śląska, św. Jadwiga Królowa, św. Brat Albert, św. Rafał Kalinowski (zob. Jan Paweł II 1999b, s. 302-304; Jan Paweł II 1999c, s. 393-398; Jan Paweł II 2007a, s. 77-88).

¹¹ „Bodajże najważniejszą w tej chwili jest w Polsce obrona kultury narodowej, ojczyściej, chrześcijańskiej, niż jakikolwiek inny program” (Wyszyński 1989, s. 50-52).

¹² Prymas pisze: „Naród bez przeszłości jest godny współczucia [...] jest narodem niewolniczym [...] to naród renegatów! Taki naród skazuje się dobrowolnie na śmierć, podcina korzenie własnego istnienia” (Wyszyński 1989, s. 40; por. Wyszyński 1989, s. 18. 35-38; zob. Wyszyński 1989, s. 35-36); o znaczeniu obchodów 1000-lecia chrztu Polski (zob. Wyszyński 1989, s. 123-130).

dziej owocniejszy niż oddanie życia za ukochaną Matkę Polskę (Wyszyński 1989, s. 9, 20). Prymas potwierdza nauczanie swoim życiem. Wierny do końca Kościołowi i Ojczyźnie trzy lata spędza w więzieniu internowany przez władze komunistyczne. W niewoli modli się za rodaków, pisze swoje największe dzieła duchowe i przygotowuje tekst *Jasnogórskich ślubów narodu*. Po wyjściu na wolność przygotowuje Polaków do uczczenia milenium chrztu Polski (por. Miszczuk 2008, s. 250-262).

Patriotyczna postawa Rafała Kalinowskiego jako element drogi do świętości

Ukazane powyżej tło biblijno-teologiczne postawy patriotycznej chrześcijanina nie jest abstraktem i wymaganiem niemożliwym do spełnienia dla człowieka i chrześcijanina. Tezę tę udowodnię, przedstawiając teraz postać św. Rafała Kalinowskiego. Święty z Wadowic jest przykładem, jak wzrastanie w coraz dojrzałszym patriotyzmie może nie tylko doskonalić człowieka, ale i być drogą ku świętości¹³.

Pierwszy etap rozwoju postawy patriotycznej Józefa jest bardzo burzliwy, ale doprowadzi go do głębszego zrozumienia zarówno tego, czym jest miłość do Ojczyzny, jak i tego, że to ciężka praca „u podstaw”, a nie uczucia, są dźwignią miłości patrioty (Chmielewski 2009, s. 34-39).

Józef dorasta w atmosferze romantycznej miłości ku Ojczyźnie zniewolonej pod rządami zaborców. Podczas nauki w Instytucie Szlacheckim w Wilnie czynnie uczestniczy w formacji patriotycznej. Wraz z kolegami czyta poezję Adama Mickiewicza oraz dostępne książki historyczne traktujące o Polsce. Sytuacja zewnętrzna budzi w uczniach opór i chęć walki z caratem. Internat i szkoła sąsiadują z poddominikańskim klasztorem zamienionym przez Rosjan w więzienie polityczne. Młodzież często też widzi publiczne „sądy” na rynku i wywózki na Sybir. „Oddychało się niewolniczością”, pisze o tym czasie Józef już z Karmelu (Gil 2002, s. 21).

Po ukończeniu szkoły wileńskiej Józef próbuje studiować agronomię, lecz ostatecznie wstępuje do rosyjskiej armii. Chce w ten sposób zdobyć wiedzę i doświadczenie oraz przygotować się do lepszej służby Ojczyźnie w sytuacji złagodzenia reżimu przez carat. Jako uczeń Mikołajewskiej Akademii Wojennej, a potem adiunkt tej szkoły, angażuje się w kółka patriotyczne. Przeniesiony do twierdzy w Brześciu Litewskim, w stopniu oficera armii rosyjskiej,

¹³ Droga rozwoju rozumienia patriotyzmu przez świętego pozytywnie koreluje z opisywaną przeze mnie wcześniej tendencją rozwoju patriotyzmu w Polsce. W tym kluczu zaprezentuję patriotyzm Postaci – por. przypis nr 6.

przeżywa podczas trzyletniego tam pobytu wewnętrzny dramat. Zdaje sobie coraz bardziej sprawę z faktu, że służba wojskowa u zaborcy, który ciemieży jego naród, jest nie do pogodzenia z wpojonymi mu od dzieciństwa postawami patriotycznymi. Przekonanie to potęgują doświadczenia z pojedynczych wyjazdów do Warszawy, gdzie styka się z licznymi głośnymi manifestacjami uczuć patriotycznych przez Polaków. Kobiety noszą tam czarne stroje na znak żałoby narodowej, a na ulicach śpiewa się pieśni o tematyce patriotycznej. „Wjeżdżałem do niej jak do świątyni ofiarnej”, napisze o tym w liście do rodziny (Kalinowski 1978a, s. 76). Obserwuje też manifestacje rodaków w 1861 roku podczas nabożeństwa żałobnego po śmierci księcia Adama Czartoryskiego, przywódcy polskiej emigracji.

Okres brzeski to czas, w którym Józef doświadcza powolnej, ale wyraźnej zmiany w rozumieniu patriotyzmu. Ostro krytykuje współrodaków za uczuciowe manifestacje w Warszawie, a młodzieży odradza udział w tworzonych potajemnie strukturach wojskowych przygotowujących przyszłe powstanie styczniowe. O miłości do Polski pisze: „nie krwi, której do zbytku się przelało na niwach Polski – ale potu ona potrzebuje! Na nieszczęście kraju młodzież tego zrozumieć nie chce” (Kalinowski 1978a, s. 101-102). Jest przeciwny powstaniu, ponieważ sądzi, że żaden kraj nie przyjdzie Polsce z pomocą, a powstańców czeka klęska i olbrzymie represje. Kiedy jednak powstanie wybuchła, Józef wie, że nie może walczyć przeciwko rodakom i odchodzi z carskiej armii. Obserwuje zaangażowanie Polaków, którzy cali są oddani sprawie powstania. „Prawdziwe to całopalenie” (Kalinowski 2007, s. 67), powie. Patriotyzm to dla niego „sprawa Boża” i obowiązek chrześcijanina (zob. Zawada 2002, s. 95). Miłość do Ojczyzny to całopalna ofiara z własnego życia. Składa siebie jako „żertwę miłości” i w wierze łączy tę ofiarę z męką Chrystusa (por. Gogoła 2007, s. 275-295). Dołącza się do tych, którzy „w ten buchający ogień na spalenie się rzucili” (Kalinowski 2007, s. 69). Przyjmuje stanowisko naczelnika Wydziału Wojny w Wydziale Wykonawczym Litwy. Zdradzony, zostaje aresztowany 25 marca 1863 roku, jako groźny wróg armii carskiej. Romantyczny idealizm towarzyszy mu nadal, ponieważ na procesie sądowym nie tylko rezygnuje z podsuwanych mu przez sędziego okoliczności łagodzących, ale też sam przyznaje się do udziału w powstaniu. Zasądzony mu wyrok śmierci zostaje jednak, dzięki staraniom wpływowej rodziny, zamieniony na karę 10 lat zsyłki na Syberię (por. Kalinowski 1985, s. 404-405).

Powstanie styczniowe jest dla Józefa momentem przejściowym zarówno w dojrzałym rozumieniu patriotyzmu, jak i drogi duchowej. Jan Paweł II tak mówi w 1966 roku przy grobie Sługi Bożego o. Rafała:

Ta wielkość jego ludzka, patriotyczna, ta gotowość na śmierć z miłości ojczyzny płynęła najgłębszym chrześcijańskim nurtem, że taką miłość ojczyzny, własnego

narodu, dyktowała nadprzyrodzona miłość Boga, że światło i pobudkę do tej miłości i ofiary czerpał z Ewangelii [...] Ojczyznę ziemską ukochał tak, że dla jej sprawy wybrał śmierć (zob. Jan Paweł II 2007b, s. 53-66).

A podczas homilii beatyfikacyjnej w 1983 roku powtórzył: „Powstanie styczniowe było dla Józefa Kalinowskiego i Adama Chmielowskiego etapem na drodze do świętości, która jest heroizmem całego życia” (Jan Paweł II 2007a, s. 77-88).

Udział w powstaniu styczniowym jest jednak tylko końcowym momentem pierwszego etapu rozwoju dojrzałości patriotycznej Józefa Korzeniowskiego. Kolejny etap tego rozwoju to czas pobytu na zesłaniu syberyjskim. Tu przyszły święty przechodzi od postawy romantycznego idealizmu do szeroko rozumianej pozytywistycznej „pracy u podstaw”. Zwykłą codzienną pracę z miłości ku Polsce traktuje jako wyraz „męczeństwa miłości”¹⁴. Chce służyć Ojczyźnie przez troskę o jej przyszłość – obecne na Syberii zesłane rodziny, dzieci, młodzież. Podejmuje się wolontariackiej pracy nauczyciela wśród dzieci. Uczy katechizmu, objaśnia Pismo Święte i przygotowuje do przyjęcia sakramentów. Prowadzi też lekcje matematyki, łaciny, języka francuskiego i angielskiego. Przygotowuje uczniów do egzaminów. Sprowadza dla młodzieży książki z Warszawy. Jest głęboko przekonany, że rozwój oświaty na Syberii przyczyni się do rozwoju moralnego współrodaków¹⁵. Stan deprywacji intelektualnej i religijnej Polaków określa gorzkimi słowami: „poziom życia umysłowego i naukowego jest niezmiernie niski, można więc całkiem zapomnieć to, co się umiało i zostać przy abecadle i czterech działaniach” (Kalinowski 1978b, s. 86). Ubolewa nad losem młodzieży pozbawionej ideałów i skazanej, w sytuacji skrajnego bezrobocia obszaru, na bezczynność (por. Kalinowski 1978b, s. 132).

W szczególnie sposób Józef zajmuje się pomocą rodzinom zesłanym na Syberię. Jest przekonany, że rodzina jest zarówno naturalnym czynnikiem wspierającym przetrwanie i rozwój psychiczny i emocjonalny rodaków, jak i ważnym spoiwem życia narodowego. Podkreśla wagę kultywowania narodowych tradycji i pamięci narodowej, przechowywanych z pokolenia na po-

¹⁴ „Trzeba brać życie takim, jakie je Bóg daje, więc z dobrą myślą naprzód się posuwać [...]. Wprawdzie jest to rodzaj męczeństwa, ale męczennicy z radością je przyjmowali” (R. Kalinowski 1965, s. 158).

¹⁵ W liście z Syberii pisze: „Przypatrując się bliżej ludziom, powoli dochodzę do tego przekonania, że jeśli przyczyną upadku z jednej strony jest zepsucie serca, to z drugiej wiele jest uchybień płynących jedynie ze spaczenia umysłu, spaczenia wspólnego nam wszystkim dzieciom i dziedzicom skażonej natury naszego praojca Adama” (Kalinowski 1978b, s. 81-82); na temat wpływu edukacji na rozwój moralny społeczeństwa pisze jeszcze w innych miejscach (zob. Kalinowski 1978a, s. 154-155; por. Fudala 2009, s. 82-84). Na temat zaangażowania Józefa w edukację dzieci (zob. Kalinowski 2007, s. 100).

kolenie. Patriotyzm wzrasta w zdrowej rodzinie przez „konserwatyzm”, czyli „poszanowanie pamiątek, nagromadzenie nowych, widoczny węzeł przeszłości z terażniejszością” (Kalinowski 1978b, s. 46). Docenia i dowartościowuje rolę kobiet w odpowiedzialnym i patriotycznym wychowywaniu swych dzieci na zesłaniu (por. Kalinowski 1978b, s. 190). Tęskni za Ojczyzną i w listach często prosi o wysłanie mu jakichkolwiek drobnych pamiątek, które by mu przypominały kraj, który bardzo kocha (zob. Kalinowski 1978b, s. 200). W listach do rodziny prosi także o pieniądze, które potem rozdaje najbardziej potrzebującym współzesłańcom (zob. Frączek 2004, s. 16-18). Z oddaniem służy pomocą osobom starszym i chorym (zob. Frączek 2004, s. 38-39).

Tuż przed końcem swego zesłania z bólem kreśli dramatyczny obraz społeczeństwa, w którym dane mu było pracować.

Kraj tak wygląda, jakby zeń duszę wydarto, zgnilizną dotknięty i robactwo już go toczyć zaczęło. [...] Rozprężenie nie tylko towarzyskie, to już w części istnieje, ale także i domowe, daleko groźniejsze. Dla jedności potrzebne koniecznie ognisko, do którego by jednostki zmierzały; zamęt pojęć religijnych, wprowadzonych do kraju Reformacją, już wydał swoje skutki polityczne i społeczne, a w części się odezwał w życiu rodzinnym. [...] Dzisiaj jeszcze to się daje przewidzieć, bo młode pokolenie skrępowane starym, broniącym tradycji (Kalinowski 1978b, s. 50-51).

Józef wraca z zesłania w roku 1874 i próbuje znaleźć swoje miejsce w Ojczyźnie i Kościele polskim. Rozpoczyna się nowy okres jego życia. Ten trzeci i ostatni etap jego życia to czas pogłębiania i swoistego owocowania żarliwej miłości Ojczyzny, którą od dziecka aż do śmierci pogłębiał święty z Wadowic.

Józef od wielu lat pragnie wstąpić do zakonu. Czas zsyłki nazywa „syberyjskim seminarium” (zob. Gil 2002, s. 26-28). Zanim jednak wstąpi do Karmelu, przez dwa lata pracuje w Paryżu jako wychowawca księcia Adama Czartoryskiego. Ten czas, nazywany przez Józefa „dobrowolnym tułactwem” (por. Frączek 2004, s. 57), kończy się w 1877 roku, gdy wstępuje on do karmelu. We wspólnocie Józef otrzymuje imię zakonne: Rafał od św. Józefa.

W zakonie o. Rafał podejmuje się dzieła reformy męskiej gałęzi karmelu. Jego wzrok sięga jednak daleko szerzej niż dobro własnej wspólnoty klasztornej. Angażuje się w utworzenie fundacji – nowego domu dla kandydatów do zakonu w Czernej – co motywuje szansą polepszenia dobra Ojczyzny, w której przyszli zakonnicy będą posługiwać Bogu i ludziom (zob. Kalinowski 1985, s. 69).

Posługa duszpasterska o. Rafała w klasztorze wadowickim jest także przykładem patriotycznego zatroskania o rodaków. „Męczennik konfesjonału” (Zawada 2002, s. 97) włącza się w życie parafii i poszczególnych ludzi, ceniąc

ową posługę bardziej niż wierność osamotnieniu i klauzurze¹⁶. Trafnie uważa źródło demoralizacji – żydowskich handlarzy sprzedających zakazane i niemoralne książki oraz prowadzących „domy szynkowe”, znane z prostytucji i pijaństwa. Dostrzega też proceder wywożenia na Śląsk i do Niemiec młodych kobiet i dziewcząt do domów publicznych, pod pozorem zapewnienia im pracy zarobkowej. Apeluje o pomoc najpierw u burmistrza Wadowic, potem zaś prosi o pomoc i interwencję kurię biskupią w Krakowie (Kalinowski 1985, s. 360, 363). Ten, który doświadczył niewoli fizycznej podczas zsyłki na Syberię, wie dobrze, że nędza moralna i grzech jest daleko wyższą formą zniewolenia człowieka niż fizyczne kajdany. Cierpi, widząc Ojczyznę i rodaków w takim położeniu i ofiarowuje w tej intencji swoje modlitwy i codzienne cierpienia. Swoją patriotyzm przeżywa z Chrystusem. Jest to droga świętości i miłości Boga i bliźniego (Chmielewski 2009, s. 50-51).

Wydaje się, że w zakończeniu niniejszego opracowania uzasadniony jest powrót do problemu postawionego we wstępie rozprawy.

Czym jest patriotyzm? Czy ofiarna miłość Ojczyzny i narodu może być elementem drogi zjednoczenia z Bogiem?

W artykule dokonałam trójczłonowej analizy zagadnienia. We wstępie zaprezentowałam krótką charakterystykę zjawiska *świętości* oraz sposobu partycypowania człowieka w życiu Tego, „który pierwszy nas umiłował” (1 J 4,19), w dynamice Jego śmierci i zmartwychwstania (por. DC, nr 13). Po drugie, ukazałam patriotyzm, najpierw jako zjawisko sfery świeckiej, a następnie jako jedną z form „duchowości inkarnacyjnej” i jako takie będące przestrzenią, w której człowiek składając się Bogu w ofierze jako żertwa miłości, staje się „Jego dodatkowym Człowieczeństwem”. Jak przypomina papież Benedykt XVI: „Chrystus umarł za wszystkich. Życ dla Niego to znaczy pozwolić się włączyć w Jego «być dla»” (por. SS, nr 28). Po trzecie, na podstawie powyższej analizy ukazałam życie Rafała Kalinowskiego jako przykład człowieka, który zrozumiał nadprzyrodzony sens cnoty miłości Ojczyzny, „stał się chlebem łamanym dla innych”, bo patrząc na drugiego człowieka „z perspektywy Jezusa Chrystusa” włączył swoją miłość do narodu w duchowy akt „ofiary miłości” darowanej wraz z Chrystusem, „który cierpiał z nieskończoną miłością” (SS, nr 37) za zbawienie świata (zob. DC nr, 18).

¹⁶ Do przełożonych pisał: „Wobec przepaści zepsucia miejscowego, członkowie zgromadzenia poczuwają się nieraz przez miłość bliźniego zobowiązani i jakby przymuszeni do nawiązania bezpośrednich kontaktów z osobami świeckimi, nadając w ten sposób zgromadzeniu oblicze misyjne, zamiast cech zakonu klauzurowego” (Kalinowski 1985, s. 421).

Podsumowaniem tej pracy niech będą słowa błogosławionej Marceliny Darowskiej, dziewiętnastowiecznej polskiej mistyczki: „nie przyszliśmy na świat Polakami przypadkiem, bez myśli Bożej; ten kraj nasz, ta nasza ziemia, jest nam wołą Pana naszego na miejsce pracy i zasługi; na niej, z tej Najświętszej [woli] Boga mamy do spełnienia zadanie, ona ma nam być drogą do zbawienia” (Chmielewski 2009, s. 34). Powyższa myśl koresponduje z tematem przedstawionego artykułu, a życie Rafała Kalinowskiego jest jej potwierdzeniem.

Świadectwo radykalizmu życia Rafała Kalinowskiego, jego wierność woli Bożej i posłuszne przyjmowanie wyroków Opatrzności z niewzruszoną ufnością, jest dla chrześcijan wzorem podejmowania swojego powołania jako zjednoczenia z Bogiem (por. SS, nr 35). Święty uczy nas, że oddanie Bogu swojego życia i pozwolenie Mu na odnawianie w nas Jego misterium jest drogą prawdziwej wolności i duchowego szczęścia (zob. RH, nr 21; por. Hadryś 2017, s. 44-58).

Na koniec chcę zaznaczyć, że ze względu na charakter pracy niemożliwe wydaje mi się dogłębnie omówienie zagadnienia. Otwartą kwestią pozostają pytania i możliwości dalszych perspektyw badawczych, które dostrzegłam podczas opracowywania obecnego zagadnienia. Tematem wartym uwagi byłoby studium analityczne dokumentów Kościoła i literatury przedmiotu, a następnie ich syntezy oraz porównania ukazujące możliwość wcielania w życie patriotyzmu w różnych formach życia chrześcijańskiego, w tym osoby świeckiej, osoby życia konsekrowanego oraz patriotyzmu w duchowości kapłańskiej.

Jeszcze inną propozycją jest pochylenie się nad wynikami różnorodnych badań socjologiczno-psychologicznych w zakresie poziomu patriotycznej postawy Polaków, a zwłaszcza młodzieży. W tym miejscu nie sposób omawiać poszczególnych badań (zob. Światowy Związek Żołnierzy AK red. 2008; por. Zemło 2009, s. 597-609; Głoskowska-Sołdatow 2009, s. 610-616; Grzeńska-Żach 2009, s. 624-625). Trzeba jednak stwierdzić, że teza o zaniku patriotyzmu u młodych, jest stereotypem. Młodzi kochają Polskę i chcą świętować narodowe rocznice, a nie czynią tego tylko dlatego, że nie znajdują dla siebie odpowiedniej oferty. Mając taką wiedzę, teolog powinien dążyć do zmiany języka i przekazu, by być lepiej zrozumianym i słyszany. Pomocne, moim zdaniem, byłoby przeprowadzenie badań psychologicznych dotyczących tego, jaka istotna korelacja istnieje między dojrzałością patriotyczną a dojrzałością osobowościową oraz między obiema tymi zmiennymi a dojrzałością duchową człowieka, a także ustalenie, jakie czynniki dojrzałego patriotyzmu – w kontinuum od najbardziej istotnych do neutralnych – mogą wpływać na dojrzałość osobowościową i dojrzałość religijną człowieka. Oczywiście najpierw trzeba by wyłonić owe czynniki patriotyzmu, które w znaczny sposób oddziałują na

rozwój osobowy istoty ludzkiej oraz wzrostu jego dojrzałości duchowej¹⁷. Skoro „człowiek [...] rzeczywisty, konkretny i historyczny [...] jest pierwszą drogą po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa” (RH nr 14.75), to Kościół powinien podążać za człowiekiem, wsłuchiwać się w jego potrzeby i starać się mówić do człowieka w sposób dla niego zrozumiały. Pomocą ku temu jest dialog teologii z naukami społecznymi, „by lepiej wcielać w rozmaite i stale się zmieniające konteksty społeczne, gospodarcze i polityczne jedyną prawdę o człowieku”¹⁸ i prowadzić go do Chrystusa rozumianego jako serce i centrum zbawczego misterium zbawienia człowieka. Jak bowiem przypomina papież Benedykt XVI: „To nie nauka odkupuje człowieka. Człowiek zostaje odkupiony przez miłość” (Benedykt XVI 2007, nr 26) Boga Ojca przez Syna w jedności Ducha Świętego.

PATRIOTISM AS ONE OF THE PATHS TO HOLINESS BASED ON THE LIFE AND SCRIPTURES OF SAINT RAFAŁ KALINOWSKI

SUMMARY

The paper Patriotism as one of the paths to holiness based on the life and scriptures of Saint Rafał Kalinowski presents the thesis that Christians are called to life according to the Gospel in all dimensions of their existence and that growing up in God, they also grow as human beings. The above statement is confronted with the latest Apostolic Exhortation of Pope Francis *Gaudete et exultate*, in which the Holy Father invites every man to live in holiness more human and more alive, i.e. to live simple and ordinary life with love to God and neighbour. Based on the life and scriptures of Saint Rafał Kalinowski it was presented how this man, initially full of romantic excitement and brought up in a patriotic family, experienced the conversion and from

¹⁷ Podobnym zagadnieniem autorka artykułu zajmowała się w pracy magisterskiej obronionej na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu w 2014 r. pt. *Dojrzałość religijna a wybrane elementy integralnego rozwoju człowieka*. W tej badaniu związek między dojrzałością religijną osoby ludzkiej a jej dojrzałością psychiczną (osobowościową), rozwojem społecznym i stanem zdrowia fizycznego (zob. Włazło 2014).

¹⁸ Jan Paweł II 2000, nr 59. Na temat potrzeby dialogu teologii z naukami społecznymi czytamy w liście z okazji otwarcia Papieskiej Akademii Nauk Społecznych – zob. Jan Paweł II, *Motu proprio Socialium scientiarum investigationes*, list apostolski, 1 stycznia 1994: „Poszukiwania w dziedzinie nauk społecznych mogą się skutecznie przyczyniać do polepszenia stosunków między ludźmi, czego dowodzą korzystne przemiany, jakie dokonały się w różnych sferach życia społecznego zwłaszcza w obecnych stuleciu, zbliżającym się już ku końcowi. Dlatego Kościół troszczący się nieustannie o prawdziwe dobro człowieka, coraz żywiej interesuje się tą dziedziną badań naukowych i pragnie czerpać z niej konkretne wskazania, aby z ich pomocą wypełniać swoją misję nauczania” (cyt. za: *Kompendium katolickiej nauki społecznej*, nr 78).

the understanding of patriotism as a secular and civic value, he opened himself to the experience of patriotism both as a religious virtue and as a way in which he seeks to unite with God saving people of all centuries.

Keywords: patriotism; holiness; universality; secularity; virtue; priesthood

Słowa kluczowe: patriotyzm; świętość; uniwersalność; świeckość; cnota; kapłaństwo

BIBLIOGRAFIA

- Balthasar H.U. von. (1991), *W pełni wiary*, Kraków.
- Benedykt XVI (2006), Encyklika *Deus caritas est*, Wrocław.
- Benedykt XVI (2007a), Adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis*, Wrocław.
- Benedykt XVI (2007b), Encyklika *Spe salvi*, Wrocław.
- Biblia Pierwszego Kościoła* (2017), tłum. R. Popowski, Warszawa.
- Chmielewski M. (2009), *Zaangażowanie patriotyczne św. Rafała Kalinowskiego*, w: *Święty Rafał Kalinowski – w służbie Bogu i Ojczyźnie w stulecie śmierci (1907-2007). Materiały z sympozjum. Katolicki Uniwersytet Lubelski 26 października 2007*, red. S. Fudala, Kraków, s. 31-51.
- Drożdż B. (2008), *Společna cnota patriotyzmu – między patriotyzmem a kosmopolityzmem (Studium pojęciowe)*, w: *Jan Paweł II nauczycielem patriotyzmu*, red. A. Bałucha, Świdnica, s. 159-167.
- Franciszek (2018), *Gaudete et exsultate*, Wrocław.
- Frączek T. (2004), *Święty Rafał Kalinowski. Patron Sybiraków*, Gdańsk.
- Fudala S. (2009), *Model wychowania w ujęciu św. Rafała Kalinowskiego na tle nurtów w wychowaniu XIX wieku*, w: *Święty Rafał Kalinowski – w służbie Bogu i Ojczyźnie w stulecie śmierci (1907-2007). Materiały z sympozjum. Katolicki Uniwersytet Lubelski 26 października 2007*, red. S. Fudala, Kraków, s. 71-94.
- Garrigou-Lagrange R. (2001), *Trzy okresy życia wewnętrznego*, tłum. T. Landy, Niepokalanów.
- Gil H.C. (2002), *Wpływ środowiska życia na duchowość świętego Rafała Kalinowskiego*, w: „*Powołani do świętości*”. IV Karmelitański Tydzień Duchowości ze świętym Rafałem Kalinowskim, red. J.W. Gogola, Kraków, s. 13-38.
- Głoskowska-Sołdatow M. (2009), *Patriotyzm w tekstach dla dzieci w młodszym wieku szkolnym – wybrane konteksty*, w: *Patriotyzm a wychowanie*, red. E.J. Kryńska, Białystok, s. 610-616.
- Grzebińska-Zach B. (2009), *Patriotyzm w opinii młodzieży gimnazjalnej – komunikat z badań*, w: *Patriotyzm a wychowanie*, red. E.J. Kryńska, Białystok, s. 624-625.
- Gogola J.W. (2007), *Droga duchowa świętego Rafała Kalinowskiego*, w: *Mistycy i mistyka Karmelu*, red. J.W. Gogola, Kraków, s. 275-295.
- Gogola J.W. (2009), *Teologia komunii z Bogiem*, Kraków.
- Grabska S. (2002), *Polska – moja Ojczyzna*, w: *Z Karolem Wojtyłą myśląc Ojczyzna*, red. W. Chudy, Lublin, s. 230-237.
- Hadryś J. (2017), *Dynamika chrześcijańskiego życia duchowego*, Poznań.
- Jan Paweł II (1994), Encyklika *Redemptor hominis*, Wrocław.
- Jan Paweł II (1995), Encyklika *Evangelium vitae*, Wrocław.
- Jan Paweł II (1998), Encyklika *Dominum et vivificantem*, Wrocław.
- Jan Paweł II (1999), Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, Wrocław.
- Jan Paweł II (1999a), *Drogowskazy dla Polaków Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków.

- Jan Paweł II (1999b), *Drogowskazy dla Polaków Jana Pawła II*, t. 2, Kraków.
- Jan Paweł II (1999c), *Drogowskazy dla Polaków Jana Pawła II*, t. 3, Kraków.
- Jan Paweł II (2000), Encyklika *Centesimus annus*, Wrocław.
- Jan Paweł II (2001), List apostolski *Novo millennio ineunte*, Wrocław.
- Jan Paweł II (2002), *Bądźmy świadkami miłosierdzia. Homilia podczas Mszy św. Beatyfikacyjnej na Błoniach, Kraków 18.VIII 2002*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. (23) nr 9, s. 20.
- Jan Paweł II (2007a), *Byli mocni wiarą, nadzieją i miłością. Homilia wygłoszona 22 czerwca 1983 r. w czasie Mszy św. Beatyfikacyjnej o. Rafała Kalinowskiego i Brata Alberta – Adama Chmielewskiego na Błoniach krakowskich*, w: *Oddał życie z miłości. Rafał Kalinowski – Święty z Miasta Papiesskiego w wypowiedziach sługi Bożego Jana Pawła II*, red. S.T. Praškiewicz, Wadowice, s. 77-88.
- Jan Paweł II (2007b), *Człowiek oddany Bogu. Kazanie wygłoszone 15 listopada 1966 r. w Czernej, przy grobie Sługi Bożego Rafała Kalinowskiego*, w: *Oddał życie z miłości. Rafał Kalinowski – Święty z Miasta Papiesskiego w wypowiedziach Sługi Bożego Jana Pawła II*, red. S.T. Praškiewicz, Wadowice, s. 53-66.
- Jan Paweł II (2005), *Motu proprio Socialium scienarium investigationes*, list apostolski, 1 stycznia 1994, w: *Kompendium katolickiej nauki społecznej*, Kielce, nr 78.
- Jan Paweł II (2012), *Żywot Jezusa*, Kraków.
- Kalinowski R. (1965), *Wspomnienia (1835-1877)*, Lublin.
- Kalinowski J. (1978a), *Listy*, t. 1, cz. 1 (1856-1872), Lublin.
- Kalinowski J. (1978b), *Listy*, t. 1, cz. 2 (1873-1877), Lublin.
- Kalinowski J. (1985), *Listy*, t. 2, cz. 1 (1878-1899), Kraków.
- Kalinowski R. (2007), *Kartki z księgi mojego życia*, Kraków.
- Katechizm Kościoła katolickiego* (2002), Poznań.
- Kompendium katolickiej nauki społecznej* (2005), Kielce.
- Miszczuk J. (2008), *Polska nasz wspólny dom. Rozważania w katolickim radiu Podlasie*, Warszawa.
- Nagórny J. (2002), *Moja Ojczyzna – Ojczyzna Jana Pawła II*, w: *Z Karolem Wojtyłą myśląc Ojczyzna*, red. W. Chudy, Lublin, s. 191-204.
- Nowak A.J. (2002), *Inkarnacyjna duchowość*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków, s. 352-354.
- Rosik M. (2008), *Biblijne inspiracje patriotyzmu Jana Pawła II*, w: *Jan Paweł II nauczycielem patriotyzmu*, red. W. Chudy, Świdnica, s. 109-120.
- Sienkiewicz E. (2007), *Godność człowieka i narodu u podstaw współczesnego patriotyzmu polskiego*, w: *Dociekając prawdy o naszej tożsamości. Godność człowieka i narodu u podstaw współczesnego patriotyzmu polskiego*, red. B. Bardziejewski, Poznań, s. 35-54.
- Sobór Watykański II (2002), *Konstytucja dogmatyczna o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań.
- Sobór Watykański II (2002), *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen gentium* w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań.
- Świerzawski W. (2006), *Niech mi się stanie. Listy o celu i sensie życia poświęconego Bogu w instytucie świeckim*, Sandomierz.
- Wlazło S. (2010), *Kenoza Chrystusa w życiu osób świeckich na przykładzie Marty Robin w świetle literatury przedmiotu*, Poznań.
- Wlazło S. (2014), *Dojrzałość religijna a wybrane elementy integralnego rozwoju człowieka*, Poznań.
- Wyszyński S. (1989), *Jedna jest Polska. Wybór z przemówień i kazań*, Warszawa.
- Wyszyński S. (2001), *Czas to miłość. Myśli Kard. Stefana Wyszyńskiego*, t. 6: *Ojczyzna*, Gniezno.
- Zawada M. (2002), *Rozumienie i umiłowanie Kościoła w pismach św. Rafała Kalinowskiego*, w: *„Powołani do świętości”. IV Karmelitański Tydzień Duchowości ze świętym Rafałem Kalinowskim*, red. J.W. Gogola, Kraków, s. 89-118.

- Zemło M. (2009), *Patriotyzm młodzieży szkolnej z perspektywy socjologicznej*, w: *Patriotyzm a wychowanie*, red. E.J. Kryńska, Białystok, s. 597-609;
- Związek Żołnierzy AK red. (2008), *Wizja polskiego patriotyzmu. Materiały z II Konferencji o patriotyzmie zorganizowanej przez ŚZŻK i MEN w Sejmie RP 29 listopada 2006 r. pod patronatem prezydenta RP*, Warszawa.

SYLWIA WLAZŁO – teolog duchowości, psycholog i psychoterapeuta. Należy do Stowarzyszenia Psychologów Chrześcijańskich, Oddział w Poznaniu. W swojej pracy naukowej oraz zawodowej (prowadzenie psychoterapii w ujęciu chrześcijańskim) łączy naukę teologiczną z wiedzą z zakresu psychologii i psychoterapii, by ukazać integralny rozwój człowieka jako drogę do dojrzałości ludzkiej i chrześcijańskiej.

Recenzje

Drogami świętości Jacka Krawczyka, red. Andrzej Derdziuk, Adam Zadroga, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Lublin 2018, ss. 237.

Współczesne pokolenie młodych ludzi zapatrzone jest w świat wirtualny. Jest to rzeczywistość, która z jednej strony daje ogromne możliwości zdobywania wiedzy, rozszerzania znajomości, a także rozrywki, z drugiej jednak strony czasami przeraża się w miejsce ucieczki, w obawie przed konfrontacją z wyzwaniem rzeczywistego świata. Patrząc na młodzież, można zobaczyć jej przywiązanie do szlachetnych i pięknych ideałów. Jednak to przywiązanie jest bardzo kruche. Często pragnienia, które młodzież nosi w swoich serach, stają w opozycji do wartości i sposobu funkcjonowania ich środowisk rówieśniczych. Zdarza się, że pełna ideałów i szlachetności młodzież, aby dopasować się do swoich rówieśników i otrzymać od nich potrzebną akceptację, porzuca swoje wzniosłe i piękne pragnienia. Tacy młodzi ludzie stają się jak pielgrzymi, którzy w trakcie podróży do pełni człowieczeństwa gubią po drodze kompas swojego sumienia, podpowiadający im, co czynić, a czego unikać. W sytuacji takiego zgubienia się potrzebny jest przewodnik – człowiek, którzy w podobnych warunkach przeszedł już swoją drogę i doszedł do celu. Jak zauważył to już papież Paweł VI, współczesny świat zdecydowanie bardziej potrzebuje świadków niż nauczycieli. Takim świadkiem, który swoim życiem zostawił ślad–wskazówkę, w drodze do świętości jest młody absolwent Wydziału Teologii KUL-u śp. Jacek Krawczyk.

Redaktorzy książki *Drogami świętości Jacka Krawczyka*, o. prof. dr hab. Andrzej Derdziuk OFM Cap oraz dr Adam Zadroga, są pracownikami Wydziału Teologii Katolickiego Uniwersytetu Jana Pawła II. Pierwszy z nich jest nie tylko wykładowcą i pracownikiem naukowym KUL-u, ale także cenionym spowiednikiem, rekolekcjonistą i duszpasterzem. Przy klasztorze na Poczekajce w Lublinie, gdzie obecnie mieszka, opiekuje się on Grupą Modlitwy Ojca Pio, a także prowadzi cotygodniowe spotkania i wyjazdy rekolekcyjne z młodzieżą absolwentką spotykającą się przy klasztorze braci kapucynów. Doktor Adam Zadroga od 14 lutego 2015 roku jest członkiem zarządu fundacji im. Jacka Krawczyka, sprawując w niej funkcję przedstawiciela KUL-u i pomagając w wyborze studentów teologii tej uczelni znajdujących się w trudnej sytuacji finansowej i odznaczających się postawą zaangażowania na rzecz innych, którym fundacja pomagała poprzez fundowanie stypendiów finansowych.

Okolicznościami sprzyjającymi inicjatywie powstania książki przybliżającej postać Jacka Krawczyka i działalność fundacji jego imienia było sympozjum zorganizowane

wane na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II w dwudziestopięciolecie działalności fundacji im. Jacka Krawczyka. Redaktorzy książki *Drogami świętości Jacka Krawczyka* włożyli duży wysiłek, aby zbierając i układając teksty przybliżające postać śp. Jacka, niejako podążyć ponownie śladami jego życia i myśli. Przed czytelnikiem przechodzącym przez kolejne teksty zawarte w książce powoli wyłania się z nich główne przesłanie – pokazanie, że świętość jest czymś bliskim, dostępnym współczesnemu człowiekowi, także temu żyjącemu w XXI wieku i mieszkającemu w mieście ulokowanym na wschodnich rubieżach Polski.

Książka została podzielona na cztery części w taki sposób, że na jej początku znalazły się opracowania i homilie przybliżające postać Jacka. Następnie przytoczone zostały jego własne teksty. Trzecią część publikacji stanowią wspomnienia i świadectwa osób, które miały możliwość zetknąć się z osobą Jacka osobiście lub za pośrednictwem fundacji im. Jacka Krawczyka i książki *W pół drogi* autorstwa ks. prof. dra hab. Janusza Nagórrego. Ostatnia część publikacji opisuje i podsumowuje działalność fundacji im. Jacka Krawczyka w jubileuszu dwudziestopięciolecia jej funkcjonowania. Zastosowany przez redaktorów podział treści książki sprawia, że czytelnik zostaje najpierw zapoznany z postacią i życiem Jacka poprzez teksty przedstawiające jego życie i sylwetkę. Obraz człowieka wyłaniający się z tych artykułów nabiera jednak wyrazistości, a można by powiedzieć, że nawet pikanterii, dopiero w bezpośrednim zetknięciu się z autorskimi tekstami Jacka zawartymi w drugiej części książki. Dopiero w konfrontacji z tymi tekstami staje się czymś jasnym dla czytelnika, czym tak naprawdę była bezkompromisowość Jacka, jego zapał w pomaganiu innym oraz jego troska i poczucie odpowiedzialności za drugiego człowieka, szczególnie chorego i potrzebującego. Obraz ten zostaje uzupełniony w trzeciej części książki o świadectwa ludzi, którzy bezpośrednio lub pośrednio zetknęli się z Jackiem. Ta część publikacji jest niejako przejściem z bezpośredniego opisu postaci Jacka do przedstawienia owoców jego życia, które najpełniej wyraziły się w działalności fundacji jego imienia, założonej po jego śmierci przez Annę i Tadeusza Krawczyków, rodziców Jacka. Szczegółowy opis funkcjonowania fundacji i owoców jej działania przez 25 lat istnienia zawarty został w ostatniej, czwartej części książki. Na jej podstawie można zobaczyć, jak życie człowieka owocuje także po jego śmierci. Znamy przykłady takich świętych, których życie wydawało największe owoce już po ich odejściu do domu Ojca. Można by tu przytoczyć postać bł. Karola de Foucauld czy św. Faustyny Kowalskiej.

Książka *Drogami świętości Jacka Krawczyka* przybliży postać młodego chłopaka, który dzięki swojej bezkompromisowości i radykalizmowi w realizowaniu szlacheckich ideałów może stać się bliski młodym ludziom. Jacek żył stosunkowo niedawno, a okres młodości swojego życia spędził w większości w Lublinie i Rzeszowie. Czytając o jego działalności i pomocy potrzebującym, która dokonywała się na ulicach Lublina, wciąż można chodzić tymi samymi drogami, co on, i spotykać na nich ludzi potrzebujących. Ta zbieżność czasów działalności Jacka i dzisiejszych warunków życia sprawia, że czytelnik, poznając kolejne karty książki, coraz wyraźniej zadaje sobie pytanie o swoją postawę i wrażliwość na ludzi potrzebujących i ubogich, których

mija na co dzień. Książka jednak nie ma charakteru swoistego wprowadzenia do rachunku sumienia. Jest ona raczej przedstawieniem śladów świętości pozostawionych na lubelskiej ziemi przez śp. Jacka. Ukazując te ślady, jest ona zarazem zaproszeniem, by tak jak Jacek wejść na drogę stawania się darem dla drugiego człowieka i służby jemu.

Prosty język, którym napisana jest książka, sprzyja jej odbiorowi, a sposób, w jaki została uporządkowana treść, pomaga nie tylko w poznaniu postaci Jacka, ale także zrozumieniu ideałów, które mu przyświecały i zasadności funkcjonowania fundacji jego imienia, która powstała po jego śmierci.

Książka *Drogami świętości Jacka Krawczyka* może być ciekawą propozycją dla osób młodych, pełnych szlachetnych idei i zapału do ich realizowania. Ze względu na kontakt Jacka z osobami cierpiącymi i jego osobiste doświadczenie zmagania z chorobą nowotworową publikacja może być także szczególnie cenna dla osób, które zetknęły się z tematem cierpienia i poszukują jego sensu. Poznanie postaci i myśli Jacka zawartych w książce może być światłem dającym nadzieję ludziom przechodzącym przez trudne doświadczenia cierpienia.

Marcin Galanty
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Henryk Sławiński, *Homilia w zgromadzeniu eucharystycznym. Recepcja współczesnego nauczania Kościoła w „Dyrektorium homiletycznym”*, Ancilla Verbi, t. 7, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2018, ss. 256.

Książk Henryk Sławiński podjął się opracowania interesującego i aktualnego zagadnienia dotyczącego przepowiadania słowa Bożego podczas sprawowanej Mszy Świętej. Zgodnie z podtytułem książki zajął się recepcją współczesnego nauczania Kościoła zawartego w *Dyrektorium homiletycznym*, czyli dokumencie w całości poświęconemu homilii.

Autor w swej książce wykorzystuje dokumenty Soboru Watykańskiego II, nauczanie papieży oraz dykasterii Kurii Rzymskiej. Przedział czasowy podjętych badań wyznaczają *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum concilium”* z 4 grudnia 1963 roku i *Dyrektorium homiletyczne* z 10 lutego 2015 roku.

Autor jasno określił cel i problem pracy. Celem jest całościowe przedstawienie aktualnego nauczania Kościoła na temat homilii głoszonej w zgromadzeniu eucharystycznym. Natomiast problem opracowania został zawarty w pytaniu: Jakie aspekty współczesnego nauczania Kościoła o homilii w zgromadzeniu eucharystycznym zostały wyeksponowane w *Dyrektorium homiletycznym*?

Książk Sławiński w swej pracy konsekwentnie zrealizował zadania, które postawił. Najpierw dokonał analizy tego, co powiedziano na temat homilii w soborowych, okołosoborowych i posoborowych dokumentach Kościoła powszechnego, a następnie porównał to nauczanie z treścią *Dyrektorium homiletycznego*. Podjęte badania doprowadziły go do szczegółowych rozwiązań. Autor wyjaśnił, jak należy współcześnie rozumieć homilię, jak należy o niej uczyć i jak ją praktykować.

Recenzowane opracowanie opiera się na solidnym materiale źródłowym. Zostało napisane piękną polszczyzną. Strukturę pracy podzielono na trzy rozdziały. W pierwszym dokonano analizy dokumentów Kościoła powszechnego na temat homilii. W drugim rozdziale zaprezentowano nauczanie o homilii w *Dyrektorium homiletycznym*. W trzecim natomiast przedstawiono walory i mankamenty dokumentu w całości poświęconego homilii, opracowanego przez Kongregację ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów.

Autor, przywołując walory *Dyrektorium homiletycznego*, słusznie wskazał na niepodważalną zaletę, jaką jest pogłębianie nauczania „o homilii jako integralnej części liturgii, co ma istotne znaczenie dla pojmowania natury i celu homilii, a w kon-

sekwencji dla praktyki duszpasterskiej” (s. 146). Ponadto głównym źródłem i treścią homilii jest paschalne misterium Chrystusa (s. 153). Innym walorem analizowanego dokumentu, na który wskazuje ks. Sławiński, jest „przedstawienie homilii jako aktu liturgicznego oraz ukazanie jej sakramentalnego znaczenia” (s. 160). Jego zdaniem, homilia jest „laudacją na cześć Boga albo peanem wysławiającym przedziwne dzieła Pana pośród Jego ludu, natchnionym słowem, które pomaga innym zobaczyć Jezusa ich własnymi oczami, usłyszeć go własnymi uszami” (s. 167).

Pośród kolejnych walorów *Dyrektorium homiletycznego* ks. Sławiński przywołuje dostarczenie metody oraz praktycznego wzorca przygotowania homilii wraz z uwzględnieniem roku liturgicznego (s. 168). Autor zwraca uwagę, że ceną pomocą dla głoszących homilię „są uporządkowane i zharmonizowane ze sobą źródła biblijne i kościelne, czyli teksty zaczerpnięte z *Lekcjonarza mszalnego* oraz *Katechizmu Kościoła katolickiego*” (s. 173).

Autor, dokonując analizy *Dyrektorium homiletycznego*, zwrócił uwagę na mankamenty tego dokumentu. Pierwszym z nich jest niewystarczająca refleksja nad uczestnikami zgromadzenia wiernych. Autor wskazał na konieczność podjęcia przez dokument następujących zagadnień: specyfiki niedzielnego zgromadzenia wiernych, którzy są słuchaczami homilii; kultury i potrzeby słuchaczy; konieczności rozpoznawania „znaków czasu” i percepcyjnych zdolności słuchaczy (s. 175).

Innym mankamentem jest pominięcie kwestii formalnych nauczania Kościoła na temat homilii (s. 187). Pośród nich Autor zwrócił uwagę na pominięcie przez analizowany dokument wskazań dotyczących znaków i pozdrowień towarzyszących homilii (s. 204) oraz kwestii dotyczących głosiciela homilii (s. 206).

Wymienione tu niektóre walory książki ks. Henryka Sławińskiego przekonują o tym, że omawiana pozycja zasługuje w pełni na promocję. Jest ona adresowana w sposób szczególny do homiletów i studentów teologii. Może być wykorzystana również w ciągłej formacji kapłanów.

Andrzej Pryba MSF
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Teologiczny

Sprawozdania

Sprawozdanie z ogólnopolskiej konferencji naukowej *Kościół wobec pluralizmu w życiu społecznym. Dialog czy konflikt?*, Toruń, 10-12 czerwca 2018 r.

W dniach 10-12 czerwca 2018 roku w Toruniu spotkali się na corocznej konferencji naukowej Członkowie Stowarzyszenia Teologów Moralistów Polskich (dalej: STM). Tym razem zjazd odbywał się we współpracy z Akademią Alfonsjańską w Rzymie, Komitetem Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk oraz Wyższą Szkołą Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu. Tematem spotkania było: *Kościół wobec pluralizmu w życiu społecznym. Dialog czy konflikt?*

Uroczyste otwarcie sympozjum nastąpiło 11 czerwca podczas Eucharystii, której przewodniczył biskup Toruński Wiesław Śmigiel. Następnie przewodniczący STM ks. prof. Marian Machinek z Olsztyna (UWM) rozpoczął obrady krótkim wprowadzeniem. W ramach konferencji zorganizowano cztery sesje naukowe. Pierwszą z nich moderował ks. dr hab. Grzegorz Chojnacki ze Szczecina (US). Zawierała ona dwa wykłady. Bardzo ciekawy referat na temat; *Prawda w dialogu – dialog w prawdzie*, wygłosił ks. dr Jarosław Sobkowiak z Warszawy (UKSW). Profesor zwrócił uwagę, że dialog jest aktem mowy, w którym wyraża się prawda. Jest możliwy, jeśli rozmówcy są jej miłośnikami! W dialogu bardzo ważna jest także postawa miłości ze względu na człowieka i jego godność. Jako druga zabrała głos dr Ewa Czackowska z Warszawy (UKSW). W referacie: *Kościół w dialogu – dziedzictwo kard. S. Wyszyńskiego*, podkreśliła, że są dwa rodzaje patriotyzmu: katolicki, gdzie Bóg jest na pierwszym miejscu, i bezbożny, gdzie człowiek jest na pierwszym miejscu. Przypomniała słowa kardynała Stefana Wyszyńskiego, że „nie powinniśmy się nigdy obrażać, ale zawsze rozmawiać”. Dialog to stworzenie wspólnej przestrzeni i więzi do poszukiwania porozumienia. Trzeba rozmawiać w celu realizacji dobra wspólnego.

W czasie drugiej sesji konferencji teologów moralistów, której przewodniczył o. prof. Jarosław Kupczak z Krakowa (UPJPII), zaprezentowano dwa kolejne referaty. Pierwszy z nich wygłosił prof. Martin McKeever C.Ss.R z Rzymu (Academia Alfonsiana) pt. *La Chiesa in situazioni di conflitto: la testimonianza profetica di P. Alec Reid C.Ss.R*. Drugi przedstawił prof. Giovanni Del Missier z Rzymu (Academia Alfonsiana).

W sesji trzeciej przedstawione zostały dwa wykłady. Pierwszy, bardzo interesujący referat na temat: *Rola, rozwój i formacja sumienia chrześcijańskiego w kontekście życia społecznego*, wygłosił prof. Edmund Kowalski C.Ss.R z Rzymu (Academia

Alfonsiana). Przypomniął między innymi naukę ojców soborowych w *Konstytucji duszpasterskiej o Kociole*, e człowiek ma w swym sercu wypisane prawo, wobec którego posuszestwo stanowi o jego godności i według którego będzie sądzony. Sumienie jest najtajniejszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka, gdzie przebywa on sam z Bogiem, którego głos w jego wnętrzu rozbrzmiewa (nr 16). Człowiek winien troszczyć się o rozwój i formacę swego sumienia już od najmłodszych lat. Czynnikiem sprzyjającym rozwojowi prawdziwego, prawnego sumienia jest klimat miłości, zrozumienia i nieustannego dialogu. Profesor podkresił, że w formacji sumienia bardzo ważną rolę odgrywa czynnik duchowo-religijny, religijno-moralny i doktrynalny. Podstawowym zadaniem formacji chrześcijańskiej jest przede wszystkim budowanie osobistej relacji z Bogiem. Profesor zwrocił uwagę także na problem zagroeni i deformacji sumienia. Podkresił, że na zle uformowanie sumienia mają wplyw między innymi: nieznanomoc Chrystusa, zle przykłady w Internecie, zniewolenie przez uczucia i brak nawrócenia. Dlatego bardzo ważna jest formacja chrześcijańska sumienia w drodze do więtoci.

Kolejny z wykadowców dr hab. Michał Wyrastkiewicz z Lublina (KUL) w referacie: *Chrześcijanin w polityce*, zadał pytanie, czy chrześcijanin powinien zajmować się polityką. Szukając odpowiedzi na nie, zwrocił uwagę, e polityk powinien być autentyczny. Polityk chrześcijański ma bardziej słuchać Boga niż ludzi. Nie powinien ulegać myśleniu tłumu. Nie może nie znać katolickiej nauki społecznej! Chrześcijański polityk to osoba odpowiedzialna, to ktos, kto ma wiedzę i myli o drugim człowieku. Politycy mają prowadzić do pokoju, i nie chodzi tu tylko o brak wojny. Pokój zaczyna siłę w ludzkim sercu. Profesor podkresił i że polityka to roztropna praca na rzecz wspólnoty.

Po referatach odbyła się dyskusja panelowa. Głos zabrał między innymi ks. biskup Józef Wróbel z Lublina. Zwrocił uwagę na koniecznoc właściwego wychowania w rodzinie. Podkresił z troską, e spada uczestnictwo we mszach więtych. Zauwaył kilka bledów duszpasterskich na poziomie nauczania. Kociol nie katechizuje doroslych, tylko dzieci. Dorosli nie wiedzą, czym jest chrześcijaństwo. Zwrocił uwagę na brak odniesienia do życia w nauczaniu.

Kolejny dzień sympozjum, czyli 12 czerwca 2018 roku, rozpocał siłę wspólną Mszą więta pod przewodnictwem abp. Wojciecha Polaka prymasa Polski, który również należy do STM. Podczas homilii prymas zwrocił uwagę, e moralisci spotkali siłę, aby szukać właściwych dróg Kociola w pluralizmie świata wspolczesnego. Nawiązując do bł. 108 męczenników, podkresił, e uczą nas oni pokładania ufności w Bogu na dobre i na zle. Bóg, kochając, nikogo nie wyklucza, nie trzyma na dystans. Dialog burzy mury podziaow i tworzy mosty. Budzi nadzieję i sprawia, że zaczynamy siłę słuchać. Prymas przypomniał, że mamy być „solą ziemi i wiatłem świata”. To ewangeliczne zaproszenie jest zobowiązaniem. Bóg jest wiatłem, które ma w nas ponac i przez nas dla świata. Sól służy innym, a nie do konserwacji siebie. Prymas apelował: „Bądź dla innych, czyli bądź człowiekiem dialogu. Tylko dialog jest wyrazem miłości”!

Zwieńczeniem sympozjum były sesje grupowe. Każdy z uczestników miał możliwość wyboru jednego z czterech paneli tematycznych. Pierwszy z nich prowadził o. dr Jacek Gniadek z Warszawy. Złożyły się na niego trzy następujące referaty: (1) *Aktualność przesłania patriotycznego w pamiątkach XIX i XX wieku* (ks. prof. dr hab. Alojzy Drożdż z Katowic), (2) *Patriotyzm wobec zarzutu nacjonalizmu* (ks. dr Antoni Jucewicz SVD z Olsztyna), (3) *Patriotyzm w czasach pokoju* (o. prof. dr hab. Andrzej Derdziuk OFMCap z Lublina).

Druga sesja tematyczna była moderowana przez ks. dr. hab. Mariana Pokrywkę z Lublina, a w jej ramach zaprezentowano trzy prelekcje: (1) *Oświadczenie teologów katolickich w sprawie encykliki Humanae vitae. Perspektywa amerykańska*. (dr Aleksandra Kłós-Skrzypczak z Katowic), (2) *Ewangelickie nauczanie o antykoncepcji jako konfliktowy obszar dialogu ekumenicznego?* (ks. dr Janusz Podzielny z Opola), (3) *Polskie nadinterpretacje nauczania papieża Franciszka* (ks. prof. Ireneusz Mroczkowski z Warszawy).

Trzeciemu panelowi dyskusyjnemu przewodniczył ks. dr Wojciech Surmiak z Katowic. Zaprezentowano trzy wystąpienia: (1) *Naród – Ojczyzna – Państwo. Patriotyzm w duchowym testamencie Jana Pawła II „Pamięć i tożsamość”* (ks. prof. dr hab. Maciej Olczyk z Poznania), (2) *Praktyczny wymiar wierności wartościom chrześcijańskim w społeczeństwie wielokulturowym* (dr Małgorzata Prusak ze Starogardu Gdańskiego), (3) *Dialog społeczny w obszarach konfliktowych* (ks. dr hab. Piotr Kieniewicz z Lichenia).

Czwarta sesja tematyczna moderowana była przez ks. prof. Mirosława Mroza z Torunia. Przedstawione zostały następujące tematy: (1) *Sakralizacja światopoglądu, prywatyzacja dogmatu i moralności. Próba diagnozy trudności społecznego dialogu* (Michał Mrozek z Warszawy), (2) *Pojednana różnorodność – propozycja pokojowej koegzystencji na przykładzie Górnego Śląska* (ks. dr hab. Konrad Glombik z Opola), (3) *Moralny wymiar współczesnej dyplomacji* (dr Paweł A. Makowski z Poznania).

Zwieńczeniem sympozjum było sprawozdanie z dyskusji w grupach oraz kończąca dyskusja panelowa, której przewodniczył ks. dr hab. Andrzej Bohdanowicz z Poznania (UAM). Podczas dyskusji na temat komunii świętej dla osób rozwiedzionych bp. Józef Wróbel z Lublina podkreślił, że trzeba wychodzić naprzeciw osobom i ich problemom, ale nie wolno przekraczać doktryny Kościoła! Zwrócił uwagę także na problem dyscypliny w Kościele. Profesor Ireneusz Mroczkowski zauważył problem osób rozwiedzionych i ich miejsca w Kościele. Czy mogą czytać podczas mszy świętej? Czy mogą nieść dary? Czy należy chrzczyć ich dzieci? Profesor Andrzej Bohdanowicz wyraził niepokój związany z obecnym sposobem przygotowywania kapłanów do posługi? Jak kształtujemy sumienia młodych, którzy stają na pierwszej linii frontu i nie zawsze są mocnym ogniwem dialogu.

Podczas sympozjum odbyło się także walne zebranie STM. Na początku spotkania wspomniano zmarłych członków STM. Ksiądz prof. Jan Orzeszyna przypomniał obecnym, zmarłych teologów moralistów z UPJPII z Krakowa: ks. prof. Jana Kowalskiego i ks. dr. Kazimierza Kaczmarczyka. Ksiądz prof. Tomasz Kraj przybliżył

postać dr. Marka Leśniaka. Wspomniano także zmarłego ks. prof. Antoniego Młotka. Księdza prof. Ireneusz Mroczkowski przypomniał zebranym ks. prof. Stanisława Warzeszaka, który wyróżniał się głęboką znajomością bioetyki i etyki. Następnie dr Jarosław Sobkowiak przedstawił sprawozdanie finansowe, a także sprawozdanie ze zjazdu w Nysie w 2017 roku. Podjęto też sprawy bieżące. Dyskutowano również nad tematyką i miejscem następnego zjazdu STM w 2019 roku. Ksiądz prof. Sławomir Nowosad z Lublina zwrócił uwagę, że nie może zabraknąć nas w świecie. Musimy dawać innym świadectwo. Trzeba także zapraszać prelegentów z zagranicy, nawet tych którzy różnią się swoimi przemyśleniami, gdyż pozwala to spojrzeć na omawianą problematykę z szerszej perspektywy. Z troską wypowiedział się na temat dziedzictwa Jana Pawła II w Polsce. Jeszcze Kościół nie zrozumiał, co dostał od Jan Pawła II. To jest pontyfikat na III Tysiąclecie!

Trzeba podkreślić, że Ogólnopolska Konferencja Naukowa: *Kościół wobec pluralizmu w życiu społecznym. Dialog czy konflikt?*, była niezwykle interesująca. Okazała się bardzo ciekawym i inspirującym spotkaniem naukowym.

Małgorzata Królczyk
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków

RADA WYDAWNICZA

ADAM KALBARCZYK, MIECZYSLAWA MAKAROWICZ, MIECZYSLAW POLAK, ANDRZEJ PRYBA,
PAWEŁ WYGRALAK – PRZEWODNICZĄCY

RADA NAUKOWA

KS. PROF. UO DR HAB. KONRAD GLOMBIK – UNIwersYTET OPOLSKI
KS. PROF. DR HAB. PAWEŁ GÓRALCZYK – UNIwersYTET KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO
W WARSZAWIE
PROF. DR JOHN GRABOWSKI – THE CATHOLIC UNIVERSITY OF AMERICA, WASHINGTON D.C. (USA)
O. PROF. DR HAB. EDMUND KOWALSKI CSSR – ISTITUTO SUPERIORE DI TEOLOGIA MORALE
ACCADEMIA ALFONSIANA DI ROMA (ITALIA)
KS. PROF. DR MARTIN M. LINTNER – PHILOSOPHISCH THEOLOGISCHE HOHSCHULE
BRIXEN/BRESSANONE (ITALIA)
KS. PROF. DR LIVIO MELINA – PONTIFICIO ISTITUTO GIOVANNI PAOLO II PER STUDI SU MATRIMONIO
E FAMIGLIA PRESSO LA PONTIFICIA UNIVERSITÀ LATERANENSE, ROMA (ITALIA)
KS. PROF. DR HAB. MIROSLAW MRÓZ – UNIwersYTET MIKOŁAJA KOPERNIKA W TORUNIU
KS. PROF. DR EBERHARD TIEFENSEE – UNIVERSITÄT ERFURT (BUNDESREPUBLIK DEUTSCHLAND)
KS. PROF. DR HAB. JERZY TROSKA – UNIwersYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
KS. BP PROF. DR HAB. JÓZEF WRÓBEL SCJ – KATOLICKI UNIwersYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

ANDRZEJ PRYBA (REDAKTOR NACZELNY)
ANDRZEJ BOHDANOWICZ
PIOTR KIENIEWICZ
HUBERT PILARCZYK (SEKRETARZ REDAKCJI)
DAMIAN BRYL (REDAKTOR TEMATYCZNY)
JÓZEF MŁYŃSKI (REDAKTOR STATYSTYCZNY)
MIECZYSLAWA MAKAROWICZ (REDAKTOR JĘZYKOWY – JĘZYK POLSKI)
THADDÄUS PYRCZEK (REDAKTOR JĘZYKOWY – JĘZYK NIEMIECKI)
JOHN M. GRONDELSKI (REDAKTOR JĘZYKOWY – JĘZYK ANGIELSKI)

Adres pocztowy: ul. Wieżowa 2/4, 61-11 Poznań
tel. +48 602 387 916

adres mailowy: tim@amu.edu.pl

Adres internetowy: <http://www.teologiaimoralnosc.amu.edu.pl>

PROJEKT OKŁADKI: JACEK GRZEŚKOWIAK
OPRACOWANIE REDAKCYJNE: MIECZYSLAWA MAKAROWICZ
SKŁAD KOMPUTEROWY: ALDONA NAJDORA
TŁUMACZENIE NA JĘZYK ANGIELSKI: RENATA STACHEWICZ

WERSJĄ PIERWOTNĄ CZASOPISMA JEST WERSJA PAPIEROWA

PÓŁROCZNIK

PUBLIKACJA FINANSOWANA Z DOTACJI PODMIOTOWEJ
NA UTRZYMANIE POTENCJAŁU BADAWCZEGO WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO UAM

ISSN 1898-2964

eISSN 2450-4602

UNIwersYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY
ul. WIEŻOWA 2/4, 61-111 POZNAŃ
e-mail: thfacwyd@amu.edu.pl
<http://www.teologia.amu.edu.pl>

Druk: Totem, 88-100 Inowrocław, ul. Jacewska 89

