

Teologia i Moralność

27

THEOLOGY AND MORALITY

27

A NEW CONCEPT OF SEXUALITY AS A CHALLENGE FOR MORAL THEOLOGY

Edited by
ANDRZEJ PRYBA



ADAM MICKIEWICZ UNIVERSITY IN POZNAŃ
FACULTY OF THEOLOGY
POZNAŃ 2020

TEOLOGIA I MORALNOŚĆ

27

NOWA KONCEPCJA SEKSUALNOŚCI JAKO WYZWANIE DLA TEOLOGII MORALNEJ

Redakcja
ANDRZEJ PRYBA



UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY
POZNAŃ 2020

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.

SPIS TREŚCI

ANTONI BARTOSZEK

From chastity to human ecology contribution to the ethical argumentation 9

ALEKSANDRA KŁOS-SKRZYPCZAK

Actions of the American Catholic Bishops for the benefit of victims of sexual abuse by clergy Guidelines of the Committee for the Protection of Children and Young People 23

ALEKSANDRA KŁOS-SKRZYPCZAK

Działania Amerykańskich Biskupów Katolickich na rzecz ofiar wykorzystywania seksualnego przez duchownych. Wytyczne Komisji ds. Ochrony Dzieci i Młodzieży 37

MARCIN SZCZODRY

Młodzież w świecie uprzedmiotowionej seksualności.
Wyzwanie moralno-duszpasterskie dla Kościoła 51

WOJCIECH KUĆKO

Dylematy sakramentu pokuty i pojednania w kontekście nadużyć seksualnych wobec nieletnich w świetle nauczania papieża Franciszka 65

WALTER HOMOLKA

Jewish Perspectives on Homosexuality 89

TOMASZ GWOŹDZIEWICZ

Wpływ parafilii na małżeństwo i rodzinę – aspekt moralny 109

BOGDAN STELMACH

Psychiczno-moralne i społeczne skutki pornografii 121

VARIA 135

TOMASZ KRAJ

The Crises in the Church and the Problem of Virtue in Christian Life 137

KRZYSZTOF STACHEWICZ

Karol Wojtyła's philosophy of freedom 151

JAN TOMCZYK

Kontrowersje wokół *Humanae vitae* 163

ANDRZEJ SZAFULSKI

Kryzys tożsamości ojca w rodzinie i postulaty jego przezwyciężenia.
Amoris laetitia w odpowiedzi na znaki czasu 179

MONIKA LEWICKA

Przemiany roli ojca we współczesnej kulturze. Implikacje pedagogiczne 201

ELŻBIETA KOTKOWSKA

The concept of collective hope according to Józef Koziński and Chantal Delsol 213

MAGDALENA BIOLIK-MOROŃ

Is there any possibility to convert personalism to practice of psychological research?
A case of quality of sexual relationship in marriage 225

RECENZJE 235

Tomasz Terlikowski, *Czego księża nie powiedzą ci o antykoncepcji?*, W drodze, Poznań 2018, ss. 178. (Jan Tomczyk, WSD MSF Kazimierz Biskupi) 237

Zbigniew Rau, Katarzyna M. Staszyńska, Maciej Chmieliński, Krzysztof Zagórski, *Doktryna Polaków. Klasyczna filozofia polityczna w dyskursie potocznym*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Łódź–Warszawa 2018, ss. 212. (Andrzej Franciszek Dziuba, UKSW Warszawa) 241

Madeleine Albright. Współpraca Bill Woodward, *Faszyzm: Ostrzeżenie*. Przekład Katarzyna Mironowicz, Wydawnictwo Poltext, Warszawa 2018, ss. 340. (Andrzej Franciszek Dziuba, UKSW Warszawa) 245

Jarosław Kupczak OP, „*Amoris laetitia*”. *Konflikt interpretacji*, W drodze, Poznań 2020, s. 288. (Maciej Olczyk, UAM Poznań) 249

SPRAWOZDANIA 257

Józef Młyński, Międzynarodowa Konferencja Naukowa „Rodzina a prawa dziecka i ich ochrona w 30-lecie przyjęcia Konwencji o Prawach Dziecka” (Warszawa, 26 września 2019) 259

Marcin Dera, Henryk Sławiński, Sprawozdanie z sympozjum Stowarzyszenia Homiletyków Polskich (Kodeń, 7-9 października 2019) 265

CONTENTS

ANTONI BARTOSZEK

From chastity to human ecology contribution to the ethical argumentation 9

ALEKSANDRA KŁOS-SKRZYPCZAK

Actions of the American Catholic Bishops for the benefit of victims of sexual abuse by clergy Guidelines of the Committee for the Protection of Children and Young People 23

ALEKSANDRA KŁOS-SKRZYPCZAK

Actions for victims of sexual abuse by clergy – the prospect of United States Conference of Catholic Bishops 37

MARCIN SZCZODRY

Youth in the world of sexual objectification.
A moral and pastoral challenge for the Church 51

WOJCIECH KUĆKO

Dilemmas of the sacrament of penance and reconciliation in the context of sexual abuses against minors in the light of the teaching of Pope Francis 65

WALTER HOMOLKA

Jewish Perspectives on Homosexuality 89

TOMASZ GWOŹDZIEWICZ

The influence of paraphilias on marriage and family – Moral aspect 109

BOGDAN STELMACH

Pornography and its implications for the mental, moral and social life 121

VARIA 135

TOMASZ KRAJ

The Crises in the Church and the Problem of Virtue in Christian Life 137

KRZYSZTOF STACHEWICZ

Karol Wojtyła's philosophy of freedom 151

JAN TOMCZYK

Controversies around *Humanae vitae* 163

ANDRZEJ SZAFULSKI

The crisis of the father's identity in the family and the demands to overcome it.
Amoris laetitia in response to the signs of the times 179

MONIKA LEWICKA

Changing the role of the father in modern culture. Pedagogical implications 201

ELŻBIETA KOTKOWSKA

The concept of collective hope according to Józef Koziński and Chantal Delsol 213

MAGDALENA BIOLIK-MOROŃ

Is there any possibility to convert personalism to practice of psychological research?
A case of quality of sexual relationship in marriage 225

REVIEWS 235

Tomasz Terlikowski, *Czego księża nie powiedzą ci o antykoncepcji?*, W drodze, Poznań 2018, ss. 178. (Jan Tomczyk, WSD MSF Kazimierz Biskupi) 237

Zbigniew Rau, Katarzyna M. Staszyńska, Maciej Chmieliński, Krzysztof Zagórski, *Doktryna Polaków. Klasyczna filozofia polityczna w dyskursie potocznym*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Łódź–Warszawa 2018, ss. 212. (Andrzej Franciszek Dziuba, UKSW Warszawa) 241

Madeleine Albright. Współpraca Bill Woodward, *Faszyzm: Ostrzeżenie*. Przekład Katarzyna Mironowicz, Wydawnictwo Poltext, Warszawa 2018, ss. 340. (Andrzej Franciszek Dziuba, UKSW Warszawa) 245

Jarosław Kupczak OP, „*Amoris laetitia*”. *Konflikt interpretacji*, W drodze, Poznań 2020, s. 288. (Maciej Olczyk, UAM Poznań) 249

ACCOUNTS 257

Józef Młyński, Międzynarodowa Konferencja Naukowa „Rodzina a prawa dziecka i ich ochrona w 30-lecie przyjęcia Konwencji o Prawach Dziecka” (Warszawa, 26 września 2019) 259

Marcin Dera, Henryk Sławiński, Sprawozdanie z sympozjum Stowarzyszenia Homiletyków Polskich (Kodeń, 7-9 października 2019) 265

ANTONI BARTOSZEK

University of Silesia in Katowice

Faculty of Theology

From chastity to human ecology contribution to the ethical argumenation

1. Introduction – chastity accused

In the Christian tradition the notions ‘purity’ and ‘virtue’ have always been very important. When that were connected, the term ‘chastity’ appeared. It was used to differentiate between what was sinful and what was not. What was ‘chaste’ (pure, clean) was good; what was ‘unchaste’ (impure, unclean) was bad and sinful. The ideals were ‘a chaste boy,’ ‘a chaste girl,’ ‘a chaste marriage;’ any way of being ‘unchaste’ was improper.

This notion of chastity brought some difficulties. Firstly, the terms ‘pure’ and ‘impure’ (chaste / unchaste) have not always preserved the same meaning. Their semantic meaning depended on the more fundamental, anthropological foundation. In Manicheism and all its later modifications ‘chastity’ (purity, cleanness) was understood as total sexual abstinence, while any sexual activity was considered impure, unclean (unchaste).

Secondly, while pointing to the fact that ‘sexual purity’ was deeply rooted in the Scripture, possible misunderstandings were highlighted. People were warned against identifying the virtue of chastity with the Old Testament notion of ritual cleanness. And it is really easy to make this mistake, the more so that according to Mosaic Law ritual uncleanness was particularly often connected with human sexuality¹. At the same time it was reminded that the Bib-

¹ The notions of cultic ‘cleanness’ and ‘uncleanness’ appear in the whole Bible, particularly in the Old Testament. They are explained in detail in Leviticus, chapters 11 to 16, in the ‘Law of cleanness’. The whole chapter 15, with the subtitle “Sexual Uncleanness,” presents the ways in which various aspects of sexuality caused cultic uncleanness. In the most common translation of the Bible used in Poland, *The Millenium Bible*, the following footnote is added to this chapter: “Anything

lical message contains a much broader understanding of ‘cleanness’ (purity). For example, it was justly indicated that one of the beatitudes reads: “Blessed are the pure in heart: they shall see God”² (Mt 5:8), and Jesus said: “You are clean already, by means of the word that I have spoken to you” (Jn 15:3). It was highlighted that ‘cleanness’ generally means ‘sinlessness’. And ‘uncleanness’ is not only connected with sexual sins but pertains to various other forms of moral impropriety, in accordance with the words of Jesus: “For it is from within, from the heart, that evil intentions emerge: fornication, theft, murder, adultery, avarice, malice, deceit, indecency, envy, slander, pride, folly. All these evil things come from within and make a person unclean” (Mk 7:21-23).

Thirdly, though in Polish the word ‘clean’ has very positive connotations, the Latin word *castitas* (i.e. cleanness, purity) comes from the verb *castigare* (meaning ‘bridle,’ ‘restrain’) and is translated as ‘control’. This term stresses the negative aspect of cleanness (chastity), namely the necessity to control the sexual urge, just like one puts a bridle on a horse or regulates a rushing stream (Marcol 1998, 96). While presenting the essence of cleanness (in its negative aspect) A. Marcol referred to St. Thomas Aquinas (*Summa theologica* II-II, q. 151, a. 1).

In spite of those difficulties, the value of cleanness has always been emphasized (and is nowadays), with a certain clarification: that while speaking about cleanness we neither support Manicheism, nor narrow cleanness to the sexual sphere, nor focus on its negative aspect. Such an approach is absolutely correct. However, all those clarifications do not change the fact that both crucial terms – ‘virtue’ and ‘cleanness’ – are concepts that are often misunderstood nowadays, or even seem to have a negative meaning. Both these notions are associated with the Christian religion and – though this view is completely wrong – show the negative side of religiousness.

We face two possibilities in the context of accusing the ‘virtue of cleanness.’ On one hand we may try to rehabilitate both virtue and cleanness (chastity). It was M. Scheler who appealed for ‘rehabilitation of chastity,’ and then K. Wojtyła followed him. K. Wojtyła while presenting ‘rehabilitation of chastity’ in *Love and Responsibility*, refers to M. Scheler’s *The Rehabilitation of Virtue* (Wojtyła 1993, 143). It is enough to show the Latin etymology of the word ‘virtue’ (*virtus*) and explain that it pertains to moral ‘valour’. Wojtyła, following Aristotle and Thomas Aquinas, spoke about virtue as a capacity

connected with sexual life caused ritual uncleanness;” and the footnote to the same chapter in the *Poznan Bible* runs as follows: “Chapter 15 does not deal only with the unhealthy symptoms of sexuality. . . but with all natural secretions of sexual organs, both male and female. It is so because in ancient times everything that pertained to fertility and procreation was perceived as mysterious and somehow holy.”

² Passages from the Bible are quoted according to The New Jerusalem Bible. https://www.catholic.org/bible/books_bible.php [AJ].

(Wojtyła 1993, 169). One may also demonstrate that ‘cleanness’ brings positive associations everywhere outside the context of sexuality: it is a value expected and it is not a concept belonging primarily to the sphere of religion. Due to a well-conducted rehabilitation of ‘the virtue of chastity’” this notion regains its radiance and may be (in the social and ecclesial sphere) a carrier of a very positive message (Wojtyła 1993, 143-173).

On the other hand, the notion of ‘sexual cleanness’ or chastity, may be substituted by new terminology, and thus the terms like ‘sexual integration’ or ‘human ecology’ may be used instead of ‘chastity’. The first of these is already well-settled in Christian sexual ethics. The latter is still new and a question arises whether such a substitution is possible at all. The following analyses will be an attempt to answer the question whether the term ‘sexual cleanness,’ chastity, may be substituted by ‘human ecology’. And if the answer is ‘yes,’ is this process of substitution really unconditional? Wouldn’t it be a kind of a narrowing, a reduction of the message that comes from the notion of chastity? Aren’t these semantic attempts some kind of superficial surrender to fashionable social tendencies?

In order to be able to answer all these questions we first need to focus on the concept of ‘sexual integration,’ ponder upon its essence and try to figure out why it has become particularly valuable in Christian sexual ethics.

2. Sexual integration is the anthropological foundation of man

The holistic view of man, who (to be fully understood) cannot be reduced to a single aspect, is the key to understanding what sexual integration is. We need to look at man in a holistic way and see the basic unity and identity on one hand and the complexity with its bio-physical, psycho-emotional, socio-cultural and spiritually-religious dimensions, on the other. Eventually, one may say that man is a physio-psycho-spiritual unity living and functioning in a particular social environment³. Human sexuality reveals itself in these dimensions too, as it is not an addition to being human but it is connected with all the spheres of humanity. In the biological dimension sexuality is expressed (among others) in a particular genetic and hormonal structure, and also in the primary, secondary and tertiary sex characteristics. In the psychological di-

³ If in Christian tradition it is said that man is bodily and spiritual unity, it is done to show that man is a combination of the empirical and non-empirical elements. The tripartite, distinguishing the „psychic” aspect, helps to enter into a dialogue with modern anthropological concepts that emphasize the human psyche so strongly. At the same time, the separation of the mental and spiritual dimensions shows the irreducibility of the human spirit and spirituality to the psyche, which is often the case in some contemporary anthropological visions.

mension sexuality is expressed in the emotional sphere, in the feelings of falling in love, the joy of pleasure, the need for intimacy and tenderness, and also in various wounds and defence mechanisms. Also the socio-cultural perception of sex (gender), one that is so different in various times and places, reveals itself in human relationships. And finally, in the spiritual dimension, sexuality reveals itself in its reference to personal love understood as an attitude of responsibility for oneself and another person, rooted in intellectual recognition and moral decisions.

Full integration, full harmony in all human dimensions of sexuality: this is what is covered by the concept of 'chastity' in the Christian tradition. It is worthwhile to remind the definition of chastity from the *Catechism*: "Chastity means the successful integration of sexuality within the person and thus the inner unity of man in his bodily and spiritual being." (Catechism of the Catholic Church 1994, no. 2337) The inner unity of sexuality known as 'sexual integrity' has already been the subject for numerous scientific researches. The works of Fr. Józef Augustyn in this field are particularly well known in the Polish environment, including his fundamental publication entitled *Sexual Integration*. J. Augustyn derived the notion 'sexual integration' from the category of 'integration' developed by W.G. Allport. In J. Augustyn's view, "Sexual integration consists in uniting the genital, emotional and spiritual spheres in one experience of love" (Augustyn 195, 72). It would be worthwhile to emphasize that the already mentioned book by K. Wojtyła, *Love and Responsibility*, contains clear references to integrity (Wojtyła 1993, 307). It is precisely this concept that has become essential to understand the truth about human sexuality in its fullness and depth. First of all, this concept points to the anthropological reality from which specific moral standards for the sexual sphere can be derived. It is particularly important not to treat integration itself as a purpose of its own. Similarly, chastity should not be treated as the ultimate aim of human activity in the area of sexuality. Both chastity and sexual integration are anthropological carriers. The aim is love in its deepest, personal meaning. Integrated sexuality makes it possible to experience love in all its dimensions: physical, psychological and spiritual. Love understood in this way is the aim and sense of human existence and human sexuality.

There arises a question about where to place sexual activity in this anthropological vision. Sexual activity is based on personal love expressed in a full, total and irrevocable, complementary with respect to sex, unity of life of two persons – in other words in marriage. Thus, sexual activity constitutes an important element of marriage, and marriage only. Outside of marriage it leads to the disintegration of a person. Such a vision has always been and still is guarded by the Commandment "You shall not commit adultery" (Ex 20:14), confirmed and deepened by Jesus in the Sermon on the Mount (Mt 5:27n).

“Adultery is a falsification of that sign which does not have its ‘legality’ so much as its simple interior truth in marriage – that is, in the cohabitation of the man and the woman who have become a married couple” (John Paul II 1986, 95). And sexual activity in marriage is open to procreation by its very nature. This is the vision of sexuality guarded by the Magisterium of the Church. It is included in the encyclical letter *Humanae vitae*, which teaches about the unitive and procreative significance of the conjugal act, and objects to any sexual activity that is not open to life, as well as in the instructions *Donum vitae* and *Dignitas personae*, which object to procreation without conjugal act.

Thus, sexual integration is made possible due to the discovery of the fundamental anthropological truth; in other words, due to finding the answer to the question “Who a human person is?” It was our Lord Jesus who appealed for reaching back to the fundamental truth about people, sexuality and marriage. In his discussion with the Pharisees he left aside various false ideas that were the result of the original sin, rushed through liberating tendencies included in the Mosaic Law (first of all dealing with the issue of divorce) and showed what marriage was like at ‘the beginning,’ during creation (cf. Mt 19:1-9). This methodology of referring ‘to the beginning’ was reminded by John Paul II in his theology of the body (John Paul II 1986, 7-86). The reference ‘to the beginning’ is not a longing for the lost paradise neither is it a desire to rebuild the paradise. After the Fall no man can return to the garden of Eden; now people head for “the Father’s house” (Jn 14:2), which ultimately (in the general, even cosmic dimension) will become “a new heaven and a new earth” (Rev 21:1). The reference ‘to the beginning’ is to serve one fundamental purpose: to understand the primary plan of God for humanity and to comprehend human nature which was created by God and which reveals itself in the fundamental structure of a person as well as in the natural law. John Paul II offers the following interpretation of the words of Jesus in which he tells his interlocutors that they should refer ‘to the beginning,’ i.e. the Creation: “Jesus Christ’s words confirm the eternal law formulated and set up by God from ‘the beginning’ as the creation of man. It might also seem that the Master, confirming this original law of the Creator, did nothing but establish exclusively his own normative meaning, referring to the authority itself of the first Legislator. However, that significant expression ‘from the beginning,’ repeated twice, clearly induced his interlocutors to reflect on the way in which man was formed in the mystery of creation, precisely as „male and female,” in order to understand correctly the normative sense of the words of Genesis.” (John Paul II 1986, 8). The reference ‘to the beginning’ – in accordance with the words of Jesus – is a help in discovering the truth about marriage.

Finally, one should add that the reference ‘to the beginning’ presents the fundamental source of human existence which is a kind of ‘house/home’

(*oikos*) which man left. Looking at the truth about humanity in the perspective of creation, i.e. grasping this truth in the perspective of the primary house (*oikos*) of people, constitutes the basic dimension of what we call today ‘human ecology.’ Since it is possible to create a clear picture of human ecology on the basis of the work of creation, it would be worthwhile to try to figure out to what extent it can be a convincing way of presenting the truth (anthropological and ethical) about human sexuality.

3. Human ecology as new argumentation in the sphere of sexuality

The term ‘ecology’ comes from two Greek words: *oikos* – house and *logos* – word, and thus its etymological meaning is ‘study of house/home.’ From the point of view of science, ecology is a study of organisms in ‘their house or home,’ in their home environment. This simple definition of contemporary ecology, which was formulated by C.A. Ville, is referred to in the article of M. Wyrostkiewicz (Wyrostkiewicz 2016, 60). The ‘house/home’ here is the basic natural environment of a given organism. And man is responsible for this environment – such is the design of God. John Paul II writes about it in his Encyclical Letter *Evangelium vitae*: “As one called to till and look after the garden of the world (cf. Gen 2:15), man has a specific responsibility towards the environment in which he lives, towards the creation which God has put at the service of his personal dignity, of his life, not only for the present but also for future generations. It is the ecological question – ranging from the preservation of the natural habitats of the different species of animals and of other forms of life to ‘human ecology’ properly speaking” (EV, no. 42). John Paul II treats the work of creation as his starting point and speaks about the protection of the natural environment but eventually he speaks about ‘human ecology,’ i.e. about the care for the environment not for its own sake but because of humans beings and their personal dignity.

The term ‘human ecology’ may be also used in a slightly different meaning. It may be understood not so much as the protection of the natural environment because of man, but rather as the protection of one’s own nature, i.e. of the personal structure of a human person. While speaking about the ecology of man Benedict XVI said: “Man too has a nature that he must respect and that he cannot manipulate at will” (Benedict XVI 2011). And it is this respect for one’s personal nature that is described not so much as the ‘ecology of man’ but as ‘human ecology.’ This is also what Pope Francis shows: “Human ecology also implies another profound reality: the relationship between human life and the moral law, which is inscribed in our nature and is necessary for the creation of a more dignified environment” (LS, no. 155). Here we can clearly see

that in the concept of ‘human ecology’ the anthropological aspect is closely connected with the ethical one, and this unity results in deriving ethical standards and decrees from the personal structure of man.

M. Wyrostkiewicz follows a similar path and states that human ecology takes man into account, seeing him as an element of the natural environment on one hand and as a creature that transcends the natural environment on the other (Cf. Wyrostkiewicz 2016, 64). Thus, we deal here with a fundamental anthropological truth that man is a part of the natural environment but transcends this environment due to his spirituality. This statement is derived from the truth about the work of creation. So we have here a house/home (*oikos*), understood as a source. Next, M. Wyrostkiewicz states that the aim of the human ecology is “to develop a vision of the world ordered according to the natural (i.e. grafted by the Creator) laws, and also to abstract standards which make preservation of this order possible” (Wyrostkiewicz 2016, 64). Let us add that the aim is not only (and not primarily) to understand the laws of nature, but also (in fact primarily) to understand the standards included in the personal structure of man, i.e. in what we generally describe as natural law.

To sum up, we may claim that the ecology of man is the care for the natural environment because of man’s dignity, and human ecology is the care for the nature of a human person understood not in biological terms but as a complete physio-psycho-spiritual structure. Ecology of man might be labelled ‘exterior’ because it emphasises what is outside of a person, and human ecology might be labelled ‘interior’ because it emphasizes the inner structure of a person.

The way in which the term ‘human ecology’ was used in the Encyclical Letter *Centesimus annus* is very interesting. The Pope writes: “The first and fundamental structure for ‘human ecology’ is the family, in which man receives his first formative ideas about truth and goodness, and learns what it means to love and to be loved, and thus what it actually means to be a person. Here we mean the family founded on marriage, in which the mutual gift of self by husband and wife creates an environment in which children can be born and develop their potentialities, become aware of their dignity and prepare to face their unique and individual destiny” (CA, no. 39). On one hand we see here the ‘external ecology’ because John Paul II points to the family as the fundamental environment of man. But on the other hand, the environment which the pope speaks about is a personal environment, one that is deeply rooted in the structure of a human person. So ultimately what is described is the ‘internal ecology’ and probably this is why we have here the term “human ecology” and not ‘ecology of man.’ Thus, if family is the first and fundamental structure of human ecology, also marital relations constitute an element of human ecology. Similarly, the very ‘being a man’ or ‘being a woman’ constitutes an element of human ecology in its anthropologically-ethical interrelation. And here we

are just one step away from stating that sexual integration, the physio-psychospiritual unity of sexuality, which was discussed earlier in this text, constitutes the fundamental dimension of human ecology.

Of course, human ecology, being the starting point for deciphering the moral law inscribed in the nature of man, is a notion broader than sexual integration. Human ecology deals with all human behaviours, sexual integration pertains to behaviours in the sphere of sexuality (in a broad sense). When we put together human ecology and the deliberations about sexual integration presented above, two fundamental principles concerning human ecology in the sphere of sexuality may be formulated. The first of them might run as follows: sexual activity is ecological only within marriage, thus only sexual abstinence is ecological before and out of marriage. The second principle might be: sexual activity is ecological only if it is open to life, and conversely, the only ecological openness to life is the one connected with the sexual act. Consequently, all methods of natural family planning,⁴ as well as NaProTechnology (Kopera, 2010, 89-93; Gadzinowski 2017, 134) are ecological.

Any activity breaking these rules is in conflict with human ecology. Any sexual activity before or out of marriage breaks the first principle of human ecology. Thus, premarital sex, adultery, homosexual acts and degenerative behaviours such as pornography, prostitution, and paedophilia, are all nonecological. And the second principle of human ecology in the sphere of human sexuality is broken by any activity which artificially separates marital act from openness to life, as well as by any acts aimed at transmission of life outside of marital act. Thus contraception and all techniques of artificial procreation are all nonecological. The Magisterium of the Church has already defined some of the above-mentioned activities as offences against human ecology. In the Encyclical Letter *Caritas in Veritate* Benedict XVI wrote: “If there is a lack of respect for the right to life and to a natural death, if human conception, gestation and birth are made artificial, if human embryos are sacrificed to research, the conscience of society ends up losing the concept of human ecology and, along with it, that of environmental ecology” (Benedict XVI 2009, 51).

Of course, at this moment each of the activities mentioned above should be analysed separately in order to prove their being nonecological. Let us present as an example arguments supporting the ecological character of sexual abstinence before getting married and the nonecological character of the opposite behaviour. Scientific research has investigated the effectiveness of particular

⁴ W. Fijałkowski claimed that nothing is more rooted in ecology than observing the natural law which governs human fertility, and this is precisely the basic assumption of natural family planning (Fijałkowski 2001, 8). “A woman’s use of methods based on her own fertility awareness—ecological and free of side effects—brings benefits reaching far beyond the prevention of unplanned pregnancy” (*Ekologia prokreacji* 2016, s. 51).

prevention programmes in the area of risky teenager behaviour. One of the factors in the assessment of their effectiveness is the HIV infection rate and the number of teenage pregnancies. It has been proved that prevention programmes based primarily on the so called primary change of behaviour, i.e. promotion of the attitude supporting sexual abstinence before marriage and fidelity to one partner, are much more effective than programmes functioning on the basis of the so-called secondary change of behaviour, which primarily promote contraception. Programmes of the first type resulted in a decrease of the number of HIV infections and teenage pregnancies, however, programmes of the second type brought a rise in both.⁵ Thus, we have a clear empirical proof of the ecological character of chastity. Support for the primary change of behaviour is a health-promoting strategy so it may be characterized as an ecological activity which can be promoted by pedagogy, psychology and medicine.

4. Christological character of human ecology (also in the sexual sphere)

Proving that particular sexual behaviours are either ecological or nonecological may become a new way of argumentation in sexual ethics. Particularly the young generation like to use the language of ecology and know how to do it. And they use this language to describe issues that did not need it earlier. For example the attitude of being frugal, which was once encouraged by the virtue of temperance, one of the cardinal virtues, is now often called an ecological attitude. On the other hand, the maximum care not to waste food which was once called 'caring for the gifts of God' and 'an act of solidarity with the starving,' today is described as ecological activity. Of course it is all in accord with the message of the Encyclical Letter *Laudato si* by Pope Francis and its concept of integral ecology. It seems that the change in the vocabulary may contribute to a better understanding of the Christian message in the area of human sexuality. However, one should remember in this place that it does not suffice to prove only the ecological or nonecological character of particular activities, just like all ecological activity of man does not suffice on its own. This issue needs a deeper theological investigation, but we should add immediately, that the very reference to the truth about the creation of the world and of man (what ecology does and what is generally legitimate) eventually turns out to be insufficient. It is

⁵ The analysis of the effectiveness of particular prevention programmes in the area of risky teenage behaviour was the subject of research of S. Grzelak (among others). The analysis of the effectiveness of e.g. British prevention programmes proved the failure of promoting secondary change in behaviour, and the analysis of programmes based on promotion of primary change in behaviour which had been implemented for some time in the USA, proved their high effectiveness (Grzelak 2006, 96-125).

so because this reference does not take into account the Fall and its consequences, which are visible in the life of individuals and in the life of whole societies.

The truth is that human sin is the source of any possible disintegration (sexual disintegration included). It is described first of all in the Book of Genesis. It presents brilliantly how the Fall resulted in the appearance of shame, the obvious symptom of internal disintegration in the sexual sphere (cf. Gen 3:7). According to Genesis the first sin resulted also in relational disintegration: “Your yearning will be for your husband, and he will dominate you” (Gen 3:16). The First Letter of John on the other hand tells us about disordered desires which are the result of the original sin. It enumerates the disordered bodily desires, disordered desires of the eyes, and pride in possession as the fundamental ones. It was B. Jurczyk who wrote about the necessity of referring to the truth of sin while speaking about the ecological issue: “It is necessary to reach for the ‘deep sources’ of a given situation while touching the issue of ecology. These sources point to the *mysterium iniquitatis* in which a human heart has been entangled since the Fall. The ecological issue constitutes the new, civilizational face of the mystery of evil and sin in which a human heart is entangled. . . The so-called ecological sin is committed first of all by particular persons who submit to the sin of lust, pride and egoism (Cf. 1 J 2:16)” (Jurczyk 2016, 26). Those who speak about sin within the realm of ecology often indicate that it consists in upsetting the order of creation and Creator. Such a thought is brought forward by A. Szafulski who follows P. Borkiewicz in this respect (Szafulski 2016, 53). And the core of many improper behaviours in the sexual sphere (in a broad sense) is that man wants to take the place of God. One very clear example is the issue of contraception, which is first of all a sin against the First Commandment (Bartoszek 2014, 235n).

Of course, in order to overcome sexual disintegration in an individual, in interpersonal relations and in the whole society, i.e. to build true human ecology, also in the sexual sphere, we need to undertake activities of psychological and educational nature. However, eventually

they always prove to be insufficient if they do not take into consideration the reality of sin and the possibility of being freed from both sin and its effects due to Jesus Christ, the Saviour of man and the world. John Paul II, while referring ‘to the beginning,’ i.e. to the work of creation, shows that already after the first sin – thanks to the so-called proto-evangelium (Gen 3:15) – man begins to live in ‘the theological perspective of the redemption.’ (John Paul II 1986, s. 14). Jesus Christ, through his work of redemption, brings the ultimate and deepest liberation from any entanglement in evil and sin which bring disintegration and even destroy human ecology. In the context of theology J. Brusilo writes about the connection between the tree from Eden, the wood of Noah’s Ark and the wood of the Cross (Brusilo 2016, 42).

Thus human ecology needs to discover the meaning of the person of Jesus. Only if a person is united with Jesus, establishing of perfect harmony and full integration (sexual integration included) in a person, and ultimately building the deepest human integration, becomes possible. Living ‘in Christ’ (cf. Phil 1:21) through faith, due to the power of Baptism, makes it possible for a person to remain in the environment which is most appropriate for them. It is truly remaining ‘in one’s house’ (*oikos*) and it expresses the fundamental human ecology. The work of redemption accomplished by Jesus brings as its fundamental fruit peace, which is expressed also in full sexual integration (among many other dimensions). Each sin brings anxiety and is the source of disintegration. This is why reconciliation in the Sacrament of Penance, which always means coming ‘back home’ (*oikos*), is so important. Thus, going to confession, which restores the state of baptismal innocence in a person, may be recognized as ecological behaviour. In this context it would be worthwhile to refer to the address of Cardinal Mauro Piacenza at the beginning of a course organized by the Apostolic Penitentiary: “The Sacrament of Reconciliation is the only ecology of the soul, because it not only leads to forgiveness and abolition of our sins, but it also renews the soul and recreates in it the baptismal innocence” (Piacenza 2019).

The grace of Jesus makes it possible for a person to reach the ultimate aim of human existence: full unity with Christ in “the Father’s house.” And, in the universal dimension, the unity with Christ leads to the creation of “a new heaven and a new earth” which is the ultimate establishment of a fully integrated environment, including human ecology. Saint Paul writes about it in the following way: “for the whole creation is waiting with eagerness for the children of God to be revealed. It was not for its own purposes that creation had frustration imposed on it, but for the purposes of him who imposed it – with the intention that the whole creation itself might be freed from its slavery to corruption and brought into the same glorious freedom as the children of God. We are well aware that the whole creation, until this time, has been groaning in labour pains” (Rom 8:19-22). The ultimate salvation of man emerges here as the ultimate salvation of all creation. It is important for the issue of ecology, human ecology included (also the one in the sphere of sexuality)/ which is rooted in the theology of creation, to be also deeply permeated with the Christological, soteriological and eschatological message. “The New Testament does not only tell us of the earthly Jesus and his tangible and loving relationship with the world. It also shows him risen and glorious, present throughout creation by his universal Lordship: ‘For in him all the fullness of God was pleased to dwell, and through him to reconcile to himself all things, whether on earth or in heaven, making peace by the blood of his cross’ (Col 1:19-20). This leads us to direct our gaze to the end of time, when the Son will de-

liver all things to the Father, so that ‘God may be everything to every one’ (1 Cor 15:28)” (LS, no. 100).

The theological thread, which we bring up here, protects us against trivialisation of human sexuality, which might be the case when we associate it with human ecology. It is disputable whether ‘chastity’ (cleanness, purity) might be substituted by ‘sexual integration’ or ‘human ecology;’ terms like ‘unchastity’ (uncleanness, impurity), ‘disintegration,’ or ‘nonecological activity’ might be used to describe improper behaviours in the sphere of sexuality. However, in no case should the truth about human sinfulness, including sinfulness in the sexual sphere be diminished. One should remember though, that realizing the truth about our sinfulness is not equal to pessimism, it is just realism in the recognition of human condition. And relating human sin to Jesus’ work of redemption brings hope that integration, sexual integration included, will return and be firmly established, and it also brings hope that the deepest human ecology in the individual, interpersonal and global dimensions will be developed.

translated by Agata Jankowiak

OD CZYSTOŚCI DO EKOLOGII LUDZKIEJ. WKŁAD DO ARGUMENTACJI ETYCZNEJ

Streszczenie

Kategoria „czystości” w sensie moralnym, a szczególnie w obszarze ludzkiej seksualności jest dziś postrzegana ambiwalentnie. Z jednej strony stale posiada swoją wartość antropologiczno-etyczną, z drugiej jednak strony jest coraz mniej nierozumiana, a nawet oskarżana o nieaktualność i nienaukowość. Niniejszy artykuł stanowi próbę wykazania, że to co dotychczas kryło się pod pojęciem „czystości seksualnej” można – pod pewnymi warunkami – zastąpić kategorią „ekologii ludzkiej”. Mostem łączącym „czystość seksualną” z „ekologią ludzką” może być (tego starają się dowieść niniejsze analizy) pojęcie „integracji seksualnej”. Prowadzone tu rozważania wykazują adekwatność terminu „ekologii ludzkiej” w obszarze argumentacji etycznej, dotyczącej ludzkiej płciowości. Jednak termin ten zachowa swoją głębię (i nie będzie oskarżony o powierzchowność) tylko wówczas, gdy będzie zawierał wymiar teologiczny, nie tylko protologiczny, ale także chrystologiczny oraz eschatologiczny.

Słowa kluczowe: ekologia ludzka; seksualność; integracja; czystość

Keywords: human ecology; sexuality; integration; chastity; cleanness; purity

LIST OF ABBREVIATORS

- CA – John Paul II, *Encyclical Letter Centesimus Annus*.
 CCC – *Catechism of the Catholic Church*.
 CV – Benedict XVI, *Encyclical Letter Caritas in Veritate, on Integral Human Development in Charity and Truth*.
 DP – Congregation for the Doctrine of the Faith, *Dignitas Personae: Instruction on Certain Bioethical Questions*.
 DV – Congregation for the Doctrine of the Faith, *Donum Vitae: Instruction on Respect for Human Life in Its Origin and on the Dignity of Procreation*.
 EV – John Paul II, *Encyclical Letter Evangelium Vitae, on the Value and Inviolability of Human Life*.
 HV – Paul VI, *Encyclical Letter Humanae vitae, on the Regulation of Birth*.
 LS – Francis, *Encyclical Letter Laudato Si on Care for our Common Home*.

BIBLIOGRAPHY

Magisterium of the Church

- Benedict XVI (2009), *Encyclical Letter Caritas in Veritate, on Integral Human Development in Charity and Truth*.
 Benedict XVI (2011), *Address during the visit to Bundestag in Berlin*.
Catechism of the Catholic Church (1994).
 Congregation for the Doctrine of the Faith (1987), *Donum Vitae: Instruction on Respect for Human Life in Its Origin and on the Dignity of Procreation*.
 Congregation for the Doctrine of the Faith (2008), *Dignitas Personae: Instruction on Certain Bioethical Questions*.
 Francis (2015), *Encyclical Letter Laudato Si on Care for our Common Home*.
 John Paul II (1986), *The Redemption of the Body and Sacramentality of Marriage (Theology of the Body)*.
 John Paul II (1991), *Encyclical Letter Centesimus Annus*.
 John Paul II (1995), *Encyclical Letter Evangelium Vitae, on the Value and Inviolability of Human Life*.
 Paul VI (1968), *Encyclical Letter Humanae vitae, on the Regulation of Birth*.

Source literature

- Augustyn J. (1995), *Integracja seksualna. Przewodnik w poznawaniu i kształtowaniu własnej seksualności*, Kraków.
 Bartoszek A. (2014), *Moralne aspekty stosowania środków antykoncepcyjnych (z uwzględnieniem sytuacji szczególnych)*, in: *Rodzina miłością wielką (?)*, ed. W. Surmiak, Katowice, p. 226-245.
 Brusilo J. (2016), *Arka Noego jako teologicznomoralny archetyp zmagania człowieka z przyrodą i zmianami klimatycznymi*, "Teologia i Moralność" 11(1), p. 29-45.
 Ejtminowicz N., Urban K., Zięba A. ed. (2016) *Ekologia prokreacji*, Kraków.
 Fijałkowski W. (2001), *Ekologia rodziny*, Kraków.
 Gadzinowski J. (2017), *Poczęcie naturalne, in vitro i 'NaPro*, "Teologia i Moralność" 12(2), p. 127-139.

- Grzelak S. (2006), *Profilaktyka ryzykownych zachowań seksualnych młodzieży. Aktualny stan badań na świecie i w Polsce*, Warszawa.
- Jurczyk B. (2016), *Bezdroża ekologii – chrześcijańska krytyka współczesnych nurtów ekologii*, “Teologia i Moralność” 11(1), p. 17-28.
- Kopera E. (2010), *NaProTechnology – ekologia kobiecego cyklu*, “Życie i Płodność” 4(2), p. 89-93.
- Marcol A. (1998), *Etyka życia seksualnego*, Opole.
- Piacenza M. (2019), <https://ekai.pl/kard-piacenza-spowiedz-jedyna-ekologia-duszy/> [accessed: 14.07.2019].
- Szafulski A. (2016), *Ekologiczna perspektywa we współczesnym nauczaniu Magisterium*, “Teologia i Moralność” 11(1), p. 47-58.
- Wojtyła K. (1993), *Love and Responsibility*, translated by H.T. Willetts, San Francisco
- Wyrostkiewicz M. (2016), *Ekologia ludzka jako poszerzona perspektywa ekologiczna*, “Teologia i Moralność” 11 (1), p. 59-69.

ANTONI BARTOSZEK – prezbiter archidiecezji katowickiej, teolog moralista; profesor Uniwersytetu Śląskiego, dziekan Wydziału Teologicznego; równocześnie kapelan w Ośrodku dla Niepełnosprawnych w Rudzie Śląskiej. Autor i redaktor kilku książek naukowych, autor kilkudziesięciu artykułów naukowych z teologii moralnej społecznej, bioetyki, etyki seksualnej, nauk o rodzinie.

ALEKSANDRA KŁOS-SKRZYPCZAK

University of Silesia in Katowice

Faculty of Theology

Actions of the American Catholic Bishops for the benefit of victims of sexual abuse by clergy Guidelines of the Committee for the Protection of Children and Young People

Introduction

Pope Francis, in his apostolic letter *motu proprio Vos estis lux mundi*, writes that “The crimes of sexual abuse offend Our Lord, cause physical, psychological and spiritual damage to the victims and harm the community of the faithful. In order that these phenomena in all their forms, never happen again, a continuous and profound conversion of hearts is needed, attested by concrete and effective actions that involve everyone in the Church [...] Therefore, it is good that procedures be universally adopted to prevent and combat these crimes that betray the trust of the faithful¹”. In the document *The Holy Father* reminds that every member of the Church is called to bear witness to faith, while bishops, diocesan and religious clergy are particularly responsible for combating and preventing sexual offenses against underage.

For over two decades United States Conference of Catholic Bishops² has been struggling with the crisis due to the disclosure of pedophilic acts committed by ecclesiastic. These crimes caused enormous pain, anger and confusion both to the victims, their families and the entire community of the faithful.

The purpose of this article is to find out what the American Church is doing to help victims of sexual violence. For that reason, the first part of the text was devoted to the key activities of the Committee for the Protection of Chil-

¹ http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20190507_vos-estis-lux-mundi.html [accessed: 03.06.2019].

² Cf. <http://www.usccb.org/> [accessed: 03.06.2019].

dren and Young People. The second part of the article presents the content of the document entitled Charter for the protection of children and young people, which sets out specific actions for people who are sexually abused by American clergy.

Committee for the Protection of Children and Young People

It seems necessary to present the key goals and tasks of the Committee for the Protection of Children and Young People³, which operates at the United States Conference of Catholic Bishops, before discussing activities for victims of sexual abuse by priests.

The committee not only advises bishops on general activities for children and young people, but also oversees the work plan and expenses carried out to protect minors against sexual abuse by clergy⁴. The main purpose is to help bishops, both in the national perspective and individually, in matters related to the protection of children and the youth. Moreover, the Committee supervises the stages of accomplishment of the programs to protect minors against sexual abuse in the individual US dioceses. The Committee members provide bishops with comprehensive support in restoring the trust on the line between priests and the faithful of the American Church, taking into account culturally diverse communities.

Above all, the key responsibility of the Committee for the Protection of Children and Young People is the ongoing cooperation with organizations, both national and governmental, acting on behalf of minors, the Holy See and other episcopal conferences⁵.

The executive director and the head of the Committee for the Protection of Children and Young People is deacon Bernie Nojadera⁶, a graduate in sociology and theology, a war veteran, a member of the San Jose Safe Environment Task Force⁷, involved in the fight against the internet crime against minors. Melanie Takinen, a psychologist and a director of Safe Environment Training⁸ in the Phoenix Diocese, has been the Nojadera's deputy since 2011. Laura

³ Cf. <http://www.usccb.org/about/child-and-youth-protection/committee-for-the-protection-of-children-and-young-people.cfm> [accessed: 03.06.2019].

⁴ The tasks of the Committee are included in Article 8 of the Charter for the Protection of Children and Young People, Cf. <http://www.usccb.org/issues-and-action/child-and-youth-protection/upload/Charter-for-the-Protection-of-Children-and-Young-People-2018-final.pdf> [accessed: 03.06.2019].

⁵ Cf. <http://www.usccb.org/about/child-and-youth-protection/index.cfm> [accessed: 03.06.2019].

⁶ Cf. <https://relationshipsscience.com/person/deacon-bernie-nojadera-214609388> [accessed: 03.06.2019].

⁷ Cf. <http://www.sanjoseca.gov/index.aspx?NID=642> [accessed: 03.06.2019].

⁸ Cf. www.safeenvironmenttraining.org [accessed: 03.06.2019].

Garner, a psychologist, a therapist and Drew Dillingham, graduate in political science and theology, also work at the Committee office⁹. There is an advisory council within the Committee, which consists of fifteen auxiliary bishops and bishops from the following dioceses: Boston, Ogdensburg, Philadelphia, Richmond, Jackson, Cincinnati, Gary, Fargo, St. Louis, Amarillo, Los Angeles, Juneau, Pensacola-Tallahassee, Chicago¹⁰. Rev. Timothy L. Doherty¹¹ of the diocese of Lafayette, Indiana, serves as the president.

The National Review Board¹² coordination is another equally important task of the Committee for the Protection of Children and Young People. The Review Board itself, headed by the historian Francesco Cesareo¹³, was established in June 2002¹⁴.

The National Review Board tasks are clearly presented on the Conference website and include mainly reporting and control activities: audit work¹⁵, consultations, consultancy, preparation of reports, assessment of conducted activities. It seems necessary to mention that the reports of the National Review Board, prepared with the extreme care, are not free from criticism of the American Catholic Bishops. For instance, the latest of the reports of the National Review Board from November 2018 says directly that the activities of the United States Conference of Catholic Bishops in the face of the fight

⁹ Cf. <http://www.usccb.org/about/child-and-youth-protection/who-we-are.cfm> [accessed: 03.06.2019].

¹⁰ Cf. www.usccb.org/about/child-and-youth-protection/committee-for-the-protection-of-children-and-young-people.cfm [accessed: 03.06.2019].

¹¹ In November 2017, Bishop Doherty became the chairman of the Committee for the Protection of Children and Young People, cf. <https://dol-in.org/bishop> [accessed: 06.04.2019].

¹² Cf. <http://www.usccb.org/about/child-and-youth-protection/the-national-review-board.cfm> [accessed: 03.06.2019].

¹³ Francesco Cesareo is a historian, he served as a head of the Institute of Catholic Studies at John Carroll University in Cleveland and a dean at Duquesne University in Pittsburgh. He is a member of several boards: Visitors of Worcester Academy, New England Center for Children and Adopt a Student Committee in the diocese of Worcester. In 2013, he became the head of the National Review Board, Cf. https://en.wikipedia.org/wiki/Francesco_Cesareo [accessed: 03.06.2019].

¹⁴ The National Review Board also employs: Amanda Callanan, Garry E. Hall, Howard Healy, Suzanne Healy, Stacie LeBlanc, Dr. Christopher McManus, D. Jean Ortega-Piron, Eileen Puglisi, Theresa Simak, Jan Slattery, Ernest Stark, Donald Wheeler, Cf. <http://www.usccb.org/about/child-and-youth-protection/the-national-review-board.cfm> [accessed: 03.06.2019].

¹⁵ In the period from July 2017 to June 2018, StoneBridge carried out audits in 72 dioceses and collected data from 122 others. As a result of the work, it was found that 1385 victims of sexual harassment reported 1455 allegations against clerics. Compared to the previous years, this number has increased due to the implementation of the Independent Reconciliation and Compensation program in New York. In the course of the work of auditors, 26 allegations were reported to law enforcement agencies by minors, and 12% of them were found to be justified. Dioceses provided support and assistance to almost 472 victims of sexual abuse. Past over 2.6 million candidates for ordination min. diaconate and presbytery have been verified for sexual offenses, Cf. <http://www.usccb.org/issues-and-action/child-and-youth-protection/audits.cfm> [accessed: 03.06.2019].

against pedophilia were incomplete, even shameful¹⁶. It is mainly about the facts presented in the report¹⁷ of the State Prosecutor's Office of the State of Pennsylvania from August 2018, which shows that in six dioceses¹⁸ of this state (Allentown¹⁹, Scranton²⁰, Harrisburg²¹, Pittsburgh²², Greensburg²³ and Erie²⁴) there were 301 Catholic priests who committed sexual harassment against more than a thousand minors (mainly boys)²⁵, and these matters were known and suppressed by the episcopal authorities. While the punishments were imposed on the priests, the bishops avoided the consequences. According to the Audit Committee, the responsibility of bishops has never been fully resolved, and yet legal action should be taken against them for their lack of support for weaker, underage victims. In the face of the information presented in the prosecutor's report, the National Review Board, in order to maintain

¹⁶ *Special Report of the National Review Board to the Body of Bishops on the Sexual Abuse Crisis in the Church*, 13.11.2018, Cf. <http://www.usccb.org/about/child-and-youth-protection/upload/National-Review-Board-Special-Report-to-the-Body-of-Bishops-November-2018.pdf> [accessed: 03.06.2019].

¹⁷ Document 40th Statewide Investigating Grand Jury Report 1 is the result of a judicial investigation in the jury in 2016-2018, which aimed to determine whether a crime was committed by the clergy of the Catholic Church. It is noteworthy that the Church conducted an internal investigation into the sexual harassment of minors, which has not been notified to state authorities, which according to the law of the state of Pennsylvania is treated as a crime, Cf. <https://cbstpittsburgh.files.wordpress.com/2018/08/interimredactedreportandresponses.pdf> [accessed: 03.06.2019].

¹⁸ The investigation was conducted in six out of eight dioceses of the state of Pennsylvania: the dioceses of Altoon-Johnstown and Philadelphia were not included in the study because they were the subject of previous work.

¹⁹ Cf. B. Metrick, *Allentown Diocese to release list of accused priest*, *PennLive*, 01.08.2018, on: https://www.pennlive.com/news/2018/08/allentown_diocese_to_release_1.html [accessed: 03.06.2019].

²⁰ Cf. B. O'Boyle, *Bamberra will release names once Grand Jury report is made public*, *Times Leader*, 06.08.2018, on: <https://www.timesleader.com/news/714209/bamberra-will-release-names-once-grand-jury-report-is-made-public>

²¹ Cf. B. Kessler, A. Mahon, *Harrisburg Catholic diocese names 71 priests, clergy accused of sexual abuse*, *York Daily Record*, 14.08.2018, on: <https://eu.ydr.com/story/news/2018/08/01/pa-priest-clergy-abuse-harrisburg-catholic-diocese-makes-sweeping-changes-names-accused-sexual-abuse/876529002/> [accessed: 03.06.2019].

²² Cf. D. R. Kurutz, *Bishop Zubik: Pittsburgh Diocese will name clergy accused of sex abuse*, *The Times*, 05.08.2018, on: <https://www.timesonline.com/news/20180805/bishop-zubik-pittsburgh-diocese-will-name-clergy-accused-of-sex-abuse> [accessed: 03.06.2019].

²³ Cf. *Greensburg Diocese stands ready help to abuse survivors 'in their healing'*, *Catholic News Service, Crux. Taking the Catholic Pulse*, 04.08.2018, on: <https://cruxnow.com/church-in-the-usa/2018/08/04/greensburg-diocese-stands-ready-help-to-abuse-survivors-in-their-healing/> [accessed: 03.06.2019].

²⁴ Cf. T. Bonner, *Diocese publishes list of priests, lay people accused of abuse*, *PennLive*, 06.08.2018, on: https://www.pennlive.com/news/2018/04/diocese_publishes_list_of_prie.html [accessed: 03.06.2019].

²⁵ This case was widely described by the American press. L. Goodstein, S. Otterman, *Catholic Priests Abused 1,000 Children in Pennsylvania, Report Says*, *The New York Times*, 14/08/2018, on: <https://www.nytimes.com/2018/08/14/us/catholic-church-sex-abuse-pennsylvania.html> [accessed: 03.06.2019].

credibility, concluded that it was necessary to prosecute those bishops, who despite their knowledge, had abandoned any actions.

On November 13, 2018, recommendations of the actions of American bishops, in the face of the crisis, caused by pedophile scandals by clergy were presented to the public by the National Review Board²⁶. The Committee, speaking on behalf of the secular part of the American society, asks the Episcopate to take immediate action, including the declassification of church and seminary archives, in which the names of priests accused of sexual exploitation of minors until 1950 appeared. Bishops who were complicit in negligence or allowed the further sexual abuse of minors through their passive attitude, should resign from their functions. In addition, the Audit Committee requests an independent audit in parishes in order to verify the work carried out in accordance with the *Charter for the Protection of Children and Young People*. Bishops, in view of the National Review Board members, should encourage the faithful to all kinds of activities related to the protection of children and the youth. To this end, diocesan ordinaries should cooperate with independent companies specializing in effective communication, develop a media plan, and all to create a positive PR. In each diocese, at the initiative of the Committee, there should be created a database of priests who had been removed from the parish due to sexual abuse of minors and seminarians who had performed similar acts.

It seems necessary to mention that the Committee for the Protection of Children and Young People recommends that the legal situation of priests (the list of unacceptable offenses disqualifying from work or volunteering with minors) should be verified periodically every 3-5 years, although it is the ordinary of individual dioceses who should make individual decisions in this issues²⁷.

Charter for the Protection of Children and Young People

During the annual meeting of members of the American Bishops Conference in 2002 in Dallas, the document to address the problem of sexual abuse of minors in the American Catholic Church was developed. The material pre-

²⁶ Cf. *Recommendations from the National Review Board Addressing the Current Crisis specific to Restoring the Trust of the Faithful*, 13.11.2018, on: <http://www.usccb.org/issues-and-action/child-and-youth-protection/upload/NRB-Recommendations-to-Bishops-Nov-2018-Final-2.pdf> [accessed: 03.06.2019].

²⁷ Cf. <http://www.usccb.org/issues-and-action/child-and-youth-protection/faqs.cfm> [accessed: 03.06.2019].

pared by the Secretariat of Child and Youth Protection²⁸ is called the *Charter for the Protection of Children and Young People*²⁹. The content of the document was updated several times by the American Episcopate: in 2005, 2011³⁰ and in 2018. It is worth mentioning that the document published in 2002 is the result of the research that in the years 1950-2002 was conducted by John Jay College of Criminal Justice³¹ on sexual abuse of minors by Catholic clergy.

Referring to the activities for the victims of the sexual abuse of minors by clergy, it is worth quoting those indications that have been included in the latest, updated version of the Charter, which is entitled *Promise to Protect. Pledge to Heal*. These changes are the result of work of Committee for the Protection of Children and Young People, the National Review Board and The Office of General Counsel³².

The structure of the document published in 2018 is as follows: introductory word, seventeen paragraphs and the final conclusions. In the introduction of the document, the bishops emphasise that they share the conviction of Pope Francis that every effort should be made to “eradicate the plague of sexual abuse of minors from the Church and open a way of reconciliation and healing for those who have been abused³³”. In the course of the work, the American ordinaries confirm their deep commitment to the fight for the safe space for children and young people in the Church, asking for forgiveness for both those who have fallen a victim of sexual harassment and for all faithful to the American Church. At the same time, the bishops thank the victims and their families for expressing their opposition to the acts committed by the Catholic clergy. The ordinaries emphasise that not only the clergy, but also the entire community of the faithful is obliged to show their concern for the health and safety of minors³⁴.

²⁸ Cf. <http://www.usccb.org/about/offices.cfm> [accessed: 03.06.2019].

²⁹ Cf. <https://www.bishop-accountability.org/resources/resource-files/churchdocs/DallasCharter.pdf> [accessed: 03.06.2019].

³⁰ <http://www.usccb.org/issues-and-action/child-and-youth-protection/upload/Charter-for-the-Protection-of-Children-and-Young-People-revised-2011.pdf> [accessed: 06.06.2019].

³¹ Cf. <http://www.jjay.cuny.edu> [accessed: 06.06.2019].

³² The office is a source of legal advice for the United States Conference of Catholic Bishops, supports the work of diocesan lawyers, regional and local Catholic entities by providing consistent assistance in tax and court matters, cf: <http://www.usccb.org/about/general-counsel/index.cfm> [accessed: 06.06.2019].

³³ <https://www.deon.pl/religia/serwis-papieski/dokumenty/listy-papieskie/art,5,papiez-wzywa-biskupow-i-zakony-do-walki-z-wykorzystywaniem-nieletnich.html> [accessed: 06.06.2019].

³⁴ Cf. *Promise to Protect. Pledge to Heal. Charter for the Protection of Children and Young People*, United States Conference of Catholic Bishops, Washington DC., June 2018, p. 4-6, on: <http://www.usccb.org/issues-and-action/child-and-youth-protection/upload/Charter-for-the-Protection-of-Children-and-Young-People-2018-final.pdf> [accessed: 06.06.2019].

Over the past 16 years, many changes have been made, regarding the activities in favour of the victims of sexual harassment, which is discussed in the final part of the introduction. For example, the *Safe Environment Program*³⁵ was created, which aims to provide minors with safety in church communities, during religious classes, during all kinds of activities organised under the patronage of the parish. As a part of the program, there are trainings for priests and non-religious people working with children provided. The purpose of these trainings is to provide knowledge on identifying behaviors specific to victims of sexual harassment and the executioners. In addition, the program discusses personal safety issues, and the materials which are used are adapted to the age of the recipient and they take into account the Catholic values and norms³⁶. Moreover, the position of a victims' assistance coordinator³⁷ was introduced, to whom all the people who have been injured by a priest, a deacon or other person representing the American Catholic Church should report. A list of coordinators in each diocese, along with a telephone number and email address, is posted on the website of the United States Conference of Catholic Bishops.

The first three paragraphs of the *Charter for the Protection of Children and Young People* are included in the chapter entitled *To Promote Healing and Reconciliation with Victims/Survivors of Sexual Abuse of Minors*³⁸. This part of the document, which is quite general, contains information which says that help for minor victims of sexual abuse is due regardless of the time that has elapsed since these shameful acts took place. Victims should receive comprehensive assistance in the civil-legal, psychological and spiritual sphere. The next four paragraphs are included in the section dedicated to guarantees of effective response to allegations of sexual abuse of minors³⁹. In this passage, the American bishops mention that all the actions taken to combat pedophilia in the Church should take place with the victims' consent, in cooperation with law enforcement, taking into account all the consequences of both secular and church law. The American Episcopate emphasises that these procedures should

³⁵ Contact to the diocesan coordinators of the program (e-mail address and telephone number) is presented on the Episcopate's website. <http://www.usccb.org/issues-and-action/child-and-youth-protection/safe-environment-program-coordinators.cfm> [accessed: 06.06.2019].

³⁶ Cf. <http://www.usccb.org/issues-and-action/child-and-youth-protection/safe-environment.cfm> [accessed: 05.06.2019].

³⁷ Victims' assistance coordinators, cf. <http://www.usccb.org/issues-and-action/child-and-youth-protection/victim-assistance-coordinators.cfm> [accessed: 03.06.2019].

³⁸ *To Promote Healing and Reconciliation with Victims/Survivors of Sexual Abuse of Minors*, cf.: *Promise to Protect. Pledge to Heal ...*, p. 8-10, on: <http://www.usccb.org/issues-and-action/child-and-youth...> [accessed: 06.06.2019].

³⁹ *To Guarantee an Effective Response to Allegations of Sexual Abuse of Minors*, cf.: *Promise to Protect. Pledge to Heal ...*, p. 10-12, on: <http://www.usccb.org/issues-and-action/child-and-youth...> [accessed: 06.06.2019].

be taken for anyone who has ever committed the act of sexual harassment of minors. The bishops require that the perpetrator – reverend, who is proven guilty should be immediately removed from the parish, and if necessary also from the clergy. Paragraphs 8 to 11⁴⁰ mention the activities⁴¹ carried out by the Committee for the Protection of Children and Young People, which uses the already mentioned annual progress reports of individual dioceses and the so-called best practice conducted throughout the country to combat pedophilia. The last six paragraphs (from 12 to 17) are devoted to future activities. It is above all about the close cooperation between the clergy-parents-educators-faithful, and all of this is to guarantee safety in every space of life for children and young people. One of these forms is to provide the access to training and development materials for all the people undertaking the work with minors. There are not only the priests or consecrated people but also the lay employees and volunteers working with children and the youth in the parish. All the activities, as emphasised by the American bishops, should be carried out on the basis of norms established by the United States Conference of Catholic Bishops, which say that formation should be introduced in the ecclesial dimension, with the involvement of secular and clerical authorities.

The final conclusions, which are mentioned in *the Charter for the Protection of Children and Young People* are actually four declarations made by ordinary members of the American Catholic Church. The first promise was to make every effort to protect children and young people from perpetrators of sexual harassment. For this purpose, the American bishops declare to provide material and personal resources, necessary to achieve their goals. The episcopate ensures that only those clergy who will comply with both civil and church law will be allowed to work with children and young people. Finally, there is some information that the bishops will work to heal the American Church and will make every effort to obtain forgiveness from the victims of sexual abuse by clergy.

It seems necessary to mention that an integral part of the document is a list of rules how to behave which is called: *Essential Norms for Diocesan/Eparchial Policies Dealing with Allegations of Sexual Abuse of Minors by Priests or Deacons*⁴². These standards, like the entire *Charter for the Protection of Children and Young People*, are subject to successive updating. The document contains 13 points, each of them was established by the Conference of the American Catholic Bishops and approved by the Holy See.

⁴⁰ *To Ensure the Accountability of Our Procedures*, cf.: *Promise to Protect. Pledge to Heal ...*, p. 12-14, on: <http://www.usccb.org/issues-and-action/child-and-youth...> [accessed: 06.06.2019].

⁴¹ *To Protect the Faithful in the Future*, cf.: *Promise to Protect. Pledge to Heal ...*, p. 14-16, on: <http://www.usccb.org/issues-and-action/child-and-youth...> [accessed: 06.06.2019].

⁴² Cf. <http://www.usccb.org/issues-and-action/child-and-youth...> [accessed: 06.06.2019].

The adopted rules of conduct apply to each diocese of individual states of America. For that reason, the Audit Committee will be established in each diocese, which will support bishops dealing with allegations of sexual harassment in their diocese. The Commission's goal will be also to review activities aimed at eliminating cases of pedophilia in the Church. The Audit Committee will consist of a minimum five lay people with good reputation and at least one priest who receives credit among the faithful from his parish. The members of the Audit Committee will be elected for a term of five years with the assumption that the individual activists' term will be extended.

When an ecclesiastic is accused of pedophile acts, the diocesan ordinaries are obliged to inform immediately the law enforcement authorities. The alleged offender should undergo a medical and psychological diagnosis to verify their psychophysical condition. It is the bishops who are responsible for removing a priest suspected of pedophile acts from the parish, provided that the alleged perpetrator cannot be sent to a foreign mission or transferred to another parish. In case of the workplace change, a new superior should receive confidential information about the past priest's pedophile acts.

The American bishops care not only for the victims of sexual harassment, but also for priests who have been wrongfully accused of such charges. In the event that the accusations are found unfounded by law, the authorities and faithful of the American Church should make every effort to restore the good name of the accused.

Finally, it is worth mentioning that the Committee for the Protection of Children and Young People prepares an annual report on the progress of work in implementing and maintaining the standards set out in *the Charter for the Protection of Children and Young People*. The latest report on the subject *Report on the Implementation of the Charter for the Protection of Children and Young People*⁴³ was released in June 2019 and it is the result of audit research conducted in 2018 in the American Catholic Church. This report presents figures from individual dioceses about how many cases of sexual abuse have been proven, who usually informs church authorities about pedophile acts⁴⁴ and how preventive actions are carried out in the American divinity schools⁴⁵. Statistical material presented in the document also shows a „profile of a minor

⁴³ Cf. *Report on the Implementation of the Charter for the Protection of Children and Young People*, Secretariat of Child and Youth Protection, National Review Board, United States Conference of Catholic Bishops, Washington DC, May 2019, on: http://www.usccb.org/_cs_upload/issues-and-action/child-and-youth-protection/child-abuse-prevention/282759_2.pdf [accessed: 03.06.2019].

⁴⁴ Cf. *Report on the Implementation...* p. 25, cf. http://www.usccb.org/_cs_upload/issues-and-action... [accessed: 03.06.2019].

⁴⁵ Cf. *Report on the Implementation...* p. 27, cf. http://www.usccb.org/_cs_upload/issues-and-action... [accessed: 03.06.2019].

victim”): these are boys (82% of victims) between the ages of 10 and 14 (59% of victims), who are involved in pedophilic acts by diocesan priests (91% of perpetrators)⁴⁶. The report also refers to financial issues related to assistance to victims of sexual crimes. Namely, in 2018, almost 7 million dollars was spent on compensation for people who were the victims of pedophilic acts, and the total costs related to charges against pedophile priests (a.o. counsellor ‘s salary) fluctuate around 240 million dollars⁴⁷.

Conclusion

The actions of the American bishops regarding sexual abuse are not only preventative but also include preventive measures. Undoubtedly, the fact that these activities are spectacular deserves attention. They are presented in the form of audio and audiovisual materials on a regular basis via the website of the United States Conference of Catholic Bishops⁴⁸. It is worth taking the example of clarity, including the financial one, of actions for victims of sexual abuse by priests. However, it is worrying that the American Church, fighting comprehensively against pedophilia for more than two decades, still has to face new scandals coming to light.

DZIAŁANIA AMERYKAŃSKICH BISKUPÓW KATOLICKICH NA RZECZ OFIAR WYKORZYSTYWANIA SEKSUALNEGO PRZEZ DUCHOWNYCH. WYTYCZNE KOMISJI DO SPRAW OCHRONY DZIECI I MŁODZIEŻY

Streszczenie

Amerykański Kościół katolicki od ponad dwóch dekad boryka się z kryzysem w związku z ujawnieniem czynów pedofilskich popełnianych przez osoby duchowne. Artykuł przedstawia działania amerykańskich biskupów na rzecz ofiar wykorzystywania seksualnego przez duchownych zarówno w zakresie prewencyjnym, jak i profilaktycznym. W pierwszej jego części prezentuje sposób funkcjonowania Komisji ds.

⁴⁶ Cf. *Report on the Implementation...* p. 36-37, Cf. http://www.usccb.org/_cs_upload/issues-and-action... [accessed: 03.06.2019].

⁴⁷ These costs, compared to 2017, increased by over USD 26 million. June 2018. *Report on the Implementation ...* p. 38, Cf. [http://www.usccb.org/_cs_upload/issues-and-action ...](http://www.usccb.org/_cs_upload/issues-and-action...) [accessed: 03.06.2019].

⁴⁸ So called podcasts, Cf. <http://www.usccb.org/issues-and-action/child-and-youth-protection/podcasts.cfm> [accessed: 03.06.2019].

ochrony dzieci i młodzieży, która działa przy Episkopacie, następnie omawia najważniejsze, opublikowane w ostatnim czasie dokumenty dotyczące problemu pedofilii w Kościele.

Słowa kluczowe: Konferencja Amerykańskich Biskupów Katolickich; pedofilia w Kościele; działania na rzecz ofiar wykorzystywania seksualnego; Komisja ds. ochrony dzieci i młodzieży

Keywords: United States Conference of Catholic Bishops; sexual abuse of minors in Church; actions for victims of sexual abuse; American Catholic Church; Committee for the Protection of Children and Young People

BIBLIOGRAPHY

- Bonner T., *Diocese publishes list of priests, lay people accused of abuse*, *PennLive*, 6.08.2018, w: https://www.pennlive.com/news/2018/04/diocese_publishes_list_of_prie.html [accessed: 03.06.2019].
- Charter for the Protection of Children and Young People, United States Conference of Catholic Bishops*, Washington DC, 2002, w: <https://www.bishop-accountability.org/resources/resource-files/churchdocs/DallasCharter.pdf> [accessed: 03.06.2019].
- Charter for the Protection of Children and Young People, United States Conference of Catholic Bishops*, Washington DC, 2011, w: <http://www.usccb.org/issues-and-action/child-and-youth-protection/upload/Charter-for-the-Protection-of-Children-and-Young-People-revised-2011.pdf> [accessed: 06.06.2019].
- Goodstein L., Otterman S., *Catholic Priests Abused 1,000 Children in Pennsylvania, Report Says*, *The New York Times*, 14.08.2018, w: <https://www.nytimes.com/2018/08/14/us/catholic-church-sex-abuse-pennsylvania.html> [accessed: 03.06.2019].
- Greensburg Diocese stands ready help to abuse survivors 'in their healing'*, *Catholic News Service, Crux. Taking the Catholic Pulse*, 04.08.2018, w: <https://cruxnow.com/church-in-the-usa/2018/08/04/greensburg-diocese-stands-ready-help-to-abuse-survivors-in-their-healing/> [accessed: 03.06.2019].
- <http://www.jjay.cuny.edu> [accessed: 06.06.2019].
- <http://www.sanjoceca.gov/index.aspx?NID=642> [accessed: 03.06.2019].
- <http://www.usccb.org/> [accessed: 03.06.2019].
- <http://www.usccb.org/about/child-and-youth-protection/index.cfm> [accessed: 03.06.2019].
- <http://www.usccb.org/about/child-and-youth-protection/the-national-review-board.cfm> [accessed: 03.06.2019].
- <http://www.usccb.org/about/child-and-youth-protection/who-we-are.cfm> [accessed: 03.06.2019].
- <http://www.usccb.org/about/general-counsel/index.cfm> [accessed: 06.06.2019].
- <http://www.usccb.org/about/offices.cfm> [accessed: 03.06.2019].
- <http://www.usccb.org/issues-and-action/child-and-youth-protection/audits.cfm> [accessed: 03.06.2019].
- <http://www.usccb.org/issues-and-action/child-and-youth-protection/faqs.cfm> [accessed: 03.06.2019].
- <http://www.usccb.org/issues-and-action/child-and-youth-protection/podcasts.cfm> [accessed: 03.06.2019].
- <http://www.usccb.org/issues-and-action/child-and-youth-protection/safe-environment.cfm> [accessed: 05.06.2019].
- <http://www.usccb.org/issues-and-action/child-and-youth-protection/safe-environment-program-coordinators.cfm> [accessed: 06.06.2019].

- <http://www.usccb.org/issues-and-action/child-and-youth-protection/upload/Charter-for-the-Protection-of-Children-and-Young-People-2018-final.pdf> [accessed: 03.06.2019].
- <http://www.usccb.org/issues-and-action/child-and-youth-protection/victim-assistance-coordinators.cfm> [accessed: 03.06.2019].
- http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20190507_vos-estis-lux-mundi.html [accessed: 03.06.2019].
- <https://cbspittsburgh.files.wordpress.com/2018/08/interimredactedreportandresponses.pdf> [accessed: 03.06.2019].
- <https://dol-in.org/bishop> [accessed: 04.06.2019].
- https://en.wikipedia.org/wiki/Francesco_Cesareo [accessed: 03.06.2019].
- <https://relationshipscience.com/person/Deacon-Bernie-Nojadera-214609388> [accessed: 03.06.2019].
- <https://www.deon.pl/religia/serwis-papieski/dokumenty/listy-papieskie/art,5.papiez-wzywa-biskupow-i-zakony-do-walki-z-wykorzystywaniem-nieletnich.html> [accessed: 06.06.2019].
- June 2019. *Report on the Implementation of the Charter for the Protection of Children and Young People, Secretariat of Child and Youth Protection, National Review Board, United States Conference of Catholic Bishops*, Washington DC, May 2019, http://www.usccb.org/_cs_upload/issues-and-action/child-and-youth-protection/child-abuse-prevention/282759_2.pdf [accessed: 03.06.2019].
- Kessler B., Mahon A., *Harrisburg Catholic diocese names 71 priests, clergy accused of sexual abuse*, *York Daily Record*, 14.08.2018, <https://eu.ydr.com/story/news/2018/08/01/pa-priest-clergy-abuse-harrisburg-catholic-diocese-makes-sweeping-changes-names-accused-sexual-abuse/876529002/> [accessed: 03.06.2019].
- Kurutz D. R., *Bishop Zubik: Pittsburgh Diocese will name clergy accused of sex abuse*, *The Times*, 05.08.2018, w: <https://www.timesonline.com/news/20180805/bishop-zubik-pittsburgh-diocese-will-name-clergy-accused-of-sex-abuse> [accessed: 03.06.2019].
- Metrick B., *Allentown Diocese to release list of accused priest*, *PennLive*, August 1, 2018, https://www.pennlive.com/news/2018/08/allentown_diocese_to_release_1.html [accessed: 03.06.2019].
- O'Boyle B., *Bamberra will release names once Grand Jury report is made public*, *Times Leader*, 6.08.2018, <https://www.timesleader.com/news/714209/bamberra-will-release-names-once-grand-jury-report-is-made-public>
- Promise to Protect. Pledge to Heal. Charter for the Protection of Children and Young People, United States Conference of Catholic Bishops*, Washington DC, June 2018, <http://www.usccb.org/issues-and-action/child-and-youth-protection/upload/Charter-for-the-Protection-of-Children-and-Young-People-2018-final.pdf> [accessed: 06.06.2019].
- Special Report of the National Review Board to the Body of Bishops on the Sexual Abuse Crisis in the Church*, 13.11.2018, <http://www.usccb.org/about/child-and-youth-protection/upload/National-Review-Board-Special-Report-to-the-Body-of-Bishops-November-2018.pdf> [accessed: 03.06.2019].
- Recommendations from the National Review Board Addressing the Current Crisis specific to Restoring the Trust of the Faithful*, 13.11.2018, <http://www.usccb.org/issues-and-action/child-and-youth-protection/upload/NRB-Recommendations-to-Bishops-Nov-2018-Final-2.pdf> [accessed: 03.06.2019].
- www.safeenvironmenttraining.org [accessed: 03.06.2019].
- www.usccb.org/about/child-and-youth-protection/committee-for-the-protection-of-children-and-young-people.cfm [accessed: 03.06.2019].

ALEKSANDRA KŁOS-SKRZYPCZAK – dr teologii (teologia moralna), magister socjologii. Adiunkt w Katedrze Nauk o Rodzinie na Wydziale Teologicznym Uni-

wersytetu Śląskiego w Katowicach. W swoich zainteresowaniach naukowych zajmuje się tematyką rodziny w perspektywie społeczeństwa amerykańskiego, neokonserwatyzmem amerykańskim oraz historią teologii moralnej w Stanach Zjednoczonych.

ALEKSANDRA KŁOS-SKRZYPCZAK

Uniwersytet Śląski w Katowicach

Wydział Teologiczny

Działania amerykańskich biskupów katolickich na rzecz ofiar wykorzystywania seksualnego przez duchownych. Wytyczne Komisji do spraw Ochrony Dzieci i Młodzieży

Papież Franciszek w liście apostolskim motu proprio *Vos estis lux mundi* pisze, że „przestępstwa związane z wykorzystywaniem seksualnym obrażają naszego Pana, powodując u ofiar szkody fizyczne, psychiczne i duchowe oraz szkodzą wspólnocie wiernych. Aby takie zjawiska [...] nie miały więcej miejsca, potrzebne jest nieustanne i głębokie nawrócenie serc, potwierdzone konkretnymi i skutecznymi działaniami, które angażowałyby wszystkich w Kościele, tak aby osobista świętość i zaangażowanie moralne mogły przyczynić się do krzewienia pełnej wiarygodności przepowiadania ewangelicznego i skuteczności misji Kościoła”¹. Ojciec Święty w dokumencie przypomina, że każdy członek Kościoła jest wezwany do dawania świadectwa wiary, zaś szczególna odpowiedzialność za zwalczanie przestępstw seksualnych wobec małoletnich i zapobieganie im spoczywa na biskupach, duchownych diecezjalnych oraz zakonnych.

Konferencja Amerykańskich Biskupów Katolickich² od ponad dwóch dekad boryka się z kryzysem w związku z ujawnieniem czynów pedofilskich popełnianych przez osoby duchowne. Zbrodnie te spowodowały ogromny ból, gniew i zamieszanie zarówno u ofiar, ich rodzin, jak i w całej wspólnocie wiernych.

¹ http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20190507_vos-estis-lux-mundi.html [dostęp: 03.06.2019].

² Z angielskiego: United States Conference of Catholic Bishops, zob. <http://www.usccb.org/> [dostęp: 03.06.2019].

Celem niniejszego artykułu jest znalezienie odpowiedzi na pytanie, jakie działania podejmuje amerykański Kościół na rzecz ofiar przemocy seksualnej. Właśnie dlatego pierwsza część tekstu została poświęcona kluczowym działaniom Komisji do spraw Ochrony Dzieci i Młodzieży. W drugiej odsłonie artykułu przedstawiono treść dokumentu pt. *Karta ochrony dzieci i młodzieży*, który przedstawia szczegółowe działania na rzecz osób wykorzystywanych seksualnie przez amerykańskich duchownych.

Komisja do spraw Ochrony Dzieci i Młodzieży

Przed omówieniem działań na rzecz ofiar wykorzystywania seksualnego przez duchownych wydaje się konieczne przedstawienie kluczowych celów i zadań Komisji do spraw Ochrony Dzieci i Młodzieży³, która działa przy Amerykańskiej Konferencji Biskupów Katolickich.

Wspomniana Komisja nie tylko doradza biskupom w kwestii ogólnych działań na rzecz dzieci i młodzieży, ale również nadzoruje plan prac oraz wydatków związanych z ochroną niepełnoletnich przed wykorzystywaniem seksualnym przez duchownych⁴. Głównym jej celem jest pomoc biskupom, zarówno w perspektywie krajowej, jak i w wymiarze indywidualnym, w kwestiach dotyczących ochrony dzieci i młodzieży. Dodatkowo Komisja nadzoruje etapy realizacji programów na rzecz ochrony małoletnich przed wykorzystywaniem seksualnym w poszczególnych amerykańskich diecezjach. Członkowie Komisji zapewniają biskupom kompleksowe wsparcie w przywracaniu zaufania na linii duszpasterze – wierni amerykańskiego Kościoła, uwzględniając przy tym społeczności zróżnicowane kulturowo. Ponad to kluczowym obowiązkiem Komisji do spraw Ochrony Dzieci i Młodzieży jest bieżąca współpraca z organizacjami, zarówno krajowymi, jak i rządowymi, działającymi w imieniu małoletnich, Stolicą Apostolską oraz innymi konferencjami biskupimi⁵.

Dyrektorem wykonawczym i szefem biura Komisji do spraw Ochrony Dzieci i Młodzieży jest diakon Bernie Nojadera⁶, absolwent socjologii oraz teologii, weteran wojenny, członek San Jose Safe Environment Task For-

³ Z angielskiego: Committee for the Protection of Children and Young People, zob. <http://www.usccb.org/about/child-and-youth-protection/committee-for-the-protection-of-children-and-young-people.cfm> [dostęp: 03.06.2019].

⁴ Zadania Komisji uwzględnione zostały w artykule 8 *Karty ochrony dzieci i młodzieży*, zob. <http://www.usccb.org/issues-and-action/child-and-youth-protection/upload/Charter-for-the-Protection-of-Children-and-Young-People-2018-final.pdf> [dostęp: 03.06.2019].

⁵ Zob. <http://www.usccb.org/about/child-and-youth-protection/index.cfm> [dostęp: 03.06.2019].

⁶ Zob. <https://relationshipsscience.com/person/deacon-bernie-nojadera-214609388> [dostęp: 03.06.2019].

ce⁷, zaangażowany w walkę z przestępstwami internetowymi przeciwko małoletnim. Funkcję zastępcy Nojadery pełni od 2011 roku Melanie Takinen, psycholog, dyrektor Safe Environment Training⁸ w diecezji Pheonix. W biurze Komisji pracują również: Laura Garner, psycholog, terapeuta oraz Drew Dillingham, absolwent politologii oraz teologii⁹.

W ramach Komisji funkcjonuje rada doradcza, w skład której wchodzi 15 biskupów i biskupów pomocniczych z następujących diecezji: Boston, Ogdensburg, Filadelfia, Richmond, Jackson, Cincinnati, Gary, Fargo, St. Louis, Amarillo, Los Angeles, Juneau, Pensacola-Tallahassee, Chicago¹⁰. Funkcję przewodniczącego pełni bp Timothy L. Doherty¹¹ z diecezji Lafayette w stanie Indiana.

Koordinacja prac Krajowej Komisji Rewizyjnej¹² to kolejne, równie istotne zadanie Komisji do spraw Ochrony Dzieci i Młodzieży. Sama Komisja Rewizyjna, na której czele stoi historyk Francesco Cesareo¹³, została powołana w czerwcu 2002 roku¹⁴. Zadania Krajowej Komisji Rewizyjnej są klarownie przedstawione na stronie internetowej Konferencji i obejmują głównie działania sprawozdawczo-kontrolne: prace audytorskie¹⁵, konsultacje, doradztwo,

⁷ Zob. <http://www.sanjoseca.gov/index.aspx?NID=642> [dostęp: 03.06.2019].

⁸ Zob. www.safeenvironmenttraining.org [dostęp: 03.06.2019].

⁹ Zob. <http://www.usccb.org/about/child-and-youth-protection/who-we-are.cfm> [dostęp: 03.06.2019].

¹⁰ Zob. www.usccb.org/about/child-and-youth-protection/committee-for-the-protection-of-child-ren-and-young-people.cfm [dostęp: 03.06.2019].

¹¹ W listopadzie 2017 roku biskup Doherty objął funkcję przewodniczącego Komisji ds. ochrony dzieci i młodzieży, zob. <https://dol-in.org/bishop> (04.06.2019).

¹² Z angielskiego: The National Review Board, zob.: <http://www.usccb.org/about/child-and-youth-protection/the-national-review-board.cfm> [dostęp: 03.06.2019].

¹³ Francesco Cesareo jest historykiem, pełnił funkcję m.in. kierownika Instytutu Studiów Katolickich na John Carroll University w Cleveland oraz dziekana na Duquesne University w Pittsburgh. Jest członkiem kilku zarządów: Visitors of Worcester Academy, New England Center for Children oraz Adopt a Student Committee w diecezji Worcester. W 2013 roku objął funkcję szefa Krajowej Komisji Rewizyjnej, zob.: https://en.wikipedia.org/wiki/Francesco_Cesareo [dostęp: 03.06.2019].

¹⁴ W Krajowej Komisji Rewizyjnej pracują również: Amanda Callanan, Garry E. Hall, Howard Healy, Suzanne Healy, Stacie LeBlanc, dr Christopher McManus, D.Jean Ortega-Piron, Eileen Pugglisi, Theresa Simak, Jan Slattery, Ernest Stark, Donald Wheeler, zob. <http://www.usccb.org/about/child-and-youth-protection/the-national-review-board.cfm> [dostęp: 03.06.2019].

¹⁵ W okresie od lipca 2017 do czerwca 2018 firma StoneBridge przeprowadziła badania audytorskie w 72 diecezjach i zebrała dane ze 122 innych. W efekcie prac stwierdzono, że 1385 ofiar molestowania seksualnego zgłosiło 1455 zarzutów wobec osób duchownych. W porównaniu do lat poprzednich liczba ta wzrosła z uwagi na wdrożenie niezależnego programu *Independent Reconciliation and Compensation* w stanie Nowy Jork. W toku prac audytorów 26 zarzutów zgłoszono organom ścigania przez osoby nieletnie, a 12% z nich zostało uznanych za uzasadnione. Diecezje zapewniły wsparcie i pomoc prawie 472 ofiarom nadużyć seksualnych. Przeszłość ponad 2,6 milionów kandydatów na święcenia m.in. diakonatu i prezbiteriatu została zweryfikowana pod kątem przestępstw na tle seksualnym, zob. <http://www.usccb.org/issues-and-action/child-and-youth-protection/audits.cfm> [dostęp: 03.06.2019].

opracowywanie raportów, ocenę prowadzonych działań. Przy tej okazji trzeba wspomnieć, że raporty Krajowej Komisji Rewizyjnej, przygotowywane z niezwykłą starannością, nie są wolne od słów krytyki skierowanych wobec amerykańskich biskupów katolickich. Przykładowo, ostatni z raportów Krajowej Komisji Rewizyjnej z listopada 2018 roku mówi wprost, że działania Konferencji Amerykańskich Biskupów Katolickich w obliczu walki z pedofilią były niepełne, wręcz haniebne¹⁶. Chodzi głównie o fakty przedstawione w raporcie¹⁷ prokuratury generalnej stanu Pensylwania z sierpnia 2018 roku, z których wynika, że w sześciu diecezjach¹⁸ tego stanu (Allentown¹⁹, Scranton²⁰, Harrisburg²¹, Pittsburgh²², Greensburg²³ oraz Erie²⁴) 301 katolickich duchownych dopuściło się aktów molestowania seksualnego wobec ponad tysiąca małoletnich (głównie chłopców)²⁵, a sprawy te były znane i tuszowa-

¹⁶ Raport nosi nazwę: *Special Report of the National Review Board to the Body of Bishops on the Sexual Abuse Crisis in the Church*, 13.11.2018, zob. <http://www.usccb.org/about/child-and-youth-protection/upload/National-Review-Board-Special-Report-to-the-Body-of-Bishops-November-2018.pdf> [dostęp: 03.06.2019].

¹⁷ Dokument *40th Statewide Investigating Grand Jury Report 1* stanowi wynik sądowego dochodzenia ławy przysięgłych w latach 2016-2018, który miał na celu ustalenie, czy doszło do popełnienia przestępstwa przez duchownych Kościoła katolickiego. Warto zwrócić uwagę, że Kościół prowadził wewnętrzne dochodzenie w sprawie molestowania seksualnego osób małoletnich, o czym nie zostały powiadomione organy państwowe, co według prawa stanu Pensylwania jest traktowane jako przestępstwo, zob.: <https://cbstpittsburgh.files.wordpress.com/2018/08/interimredactedreportandresponses.pdf> [dostęp: 03.06.2019].

¹⁸ Dochodzenie prowadzone było w sześciu z ośmiu diecezji stanu Pensylwania: diecezje Allentown-Johnstown oraz Filadelfia nie były objęte badaniem, ponieważ były przedmiotem wcześniejszych prac.

¹⁹ Zob. B. Metrick, *Allentown Diocese to release list of accused priest*, *PennLive*, 01.08.2018, https://www.pennlive.com/news/2018/08/allentown_diocese_to_release_1.html [dostęp: 03.06.2019].

²⁰ Zob. B. O'Boyle, *Bamberra will release names once Grand Jury report is made public*, *Times Leader*, 06.08.2018, <https://www.timesleader.com/news/714209/bamberra-will-release-names-once-grand-jury-report-is-made-public>

²¹ Zob. B. Kessler, A. Mahon, *Harrisburg Catholic diocese names 71 priests, clergy accused of sexual abuse*, *York Daily Record*, 14.08.2018, <https://eu.ydr.com/story/news/2018/08/01/papriest-clergy-abuse-harrisburg-catholic-diocese-makes-sweeping-changes-names-accused-sexual-abuse/876529002/> [dostęp: 03.06.2019].

²² Zob. D.R. Kurutz, *Bishop Zubik: Pittsburgh Diocese will name clergy accused of sex abuse*, *The Times*, 05.08.2018, <https://www.timesonline.com/news/20180805/bishop-zubik-pittsburgh-diocese-will-name-clergy-accused-of-sex-abuse> [dostęp: 03.06.2019].

²³ Zob. *Greensburg Diocese stands ready help to abuse survivors 'in their healing'*, *Catholic News Service, Crux. Taking the Catholic Pulse*, 04.08.2018, <https://cruxnow.com/church-in-the-usa/2018/08/04/greensburg-diocese-stands-ready-help-to-abuse-survivors-in-their-healing/> [dostęp: 03.06.2019].

²⁴ Zob. T. Bonner, *Diocese publishes list of priests, lay people accused of abuse*, *PennLive*, 06.08.2018, https://www.pennlive.com/news/2018/04/diocese_publishes_list_of_prie.html [dostęp: 03.06.2019].

²⁵ Sprawa ta była szeroko opisywana przez amerykańską prasę, zob. L. Goodstein, S. Otterman, *Catholic Priests Abused 1,000 Children in Pennsylvania, Report Says*, *The New York Times*,

ne przez władze biskupie. Podczas gdy kary zostały nałożone na kapłanów, biskupi uniknęli konsekwencji. Zdaniem Komisji Rewizyjnej, biskupi nigdy w pełni nie ponieśli odpowiedzialności, a przecież względem nich również powinny zostać podjęte kroki prawne za brak wsparcia wobec słabszych, małoletnich ofiar. W obliczu informacji przedstawionych w raporcie prokuratury Krajowa Komisja Rewizyjna, celem zachowania wiarygodności, stwierdziła, że konieczne jest pociągnięcie do odpowiedzialności karnej tych biskupów, którzy mimo posiadanej wiedzy zaniechali jakichkolwiek działań.

Krajowa Komisja Rewizyjna 13 listopada 2018 roku przedstawiła opinii publicznej rekomendacje działań amerykańskich biskupów w obliczu kryzysu wywołanego skandalami pedofilskimi przez osoby duchowne²⁶. Komisja, zabierając głos w imieniu świeckiej części amerykańskiego społeczeństwa, prosi Episkopat o podjęcie natychmiastowych działań, które mają polegać między innymi na odtajnieniu archiwów kościelnych i seminaryjnych, w których pojawiły się nazwiska duchownych oskarżonych o wykorzystywanie seksualne małoletnich aż do roku 1950. Biskupi, którzy byli współwinni zaniedbań lub zezwალali na dalsze wykorzystywanie małoletnich z powodu swojej bierniej postawy, powinni zrezygnować z pełnionych funkcji. Dodatkowo Komisja Rewizyjna wnosi o przeprowadzenie niezależnego audytu w parafiach w celu zweryfikowania prowadzonych prac zgodnie z *Kartą ochrony dzieci i młodzieży*. Biskupi, zdaniem członków Krajowej Komisji Rewizyjnej, powinni zachęcać wiernych do wszelkiego rodzaju działań związanych z ochroną dzieci i młodzieży. W tym celu ordynariusze diecezji winni współpracować z niezależnymi firmami specjalizującymi się w skutecznej komunikacji, opracować plan medialny, a wszystko po to, by stworzyć pozytywny PR. W każdej z diecezji, z inicjatywy Komisji, powstać powinna baza danych duchownych, którzy zostali usunięci z parafii z powodu nadużyć seksualnych wobec nieletnich, oraz seminarzystów, którzy podejmowali się podobnych czynów.

Trzeba wspomnieć, że Komisja do spraw Ochrony Dzieci i Młodzieży rekomenduje, by sytuację prawną duchownych (listę niedopuszczalnych przestępstw dyskwalifikujących z pracy bądź wolontariatu z nieletnimi) weryfikować okresowo co 3-5 lat, aczkolwiek to ordynariusze poszczególnych diecezji winni podejmować indywidualnie decyzję w tej kwestii²⁷.

14.08.2018, <https://www.nytimes.com/2018/08/14/us/catholic-church-sex-abuse-pennsylvania.html> [dostęp: 03.06.2019].

²⁶ Zob. *Recommendations from the National Review Board Addressing the Current Crisis specific to Restoring the Trust of the Faithful*, 13.11.2018, <http://www.usccb.org/issues-and-action/child-and-youth-protection/upload/NRB-Recommendations-to-Bishops-Nov-2018-Final-2.pdf> [dostęp: 03.06.2019].

²⁷ Zob. <http://www.usccb.org/issues-and-action/child-and-youth-protection/faqs.cfm> [dostęp: 03.06.2019].

Karta ochrony dzieci i młodzieży

Podczas corocznego spotkania członków Konferencji Amerykańskich Biskupów w roku 2002 w Dallas opracowany został dokument stanowiący odpowiedź na problem seksualnego wykorzystywania małoletnich w amerykańskim Kościele katolickim. Materiał przygotowany przez sekretariat Komisji do spraw Ochrony Dzieci i Młodzieży²⁸ nosi nazwę *Karta ochrony dzieci i młodzieży*²⁹. Treść dokumentu była kilkakrotnie aktualizowana przez amerykański Episkopat w latach: 2005, 2011³⁰ oraz w 2018. Warto wspomnieć, że dokument opublikowany w roku 2002 stanowi pokłosie badań dotyczących wykorzystywania seksualnego osób małoletnich przez katolickich duchownych, które w latach 1950-2002 były prowadzone przez John Jay College of Criminal Justice³¹.

Odnosząc się do działań na rzecz ofiar wykorzystywania seksualnego małoletnich przez osoby duchowne, warto przytoczyć te wskazania, które uwzględniono w najnowszej, zaktualizowanej odsłonie *Karty*, a która nosi tytuł *Promise to Protect. Pledge to Heal*. Owe zmiany stanowią wynik prac m.in. Komisji do spraw Ochrony Dzieci i Młodzieży, Krajowej Komisji Rewizyjnej oraz Biura Radcy Prawnego³².

Struktura opublikowanego w 2018 roku dokumentu jest następująca: słowo wstępne, 17 paragrafów oraz wnioski końcowe. We wstępie dokumentu biskupi podkreślają, że podzielają przekonanie papieża Franciszka, iż należy dolożyć wszelkich starań, by „wykorzenić z Kościoła plagę wykorzystywania seksualnego nieletnich oraz otworzyć drogę pojednania i uleczenia na rzecz tych, którzy zostali wykorzystani”³³. W toku prac amerykańscy ordynariusze potwierdzają swoje głębokie zaangażowanie w walkę o bezpieczną przestrzeń dla dzieci i młodzieży w Kościele, prosząc o wybaczenie zarówno osoby, które padły ofiarą molestowania seksualnego, jak i wszystkich wiernych amerykańskiego Kościoła. Biskupi jednocześnie dziękują pokrzywdzonym i ich

²⁸ Z angielskiego: *Secretariat of Child and Youth Protection*, zob.: <http://www.usccb.org/about/offices.cfm> [dostęp: 03.06.2019].

²⁹ Z angielskiego: *Charter for the Protection of Children and Young People*, zob.: <https://www.bishop-accountability.org/resources/resource-files/churchdocs/DallasCharter.pdf> [dostęp: 03.06.2019].

³⁰ Zob. *Charter for the Protection of Children and Young People*, <http://www.usccb.org/issues-and-action/child-and-youth-protection/upload/Charter-for-the-Protection-of-Children-and-Young-People-revised-2011.pdf> [dostęp: 06.06.2019].

³¹ Zob. <http://www.jjay.cuny.edu> [dostęp: 06.06.2019].

³² Z angielskiego *The Office of General Counsel*. Biuro stanowi źródło porad prawnych dla Konferencji Amerykańskich Biskupów Katolickich, wspiera pracę adwokatów diecezjalnych, regionalnych i lokalnych podmiotów katolickich, zapewniając jednolitą pomoc w sprawach podatkowych oraz sądowych, zob.: <http://www.usccb.org/about/general-counsel/index.cfm> [dostęp: 06.06.2019].

³³ <https://www.deon.pl/religia/serwis-papieski/dokumenty/listy-papieskie/art,5.papiez-wzywa-biskupow-i-zakony-do-walki-z-wykorzystywaniem-nieletnich.html> [dostęp: 06.06.2019].

rodzinom za wyrażenie sprzeciwu wobec czynów, których dopuścili się katolicy duchowni. Ordynariusze podkreślają, że nie tylko osoby duchowne, ale również cała społeczność wiernych jest zobligowana do wykazywania troski o zdrowie i bezpieczeństwo osób małoletnich³⁴.

W ciągu 16 lat wiele zmieniono w kwestii działań na rzecz ofiar molestowania seksualnego przez duchownych, o czym mowa w końcowej części wstępu. Przykładowo stworzono *Safe Environment Program*³⁵, którego celem jest zapewnienie osobom małoletnim bezpieczeństwa we wspólnotach parafialnych, na lekcjach religii, podczas wszelkiego rodzaju działań organizowanych pod patronatem parafii. W ramach programu prowadzone są szkolenia dla osób duchownych i świeckich pracujących z dziećmi, których celem jest dostarczenie wiedzy na temat identyfikacji zachowań charakterystycznych dla ofiar molestowania seksualnego oraz oprawców. Ponad to program omawia kwestie bezpieczeństwa osobistego, a wykorzystywane w tym celu materiały są dostosowane do wieku odbiorców i uwzględniają katolickie wartości i normy³⁶. Dodatkowo wprowadzono stanowisko koordynatora pomocy ofiarom³⁷, do którego winny zgłaszać się osoby, które zostały pokrzywdzone przez księdza, diakona bądź inną osobę reprezentującą amerykański Kościół katolicki. Lista koordynatorów w każdej z diecezji, wraz z numerem telefonu oraz adresem mailowym, jest umieszczona na stronie internetowej Konferencji Amerykańskich Biskupów Katolickich.

Trzy pierwsze paragrafy *Karty ochrony dzieci i młodzieży* zostały zawarte w rozdziale noszącym tytuł *Wsparcie w uzdrowieniu i pojednaniu z nieletnimi ofiarami molestowania seksualnego*³⁸. Ta część dokumentu, dość ogólna, zawiera w sobie informacje mówiące o tym, że pomoc małoletnim ofiarom wykorzystywania seksualnego należy się bez względu na czas, który upłynął od chwili dokonania owych haniebnych czynów. Ofiary winny otrzymać kompleksową pomoc w sferze cywilnoprawnej, psychologicznej oraz duchowej. Kolejne cztery paragrafy zamieszczono w części poświęconej gwarantom sku-

³⁴ Zob. *Promise to Protect. Pledge to Heal. Charter for the Protection of Children and Young People*, United States Conference of Catholic Bishops, Washington DC., June 2018, s. 4-6, <http://www.usccb.org/issues-and-action/child-and-youth-protection/upload/Charter-for-the-Protection-of-Children-and-Young-People-2018-final.pdf> [dostęp: 06.06.2019].

³⁵ Kontakt do koordynatorów diecezjalnych programu (adres mailowy oraz numer telefonu) przedstawiony jest na stronie Episkopatu, zob. <http://www.usccb.org/issues-and-action/child-and-youth-protection/safe-environment-program-coordinators.cfm> [dostęp: 06.06.2019].

³⁶ Zob. <http://www.usccb.org/issues-and-action/child-and-youth-protection/safe-environment.cfm> [dostęp: 05.06.2019].

³⁷ Z angielskiego: *Victims' assistance coordinators*, zob. <http://www.usccb.org/issues-and-action/child-and-youth-protection/victim-assistance-coordinators.cfm> [dostęp: 03.06.2019].

³⁸ Z angielskiego: *To Promote Healing and Reconciliation with Victims/Survivors of Sexual Abuse of Minors*, zob.: *Promise to Protect. Pledge to Heal ...*, s. 8-10, <http://www.usccb.org/issues-and-action/child-and-youth...> [dostęp: 06.06.2019].

tecznych działań wobec zarzutów dotyczących wykorzystywania seksualnego nieletnich³⁹. We fragmencie tym amerykańscy biskupi wspominają, że wszelkie działania podejmowane na rzecz walki z pedofilią w Kościele powinny odbywać się za zgodą ofiar, we współpracy z organami ścigania, z uwzględnieniem wszelkich konsekwencji płynących zarówno ze strony prawa świeckiego, jak i kościelnego. Amerykański Episkopat podkreśla, że procedury te winny zostać podjęte względem każdego, kto chociaż raz dopuścił się czynu molestowania seksualnego nieletnich. Biskupi wymagają, by sprawca, duszpasterz, w sytuacji udowodnienia winy został natychmiastowo usunięty z parafii, a jeśli to konieczne, również ze stanu duchownego. W paragrafach 8-11⁴⁰ wspomina się o działaniach prowadzonych przez Komisję do spraw Ochrony Dzieci i Młodzieży, która posiłkuje się wspomnianymi już corocznymi raportami z postępu prac poszczególnych diecezji oraz tzw. *best practis* („najlepszymi praktykami”) prowadzonymi na terenie całego kraju na rzecz walki z pedofilią. Ostatnich sześć paragrafów (12-17) poświęcono przyszłym działaniom⁴¹. Mowa przede wszystkim o ścisłej współpracy na linii duchowni – rodzice – wychowawcy – wierni, a wszystko to celem zagwarantowania bezpieczeństwa dzieciom i młodzieży w każdej sferze życia. Jedną z takich form ma być zapewnienie dostępu do szkoleń i materiałów rozwojowych dla wszystkich osób podejmujących się pracy z osobami małoletnimi. Mowa tutaj nie tylko o duchownych czy osobach konsekrowanych, ale również o pracownikach świeckich i wolontariuszach pracujących z dziećmi i młodzieżą w parafii.

Wszelkie działania, jak podkreślają amerykańscy biskupi, winny być prowadzone na podstawie norm ustanowionych przez Konferencję Amerykańskich Biskupów Katolickich, które mówią o tym, że formacja winna być wprowadzona w wymiarze eklezjalnym, przy zaangażowaniu władz świeckich oraz duchownych.

Wnioski końcowe, o których mowa w *Karcie ochrony dzieci i młodzieży*, to właściwie cztery deklaracje, które składają ordynariusze amerykańskiego Kościoła katolickiego. Jako pierwsza została złożona obietnica dołożenia wszelkich starań, by chronić dzieci i młodzież przed sprawcami molestowania seksualnego. Amerykańscy biskupi deklarują zapewnienie środków materialnych oraz personalnych koniecznych do realizacji tego celu. Episkopat

³⁹ Z angielskiego: *To Guarantee an Effective Response to Allegations of Sexual Abuse of Minors*, zob.: *Promise to Protect. Pledge to Heal...*, s. 10-12, <http://www.usccb.org/issues-and-action/child-and-youth...> [dostęp: 06.06.2019].

⁴⁰ Z angielskiego: *To Ensure the Accountability of Our Procedures*, zob.: *Promise to Protect. Pledge to Heal...*, s. 12-14, <http://www.usccb.org/issues-and-action/child-and-youth...> [dostęp: 06.06.2019].

⁴¹ Z angielskiego: *To Protect the Faithful in the Future*, zob.: *Promise to Protect. Pledge to Heal...*, s. 14-16, <http://www.usccb.org/issues-and-action/child-and-youth...> [dostęp: 06.06.2019].

zapewnia, że do pracy z dziećmi i młodzieżą zostanie dopuszczone tylko to duchowieństwo, które przestrzegać będzie prawa zarówno cywilnego, jak i kościelnego. Na zakończenie pojawia się informacja, że biskupi będą działać na rzecz uzdrowienia amerykańskiego Kościoła i dołożą wszelkich starań, by doprowadzić do uzyskania przebaczenia od ofiar wykorzystywania seksualnego przez duchownych.

Trzeba wspomnieć, że integralną część dokumentu stanowi wykaz zasad postępowania o nazwie: *Essential Norms for Diocesan/ Eparchial Policies Dealing with Allegations of Sexual Abuse of Minors by Priests or Deacons*⁴². Owe normy, podobnie jak cała *Karta ochrony dzieci i młodzieży*, podlegają sukcesywnej aktualizacji. Dokument zawiera 13 punktów, a każdy z nich został ustanowiony przez Konferencję Amerykańskich Biskupów Katolickich i zaakceptowany przez Stolicę Apostolską.

Uchwalone zasady postępowania dotyczą każdej z diecezji poszczególnych stanów Ameryki. Właśnie dlatego w każdej z nich powołana zostanie Komisja Rewizyjna, która stanowić będzie wsparcie dla biskupów mierzących się z zarzutami o molestowanie seksualne w swojej diecezji. Celem Komisji będzie również przegląd działań na rzecz niwelowania przypadków pedofilii w Kościele. W skład Komisji Rewizyjnej wchodzić będzie minimum pięć osób świeckich o nieposzlakowanej opinii oraz przynajmniej jeden duchowny cieszący się uznaniem wśród wiernych ze swojej parafii. Kadencja członków Komisji Rewizyjnej trwać będzie nieprzerwanie przez pięć lat z założeniem przedłużenia kadencji poszczególnych jej działaczy.

W sytuacji, w której osoba duchowna zostanie oskarżona o czyny pedofilskie, ordynariusze diecezji są zobowiązani poinformować natychmiast o tym fakcie organy ścigania. Domniemany sprawca powinien poddać się diagnozie medycznej oraz psychologicznej celem zweryfikowania kondycji psychofizycznej. To właśnie na biskupach spoczywa odpowiedzialność usunięcia z parafii księdza podejrzanego o czyny pedofilskie z zastrzeżeniem, że domniemany sprawca nie może zostać wysłany na misję zagraniczną czy przeniesiony do innej parafii. W sytuacji zmiany miejsca pracy nowy przełożony powinien otrzymać, w sposób poufny, komplet informacji dotyczący przeszłych aktów pedofilskich dokonywanych przez kapłana.

Amerykańscy biskupi troską obejmują nie tylko osoby, które padły ofiarą molestowania seksualnego, ale również duchownych, wobec których postawiono niesłusznie takowe zarzuty. W przypadku kiedy zarzuty zostaną, w świetle prawa, uznane za bezpodstawne, władze oraz wierni amerykańskiego Kościoła powinni dołożyć wszelkich starań, by przywrócić dobre imię oskarżonemu.

⁴² Zob.: <http://www.usccb.org/issues-and-action/child-and-youth...> [dostęp: 06.06.2019].

Na zakończenie warto wspomnieć, że Komisja do spraw Ochrony Dzieci i Młodzieży sporządza coroczne sprawozdanie na temat postępów prac we wdrażaniu i utrzymywaniu standardów określonych w *Karcie ochrony dzieci i młodzieży*. Najnowszy raport zatytułowany *June 2018. Report on the Implementation of the Charter for the Protection of Children and Young People*⁴³ ukazał się w czerwcu 2019 roku i stanowi pokłosie badań audytorskich prowadzonych w roku 2018 w amerykańskim Kościele katolickim. W raporcie tym przedstawione są dane liczbowe z poszczególnych diecezji mówiące o tym, ile spraw o nadużycia seksualne zostało udowodnionych, kto zazwyczaj informuje władze kościelne o aktach pedofilskich⁴⁴ oraz jak przebiegają działania profilaktyczne w amerykańskich seminariach duchownych⁴⁵. Materiał statystyczny zamieszczony w dokumencie prezentuje również „profil małoletniej ofiary”: są to chłopcy (82% ofiar) w wieku 10-14 lat (59% ofiar), wobec których czynów pedofilskich dopuszczają się księża diecezjalni (91% sprawców)⁴⁶. Raport odnosi się również do kwestii finansowych związanych z pomocą ofiarom przestępstw seksualnych. Mianowicie w roku 2018 na wypłatę odszkodowań dla osób, względem których popełniono czyny pedofilskie, wydano prawie 7 milionów dolarów, a łączne koszty związane z zarzutami wobec duchownych pedofilów (m.in. wynagrodzenie dla adwokatów) oscylują w granicach 240 milionów dolarów⁴⁷.

* * *

Działania amerykańskich biskupów w kwestii nadużyć seksualnych nie mają charakteru jedynie prewencyjnego, ale obejmują również profilaktykę. Bezsprzecznie na uwagę zasługuje spektakularność owych działań, które na bieżąco są prezentowane w postaci materiałów dźwiękowych i audiowizualnych za pośrednictwem strony internetowej Konferencji Amerykańskich Bi-

⁴³ Zob. *June 2019. Report on the Implementation of the Charter for the Protection of Children and Young People*, Secretariat of Child and Youth Protection, National Review Board, United States Conference of Catholic Bishops, Washington DC, May 2019, http://www.usccb.org/_cs_upload/issues-and-action/child-and-youth-protection/child-abuse-prevention/282759_2.pdf [dostęp: 03.06.2019].

⁴⁴ Zob. *June 2018. Report on the Implementation...* s. 25, zob. http://www.usccb.org/_cs_upload/issues-and-action... [dostęp: 03.06.2019].

⁴⁵ Zob. *June 2018. Report on the Implementation...* s. 27, zob. http://www.usccb.org/_cs_upload/issues-and-action... [dostęp: 03.06.2019].

⁴⁶ Zob. *June 2018. Report on the Implementation...* s. 36-37, zob. http://www.usccb.org/_cs_upload/issues-and-action... [dostęp: 03.06.2019].

⁴⁷ Koszty te, w porównaniu z rokiem 2017, wzrosły o ponad 26 milionów dolarów, zob. *June 2018. Report on the Implementation...* s. 38, zob. http://www.usccb.org/_cs_upload/issues-and-action... [dostęp: 03.06.2019].

skupów Katolickich⁴⁸. Warto za wzór brać przejrzystość, również materialną, działań na rzecz ofiar wykorzystywania seksualnego przez duchownych. Martwi jednak fakt, że amerykański Kościół, walcząc z pedofilią w sposób kompleksowy już ponad dwie dekady, wciąż musi stawiać czoła nowym skandalom wychodzącym na światło dzienne.

ACTIONS FOR VICTIMS OF SEXUAL ABUSE BY CLERGY – THE PROSPECT OF UNITED STATES CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS

Summary

The American Catholic Church for more than two decades faced with a crisis through in connection with the sexual abuse of minors. The article presents the actions of American bishops for victims of sexual abuse by clergy in both preventive and preventive care. The first part presents the functioning of the Committee for the Protection of Children and Young People, then discusses the most important, recently published documents relating to the sexual abuse of minors

Keywords: United States Conference of Catholic Bishops; sexual abuse of minors in Church; actions for victims of sexual abuse; American Catholic Church; Committee for the Protection of Children and Young People

Słowa kluczowe: Konferencja Amerykańskich Biskupów Katolickich; pedofilia w Kościele; działania na rzecz ofiar wykorzystywania seksualnego; Komisja ds. Ochrony Dzieci i Młodzieży

BIBLIOGRAFIA

- Bonner T., *Diocese publishes list of priests, lay people accused of abuse*, *PennLive*, 6.08.2018, https://www.pennlive.com/news/2018/04/diocese_publishes_list_of_prie.html [dostęp: 03.06.2019].
- Charter for the Protection of Children and Young People, United States Conference of Catholic Bishops*, Washington DC, 2002, <https://www.bishop-accountability.org/resources/resource-files/churchdocs/DallasCharter.pdf> [dostęp: 03.06.2019].
- Charter for the Protection of Children and Young People, United States Conference of Catholic Bishops*, Washington DC, 2011, <http://www.usccb.org/issues-and-action/child-and-youth-protection/upload/Charter-for-the-Protection-of-Children-and-Young-People-revised-2011.pdf> [dostęp: 06.06.2019].

⁴⁸ Mowa tutaj o tzw. podcastach, zob. <http://www.usccb.org/issues-and-action/child-and-youth-protection/podcasts.cfm> [dostęp: 03.06.2019].

- Goodstein L., Otterman S., *Catholic Priests Abused 1,000 Children in Pennsylvania, Report Says, The New York Times*, 14.08.2018, <https://www.nytimes.com/2018/08/14/us/catholic-church-sex-abuse-pennsylvania.html> [dostęp: 03.06.2019].
- Greensburg Diocese stands ready help to abuse survivors 'in their healing', Catholic News Service, Crux. Taking the Catholic Pulse*, 04.08.2018, <https://cruxnow.com/church-in-the-usa/2018/08/04/greensburg-diocese-stands-ready-help-to-abuse-survivors-in-their-healing/> [dostęp: 03.06.2019].
- <http://www.jjay.cuny.edu> [dostęp: 06.06.2019].
- <http://www.sanjoseca.gov/index.aspx?NID=642> [dostęp: 03.06.2019].
- <http://www.usccb.org/> [dostęp: 03.06.2019].
- <http://www.usccb.org/about/child-and-youth-protection/index.cfm> [dostęp: 03.06.2019].
- <http://www.usccb.org/about/child-and-youth-protection/the-national-review-board.cfm> [dostęp: 03.06.2019].
- <http://www.usccb.org/about/child-and-youth-protection/who-we-are.cfm> [dostęp: 03.06.2019].
- <http://www.usccb.org/about/general-counsel/index.cfm> [dostęp: 06.06.2019].
- <http://www.usccb.org/about/offices.cfm> [dostęp: 03.06.2019].
- <http://www.usccb.org/issues-and-action/child-and-youth-protection/audits.cfm> [dostęp: 03.06.2019].
- <http://www.usccb.org/issues-and-action/child-and-youth-protection/faqs.cfm> [dostęp: 03.06.2019].
- <http://www.usccb.org/issues-and-action/child-and-youth-protection/podcasts.cfm> [dostęp: 03.06.2019].
- <http://www.usccb.org/issues-and-action/child-and-youth-protection/safe-environment.cfm> [dostęp: 05.06.2019].
- <http://www.usccb.org/issues-and-action/child-and-youth-protection/safe-environment-program-coordinators.cfm> [dostęp: 06.06.2019].
- <http://www.usccb.org/issues-and-action/child-and-youth-protection/upload/Charter-for-the-Protection-of-Children-and-Young-People-2018-final.pdf> [dostęp: 03.06.2019].
- <http://www.usccb.org/issues-and-action/child-and-youth-protection/victim-assistance-coordinators.cfm> [dostęp: 03.06.2019].
- http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20190507_vos-estis-lux-mundi.html [dostęp: 03.06.2019].
- <https://cbpspittsburgh.files.wordpress.com/2018/08/interimredactedreportandresponses.pdf> [dostęp: 03.06.2019].
- <https://dol-in.org/bishop> [dostęp: 04.06.2019].
- https://en.wikipedia.org/wiki/Francesco_Cesareo [dostęp: 03.06.2019].
- <https://relationspiscence.com/person/deacon-bernie-nojadera-214609388> [dostęp: 03.06.2019].
- <https://www.deon.pl/religia/serwis-papieski/dokumenty/listy-papieskie/art,5,papiez-wzywa-biskupow-i-zakony-do-walki-z-wykorzystywaniem-nieletnich.html> [dostęp: 06.06.2019].
- June 2019. Report on the Implementation of the Charter for the Protection of Children and Young People, Secretariat of Child and Youth Protection, National Review Board, United States Conference of Catholic Bishops*, Washington DC, May 2019, http://www.usccb.org/_cs_upload/issues-and-action/child-and-youth-protection/child-abuse-prevention/282759_2.pdf [dostęp: 03.06.2019].
- Kessler B., Mahon A., *Harrisburg Catholic diocese names 71 priests, clergy accused of sexual abuse, York Daily Record*, 14.08.2018, <https://eu.ydr.com/story/news/2018/08/01/pa-priest-clergy-abuse-harrisburg-catholic-diocese-makes-sweeping-changes-names-accused-sexual-abuse/876529002/> [dostęp: 03.06.2019].
- Kurutz D. R., *Bishop Zubik: Pittsburgh Diocese will name clergy accused of sex abuse, The Times*, 05.08.2018, <https://www.timesonline.com/news/20180805/bishop-zubik-pittsburgh-diocese-will-name-clergy-accused-of-sex-abuse> [dostęp: 03.06.2019].
- Metrick B., *Allentown Diocese to release list of accused priest, PennLive*, August 1, 2018, https://www.pennlive.com/news/2018/08/allentown_diocese_to_release_1.html [dostęp: 03.06.2019].
- O'Boyle B., *Bambra will release names once Grand Jury report is made public, Times Leader*, 6.08.2018, <https://www.timesleader.com/news/714209/bambra-will-release-names-once-grand-jury-report-is-made-public>

Promise to Protect. Pledge to Heal. Charter for the Protection of Children and Young People, United States Conference of Catholic Bishops, Washington DC, June 2018, <http://www.usccb.org/issues-and-action/child-and-youth-protection/upload/Charter-for-the-Protection-of-Children-and-Young-People-2018-final.pdf> [dostęp: 06.06.2019].

Special Report of the National Review Board to the Body of Bishops on the Sexual Abuse Crisis in the Church, 13.11.2018, <http://www.usccb.org/about/child-and-youth-protection/upload/National-Review-Board-Special-Report-to-the-Body-of-Bishops-November-2018.pdf> [dostęp: 03.06.2019].

Recommendations from the National Review Board Addressing the Current Crisis specific to Restoring the Trust of the Faithful, 13.11.2018, <http://www.usccb.org/issues-and-action/child-and-youth-protection/upload/NRB-Recommendations-to-Bishops-Nov-2018-Final-2.pdf> [dostęp: 03.06.2019].

www.safeenvironmenttraining.org [dostęp: 03.06.2019].

www.usccb.org/about/child-and-youth-protection/committee-for-the-protection-of-children-and-young-people.cfm [dostęp: 03.06.2019].

ALEKSANDRA KŁOS-SKRZYPCZAK – dr teologii (teologia moralna), magister socjologii. Adiunkt w Katedrze Nauk o Rodzinie na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. W swoich zainteresowaniach naukowych zajmuje się tematyką rodziny w perspektywie społeczeństwa amerykańskiego, neokonserwatyzmem amerykańskim oraz historią teologii moralnej w Stanach Zjednoczonych.

MARCIN SZCZODRY

Uniwersytet Szczeciński

Instytut Nauk Teologicznych

Młodzież w świecie uprzedmiotowionej seksualności. Wyzwanie moralno-duszpasterskie dla Kościoła

W ostatnim czasie temat młodych był często obecny w różnych wymiarach życia Kościoła powszechnego. Wystarczy wspomnieć o przygotowaniach do synodu biskupów na temat „Młodzież, wiara i rozeznawanie powołania” (Sinodo dei Vescovi 2017), zwieńczonych dokumentem roboczym, tzw. *Instrumentum laboris* (Sinodo dei Vescovi 2018a), następnie o pracach samego synodu w październiku 2018 roku oraz o dokumencie końcowym ojców synodalnych (Sinodo dei Vescovi 2018b), jak również o adhortacji apostołskiej papieża Franciszka *Christus vivit*, podpisanej przez Ojca Świętego w Loreto 25 marca 2019 roku. W tym czasie odbyły się Światowe Dni Młodzieży w Panamie (styczeń 2019). Wydarzenia te pozwoliły spojrzeć na temat młodzieży z wielu perspektyw, dały okazję wypowiedzieć się wielu ekspertom, duszpasterzom oraz samym młodym, pochodzącym z różnych rejonów świata. Poruszono kwestie ważne dla młodzieży, także tematykę związaną z seksualnością człowieka. W adhortacji *Christus vivit* papież Franciszek zauważył: „Młodzi ludzie przyznają, że ciało i seksualność mają istotne znaczenie dla ich życia oraz rozwoju ich tożsamości. Jednak w świecie, który podkreśla wyłącznie seksualność, trudno jest utrzymać dobrą relację z własnym ciałem i przeżywać spokojnie związki uczuciowe” (ChV, nr 81). Ojcowie synodalni zdają sobie sprawę, że z różnych względów moralność seksualna jest często „powodem niezrozumienia i wyobcowania od Kościoła, ponieważ jest postrzegana jako miejsce sądu i potępienia”, przyznają jednak, że młodzi okazują „wyraźne pragnienie dyskusji na temat kwestii związanych z różnicą pomiędzy tożsamością męską a żeńską, komplementarnością między kobietami a mężczyznami, na temat homoseksualizmu” (Sinodo dei Vescovi 2018b, 39).

Sfera seksualna jest ważną sferą życia, a czas młodości jest czasem odkrywania jej tajników, uczenia się jej, integrowania w kontekście całej osobowości. Seksualność człowieka, jako dar wpisany w naturę stworzenia, jest czymś dobrym i chcianym przez Stwórcę. Kościół otrzymał misję przekazywania ewangelicznej prawdy o miejscu i celowości ludzkiej seksualności w planie stworzenia i zbawienia. Jest to wizja piękna, aczkolwiek wymagająca. Zadaniem Kościoła jest głosić piękno daru seksualności. Papież Franciszek przypomina, „że Bóg stworzył nas jako istoty płciowe. On sam «stworzył płciowość, która jest wspaniałym darem dla Jego stworzeń». W ramach powołania do małżeństwa musimy z wdzięcznością uznać, że «płciowość, seks, to dar od Boga, bez jakiegokolwiek tabu. To dar Boży, dar, którym obdarza nas Pan. Ma dwa cele: wzajemną miłość i rodzenie życia. To pasja, namiętna miłość. Prawdziwa miłość jest namiętna. Miłość między mężczyzną a kobietą, gdy jest namiętna, prowadzi cię do dawania życia na zawsze. Zawsze. I do oddania go z ciałem i duszą»” (ChV, nr 261).

Zadaniem więc Kościoła jest ukazywać piękno daru seksualności, przedstawiać światu chrześcijańską wizję seksualności, która człowieka nie ogranicza i nie zubaża, ale wydobywa z niego to, co najwartościowsze. W jakim jednak kontekście kulturowym, społecznym, cywilizacyjnym to przepowiadanie się odbywa? Kim jest jeden z adresatów tego przepowiadania – młodzież? Na jakie problemy napotyka głoszenie ewangelicznej wizji ludzkiej seksualności? Na co powinien zwrócić uwagę Kościół w swojej praktyce duszpastersko-moralnej?

Z tymi pytaniami spróbujemy się skonfrontować, analizując najpierw świat wartości młodego pokolenia oraz świadomość moralną młodzieży. W niniejszym opracowaniu zwrócimy uwagę na polskie środowisko. Następnie przyglądnijemy się wybranym zjawiskom we współczesnej kulturze, które z jednej strony utrudniają Kościołowi przebicie się ze swoją wizją ludzkiej seksualności do młodego pokolenia, a z drugiej strony utrudniają młodzieży usłyszenie propozycji, z jaką wychodzi do niej Kościół. Zjawiska te pokazują, w jakim świecie dojrzewają młodzi ludzie, jak bardzo narażeni są na anty-Ewangelię o seksualności, jak często wystawieni są na „ideologiczną kolonizację” (ChV, nr 78) w sferze seksualnej, która wyrządza niepowetowane szkody w ich życiu. Są to zjawiska, w których jasno widać uprzedmiotowienie sfery seksualności. W ostatniej części naszkicowane zostaną wyzwania, przed jakimi stoi Kościół, chcący wejść w świat młodych.

1. Świadomość moralna współczesnej polskiej młodzieży

Nie jest łatwo zdefiniować kategorię „młodzieży”. W zależności od przyjętych kryteriów mogą pojawić się istotne różnice opisujące i charakteryzujące

tę grupę społeczną. W socjologii przyjmuje się, że kategoria młodzieży odnosi się do osób, które wyszły z okresu dzieciństwa, osiągnęły dojrzałość płciową, ale jeszcze nie uzyskały dojrzałości społecznej, czyli nie podjęły jeszcze pracy zawodowej albo nie założyły rodziny. Tak szeroka definicja nie jest jednak satysfakcjonująca, zarówno w przestrzeni prawnej, jak i w obszarze badań nad nowymi zjawiskami społecznymi, które domagają się bardziej jednoznacznego kryterium pozwalającego określić, kiedy mamy do czynienia z „młodzieżą”. Przyjmuje się więc, że jest to grupa osób w przedziale wiekowym od 11 do 26 lat, z zastrzeżeniem, iż wszelkie sztywne, a nawet administracyjne kryteria wieku nie mogą być stosowane mechanicznie (Grabowska 2014, s. 3).

W ramach przygotowań do synodu biskupów w 2018 roku na temat „Młodzież, wiara i rozeznawanie powołania” Sekretariat Synodu w dokumencie przygotowawczym zaznaczył, że przez pojęcie „młodzieży” należy rozumieć osoby w wieku mniej więcej od 16 do 29 lat, uwzględniając również, że termin ten musi być dostosowany do warunków lokalnych. Należy również pamiętać, że „młodość jest nie tyle określeniem pewnej kategorii osób, ile etapem życia, który każde pokolenie interpretuje na nowo w sposób jedyny i niepowtarzalny” (Sinodo dei Vescovi 2017, I).

Kim zatem jest współczesna młodzież? W jakim świecie wartości żyje? Jakie wartości są dla niej ważne, cenne, jakich dokonuje wyborów? Czy sfera seksualna też wchodzi w obszar etycznej refleksji młodego pokolenia?

Prowadzone przez Centrum Badania Opinii Społecznej od prawie 30 lat badania polskiej młodzieży pozwalają zaobserwować pewne zmiany, jakie zaszły na przestrzeni ponad dwóch dekad w obszarze wartościowania różnych zachowań i postaw dotyczących sfery seksualnej. W systematycznie prowadzonych badaniach (lata 1996, 1998, 2003, 2008, 2010, 2013, 2016), głównie wśród osób mających 18-19, wzięto pod uwagę trzy podstawowe aspekty: (1) akceptację seksu przedmałżeńskiego (małżeństwa jako cezurę pozwalającej na rozpoczęcie pożycia seksualnego); (2) akceptację seksu jako wyrazu uczucia poza instytucją małżeństwa; (3) akceptację przelotnych związków seksualnych (seksu w ujęciu hedonistycznym, jako źródła przyjemnych doznań, bez zobowiązań). W 2013 roku badanie poszerzono o jeszcze jeden element – stosunek do prokreacyjnej roli seksu w małżeństwie (Gwiazda 2017a, s. 165). Na podstawie tych badań możemy prześledzić, jak młodzież ocenia konkretne zachowania w sferze seksualnej i jak zmieniło się wartościowanie młodych w odniesieniu do tych tematów na przestrzeni lat.

Młodzi Polacy w większości akceptują seks przedmałżeński, o ile towarzyszy temu uczucie miłości. Ze stwierdzeniem, że pierwsze kontakty seksualne młodzi ludzie powinni mieć dopiero po zawarciu małżeństwa, zgadza się tylko 11% badanych (w 1996 r. było to 23% badanych), nie zgadza się aż 70% młodzieży (w 1996 r. – 54%). Z tezą, iż to normalne, że kochający się ludzie

utrzymują ze sobą kontakty seksualne, a ślub nie jest do tego konieczny, zgadza się 77% respondentów (wzrost o 13% w porównaniu z 1996 r.), przeciwnych jest 11% (spadek o 10%). Mniejszość (ale znacząca) postrzega pozytywnie współżycie seksualne nastawione tylko na doznania zmysłowo-cieleśne; 35% młodzieży zgadza się z twierdzeniem, że seks nie wymaga ani miłości, ani małżeństwa i nawet przelotny związek może dostarczyć przyjemnych, pięknych przeżyć. Nie zgadza się z tym stwierdzeniem 47% ankietowanych. Na przestrzeni 20 lat nie zanotowano większych zmian w odpowiedziach (w 1996 r. kształtowały się one na poziomie 33% na „tak” i 47% na „nie”; jedynie w 2003 r. zaobserwowano znaczną zmianę, gdy liczba zwolenników i przeciwników wyrównała się: wtedy 42% zgadzała się ze zdaniem w ankiecie, 43% było przeciwnych; natomiast w 2013 r. zaobserwowano największą różnicę między zwolennikami i przeciwnikami podanej tezy, różnica wyniosła 21%: 31% na „tak”, 52% na „nie”). Dwukrotnie (w 2013 i 2016) spytano, czy młodzi ludzie zgadzają się z twierdzeniem, że głównym celem seksu w małżeństwie jest przede wszystkim prokreacja, czyli posiadanie potomstwa. Twierdząco odpowiedziało 24% badanych w 2013 roku i 22% w 2016 roku. Negatywnie, kolejno, 59% i 61%.

Z badania wynika, że 54% badanych ma za sobą inicjację seksualną (61% chłopców i 45% dziewcząt). Przeciętny wiek, w którym młodzi ludzie rozpoczynają współżycie seksualnie, to 16 i pół roku w przypadku chłopców i 16 lat i 9 miesięcy wśród dziewcząt. Spośród badanych, którzy mają już za sobą inicjację seksualną i którzy zechcieli odpowiedzieć na kolejne pytanie (autorzy raportu przyznają, że pytanie to okazało się dość drażliwe dla znacznej części młodzieży – blisko 40% ogółu respondentów odmówiło na nie odpowiedzi), aż 79% stosuje antykoncepcję – jest to wynik porównywalny z badaniem przeprowadzonym w 1996 roku. Najczęściej stosowanym środkiem antykoncepcyjnym jest prezerwatywa (76,6% odpowiedzi) oraz tabletki (pigułki) antykoncepcyjne (22,3%). Stosunkowo duża liczba młodych osób (52%) ma wśród znajomych osoby, które zostały rodzicami przed ukończeniem 18. roku życia; 29% wskazało na kilka takich przypadków.

Warto również przyjrzeć się postawom młodzieży w odniesieniu do problemu aborcji. W badaniach z 2016 roku (Gwiazda 2017b) i 2018 roku (Kawalec 2019) pojawiły się pytania o poziom akceptacji warunków przerwania ciąży. Ocenie poddano siedem sytuacji – cztery, które w obecnym polskim porządku prawnym mogą stanowić przesłankę do legalnej aborcji, oraz trzy, które w świetle obowiązującego dziś prawa są niedopuszczalne. Młodzież w dużym stopniu akceptuje przerwanie ciąży, gdy zagrożone jest życie matki (78% – 2018 r.; 84% – 2016 r.; 80% – 1998 r.), gdy ciąża jest wynikiem gwałtu lub kazirodztwa (według tej samej kolejności lat: 69, 72 i 65%), gdy zagrożone jest zdrowie matki (67, 72, 64%). Połowa ankietowanych dopuszcza prze-

prorowadzenie aborcji, gdy wiadomo, że dziecko urodzi się upośledzone (36% jest przeciwnych). Dwadzieścia lat temu 44% młodych godziło się na aborcję w takim przypadku, 42% było przeciwnych. Zdecydowana większość negatywnie ocenia sytuację, w której dochodzi do aborcji, gdy kobieta po prostu nie chce mieć dziecka (w 2018 r. – 63%, w 2016 r. – 73%, a w 1998 r. – 62%). Zgadzało się z tym w poszczególnych latach 23, 17 i 27% respondentów. Młodzi nie akceptują aborcji, gdy powodem jest ciężka sytuacja materialna, w jakiej znajduje się kobieta. Przy tym pytaniu zauważa się największe różnice w udzielonych odpowiedziach. W 2018 roku 65% nie pochwalało aborcji w takich okolicznościach (22% ją akceptowało); w 2016 roku przeciwników było 74%, a zwolenników 16%. W 1998 roku 55% opowiedziało się przeciw, a 34% za aborcją ze względu na trudną sytuację materialną matki.

Analizując różne badania socjologiczne nad religijnością i moralnością młodego pokolenia, Jan Dziedzic stwierdza, że „w społeczeństwie polskim wzmacnia się relatywizm moralny oraz częściej niż kiedyś podważa się istnienie niezmiennych i uniwersalnych zasad moralnych. Widoczne jest to przede wszystkim w środowiskach młodzieżowych” (Dziedzic 2017, s. 193).

Przedstawione wyniki badań CBOS-u jednoznacznie pokazują, że młode pokolenie Polaków ma zupełnie inną wizję seksualności niż ta, którą przedstawia Kościół. Zupełnie inaczej ocenia pod kątem moralnym różne zachowania w tej dziedzinie. Jakie są tego przyczyny? Co wpływa na takie postrzeganie sfery seksualnej przez młodzież? Jakie zjawiska wzmacniają przeciwne nauce Kościoła trendy? Na jakie zagrożenia należałoby zwrócić uwagę?

2. Młodzież w świecie uprzedmiotowionej seksualności

Świat, w którym żyją młodzi ludzie, stał się w ostatnich latach znacznie bardziej różnorodny i rozległy. Nie ogranicza się on bowiem tylko do obszaru i środowiska, w jakim żyje człowiek (a więc do stosunkowo łatwego w określeniu kontekstu geograficzno-społecznego), ale obejmuje także nieograniczony świat wirtualny. Już papież Benedykt XVI zwrócił uwagę, że „świat cyfrowy nie jest światem paralelnym ani czysto wirtualnym, lecz dla wielu ludzi, zwłaszcza najmłodszych, stanowi część codziennej rzeczywistości” (Benedykt XVI 2013). Autorzy dokumentu końcowego Synodu Biskupów z 2018 roku zauważają, że świat cyfrowy stał się cechą współczesności. To w nim, każdego dnia, duża część ludzkości jest stale zanurzona. „Nie chodzi już tylko o «używanie» narzędzi komunikacji, ale o życie w kulturze głęboko skomputeryzowanej, która ma bardzo mocny wpływ na pojęcie czasu i przestrzeni, na postrzeganie siebie, innych i świata, na sposób komunikowania, uczenia się, zdobywania informacji, nawiązywania relacji z innymi” (Sinodo dei Ve-

scovi 2018b, 21). Oprócz wielu szans, jakie niosą ze sobą Internet i sieci społecznościowe (jak chociażby możliwość dialogu, spotkań i wymiany między ludźmi, dostęp do wiedzy i informacji), mogą stać się również terenem niebezpiecznym, obszarem samotności, manipulacji, eksploatacji, przemocy, rozpowszechniania pornografii, wykorzystywania osób w celach seksualnych. Mogą również stanowić źródło uzależnienia, izolacji i postępującej utraty kontaktu z rzeczywistością, utrudniając rozwój autentycznych relacji międzyludzkich. Świat cyfrowy to również świat gigantycznych interesów ekonomicznych, gdzie dochodzi do próby manipulowania sumieniami i kształtowania określonych poglądów i postaw (Sinodo dei Vescovi 2018b, 22-24). W takim świecie żyją młodzi ludzie – to jest ich świat, w którym na co dzień są obecni; świat, który współtworzą.

W ostatnich badaniach CBOS-u (Feliksiak, Omyła-Rudzka i Bożewicz 2019) na pytanie: „W jaki sposób lubisz najbardziej spędzać czas wolny?”, 25% odpowiedziało, że na surfowaniu w Internecie, tyle samo osób lubi grać w gry komputerowe, 18% preferuje oglądanie telewizji, 10% udzielanie się na portalach społecznościowych. I choć wciąż najpopularniejszymi formami spędzania wolnego czasu są aktywności ze świata „w realu”, czyli spotkania z kolegami, przyjaciółmi, dziewczyną lub chłopakiem, rówieśnikami (86%) oraz uprawianie sportu (31%), to oczywiste jest, że świat wirtualny jest również integralną częścią życia młodego pokolenia. To w nim kształtuje się wrażliwość moralna wchodzących w dorosłość młodych ludzi, to w tym świecie przedstawia się im (często subtelnie, ale w sposób przemyślany) alternatywne wizje ludzkiej seksualności (w badaniu tym respondenci mogli wskazać kilka sposobów spędzania czasu wolnego, dlatego procenty nie sumują się do 100).

Polscy uczniowie spędzają przeciętnie ponad cztery godziny w Internecie na dobę, większość pytanych (61%) deklaruje, że w zasadzie cały czas jest *online* i na bieżąco otrzymuje informacje i reaguje na wiadomości, pozostali (39%) uruchamiają aplikacje internetowe tylko wówczas, kiedy chcą coś zrobić. Będąc w Internecie, młodzież najwięcej czasu przeznaczą na kontakt ze znajomymi, wymianę wiadomości (76%), słuchanie muzyki (75%), oglądanie filmów i seriali (56%), przeglądanie portali społecznościowych, lajkowanie i komentowanie (51%), oglądanie zdjęć, filmów i materiałów wideo (34%), oglądanie vlogów, filmów zrobionych przez innych użytkowników, np. na YouTube (30%). Najpopularniejszymi portalami społecznościowymi wśród młodych (tych, na których są zarejestrowani i na których mają konto) są Facebook (98%), YouTube (82%), Snapchat (76%) oraz Instagram (72%) (Feliksiak, Omyła-Rudzka i Bożewicz 2019, s. 203-214).

Wyniki tych badań skłaniają do tego, aby przyjrzeć się, jaki model seksualności promowany jest w miejscach tak chętnie odwiedzanych przez młodych ludzi. Pobieżne przeglądnięcie najpopularniejszych teledysków w sieci lub na

kanałach muzycznych uprawnia do postawienia tezy, że promowana jest tam czysto zmysłowa strona seksualności. I choć w tekstach piosenek często pojawia się słowo „miłość”, wielokrotnie przeważa jedynie aspekt cielesny (wyraża się to w sylwetce, ubiorze, choreografii, ruchach piosenkarzy i tancerzy).

Po oglądaniu muzyki bardzo dużą popularnością wśród młodzieży cieszy się oglądanie ulubionych seriali w sieci (56%). Wiele z nich to superprodukcje, w które zaangażowano ogromne pieniądze. Budżet najpopularniejszych obecnie seriali porównywalny jest z budżetami największych kinowych produkcji. Niestety, wśród tych, które przez wiele sezonów cieszyły się największą popularnością (jak choćby „Gra o tron”, „Wikingowie”, „Rodzina Borgiów”, „Tudorowie”), bardzo mocno wyakcentowano sceny przemocy i seksu. Trudno znaleźć odcinek, w którym nie było bardzo wyrazistej sceny erotycznej. Główni bohaterowie oddawali się swojej pożądliwości na różne sposoby, w różnych relacjach i okolicznościach (twórcy seriali zadbali o całą gamę scen erotycznych, są więc sceny aktu heteroseksualnego, homoseksualnego, seks zbiorowy i sceny orgii grupowych, pojawiały się sceny gwałtu, a nawet związków kazirodczych). Taki sposób (bardzo sugestywny w odbiorze u widza, szczególnie młodego) kształtuje spojrzenie na ludzką seksualność i wpływa na odniesienie do sfery intymnej człowieka.

Inną popularną formą spędzania wolnego czasu w Internecie jest wśród młodzieży przeglądanie portali społecznościowych, lajkowanie i komentowanie (51%), oglądanie zdjęć, filmów i materiałów wideo (34%). Przestrzeń ta nie jest wolna od zagrożeń, w które wpada spora część młodzieży. W Internecie bardzo łatwo natknąć się na treści pornograficzne i seksualizujące. Wraz z wiekiem wzrasta ryzyko na kontakt z materiałami dotyczącymi seksu w Internecie. Najczęściej na treści związane z seksem młode osoby trafiają przez telewizję, pojawiające się w sieci reklamy, przy użyciu smartfona, w serwisach społecznościowych, w wyskakujących okienkach podczas przeglądania stron internetowych, w reklamach internetowych (Tomczyk 2019). W badaniach przeprowadzonych przez Fundację Dajmy Dzieciom Siłę oraz Instytut Psychologii PAN (Makaruk, Włodarczyk i Michalski 2017) 43% badanych (w wieku 11-18 lat) miało kontakt z materiałami pornograficznymi i seksualizującymi. Wśród starszych wiekiem wynik jest wyższy: w grupie 15-16 lat wynosi 55% a w grupie 17-18 lat – 63%. Chłopcy oglądają tego typu treści ponad dwa razy częściej niż dziewczęta. Ponad połowa dzieci i młodzieży (58%) przyznaje, że trafiła na nie przypadkiem. Ankietowani mieli kontakt przede wszystkim ze zdjęciami i filmami pokazującymi nagie osoby (69%), ale również ze zdjęciami i filmami pokazującymi stosunek seksualny (60%) oraz intymne części ciała (54%). Aż 22% osób w wieku 13-18 lat oglądało materiały pornograficzne, w których seks łączył się z przemocą lub robieniem komuś krzywdy. Badania wykazały związek między nadużywaniem Internetu

a kontaktem z materiałami pornograficznymi i seksualizującymi. Potwierdziły również hipotezę, że osoby mające kontakt z materiałami pornograficznymi i seksualizującymi wykazują ryzykowne zachowania seksualne. Wśród młodych ludzi w wieku 15-18 lat 42% otrzymało kiedyś od innej osoby jej nagie lub prawie nagie zdjęcie lub film, a 13% wysłało takie materiały ze swoim udziałem. Należy zauważyć, że osoby, które miały wcześniej kontakt z materiałami pornograficznymi i seksualizującymi, trzykrotnie częściej otrzymywały zdjęcia o charakterze erotycznym i ponad pięć razy częściej je wysyłały.

Zjawisko sekstingu, polegające na przesyłaniu za pośrednictwem sieci lub publikowaniu w Internecie osobistych materiałów o charakterze erotycznym lub pornograficznym, staje się coraz bardziej popularne wśród młodych ludzi, głównie w wyniku rosnącej popularności portali społecznościowych, powszechnego posiadania telefonów komórkowych oraz dostępu do nowych technologii. Różne badania, w zależności od przyjętej metodologii i definicji, wskazują, że problem może dotyczyć od kilku do nawet 40% dzieci i nastolatków (Wojtasik 2014, s. 79). Wraz z wiekiem wzrasta zjawisko sekstingu (Tomczyk 2019, s. 149). Młodzież często nie zdaje sobie sprawy z zagrożeń wynikających z przekazywania swoich intymnych materiałów innym osobom (szczególnie w sytuacji, gdy prywatne materiały zostaną później upublicznione w sieci). W Internecie można znaleźć portale specjalizujące się w przesyłaniu intymnych zdjęć między użytkownikami. Przekonują, że robienie sobie nagich zdjęć (tzw. nudeski, nudesy, nudle lub nudes) i dzielenie się nimi w Internecie to nic złego. Ludzkie ciało jest piękne, pokazywanie go w takiej formie nie jest niczym złym. Na portalach tych można znaleźć ostrzeżenie, aby zadbać o należyłą kontrolę nad tym, kto ma dostęp do naszych zdjęć, aby wyeliminować ryzyko upublicznienia ich postronnym osobom oraz instrukcje, jak zadbać o należyte bezpieczeństwo. Samo jednak zjawisko jest oceniane pozytywnie i przedstawiane jako dobra forma zabawy i pogłębiania znajomości.

Należy zauważyć, że do sekstingu dochodzi zazwyczaj między osobami pozostającymi w związku lub rozpoczynającymi bliższą relację. Wysłanie intymnych zdjęć jest formą „dowodu miłości”. Bardziej dotknięte sekstingiem są dziewczęta, nakłaniane do tego przez chłopców. Wielu badaczy zajmujących się tym zjawiskiem dostrzega związek sekstingu z innymi szkodliwymi zjawiskami, m.in. cyberprzemocą, czyli przemocą rówieśniczą z użyciem mediów elektronicznych, szantażem (Wojtasik 2014, s. 79-83) i wymuszaniem intymnych zdjęć (Tomczyk 2019, s. 151).

Zjawisko sekstingu dotyka wielu moralnych problemów: traktowania swojego ciała oraz ciała innej osoby, przedmiotowego traktowania seksualności. Mamy tutaj do czynienia ze specyficzną formą podglądactwa. Osoby, które bez żadnych oporów udostępniają swoje intymne zdjęcia i filmy, występują przeciwko cncie wstydlivosti oraz narażają się na pogwałcenie swojej prywatności.

Istnieje znacznie więcej obszarów, w których zauważa się uprzedmiotowienie cielesności i seksualności. Stanowi to niewątpliwie wyzwanie do dalszych pogłębionych badań, analiz oraz poszukiwania adekwatnej odpowiedzi na rodzące się problemy. *Instrumentum laboris* synodu na temat młodzieży, wiary i rozeznawania powołania, czyli dokument powstały na podstawie ankiety, którą wypełniły wszystkie Konferencje Episkopatów z całego świata, zwraca uwagę, że współczesny rozwój badań i technologii biomedycznych spowodował zupełnie inne spojrzenie na ludzkie ciało. Jest to efektem coraz śmielszej integracji między ciałem a maszyną. Procesy te sprzyjają technokratycznemu podejściu do cielesności, także z punktu widzenia kontroli dynamizmów biologicznych. Różnego rodzaju eksperymenty i innowacje w dziedzinie chociażby przekazywania ludzkiego życia mają ogromny wpływ na koncepcję ludzkiej cielesności oraz granic moralnych w obrębie działań na ludzkim ciele. Zwrócono również uwagę, że w niektórych kontekstach kulturowych niektórzy młodzi ludzie przejawiają trudności w pogodzeniu się „z wymiarem swojej stworzonności”, czasami zauważa się wśród nich fascynację „doświadczeniami ekstremalnymi, aż po zagrożenia dla życia, jako okazję do uznania społecznego lub eksperymentowania z silnymi emocjami. Ponadto przedwczesna seksualność, rozwiązłość seksualna, pornografia cyfrowa, pokazywanie swojego ciała online i turystyka seksualna zagrażają oszczędzeniem piękna i głębi życia uczuciowego i seksualnego” (Sinodo dei Vescovi 2018a, 52).

3. Kościół w świecie młodzieży

W jaki sposób Kościół może wejść w świat młodzieży z przesłaniem o pięknie daru seksualności i o obowiązku wzięcia odpowiedzialności za ten dar? Pewną wskazówkę, jak tego dokonać, podają na zakończenie prac synodalnych uczestniczący w nim biskupi, którzy *Dokument końcowy* rozpoczynają od przytoczenia historii uczniów z Emaus. Jak wyjaśniają: „W opowieści o uczniach podążających do Emaus (por. Łk 24,13-35) dostrzegliśmy tekst paradygmatyczny dla zrozumienia misji Kościoła w odniesieniu do młodych pokoleń. Ta karta Biblii dobrze wyraża to, czego doświadczyliśmy na Synodzie i to, co chcielibyśmy, aby każdy z naszych Kościołów mógł przeżywać w relacji z młodymi. Jezus idzie z dwoma uczniami, którzy nie zrozumieli znaczenia Jego historii i oddalali się od Jerozolimy i od wspólnoty. Aby być w ich towarzystwie, przebywa z nimi drogę. Zadaje im pytania i cierpliwie słucha ich wersji faktów, aby pomóc im rozpoznać to, co przeżywają. Następnie, z czułością i energią, głosi im Słowo, prowadząc ich do interpretowania wydarzeń, które przeżyli w świetle Pisma Świętego. Przyjmuje zaproszenie, by zostać z nimi gdy się ściemnia: wkracza w ich noc. Gdy słuchali, ich ser-

ce się rozpałało, a ich umysł się rozjaśniał, w łamaniu chleba otworzyły się ich oczy. To oni sami postanawiają bezzwłocznie podjąć drogę w przeciwnym kierunku, by powrócić do wspólnoty, dzieląc się doświadczeniem spotkania ze Zmartwychwstałym” (Sinodo dei Vescovi 2018b, 4).

Rzeczywistość, w jakiej żyją młodzi ludzie, kultura, która kształtuje ich myślenie i sposób wartościowania, nie powinny przerażać Kościoła, ale motywować, aby wszedł on na drogę, którą podąża młody człowiek, wejść w jego historię, słuchać jego pytań i wątpliwości. Nie oznacza to, że przyjmie on od razu i zaakceptuje nauczanie Kościoła w całej jego złożoności. Pasterze Kościoła i wszyscy, którym los młodego pokolenia jest bliski, powinni uzmysłwić sobie, że wejście w świat młodych ludzi jest możliwy i będzie owocny, gdy przyjmie się perspektywę towarzyszenia, a nie narzucania z góry określonych prawd. Jak zauważa Wojciech Giertych, „samo zadeklarowanie uznania Boga nie wystarcza, aby Jego mocą żyć. Trzeba rozeznac owocność łaski wewnątrz życia, we wszystkich jego wymiarach, a więc nie tylko w jego rozumie i woli, ale także w sferze afektywnej, czyli po części cielesnej, oraz trzeba rozpoznać zachodzące w duszy opory” (Giertych 2015, s. 107). Rzeczywiście, w procesie formowania sumienia należy brać pod uwagę, że czym innym jest świadomość teoretyczna, a czym innym świadomość praktyczno-moralna. Nie wystarczy wiedzieć, co jest dobre, a co złe (nakazane i zakazane), aby być automatycznie związanym w sumieniu w odniesieniu do takiego stanu świadomości. W sumieniu wiąże tylko taki stan wiedzy, który przenikając dogłębnie do wnętrza osoby, pozwala postrzegać dobro w sposób doświadczalny, jako rzeczywistą wartość dla osoby. Zakłada to stopniowe dojrzewanie sumienia, przejście od świadomości konceptualnej, pojęciowej, którą znacznie łatwiej osiągnąć, do świadomości oceniającej i wartościującej, którą można ukształtować jedynie poprzez osobiste zaangażowanie i doświadczenie na drodze formacji sumienia. Świadomość praktyczno-moralna to efekt stopniowego dojrzewania, który charakteryzuje się różnorodnością rytmu i czasu w odniesieniu do poszczególnych osób (Gatti 1990, s. 297). Wszyscy więc, którzy towarzyszą młodym na drodze ich formacji, powinni uzbroić się w cierpliwość i wyrozumiałość. Z kolei młodzież powinna mieć świadomość, że na drodze formacji sumienia, która zakłada stopniowe wchodzenie w rozpoznanie i praktykowanie dobra, cenną i niezbędną pomoc stanowią cnoty męstwa i roztropności (Fumagalli 2017, s. 389-390).

W warstwie treściowej potrzebna jest teologia ciała, która w sposób adekwatny i przystępny opisze łaskę przenikającą do sfery płciowej. Nie wystarczy rozpoznać i opisać grzeszne postępowanie oraz zaproponować odpowiednie normy moralne chroniące przed popełnieniem grzechu. Trzeba pozytywnie pokazać, jak łaska jest w stanie ogarnąć i uzdrowić całego, a więc mającego również wymiar płciowy człowieka (Giertych 2015, s. 107-108). Należy za-

uważyć, że na gruncie teologicznym w XX wieku zaszły duże zmiany w odniesieniu do tematyki seksualności. Dokonało się to dzięki owocnemu dialogowi teologii z naukami medycznymi, antropologią, psychologią, różnymi kierunkami współczesnej myśli filozoficznej, jak chociażby z fenomenologią, egzystencjalizmem, personalizmem. Przyczyniła się do tego również odnowa biblijna, patrystyczna i liturgiczna. Nie powinno się zapominać o znaczącym wpływie różnych ruchów i wspólnot małżeńskich, które w integralnie ujętej duchowości małżeńskiej ukazały w sposób świeży nowe rozumienie seksualności ludzkiej, ze znaczącymi konsekwencjami na poziomie teoretycznym i pastoralnym (Faggioni 2010, s. 132). Pozostaje jednak jeszcze przenieść owoce teologicznych osiągnięć na język zrozumiały i przystępny młodemu człowiekowi. W tym obszarze jest jeszcze wiele do zrobienia.

Kościół zdaje sobie sprawę, że młody człowiek potrzebuje wychowania także w sferze seksualnej. Jeden z podtytułów posynodalnej adhortacji *Amoris laetitia* papieża Franciszka zatytułowany jest „«Tak» dla edukacji seksualnej” (AL, nr. 280-286). Edukacja seksualna powinna być jednak osadzona w szerszym kontekście wychowania do miłości. „Dojrzewanie do miłości jest długotrwałym procesem, na który z konieczności winno się nałożyć wychowanie seksualne [...]. Konieczność wychowania seksualnego wynika z faktu, że człowiek, aby być dojrzałym, musi odnaleźć drogę do pokochania drugiej osoby, czyli osiągnąć zdolność do budowania wspólnoty miłości i małżeństwa. Tę zdolność może nabyć tylko w długotrwałym i trudnym procesie rozwojowym i wychowawczym” (Marcol 1998, s. 137-138). Wychowanie seksualne nie może więc być traktowane jako odrębna dziedzina edukacji, oderwana od innych aspektów wychowania człowieka, lecz powinno być wpisane w całościowy proces edukacyjny, mający na celu integralny rozwój osoby (Olczyk 2018, s. 131).

Nim przystąpi się zatem do układania ambitnych planów pastoralno-katechetyczno-moralnych (które najczęściej koncentrują się na przekazaniu informacji, czyli kształtowaniu świadomości teoretycznej w kwestiach moralnych), należy uzmysłwić sobie, że zadanie jest znacznie poważniejsze, trudniejsze i czasochłonne. Wymaga osobistego zaangażowania i odważnego wkroczenia na długą drogę towarzyszenia młodemu człowiekowi w procesie formowania dojrzałego sumienia. Dobrze, jeśli podczas wspólnej wędrówki nauczy się on zauważać zagrożenia i będzie się umiał przed nimi chronić. Dobrze, jeśli będzie korzystał z możliwości, jakie daje dziś technika, aby pogłębiać swoją wiarę oraz rozumienie nauczania Kościoła w różnych kwestiach, także dotyczących ludzkiej seksualności. Najważniejsze jednak, aby nie pozostawić młodzieży samej, nawet jeśli wydaje się, że nie jest ona zainteresowana propozycją Kościoła albo odnosi się do niej wrogo lub lekceważąco.

Zakończenie

Nie ulega wątpliwości, że młodzi żyją dziś i dorastają w świecie, który uprzedmiotawia sferę seksualną. Stanowi to pożądany towar, który dobrze się sprzedaje i z którego szybko można osiągnąć duże zyski. Seksualność wylewa się z różnych stron: z telewizji, Internetu, reklam. Nawet nie chcąc, młody człowiek napotyka na obrazy, których nie chciałby oglądać, a które kształtują jego wyobraźnię, sposób myślenia, wartościowania oraz patrzenia na inne osoby. W tym kontekście warto zwrócić uwagę na zachętę ze strony papieża Franciszka: „Dzisiaj panuje kultura tymczasowości, która jest złudzeniem. Wiara, że nic nie może być ostateczne, to oszustwo i kłamstwo. Często «niektórzy twierdzą, że małżeństwo dziś *wyszło z mody* [...] W kulturze tymczasowości, względności wielu głosi, że trzeba *cieszyć się* chwilą, że nie warto angażować się na całe życie, podejmować decyzji ostatecznych [...] Ja natomiast proszę was, abyście byli rewolucyjni, byście szli pod prąd; tak, proszę, abyście w tym względzie buntowali się przeciwko owej kulturze tymczasowości, która w istocie myśli, że nie jesteście zdolni do odpowiedzialności, że nie jesteście w stanie prawdziwie kochać». Ja mam natomiast do was zaufanie i dlatego zachęcam was do obrania małżeństwa. Konieczne jest przygotowanie się do małżeństwa, a to wymaga wychowania siebie samego, rozwijania najlepszych cnót, przede wszystkim miłości, cierpliwości, zdolności do dialogu i służby. Obejmuje ono również wychowywanie swojej seksualności, aby coraz mniej stawała się narzędziem wykorzystywania innych, a coraz bardziej zdolnością do całkowitego dania siebie drugiej osobie, w sposób wyłączny i wielkoduszny” (ChV, nr. 264-265).

Przyglądając się, w jakim świecie i w jakiej kulturze przychodzi wzrastać i dojrzewać młodemu pokoleniu, nie można poprzestać tylko na rozpoznaniu zagrożeń i dawaniu dobrych rad, jak powinno się postępować. Trzeba wejść w świat ludzi młodych, potrzeba nowego języka i sposobu komunikacji, zrozumiałego dla młodzieży. Ze strony Kościoła niezbędne jest odbudowanie zaufania w obszarach, gdzie jego pasterze i wierni zawiedli (skandale seksualne). Potrzeba także nowych środków dotarcia do młodzieży, uformowanych i dojrzałych duszpasterzy oraz wychowawców znających świat, w którym żyją młodzi ludzie, umiejących przekazać im wymagającą wizję Kościoła dotyczącą seksualności, ale będących równocześnie autentycznymi świadkami, że realizacja tej wizji w życiu przynosi szczęście i radość. W formacji formatorów (duszpasterzy i wychowawców młodzieży) powinno się więc uwzględnić nie tylko przekazanie autentycznej nauki Kościoła oraz ukazanie adekwatnych narzędzi i sposobów, aby ta wizja mogła zainteresować młode pokolenie, lecz równie ważne wydaje się przygotowanie osób pracujących z młodzieżą do długofalowej i cierplivej pracy, która nie będzie przynosić natychmiastowych owoców i sukcesów.

YOUTH IN THE WORLD OF SEXUAL OBJECTIFICATION. A MORAL AND PASTORAL CHALLENGE FOR THE CHURCH

Summary

Sexuality is an important sphere of life that is particularly explored, learned and integrated in the context of one's personality at the time of youth. Human sexuality, as the gift incorporated into the nature of creation, is good in itself and welcomed by the Maker. It is the task of the Church to present the beauty of this gift and demonstrate to the world the Christian vision of sexuality that does not limit or deprive a man of anything but brings out the best in himself, the most beautiful and valuable aspects. The article aims at asking the crucial questions about cultural, social and civilization-related context that gives the framework for the teaching of the Church. The image of contemporary generation of the Polish youth and their values was presented based on most recent sociological research. A selection of contemporary culture phenomena portraying objectified human sexuality was presented. The author outlined challenges that the Church is facing when it tries to enter the world of the youth, pointing out the things to be remembered in the moral and pastoral work.

Keywords: youth; sexuality; sexting; sex education; formation of conscience

Słowa kluczowe: młodzież; seksualność; edukacja seksualna; seksting; formacja sumienia

WYKAZ SKRÓTÓW

AL – Franciszek *Posynodalna adhortacja apostolska «Amoris laetitia»*.

ChV – Franciszek *Posynodalna adhortacja apostolska «Christus vivit»*.

BIBLIOGRAFIA

- Benedykt XVI (2013), *Orędzie na XLVII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/messages/communications/documents/hf_ben-xvi_mes_20130124_47th-world-communications-day.html [dostęp: 01.06.2019].
- Dziedzic J. (2017), *Religijność a postawy moralne polskiej młodzieży. Refleksja psychologiczno-pastoralna*, w: *Młodzież nadzieją Kościoła czy Kościół nadzieją młodzieży?*, red. J. Dziedzic, M. Ostrowski, T. Panuś, Kraków, s. 187-203.
- Faggioni M.P. (2010), *Sessualità, matrimonio, famiglia*, Bologna.
- Feliksiak M., Omyła-Rudzka M., Bożewicz M. (2019), *Zainteresowania i aktywności*, w: *Młodzież 2018*, red. M. Grabowska, M. Gwiazda, Warszawa, s. 176-226.
- Franciszek (2016), *Posynodalna adhortacja apostolska «Amoris laetitia»*.
- Franciszek (2019), *Posynodalna adhortacja apostolska «Christus vivit»*.

- Fumagalli A. (2017), *L'amore sessuale. Fondamenti e criteri teologico-morali*, Brescia
- Gatti G. (1990), *Educazione morale*, w: *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, red. F. Compagnoni, G. Piana, S. Privitera, Cinisello Balsamo.
- Giertych W. (2015), *Fides et passio*, Pelplin.
- Grabowska M. (2014), *Dzisiejsza młodzież – pokolenie XYZ...?*, w: *Młodzież 2013*, red. M. Grabowska, J. Kalka, Warszawa, s. 3-8.
- Gwiazda M. 2017a. *Młodzież i seks*, w: *Młodzież 2016*, red. M. Grabowska, M. Gwiazda, Warszawa, s. 165-170.
- Gwiazda M. (2017b), *Stosunek do aborcji*, w: *Młodzież 2016*, red. M. Grabowska, M. Gwiazda, Warszawa, s. 171-177.
- Kawalec I. (2019), *Stosunek do aborcji*, w: *Młodzież 2018*, red. M. Grabowska, M. Gwiazda, Warszawa, s. 170-175.
- Makaruk K., Włodarczyk J., Michalski P. (2017), *Kontakt dzieci i młodzieży z materiałami pornograficznymi i seksualizującymi. Analiza zjawiska na podstawie wyników ogólnopolskiego badania uczniów*, „Dziecko Krzywdzone. Teorie, Badania, Praktyka” 16(3), s. 37-63.
- Marcol A. (1998), *Etyka życia seksualnego*. Opole.
- Olczyk M. (2018), *Edukacja seksualna jako wychowanie do miłości. Niezmiennie pryncypia i nowe wyzwania w świetle Amoris laetitia 259-290*, „Teologia i Moralność” 23, s. 125-139. DOI: <https://doi.org/10.14746/tim.2018.23.1.7>
- Sinodo dei Vescovi (2018b), *Documento finale e Votazioni del Documento finale del Sinodo dei Vescovi al Santo Padre Francesco*, <http://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2018/10/27/0789/01722.html> [dostęp: 01.06.2019].
- Sinodo dei Vescovi (2017), *Documento preparatorio «I giovani, la fede e il discernimento vocazionale»*, http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20170113_documento-preparatorio-xv_it.html [dostęp: 01.06.2019].
- Sinodo dei Vescovi (2018a) *Instrumentum laboris «I giovani, la fede e il discernimento vocazionale»*, http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20180508_instrumentum-xvassemblea-giovani_it.html [dostęp: 01.06.2019].
- Tomczyk Ł. (2019), *Materiały dotyczące seksu i zjawisko sekstingu*, w: *Polskie badanie EU Kids Online 2018. Najważniejsze wyniki i wnioski*, red. J. Pyżalski i in., Poznań, s. 137-154.
- Wojtasik Ł. (2014), *Seksting wśród dzieci i młodzieży*, „Dziecko Krzywdzone. Teorie, badania, praktyka” 13(2), s. 79-98.

MARCIN SZCZODRY – ks. dr, adiunkt w Instytucie Nauk Teologicznych Uniwersytetu Szczecińskiego. Prowadzi badania w zakresie teologii moralnej i bioetyki.
e-mail: marcin.szczodry@usz.edu.pl

WOJCIECH KUĆKO

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Wydział Studiów nad Rodziną

Dylematy sakramentu pokuty i pojednania w kontekście nadużyć seksualnych wobec nieletnich w świetle nauczania papieża Franciszka

Historyczna decyzja Franciszka z 2019 roku o zniesieniu sekretu papieskiego w procesach dotyczących nadużyć seksualnych z użyciem przemocy oraz nadużyć seksualnych wobec nieletnich i osób bezradnych (por. Arrieta 2019, s. 4-5), która otworzyła archiwa kościelne dla dochodzeń prowadzonych przez władze świeckie, była ważnym krokiem w kierunku wymierzania sprawiedliwości i dalszego leczenia ran wspólnoty Kościoła. Obok przepisów prawa kościelnego i cywilnego, niemniej istotna jest sfera *forum internum*, a szczególnie sakramentu pokuty, będącego nierzadko jedyną rzeczywistością, w której sprawca nadużyć seksualnych ma do czynienia z osądem swojego działania. Praktyka sakramentu pokuty i pojednania oraz przedstawiane dane, dotyczące nadużyć seksualnych wobec małoletnich, pozwalają domniemywać, że w kontekście spowiedzi częściej mamy do czynienia z wyznawaniem grzechu przez ofiary czynów pedofilskich niż przez tych, którzy byli ich autorami (por. Beretta 2019).

Celem niniejszego artykułu jest pokazanie złożoności dylematów sakramentu pokuty i pojednania w kontekście nadużyć seksualnych wobec nieletnich. W tekście zamiennie będą stosowane terminy pedofilia oraz nadużycia seksualne wobec nieletnich, które zdarzają się w wielu grupach dorosłych, zajmujących się edukacją nieletnich, sportem, rozrywką etc. (por. Kobyliński 2018, s. 55-56). Dramat pedofilii w bardzo wielu krajach świata doprowadził do zgubnych skutków w religijności, które Andrzej Kobyliński określa jako sprzężenie zwrotne: „[...] z jednej strony, rewolucja seksualna i gwałtowny proces sekularyzacji stworzyły podatny grunt do rozwoju pedofilii, z drugiej –

dramat seksualnego wykorzystania dzieci przyczynił się do jeszcze głębszego rozpadu tradycyjnej religijności” (Kobyliński 2017, s. 231). Doprowadziło to także do pewnego kryzysu przeżywania sakramentu pokuty, przejawiającego się poprzez zarzucanie spowiedzi indywidualnej w wielu dawniej tradycyjnie katolickich krajach albo kwestionowanie potrzeby tego sakramentu. Opisanie zjawiska pedofilii i jej oceny moralnej w historii teologii katolickiej i prawa kanonicznego pozwoli na ukazanie kwestii odpowiedzialności różnych osób, włączonych w sakrament pokuty, w kontekście wyznawania tego grzechu: od kapłana spowiednika, przez penitentów, którymi mogą być zarówno ofiary tych nadużyć, jak i sprawcy pedofilii oraz ich przełożeni, aż po pytanie o odpowiedzialność całej wspólnoty wierzących za ograniczanie negatywnych skutków społecznych tych nadużyć.

1. Holokaust pedofilii

W 2002 roku ukazała się książka pt. *La pedofilia. I mille volti di un olocausto silenzioso* [Pedofilia. Tysiąc twarzy milczącego holokaustu] Fortunata Di Noto, włoskiego kapłana walczącego z plagą pedofilii i działającego na rzecz ochrony dzieci (por. Kobyliński 2003). W 1989 roku utworzył on *Associazione METER*, natomiast w 1996 roku założył stowarzyszenie *Telefono Arcobaleno* [Tęczowy Telefon], które są przestrzenią opracowywania i realizowania strategii ochrony dzieci i młodzieży przed złem pedofilii. Te w owym czasie nowatorskie w skali świata działania pokazały, jak bardzo ważne jest podjęcie przez Kościół katolicki działań, zmierzających do jasnego przeciwstawienia się pedofilii, i walka z tym przestępstwem, także w szeregach ludzi Kościoła. Od 1989 roku, gdy Zgromadzenie Ogólne ONZ przyjęło Międzynarodową Konwencję Praw Dziecka, zaczęto mówić głośno o ochronie dzieci przed każdą formą ich wykorzystywania seksualnego.

Zasięg zjawiska pedofilii na początku XXI wieku każe niewątpliwie uznać, że jest ono swoistą formą holokaustu, cichej zagłady wielu tysięcy dzieci. Podczas przemówienia na zakończenie zorganizowanego po raz pierwszy w historii w tak szerokim wydaniu watykańskiego spotkania (ang. *summit*) na temat pedofilii (21-24 lutego 2019) Franciszek stwierdził: „Przywodzi mi to na myśl także okrutną praktykę religijną, rozpowszechnioną w przeszłości w niektórych kulturach, jaką było składanie ludzi – często dzieci – na ofiarę w obrzędach pogańskich. Jednakże do dzisiaj dostępne liczby dotyczące nadużyć seksualnych wobec nieletnich, dostarczane przez różne organizacje i instytucje państwowe i międzynarodowe (WHO, UNICEF, INTERPOL, EUROPOL i inne) nie ukazują prawdziwych rozmiarów zjawiska, często szacowanego zbyt nisko głównie dlatego, że wiele przypadków wykorzystywania seksu-

alnego nieletnich nie jest zgłaszanych, a dotyczy to w szczególności bardzo licznych nadużyć popełnianych w środowisku rodzinnym” (Franciszek 2019b, s. 22). Papież słusznie zauważył, że zgłaszanych jest jedynie 2% przypadków, natomiast szacunki mówią o 15-20% osób w społeczeństwie, będących ofiarami pedofilii.

Rzeczywistość pedofilii, choć nie nowa w historii ludzkości, staje się na początku trzeciego tysiąclecia jednym z palących problemów wspólnoty Kościoła. Prowadzone akcje prewencyjne, działania uświadamiające i uwrażliwiające, a także wiele dokumentów Kościoła katolickiego są ważne na *forum externum*. Nie mniej istotne wydaje się jednak podjęcie tematu grzechu pedofilii na *forum internum*. Sakrament pokuty i pojednania jest jedną z przestrzeni rozstrzygania dylematów sumienia zarówno sprawców, jak i ofiar pedofilii. Ze względu na *sigillum sacramentale* trudno rozstrzygnąć, jaki procent jednych i drugich korzysta z łaski sakramentalnej, niemniej jednak ta rzeczywistość jest jedną z trudniejszych w rozstrzygnięciu moralnym w konfesjonale.

Jak bardzo ten temat uważany jest za istotny, wynika choćby z pobieżnego przeglądu działalności Stolicy Apostolskiej w ostatnich latach. Z okazji wspomnianego watykańskiego szczytu, poświęconego ochronie nieletnich, w 2019 roku została opracowana specjalna wielojęzyczna strona internetowa <https://www.pbc2019.org/it/home>, zatytułowana: *The Protections of Minors in the Church. Responsibility, Accountability, Transparency*, zawierająca m.in. chronologię odpowiedzi Kościoła na poziomie lokalnym i powszechnym od 1984 roku aż do obecnych czasów¹. Działania papieży: św. Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka doprowadziły również do powstania Papieskiej Komisji ds. Ochrony Nieletnich (22 marca 2014) (por. Franciszek 2015a, Secretaria Status 2015).

2. Trudności terminologiczne

Termin *paedophilia erotica* do dyskursu medycznego wprowadził w 1886 roku austriacko-niemiecki seksuolog Richard von Krafft-Ebing (1840-1902) w dziele *Psychopathia Sexualis*. Jak wskazują badacze, współcześnie funkcjonuje wiele różnych definicji pedofilii, ponadto „jako kategoria diagnostyczna i zaburzenie seksualne mylona jest ona ze społeczną etykietą osoby molestującej seksualnie dzieci” (Marcinek i Kapała 2012, s. 76-77). Pedofilię nale-

¹ Obrady watykańskie rozpoczęły się 21 lutego 2020 r., kiedy w kalendarzu liturgicznym wspomniany jest św. Piotr Damiani (1007-1072), kardynała i biskupa Ostii, doktora Kościoła, autora *Liber Gomorrhianus* (1049), słynnego traktatu na temat grzechów przeciwko naturze, także wśród duchowieństwa.

ży zatem odróżnić od wykorzystywania seksualnego dzieci (*children sexual abuse, CSA*), związanego również z działalnością organizacji przestępczych o charakterze międzynarodowym, będących przejawem struktur zła w świecie.

Pedofilia (gr. *paidion* – ‘dziecko’, *filia* – ‘miłość’) byłaby zatem utrwaloną lub dominującą preferencją seksualną do aktywności seksualnej zwykle z dzieckiem lub dziećmi w okresie przedpokwitaniowym lub we wczesnym okresie dojrzewania (por. Marcinek i Kapała 2012, s. 77). Psychiatrzy wskazują tutaj, że kryterium wieku dziecka dotyczy jego wieku rozwojowego, a nie chronologicznego, co jeszcze bardziej komplikuje kwestie etycznej oceny tego zjawiska. W przypadku nadużyć w stosunku do nastolatków w pierwszym okresie dojrzewania mówi się o efebofilii. Pedofilia jest dewiacją seksualną z grupy parafilii, mającą charakter patologicznego odchylenia seksualnego. Ważne dla oceny moralnej są wskazywane przez psychiatrów cechy takiego odchylenia – może ono bowiem charakteryzować się przymusowością działania, nałogowością, dużą częstotliwością, różnego rodzaju fantazjami i stopniami dewiacji, od łagodnej, przez umiarkowaną, aż do ciężkiej (por. Prusak 2009, s. 469-470). Należy dodać, że w kolejnych wydaniach *Diagnostic and statistic manual of mental disorders*, klasyfikacji zaburzeń psychicznych, opracowywanej przez Amerykańskie Towarzystwo Psychiatryczne, pedofilia była różnie definiowana w grupie parafilii, a coraz liczniejsze są grupy osób, które podnoszą kwestię „normalizacji” pedofilii, zarówno na płaszczyźnie prawnej, społecznej, jak i moralnej (por. Faggioni 2017, s. 313-319).

3. Ocena moralna czynów pedofilskich w historii teologii

Zanim zostanie ukazane obecne postrzeganie grzechu pedofilii, warto prześledzić historię interpretacji tego zjawiska na przestrzeni wieków, w myśli teologicznej i kanonicznej Kościoła katolickiego.

Różne ujęcia seksualności związane są z wieloma kulturami i tradycjami w świecie. Analiza kulturalna i społeczna nie powinna jednak prowadzić do stwierdzenia, że w tym świetle niektóre zachowania seksualne mogłyby być usprawiedliwiane. Maurizio Faggioni podkreśla, że istnieją obiektywne kryteria dla oceny dojrzałej i w pełni ludzkiej praktyki seksualności, z uwzględnieniem konkretnych wrażliwości i norm zachowań (por. Faggioni 2017, s. 309).

Pierwsi chrześcijanie musieli skonfrontować wizję seksualności, wpływającą z biblijnego i Chrystusowego wykładu wiary, z rzeczywistością starożytnych, którzy w różnej mierze uznawali godziwość aktów seksualnych z małoletnimi. W starożytnej Grecji *pederastia*, czyli afektywny związek dorosłego z dojrzewającym młodzieńcem, którego celem było wprowadzenie go w świat dorosłych, czyli strukturę greckiej *polis*, nie byłaby tożsama z naszym

rozumieniem pedofilii. W prawie ateńskim akty seksualne z dziećmi były natomiast surowo karane. W Imperium Rzymskim zakazywano chłopcom siadania z dorastającymi. Zachowały się świadectwa nadużyć seksualnych wobec dzieci, co również było obwarowane ciężkimi karami (por. Faggioni 2017, s. 309-310).

Idąc za stoickim postrzeganiem seksualności, chrześcijaństwo od początku bardzo rygorystycznie patrzyło na kwestię pedofilii, co znajduje odzwierciedlenie w wielu pismach ojców Kościoła, opierających się głównie na tekstach Mk 9,42 i Mt 18,6. Wystarczy przywołać tu List Barnaby z I wieku, *Didachè* z początku II stulecia, teksty św. Klemensa Aleksandryjskiego, gdzie pojawia się termin grecki *paidóphthoros*, czyli moralne i seksualne psucie dzieci. W 305 roku synod w Elwirze w kan. 81 zakazał udzielania Komunii św. tym, którzy gwałcili dzieci. Do konsekwencji grzechu zgorszenia maluczkich przez ludzi Kościoła nawiązywał w VI wieku św. Grzegorz Wielki w swojej *Regule pasterskiej*. Słowa te cytował w czasie przejmującego nabożeństwa 29 maja 2010 roku Charles J. Scicluna, ówczesny promotor sprawiedliwości w Kongregacji Nauki Wiary (por. Magister 2010).

W okresie średniowiecza *libri poenitentiales* zawierały różne normy, dotyczące popełniających grzechy seksualne z dziećmi, które to czyny określano pojęciami łac. *stuprum, in terga*. Jeszcze do XVI wieku młodych, nawet w wieku dojrzewania, postrzegano za osoby obojętne seksualnie, dlatego gesty erotyczne były uważane za niemające jakichkolwiek konsekwencji moralnych (Faggioni 2017, s. 311). Dopiero pedagogika kształtowana przez Towarzystwo Jezusowe i innych autorów tego czasu doprowadziła do odrzucenia wszelkich ataków seksualnych na dzieci i młodzież. Sformułowana wówczas zasada niedotykania (łac. *regula tactus*) pozostaje wyrazem podstawowego szacunku do osoby i jej nietykalności. Miała ona pomagać bronić nieletnich przed nadużyciami, regulować normy wszelkiego kontaktu z dziećmi i młodzieżą oraz rugować wszelkie ambiwalentne zachowania (por. Wirth 2013). Pewną kontynuacją tej myśli jezuickiej było umieszczenie przez św. Roberta Bellarmina, członka Towarzystwa Jezusowego, w dwóch dziełach katechetycznych, grzechów wołających o pomstę do nieba, wśród których wymieniany jest „grzech cielesny przeciwko naturze” (wł. *il peccato carnale contro natura*) (Bellarmino 1839, s. 41-42; Marchesini 2013, s. 30-31). Maurizio Faggioni stwierdza, że kolejne wskazania pedagogiczne od XVIII wieku znalazły wyraz w postawie respektu dla dzieci, kontynuowanej w XIX stuleciu przez propagowanie konieczności rugowania wszelkich wspomnień na temat seksualności z czasów dzieciństwa i życia młodzieńczego, zgodnie z ówczesną tendencją dużej obawy przed sferą seksualną (por. Faggioni 2017, s. 311-312).

Zauważone w XIX wieku dzięki psychoanalitycznym poszukiwaniom Zygmunta Freuda różne sfery świadomości człowieka, łącznie z odkryciem

przeżywania seksualności także w wieku dziecięcym, rzuciły nowe światło na perwersyjne zachowania seksualne dorosłych, próbując tłumaczyć je przeżyciami psychicznymi z pierwszych lat życia. Z drugiej strony inne spojrzenia psychologiczne, uwrażliwienie społeczeństw na tego typu przestępstwa seksualne, odkrycie terapii i szacunku do dziecka doprowadziły do uformowania się nowej wrażliwości na godność nieletnich (por. Faggioni 2017, s. 312). Niestety, zjawisko turystyki seksualnej, rozprzestrzenianie się pornografii, zwłaszcza za pośrednictwem Internetu, rynek handlu ludźmi, także dziećmi, różnice kulturowe i różne formy ubóstwa są ciągle przyczynami szerzenia się nadużyć seksualnych wobec nieletnich w całym świecie (por. Franciszek 2019b).

4. Kategoria prawna i moralna czynów pedofilskich

Niejednorodna ocena czynów pedofilskich w różnych kulturach i szerokościach geograficznych i wszechobecny relatywizm moralny nie powinny prowadzić do fałszywego przekonania, że ich materia i ciężkość z biegiem wieków osłabły w świetle katolickiej teologii moralnej i prawa kanonicznego. Mówiąc o nieuporządkowanym pożądaniu seksualnym, autorzy *Katechizmu Kościoła katolickiego* nazwą je „rozwiązłością”, ponieważ są one poszukiwaniem przyjemności „w oderwaniu od nastawienia na prokreację i zjednoczenie” (KKK, nr 2351).

W pio-benedyktyńskim *Kodeksie prawa kanonicznego* z 1917 roku nadużycia seksualne wobec nieletnich dotyczyły krzywdzenia osób poniżej 16 roku życia i znajdowały się w kategorii łamania dobrych obyczajów (por. kan. 2356-2359). Przestępstwo popełniał ten, kto z osobami płci męskiej lub żeńskiej poniżej wskazanego wieku dopuszczał się czynu nierządnego, czyli „jakiegokolwiek działania zmierzającego do zaspokojenia popędu płciowego”; ponadto nie było istotne, czy osoby krzywdzone mają zdolność rozpoznania takiego czynu, czy też nie (Bączkiewicz 1958, s. 542). W przypadku duchownych sytuacja zależała do stopnia święceń. Duchowni niższych święceń, którzy popełnili nadużycia seksualne wobec osób do 16 roku życia, mieli być odpowiednio ukarani, nie wyłączając wydalenia ze stanu duchownego. Według ówczesnego kodeksu (por. kan. 2359 §1 i §2) duchowni wyższych święceń, w przypadku popełnienia takiego typu przestępstw, mieli być suspendowani, ogłoszeni za podlegających infamii, pozbawieni wszystkich urzędów, beneficjów, godności i zajęć, a w ciężkich wypadkach nawet deponowani z urzędów (por. Bączkiewicz 1958, s. 544-545). Znamienne jest, że dawny *Pontificale Romanum* zawierał nawet liturgiczne obrzędy deponowania duchownych w takich okolicznościach.

Nowy *Kodeks* św. Jana Pawła II z 1983 roku przenosi akcent omawianych nadużyć i przestępstw z dobrych obyczajów na celibat kapłański (por. Sko-

nieczny 2017, s. 136-137). Pomijając szczegółowe rozwiązania prawne, należy podkreślić, że redukcja liczby przestępstw w tej dziedzinie oraz granica wieku 16 lat, zapisane w tym *Kodeksie*, zostały zmienione przez tego samego papieża. Na mocy *motu proprio Sacramentorum sanctitatis tutela* z 30 kwietnia 2001 roku św. Jan Paweł II zdecydował, że wykorzystywanie seksualne osoby nieletniej poniżej 18 roku życia, którego dopuszcza się duchowny, zostało włączone do nowej listy przestępstw kanonicznych, zastrzeżonych Kongregacji Nauki Wiary.

Normy Kongregacji Nauki Wiary, opublikowane w 2010 roku pod tytułem *De gravioribus delictis*, powróciły do określenia omawianych przestępstw jako przeciwnych obyczajności, w przypadku duchownych nie wykluczając jednocześnie sprzeniewierzenia się celibatowi kapłańskiemu (por. Kongregacja Nauki Wiary 2010; Arrieta 2010; Skonieczny 2017, s. 136-138). W ten sposób na gruncie prawa usankcjonowano szerokie ujęcie czynu zabronionego, którym jest obecnie każda czynność zewnętrzna przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu, chroniącego ludzką seksualność. Taktyka „podejścia duszpasterskiego” w odniesieniu do grzesznych i przestępczych zachowań albo „modelu terapeutycznego” doprowadzały bardzo często do recydywy, okazując niewystarczającą siłę sakramentu pokuty, brak jego praktykowania albo złe przeżywanie go przez sprawców (por. Kongregacja Nauki Wiary 2010, *Wprowadzenie historyczne*).

Nie zawsze normy prawne były egzekwowane, nadużycia zaś tuszowano i przemilczano, zarówno wśród świeckich, jak i duchowieństwa. Benedykt XVI zauważa, że kościelne prawo karne funkcjonowało w Kościele katolickim do późnych lat pięćdziesiątych XX wieku, a potem przestano je zachowywać. „Panowało przekonanie – twierdzi papież Ratzinger – że Kościół nie może być już Kościołem prawa, ale Kościołem miłości; nie powinien więc karać. W ten sposób zlikwidowano świadomość, że kara może być także aktem miłości” (Benedykt XVI 2011, s. 38). Co więcej, w powszechnej świadomości wielu duchownych i świeckich zaczęto konfundować zachowania homoseksualne i pedofilskie, a szerząca się od połowy XX wieku rewolucja seksualna jeszcze bardziej zaciemniała nie tylko jurydyczny, ale i moralnych charakter nadużyć seksualnych wobec nieletnich.

Z punktu widzenia moralnego warto zwrócić uwagę na wspomnianą kategorię czynów wołających o pomstę do nieba. Wśród tych najcięższych grzechów ostatni papież umieszcza również nadużycia seksualne wobec nieletnich. Szczególne znaczenie ciała ludzkiego, „mowa ciała”, a także wartość wolności, która wyklucza wszelki rodzaj przymusu i przemocy, każą uznać czyny pedofilskie za poważne zło moralne. Tego typu zachowania nie tylko godzą w godność dziecka i poważnie łamią humanistyczny wymiar ludzkiej seksualności, ale także objawiają ogromną dysproporcję między kształtującą

się dojrzałością małoletniego a brakiem dojrzałości fizycznej, psychicznej, emocjonalnej, duchowej i moralnej ze strony krzywdzącego (por. Faggioni 2017, s. 320).

Święty Jan Paweł II na gruncie etyki personalistycznej przypomniał i rozwinął znaną z tradycji kategorię czynów „wewnętrznie złych” (łac. *intrinsece malum*), które są zawsze złe, ze względu na swój przedmiot, niezależnie od intencji osoby działającej i okoliczności (por. VS, nr 80; KKK, nr 1756). Jeśli Sobór Watykański II do takich czynów zaliczał wszystko, co szkodzi godności ludzkiej, jak np. prostytutkę (GS 2002, nr 27), to z pewnością czyny pedofilskie i wszelkiego rodzaju nadużycia seksualne wobec dzieci mogą być określone z punktu widzenia moralnego jako wewnętrznie złe.

Benedykt XVI tego typu zachowania wśród duchownych opisywał jako „szczególnie ciężki grzech, gdy ktoś, kto ma pomagać ludziom w drodze do Boga, komu na tej drodze powierza się dziecko, zamiast prowadzić je do poznania Boga, molestuje je i od Boga odwodzi” (Benedykt XVI 2011, s. 37). Opublikowany przez papieża emeryta wiosną 2019 roku na łamach czasopiisma „Klerusblatt” esej *Kościół a skandal wykorzystywania seksualnego* zawierał diagnozę przyczyn obecnych trudności moralnych w ocenie nadużyć seksualnych. Tekst ten nie ukazał się w całości na łamach mediów watykańskich, jedynie Sergio Centofanti (2019) opisał go zwięźle w „L’Osservatore Romano”. Benedykt XVI stwierdza, że dominacja konsekwencjalizmu etycznego, porzucenie opcji prawa naturalnego na rzecz oparcia teologii moralnej wyłącznie na Biblii, kwestionowanie nieomyślności Magisterium Kościoła, a także gwarantyzm prawa oskarżonych doprowadziły do poważnego zaburzenia kategorii moralnych, zarówno ze strony sprawców nadużyć, jak i ich przełożonych, także we wspólnocie Kościoła katolickiego (por. Benedykt XVI 2019, s. 309-312). Objawiło to ogromny kryzys teologii moralnej i sakramentu pokuty.

W odniesieniu do zjawiska różnych form wykorzystywania seksualnego dzieci Franciszek używa mocnych określeń. Nazywa je „zbrodniami”, „przestępstwami sprzeniewierzenia”, „obrzydliwościami”, a także „nadużyciami”, zaś w stosunku do osób duchownych potępia je w dosadnych słowach: „Kościół od wielu lat poważnie angażuje się w wykorzenienie zła *nadużyć*, które woła o pomstę do Pana, do Boga, który nigdy nie zapomina o cierpieniu doświadczanym przez wielu małoletnich z powodu duchownych i osób konsekrowanych: nadużyciach władzy, sumienia i nadużyciach seksualnych” (por. Franciszek 2019a, 34; Zollner 2017). W takich działaniach dostrzega nadużycie władzy, a także pewnego rodzaju niewolnictwo, które jest „przejawem złego ducha”, ponieważ „w obliczu tak wielkiego okrucieństwa, tak wielkiej bałwochwalczej ofiary z dzieci składanej bożkowi władzy, pieniędzy, dumy, pychy, nie wystarczają wyjaśnienia empiryczne” (Franciszek 2019b, s. 23-24).

5. Odpowiedzialność jako kategoria moralna w sakramencie pokuty

Jeśli miłość Boga i bliźniego jest jednym z powodów wyznawania grzechów w sakramencie pokuty, rodzi to pytanie o postawę odpowiedzialność tych wszystkich, którzy są w jakikolwiek sposób związani z samym grzechem nadużyć, z jego wyznawaniem, rozgrzeszaniem, a także ze skutkami tego grzechu. Z tym sakramentem związanych będzie zatem wiele dylematów, które targają sumienia zarówno sprawców, jak i ofiar nadużyć seksualnych.

Człowiek jako istota wolna jest odpowiedzialny za swoje czyny, jeśli są one dobrowolne (por. KKK, nr 1734). Ta odpowiedzialność jest także wezwaniem do postępowania w dobro i zwiększania panowania nad swoimi zachowaniami. Z drugiej strony może ona być zmniejszona, a nawet zniesiona „na skutek niewiedzy, nieuwagi, przymusu, strachu, przyzwyczajęń, nieopanowanych uczuć oraz innych czynników psychicznych lub społecznych” (KKK, nr 1735). Jak już stwierdzono, z całej historii Magisterium Kościoła katolickiego jasno wynika, że każdy czyn pedofilski jest ciężkim wykroczeniem moralnym, które nosi jednocześnie znamiona czynu wewnętrznie złego (por. Zadykowicz 2011, s. 220).

W przypadku grzechów nadużyć seksualnych bardzo istotne wydaje się jasne rozgraniczenie różnego stopnia odpowiedzialności za nie w różnych kategoriach osób w jakiś sposób związanych z sytuacjami nadużyć: od sprawców, przez ofiary, przełożonych, aż po całą wspólnotę Kościoła. Największą odpowiedzialność ponosi, co oczywiste, sprawca czynów pedofilskich, a jest ona tym wyższa, im miał on większą poczytalność swojego działania. Tadeusz Zadykowicz (2011, s. 221) twierdzi, że z moralnej odpowiedzialności „wyłączeni są sprawcy z neurologicznymi uszkodzeniami mózgu, pozbawieni kontroli nad własnym postępowaniem i świadomości znaczenia popełnionych czynów (upośledzenie umysłowe, uzależnienie)”. Niewłaściwe i niesprawiedliwe z punktu widzenia moralnego byłoby obarczanie taką samą odpowiedzialnością za nadużycia seksualne zarówno sprawców, jak i na przykład ich przełożonych, stosując w ten sposób opisaną przez René Girarda kosmiczną odpowiedzialność, daleką od wizji Hansa Jonasa czy Georga Pichta (por. Girard 1987; Picht 1981). Odwołując się do chrześcijańskiej kategorii sądu ostatecznego, Picht twierdzi, że myślenie odpowiedzialne jest równoznaczne z myśleniem rozumnym, które powinno polegać na dostrzeganiu konsekwencji własnego działania i postępowania. Dlatego myślenie o przeszłości nie może być jedynie stwierdzeniem faktu czegoś, ale winno motywować do postawienia pytania o konsekwencje i odpowiedzialność (por. Ciążęła 2007, s. 33-35).

Z takiej perspektywy opisuje problem papież Franciszek w *Liście do Ludu Bożego* z dnia 20 sierpnia 2018 roku: „Wymiar i wielkość wydarzeń wymaga

przyjęcia odpowiedzialności w sposób globalny i wspólnotowy. [...] Jestem świadomy wysiłku i pracy dokonywanej w różnych częściach świata w celu zabezpieczenia i realizacji niezbędnych działań, które zapewniłyby bezpieczeństwo i chroniłyby integralność dzieci oraz bezbronnych dorosłych, a także upowszechniania «zerowej tolerancji» i pełnej odpowiedzialności wszystkich, którzy popełniają lub ukrywają te przestępstwa» (Franciszek 2018a, 692-693). Papież Bergoglio o kategorii odpowiedzialności w stosunku do biskupów, którzy kierują powierzonymi sobie Kościołami partykularnymi, wspomina także w liście apostolskim *Vos estis lux mundi* z 2019 roku, napominając ich, by dbali o właściwe zachowanie przejrzystości działań. Zmieniła się również odpowiedzialność prawna biskupów za ukrywanie przestępstw i nadużyć. Ponadto Franciszek wprowadził do prawa kategorię „osoby bezradnej”, którą jest „każda osoba chora, z ułomnościami fizycznymi lub umysłowymi albo pozbawiona wolności osobistej, która faktycznie, nawet sporadycznie, ogranicza jej zdolność rozumienia lub chcenia, czy też w inny sposób przeciwstawienia się agresji” (Franciszek 2019c). Przestępstwa przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu wobec takiej osoby są traktowane tak samo jak w stosunku do małoletnich do 18. roku życia.

W świetle dotychczasowych rozważań rodzi się zatem wiele dylematów i pytań, dotyczących sakramentu pokuty: Jaka jest odpowiedzialność kapłana spowiednika, odpowiedzialność sprawcy czynów, ofiar, nie zapominając o odpowiedzialności przełożonych, jak i całej wspólnoty Kościoła? Chodzi tu przede wszystkim o odpowiedzialność moralną, czyli powinności, jakie można by wskazać w wypadku wymienionych grup osób, włączonych w sprawowanie sakramentu pokuty. Ponadto należy zastanowić się nad tym, jakich, nierzadko trudnych wyborów, muszą te osoby dokonywać w swoim sumieniu, a także w czasie sprawowania sakramentu pokuty?

a) Odpowiedzialność kapłana spowiednika

Kapłan w konfesjonale ma być obrazem Chrystusa, miłosiernego i troskliwego pasterza owiec, którego zadaniem jest osądzenie winy, a przede wszystkim udzielanie rozgrzeszenia. Wypełniając obowiązek wiązania i rozwiązywania, powierzony przez Chrystusa apostołom (por. J 20,22-23), spowiednik odgrywa rolę sędziego, lekarza, nauczyciela i ojca. Powinien w swojej posłudze dbać o osobistą świętość, być wrażliwy na problemy psychologiczne, a także okazywać ludzką wyrozumiałość (por. Selejdak 2010, s. 73-79). Wszystkie te przymioty spowiednika są bardzo istotne w przypadku wyznawania w spowiedzi grzechów dotyczących szóstego przykazania, a zwłaszcza nadużyć seksualnych. Ma on towarzyszyć penitentowi w odkryciu zła popeł-

nionych grzechów, ale też pokazać drogę doświadczenia większego od nich miłosierdzia Bożego.

Z jednej strony kapłan może mieć do czynienia z osobą, która popełniła czyny pedofilskie. Powinien okazywać wiele roztropności w osądzaniu czynów sprawcy. Poważnym nadużyciem wydaje się w tym kontekście praktykowanie amatorskiej psychologii albo próba prowadzenia terapii zamiast zaproponowanie sprawcy pedofilii podjęcia specjalistycznej terapii psychologicznej lub psychiatrycznej.

Pewną trudność w posłudze spowiednika może wywołać wyznaczenie właściwej pokuty sakramentalnej i zadośćuczynienia za popełnione przestępstwo zarówno dla sprawcy, jak i tego, kto ukrywał jego czyn, np. jego przełożonego. Choć z punktu widzenia prawa okazjonalny upadek w tym grzechu z małoletnim wypełnia już znamiona czynu zabronionego (por. Skonieczny 2017, s. 152-153), a w sensie moralnym jest grzechem ciężkim, to określenie moralnej winy i odpowiedzialności sprawcy będzie zależało od wzięcia pod uwagę także intencji i okoliczności grzechu.

Dalsza trudność dotyczy faktu samego rozgrzeszenia. Jeśli celem spowiedzi jest danie lub odmówienie abszolucji za grzechy popełnione, objęte aktem żalu i postanowieniem poprawy, w sytuacji sprawcy grzechu nadużyć seksualnych wobec małoletniego rodzić się może wiele pytań: Co zrobić, gdy z jego strony nie ma żadnej formy żalu za grzechy? Czy brak postanowienia poprawy jest wystarczający do nieudzielenia rozgrzeszenia? Jaką funkcję w ocenie moralnej aktów pedofilskich pełni uwzględnienie okoliczności utrwalonej skłonności pedofilskiej lub efebofilskiej? Jak powinno wyglądać rozgrzeszenie w przypadku notorycznych grzeszników w tej materii? W jaki sposób postępować z penitentami-kapłanami, którzy dopuszczają się czynów pedofilskich, a nawet popadają w recydywę? Czy można uzależniać udzielenie rozgrzeszenia od decyzji takiego penitenta o podjęciu terapii lub poinformowania przez sprawcę właściwych służb? Jak pomóc sprawcy takich nadużyć w dostrzeżeniu własnej odpowiedzialności za ukrywanie i niezgłoszenie przestępstwa?

Odpowiedzi na te pytania dają niektóre z ostatnich dokumentów Kościoła powszechnego i Kościoła w Polsce. W ostatnich latach zaczęła toczyć się w świecie dyskusja o tajemnicy sakramentalnej i wprowadzonym w niektórych krajach obowiązku powiadamiania państwowych organów ścigania przez osoby, które nabyły wiedzę o przestępstwach, których ofiarami są dzieci. W Polsce 13 lipca 2017 roku weszła w życie w tej kwestii nowelizacja art. 240 *Kodeksu karnego* (por. Kroczek 2017; Majer 2017). Konferencja Episkopatu Polski dokonała w związku z tym w 2017 roku oraz w 2019 roku nowelizacji wytycznych z 2014 roku (por. Konferencja Episkopatu Polski 2019). Wskazano w nich wyraźnie, że treścią zawiadomienia „nie mogą być w żadnym wypadku wiadomości uzyskane z sakramentalnego forum wewnętrznego

(tajemnica spowiedzi)” (Konferencja Episkopatu Polski 2019, 17). Ponadto w sposób analogiczny powinno się traktować wiedzę nabytą podczas kierownictwa duchowego. Zaznaczono również, że dotyczy to także spowiedników i ojców duchownych, przygotowujących kandydatów do kapłaństwa i życia zakonnego (por. Konferencja Episkopatu Polski 2019, Aneks nr 3, art. 2, p. 4). Warto nadmienić, że w niektórych krajach (np. w Belgii, we Włoszech) w ostatnich latach ustawodawcy próbują wymusić na duchownych zeznawanie posiadanej wiedzy o pedofilii, nabytej podczas sprawowania sakramentu pokuty (por. Boni 2019).

Rozwiązania Konferencji Episkopatu Polski zostały udzielone w duchu wyjaśnień, których udzieliła Penitencjaria Apostolska w *Nocie* z 2019 roku. Przypomniano w niej, że kapłan w Kościele katolickim zawsze sprawuje sakramenty *in persona Christi capitis*; staje się on świadomy grzechów penitenta „*non ut homo, sed ut Deus* – nie jako człowiek, ale jako Bóg, do tego stopnia, że po prostu «nie wie», co mu powiedziano podczas spowiedzi dlatego, że nie słuchał jako człowiek, ale właśnie w imię Boga” (por. Penitencjaria Apostolska 2019, 10). Spowiednika zatem obowiązuje absolutna tajemnica (łac. *sigillum sacramentale*) co do jakichkolwiek grzechów, które zostały wyznane przez penitenta, nawet wówczas, gdy spowiednik nie udzieliłby absencji (por. KKK, nr 1467; Penitencjaria Apostolska 2019, 10). W *Nocie* zostało ponadto sprecyzowane, że obrona świętości spowiedzi nie jest próbą ukrywania prawdy o jakichkolwiek przestępstwach czy wyznawanym przez grzeszników złu, ale jest antidotum na to zło. W świetle wskazań watykańskiego trybunału miłosierdzia nie można w stosunku do sprawcy nadużyć seksualnych wobec nieletnich, który wyznaje grzechy i za nie żałuje, stawiać pewnych warunków rozgrzeszenia: „Wobec grzechów, które mają charakter przestępstwa, nigdy nie wolno stawiać penitentowi, jako warunku rozgrzeszenia, obowiązku oddania się organowi sprawiedliwości publicznej, na mocy zasady z prawa naturalnego, włączonej w każdy porządek prawny, zgodnie z którą *nemo tenetur se detegere*” (Penitencjaria Apostolska 2019, 11). Wydaje się, że trzeba czytać te słowa, biorąc pod uwagę także okoliczności wyjawione przez sprawcę, powtarzalność czynów i zakres wyrządzonego zła. Niemniej jednak Penitencjaria przypomina, że skrucha, połączona z postanowieniem poprawy, jest warunkiem ważności sakramentu pokuty (por. Penitencjaria Apostolska 2019, 11).

Choć prawo polskie chroni wyłącznie *sigillum sacramentale*, ustanawiając zakaz przesłuchiwania (art. 178, p. 2 *Kodeksu postępowania karnego* i art. 82, p. 3 *Kodeksu postępowania administracyjnego*) lub prawo odmowy zeznań (art. 261 § 2 *Kodeksu postępowania cywilnego*) przez duchownego co do faktów objętych tajemnicą spowiedzi, to przywołując wskazania Penitencjarii Apostolskiej oraz opinię Piotra Majera, należy stwierdzić, że obowiązek powiadamiania nie dotyczy także wiedzy z kierownictwa duchowego, które

należy traktować analogicznie do tajemnicy spowiedzi (por. Konferencja Episkopatu Polski 2019, art. 17; Majer 2017).

Kapłan sprawujący posługę w konfesjonale jest ważnym elementem budowania nowej świadomości i przełamywania „kultury milczenia” w kwestii nadużyć seksualnych. Właściwa postawa spowiednika, pełne współczucia, miłosierdzia i dobroci podejście do ofiar tych nadużyć, ale też roztropne i ojcowskie wysłuchanie sprawców, mogą być ważnym krokiem naprzód w nawróceniu poszczególnych osób, w stosownym ukształtowaniu ich wiary i relacji z Bogiem, a także w modelowaniu nierzadko niewłaściwie uformowanych sumień. Częściej w konfesjonale spowiednik będzie miał do czynienia z ofiarami i ich rodzinami, zatem właśnie do niego należy zadanie budzenia wrażliwości i nadziei oraz pierwsza pomoc duchowa i podstawowe wskazania psychologiczne w bolesnych przeżyciach. Jest to tym bardziej istotne, jeśli weźmie się pod uwagę fakt, że wejście w życie od 2017 roku sankcji karnych na płaszczyźnie prawa polskiego może powodować zwiększone poczucie winy u niektórych penitentów i wracanie do przeżyć z przeszłości w czasie wyznawania grzechów.

Wśród trudności, z jakimi może się spotkać spowiednik, jest kwestia wiarygodności wyznawanych grzechów i nadużyć seksualnych oraz oskarżeń kierowanych wobec różnych osób. Kapłan powinien cierpliwie pomagać penitentowi oceniać stawiane zarzuty, pamiętając jednocześnie o tym, że w czasie sprawowania sakramentu pokuty obowiązuje zasada domniemania prawdy wyznawanych grzechów (łac. *paenitentibus credendum est*) (por. Paluch 2016, s. 14-21). Nierzadkim, niestety, przypadkiem w dobie mediów cyfrowych jest niebezpieczeństwo nagrywania spowiedzi w celu skompromitowania spowiednika, zwłaszcza za pouczenie w dziedzinie nadużyć seksualnych, co miało miejsce np. w jednej z parafii diecezji płockiej w 2009 roku (por. Kurkiewicz 2009).

Wspomniane trudności objawiają konieczność nieustannej formacji stałej spowiedników, zarówno na płaszczyźnie duchowej, jak i intelektualnej.

b) Odpowiedzialność ofiar

Różnego rodzaju przeżycia, związane z dramatem wykorzystania seksualnego, bywają wypowiedane przez ofiary tych czynów w czasie spowiedzi. Niejednokrotnie same ofiary odczuwają ogromne poczucie winy, zupełnie nieadekwatne do przeżytej sytuacji. Niezastąpione jest więc mądre działanie spowiednika, który będzie potrafił ukierunkować uczucia, emocje i przeżycia skrzywdzonego penitenta. W tym najpełniej będzie się wyrażała postawa towarzyszenia Kościoła i leczenia ran pokrzywdzonych. Franciszek przypomina, że zadaniem Kościoła, a w nim spowiednika, jest „marnowanie czasu na

słuchanie”. Papież stwierdza: „Słuchanie leczy zranionego i leczy także nas samych z egoizmu, z dystansowania się, z «to mnie nie dotyczy», z postawy kapłana i lewity z przypowieści o Miłosiernym Samarytaninie” (Franciszek 2019b, s. 25). To właśnie do spowiednika należy wyjaśnienie penitentowi, że jednym z elementów jego uzdrowienia osobistego oraz leczenia społecznych skutków grzechu pedofilii jest poszukiwanie sprawiedliwości wobec sprawców. Penitencjaria Apostolska w tym kontekście podkreśla: „Jeśli przychodzi penitent, który padł ofiarą zła innych, niech spowiednik pouczy go o jego prawach, w tym o konkretnych instrumentach prawnych, które posłużą do zgłoszenia i potępienia faktu na forum cywilnym i/lub kościelnym oraz przywróceniu sprawiedliwości” (Penitencjaria Apostolska 2019, 11). Stosowne jest jednocześnie uspokajanie ofiar, że nie ponoszą one ani odpowiedzialności karnej (por. art. 240 § 2a *Kodeksu karnego*), ani moralnej, jeśli z wiadomych sobie powodów i obaw nie przedstawią sprawy władzom cywilnym i kościelnym. Istotne jest uwrażliwienie ofiar na potrzebę precyzyjnego mówienia prawdy o czynach sprawców, by nie doprowadzić do bezpodstawnych pomówień, które mogą być obarczone winą moralną. Rozmowa ze spowiednikiem winna pomóc ofierze w rozstrzygnięciu wszelkich wątpliwości w tej kwestii.

W przypadku ofiary przestępstw nadużyć seksualnych, którą byłaby osoba przygotowująca się do przyjęcia sakramentu święceń, słuszne wydaje się zobligowanie kandydata przez spowiednika do podjęcia tego tematu podczas kierownictwa duchowego i zapoczątkowanie leczenia ran z przeszłości.

Dzięki właściwie przeżytemu procesowi leczenia duszy i psychiki ofiara nadużyć seksualnych może w przyszłości stać się pomocą dla innych osób, dlatego bardzo ważne jest właściwe przeżywanie przez nią sakramentu pokuty. Z punktu widzenia etycznego odpowiedzialność moralna ofiary wyrażałaby się zatem w odkryciu, w jaki sposób jej dramatyczne przeżycia mogą zostać w jej życiu uzdrowione, a ponadto, jeśli znalazłaby w sobie siłę ku temu, jakimi środkami mogłaby wesprzeć inne ofiary nadużyć seksualnych, które znalazły się w podobnym położeniu.

c) Odpowiedzialność sprawcy czynów pedofilskich

W jasnych słowach kwestię odpowiedzialności sprawców czynów nadużyć seksualnych wobec nieletnich zawarł w swoim apelu papież Franciszek, zwracając się do nich: „nawróćcie się i oddajcie się w ręce ludzkiej sprawiedliwości, i przygotujcie się na Bożą sprawiedliwość, pamiętając o słowach Chrystusa: «Kto by się stał powodem grzechu dla jednego z tych małych, którzy wierzą we Mnie, temu byłoby lepiej kamień młyński zawiesić u szyi i utopić

go w głębi morza» (Mt 18,6)” (Franciszek 2019a, 35). Najbardziej istotnym problemem spowiedzi sprawcy pedofilii jest uznanie przez niego winy i podjęcie postanowienia poprawy, które są niezbędnymi elementami do otrzymania abszolucji sakramentalnej, o czym już wyżej wspomniano przy okazji odpowiedzialności spowiednika.

Na czym polega zło grzechu pedofilii? Jakie dylematy powinno ono prowokować w sumieniu sprawcy? Po pierwsze, sprawca pedofilii przez swoje czyny zakłamuje sens cielesności i języka ciała (nazywanego także „mową ciała”). Poprzez swoje ciało człowiek może odkryć wezwanie i zaproszenie do bezinteresownego i pełnego miłości oddania drugiemu człowiekowi, mężczyzna kobiecie, a kobieta mężczyźnie. Nie może się to dokonywać przez łamanie norm moralnych prawa Bożego i prawa naturalnego, z użyciem przemocy, podporządkowania, przymusu moralnego lub fizycznego. Teologia ciała, rozwinięta zwłaszcza w nauczaniu św. Jana Pawła II, wskazuje ponadto na ważną rolę wstydu w kształtowaniu sfery seksualnej i obyczajowej, szczególnie dojrzewającego młodego człowieka (por. Marczewski 2015, s. 105-164). Akt seksualny pedofila i osoby nieletniej w wyraźny sposób zakłamuje takie personalistyczne traktowanie osoby oraz ciała, przez które ta osoba się wyraża, jest on bowiem pozbawiony wszelkiego szacunku dla dojrzałości fizycznej, psychicznej, uczuciowej i seksualnej, a może zasiać jedynie strach, lęk i przemoc. Przemoc seksualna jednoczy ciała, ale zaprzecza powołaniu, do jakiego zostało to ciało stworzone (Benanti i Zollner 2019, s. 11-12). Pedofil jest zatem odpowiedzialny za działanie sprzeczne z prawem naturalnym, za zgorszenie małuczkich i powodowanie ogromnej traumy psychicznej u swojej ofiary (lub ofiar), jak również odpowiada za stosowanie przemocy i zła wobec często bezbronnej, niewinnej osoby.

Po drugie, w ocenie moralnej czynów pedofilskich sprawcy, jak w innych patologiach natury psychicznej, trzeba wziąć pod uwagę wolność i świadomość wykonanego przez niego czynu oraz środowisko obyczajowe, w którym dopuścił się on nadużyć względem nieletnich. Sprawca czynów pedofilskich, który oczekuje rozgrzeszenia w sakramencie pokuty, winien zadać sobie pytanie nie tylko o dokonane fizycznie akty seksualne, ale też o to, w jaki sposób walczył z pokusami do tego typu grzechów, co uczynił, aby przeszkodzić kształtowaniu w swojej wyobraźni obrazów i wspomnień, które mogłyby go skłonić do podjęcia niegodziwych działań. Niektórzy autorzy wymieniają w tym względzie działania w świecie wirtualnym, *grooming*, *sexting*, pornografię i podobne czyny. Franciszek zauważył, że „świat cyfrowy i korzystanie z jego urządzeń często oddziałuje głębiej niż myślimy” (Franciszek 2019b, s. 25). Niemniej ważne w ocenie moralnej jest wzięcie pod uwagę, czy sam sprawca czynów pedofilskich nie był w przeszłości jako dziecko ofiarą podobnych działań ze strony dorosłych (por. Benanti i Zollner 2019, s. 12).

Szczególnym przypadkiem sprawcy nadużyć seksualnych wobec nieletnich jest duchowny. Oceniając skalę zjawiska pedofilii w tej grupie społecznej, Jacek Prusak próbuje nakreślić profil sprawcy-duchownego, co może być pomocne we właściwym towarzyszeniu w sakramencie pokuty: „Na tle innych przestępców wykorzystujących nieletnich księży, którzy dopuścili się takich czynów są zazwyczaj starsi, lepiej wykształceni, z wyższym IQ, z mniejszą liczbą cech antyspołecznych, rzadziej też popełniali czyny kryminalne w przeszłości. Częściej wykorzystują nastoletnich chłopców oraz częściej mówią o orientacji homoseksualnej niż inni przestępcy seksualni w stosunku do nieletnich. Ogólnie występuje u nich mniej wskaźników psychopatologii, a także wykorzystują mniejszą liczbę ofiar” (por. Prusak 2015, s. 23). Każde to postawić pytanie o wpływ formacji kapłańskiej, osobistego kształtowania duchowości, życia sakramentalnego na trwałe nawrócenie duchownego sprawcy pedofilii. Są sprawcy, którzy widzą winę osobistą, ale też i tacy, którzy jej nie dostrzegają, a potrafią ją wyjaśnić, używając nawet argumentów religijnych. Rodzi się zatem pytanie o to, jak kapłan, który wielokrotnie popełnia czyny pedofilskie, spowiadał się wcześniej, jak wyglądały pouczenia spowiednika i co zrobił, aby zmienić swoje postępowanie? Fundamentalną kwestią wydaje się więc – przede wszystkim w przypadku kapłanów – właściwe dysponowanie własną seksualnością, dbałość o czystość seksualną i niestosowanie zgubnych psychologicznych mechanizmów obronnych w sytuacji odczuwania impulsów życiowych, poszukiwanie ekwilibrium między acedią i inercją, czyli lenistwem i bezwładem. Jest to wszystko możliwe dzięki dbałości o stałą formację kapłańską, której wagę w tej dziedzinie podkreśla nowa *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* z 8 grudnia 2016 roku (por. Zollner 2018, s. 71-74).

d) Odpowiedzialność przełożonych

Spowiedź sakramentalna może być przestrzenią wyznawania grzechów przez różnego rodzaju przełożonych, którzy czując odpowiedzialność za powierzone im zakłady pracy, wspólnoty lub grupy ludzi, mogą nabywać wiedzę o popełnionych przez członków tych społeczności nadużyciach seksualnych. Obok prawnego obowiązku powiadamiania władz państwowych o takich przestępstwach rodzi się pytanie o moralną odpowiedzialność przełożonych za zaistniałe sytuacje. Sakrament pokuty winien być okazją do wykonania przez nich rachunku sumienia z wprowadzonych działań prewencyjnych, kształtowania wrażliwości i szacunku wobec nieletnich, a także wprowadzania procedur prawnych i jasnych zasad reagowania w sytuacjach odkrycia potencjalnych nadużyć. Spowiedź daje także okazję do dostrzeżenia osobistej oceny danego faktu przez przełożonego w świetle porad i słów spowiednika, który może po-

móc zweryfikować stopień odpowiedzialności, a także postawić zasadniczy dylemat, czy odbyty sakrament pokuty może zamknąć wszystko w kwestii odpowiedzialności za ukrywanie czynów pedofilskich, czy też należałoby podjąć inne kroki w celu naprawienia krzywd, na które się przyzwalało. Wszystkie te starania powinny pomóc odczytać penitentowi sprawującemu odpowiedzialne funkcje potrzebę osobistej troski o ziemską reparację i uświadomienie sobie wagi życia każdego człowieka, w którym dokonuje się zmaganie o wieczne zbawienie zarówno ofiar nadużyć, ich sprawców, jak i osób ich ukrywających.

Przywołując biblijną historię króla Dawida, papież Franciszek uwypukla znaczenie wrażliwości sumienia każdego człowieka, zwłaszcza przełożonego, i przestrzega: „Od iskier gnuśności i pożądliwości, od «osłabienia czujności» rozpoczyna się diabelski łańcuch grzechów ciężkich: cudzołóstwo, kłamstwo i morderstwo” (Franciszek 2019a, 34) i dodaje: „osoby, które nie czują, aby dopuszczały się poważnych uchybień przeciwko Prawu Bożemu, mogą postępować w swego rodzaju ogłuszeniu lub odrętwieniu. Ponieważ nie znajdują one w sobie nic poważnego, co mogłyby sobie wyrzucać, nie zauważają tej letniości, która stopniowo opanowuje ich życie duchowe, a ostatecznie marnują się i ulegają zepsuciu” (GE, nr 164).

Do powyższych uwag należy także dodać pytanie o troskę przełożonych o pomoc ofiarom nadużyć seksualnych, spowodowanych przez ich podwładnych, zapewnienie pokrzywdzonym dyskrecji, bezpieczeństwa i opieki, a także zorganizowanie pomocy psychologicznej, duchowej i nie mniej istotnego materialnego wsparcia. To także winno być przedmiotem refleksji w czasie rachunku sumienia przełożonego.

Kultura milczenia (wł. *omertà*) przez wiele lat sprawiała, że nadużycia seksualne i różne formy nadużyć władzy nie znajdowały właściwych rozwiązań także we wspólnocie Kościoła katolickiego. Symboliczny, a przez niektórych uważany za kontrowersyjny, był gest modlitwy Jana Pawła II i przeproszenia za grzechy ludzi Kościoła, wykonany przed cudownym wizerunkiem Ukrzyżowanego z kościoła św. Marcelego w Rzymie w czasie obchodów Wielkiego Jubileuszu Chrześcijaństwa 12 marca 2000 roku. W ostatniej modlitwie tego nabożeństwa abp Paul Josef Cordes przeproszał za obojętność wobec godności tych, których papież Polak w swojej modlitwie nazwał „maluczkimi” (por. Weigel 2005, s. 1112-1113). Był to u progu trzeciego tysiąclecia pierwszy krok przełożonych Kościoła katolickiego do uznawania win i ich odpowiedzialności w sferze nadużyć seksualnych.

Okresem negatywnych przewartościowań moralnych w Kościele katolickim w dziedzinie odpowiedzialności przełożonych za nadużycia seksualne była połowa XX wieku, co wnikliwie opisuje Benedykt XVI we wspomnianej analizie z 2019 roku. Rewolucja obyczajowa lat sześćdziesiątych XX wieku dała wielu duchownym liczne argumenty do usprawiedliwiania grzesznych

czynów osobistych i ich braci. Negatywne konsekwencje potęgowały, zdaniem papieża seniora, „kliki homoseksualne, które działały mniej lub bardziej otwarcie i znacząco zmieniły klimat w seminariach”, a prowadzone procesy i ujawnianie kolejnych skandali nie zmieniały nastawienia do poważnych nadużyć w dziedzinie seksualnej wśród duchownych na różnych szczeblach hierarchii kościelnej w Europie i Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej (por. Benedykt XVI 2019, s. 309-312). Zapoczątkowana przez Jana Pawła II, pogłębiona w czasie pontyfikatu Benedykta XVI, konsekwentnie realizowana oraz egzekwowana przez Franciszka droga oczyszczenia oraz zasada „zera tolerancji” dla nadużyć seksualnych wobec nieletnich, dają nadzieję na powolne zmienianie myślenia przełożonych, także kościelnych, i podejmowanie różnych pozasakramentalnych działań ekspiacyjnych za gorszące postawy i grzechy. Franciszek uzasadnia to w stanowczy sposób: „Święta bojaźń Boża nakazuje nam oskarżyć siebie – jako ludzi i jako instytucję – oraz zaradzić naszym niedociągnięciom. Oskarżenie samych siebie: to mądry początek, związany ze świętą bojaźnią Boga. Trzeba uczyć się oskarżania samych siebie, jako osoby, jako instytucje, jako społeczeństwa. Nie możemy bowiem wpaść w pułapkę oskarżania innych, będącego krokiem w kierunku alibi, które oddziela nas od rzeczywistości” (Franciszek 2019b, s. 25).

Pozytywnie należy ocenić stwierdzenia i drogę, nakreśloną przez Radę Stałą Konferencji Episkopatu Polski w słowie z 22 maja 2019 roku, po emisji filmu dokumentalnego *Tylko nie mów nikomu* (por. Rada Stała Konferencji Episkopatu Polski 2019). Biskupi polscy zwrócili uwagę właśnie na odpowiedzialność przełożonych za prewencję i ochronę nieletnich: „Przyznajemy, że jako pasterze Kościoła nie uczyniliśmy wszystkiego, aby zapobiec krzywdom”. Pokreślono ponadto, by nie stosować w tej sprawie zasady odpowiedzialności zbiorowej, a win konkretnych sprawców grzechów pedofilskich nie przenosić na posługę wszystkich kapłanów. To ważny krok do dalszej refleksji nad kwestią odpowiedzialności przełożonych, co zostało doprecyzowane pod względem prawnokanonicznym przez papieża Franciszka w liście *Vos estis lux mundi* w 9 maja 2019 roku (por. Franciszek 2019c).

e) Odpowiedzialność wspólnoty Kościoła

Choć grzech jest zawsze aktem pojedynczej osoby, wynika bowiem z wolnej decyzji człowieka, to św. Jan Paweł II zwrócił uwagę na jego społeczne skutki. Czynniki zewnętrzne i wewnętrzne mogą ograniczać wolność i odpowiedzialność za popełnione zło. Nie oznacza to jednak, twierdzi papież Polak, kwestionowania osobistej wolności pojedynczej osoby. Niektóre grzechy można, w sensie analogicznym, nazwać społecznymi, gdyż są nie tylko ob-

razą Boga i jego miłości, ale też wyraźnie skierowane są przeciwko miłości bliźniego. Święty Jan Paweł II mówił o społecznych grzechach przeciwko życiu, dobru wspólnemu, prawom osoby ludzkiej (por. RP, nr 16). Niewątpliwie grzechy nadużyć seksualnych wobec nieletnich mają charakter społeczny, są one bowiem, jak słusznie przyznał także Franciszek, „zjawiskiem rozposzechnionym historycznie we wszystkich kulturach i społeczeństwach”, wiele z nich nie jest zgłaszanych i monitorowanych, a większość z nich dokonuje się w środowisku rodzinnym (por. Franciszek 2019b, s. 22 i 27).

Uczciwe ujęcie kwestii pedofilii nakazuje uznać, że nie tylko duchowni katolicy są sprawcami takich czynów, ale są one problemem społecznym, dotyczącym rzeczywistości życia publicznego wielu państw i narodów. Franciszek podkreśla, że „mamy do czynienia z problemem uniwersalnym, transwersalnym, który niestety występuje niemal wszędzie. Trzeba powiedzieć jasno: powszechność tej plagi, potwierdzająca jej groźny charakter w naszych społeczeństwach, nie umniejsza jej potworności w obrębie Kościoła” (Franciszek 2019b, s. 23). Dostrzeganie problemu, mówienie o nim, poszukiwanie dróg rozwiązania jest właściwą drogą do budzenia ludzkich sumień, kształtowania nowej wrażliwości i postrzegania grzechu, którego ohyda wcześniej nie przebijała się do świadomości licznych osób i wspólnot. To właściwa droga przygotowania do sakramentu pokuty, w którym pojedynczy człowiek może zyskać odpuszczenie grzechów.

Warto przypomnieć, że ostatnie lata przyniosły poważną zmianę w tej dziedzinie. Organizowane na różnych poziomach w Kościele Rzymskokatolickim nabożeństwa pokutne, dni postu, umartwienia i modlitwy za ofiary pedofilii stały się okazją do ogólnowspólnotowego rachunku sumienia z zaniedbań, grzechów i przewinień w dziedzinie nadużyć seksualnych i nadużyć władzy. Marszrutę historyczną procesu dochodzenia do nowej świadomości w tej dziedzinie przedstawiono w związku z watykańskim spotkaniem, zatytułowanym *Ochrona nieletnich w Kościele 21-24 lutego 2019 roku* (por. Lombardi 2019; *Timeline of the Church's 2019*).

Pierwsze w Polsce nabożeństwo pokutne za grzechy wykorzystania seksualnego dzieci i młodzieży przez duchownych zostało zorganizowane w Krakowie 20 czerwca 2014 roku. Papież Franciszek 30 czerwca 2015 roku zwrócił się z apelem do krajowych konferencji biskupich o zorganizowanie w poszczególnych krajach dni modlitwy i pokuty za grzechy wykorzystywania seksualnego osób małoletnich. W Polsce pierwszy taki dzień został przewidziany na 3 marca 2017 roku, a od 2018 roku pierwszy piątek wielkiego postu został uznany przez Konferencję Episkopatu Polski za dzień modlitwy i pokuty za grzechy wykorzystania seksualnego małoletnich.

Wśród niemałej liczby wiernych podnoszona jest wątpliwość, czy cała wspólnota Kościoła powinna podejmować czyny pokutne za grzechy pedofi-

lii nielicznych. Odpowiedź na to *dubium* daje papież Franciszek w *Liście do Ludu Bożego*: „Wezwanie św. Pawła, by cierpieć z cierpiącymi, jest najlepszym antidotum przeciwko jakiegokolwiek chęci wypowiedania nadal naszymi ustami słów Kaina: Czyż jestem stróżem brata mego? (Rdz 4,9)” (Franciszek 2018a, s. 693). Los brata, nawet tego, który jest winien grzechu i przestępstwa, nie może być obojętny całej wspólnocie wierzących.

W tym kontekście może się zrodzić jeszcze jedno pytanie, dotyczące odpowiedzialności wspólnoty Kościoła w wymiarze pokuty. Wypełnianie czynów miłosierdzia, „wyobraźnia miłosierdzia”, o którą prosił wielokrotnie św. Jan Paweł II, powinny kierować sumienia wierzących do postawienia kwestii, w jaki sposób cała wspólnota może wynagrodzić krzywdy, które zostały wyrządzone poszczególnym osobom. Nie chodzi tu bynajmniej o odpowiedzialność zbiorową, bo grzech zawsze jest dziełem pojedynczej osoby, niemniej jednak zaniedbaniem byłoby zupełne pomijanie w osobistym rachunku sumienia przez poszczególnego wyznawcę Chrystusa pytania, w jaki sposób, na miarę swoich możliwości, mógłby pomóc zmniejszyć konsekwencje zła, które dotknęło jednego z najmniejszych.

Choć wszystkie powyższe działania dotyczą *forum externum* i mogą one mieć pewien wpływ na kształtowanie postaw, przekazywanie treści i moderowanie dyskusji publicznej, to można żywić nadzieję, że przełożą się także na różne działania i formację sumień wielu osób w społeczeństwach, dotkniętych plagą nadużyć seksualnych.

6. Wnioski

Sprawowanie sakramentu pokuty i pojednania jest ważnym sposobem świadczenia Bożego miłosierdzia pokutującemu grzesznikowi oraz wobec całej wspólnoty Kościoła. Ostatnie lata pokazują, jak wiele zawiłości w tej dziedzinie związanych jest z problemem nadużyć seksualnych i nadużyć władzy. Kratki konfesjonału są intymnym miejscem spotkania ze sprawiedliwością i miłosierdziem Bożym, które jest niezmierne dla ofiar takich czynów, a także dla ich sprawców, gdy za nie żałują i postanawiają poprawę. Najpełniej wówczas realizuje się towarzyszenie człowiekowi i kształtowanie jego sumienia, nawet jeśli było błędnie uformowane. Postawa odpowiedzialności różnych osób, włączonych w sprawowanie sakramentu pokuty, pomaga zrozumieć, jak bardzo grzechy pedofilii i im podobne rujną więzy międzyludzkie oraz wiarę w Boga.

Coraz większa wrażliwość społeczna na problem, ujawnianie i czynienie zadość złu czynów pedofilskich, a także ogromna praca wykonana dotychczas w tym względzie we wspólnocie Kościoła katolickiego na różnych szczeblach

dają nadzieję na to, by nie zamykać całej sprawy jedynie w konfesjonale. Tragiczne historie osób molestowanych w dzieciństwie, które ujrzały światło dzienne, pokazały, że niewystarczająca była powtarzana przez lata, nie tylko w dziedzinie pedofilii, teza, której zwolennicy twierdzili, że Kościół ma swoje narzędzia oczyszczania, a najlepiej czynić to jedynie w sakramencie pokuty. Nieprzykładanie właściwej wagi do zadośćuczynienia paradoksalnie osłabiło zaufanie wielu wiernych do spowiedzi i doprowadziło do kryzysu pokuty i pojednania.

Pomocą w odkryciu na nowo wartości tego sakramentu może być refleksja nad problemem nadużyć seksualnych w świetle tradycyjnych pięciu warunków sakramentu pokuty. Nowe rozumienie cielesności, postęp nauk szczegółowych, jak np. psychologii, rodzą potrzebę napisania właściwych rachunków sumienia dla dzieci, młodzieży i dorosłych, dla kapłanów, dla przełożonych, z uwzględnieniem pytań o szóste i dziewiąte przykazanie oraz nadużycia seksualne. Poważnej katechezy domaga się kwestia żalu za grzechy i postanowienia poprawy, które w przypadku sprawców takich nadużyć mogą rodzić różnego rodzaju wątpliwości. Niemniej istotne byłoby przypomnienie tradycyjnej nauki o współudziale w grzechu cudzym, szczególnie w sytuacji przełożonych lub mających wiedzę na temat nadużyć seksualnych. Ponadto zadośćuczynienie, istotny warunek sakramentu pokuty, może być szansą na doprecyzowanie kolejnych zagadnień: pokuty dla przełożonych, ukrywających świadomie nadużycia seksualne, popełnione przez ich podwładnych; sposobu znajdowania środków na pomoc ofiarom; przywracania dobrego imienia fałszywie oskarżonym o czyny pedofilskie, a także rozstrzygnięcie na gruncie prawa kanonicznego potrzeby wprowadzenia kary ekskomuniki za nadużycia seksualne wobec nieletnich.

Rany i skażenie ludzi Kościoła konsekwencjami nadużyć seksualnych mogą być leczone przez sakrament pokuty i pojednania. Nawet jeśli wydawać się może, że obecna sytuacja jest dopiero początkiem sporów i różnego rodzaju oskarżeń, nierzadko związanych z odkrywaniem cieni przeszłości, nie powinno to powodować utraty nadziei na zwycięstwo prawdy, bo Kościół składa się z dobrych i złych ryb. Benedykt XVI z przekonaniem stwierdza: „Jeśli z czujnym sercem rozglądamy się wokół i słuchamy, możemy dzisiaj wszędzie, szczególnie pośród zwykłych ludzi, ale także w wysokich rangach Kościoła, odnaleźć świadków, którzy swoim życiem i cierpieniem stają w obronie Boga. Lenistwo serca sprawia, że nie chcemy ich dostrzec” (Benedykt XVI 2019, s. 317).

DILEMMAS OF THE SACRAMENT OF PENANCE
AND RECONCILIATION IN THE CONTEXT OF SEXUAL ABUSES
AGAINST MINORS IN THE LIGHT OF THE TEACHING
OF POPE FRANCIS

Summary

Sexual abuse against minors painfully hurts the entire community of the Catholic Church. The sacrament of penance and reconciliation is one of the fundamental realities in which healing the wounds of victims is carried out, as well as appealing to the consciences of perpetrators. The purpose of the article is to show the various dilemmas of the sacrament of penance and reconciliation in the context of sexual abuses of minors, especially in the light of the teaching of Pope Francis. The difficult moral issues discussed concern both confession of victims of pedophilia and perpetrators of these sins. The problem of the moral responsibility of the superiors of abusers is also raised, as well as the question of the responsibility of the entire community of the Catholic Church for shaping proper moral thinking about the sins of abuse.

Keywords: sacrament of penance and reconciliation; sexual abuses; minors; pope Francis; responsibility; superiors; secret of confession; pedophilia

Słowa kluczowe: sakrament pokuty i pojednania; nadużycia seksualne; nieletni; papież Franciszek; odpowiedzialność; przełożeni; tajemnica spowiedzi; pedofilia

WYKAZ SKRÓTÓW

- GE – Franciszek, *Adhortacja apostolska «Gaudete et exsultate» o powołaniu do świętości w świecie współczesnym.*
- GS – Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes.*
- KKK – *Katechizm Kościoła katolickiego.*
- RP – Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Reconciliatio et poenitentia.*
- VS – Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor.*

BIBLIOGRAFIA

- Arrieta J.I. (2010), *L'influsso del Cardinal Ratzinger nella revisione del sistema penale canonico*, „La Civiltà Cattolica”, 3851, s. 430-440.
- Arrieta J.I. (2019), *Riservatezza e dovere di denuncia*, „L'Osservatore Romano”, 288, 18 dicembre, s. 4-5.
- Bellarmino R. (1839), *Dottrina cristiana breve composta per ordine di Papa Clemente VIII al R.P. Roberto Bellarmino della Compagnia di Gesù poi cardinale di Santa Chiesa*, Roma.

- Benanti P., Zollner H. (2019), *Abuso sessuale*, w: *Teologia morale*, red. P. Benanti i in., Cinisello Balsamo, s. 5-13.
- Benedykt XVI (2011), *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu. Benedykt XVI w rozmowie z Peterem Seewaldem*, tłum. P. Napiwodzki, Kraków.
- Benedykt XVI (2019), *Kościół a skandal wykorzystywania seksualnego* (polskie tłumaczenie tekstu), „Miesięcznik Pastorski Płocki” 104(4), s. 305-317.
- Beretta R. (2019), *Oltre l'abuso: Lo scandalo della pedofilia farà cambiare la Chiesa?*, Milano.
- Boni G. (2019), *Sigillo sacramentale e segreto ministeriale. La tutela tra diritto canonico e diritto secolare*, „Stato, Chiese e pluralismo confessionale. Rivista telematica” 34, s. 1-93. DOI: 10.13130/1971-8543/12850.
- Centofanti S. (2019), *Tornare a Dio per superare la crisi degli abusi*, „L'Osservatore Romano” 85, 12 aprile, s. 7.
- Ciążela H. (2007), *Etyka odpowiedzialności (spojrzenie z perspektywy odpowiedzialności globalnej)*, „Kultura i Edukacja” 3, s. 23-36.
- Di Noto F. (2002), *La pedofilia. I mille volti di un olocausto silenzioso*, Milano.
- Faggioni M. (2017), *Sessualità, matrimonio, famiglia. Nuova edizione*, Bologna.
- Franciszek (2015), *Chirographus «Minorum tutela actiosa»*, „Acta Apostolicae Sedis” 107(6), s. 562-563.
- Franciszek (2018a), *Niech Duch Święty da nam łaskę nawrócenia i zadośćuczynienia. List do Ludu Bożego*, „L'Osservatore Romano”, 39(8-9), s. 7-9.
- Franciszek (2018b), *Adhortacja apostołska «Gaudete et exsultate» o powołaniu do świętości w świecie współczesnym*, Kraków.
- Franciszek (2019a), *Kościół nigdy nie będzie próbował ukryć ani bagatelizować żadnego przypadku nadużyć*. Przemówienie do członków Kurii Rzymskiej (Watykan, 21 grudnia 2018 r.), „L'Osservatore Romano” 40(1), s. 32-37.
- Franciszek (2019b), *Stanowczo apeluję o wszechstronną walkę przeciwko wykorzystywaniu nieletnich*. Przemówienie na zakończenie obrad poświęconych ochronie nieletnich (Watykan, 24 lutego 2019 r.), „L'Osservatore Romano”, 40(3), s. 22-29.
- Franciszek (2019c), *Lettera apostolica in forma Motu proprio «Vos estis lux mundi»*, „L'Osservatore Romano”, 106, s. 10.
- Girard R. (1987), *Kozioł ofiarny*, tłum. M. Goszczyńska, Łódź.
- Jan Paweł II (1984), *Adhortacja apostołska Reconciliatio et poenitentia*, Città del Vaticano.
- Jan Paweł II (1993), *Encyklika Veritatis splendor*, Città del Vaticano.
- Katechizm Kościoła katolickiego* (2002), Poznań.
- Kobyliński A. (2003), *Dramat pedofilii*, „Przegląd Powszechny” 7-8, s. 229-231.
- Kobyliński A. (2017), *Pedofilia w Belgii: rewolucja seksualna, sekularyzacja i nowa moralność*, „Studia Bobolanum” 28(1), s. 219-236.
- Kobyliński A. (2018), *Pedofilia we Włoszech: skala problemu, aspekty etyczne i ochrona nieletnich*, „Studia Ecologiae et Bioethicae” 16(1), s. 37-58. DOI: 10.21697/seb.2018.1.04.
- Konferencja Episkopatu Polski (2019), *Uchwała nr 14/384/2019 Konferencji Episkopatu Polski z dn. 8 października 2019 r. w sprawie nowelizacji «Wytucznych dotyczących wstępnego dochodzenia kanonicznego w przypadku oskarżeń duchownych o czyny przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu z osobą niepełnoletnią poniżej osiemnastego roku życia»*, <https://episkopat.pl/wp-content/uploads/2019/10/NowelizacjaWytucznychDotyczacychWstępnegoDochodzeniaKanonicznegoWPrzypadkuOskarzenDuchownychOCzynyPrzeciwkoSzostemuPrzykazaniuDekaloguZOsobaNiepełnoletniaPonizejOsiemnastegoRokuZycia.pdf> [dostęp: 31.12.2019].
- Kongregacja Nauki Wiary (2010), *Normae de gravioribus delictis*, „Acta Apostolicae Sedis” 102(7), s. 419-430.
- Kroczek P. (2017), *Kilka uwag do znowelizowanych «Wytucznych» Konferencji Episkopatu Polski w kontekście zasad techniki legislacyjnej oraz znowelizowanego art. 240 § 1 kodeksu karnego*, „Annales Canonici” 13, s. 91-107. DOI: 10.15633/acan.2221.

- Kurkiewicz R. (2009), *Reporter „Faktów i Mitów” ekskomunikowany*, <https://www.rp.pl/artykul/367311-Reporter--Faktow-i-Mitow--ekskomunikowany-.html> [dostęp: 23.09.2009].
- Lombardi F. (2019), *Protezione dei minori: una missione globale per la Chiesa in uscita*, „La Civiltà Cattolica” 4048, s. 329-342.
- Magister S., *Documenti. Quando il grande inquisitore predica in San Pietro*, http://magister.blogautore.espresso.repubblica.it/2010/05/31/documenti-quando-il-grande-inquisitore-predica-in-san-pietro/?refresh_ce [dostęp: 01.04.2020].
- Majer P. (2017), *Państwo i Kościół zastrzają kurs wobec pedofilii. Możliwe dylematy sumienia*, <http://wiesz.com.pl/2017/07/14/panstwo-i-kosciol-zastrzaja-kurs-wobec-pedofilii-mozliwe-dylematy-sumienia/> [dostęp: 14.07.2017].
- Marchesini R. (2013), *Omosessualità e Magistero della Chiesa. Comprensione e speranza*, Milano.
- Marcinek P., Kapała A. (2012) *Pedofilia w opiniowaniu sądowo-seksuologicznym*, „Seksuologia Polska” 10(2), s. 76-84.
- Marczewski R. (2015), *Teologia ciała Jana Pawła II w praktyce amerykańskiego Kościoła*, Kraków.
- Paluch, K. (2016), *Obowiązki i zadania spowiednika*, „Symposium” 20(1), s. 9-26.
- Penitencjaria Apostolska (2019), *Nota o ważności forum wewnętrznej i nienaruszalności pieczęci sakramentalnej*, tłum. R. Leżohupski. Niepokalanów.
- Picht G. (1981), *Odwaga utopii*, tłum. K. Maurin, K. Michalski, K. Wolnicki, Warszawa.
- Prusak J. (2009), *Pedofilia*, w: *Encyklopedia bioetyki. Personalizm chrześcijański*, red. A. Muszala, Radom, s. 469-477.
- Prusak J. (2015), *Duchowny-pedofil, czyli kto?*, „Dziecko Krzywdzone. Teoria, badania, praktyka” 14(1), s. 14-29.
- Rada Stała Konferencji Episkopatu Polski (2019), *Wrażliwość i odpowiedzialność*, <https://ekai.pl/dokumenty/wrazliwosc-i-odpowiedzialnosc-slowo-biskupow-do-wiernych/> [dostęp: 31.12.2019].
- Secretaria Status (2015), *Statuta Pontificiae Commissionis pro pupillis tuendis*, „Acta Apostolicae Sedis” 107(6), s. 564-567.
- Selejda R. (2010), *Kapłan penitentem i szafarzem sakramentu pokuty i pojednania*, „Collectanea Theologica” 80(1), s. 57-80.
- Skonieczny P. (2017), *Przestępstwo cięższe przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu z małoletnim – uwagi «de lege lata» i «de lege ferenda»*, „Prawo Kanoniczne” 60(1), s. 135-175. DOI: 10.21697/pk.2017.60.1.08.
- Sobór Watykański II (2002) *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań.
- Timeline of the Church's Response on the local and universal levels*, <https://www.pbc2019.org/protection-of-minors/timeline/> [dostęp: 31.12.2019].
- Weigel G. (2005), *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, tłum. M. Romanek i in., Kraków.
- Wirth M. (2013), *Regula tactus. Zur Aktualität einer kirchlichen Norm als Prävention und Plädoyer gegen sexualisierte Gewalt*, „Wege zum Menschen” 65(2), s. 185-195. DOI: 10.13109/weme.2013.65.2.185.
- Zadykiewicz T. (2011), *Pedofilia. Aspekt moralny*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. F. Gryglewicz i in., t. 15, Lublin, kol. 220-221.
- Zollner H. (2017), *La tutela dell'infanzia nella Chiesa Cattolica*, „La Civiltà Cattolica” 4001, s. 448-457.
- Zollner H. (2018), *Mój Boże, czemuś mnie opuścił? Duchowość a postępowanie w przypadkach wykorzystania seksualnego*, „Życie Duchowe” 93, s. 67-83.

WOJCIECH KUĆKO – ks. dr, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; zainteresowania badawcze: bioetyka, teologia moralna, pontyfikat Franciszka, hagiografia, e-mail: w.kucko@uksw.edu.pl.

WALTER HOMOLKA

University of Potsdam

Jewish Perspectives on Homosexuality

In Judaism, sexual contact outside of a marriage between a man and a woman has traditionally been viewed critically, as have premarital sex, divorce, visiting prostitutes, and same-sex activities, especially between men. This negative attitude toward homosexual activity went unquestioned as the classic position of Judaism on this topic until just a few decades ago. This was perhaps due to the assumption that homosexuality was not actually a phenomenon in Judaism.¹

In Israel, Orthodox Jews threaten Gay Pride parades with open violence, and a few years ago ultra-Orthodox demonstrators even held homosexuals responsible for the war in Lebanon. Rabbi Moshe Sternbuch, head of the ultra-Orthodox Ashkenazi community Eda Haharedit in Jerusalem, remarked, “We have not achieved our goals in Lebanon, because in the Holy Land obscenity and sexual promiscuity run rampant.”² Former Israeli chief rabbi Ovadia Josef even polemicized against the “obscene filth parade of Amalekites who want to defile the Holy City.”³ Amalekites are a biblical tribe from the land of Canaan and as such are considered to be enemies of the Israelites. Violence and hate speech are commonplace in Jerusalem. In 2015, sixteen-year-old Shira Banki was stabbed to death by an ultra-Orthodox extremist at Jerusalem’s Gay Pride parade. In 2016, the city’s historic *Zion Square* was renamed *Tolerance Square* in memory of this teenage girl, who had *volunteered* at a WIZO shelter for

¹ See *Mishnah Kiddushin* 4:14; *BT Kiddushin* 82a; *Mishneh Torah, Hilkhot Issurei Biah* 22:2. Translations of Talmud quotations taken from Soncino Talmud Online.

² N. Sela, *Haredim: J’lem Gay Parade May Lead to Another War*, “Yedioth Internet Israel News”, 18 October 2006, <https://www.ynetnews.com/articles/0,7340,L-3316776,00.html> [accessed: 15.05.2020].

³ M. Shoffman, *Ex-Chief Rabbi Attacks Gay Pride March*, “Pink News”, 18 October 2006, <https://www.pinknews.co.uk/2006/10/18/ex-chief-rabbi-attacks-gay-pride-march/> [accessed: 15.05.2020].

battered women.⁴ In March 2020, Israeli rabbi Meir Mazuz claimed that the coronavirus outbreak must be considered divine punishment for Gay Pride parades.⁵

This stands in strange contrast to the legal situation in the State of Israel, which is probably the only Middle Eastern country that does not punish homosexual activity, has established anti-discrimination laws for the workplace and the military, and has introduced a few social and financial benefits for same-sex partnerships. Judaism traditionally follows *dina de-malkhuta dina*, “the law of the land is the law,” and so at times the Jewish state must restrain Orthodox zealots and protect its homosexual citizens from their fellow citizens who use religious law to support their arguments.

When the Orthodoxy solidly maintains that everything in the Torah is the literal and binding word of God and that also the oral teachings (i.e., the Talmud) are God-given, then according to this Orthodox view, homosexual Jews live in a state of constant transgression. Here, a distinction is made between homosexual inclinations and homosexual acts. The ancient texts expressly forbid only homosexual practices, not the corresponding inclinations. Orthodox contemporaries, however, sometimes view these inclinations today as abnormal and demand medical treatment or lifelong celibacy. Familiar examples of this include scenes from the documentary film *Trembling Before G-d* by Sandi Simcha DuBowski from the year 2001. This film inspired Orthodox rabbis at the Amiel Institute in Jerusalem in 2004 to discuss for the first time a topic that had previously been taboo: How should traditionally minded rabbis deal with openly homosexual congregants who want to participate in community life despite their sexual orientation?⁶ Also discussed was a relativization of the sinfulness of homosexual practices. The conclusion was that they could not be punished more harshly than for breaking Shabbat, failure to follow dietary laws, or social misconduct.

⁴ See H. Sarisohn, P. Cidor, *Jerusalem Open House: Prevention of homophobic terror attacks lies in education*, “Jerusalem Post”, 9 August 2015, <https://www.jpost.com/in-jerusalem/jerusalem-open-houseprevention-of-homophobic-terror-attacks-lies-in-education-411355> [accessed: 15.05.2020].

⁵ *Israeli rabbi: Coronavirus outbreak is divine punishment for gay pride parades*, “Times of Israel”, 8 March 2020, <https://www.timesofisrael.com/israeli-rabbi-blames-coronavirus-outbreak-on-gay-pride-parades/> [accessed: 15.05.2020].

⁶ See A. Barkat, *Orthodox Rabbis Break Ground in Discussion on Homosexuality*, “Haaretz”, 2 January 2004, <https://www.haaretz.com/1.5256921> [accessed: 15.05.2020].

What do the biblical sources say?

The Hebrew Bible appears to take a negative stance toward homosexuality. Of interest here is that in the Jewish tradition there is no suitable concept for same-sex relationships; rather they have to be described using a whole sentence. The Torah also exclusively mentions men in this context: “Do not lie with a male as one lies with a woman; it is an abhorrence” (Leviticus 18:22). This condemnation is then formulated even more harshly two chapters later, in Leviticus 20:13. There, anyone who does this is threatened with death: “If a man lies with a male as one lies with a woman, the two of them have done an abhorrent thing; they shall be put to death – and they retain the bloodguilt.”⁷ Important in this context is that the ban on same-sex activities refers to another law in the third book of Moses: “You shall keep My charge not to engage in any of the abhorrent practices that were carried on before you, and you shall not defile yourselves through them: I the Eternal am your God” (Leviticus 18:30). The Torah thus seems to hold the view that homosexuality is expressly punishable with death, and this seems connected with the emergence of the idea of the *kedushah* – the sanctification and/or segregation – of the people of Israel on the one hand and criticism of the behaviors of other peoples (i.e., the *goyim*) on the other hand, namely the Egyptians and the Canaanites. Idan Dershowitz has recently argued against this reading of the text. He holds the view that

like many ancient texts, Leviticus was created gradually over a long period and includes the words of more than one writer. Many scholars believe that the section in which Leviticus 18 appears was added by a comparatively late editor, perhaps one who worked more than a century after the oldest material in the book was composed. An earlier edition of Leviticus, then, may have been silent on the matter of sex between men... There is good evidence that an earlier version of the laws in Leviticus 18 *permitted* sex between men. In addition to having the prohibition against same-sex relations added to it, the earlier text, I believe, was revised in an attempt to obscure any implication that same-sex relations had once been permissible.⁸

In the Torah, besides the explicit bans, there are also two stories demonstrating the rejection of male homosexuality. In the first, the story of Sodom and Gomorrah, the angels stop in to see Lot. In the evening, “they had yet to

⁷ Biblical translations from the five books of Moses are taken from W. Gunther Plaut, ed., *The Torah: A Modern Commentary*, rev. ed., © 2016 by CCAR Press.

⁸ Dershowitz, Idan (2018), <https://www.nytimes.com/2018/07/21/opinion/sunday/bible-prohibit-gay-sex.html> [accessed: 15.05.2020].

lie down when the townspeople, the people of Sodom, young and old alike, all the people, from every side, gathered around the house and called to Lot, saying ‘Where are the men who came to you tonight? Bring them out so we can have them’ (Genesis 19:4-6).

The second story is known by the title “The Concubine of Gilead” (Judges 19). In it, a man is traveling at night with a concubine, a servant, and donkeys in the land of the tribe of Benjamin and seeks a place to stay for the night. An old man from the tribe of Ephraim notices the stranger; he himself is a newcomer and offers to let him stay the night:

While they were enjoying themselves, the men of the town, a depraved lot, had gathered about the house and were pounding on the door. They called to the aged owner of the house, “Bring out the man who has come into your house, so that we can be intimate with him.” (Judges 19:22)⁹

The story ends in tragedy: the concubine is brutally murdered, and a fratricidal war breaks out between the tribes of Israel and Benjamin.

Yet, are these stories a good basis to make a case against homosexuality or is at the center of both something completely different, namely the inviolability of hospitality?

What do the post-biblical sources say?

The rabbis of the first centuries of the Common Era initially understood the same-sex relations between men forbidden in the Bible only as anal penetration.¹⁰ The Talmud tractate *Sanhedrin* 54a condemns this on penalty of death. If both parties are grown adults and the act was consensual, both must die, otherwise only the adult or rapist.¹¹

Other same-sex genital contact – regardless of whether between men or women – falls into the category of another sexual sin, masturbation (Kosman 2009, p. 155). In the oral tradition as well as in all halakhic legal decisions, the rabbis forbade homosexuality as “an abomination” for which the biblical punishment is death by stoning. “Abomination” in the rabbinical context means an act that violates any religious, moral, or social norms. The rabbis explained the biblical concept *to’evah* (abomination) as a contraction from *to’eh hu bah*,

⁹ JPS 1985 *Tanakh* translation, <https://www.sefaria.org/Judges.19.21?lang=bi&with=all&lang=2=en>.

¹⁰ *Sifra*, *Kedoshim* 9:14, cited in *Sifra de-ve Rav hu sefer Torat kohanim*, ed. J.H. Weiss, Wien 1862, fol. 92b.

¹¹ M. Maimonides, *Mishneh Torah*, *Hilkhot Issurei Biah* 1:14-15. See also Unterman 1995, p. 71.

a play on words in which the Hebrew letters for “abomination” and “to stray” (i.e., “to follow the wrong path”) are the same. This reading, “he strays, follows the wrong path,” admittedly mitigates the biblical interpretation of homosexuality as a deliberate sin. Elsewhere,¹² the Talmud explains matter-of-factly that this problem does not exist in Judaism, because there are no Jewish homosexuals; it is a sexual confusion that occurs only among *goyim* (non-Jews). The *Shulkhan Arukh*, the halakhic compendium by Joseph Karo from the sixteenth century, makes a similar statement probably for that reason: “*Israel should not be suspect* in the transgression of [male] homosexual acts.”¹³

The early religious philosophers such as Saadya Gaon (882-942) and Solomon ibn Gabirol (eleventh century) see it much differently. They also judge it much less harshly. For them, “homosexual acts are not a shocking exceptional occurrence, but rather a regrettable, unfortunately widespread violation” (Berger 2003, p. 78).¹⁴ This may well be due to their Sephardic environment. Both lived in a Muslim context. “The few Sephardic works that deal with the topic give... the impression that anyone could find themselves drawn to committing a homosexual sin” (Berger 2003, p. 82). In the Ashkenazi moral literature, on the other hand, the topic hardly ever comes up, probably because it was assumed that this was not an everyday sin. In this tradition of Central and Eastern Europe, the prevailing opinion was that affections between men were “unmanly”; homosexual acts were repugnant and perverse. Homosexual activities were often equated with pederasty between adult men and male pubescent or pubescent boys or with homosexual acts between teenage boys (Berger 2003, p. 79). In the Middle Ages, Maimonides (1135-1204) summarized his contemporaries’ attitude toward sexuality:

The sexual offenses which are punished by the *bet din* with death by stoning are intercourse between men, with animals. . . . But whosoever shuns such intimacy deserves praise.¹⁵

Traditionally, multiple reasons are given for this condemnation. First, it was established with the creation of the first humans that man would “cling to his wife” (Genesis 2:24), so that a sexual union between men appears unnatural, according to the Talmud. Second, homosexuality is deemed reprehensible because this practice excludes the procreation of children and thus violates the first commandment in the Bible: “Be fruitful and increase!” (Genesis 1:28).

¹² BT *Kiddushin* 82a.

¹³ J. Karo, *Shulkhan Arukh, Even Ha-Ezer* 24:1.

¹⁴ Translated by the author. On homoerotic poetry in the Jewish Middle Ages, see Roth 1982, pp. 20-51. See also Greenberg 2004, pp. 115ff.

¹⁵ M. Maimonides, *Mishneh Torah, Hilkhoh Issurei Biah* 1:4.

On this, the Mishnah states succinctly, “A man shall not abstain from procreation unless he already has children.”¹⁶ The Jewish traditional literature abolishes any sexual act, whether practiced alone or with others, in which semen is wasted, which is assigned to procreation.¹⁷ Moreover, homosexuality is forbidden in the Jewish tradition because it destroys the normal, intact family when the homosexual man leaves his wife and children in order to associate with a man.¹⁸ It should be noted here that it was never a matter of criminally persecuting homosexuality, nor was a death penalty ever announced. Instead, it was a radical description of homosexual acts as morally unacceptable.

Female homosexuality

Lesbian relationships are not mentioned in the Hebrew Bible. They appear for the first time in the Talmud and in rabbinical commentary from the period of the Mishnah, which now extends the biblical prohibition in Leviticus 18 and 20 expressly to lesbian acts. Lacking a biblical concept for lesbian love, Leviticus 18:3 is instead used to refer to the immorality in Egypt and Canaan, which also includes the sexual love between women; Israel is not permitted to imitate these practices (Unterman 1995, p. 71).

The Talmud admittedly does not view sexual acts between women as an “abomination” (there is no waste of semen and no penetration), but rather as a lewd action *peritsuta*.¹⁹ Although these relationships are also condemned, it is noteworthy that the rejection of lesbian relationships is less forceful.²⁰ This may be because the physical act is less conspicuous and no semen is wasted. The medieval *Tosafot*, additions to the Talmud, summarize it in any case as something loathsome (Elaine Chapnick 2019). Maimonides in his legal works therefore assigns lesbian acts a punishment of flogging.²¹

Hermeneutical key

The historical-critical reading of the Hebrew Bible that took hold after the Enlightenment outside of Orthodoxy allowed the harsh biblical prohibitions

¹⁶ Mishna, *Yevamot* VI, 6.

¹⁷ BT *Niddah* 13b. See also Berger 2003, pp. 59-77.

¹⁸ *Tosafot* and *Peirush ha-Rosh* on *Sanhedrin* 58a. See also Solomon 1995, p. 77.

¹⁹ BT *Shabbat* 65a-b.

²⁰ BT *Yevamot* 76a. See also Kosman 2009, p. 157; and Sarah 1995, p. 98f.

²¹ M. Maimonides, *Mishneh Torah, Hilkhot Issurei Biah* 21:8. See J. Karo, *Shulkhan Aruch*, Even Ha-Ezer 20:2.

to be viewed through their historical contexts. Just as the transgression of the Sodomites was mostly a violation of guests' right to hospitality, the references to the customs of the Egyptians and Canaanites are perhaps hints at the practice of male temple prostitution there, from which the people of Israel should clearly distance themselves to preserve their sanctity. And must one not see all people, even homosexuals, in the light of the superordinate biblical decree that every man and woman are created in the image and likeness of God (Genesis 1:27)? Already the rabbinical teacher Ben Azzai of antiquity emphasized that this God-likeness was the central proposition of the Torah, through which all other laws must be interpreted.²²

Besides the rejection of homosexuality, we can also find sources with the opposite view in the traditional literature. One now widespread reading is to detect homoerotic motifs in texts of the Hebrew Bible. For instance, the relationship between David and Jonathan (1 Samuel 18:1-16; 19:1-7; 20; 31:1-7; 2 Samuel 1) is today often interpreted as a love relationship.²³ This is also true for the relationship between two rabbis in the Talmudic period, Rabbi Yohanan and Reish Lakish.²⁴ In Jewish religious poetry, homoerotic references have repeatedly surfaced over the centuries, such as in the love poems by Yehuda Halevi and Moshe ibn Ezra in eleventh-century Spain. Therefore, the decisive question has to do with the alterability of religious legal positions in Judaism.

According to the Jewish understanding, Moses received not only the Torah in the sense of the Hebrew Bible (i.e., the "written Torah") from God during the revelation at Sinai, but also the "oral Torah." The latter is alone the key to fully understanding the written Torah. The oral Torah was, like its name suggests, passed down orally over many generations and was ultimately recorded in the rabbinical literature. The dual Torah contains the law revealed by God, with its moral and ritual components. The structure of these laws is the product of a perpetual discourse that adjusts decisions to suit new situations in other ages and thus allows both change and continuity.

This alterability can be seen especially in the Talmudic period, during which halakhic principles were the subject of lively discussion and critical examination. Customs that were no longer feasible were successfully discarded through rabbis' special readings, as well as through a process of interpretation in which the literal sense of the Torah text was given other meanings.

In Judaism, we assume that the will of God continually unfolds and can be reinterpreted differently than in the past. This concept of revelation allows for a relativization of the written Torah through the corrections of the oral Torah

²² See *Sifra*, *Kedoshim* 4:12.

²³ Greenberg 2004, p. 99f.

²⁴ BT Bava Metzia 84 a; see Greenberg 2004 p. 106 f.

– that is, through interpretive interventions – which builds a bridge between rational insight and the revealed text. The various denominations within Judaism differ in the extent to which they allow these interpretive interventions in modern times. Yet, this interpretive flexibility is the basis for the entire body of rabbinical literature. That is the conclusion that we draw to some extent about Moses, when he visited the house where Rabbi Akiba gave instruction:

Rab Judah said in the name of Rab, When Moses ascended on high he found the Holy One, blessed be He, engaged in affixing coronets to the letters. Said Moses, “Lord of the Universe, who stays Thy hand?” He answered, “There will arise a man, at the end of many generations, Akiba b. Joseph by name, who will expound upon each tittle heaps and heaps of laws.” “Lord of the Universe,” said Moses, “permit me to see him.” He replied, “Turn thee round.” Moses went and sat down behind eight rows [and listened to the discourses upon the law]. Not being able to follow their arguments he was ill at ease, but when they came to a certain subject and the disciples said to the master “Whence do you know it?” and the latter replied “It is a law given unto Moses at Sinai” he was comforted.²⁵

Here we find the position that the revelation at Sinai established only an initial framework. This framework then unfolds from generation to generation around the interpretations of the scholars and is enriched, even modified or relativized. According to this view, human reason plays a large role in understanding what God demands of humans. A further example is the following instructional text:

We learnt elsewhere: If he cut it into separate tiles, placing sand between each tile: R. Eliezer declared it clean, and the Sages declared it unclean; and this was the oven of ‘Aknai. Why [the oven of] ‘Aknai? – Said Rab Judah in Samuel’s name: [It means] that they encompassed it with arguments as a snake, and proved it unclean. It has been taught: On that day R. Eliezer brought forward every imaginable argument, but they did not accept them. Said he to them: “If the *halalchah* agrees with me, let this carob-tree prove it!” Thereupon the carob-tree was torn a hundred cubits out of its place – others affirm, four hundred cubits. “No proof can be brought from a carob-tree,” they retorted. Again he said to them: “If the *halachah* agrees with me, let the stream of water prove it!” Whereupon the stream of water flowed backwards – “No proof can be brought from a stream of water,” they rejoined. Again he urged: “If the *halachah* agrees with me, let the walls of the schoolhouse prove it,” whereupon the walls inclined to fall. But R. Joshua rebuked them, saying: “When scholars are engaged in a halachic dispute, what have ye to interfere?” Hence they did not fall, in honour of R. Joshua, nor did they resume the upright, in honour of R. Eliezer; and they are still standing thus inclined.

²⁵ BT *Menachot* 29b.

Again he said to them: “If the *halachah* agrees with me, let it be proved from Heaven!” Whereupon a Heavenly Voice cried out: “Why do ye dispute with R. Eliezer, seeing that in all matters the *halachah* agrees with him!” But R. Joshua arose and exclaimed: “It is not in heaven.” What did he mean by this? – Said R. Jeremiah: That the Torah had already been given at Mount Sinai; we pay no attention to a Heavenly Voice, because Thou hast long since written in the Torah at Mount Sinai, After the majority must one incline. R. Nathan met Elijah and asked him: What did the Holy One, Blessed be He, do in that hour? – He laughed [with joy], he replied, saying, “My sons have defeated Me, My sons have defeated Me.”²⁶

Rabbi Eliezer tries here unsuccessfully to convince his rabbi colleagues of the correctness of his halakhic position. Because he does not succeed, he turns to miracles to substantiate the correctness of his interpretation. And finally, he appeals to heaven itself to assist him and the truth, as he sees it. Yet, the opposing side references the principle of majority decision and even rejects all the transcendental interventions in the development of the interpretation. On earth, the hermeneutic task is incumbent upon us; the insight will not come from heaven.

Much has changed since “Stonewall” – Contemporary Views

Scientific knowledge since the 1950s and especially the clearer visibility of Jewish gays and lesbians have led to a shift in the perception of homosexuality in mainstream Judaism.²⁷

Reform (Progressive)²⁸ as well as Conservative (Masorti)²⁹ Judaism, along with the small movement of Reconstructing Judaism³⁰ and non-partisan Jews make up about 87 percent of the Jewish community in the United States. They

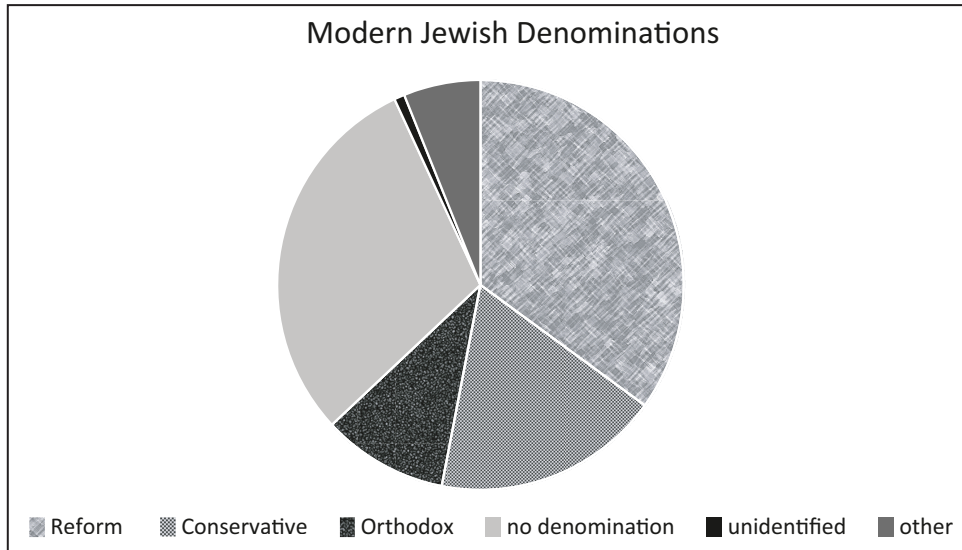
²⁶ BT *Bava Metzia* 59ab.

²⁷ Pew Research Center: Survey of U.S. Jews, 20 February until 13 June, 2013. Based on the net Jewish adult population of 5.3 Million (both Jews by religion and Jews of no religion).

²⁸ See, e.g.: resolution of the Women for Reform Judaism, 25th Biennial Assembly 1965 and 1991: “Homosexuality”; resolution from the 45th general assembly of the Union of American Hebrew Congregations 1977: “Human Rights of Homosexuals”; resolution of the Central Conference of American Rabbis on the 88th annual assembly 1977: “Rights of Homosexuals”; resolution of the National Federation of Temple Youth 1983: “Homosexuality,” and 1991: “Homosexuality”; resolution from the 59th general assembly of the Union of American Hebrew Congregations 1987: “Support for Inclusion of Lesbian and Gay Jews”; resolution from the 60th general assembly of the Union of American Hebrew Congregations 1989: “Gay and Lesbian Jews”; statement at the American Conference of Cantors 1991: “Homosexuality in the Cantorate.” Documented in Address, Kushner, and Mitelman 2007.

²⁹ Dorff 2012, pp. 657-672.

³⁰ <https://www.reconstructingjudaism.org/cause/lgbtq> [accessed: 15.05.2020].



have long since formally withdrawn their objections to homosexuality and share the statement made by three Conservative rabbis: “At the present time, it is almost universally accepted in the scientific community that homosexuality occurs naturally in a given percentage of the population, is neither a sickness nor a personal choice and is irreversible.”³¹

After the “Stonewall Riots” of 1969, homosexual Jews began to form their own synagogues: Beth Chayim Chadashim (BCC) was founded in 1972 in Los Angeles, Congregation Beit Simchat Torah (CBST) in 1973 in New York. By the end of the 1970s, a whole network of gay Jewish community members had formed in the United States, as a sanctuary and a way to reconcile gay and Jewish identities. A positive self-conception of Jewish homosexuals was expressed in the Balka and Rose’s 1989 anthology *Twice Blessed: On Being Lesbian or Gay and Jewish*; the idea of being “twice blessed” is proof of this increased self-confidence. The development could not be stopped. From 650 members in 2008, CBST now has over 5,000 people who join them for the High Holidays. The congregation of the influential Rabbi Sharon Kleinbaum is one of the largest synagogues in North America. Yet, forty years later, CBST still faces new challenges.³²

³¹ Rabbis M.S. Geller, R.E. Fine, D.J. Fine, *The Halakhah of Same-Sex Relations in a New Context*, documented in: Homolka 2009, p. 259.

³² See M. Ingall, *CBST, the World’s Largest LGBT Synagogue, Gets a New Home*, “Tablet”, 1 April 2016, <https://www.tabletmag.com/sections/news/articles/cbst-the-worlds-largest-lgbt-synagogue-gets-a-new-home> [accessed: 15.05.2020].

Reform, Reconstructionist, and Conservative synagogues and even, in isolated cases, modern Orthodox congregations have opened their doors wide to gays and lesbians over the years. Gay synagogues are by far not the only option for homosexual Jews. While gay synagogues such as those in Cleveland or Atlanta are open to heterosexual members or have merged with neighboring congregations, congregations throughout the country have introduced a clear policy of diversity and actively recruit gay members.³³

In *Jewish Living: A Guide to Contemporary Reform Practice*, then chair of the Responsa Committee of the Central Conference of American Rabbis, Rabbi Mark Washofsky of Hebrew Union College–Jewish Institute of Religion, Cincinnati, summarizes the Reform position as follows:

The Reform movement has committed itself unequivocally in support of full legal and social equality for homosexuals in our communities. This means that gays and lesbians should be protected from all forms of discrimination by government, business, and other agencies in terms of employment, housing, and every other aspect of economic life. Homosexuals must be guaranteed the freedom to make decisions regarding their personal lives free from outside political interference. Gay and lesbian couples should be afforded the rights and benefits, both legal and economic, of civil marriage. We in the Reform movement, too, call for equal opportunity for homosexuals within our own professional ranks. We reject, in particular, any suggestion that a candidate's homosexuality be used as a bar to deny automatically his or her entry into the rabbinate. (Washofsky 2001, p. 320)

Non-Orthodox Judaism and the ordination of homosexuals

It was a long road in Reform and Conservative Judaism to allowing openly homosexual Jews to be ordained. By the 1990s, the ordination of homosexual rabbis in Reform Judaism became the norm. In 1985 at the Reconstructionist Rabbinical College in Wyncote, Pennsylvania, Deborah Brin was the first openly lesbian rabbi ordained in the United States; in the United Kingdom, *Elizabeth Tikvah* Sarah followed in 1989, ordained by the Progressive Leo Baeck College in London. In the same year, Rabbi Alexander M. Schindler,

³³ Jay Michaelson, founder of Nehirim, an organization for gay Jewish spirituality, assesses the current situation thus: “There are some people for whom living their Jewish identity is linked to their queer identity, but for others, 2013 isn’t 1983. Most synagogues, outside of the Orthodox world, are welcoming, or at least won’t slam the door in their faces. The LGBT synagogues that used to be the default option for gay people no longer are.” Cited in: . Lemberger, *Gay Synagogues’ Uncertain Future: As Mainstream Acceptance Grows – along with Membership – Gay Congregations Face Unexpected Questions*, “Tablet”, 11 March 2013, <http://www.tabletmag.com/jewish-life-and-religion/126512/gay-synagogues-uncertain-future> [accessed: 15.05.2020].

as president of the Union of American Hebrew Congregations, stated in his “Biennial Keynote Address” in New Orleans:

We who were beaten in the streets of Berlin cannot turn away from the plague of gay bashing. We who were Marranos in Madrid, who clung to the closet of assimilation and conversion in order to live without molestation, we cannot deny the demand for gay and lesbian visibility. (quoted in Eger 2001, p. 183)

In 1990, the Hebrew Union College–Jewish Institute of Religion permitted openly homosexual students to the rabbinate, and the professional association for rabbis with the most members worldwide, the Central Conference of American Rabbis, passed a resolution to welcome homosexual rabbis and promised to strengthen and support them in their vocation (see Address, Kushner, and Mitelman 2007, pp. 259–264). After that, further development happened quickly: Elliot Kukla was ordained in 2006 as the first transgender rabbi by Hebrew Union College–Jewish Institute of Religion in the United States, followed in 2010 by the ordination of transgender rabbi Reuben Zellman.

In December 2006, the Committee on Jewish Law and Standards of Conservative Judaism made the religious legal decision that practicing homosexual Jews would be allowed in the rabbinate. Conservative Judaism thus opened the doors of the rabbinate to gays and lesbians around the world. The result was that the Ziegler School of Rabbinic Studies in Los Angeles and New York’s Jewish Theological Seminary, the two most important educational centers for Conservative rabbis, allowed gay and lesbian students to enroll in the spring of 2007.³⁴ In 2011, Rachel Isaacs was ordained as a Conservative rabbi, having been accepted five years earlier as a lesbian student to the Jewish Theological Seminary in New York. In Potsdam (Germany), the Progressive Abraham Geiger College has admitted homosexual candidates since its founding in 1999 and the Conservative Zacharias Frankel College did so since its founding in 2013.

Life partnerships and Jewish religious marriages

The question as to the form of religiously officiated life partnerships for Jewish lesbians and gays was and is hotly debated in Europe, somewhat similar to the Protestant churches; bear in mind here that the sociocultural environment in Europe is different than in the United States. The debate is centered

³⁴ *Conservative Seminary Moves to Allow Gay and Lesbian Students*, “Jewish Telegraphic Agency”, 27 March 2007, <http://www.jta.org/2007/03/27/archive/conservative-seminary-moves-to-allow-gay-and-lesbian-students#ixzz2ZcYOHP3Y> [accessed: 15.05.2020].

around two questions: (1) Should the state legalize same-sex marriages and thus provide homosexual couples with the same legal framework as heterosexual spouses? (2) Should rabbis officiate at religious same-sex marriages? If yes, can these ceremonies be considered *kiddushin* and thus have the same status according to religious law as heterosexual Jewish marriages?

a) The position of the Orthodoxy

The Union of Orthodox Jewish Congregations of America (OU) has publicly rejected both civil and Jewish religious same-sex marriages. A declaration from 20 December 1999 on the decision by the Supreme Court of the state of Vermont recognizing same-sex partnerships reveals its position:

While the Orthodox Jewish community in no way condones discrimination against individuals on the basis of their private conduct, we believe that America's moral values and traditions, of which traditional Judaism is a fountainhead, clearly assert that the unique status of marriage is reserved for the sacred union of a man and a woman in a loving relationship.³⁵

In 2007, a joint declaration by four national Orthodox Jewish organizations on the regulation regarding marriage between homosexuals in the state of New York affirmed this position:

We oppose the redefinition of the bedrock relationship of the human family. We approach this issue through the prism of the Jewish religious tradition, which forbids homosexual acts, and sanctions only the union of a man and a woman in matrimony. The institution of marriage is central to the formation of a healthy society and the raising of children. It is our sincere conviction that discarding the historical definition of marriage would pose a severe danger to society in a variety of ways. Thus, we are compelled to protest the proposed redefinition of marriage for the State of New York. Moreover, we are deeply concerned that, should any such redefinition occur, citizens of New York who are members of traditional communities like ours will incur moral opprobrium and may risk legal sanction if they refuse to transgress their beliefs. That prospect is chilling, and should be unacceptable. Society's mores may shift and crumble but eternal verities exist. One is marriage. Its sanctity must be recognized and its integrity preserved.³⁶

³⁵ Quoted in *OU Deeply Troubled by Vermont Ruling for Same-Sex Couple Recognition*, Orthodox Union Advocacy Center, 20 December 1999, https://advocacy.ou.org/ou_deeply_troubled_by_vermont_ruling_for_same_sex_couple_recognition/ [accessed: 15.05.2020].

³⁶ Statement of 20 June 2007 by the Agudath Israel of America, the National Council of Young Israel, the Rabbinical Council of America, and the Union of Orthodox Jewish Congregations

Even though no larger Orthodox institution has publicly approved of same-sex marriage, it is nevertheless noteworthy that there are some Orthodox voices calling for a reinterpretation of the halakhah to achieve more acceptance for homosexuality. Rabbi Steven Greenberg, a graduate of New York's Yeshiva University, is one of them. In 2004, Greenberg published a book on this topic in the United States, *Wrestling with God & Men: Homosexuality in the Jewish Tradition*, which received the Koret Jewish Book Award for Philosophy and Thought in 2005 and appeared in the summer of 2013 in Israel in Hebrew as well.³⁷ Steven Greenberg states on same-sex civil marriage:

Under Orthodox Jewish law as it currently stands, same-sex marriage is not permitted. The religious rites of kiddushin can only be enacted between two Jews, one male and the other female. While the rejection of homosexual relations is still normative in most Orthodox communities, halachists are beginning to include in their deliberations the testimony of gay people who wish to remain faithful to the tradition. New halachic strategies, I believe, will, in time, appear under these changing social conditions... Same-sex marriage, like marriage generally, is a conservative institution expressing lifelong commitment, caring, love and support. It is fundamentally not about rights, but about duties. Central to Orthodox Jewish teaching is the importance of family. The rejection of gay coupling is hardly an expression of family values. Indeed, it is just the opposite. It is surely in the interest of families to support such unions that glue us all together by the force of our loving commitments to each other. While it is true that procreation is one of the intents of marriage in our society, same-sex marriages would not prevent such endeavors any more than heterosexual marriages require them. Surely we would not claim that sterile couples or couples who choose not to produce children are not “really” married. Under Jewish law such couples might not be fulfilling the duty to reproduce, but that would have no bearing upon the legitimacy of their marriage. Moreover, adoption and surrogacy offer to gay couples the same potential as they do to heterosexual couples unable to reproduce.³⁷

b) The position of Reform, Liberal and Progressive Judaism

Reform Judaism committed itself early on to supporting the introduction of civil marriage for homosexuals. The question of Jewish religious marriages

of America, in: *Joint Statement by Four Orthodox Jewish Organizations on NYS Gay Marriage Legislation*, Orthodox Union Advocacy Center, https://advocacy.ou.org/joint_statement_by_four_national_orthodox_jewish_organizations_on_nys_gay_m/ [accessed: 15.05.2020]. See also D. Karpel, *And God Created Gays: The First Openly Gay Orthodox Rabbi Talks about Coming Out, Pain, and Parenthood*, “Haaretz”, 1 June 2013, <https://www.haaretz.com/.premium-and-god-created-gays-the-rabbi-said-1.5271358> [accessed: 15.05.2020].

³⁷ S. Greenberg, *Same-Sex Civil Marriage*, CLAL on Culture Archive, <https://protected.hostcentric.com/clal/coc38.html> [accessed: 15.05.2020].

of gays and lesbians has long remained controversial, however (see Washofsky 2001, pp. 320-324).³⁹ The decision finally came in March 2000 during the 111th Annual Convention of the Central Conference of American Rabbis in Greensboro, North Carolina. The resolution “Same Gender Officiation” states:

We do hereby resolve that the relationship of a Jewish, same gender couple is worthy of affirmation through appropriate Jewish ritual, and further resolved, that we recognize the diversity of opinions within our ranks on this issue. We support the decision of those who choose to officiate at rituals of union for same-sex couples, and we support the decision of those who do not. (Address, Kushner, and Mitelman 2007, p. 330)

The resolution avoided the term *kiddushin* and left open the question of the exact liturgical form. During the discussion of the resolution, in the plenary session it was asked what these partnerships should be called. Then president of the CCAR, Rabbi Charles Kroloff, answered, “Weddings – *kiddushin*” (cited in Eger 2001, p. 188).

The Liberal and Reform Jewish communities in the United Kingdom have not only offered significant political support for the introduction of same-sex civil marriages. In December 2005, a ceremony for the blessing of same-sex couples was presented by Liberal Judaism UK, called *brit ahava*, or “covenant of love.” In 2010, Liberal Judaism threw its weight behind an amendment to the Equality Bill to allow same-sex civil partnership ceremonies to take place in synagogues. Since same-sex marriage became legal in the United Kingdom in March 2014, the Liberal and Reform movements have been conducting same-sex marriage ceremonies within Judaism. The law of England, Scotland, and Wales permits marriage between two persons of either gender but stipulates that when a couple wishes to be married under Jewish auspices, both partners must be Jewish. Liberal Judaism requires both to be members of the Liberal synagogue under the auspices of which the ceremony will be carried out.³⁸

On 6 May 2007, the national assembly of the South African Union for Progressive Judaism in Durban granted equal rights to the religious weddings of homosexual and heterosexual couples. Their chairman, Steve Lurie, commented, “The decision came after long discussions, in the spirit of the values of Progressive Judaism: to be open to all Jews, regardless of gender, sexual orientation or ethnic background.”³⁹

³⁸ See *Marriage and Blessings*, Liberal Judaism, <https://www.liberaljudaism.org/lifecycle/marriage/> [accessed: 15.05.2020].

³⁹ *SAUPJ Landmark Decision to Allow Same Sex Marriages*, South African Union for Progressive Judaism, 20 March 2013, <https://saupj.org.za/2013/03/landmark-decision-to-allow-same-sex-marriages/> [accessed: 15.05.2020].

Is the endorsement of religious marriages for same-sex couples by liberal and Conservative rabbis actually the breakthrough here? Perhaps. But it is not the end of the discussion. When in May of 2013 a resolution was set to be passed in Jerusalem at the general assembly of the World Union for Progressive Judaism that all liberal Jewish communities should introduce religious marriages for partners of the same gender, opposition was raised by voices from France and Russia. Their reasoning was that the topic was too controversial and could possibly cost them their members and their public image.

During this general assembly, Rabbi Mark Winer stood up and called for the upholding of progressive principles: progressive Jews should not make ethical decisions depending on opinion polls. Sixty years ago, he reasoned, he and his colleagues had demonstrated in the streets to bring an end to racial segregation in the United States. Fifty years ago they had protested against the Vietnam War. Now, it was a virtually prophetic mission, here in Jerusalem in March 2013, to defend the essence of Judaism: the divine likeness of all human beings. Everything else was moral desertion. – The resolution was passed.⁴⁰

c) The position of Conservative Judaism (Masorti)

Conservative Judaism has grappled with questions of homosexuality since the 1980s. In 1992, the Committee on Jewish Law and Standards (CJLS) of the Rabbinical Assembly still affirmed the traditional ban on homosexual behavior, the blessing of homosexual partnerships, and the ordination of openly homosexual rabbis. These bans, however, led increasingly to internal controversy. In 2006, the CJLS changed its position and paved the way for significant changes in the Conservative movement's stance toward homosexuality. In December 2006, the CJLS passed with thirteen of twenty-five votes a responsum composed by Rabbis Elliot N. Dorff, Daniel Nevins, and Avram Reisner that lifted most of the bans concerning homosexual behavior and cleared the way for the ordination of openly gay and lesbian rabbis and for homosexual partnerships:

This responsum does not provide *kiddushin* for same-sex couples. Nonetheless, we consider stable, committed, Jewish relationships to be as necessary and beneficial for homosexuals and their families as they are for heterosexuals. Promiscuity is not acceptable for either homosexual or heterosexual relationships. Such rela-

⁴⁰ See resolution 8 by the World Union for Progressive Judaism from 1 May 2013, in: *WUPJ International Assembly Meeting, May 1st, 2013 – Jerusalem, Israel, Suggested Resolutions*, <http://aleph.org.au/wordpress/wp-content/uploads/2013/07/20130501-WUPJ-International-Assembly-Meeting-Jerusalem-Suggested-Resolutions.pdf> [accessed: 15.05.2020].

tionships should be conducted in consonance with the values set out in the RA pastoral letter on intimate relationships, “This Is My Beloved, This Is My Friend: A Rabbinic Letter on Human Intimacy.” The celebration of such a union is appropriate. (cited in Homolka 2009, pp. 109-110)

The responsum upheld the biblical ban on anal sex between men, an offense for which traditionally the basic law *yehareg ve'al ya'avov* (“sooner die than violate [the law]”) holds.

Rabbis Myron S. Geller, Robert E. Fine, and David J. Fine expressed in writing a broader opinion and called for a complete lifting of the restrictions on homosexual behavior and for unequivocal recognition of homosexual religious partnerships: “In our view, the Torah prohibitions of same-gender male or female sexual relations as abhorrent acts are not consistent with current knowledge” (cited in Homolka 2009, p. 262). They expressed that the value standards formulated in the Jewish scriptures are an expression of Jewish ideals at a certain place and time. Viewed thus, the halakhah could and would need to be continually revised to do justice to the changing values and social circumstances. In the case of homosexuality, a far-reaching change in the assessment of biblical and rabbinical decisions would be appropriate. Different religious legal positions now allow individual Conservative rabbis, congregations, and rabbinical seminaries to choose which decisions they would like to follow: whether they want to uphold the traditional ban on homosexual behavior or permit homosexual partnerships and lesbian and gay rabbis. In practice, however, Conservative Judaism around the world has accepted the conclusions of the religious legal opinion of Dorff, Nevins, and Reisner quickly and on a broad scale. In October 2014, UK Masorti Judaism began to allow same-sex ceremonies.⁴¹

Conclusion

In their religious legal assessment of same-sex relationships, the three rabbis Geller, Fine, and Fine characterized the halakhah as a religious judicial system rooted in history that should reflect the values, ethics, and situation of the Jewish people at all times:

We agree that the text of the Torah is unchangeable, but the meaning that the text holds, that is, its halakhic meaning, is explained by the rabbis... We fully under-

⁴¹ See L. Hoare, *Balancing Tradition and Modernity, UK Masorti Judaism Allows Same-Sex Ceremonies*, eJewish Philanthropy, 24 November 2014, <https://ejewishphilanthropy.com/balancing-tradition-and-modernity-uk-masorti-judaism-allows-same-sex-ceremonies/> [accessed: 15.05.2020].

stand that a change in the understanding of the Torah's halakhic meaning is a major change in precedented rabbinic law... We believe, however, that in this case the change in historical circumstance [of homosexuality] is adequate to justify a change in the halakhah. (cited in Homolka 2009, p. 263)

One may say, therefore, that all non-Orthodox denominations of Judaism consider the Torah therefore as divinely inspired, but not unchangeable. With that, the wide majority of Judaism represents the position that the Torah is witness to a formative experience. The religious message is transmitted from generation to generation and requires revision each time. Its sanctity consists in that to which it bears witness, not the way in which it depicts something. It is the obligation of every generation to arrive at new decisions and in so doing to draw on current insights.

In this essay, I have tried to show the variety of existing assessments on the topic of homosexuality in Judaism. Above all, I wanted to highlight the results of a long process of opinion formation: A majority of Jewish community members and a majority of Israeli citizens today accept homosexual acts and partnerships. They have approved of the ordination of homosexual rabbis and see no difficulty in granting a same-sex couple the opportunity to sanctify their shared life.

ŻYDOWSKIE SPOJRZENIE NA HOMOSEKSUALIZM

Streszczenie

W tym eseju zamierzam przedstawić przegląd różnych opinii na temat homoseksualizmu istniejących w judaizmie. Chcę pokazać rezultaty długiego procesu kształtowania się poglądów na tę kwestię. Większość członków społeczności żydowskiej oraz większość obywateli izraelskich akceptuje dziś akty homoseksualne i związki partnerskie. Osoby homoseksualne wyświęcane są na rabinów, a pary osób tej samej płci mają możliwość uświęcenia wspólnego życia.

Słowa kluczowe: Judaizm i homoseksualizm, małżeństwa jedнопłciowe, rabin-gej, rabin-lesbijka, halacha, prawo małżeńskie, płć

Keywords: Judaism and homosexuality, same-sex marriage, gay rabbis, lesbian rabbis. halakhah, marital law, gender

BIBLIOGRAPHY

- Address R.F., Kushner J.L., Mitelman G., eds. (2007), *Kulanu: All of Us: A Program and Resource Guide for Gay, Lesbian, Bisexual, and Transgender Inclusion*, New York.
- Balka Ch., Rose A., eds. (1989), *Twice Blessed: On Being Lesbian or Gay and Jewish*, Boston.
- Berger, Ruth (2003), *Sexualität, Ehe und Familienleben in der jüdischen Moralliteratur (900-1900)*, Wiesbaden.
- Chapnik E. (2019), «*Women known for these acts*»: A review of the Jewish laws of Lesbians, in: A. Slomowitz, A. Feit, *Homosexuality, Transsexuality, Psychoanalysis and Traditional Judaism*, Abingdon–New York.
- Dershowitz I. (2018), *The Secret History of Leviticus*, “New York Times” (NY edition), 21 July, p. 7.
- Dorff E.N. (2012), *Same-Sex Relationships*, in: *The Observant Life: The Wisdom of Conservative Judaism for Contemporary Jews*, ed. M.S. Cohen, New York.
- DuBowski S.. (2001), *Trembling Before G-d*, New Yorker Films.
- Eger D.L. (2001), *Embracing Lesbians and Gay Men: A Reform Jewish Innovation*, in: *Contemporary Debates in American Reform Judaism: Conflicting Visions*, ed. D.E. Kaplan London, pp. 180-192.
- Eger D.L. (2020), *Mishkan Ga'avah: Where Pride Dwells*, New York.
- Geller M.S., Fine R.E., Fine D.J. (2009), *The Halakhah of Same-Sex Relations in a New Context*, in: W. Homolka, *Das Jüdische Eherecht*, Berlin.
- Greenber S. (2004), *Wrestling with God and Men: Homosexuality in the Jewish Tradition*, Madison, WI.
- Homolka W. (2009), *Das Jüdische Eherecht*, Berlin.
- Human Rights Campaign (n.d.), *Coming Home to Judaism and to Self*, Washington, DC, https://assets2.hrc.org/files/assets/resources/Coming_Home_Judaism.pdf
- Jacob W., Zemer M., eds. (2001), *Gender Issues in Jewish Law: Essays and Responsa*, New York–Oxford.
- Kosman A. (2009), *Homosexualität in der mittelalterlichen Halacha, Maimonides und die talmudischen Quellen*, in: «*Die sünde, der sich der tiuvel schamet in der helle*» –*Homosexualität in der Kultur des Mittelalters und der frühen Neuzeit*, eds. L.M. Thoma, S. Limbeck, Ostfildern.
- Lustenberger S. (2103), *Conceiving Judaism: The Challenges of Same-Sex Parenthood*, in *The Family in Israel*, special issue, “Israel Studies Review” 28, no. 2 (Winter), pp. 140-156.
- Roth N. (1982), «*Deal Gently with the Young Man*»: *Love of Boys in Medieval Hebrew Poetry of Spain*, “Speculum – a Journal of Medieval Studies” 57, pp. 20-51.
- Sarah E. (1995), *Judaism and Lesbianism*, in: *Jewish Explorations of Sexuality*, ed. J. Magonet, Providence–Oxford.
- Solomon M. (1995), *A Strange Conjunction*, in: *Jewish Explorations of Sexuality*, ed. J. Magonet, Providence–Oxford.
- Unterman A. (1995), *Judaism and Homosexuality – Some Orthodox Perspectives*, in: *Jewish Explorations of Sexuality*, ed. J. Magonet, Providence–Oxford.
- Washofsky M. (2001), *Jewish Living: A Guide to Contemporary Reform Practice*, New York.

WALTER HOMOLKA – RABBI WALTER HOMOLKA BD (Munich), MPhil (St. David's University College Lampeter), PhD (King's College London), PhD (University of Wales Trinity St. David), DHL (Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion New York) is a Full Research Professor of Jewish Theology at the University of Potsdam, executive director of its School of Jewish Theology and rector of the Abraham Geiger College. He is also the executive director of the Zacharias

Frankel College (Masorti). Since 2005 he is a Member of the Executive Board of the World Union for Progressive Judaism. In 2017, Homolka was elected chairman of the Union of progressive Jews in Germany. He is also Chairman of the Leo Baeck Foundation and CEO of the Ernst Ludwig Ehrlich Scholarship Foundation. Rabbi Homolka belongs to the „Jewish-Christian Advisory Board” of the Central Committee of German Catholics as well as to the Conseil des Sages of the Luxembourg School of Religion and Society under the patronage of H.E. Jean-Claude Cardinal Hollerich SJ.

In 2004 President Jacques Chirac admitted him to the French Legion of Honour. In 2018 the Polish Council of Christians and Jews named Homolka Człowiek Pojednania.

e-mail: whomolka@geiger-edu.de.

TOMASZ GWOŹDZIEWICZ

Uniwersytet Śląski w Katowicach

Wydział Teologiczny

Wpływ parafilii na małżeństwo i rodzinę – aspekt moralny

W posynodalnej adhortacji apostolskiej *Amoris laetitia* papież Franciszek zwrócił uwagę na fakt, że współcześnie seksualność ludzka ulega depersonalizacji i pełna jest patologii. W małżeństwie może stać się ona źródłem cierpienia, manipulacji, a także zdominowania przez „zatruwającego ducha *użyj i wyrzuć*” (AL, nr 153-154).

Zjawiskiem, które wpisuje się w tę diagnozę i w negatywny sposób wpływa na ludzką seksualność, są parafilie, a więc dewiacje seksualne. Występują one coraz częściej w przestrzeni społecznej i dotyczą wielu aspektów życia ludzkiego, mają szczególny wpływ na małżeństwo i rodzinę, zwłaszcza kiedy ujawniają się w trakcie trwania wspólnoty małżeńskiej. Istotna więc staje się analiza tego zjawiska od strony moralnej, gdyż, jak podkreśla papież Franciszek, nie wolno ignorować lub ukrywać żadnych form „perwersji i przemocy seksualnej, które są produktem wypaczonego rozumienia seksualności” (AL, nr 153).

Niniejszy artykuł jest próbą ukazania wpływu parafilii na życie małżeństwa i rodziny. W tak krótkim opracowaniu nie można dokonać analizy wszystkich parafilii i związanych z nimi zachowań, posłużono się więc przykładami niektórych, by ukazać ich negatywne oddziaływanie na wspólnotę małżeńską i rodzinną.

By zrealizować postawiony cel, najpierw zostaną omówione zagadnienia terminologiczne i klasyfikacje dewiacji seksualnych, które pomogą w moralnej ocenie zjawiska. Potem ukazany zostanie wpływ parafilii na wspólnotę małżeńską, a następnie na wspólnotę rodzinną.

1. Terminologia

Na określenie „dewiacji seksualnej” używa się także terminu „parafilia”¹. Termin ten pochodzi od greckich słów παρά – ‘obok’, ‘ponadto’, ‘oprócz’; φιλία – ‘miłość’. Zmianę w nazewnictwie tego zjawiska zaproponowało w 1980 roku Amerykańskie Towarzystwo Psychiatryczne (APA). Zdefiniowało ono „dewiacje seksualne jako *istotne cechy zaburzeń, w których do podniecenia seksualnego konieczne są dziwaczne obiekty lub akty*. Termin *dewiacja* zastąpiono określeniem *parafilia*, a w klasyfikacji chorób Światowej Organizacji Zdrowia – terminem *zaburzenia preferencji seksualnych*” (Lew-Starowicz 2008, s. 82).

W odpowiedzi na zmianę nazewnictwa dokonaną przez APA niektórzy autorzy postulują stosowanie terminu „parafilia”, który w ich ocenie jest terminem bardziej oficjalnym, mniej stygmatyzującym, a także częściej używanym w zachodniej literaturze medycznej, psychologicznej i socjologicznej (Choromańska, Mocarska 2009, s. 9).

Termin „parafilia” stosowany jest także w publikacjach teologicznomoralnych. Jak podaje Tadeusz Zadykowicz, na określenie dysfunkcji związanych z seksualnością, używa się terminów: dewiacja seksualna lub synonimicznego określenia – parafilia; zaburzenie seksualne; zboczenie oraz perwersja. Terminy te stosuje się w zasadzie zamiennie, ponieważ granica znaczeniowa pomiędzy nimi jest nieznaczną. W celu podkreślenia szczególnie bezwstydnego charakteru niektórych dewiacji, czyli parafilii, określa się je mianem perwersji, które to pojęcie, w opinii niektórych specjalistów, jest synonimem zboczenia, a wskazuje na odchylenie od norm w obszarze zachowań seksualnych (Zadykowicz 2005, s. 245).

Bardzo trudno podać dokładną definicję parafilii. Na płaszczyźnie medycznej można ją określić jako „odbiegające od normy praktyki i preferencje seksualne wobec określonych obiektów: partnera względnie jego ekwiwalentów” (Strauss 2015, s. 187).

Akcentując aspekt etycznomoralny zjawiska, można opisać parafilię jako zaburzenie seksualne, które „polega najczęściej na uzależnieniu popędu płciowego od niezwykłych, na ogół nieakceptowanych (wg norm etycznych i moralnych) czynników, które muszą wystąpić do uzyskania pełnej satysfakcji seksualnej. Jest to zatem forma jednostkowego lub grupowego zachowania, które przez większość członków danej grupy społecznej jest postrzegane i definiowane jako odstępstwo od akceptowanych norm, wzorów i oczekiwań”.

¹ Obszerna lista parafilii dostępna jest między innymi: Choromańska A., Mocarska D. (2009), *Dewiacje i przestępstwa seksualne – klasyfikacja, aspekty prawne*, Szczytno. Publikacja nie zawiera jednak homoseksualizmu, który w ocenie moralności katolickiej uważany jest za dewiację seksualną (KKK 2357).

Uwalniając się od niebezpieczeństwa socjologizmu, który jest zawarty w tym opisie, należy uznać, że parafiliami (dewiacjami seksualnymi) są „wszelkie formy względnie stałego zaspokajania popędu seksualnego w sposób odbiegający od normy seksualnej bądź od zachowania typowego danej kulturze” (Zadykowicz 2005, s. 246).

Z uwagi na uwzględnienie zawłości znaczeniowych, a także różnic definicyjnych, w niniejszym opracowaniu częściej będzie używane pojęcie „parafilii”, co może przyczynić się do twórczego dyskursu teologii z innymi dziedzinami nauki. W sytuacji, gdy będzie tego wymagał kontekst, będą używane pojęcia „dewiacja seksualna”, „zбочzenie” i „perwersja”.

2. Rodzaje parafilii i próba klasyfikacji

Współcześnie ludzkie zachowania seksualne charakteryzują się dużą różnorodnością. Analizując literaturę dotyczącą zagadnienia, można wyróżnić ponad 200 rodzajów parafilii, od powszechnie znanych, takich jak: pedofilia, sadyzm, masochizm, fetysyzm, oglądactwo (*voyeurism*), ekshibicjonizm, zoofilia, nekrofilia, do mniej znanych i rzadziej spotykanych, w których obiektem wywołującym satysfakcję seksualną staje się woda, insekty, obiekty sakralne, osoby śpiące, pieluszki czy lalki. Bodźcem wywołującym podniecenie, a także zadowolenie seksualne, mogą być również czynności, takie jak: taniec, popełnianie kradzieży, podduszanie, powodowanie wypadków, nakłuwanie własnego ciała. Rozwój techniki spowodował nowe typy dewiacji, które wykorzystują telefon i Internet, a należą do nich między innymi cyberseks, a także erotofonia. Należy podkreślić, że współcześnie nie jest możliwe stworzenie pełnej listy parafilii, nie wszystkie bowiem dewiacje zostały opisane medycznie, a nieustannie pojawiają się nowe, które nie mają znaczenia klinicznego (Zwoliński 2006, s. 176-180; Lew-Starowicz 2008, s. 83).

O tym, że lista parafilii nie jest stała i zależy od wielu czynników, świadczy fakt, że homoseksualizm, który przez wieki uznawany był za niedopuszczalną formę rozwiązłości seksualnej mającej swoje źródło w zaburzeniu psychicznym, został usunięty z listy dewiacji, tym samym uznany pod względem medycznym za normalne upodobanie seksualne. Dokonało się to 17 maja 1990 roku, kiedy Światowa Organizacja Zdrowia wykreśliła homoseksualizm z listy chorób i zaburzeń (Bołoz 1998, s. 126).

Za parafilie współcześnie uznawane są także niektóre zabawy erotyczne, takie jak na przykład: *anilingus*, *bukkake*, *bondage*, *kink*². Promowane one są

² *Anilingus* – polega na stymulacji oralnej odbytu drugiej osoby; *bondage* (‘krępowanie’) – jeden z partnerów krępuje drugiego za pomocą sznura lub kajdanek. Skrępowany partner godzi się

przez media, często także wykorzystywane w kinematografii. W seksuologii uznawane są za normę, o ile nie stanowią wyłącznej formy zaspokojenia seksualnego (Choromańska, Mocarska 2009, s. 18).

Złożoność zjawiska parafilii i ich liczba powoduje, że nie tylko trudno opisać wszystkie z nich, ale trudno też dokonać właściwej klasyfikacji jakiegoś zachowania seksualnego jako dewiacji. Problem polega także na tym, że prawo państwowe, seksuologia, a nawet społeczeństwo tolerują pewne postawy, które uznawane są za niedopuszczane z punktu widzenia moralności chrześcijańskiej. Wszystko więc zależy od przyjętej normy. Chrześcijańska moralność ma zasady znacznie wyższe od tych, które obecne są w pewnych systemach prawnych, normach medycznych czy społecznych (Marcol 1995, s. 181-182).

Parafilie klasyfikuje się więc w różny sposób, w zależności od przyjętej metodologii oraz dziedziny wiedzy. Wśród nich istnieje kilka klasyfikacji, które ukazują, w jaki sposób dewiacje seksualne naruszają określone normy. Warto przytoczyć dwie, które pomogą w moralnej ocenie tego zjawiska.

Pierwszy podział ukazuje parafilie jako zjawisko, które narusza normy społeczne i medyczne. Te pierwsze określone są przez system norm społecznych danego społeczeństwa. Przykładem łamania takich zasad jest powszechnie uznawane za dewiację zjawisko pedofilii, które odbierane jest negatywnie przez społeczeństwa. W przypadku norm medycznych jako kryterium przyjmuje się szkodę zarówno dla jednostki wykazującej parafilię, jak i dla otoczenia. Jako przykład takiego działania podaje się sadyzm (Oronowicz 2016, s. 113).

Drugą ważną klasyfikacją jest ukazanie parafilii jako zjawiska powodującego depersonalizację i destrukcję człowieka. Zwraca na to uwagę Joachim Piegsa, który podkreśla, że zachowania seksualne w parafilicznym związku pełne są perwersji, niszczą właściwy sens współżycia, a tym samym wyrządzają krzywdę partnerowi. Prowadzą więc do destrukcji człowieka, której stopnie są następujące: „heteroseksualność – dojrzały partner płci przeciwnej, pedofilia – niedojrzały partner, homoseksualizm – partner tej samej płci, ekshibicjonizm – partner jako statysta, fetyszyzm – namiastka partnera, nekrofilia – nieżyjący partner, koprofilia – namiastka partnera, mord na tle seksualnym – partner zniszczony” (Piegsa 2000, s. 279). Parafilia w tym rozumieniu staje się narzędziem do wykorzystania człowieka i pozbawienia go integralności, na którą składają się jego uczucia, seksualność, potrzeby i jego ciało. Konse-

poddać fantazji erotycznej drugiego, który okazuje swoją dominację i pragnienie zniewolenia drugiej osoby; *bukkake* – to praktyka zawierająca elementy seksualnego upokorzenia, jest formą seksu grupowego, podczas którego grupa mężczyzn dokonuje ejakulacji na twarz kłęczącej bądź siedzącej osoby; *kink* – polega na przebieraniu się partnerów i wcielaniu się w role np. pielęgniarki i pacjenta lub niemowlaka i niani (dokładniejszy opis: Choromańska, Mocarska 2009).

kwencją depersonalizacji jest także błędne rozumienie seksualności i naruszenie podstawowych jej kryteriów.

3. Parafilie a życie małżeńskie

Rozpatrując zagadnienie wpływu parafilii na wspólnotę małżeńską w aspekcie moralnym, trzeba wkroczyć na płaszczyznę medyczną i społeczną. Pojawienie się dewiacji w związku małżeńskim narusza bowiem nie tylko normy moralne, które wypływają z Bożego objawienia, ale także powoduje zagrożenie dla życia i zdrowia człowieka, ponadto narusza zasady społeczne, a nawet prawne, które zapewniają właściwe funkcjonowanie społeczeństwa.

Kluczowym zagadnieniem dotyczącym zachowań dewiacyjnych, czyli parafilii, jest możliwość zawarcia małżeństwa przez osoby mające takie upodobania. Według seksuologów skłonności dewiacyjne nie wykluczają takiej możliwości, chociaż znacznie ją ograniczają. Trudności nie dotyczą tylko znalezienia odpowiedniego partnera, ale przede wszystkim utrzymania związku (Ciesielska, Kowalczyk 2010, s. 228).

Zgodnie z przepisami prawa kanonicznego, niektóre parafilie wykluczają możliwość zawarcia ważnego małżeństwa. Takim zjawiskiem jest na przykład homoseksualizm. Jest on dewiacją, która wpływa na nieważność małżeństwa z braku przedmiotu zgody małżeńskiej. W uzasadnieniach orzeczeń sądów kościelnych o stwierdzeniu nieważności małżeństwa z powodu homoseksualizmu podaje się ponadto brak zdolności do przyjęcia i przekazania prawa do ciała, a także niezdolność do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich z przyczyn natury psychicznej (Gołębiowska 2012).

Parafilie mogą pojawić się także w trakcie trwania ważnie zawartego małżeństwa. Wpływają one negatywnie na budowanie relacji między małżonkami, a także relacji rodziców do dzieci. Małżonkowie oddalają się od siebie, pogrążeni we własnych trudnościach nie zauważają, że tworzą z rodziny toksyczne środowisko, w którym dzieci nie tylko czują się zagubione, ale także próbują szukać przyczyn takiego stanu w sobie (Kądziołka 2011, s. 114).

Negatywny wpływ dewiacji seksualnych na małżeństwo wyraża się w obsesyjności w praktykach dewiacyjnych. Polega ona na tym, że „partner nie jest postrzegany jako całość, ale jedynie jako środek do osiągnięcia celu, czyli zaspokojenia seksualnego”. W skrajnych przypadkach porównuje się taki związek do masturbacji, która ma za zadanie zaspokoić tylko jedną osobę. Niemożliwe staje się stworzenie związku typu „my”, co w istotny sposób zaprzecza rozumieniu małżeństwa. Dodatkowo w związku naznaczonym parafilą występuje „brak pragnienia rozkoszy jako takiej”. Jeśli chodzi o związek małżeński, kontakt płciowy małżonków ma za zadanie dawać im rozkosz. W przypadku

pojawiających się perwersji „źródłem rozkoszy jest tylko i wyłącznie realizowanie określonych praktyk – brak całościowego podejścia do partnera, np. zwracanie uwagi tylko na jego ciało” (Ciesielska, Kowalczyk 2010, s. 229).

W tak podejmowanych działaniach następuje swoista depersonalizacja ludzkiego ciała. Ma ona na celu oderwać seksualność od osoby i sprawić, że człowiek przestaje być podmiotem, a staje się przedmiotem eksploatacji, a nawet swoistej manipulacji. Osoba sprowadzona jest do roli przedmiotu użycia, co zaprzecza pojmowaniu męskości i kobiecości jako daru, który może być także źródłem zachwyty nad pięknem stworzenia (LdR, nr 19). Dodatkowo dewiacje seksualne powodują to, co Jan Paweł II określa mianem banalizacji płciowości, kiedy stwierdza, że „współczesna kultura banalizuje płciowość ludzką, interpretując ją i przeżywając w sposób ograniczony i zubożony, odnosząc ją jedynie do ciała i egoistycznej przyjemności” (FC, nr 37).

Istniejąca na płaszczyźnie etyki seksualnej norma personalistyczna „zabrania posługiwania się osobą jako środkiem do celu, jakby bezosobowym narzędziem; czyli w taki sposób, który zaprzeczałby jej osobowemu charakterowi. Ponadużytkowy sposób afirmacji osoby ludzkiej wymaga, by w pragnieniu i pożądaniu drugiej osoby były zachowane właściwe granice. Niedopuszczalne jest tutaj usiłowanie podporządkowania sobie osoby ludzkiej, prowadzące do zredukowania jej wartości osobowych, stawiające ją na równi z przedmiotami martwymi, którymi można nieograniczenie dysponować” (Smoleński 1971, s. 314).

Poszanowanie dla godności osoby ludzkiej wyraża się w afirmacji osoby, to znaczy zdolności miłości osoby ze względu na nią samą. Charakterystyczne w umiejętności afirmacji staje się odniesienie do drugiego, także na płaszczyźnie seksualnej. W afirmacji osoby kluczowa jest bezinteresowność i całościowość. Nawet wtedy, kiedy odniesienie do drugiego kierowane jest wartościami np. seksualnymi, ekonomicznymi, intelektualnymi, pozostajemy na płaszczyźnie utylitaryzmu. Dopiero afirmacja pozwala na całkowite dostrzeżenie wartości osoby ludzkiej jako bytu cielesno-duchowego (Biesaga 2008).

Pojawiająca się w małżeństwie parafilia wiąże się z przeżywaniem jak największej przyjemności na płaszczyźnie seksualnej, która zazwyczaj oderwana jest od prokreacji. Działanie takie zaprzecza prawdziwej wizji seksualności, której istotnym celem jest zrodzenie potomstwa. Stanowi ona wewnętrzną celowość stosunku seksualnego, bowiem „małżeństwo i miłość małżeńska z natury swej skierowane są ku płodzeniu i wychowywaniu potomstwa” (KDK, nr 50). Jeśli więc współzycie seksualne zachowuje ową celowość, tym samym zostaje zachowana moralność i godziwość aktu seksualnego (PH, nr 5). Jeśli oderwie się aktywność seksualną od właściwego celu i zwróci uwagę tylko na przyjemność zmysłową, a więc wartość epifenomiczną (towarzyszącą) współżycia, która dla wielu odgrywa pierwszorzędną rolę, pozbawi się akt małżeński właściwej mu godności i moralności (Pabiasz, Pabiasz 2000, s. 167).

W małżeństwie, w którym występuje parafilia, często akty seksualne mogą przeradzać się także w gwałt zadany współmałżonkowi. Jest tak wtedy, kiedy określona aktywność seksualna dokonuje się bez jego wyraźniej zgody. Stanowi to nieuporządkowanie moralne, gdyż „współżycie płciowe narzucone współmałżonkowi bez liczenia się z jego stanem oraz z jego uzasadnionymi życzeniami, nie jest prawdziwym aktem miłości i dlatego sprzeciwia się temu, czego słusznie domaga się ład moralny we wzajemnej więzi między małżonkami” (HV, nr 13).

Wpływ parafilii na małżeństwo dotyczy także błędnych postaw seksualnych. W literaturze seksuologicznej wyróżnia się kilka, które uniemożliwiają stworzenie i podtrzymywanie w istnieniu prawidłowego związku. Pierwszą postawą, którą się podkreśla, jest nieprawidłowe nastawienie do małżonka i społeczeństwa. Uwidacznia się to najwyraźniej w ekshibicjonizmie. Ekshibicjonista koncentruje się na sobie. Druga osoba, która stanowi środek do podniecenia seksualnego, jest zupełnie przypadkowa, zazwyczaj obca, ale jest członkiem społeczeństwa. We wspólnocie małżeńskiej takie czyny powodują brak zaufania, wstyd, a przede wszystkim dyskomfort w budowaniu relacji społecznych, np. w sąsiedztwie. Drugą błędną postawą jest „ciążenie do określonych sytuacji”, które wywołują podniecenie. Postawa taka utrudnia przeżywanie wspólnoty małżeńskiej, gdyż osoba zaburzona dąży do wywoływania określonych sytuacji, szuka określonych miejsc, przedmiotów, które dają jej podniecenie. Czasem osoba cierpiąca na ten typ dewiacji potrafi zrobić bardzo wiele, by osiągnąć swój cel. Powoduje to nieufność u współmałżonka, a czasem niezrozumienie, które jest powodem sytuacji konfliktowych. Kolejna błędna postawa seksualna to brak zdolności do „współprzeżywania z innym człowiekiem”, która jest podstawą zgodności małżeńskiej. Związana jest z postawą wierności małżeńskiej, która nie tylko jest ślubowana, ale powinna być realizowana w małżeństwie. Zakłada ona wyłączność w relacji seksualnej. Jeśli tej wyłączności brakuje, wkrada się nieufność, a czasem niewierność (Cieślińska, Kowalczyk 2010, s. 229).

Kolejnym skutkiem istnienia parafilii w małżeństwie jest zdrada. Jest tak wtedy, kiedy parafilie są związane z innymi, różnymi od współmałżonka osobami. Może dotyczyć ona relacji heteroseksualnej, ale także homoseksualnej. Przeżywanie zdrady małżeńskiej opartej dodatkowo na elementach dewiacji jest niezwykle trudne, szczególnie dla kobiety. Zdrada powoduje, że kobieta czuje się nieakceptowana i niekochana. Często pojawia się w niej lęk, a także świadomość tego, że do końca nie zna człowieka, z którym dzieli życie. Bójąc się odrzucenia, pozostaje w toksycznym związku, zamykając się na świat. Istnieje także postawa przeciwna. Tak trudne doświadczenie może sprawić, że niektóre kobiety bardzo szybko podejmują decyzję o separacji, a nawet rozwodzie (Kądziołka 2011, s. 114).

Zdrada zadana współmałżonkowi wyklucza wyłączność w małżeńskim współżyciu i staje się źródłem zranienia, także wtedy, kiedy próbuje się odebrać zdradę od uczuć i sprowadzić ją do czysto biologicznego działania. Jan Paweł II podkreśla, że „płciowość, poprzez którą mężczyzna i kobieta oddają się sobie wzajemnie we właściwych i wyłącznych aktach małżeńskich, nie jest bynajmniej zjawiskiem czysto biologicznym, lecz dotyczy samej wewnętrznej istoty osoby ludzkiej jako takiej. Urzeczywistnia się ona w sposób prawdziwie ludzki tylko wtedy, gdy stanowi integralną część miłości, którą mężczyzna i kobieta wiążą się z sobą aż do śmierci. Całkowity dar z ciała byłby zakłamaniami, jeśli nie był znakiem i owocem pełnego oddania osobowego, w którym jest obecna cała osoba, również w swym wymiarze doczesnym” (FC, nr 11).

Według psychoanalityków każde długotrwałe podejmowanie dewiacyjnych czynów na płaszczyźnie seksualnej powoduje negatywne skutki dotyczące relacji społecznych. Można z całą pewnością przenieść je także na małżeństwo. Wśród nich można wyliczyć: „niezdolność do normalnego twórczego współżycia z ludźmi; trudności w kontaktach z przełożonymi; trudności w relacjach z osobami płci odmiernej; niezdolność do twórczej pracy; rozwiązłe życie; niepełną i nieszczęśliwą egzystencję” (Pabiasz, Pabiasz 2000, s. 168).

Dysfunkcje te dotyczą zarówno osoby, która dopuszcza się zachowań parafilnych, ale także, a może nawet szczególnie, współmałżonka. Objawia się to poczuciem strachu, czasem nawet występującą przemocą, wszak szereg dewiacji związanych jest z zadawaniem bólu i wyrządzaniem krzywdy (masochizm, sadyzm, raptofilia³). Powoduje to przyzwyczajenie do pewnych zachowań i brak kontrolowania ich nawet w stosunku do najbliższych. W takim rozumieniu parafilia obecna w małżeństwie nie dotyczy tylko współmałżonka, ale także pozostałych członków rodziny, szczególnie dzieci.

4. Parafilie a relacje rodzinne

Zjawisko parafilii dotyka nie tylko relacji małżeńskiej. Wpływa ono na funkcjonowanie całej rodziny, szczególnie zaś negatywnie oddziałuje na dzieci. Różny jest stopień tego oddziaływania, od pośredniego, które dotyka dzieci nie wprost, do bezpośredniego, w którym dziecko może stać się obiektem działań seksualnych, jak jest w przypadku pedofilii.

Związane z praktykowaniem parafilii rozluźnienie na płaszczyźnie seksualnej wiąże się z dominacją fizycznej aktywności seksualnej u ojców i matek. Skutkuje to zatraceniem i zaniedbywaniem obowiązków wychowawczych tak po stronie kobiety, jak i mężczyzny. „Częsta niewierność małżeńska męża – ojca

³ *Raptofilia* to gwałcenie partnerów seksualnych.

łączy się z brakiem głębszych więzi emocjonalnych z dziećmi. Ojciec jest jakby nieobecny w rodzinie. Traci niejako instynkt ojcowski. Podobne skutki rozwiązłości seksualnej widać w przypadku kobiet – matek. Nadmierna aktywność seksualna, która dodatkowo wiąże się z praktykowaniem parafilii, powoduje znaczne osłabienie instynktu macierzyńskiego (Augustyn 1998, s. 233-234).

Zaniedbywanie dziecka, które jest wynikiem pojawiania się źle rozumianej seksualności rodziców, powoduje dodatkowo „zły klimat”, w którym wzrasta dziecko. Ma to wpływ na formowanie się u dziecka niewłaściwej wizji seksualności. Często wychowanie seksualne jest kojarzone z przekazaniem odpowiedniej informacji na temat ludzkiej płciowości. Trzeba jednak podkreślić, że istotniejszy jest właściwy przykład rodziców, którzy pokazują, w jaki sposób przeżywać miłość małżeńską, z której rodzi się miłość rodzicielska. Ma to olbrzymi wpływ na właściwe ukierunkowanie dziecka i jego całościowy rozwój, a szczególnie rozwój na płaszczyźnie seksualnej. Istnieje więc niebezpieczeństwo, że zaburzona relacja seksualna rodziców, spowodowana zachowaniami dewiacyjnymi, może niewłaściwie ukształtować w dziecku sferę seksualności i sprawić, że przejmie ono negatywne wzorce zachowań (Augustyn 2008, s. 15).

Parafilie mają także negatywny wpływ na model współczesnej rodziny. Jest to spowodowane brakiem poczucia zgorszenia, charakterystycznym dla obecnych czasów. Współcześnie istnieje tendencja do przyjmowania za właściwe zachowań, słów, obrazów, które niosą ze sobą niewłaściwy przekaz moralny. Stopniowe oswajanie z nagością, pochwalanie cudzołóstwa i niewierności, a nawet czynów homoseksualnych, które obecne są w praktykowaniu dewiacji seksualnych, mają negatywny wpływ na formowanie obrazu rodziny opartej na sakramentalnym związku małżeńskim. Nie tylko u dziecka, ale także u pozostałych członków rodziny zachowania patologiczne mogą na początku wywoływać konflikt sumienia i sytuacje konfliktowe na płaszczyźnie międzyosobowej, jednak z czasem może to doprowadzić do oswojenia i pełnej akceptacji niewłaściwych zachowań seksualnych (Kądziołka 2011, s. 114).

Wielkim nieładem moralnym jest pedofilia. Czyny o tym charakterze mogą mieć miejsce w rodzinie a ich sprawcami są rodzice bądź inni członkowie rodziny (Bocheński 2015, s. 113). Kazimierz Pospiszyl zauważa nie tylko destrukcyjność pedofilii na płaszczyźnie społecznej, które to działanie stanowi przestępstwo, ale zwraca uwagę na niezwykłą perwersję takiego zachowania. Polega ona na tym, że dziecko w czasie swojego rozwoju kieruje się w naturalny sposób do rodziców lub osób ze swojej rodziny. Szereg tych zachowań ma charakter bliskości, wynikający z kontaktu z ciałem rodzica lub bliskiej osoby. Są to formy aktywności, które wpływają na jego rozwój, poczucie bezpieczeństwa. Jest to zachowanie naturalne. Zachwianie jednak tej harmonii, która istnieje w stosunkach dorosłych i dziecka, a także nadanie jej charakteru seksualnego jest nieładem moralnym. Jest perwersją, która wykorzystuje nie-

winność i zaufanie dziecka. Działanie takie nie tylko pozbawia dziecko „nie-seksualnych form przygotowania do dojrzałych i satysfakcjonujących kontaktów seksualnych, lecz także burzy misternie zbudowany system wartości moralnych dziecka” (Pospiszyl 2008, s. 58).

Pedofilia jest grzechem, który stanowi pogwałcenie integralności fizycznej i moralnej dziecka, a także pogwałcenie odpowiedzialności wychowawczej (KKK 2389). Odpowiedzialność za wychowanie, także seksualne, spoczywa szczególnie na rodzicach. Pole tej odpowiedzialności jest szerokie. Jest to odpowiedzialność najpierw za własny rozwój seksualny, a także za rozwój seksualny swoich dzieci. Rodzice powinni to czynić w taki sposób, aby poznać poprawne, a więc godne osoby ludzkiej wzorce zachowań seksualnych akceptowanych społecznie i religijnie. Powinni oni dawać wskazówki nie tylko słowem, ale przede wszystkim wolnością od wszelkich przejawów parafilii (Zwoliński 2006, s. 181).

5. Wnioski i zakończenie

Należy podkreślić, że zjawisko parafilii ma bardzo złożony charakter. Związane to jest z pojawianiem się coraz większej liczby dewiacji seksualnych, które nie zostały ujęte w klasyfikacji medycznej czy socjologicznej. Z pomocą przychodzi tutaj moralność chrześcijańska; na podstawie określonych w niej niezmiennych kryteriów można ocenić, czy jakieś seksualne działanie jest godziwe czy też nie.

Obecnie istniejące parafilie z całą pewnością mają negatywny wpływ na wspólnotę małżeńską, powodując głębokie spustoszenie w relacji małżeńskiej, często doprowadzając do jej rozpadu. W relacji seksualnej współmałżonków wywołują nieufność, brak poczucia bezpieczeństwa, naruszają także celowość aktu małżeńskiego i godność osobową małżonków.

W relacji rodzinnej dewiacje seksualne mają szczególnie negatywny wpływ na dzieci. Są przyczyną nie tylko niewłaściwego klimatu do wychowania seksualnego dziecka, ale także narażają je na brak opieki ze strony rodziców, którzy stawiają aktywność seksualną ponad wychowanie. Dziecko wzrastające w rodzinie naznaczonej parafilą narażone jest na zgorszenie, ukształtowanie w nim niewłaściwych wzorców życia seksualnego, a czasem nawet na wykorzystanie seksualne.

Ujawniające się w trakcie trwania małżeństwa zachowania parafilne mogą stanowić wielką próbę dla małżonków. Stanowią one nieuporządkowanie moralne, które powinno zostać przezwyciężone, by we właściwy sposób budować wspólnotę małżeńską opartą na miłości i wierności. Pomocna w tym względzie jest specjalistyczna terapia, a także nieustanna praca nad sobą.

Istnienie parafilii różnie oceniane jest przez członków społeczeństwa. Jedni uznają jakieś działanie za odstępstwo od normy, inni już nie. Wiele zależy od przyjętego światopoglądu i norm, które z niego wyrastają. Dla chrześcijanina najważniejsze są normy, które zawarte są w Bożym objawieniu, i to one powinny stanowić dla niego podstawę postępowania i oceniania wszelkich zjawisk.

THE INFLUENCE OF PARAPHILIAS ON MARRIAGE AND FAMILY – MORAL ASPECT

Summary

The article presents the issue of paraphilias, i.e. sexual deviations and their impact on marriage and family. Paraphilias are becoming increasingly frequent in the social space and violate numerous norms, in particular moral ones. They are very dangerous acts for marriage and family. In the marital life they cause sexual desolation and often lead to its breakdown. In the family relationships, they lead to depravation and pose the risk of sexual abuse of the children as well.

Keywords: paraphilia, sexual deviation, marriage, family

Słowa kluczowe: parafilia, dewiacje seksualne, małżeństwo, rodzina

WYKAZ SKRÓTÓW

- AL – Franciszek, Posynodalna adhortacja apostolska *Amoris laetitia*
- FC – Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*
- HV – Paweł VI, Encyklika *Humanae vitae* o zasadach moralnych w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego
- KDK – Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*
- KKK – *Katechizm Kościoła katolickiego*
- LdR – Jan Paweł II, *List do Rodzin z okazji Roku Rodziny 1994*
- PH – Kongregacja Nauki Wiary, *Persona Humana, Deklaracja o niektórych zagadnieniach etyki seksualnej*

BIBLIOGRAFIA

- Augustyn J. (1998), *Integracja seksualna*, Kraków.
- Augustyn J. (2008), *Wychowanie seksualne w rodzinie i w szkole*, Kraków.

- Biesaga T. (2008), *Godność a wolność w antropologii Karola Wojtyły*, w: *Ku rozumieniu godności człowieka*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Kraków, s. 68-74.
- Bocheński M. (2015), *Ile pedofilii w „pedofilach”?* Wybrane problemy wykorzystywania seksualnego małoletnich w Polsce – perspektywa kryminologiczna, „Dziecko krzywdzone. Teoria, badania, praktyka”, 14 (3).
- Bołoz W. (1998), *Zaburzenia rozwoju seksualnego*, „Studia nad Rodziną” 1, s. 121-131.
- Choromańska A., Mocarska D. (2009), *Dewiacje i przestępstwa seksualne – klasyfikacja, aspekty prawne*, Szczepiwo.
- Ciesielska, B., Kowalczyk R. (2010), *Zaburzenia preferencji seksualnych (parafilie)*, w: *Podstawy seksuologii*, red. Z. Lew-Starowicz, V. Skrzypulec, Warszawa, s. 226-238.
- Franciszek (2016), *Posynodalna adhortacja apostolska „Amoris laetitia”. O miłości w rodzinie* (19.03.2016), Kraków.
- Gołębiowska A. (2012), *Homoseksualizm jako przyczyna nieważności małżeństwa według orzecznictwa Roty Rzymskiej i Trybunałów Kościelnych*, „Seminare” 32, s. 31-47.
- Jan Paweł II (1997), *List do Rodzin z okazji Roku Rodziny 1994*, w: *Listy pasterskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. A. Sporniak, Kraków, s. 247-327.
- Jan Paweł II (2000), *Adhortacja apostolska o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym „Familiaris consortio”* (22.11.1981), Wrocław.
- Katechizm Kościoła katolickiego* (1994), Poznań.
- Kądziołka W. (2011), *Dewiacje seksualne – destrukcja czy wyzwanie dla współczesnej rodziny?*, „Pedagogika Katolicka” nr 9, s. 106-116.
- Kongregacja Nauki Wiary (1998), *Persona humana. Deklaracja o niektórych zagadnieniach etyki seksualnej* (29.11.1975), w: *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, red. K. Szczygieł, Tarnów, s. 319-332.
- Lew-Starowicz Z. (2008), *Rysopis dewianta*, „Wprost”, nr 42, s. 82-83.
- Marcol A. (1995), *Etyka życia seksualnego*, Opole.
- Oronowicz W. (2016), *Zachowania parafiliczne a społeczeństwo. Normy kulturowe i postrzeganie społeczne*, „Ogrody Nauk i Sztuk”, nr 6, s. 106-114.
- Pabiasz H., Pabiasz W. (2000), *Podstawy chrześcijańskiej etyki i pedagogiki seksualnej*, Częstochowa.
- Paweł VI (1998), *Encyklika o zasadach moralnych w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego „Humanae vitae”* (25.07.1968), w: *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, red. K. Szczygieł, Tarnów, s. 23-40.
- Piegsa J. (2000), *Człowiek – istota moralna*, t. III, Opole.
- Pospiszyl K. (2008), *Przestępstwa seksualne*, Warszawa.
- Sobór Watykański II (2002), *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań, s. 511-606.
- Strauss B. (2015), *Zaburzenia seksualne*, w: *Kompendium psychiatrii, psychoterapii, medycyny psychosomatycznej*, red. H.J. Freyberger, W. Schneider, R.D. Stieglitz, Warszawa, s. 185-194.
- Zadykowicz T. (2005), *Dewiacje seksualne*, w: *Płciowość ludzka w kontekście miłości. Przesłanie moralne Kościoła*, red. J. Nagórny, M. Pokrywka, Lublin, s. 241-258.
- Zwoliński A. (2006), *Seksualność w relacjach społecznych*, Kraków.

TOMASZ GWOŹDZIEWICZ – dr teologii (teologia moralna), kapłan diecezji bielsko-żywieckiej, święcenia kapłańskie przyjął w 2009 r. w Bielsku-Białej. Absolwent Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Duszpasterz, katecheta. Obecnie prowadzi wykłady zleczone na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego.

BOGDAN STELMACH

Warszawski Uniwersytet Medyczny

Psychiczno-moralne i społeczne skutki pornografii

We współczesnym świecie nowoczesne techniki informatyczne spowodowały konsekwencje, które dostrzegali tylko nieliczni. Nadmiar informacji, do których mamy swobodny dostęp, nie uczynił nas lepiej w nich zorientowanymi, jak się wcześniej wydawało. Raczej zamykamy się w bańkach informacyjnych z emocjonalnie napędzonym wyborem, co jest słuszne, a co nie. Stanowi to pole wszelakich manipulacji, czego polityka jest najlepszym dowodem. Ta warstwa jest jednak postrzegana powszechnie, lecz nie zmienia to faktu, że podatność na nią nadal ma miejsce. Istnieje też obszar słabo postrzeganych manipulacji całymi społecznościami, mający charakter inżynierii społecznej, niedostrzeganych lub ignorowanych, a zarazem pozostających poza obszarem rozumienia, w czym uczestniczymy. Jeżeli czytamy cele brzegowe u nieżyjącej już amerykańskiej feministki w nurcie *gender* – Shulamith Firestone, to twierdzenie o konieczności „zniszczenia rodziny i zastąpienia jej polimorficznymi grupami ludzi swobodnie uprawiającymi seks ze zlikwidowaniem szkodliwego tabu homoseksualizmu i kazirodztwa” (por. Środa 2009, s. 132-134) może budzić jedynie uśmiech na twarzy. Wszak żyjemy w społeczeństwie o chrześcijańskich korzeniach i takie rozwiązania społeczne są nieakceptowalne. Jednak analiza świata pornografii doprowadza do odkrycia, że zamierzenia te są realizowane w obszarze seksualności człowieka, a pornografia stanowi jedno z narzędzi prowadzących do osiągnięcia właśnie tych, wydawało by się, nierealistycznych celów, na sposób nieodwracalny. Początkowo zachęta, a dalej utrwalenie potrzeby wyuzdania seksualnego to proces w zasadzie nieodwracalny. Jeżeli w dodatku uczynimy to dzieciom, to jest to proces nieodwracalny.

Są osoby, które słusznie nazywają pornografię epidemią XXI wieku. Pornografia definiowana jest jako wizerunek osób lub rzeczy o charakterze jednoznacznie seksualnym. Jest tworzona intencjonalnie, celem wywołania

podniecenia seksualnego u odbiorcy. W tym ujęciu jest obecna w przestrzeni publicznej, odkąd człowiek nauczył się posługiwać symbolem. W zasadzie obrazowanie aktu seksualnego towarzyszy człowiekowi od zarania dziejów. Problem mamy jednak z pornografią współcześnie dystrybuowaną przez Internet za pomocą szybkiego transferu, bo taka jest przedmiotem niniejszych rozważań. To zupełnie inna pornografia i to ona stanowi problem. Ludzie wychowani w połowie XX stulecia na nośnikach znanych ze swojej młodości nie są w stanie dostrzec zagrożenia. Współczesna pornografia zlewa im się z tą dawną. Podobieństwo powoduje wrażenie, że mamy do czynienia z tym samym zjawiskiem. Tutaj trzeba wyraźnie powiedzieć, szybki transfer internetowy, do jakiego mamy powszechnie dostęp, zmienił wszystko, co jest związane z pornografią, szczególnie jeśli chodzi o jej szkodliwość dla konsumenta.

Ta cecha pornografii stanowi pułapkę dla jej odbiorców. Nastąpiła trudna do uchwycenia zmiana. W powszechnej świadomości istnieje przekonanie, że nic nowego się nie wydarzyło. Przecież pornografia zawsze była obecna i nic się nie działo. Ludzie nadal kochają się, piszą wiersze, zakładają związki małżeńskie. Jednak nie jest to prawda. O tym, co się wydarzyło, dowiadujemy się dopiero teraz. To, że dystrybucja pornografii przez Internet ma na człowieka toksyczny wpływ, nie jest łatwo zaakceptować. Aby to zrozumieć, potrzeba minimum wiedzy o neurofizjologii mózgu. Ta wiedza powszechnie nie jest znana i tutaj koło się zamyka. Zgadza się na konsumpcję trucizny, a tym, którzy nas przed tym przestrzegają, po prostu nie wierzymy. Obecnie pornografia dystrybuowana przez Internet jest:

- dostępna w każdym momencie
- bardzo stymulująca
- hiperrealistyczna
- odległa od rzeczywistych doświadczeń seksualnych.

Nieograniczona dostępność to coś więcej. To także niskie koszty lub ich brak. Konsument może po nią sięgać, kiedy tylko zechce. Smartfony to także małe komputery z możliwością swobodnego oglądania filmów. Ponieważ pornografia stanowi źródło stymulacji seksualnej, jest więc czynnikiem zmieniającym nastrój konsumenta. Czynniki, takie jak alkohol, narkotyki, hazard, zajadanie i inne konsumowane dla poprawy nastroju, przegrywają z nią właśnie pod względem dostępności. Odrębnym zagadnieniem jest dostęp dzieci do pornografii. Jest nieograniczony. To swoista tragedia, ale też dowód na utratę instynktu samozachowawczego całych społeczności. Jesteśmy na wojnie ideologicznej, o której trwaniu nie wiedzieliśmy zbyt długo. Dzisiaj całe rzesze ludzi zostały zrekrutowane, aby walczyć o jakże słuszną tolerancję, współczucie wobec mniejszości. Ludzie ci popierają zmiany społeczne i nie zdają sobie sprawy

z tego, w czym naprawdę uczestniczą. Powiedzenie im, że partycypują w budowie nowego człowieka, nowego społeczeństwa, wywołuje agresję. Na tej wojnie mamy powszechny dostęp do pornografii zmieniającej neurofizjologiczne stosunki w mózgu człowieka (Zatorre, Fields, Johansen-Berg 2012, s. 528-536). Ten dostęp trwale modyfikuje sposób myślenia konsumenta oraz jego reakcje emocjonalne wobec tak ważnych elementów człowieczeństwa, jak relacja z drugim człowiekiem. Stanowi to ważny element, może nawet kluczowy.

Pornografia jest bardzo stymulująca. Tutaj właśnie tkwi istota sprawy. Dotychczasowa pornografia rozpowszechniana na nośnikach VHS, DVD, pendrive nie była w stanie dostarczyć do zmysłów człowieka takiej ilości bodźców w jednostce czasu jak ta internetowa, gdzie natychmiastowa zmiana planu (inny film) dostarcza bodźców w ilości ponadstandardowej. Człowiek od tysięcy lat nie miał z tym do czynienia. Stąd nie powinno dziwić, że mózg człowieka ulega przebudowie w czasie konsumpcji pornografii w ilościach toksycznych. Zakłada się, że jest to dwa razy w tygodniu i częściej¹. Mózg uczy się funkcjonowania w nowej rzeczywistości. Jest to problem, ponieważ, aby to zrozumieć, trzeba minimum wiedzy o neurofizjologii mózgu, a wiedza ta wypełniona została odkryciami lat 1990-2019. Nie ma więc jej w świadomości powszechnej. Hiperstymulacja, czego dowiedziono nowoczesnymi metodami obrazowania mózgu człowieka, prowadzi do zwiększenia podaży dopaminy w układzie nagrody w mózgu ludzkim, a to początek zmian. Jeżeli doprowadzą one do uzależnienia, to mamy zespół kompulsywny (czynności przymusowych), zespół zniewalający człowieka. Jednakże umyka nam to, że bez uzależnienia nasz system wartościujący, który rozróżnia, co jest dobre, a co złe, czyni to zupełnie inaczej niż pod wpływem pornografii. W przypadku uzależnienia od niej inaczej zaczynamy oceniać, co jest dopuszczalne, a co nie jest, czym jest relacja z kobietą czy z mężczyzną. Wszystko się zmienia wewnątrz człowieka. Tak zwane parady równości mogą złościć, budzić nawet obrzydzenie. Jednak doceniśmy ich obecność w przestrzeni publicznej, bo to one właśnie pokazują sformatowanego człowieka przyszłości. Możemy przyjrzeć się i odnieść do tego kierunku zmian. Wydaje się, że ludzie ci, pokazując światu swoją pokiereszowaną seksualność, informują nas o tej swoistej formacji nowego człowieka. Do zrozumienia tego zjawiska niezbędne staje się zrozumienie zmian w kulturze w obszarze komunikacji, gdzie zamiast komunikatów werbalnych obecnie kultura komunikuje się obrazem. W tym właśnie ujęciu obrazy z ulicy w trakcie parad równości są zbieżne z obrazami pornograficznymi w aspekcie likwidacji intymności jako wartości kulturowo pożądanej.

¹ Powszechnie uważa się, że częsta konsumpcja pornografii to jej codzienne, nawet kilka razy dziennie użycie dla celów stymulacji seksualnej. Tak częsta ekspozycja stanowi o wyjątkowo toksycznym wpływie na mózg.

Nierealność treści to ważny element pornografii. W zakładkach dla przykładu „mother fuck”, „mom and son” i innych tego typu w treści przekazu zawarta jest sugestia, że matki marzą o współżyciu seksualnym ze swoimi synami. Czy tak jest w realnym świecie? To pytanie retoryczne. Należy więc zadać pytanie, jakie ma znaczenie utrwalenie takich potrzeb z obsesyjnym ich pojawianiem się w kontekście podniecenia seksualnego. Praktyka kliniczna pokazuje, że przy nieskutecznych próbach realizacji w realnym świecie pozostaje tylko przestrzeń wirtualna. Tak właśnie wytwarza się zjawisko ekskluzywności bodźca (Gola i in. 2016, s. 402). Tylko pornografia jest w stanie gratyfikować człowieka. Każdy inny bodziec seksualny staje się martwy. Brak gratyfikacji w realnym świecie poparty jest zmianami morfologicznymi w układzie motywacyjnym w korze przedczołowej mózgu człowieka – konsumenta pornografii (Kowalewska i in., s. 255-264). W kolejnej fazie konsument traci kontakt z rzeczywistością i zaczyna prezentować zachowania dewiacyjne w realnym świecie. Wydaje się, że to właśnie uczestnicy parad równości pokazują, jakie zachowania nieuchronnie mogą się pojawić u konsumenta pornografii. Grozy dodaje fakt, że to jest właśnie portret człowieka przyszłości, człowieka w ateistycznym raju, jaki jest budowany.

Pornografia w świadomości powszechnej postrzegana jest jako coś niewinnego. Przywołane poniżej wypowiedzi pacjentów nie pozostawiają miejsca na złudzenia: „wszechobecne i wszyscy oglądają”, „jest dobre dla zdrowia”, „pozwala rozładować napięcie seksualne”, „przez to jest mniej dewiantów”, „pozwala wzbogacić seks małżeński”, „jest bezpieczną formą rozładowania”, „jest alternatywną drogą rozładowania napięcia”².

Gdy to analizujemy, pojawia się nieuchronnie problem skrzywień poznawczych (Brand i in. 2018, s. 104), którym ulega określony odsetek społeczeństwa. Termin skrzywienie poznawcze pochodzi z psychologii, z jej działu zajmującego się funkcjami poznawczymi mózgu człowieka. Najprościej skrzywienie lub – bardziej ogólnie – błąd poznawczy to nieracjonalne postrzeganie rzeczywistości. Wyniki badań populacji mężczyzn w Polsce mówią, że 96% z nich w roku 2018 miało kontakt z pornografią. To pokazuje prawdę o tym, gdzie się znajdujemy jako społeczność. Walka ideologiczna na tym etapie jest przegrana. Pornografia, a właściwie powszechne korzystanie z niej, jest znaczącą składową tej przegranej walki. W 2002 roku kontakt z pornografią w ciągu całego życia deklarowało 87,9% mężczyzn, a z pornografią w Internecie 36,6%. W roku 2016 było to już 97,4% mężczyzn, z czego 97,1% korzystało z pornografii internetowej (Sun i in. 2016, s. 983-994).

² W trakcie pracy terapeutycznej autora tego typu treści pojawiają się w wypowiedziach osób uzależnionych.

Jaki więc ten człowiek przyszłości ma być? Posłużmy się cytatami opisującymi, kim jest kobieta, wziętymi wprost z filmów pornograficznych. Kobiety to: worki na spermę, rury do dymania, kanapki, milfetki (mamuśki), mokre cipki, świeże dupencje, napalone stare pizdy, gorące szpary, skośnookie źdźry, niegrzeczne uczennice i wiele innych podobnych. Można też wysłuchać opinii, np. „dobrze wiemy, czego chcesz i dokładnie to ci dajemy. Laseczki posuwane”³. Taki właśnie obraz kobiet zachowuje się w świadomości konsumenta pornografii. Przemoc wobec nich zawarta jest w 80% obrazów pornograficznych (Bridges 2010).

Nie dziwi chyba fakt, że to powoduje liczne problemy relacyjne. Kobiety oczekują, że ich partnerzy będą dostrzegali ich podmiotowość charakterystyczną dla człowieka. Nie chcą być „rurami do dymania”, a mimo to uczestniczą w paradach równości. Jak wytłumaczyć tym kobietom, że aby zobaczyć, co się dzieje, powinny przestać współczuć innym, bo na współczuciu właśnie opiera się strategia animatorów zmian społecznych, w jakich uczestniczymy? Jak przestać współczuć tym, którzy z wykluczenia stworzyli sobie źródło dochodu? To wydaje się awykonalne. Właśnie tu tkwi problem, bo chociaż kobieta nie chce stać się „workiem na spermę”, zapewne nieświadomie popiera zmiany prowadzące do uprzedmiotowienia przedstawicielek swojej płci. W nowym świecie już nie będzie budzącą szacunek matką, a „gorącą szparą”. Jak bardzo problem ten jest widoczny, pokazał ostracyzm medialny, jaki spotkał arcybiskupa Jędraszewskiego po jego wypowiedzi o „tęczowej zarazie”. Słowa te dotyczyły zapewne antywartości, jakie promują tak zwane parady równości. Jednak, jeżeli zauważymy, że parady te ukazują człowieka przyszłości, to w tym miejscu pornografia oraz ruch umownie nazwany LGBT schodzą się w jednym miejscu.

Pornografia to zjawisko o zasięgu światowym.

- Tylko z jednego, najpopularniejszego serwisu dystrybuującego pornografię internetową w 2017 roku korzystało dziennie około 81 milionów osób.
- Roczna liczba odwiedzin to 28,5 miliarda.
- Suma czasu wszystkich dostępnych filmów pornograficznych to łącznie 68 lat.
- Ilość przesłanych danych podczas ich oglądania to 3732 petabajty (Gola 2018).

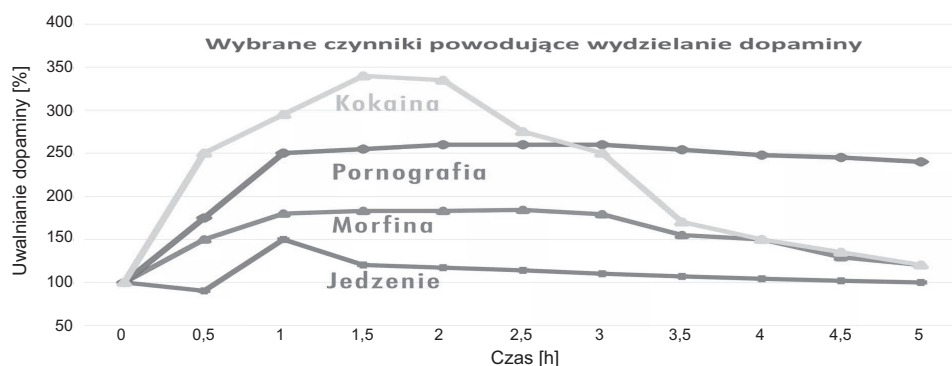
Możemy to nazwać doświadczeniem na współczesnym człowieku. Światowy zasięg zjawiska nie pozostawia złudzeń co do konsekwencji społecznych

³ Treści ogólnie dostępne na stronach publikujących obrazy pornograficzne.

konsumpcji pornografii. Poprzez zmiany w mózgu człowieka ma silnie uzależniający wpływ. Skok dopaminy w układzie nagrody jest ponadstandardowy. Badania jednoznacznie pokazują zjawisko tak zwanej neuroplastyczności mózgu, czyli zdolności do zmiany swojej morfologii (budowy) poprzez stymulację silnymi bodźcami zmieniającymi emocje, a wpływającymi na układ nagrody (Voon i in. 2016).

Przy dzisiejszych możliwościach technicznych jesteśmy w stanie ustalić poziom dopaminy – neuroprzekaźnika w układzie nagrody w mózgu ludzkim (grzbietowo-boczna kora przedczołowa, brzuszne prążkowie i kora przedczołowa) – w stanie pobudzenia określonymi bodźcami chemicznymi czy też wzrokowymi.

Im większy i częstszy skok dopaminy w mózgu, tym większe ryzyko uzależnienia.



Pornografia uzależnia jak narkotyki



Okazuje się, że pornografia w swojej współczesnej formie prowadzi do uzależnienia od tego rodzaju bodźców u przynajmniej 11% konsumentów (Gola i in. 2017). Nie oznacza to zarazem braku zmian w sposobie myślenia, odniesienia wewnętrznego do własnego podniecenia, wyboru obiektu seksualnego czy w aparacie definiującym dobro i zło i w innych obszarach człowieczeństwa. Zmiany te są obecne, natomiast różnica wynikająca ze stanu uzależnienia konsumenta polega na utracie kontroli nad własnym zachowaniem. Zespół obsesyjno-kompulsywny, jaki towarzyszy uzależnieniu się od pornografii, nie różni się od zmian, jakie towarzyszą innym uzależnieniom, zwłaszcza jeżeli chodzi o układ nagrody oraz system motywacji w mózgu. Oczywiście

jest w tej sytuacji deficyt empatii i współczucia, co zawsze ma miejsce u osób uzależnionych, przeorientowanie motywacji do działania oraz inna formuła funkcjonowania pamięci operacyjnej w mózgu. To w następstwie stanowi źródło spadku produktywności osób uzależnionych, ich niewielką kreatywność, trudności w koncentracji, zaburzenia pamięci (Valkenburg, Peter 2008), które są obecne w zespole uzależnienia od pornografii. Prowadzi to do zjawiska pojawienia się cyklu uzależnieniowego, który charakteryzuje się okresami pobudzenia, tak zwanego *acting-out*, z okresami ciszy i spokoju. Cykl ten ma podstępłą wartość. W okresie ciszy i spokoju osoba uzależniona utwierdza się w przekonaniu, że wszystko jest w porządku. „Poradziłem sobie z nałogiem, skoro mogłem przestać”. Nic bardziej mylnego, choroba toczy się dalej (materiał własny autora). W kalendarzu zapisuje kolejny dzień pobudzenia poprzedzonego charakterystycznym dla osoby wyzwalaczem.



Niezmiernie interesującym faktem jest brak obecności choroby w Międzynarodowym Spisie Chorób (ICD-10), która przedstawiona by była zgodnie z zespołem opisanym jako uzależnienie od pornografii. Ponieważ klasyfikacja ta stanowi źródło prawa medycznego, to oznacza, że chociaż choroba istnieje, powoduje cierpienie, leczenie jej odbywa się w kwalifikowanych ośrodkach, to jednak „szanowne” grono ustalające treść tej klasyfikacji nie było skłonne uznać dotychczas tego zjawiska za chorobę i długie lata nie chciało jej dostrzec. Dopiero wobec masowości uzależnień w skali światowej w nowej klasyfikacji, która wejdzie w życie, zespół kompulsywnych zachowań seksualnych został dookreślony. Nieuchronnie przypomina to komisję senacką pod

przewodnictwem Henry'ego Waxmana, senatora z Kalifornii, przed którą producenci tytoniu pod przysięgą kłamali, że nikotyna nie uzależnia palaczy. Podobnie było także w przypadku tabletek na kaszel z heroiną, które produkował Bayer, tabletek na odchudzanie z amfetaminą i innych wyjątkowo szkodliwych produktów aplikowanych ludziom z chęci zysku przez ubiegłe lata.

Klasyfikacja ICD-11 będzie dopiero wprowadzona od stycznia 2022 roku. Do tego czasu w świetle prawa medycznego uzależnienia od pornografii leczone są w zasadzie nielegalnie, natomiast jej propagatorzy mają alibi – przeciw uzależnienia od niej nie ma. Ze smutkiem należy tutaj przywołać – „łatwiej wielbłądowi przejść przez ucho igły niż bogatemu wejść do Królestwa Bożego” (Mt 19,4). Prawdziwość tych słów jest w tej sytuacji szczególnie widoczna. W danych zaprezentowanych w roku 2015 na konferencji w Sejmie RP amerykańscy badacze pornografii mówili o miliardowym interesie, w którym w każdej minucie producenci pornografii zarabiają kilkadziesiąt tysięcy dolarów (Sejm RP 2015). To może tłumaczyć wybiórczą ślepotę „szanownych” gremiów z WHO, które nie były dotąd w stanie dostrzec problemu z uzależnieniem. Szczęśliwie nauka jeszcze się nie poddała w tym sporze pomiędzy interesem bogatego a szkodą jednostki. Badania nad uzależnieniem od pornografii, szczególnie prowadzone po roku 2000, jednoznacznie pokazały bezmiar patologii mózgu u osób uzależnionych. Badania obecnie prowadzone są na poziomie molekularnym, a ich wyniki pozwalają już mówić o przewlekłej chorobie mózgu u osoby uzależnionej. Pojawiają się też coraz bardziej wstrząsające informacje na ten temat. Choćby ta o stwierdzanej mniejszej ilościowo warstwie istoty szarej w mózgu osób z uzależnieniem od pornografii (Gola 2018). Nauka nie odpowiedziała jeszcze na pytanie, czy stan ten poprzedza uzależnienie i sprzyja mu, czy jest to konsekwencja, czy też oba zjawiska mają miejsce. Jednak wymowa stwierdzanego faktu jest wstrząsająca. Nauka ma wiele jeszcze do odkrycia w ramach badania istoty przewlekłej choroby mózgu, jaką konsumpcja pornografii powoduje u niektórych osób. Trudno jednak nie wspomnieć, że nadchodzi epoka relatywizowania wszystkiego, nauki też. Szaleństwo, jakie pojawiło się w związku z określaniem płci człowieka, które wbrew nauce w dowolny sposób buduje w ludziach przekonanie o istnieniu kilkadziesiątu płci, nie wróży niczego dobrego. Może tak być, że badacze dowiedzą się, co zachodzi w mózgu osoby uzależnionej, lecz nikt już nie będzie chciał o tym słuchać. Już teraz na wykładach o szkodliwości pornografii pojawiają się osoby propagujące neomarksistowskie wybryki umysłu, jak chociażby mnożenie nieistniejących w świetle nauki niezliczonych płci człowieka, a osoby skażone myśleniem zgodnym z promującymi obecnie permissywne wychowanie seksualne, tak zwanymi, środowiskami LGBT kompletnie nie są zainteresowane szkodliwością pornografii. Logiczną konsekwencją skażenia nią w okresie adolescencji jest to, że większość jej konsumentów, których

pierwszy kontakt z nią przypada pomiędzy 12-14 rokiem życia, w dorosłym życiu będzie wyznawać liberalne poglądy. Pornografia formatuje człowieka w taki sposób, że już jako dorosła osoba odrzuci posiadaną wiedzę na rzecz napędzanych emocjonalnym podglebiem poglądów, zgodnych z wcześniej utrwalonymi potrzebami.

Konsekwencje konsumpcji pornografii bywają rozmaite w różnych płaszczyznach ludzkiej aktywności. Dotyczą zdrowia seksualnego i przejawiają się w postaci: dysfunkcji seksualnych (dla przykładu mogą to być zaburzenia wzwodu, wytrysku), problemów relacyjnych, rozpadu związków, trudności osobistych (deficytu produktywności zauważanego w pracy), zaburzeń nastroju (depresji) i wielu innych⁴.

- Pornografia redukuje zdolność do miłości.
- Pornografia redukuje potrzebę budowania więzi, zastępując je potrzebami promiskuityzmu, czyli wyłącznie redukcji napięcia poprzez seks.
- Pornografia powoduje narastanie potrzeb seksualnych z użyciem przemocy seksualnej.
- Pornografia czyni uzależnionego człowiekiem samotnym pośród tłumu.
- Pornografia redukuje potrzebę zakładania rodziny.
- Pornografia sprzyja postawom z presją na zmiany norm kultury na pasujące do uzależnienia (prawo, obyczajność, moralność, religia).
- Zwielokrotnia liczbę osób dotkniętych dewiacjami seksualnymi.

Wszystkie te konsekwencje narastają powoli, niemalże niezauważalnie. Jeżeli na początku drogi konsumenta informuje się, że jest narażony w przeszłości na pożądanie seksualne dziecka, to z pewnością odpowie, że nie jest to możliwe. Jednak w praktyce opiniowania sądowego pornografia ma coraz bardziej stwierdzaną przyczynowość w czynach pedofilnych, dokonanych przez sprawców sądzonych w związku z czynem zabronionym. Pojawianie się coraz częściej w środowiskach tak zwanych LGBT osób jawnie zabiegających o zniesienie penalizacji pedofilii nie powinno nikogo w tym kontekście dziwić. Podstępność wpływu pornografii polega na nieuchronności zmian w mózgu konsumenta przy równoczesnym powolnym, wieloletnim przebiegu procesu, gdzie zmiany narastają niezauważalnie. Ów zapytany nie zauważy nawet momentu, kiedy zacznie poszukiwać filmów do stymulacji seksualnej z coraz młodszymi aktorami i wejdzie w obszar pornografii dziecięcej, będzie to dla

⁴ W trakcie pracy terapeutycznej autor zaobserwował, że zaburzenia erekcji oraz wytrysku, problemy relacyjne, a także zaburzenia depresyjne z dużą częstotliwością występują u osób uzależnionych od pornografii.

niego niedostrzegalne. Pojawianie się coraz większej odporności na bodźce uruchomi zjawisko eskalacji bodźca poszukiwanego, kiedy te dotychczasowe nie są już gratyfikujące. Nauka nie zna jeszcze odpowiedzi na pytania, co różnicuje ludzi pod kątem podatności na te procesy, bo szybkość ich przebiegu u poszczególnych osób jest różna. Natomiast samo zjawisko jest obecne zawsze.

Społeczne konsekwencje pornografii obok już nadmienionych w postaci zmiany preferencji do oczekiwanych stosunków społecznych są badane szczególnie. Można już bez wątpienia wymienić następujące skutki pornografii:

- Konsekwentnie narasta grupa młodych mężczyzn wchodzących w życie z uszkodzoną sferą seksualną.
- Odnotowuje się wzrost zachowań agresywnych w sferze seksualnej młodzieży.
- Zachodzą gwałtowne zmiany kodeksu obyczajowego.
- Dochodzi do rewizji zakresu czynów penalizowanych (zmiany prawa).
- Narastająca liczba osób uzależnionych od pornografii skutkuje reorientacją we wzorcach rodziny.
- Następuje przeobrażenie postrzegania roli i pozycji społecznej kobiet.
- Dokonuje się metamorfoza w świadomości zbiorowej, czym jest bliskość seksualna.
- Konsekwentnie stępa się wrażliwość na seksualizację oraz pornografię.

Swoistym memento dla zmian społecznych pod wpływem pornografii powinny być konsekwencje, które dotknęły Japonię (Mc Neill 2009). Należy jednak powiedzieć, że przemiany te ułatwiła wstępna słabość rodziny japońskiej. Jednak ich wymowa jest tragiczna. Około 70% kawalerów japońskich w wieku pomiędzy 24-35 lat nie jest zainteresowanych jakimkolwiek kontaktem fizycznym z kobietą. To zapewne stanowi główną przyczynę postępującego spadku dzietności Japończyków. To społeczeństwo gwałtownie się starzeje, a niski przyrost naturalny nie kompensuje umieralności. Na uzasadnienie związku konsumpcji pornografii z uzyskanymi danymi z Japonii można chociażby uwzględnić porównanie przychodu z pornografii internetowej w Japonii i Niemczech w roku 2006 – 19,98 miliardów USD v. 0,64 miliarda USD w Niemczech (Ropelato 2014).

Powstaje pytanie: Czy może to jakaś moda, która jak wiele innych przeminie? Oby tak było. Jednak logiczne argumenty przeczą temu. Najlepiej obrazuje problem cytowana poniżej wypowiedź jednego z twórców pornografii: „Jeżeli chodzi o porno i rynek ekscentrycznych doznań, w tym *gonzo*, wielu ludzi chce dziś oglądać coraz bardziej ekstremalne wyczyny, więc nieustan-

nie staram się wymyślać coś nowego” (Jordan 2003). Wypowiedź ta pokazuje dryfowanie pornografii w kierunkach bardziej drastycznych obrazów, co bacznie jest obserwowane. Nie można powiedzieć, że osiągnęliśmy dno upadku. Będzie tylko gorzej. Należy raczej wątpić, aby ktokolwiek zrobił coś radykalnego, dopóki nie znajdziemy się w takiej sytuacji, jak Japonia, i nie okaże się, że na nasze emerytury nie ma już kto pracować. Dopóki nie pojawi się powód ekonomiczny, pozostaje apelowanie do wyobraźni. Jednak w świecie, w którym obraz zastąpił słowo, a czytanie i myślenie przestaje być *trendy*, „światelko w tunelu” przestaje być widoczne. Wahadło dziejowe przeszło w budzący niepokój stan wychylenia. Widać, jak skrajny feminizm pomagał w zaimportowaniu (i dalej zresztą pomaga) koszmarnych obyczajów z „trzeciego” świata, obyczajów, zgodnie z którymi kobietę traktuje się w sposób pozbawiony elementarnego szacunku należnego człowiekowi. Pornografia, jej niekiedy codzienna konsumpcja, ma przygotować współczesnego człowieka krajów wyrosłych na zrębach kultury chrześcijańskiej do braku szacunku. W Szwecji, kraju dotychczas tak spokojnym, że aż nudnym, gwałt na kobiecie jest jednym z najczęściej statystycznie popełnianych czynów, w dodatku kary za te przestępstwa są niezwykle niskie, spowodowane jest to tak zwanym „nowym myśleniem” w tamtejszym wymiarze sprawiedliwości. Połączenie akceptacji przez feministki dla gwałcenia kobiet, bo jak inaczej można nazwać ich zachwyty wobec importu islamu do Europy, z uwalnianiem kobiet z uciśku, jakiego podobnie doznają w społeczeństwie opartym na wartościach chrześcijańskich, jest dla człowieka myślącego (*homo sapiens*) niemożliwe do zaakceptowania. Bezrefleksyjna akceptacja skonfliktowanych wartości dokonująca się w narracji lewicowej prowadzić musi do konfliktów społecznych o skali niedającej się przewidzieć. Ten proces będzie dewalutował zapewne neomarksizm, czy też postmodernizm, ich atrakcyjność musi w takim procesie jednak maleć. Na razie jest tak, że zgwałcony homoseksualnie dziennikarz niemiecki przez imigranta z północy Afryki nadal po długim leczeniu wyznaje ideologię multikulturalizmu. To jeszcze nie ten poziom cierpienia, aby zmusić tego pana do myślenia. Na dzień dzisiejszy procesy logiczne Europejczyków nie pozwalają na skojarzenie importu trzeciego świata do Europy z konsekwencjami, zamiast eksportu naszych zasad na tereny trzeciego świata, oraz z narastaniem patologii społecznej, o której dotychczas słyszeli wyłącznie z mediów. Profesor Mateusz Gola w swoich badaniach ujawnia, że zmniejsza się warstwa kory mózgowej u osób uzależnionych od pornografii, lecz nie odpowiada na pytanie, czy chodzi o pierwotnie uboższą korę mózgową i stąd podatność na uzależnienie, czy jest to skutek konsumpcji pornografii w postaci przebudowy mózgu, czy też jedno i drugie. Nie zajmując stanowiska w obszarze jeszcze nieodkrytym w nauce, można z całą pewnością połączyć w jakiejś mierze tę bezrefleksyjną i emocjonalnie napędzaną u jednostek

zakazanych pornografią podatność na indoktrynację z akceptacją skonfliktowanych wartości, które logicznie się zarazem wykluczają. Tak jak to się dzieje, gdy importujemy islam do Europy, będącej zarazem obszarem, gdzie tak mocno walczyliśmy z uciskiem kobiety przez dotychczasowe stosunki społeczne. *Homo, aut quo vadis*, ku światłu, czy w mrok. Na razie chyba nie sposób tego ocenić. To wiara miała przeszkadzać nauce. Proces Galilleusza, choć to jedyny przypadek, gdzie Kościół zajął oficjalne stanowisko na gruncie nauki, zresztą całkowicie błędne, ma być tego dowodem. Pojawienie się rewolucji seksualnej, wspartej przez filozofię podważającą racjonalne myślenie, niszczy naukę u podstaw. Dlatego właśnie mamy obowiązek wypowiedzania się na temat zjawiska, jakim jest pornografia. Musi być ona widziana, bo tym właśnie jest jako element rewolucji seksualnej w kolejnym jej wydaniu po klęsce tej pierwszej zapoczątkowanej przez Wilhelma Reicha. To on właśnie po napisaniu w roku 1929 pracy *Materializm dialektyczny a psychoanaliza* rozpoczął tworzenie sieci poradni seksuologicznych w robotniczych dzielnicach Wiednia, a potem Berlina. Warto przypomnieć tezy Reicha: „system społeczny, tworzy etos pracy, tłumy popęd seksualny i dla jego wyzwolenia konieczna jest rewolucja społeczna, to wyzwolenie popędu seksualnego powinno zniszczyć etos pracy, czyli podstawę tego systemu, a zatem doprowadzić do jego upadku, a władzę nad społeczeństwem obejmą ci, którzy przeprowadzą rewolucję seksualną” (Karoń 2019).

Skoro jeszcze myślimy, mimo dużej liczby ludzi używających wyłącznie emocji do opisu świata, to mamy obowiązek dzielenia się z innymi efektami naszych logicznych analiz na temat tego, z czym mamy do czynienia w szybko zmieniającym się świecie. Kilka przemyśleń na temat pornografii zawartych w tej pracy stanowi właśnie taką próbę.

PORNOGRAPHY AND ITS IMPLICATIONS FOR THE MENTAL, MORAL AND SOCIAL LIFE

Summary

There are not many studies concerning the social implications of pornography. This paper shows how various implications of pornography are linked to each other; how its emotional consequences contribute to its social consequences. This aspect of pornography is commonly ignored which makes it particularly dangerous. The paper also reviews what was recently written about pornography from this point of view. Thus it may be a form of an alert for the man who lives in the present western society.

Key words: pornography, brain disease, chemical changes in the brain, social implications of pornography, the cultural changes, the society of the future.

Słowa kluczowe: pornografia; choroba mózgu; chemiczne zmiany w mózgu; społeczne skutki pornografii; zmiany w kulturze; społeczeństwo przyszłości

BIBLIOGRAFIA

- Brant M., Wegmann E., Muller A., Stark R. (2019), *The Interaction of Person Affect – Cognition-Execution (I-PACE) Model for addictive Behaviors: Update, generalization to addictive behaviors beyond Internet – use disorders and specification of the process character of addictive behaviors*, „Neuroscience & Biobehavioral Reviews” (06), s. 104.
- Bridges A., Wosnitzer R., Scharrer E., Sun Ch., Liberman R. (2010), *Aggression and Sexual Behavior in Best Selling Pornography Videos: A Content Analysis Update*, „Violence Against Women”, <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/1077801210382866> [dostęp: 26.10.2010].
- Davis A., Carrotte E., Hellard M., Temple-Smith M., Lim M. (2017), *P4.11 “I think it has been a negative influence in many ways but at the same time I can’t stop using it”: self-identified problematic pornography use among a sample of young australians*, „Behavioural and Social Science Research” 2(93), https://sti.bmj.com/content/93/Suppl_2/A195.3 [dostęp: 01.07.2017].
- Gola i in. (2017), *Can Pornography be Addictive? An fMRI Study of Men Seeking Treatment for Problematic Pornography Use*, „Neuropsychopharmacology”, 42, s. 2021-2031. DOI:10.1038/npp.2017.78.
- Gola i in. (2016), *Visual Sexual Stimuli – Cue or Reward? A Perspective for Interpreting Brain Imaging. Finding on Human Sexual Behaviors*, „Frontiers in Human Neuroscience” 10(402), <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4983547/>, [dostęp: 15.08.2016].
- Gola M. (2018), *Co wiemy o uzależnieniu od pornografii oraz o tym, w jaki sposób korzystają z niej dzieci i młodzież*, Konferencja – Masowa konsumpcja pornografii przez dzieci jako istotny problem społeczny, Warszawa, 21.11.2018.
- Jules Jordan Reżyser filmów porno (2003). *Adult Video News*, styczeń 2003 r., s. 60
- Karoń K. (2019), *Historia antykultury 1.0*, Warszawa.
- Kowalewska, E., Grubbs, J.B., Potenza, M.N. i in. (2018), *Neurocognitive Mechanisms in Compulsive Sexual Behavior Disorder*, „Current Sexual Health Reports” (10), s. 255-264, <https://doi.org/10.1007/s11930-018-0176-z> [dostęp: 12.11.2018].
- Materiały z konferencji (2015), „*Spoleczne i rozwojowe konsekwencje pornografii*”, Warszawa, Sejm RP, 22.06.2015.
- Mc Neill D. (2009), *Japan’s generation-xx*, <https://www.independent.co.uk/news/world/asia/japans-generation-xx-1704155.html> [dostęp: 13.06.2009].
- Mialon A., Berchtold A., Michaud P.A., Gmel G., Suris J.C. (2012), *Sexual Dysfunctions Among Young Men: Prevalence and Associated Factors*, „Journal of Adolescent Health”, <https://doi.org/10.1016/j.jadohealth.2012.01.008> [dostęp: 16.03.2012].
- Ropelato J. (2014), *Internet Pornography Statistics*, „TopTenReviews”, 28.03.2014.
- Sun Ch., Bridges A., Johnson A.J., Ezzel B.M. (2016), *Pornography and the Male Sexual Script: An Analysis of Consumption and Sexual Relations*, „Archive of Sexual Behavior” (45), s. 983-994.
- Szczypiński J.J., Gola M. (2018), *Dopamine Dysregulation Hypothesis The Common Basis For Motivational Anhedonia in Major Depressive Disorder and Schizophrenia?*, <https://doi.org/10.1515/reneur-2017-0091> [dostęp: 24.03.2018].
- Środa M. (2009), *Kobiety i władza*, Warszawa.

- Valkenburg M.P., Peter J. (2008), *Adolescents Identity Experiments on the Internet: Cosequences for Social Competence and Self-Concept Unity*, <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0093650207313164> [dostęp: 1.04.2008].
- Voon V., Schmidt C., Morris S.L., Kvanne L.T., Hail P., Birchard Th. (2016), *Compulsive sexual behavior: Prefrontal and limbic volume and interactions*, <https://doi.org/10.1002/hbm.23447> [dostęp: 27.10.2016].
- Zatorre R., Fields R., Johanse-Berg H. (2012), *Plasticity In Gray And White: Neuroimaging Changes In Brain Structure During Learning*, „Nature Neuroscience” 15 (4), s. 528-536.

BOGDAN STELMACH – lekarz specjalista seksuolog, terapeuta seksualny, badacz współczesnej kultury szczególnie w aspekcie zmian w obszarze seksualności człowieka.

VARIA

TOMASZ KRAJ

Pontifical University of John Paul II in Cracow

Theological Faculty

The Crises in the Church and the Problem of Virtue in Christian Life

The German “synodal way” comes in the context of clerical sexual abuse scandal in Germany. Although hardly could we say that the “synodal way” resulted from that scandal, it somehow affected the beginning of the “synodal way”.¹ The purpose of this paper is the reflection on the problem of the priestly sexual abuse in the Catholic Church and its consequences for the Church life, i.e. whether this sin should contribute to a new and radical change of the Church life and discipline, e.g. like that of “synodal way” or we can find some other solution(s) to the sinful human weaknesses within the long moral tradition of the Church.

The number of cases of alleged sexual abuse in Germany is estimated to be approximately 3700 over the course of 68 years. This number comes from a special document known as the M.H.G (Mannheim, Heidelberg, Gießen) Study which was made public in September 2018. The release of this document somehow influenced the decision of the Catholic Conference of German Bishops to start the so called “synodal way” within the German Church.² It does not mean that all German bishops support either this solution for the crises in the Church in Germany or all the proposals known as the “synodal way”. These proposals concern such issues as celibacy (as mandatory for all candidates to priesthood), the position of women in the Church (with possible their priestly ordination), and many aspects of sexual morality. Many

¹ Z. Ballinger Fletcher, *German bishops' general secretary: The church should not fear the 'synodal way'*, <https://www.americamagazine.org/faith/2019/11/21/german-bishops-general-secretary-church-should-not-fear-synodal-way> [accessed: 11.02.2020].

² *Ibidem*.

advocates of the “synodal way” expect significant changes in the life of the Church which have already been announced by His Eminence Reinhard Cardinal Marx,³ Archbishop of Munich and Freising, and President of the German Conference of Catholic Bishops, while Vatican Cardinal Marc Ouelet, Prefect of the Vatican Congregation for Bishops, warns German Bishops against decisions which could be incompatible with the requirements of Canon Law.⁴

One Polish bishop, the late Msgr. Tadeusz Pieronek, expounded in 2013 that the Church is a community of sinful people, as well as the fact that the rate of various transgressions in the Catholic Church is lower than in other communities or social groups.⁵ This consciousness helps us to realize that sin has always been present in the Church, and that, however regrettably, it is a part of its reality. None the less, the main problem is the kind of measures the pastors together with believers intend to apply to overcome the present crisis. Should some moral requirements actually be abandoned, and Church discipline altered to make it more like other contemporary Christian communities or social groups, or should we preserve the heritage that has been particular to the Catholic Church?

Some lay Catholic professionals also took a part in the discussion of sexual abuses in the American Church and they expressed their concern. One of the results of that concern was the “Reflection on the Relationship Between the Lack of Asceticism and Sex Abuse” prepared by psychologist Richard Cross, Ph. D. with the collaboration of Daniel Thoma, Ph. D. and sponsored by the Linacre Institute and The Catholic Physicians’ Guild of Chicago (cfr. Cross, Thoma 2006, p. 1-116)⁶ was given a significant title: “The Collapse of Ascetical Discipline And Clerical Misconduct: Sex and Prayer.” One of its conclu-

³ T. Kycia, *Kard. Marx: Zmienimy moralność seksualną. To nasza droga* (Kard. Marx: We are changing sexual morality. This is our way), <https://www.frona.pl/a/kard-marx-zmienimy-moralnosc-seksualna-to-nasza-droga,123784.html> [accessed: 11.02.2020].

⁴ J. Luxmoore, *German Catholics complete final preparations for ‘synodal way’*, <https://www.ncronline.org/news/world/german-catholics-complete-final-preparations-synodal-way>. [accessed: 11.02.2020].

⁵ M. Mańkowski, *Biskup Tadeusz Pieronek o pedofilii: Była, jest i będzie. Żadna siła nie powstrzyma człowieka* (Bishop Thaddeus Pieronek about pedophilia: It has been, it is, and it will be. There is no power to restrain anyone), <https://natemat.pl/50469,biskup-tadeusz-pieronek-o-pedofilii-byla-jest-i-bedzie-zadna-sila-nie-powstrzyma-czlowieka> [accessed: 11.02.2020]. It is also true that the abuses committed by Church members, especially clerics, are overrepresented in the media, particularly in comparison with similar abuses committed by the members or officials of other communities or social groups.

⁶ In the Preface to the Reflection Richard Cross Ph.D. is identified as a consulting psychologist from Leominster MA, and a contributor to the Linacre Quarterly. His „original perspective on the relationship of the collapse of the asceticism to the clerical pederast crisis is widely recognized.” (Cross, Thoma 2006, p. 3). Daniel Thoma, Ph.D. is identified as his collaborator in the research and literature review.

sions refers to the Second Vatican Council's proposal concerning the openness of the Church to the world. However, the misunderstanding of this openness by some part of the clergy (especially considering the coincidence of the sexual revolution's sudden burgeoning in the time frame right after the Council) resulted in the collapse of traditional ascetic discipline, and subsequently, in a marked increase in the sexual abuse of minors by clergy.⁷ The American reflection presented suggests that Church discipline helps to overcome sinful weaknesses, while abandonment of such discipline with a desire to follow some worldly proposals which have very little to do with the moral teaching of the Bible and Catholic Tradition only leads to an increase in such sinful weaknesses. It is significant that contemporary German "reformers" of the Catholic Church pay so little attention to this American reflection, and especially to the concepts of discipline and the role of virtue in the Christian life.

The specificity of Christian vocation and the Christian life

Many people are looking for the roots of the present crisis in the Western Church. For some of them the old pastoral methods and approach, and particularly the moral teaching of the Church, appear to have been wrong. They want to replace them with something new which has never previously existed in Catholic Tradition. They say that new times and new challenges require new solutions. Nevertheless, some basic questions should be answered before we decide to change pastoral rules, and introduce new proposals for priests, couples, women, and other members of the Church. Those who are sent, like the Apostles, the pope, bishops, and priests, while making such a decision, should always consider St. Paul's words that we should proclaim and follow the Gospel in such a way "that the cross of Christ might not be emptied of its meaning" (1Cor 1:17)⁸.

Although we want to find proper solutions for the Church in crisis, we should not forget that the community is always made up of individuals who decide on its internal life. This means that we should not overestimate the communal dimension of the Church and neglect the individual lives and ef-

⁷ There are some other causes mentioned too. One of them concerns the efforts by communist to ruin the Catholic Church in the USA with the help of gay men as candidates for the priesthood. Cfr. G. Górny, *Komunistyczna agentura od lat niszczy Kościół od wewnątrz* (Communist agents have been breaking the Church down from inside for years), <https://www.pch24.pl/grzegorz-gorny-komunistyczna-agentura-od-lat-niszczycy-kościol-od-wewnatrz,62525,i.html> [accessed: 11.02.2020].

⁸ All biblical quotations come from The New American Bible, Revised Edition provided by United States Conference of American Bishops: <http://www.usccb.org/bible/books-of-the-bible/> [accessed: 11.02.2020].

forts of its members. This important approach was underlined by Madeleine Delbr el (1904-1964), a famous French writer and convert, whose beatification is currently under way, who compared the community to a forest: the forest is strong when the trees are strong, the trees are strong when the roots are strong, and the roots themselves are individuals.⁹ Hence, if we wish to have a strong Church community, we will need strong, reliable individuals who are faithful to the truth about man and his moral conduct. This is also the reason why we will concentrate here on the individual dimension of Christian life as it relates to the present crises in the Church.

The main question which needs to be answered is: What is the main purpose of the Christian life? What do I as a Christian need to do? The answer is: To be a Christian means to follow Jesus; to make my life like His; to imitate Christ in my life.¹⁰ However, the overall human condition differs from that of Jesus, because He was like us in every aspect of His life apart from sin (cfr. Heb 4:15). Thus, the main problem of Christian vocation is to conquer sin, which is somehow “responsible” for our moral weaknesses – sexual problems included – and hinders our following Jesus. Although we cannot accomplish this important task on our own (“without me you can do nothing” John 15:5), it does not mean that we have nothing to contribute to our own salvation. “If anyone wishes to come after me, he must deny himself and take up his cross daily and follow me” (Lk 9:23).

To take up our crosses and follow Jesus is a very demanding task. As St. Paul writes to the Romans: “For I know that good does not dwell in me, that is, in my flesh. The willing is ready at hand, but doing the good is not. For I do not do the good I want, but I do the evil I do not want. Now if [I] do what I do not want, it is no longer I who do it, but sin that dwells in me. So, then, I discover the principle that when I want to do right, evil is at hand. For I take delight in the law of God, in my inner self, but I see in my members another principle at war with the law of my mind, taking me captive to the law of sin that dwells in my members.” (Rom 7:18-23). That is why we need the liberation which we cannot gain without God’s help. However, we need to cooperate within the process of our liberation – and this is exactly what Jesus says about the daily carrying of our cross while following Him. Without God’s help we can do nothing; with his help we still have much to do because He does not

⁹ “«Il faut savoir être seul avec Dieu pour faire une communauté. C’est comme une forêt qui est belle, si chaque arbre est fort et a des racines puissantes: ces racines sont solitaires» (Madeleine Delbr el)”. Quoted by J. Lafrance 1997, p. 119.

¹⁰ This task mirrors the fundamental truth of Christian anthropology that man was created in the image and likeness of God, which is the starting point of his conscious activity as a Christian, as well as the goal of his or her life i.e. the point of arrival. To be created in His image is a gift from God; for us to respect this gift properly is the most important human and Christian task.

want to save us without us, i.e. without our active participation in our salvation. There is a long tradition within the Church mirrored in Catholic Theology which shows us how a believer should change his or her life to follow Jesus and imitate Him, and thus fulfill God's plans concerning his or her salvation. This tradition relates to virtue.

The role of virtue in the Christian life

The history of philosophy and theology demonstrates some changes in the understanding of virtue.¹¹ However, the most convincing description of virtue is that provided by St. Thomas Aquinas. Not only is it fully compatible with the moral teaching of the Church, but it is also confirmed by the common human moral experience. Thus while preserving its relevance and timeliness today, this description helps us to better understand the present moral crises in the Church, as well as helping us to find a good solution to it.¹²

Virtue consists in the perfection (i.e. in goodness) of human conduct. It gives us the motivation to perform morally good acts. After some practice of virtue we are inclined to do these kinds of acts willingly, with greater ease and even joyfully. It also helps us in a significant way to overcome sin and its effects, as well as helping us to follow Jesus, and imitate Him. Thus it seems that this is exactly the virtue which is the most desirable Christian capacity. However, the problem is not that we do not want to be virtuous; it is rather the way in which man acquires virtue that creates problems. It is not an easy task to become a virtuous person. Virtue is demanding. Although God helps us with His grace, He (the same as in what concerns our salvation) none the less still requires our own moral efforts: He helps our efforts but He does not replace them (grace builds on nature, i.e. on that which man contributes to the process). That is why it is so important to correctly understand how virtue

¹¹ The best known are works by Alasdair MacIntyre, especially his "After Virtue".

¹² We need to be careful when somebody says that this concerns some old and outdated ethical theory, and we have already abandoned many medieval convictions, scientific among others. Nevertheless there are two specific types of academic disciplines, i.e. experimental science vs. philosophy and theology, each of which explores its subject in its own specific way. In the case of experimental science its subject is explored progressively, i.e. each new period has newer, usually better methods of exploration which give new opportunities to better recognize the subject and to verify and possibly reject old convictions. In the case of non-experimental disciplines like philosophy and/or theology, their subjects are based on immutable basic truths, i.e. there continues to be incremental progress, but, contrary to experimental science, there cannot be any alteration of underlying foundations. That is why some observations and assertions (e.g. those of Plato and Aristotle) preserve their value despite the passing of centuries. The same concerns the philosophy and theology of St. Thomas Aquinas.

works: what the human part is in it, and what is not quite yet a virtue, although it might be something similar to one.

In order to properly understand our own role in achieving virtue, we need to realize that there are two main competing theories of virtue today. One, which refers to Aristotle and St. Thomas Aquinas; and the second, which refers to John Duns Scotus and Immanuel Kant. The latter could be labelled the intellectualist concept of virtue (cfr. Cessario 2009, p. 80, 206).¹³ It admits the exclusive role of human intellect in moral conduct since the human intellect recognizes what is good and determines what actions to take. Thus the intellectualist theory of virtue underestimates the importance of human bodily appetites and inclinations in moral conduct. It does not recognize the limitations of the intellect's sovereignty over human appetites and inclinations, especially if they become disordered. This concept of virtue might be expressed by the assertion that if man knows what is good, he is also able to accomplish it.

Meanwhile the common experience tells us something different. The phenomenon of human vices show that the intellectualist concept of virtue does not mirror our everyday moral experience. In some situations it might be more difficult to verify this experience, however, it is quite easily verified when we consider addictions, i.e. the situation of disordered human appetites and inclinations. We can easily imagine the situation of people addicted to alcohol, drugs, or pornography. They know perfectly well what is good, and what they should choose and do. In spite of that knowledge they regularly do something different. This is because of their inclinations: emotional inclinations, bodily inclinations, and, because of human unity of body and soul, even spiritual inclinations. When these inclinations become disordered the person's capacity for good action itself becomes impaired, and we witness human misery. This experience shows us that for morally good conduct to abide in us, it is necessary for knowledge of what is good to be accompanied by our correctly ordered appetites and inclinations.

This not to say that every action of an addicted person will always be morally wrong or that such a person cannot do anything good at all. They can sometimes do what is good and expected from them. However, this involves only their separated, isolated acts, which do not mirror the real state of their minds and wills. They are not virtuous persons, although they may sometimes do what is morally good even in the field affected by their vices. In spite of these singular good acts we cannot rely on these people. Although they sometimes can be sober, we normally do not allow alcoholics to work as pilots or

¹³ This concept in its principal assumptions may be traced to Socratic convictions that the knowledge of what is good is sufficient to that good (Cfr. MacIntyre 1991, p. 21-22).

bus drivers. There is something very important missing in their lives. What is missing is a good *habitus*.

This observation is also confirmed by Jacques Maritain's student and collaborator Yves R. Simon who writes: "In fact, without confirmed habits, I do not see how anybody's virtue could be trusted. Take, for instance, the case of a man who after years of dissipation undergoes a moral conversion. You know him well, and you have every reason to believe that he is sincere, that his change of mind and heart is genuine. But you still will not let him drive the school bus the next day. While he may indeed never take another drink for the rest of his life, in the beginning you cannot be completely sure. What you want to do is to give the man time to build up the habit of moderation, and he cannot do that simply by abstaining from drinking alcoholic beverages for twenty four hours. [...] In other words, the existential readiness of the virtue of temperance requires the habit of moderation as its instrument. Without firm moral resolve, an alcoholic cannot stop being alcoholic. But whatever in his metabolism, nervous system, or psychological make-up drove him to drink is still there the day after his decision to quit. Thus in order to know that he has finally conquered these forces behind his addiction, known to defy even the strongest wills, what he also needs is a steady practice of moderation over a decent period of time." (Simon 1986, p. 77).¹⁴

Thus moral virtue requires something more than knowledge about what is good and even something more than singular good acts. It requires the development of good habit, *habitus*, something special which man "has". *Habitus* is a Latin word, a participle of "*habere*": to *have*. It is a stable, lasting human disposition. Romanus Cessario, OP names it as "a definite ability for growth through activity" (Cessario 2009, p. 34). Nevertheless, as we noticed above, *habitus* might be good or bad (cfr. Cessario 2009, p. 40). Virtue needs good *habitus*, but its acquisition requires time and great personal efforts. *Habitus* proper to virtue results from constantly repeated good choices. This is the proper way for a man to gain a good disposition. Dietrich von Hildebrand notes also that *habitus* proper to virtue does not result from some "mechanical" or "automated", i.e. unconscious repetition of particular acts. *Habitus* is neither a result of some "moral" training nor some temperamental dispositions which do not depend on our conscious choices: "we have to distinguish virtues and vices from mere temperamental dispositions such as a phlegmatic or sanguine temperament, loquacity or taciturnity. These features are also habitual and lasting elements, and, moreover, they have an outspoken qualitative char-

¹⁴ Although Simon suggests that, in contrast to the principles of contemporary psychology, an alcoholic may stop being an alcoholic, this observations is not relevant to what he says here about moral virtue.

acter. They have thus be the more easily confused with virtues. But in reality they differ fundamentally from virtues. Neither knowledge of a certain sphere of goods, nor a response to this sphere, is to be found in these mere temperamental dispositions. Like mere urges, they possess no genuine intentionality. To be vivacious implies patently no knowledge of good and no attitude toward it, whereas every virtue presupposes the knowledge of a realm of goods and implies a general superactual response toward it" (Hildebrand 1953, p. 363).

Thus, St. Thomas Aquinas, together with his contemporary commentators, provides us with the principal elements that moral virtue consists of. Some of them are of the spiritual nature, and some less, but all of them are intertwined in the corporeal and spiritual unity of the human person. Knowledge about values plays a very important role in given circumstances, and their relationship to the main human values. Theology, in turn, emphasizes the connection between human fulfillment and basic human goods as being among those main human values (Cfr. Cessario 2009, p. 80). However, this knowledge, and the order of our intellect that is based on this knowledge, are not sufficient to ensure the endurance of good human behaviors. Good habitus is also very important as well as some time to gain both: the habitus and the proper knowledge. In the Christian life to these irreplaceable elements God adds His grace which accompanies His children's virtuous efforts to follow Jesus and imitate Him. Along with this grace we obtain various kinds of infused virtues which help us to fulfill our vocations.

What might be the problem of the Christians in Germany?

Being far from passing judgement on others, we still ask what might be those principals that cause some Church communities to decide to leave the traditional Christian life, and to adopt new moral rules unacceptable to the Magisterium and Catholic moral tradition. Priestly misconduct in the USA suggests that it might be a result of false or misplaced openness to the world, especially in what concerns sexual morality: the acceptance of some *gender* and LGBT proposals,¹⁵ a postulate to abandon contraception, celibacy in the priestly life, and marriage as a unity of a man and a woman.¹⁶ If this is so,

¹⁵ Cfr. G. Górný, *Biskupi ukraińscy wysłali do biskupów niemieckich „braterskie upomnienie” w sprawie drogi synodalnej* (The Ukrainian bishops sent the German bishops a „fraternal admonition” concerning the synodal way), <https://wpolityce.pl/kosciol/485900-braterskie-upomnienie-do-niemieckich-biskupow> [accessed: 11.02.2020].

¹⁶ We could also add here the already accepted practice of administering Holy Communion to divorced and remarried people who do not live in chastity, as another example of presumed human inability to follow traditional moral requirements concerning human sexuality.

another question arises: Why is such inability to follow Catholic sexual ethics acknowledged? It seems that the description of moral virtue provided by St. Thomas Aquinas and his commentators gives an answer to this question. It is particularly well seen when we consider the virtue of prudence.

Prudence is one of the most important virtues. We will consider here neither the modern nor colloquial understanding of prudence which became „the power to shape the future to conform to my purposes”, and thus has little to do with its classic philosophical and especially theological meanings.¹⁷ Prudence is the virtue which perfects practical reason (i.e. the reason employed in human actions) in such a way that not only can the human person choose the real good in particular circumstances, but also that good which contributes in the best way to the good of the human life as a whole (cfr. Melina, Noriega, Pérez-Soba 2008, p. 352). St. Thomas describes how it happens; how prudence works in the Christian life.

There is here again an important difference between the description of prudence in Kantian and post-Kantian ethics, and that which is rooted in St. Thomas Aquinas' theology. In the first case “the categories of practical reason intervene at each discrete moment of moral choice, but their normative character derived from sources which remain *a priori* and, therefore, independent of cumulative human experience and inclinations. [...] Aquinas insists that the moral virtues and prudence operate according to a kind of synergy, that is, they exercise a causal influence on each other” (Cessario 2009, p. 77). According to ethics rooted in modern philosophy, prudence preserves its intellectualist character. It works independently of other human dispositions, especially of other human virtues which relate to well-ordered human inclinations. As a result, “given a sovereign view of conscience, only two alternatives are possible. On the one hand, conscience can assume the role of a dictator and judge, employing psychological guilt as a principal instrument for enforcing its commands. Or, on the other hand, conscience, especially when confronted with a strong but disordered appetite, can issue an exemption from the observance of any moral norm which otherwise would conflict with the untoward craving of appetite. To implement the second alternative supposes a kind of autonomy alien to New Testament liberty. Since the first alternative can result in much psychic and spiritual distress, the option for ‘freedom’ through exemption naturally holds a much broader appeal. Not a few contemporary moral theologians stand ready to allow a complete range of erratic behavior, especially in the area of sexual morality, on the basis that strong, felt dispositions justify conscien-

¹⁷ Cfr. Anon, *prudence*, <https://dictionary.cambridge.org/pl/dictionary/english/prudence> [accessed: 11.02.2020]. The quotation in the text comes from: Slade 1999, p. 63. See also: Melina, Noriega, Pérez-Soba 2008, p. 350-351.

tious exceptions in a given case or in an entire class of cases” (Cessario 2009, p. 81).¹⁸

It seems that in this important paragraph Cessario describes the moral situation which very accurately mirrors what happens in the case of the non-virtuous person, i.e. a person without well-ordered appetites and inclinations known also as a good habitus, especially when he or she lives in the contemporary secularized society and does not do much in order to preserve his or her Christian identity. If we also consider what St. Thomas says, i.e. that “the enduring human ability to live the virtuous life always requires the continued presence of divine cooperative grace” (Cessario 2009, p. 75), and if we consider the lack of piety in the secularized Western Church communities whose members, because of their absence from Sunday Masses, and their problems with the sacrament of penance, i.e. the problem that they voluntarily choose to remain without the grace of God – we realize that this is a specific moral situation in their life: the situation of a Christian who stands before some moral requirements – those which come from the New Testament and/or the natural law – and has no power whatsoever to follow them. In such a situation the repudiation of at least some of them together with the adoption of their “secularized” version, which is incompatible with the teaching of Church Tradition and the Magisterium, seems to many (even to some pastors) a good solution. This is because it is not possible for anybody to require from somebody something which is patently unfeasible. To make this solution even more attractive, it has been labelled as humanitarian and progressive, or more “ecclesiastically”, a “synodal way”. However, the real solution to our moral problems is not to escape from the truth about man and his relationship to God and the Church as Jesus desired, but to return humbly to God and His idea of our salvation which covers all: His grace, our prayers and sacramental life, and our moral efforts – especially efforts related to virtue

The task for pastors and theologians – bishops, priests, and lay people

A crisis usually requires that some questions be posed, and that reflection concerning the future be intensified. During many years after World War II the Church in Germany was open to other Churches, and was very helpful to foreign priests. Some of them, while pursuing academic activities (mostly German language courses), served in German parishes. Not a few of them provid-

¹⁸ The “psychic and spiritual distress” mentioned by the author in the quoted paragraph relates to the philosophical problem of ontological truth (postponed completely by modern philosophy) and its role in morals. See: Pieper 1989; Kraj 2010, p. 214-240.

ed such services for years. They have witnessed how the Church in Germany has changed. On the one hand it has given us great theologians, bishops, and even a Pope, but on the other hand it has now arrived at the brink of a chasm. Isn't it a proper time to reflect on its current condition in the context of the breadth of Church Tradition and the common Christian moral experience – something similar to the reflection of the American lay people on the crisis which resulted in priestly misconduct and sex abuses? This kind of reflection could help the Church in Germany as well as other Church communities which may be going through similar times of crisis or are close to them.

It seems good to answer some fundamental questions: What is the moral life and how does it work? What does the Church teach about it? Among many topics within that teaching we may also find the moral virtue which enables us to follow Jesus, and to imitate Him and His humanity in our own lives. St. Paul helps us to understand that for our renewal in Christ: “you should put away the old self or your former way of life, corrupted through deceitful desires” (Eph 4:22). Also St. John in his First Letter warns Christians against living according to the world: “Do not love the world or the things of the world. If anyone loves the world, the love of the Father is not in him. For all that is in the world, sensual lust, enticement for the eyes, and a pretentious life, is not from the Father but is from the world. Yet the world and its enticement are passing away. But whoever does the will of God remains forever.” (1 John 2:15-17).

Since human nature does not change, we face the same problems as our ancestors and all former generations of Christians. To be saved we also need to follow the moral teaching of the Church which relates to virtues as described, not only by St. Thomas and his commentators, but also by so many Christian teachers and apostles, although some of them did not use the very notion of virtue. Virtue requires some effort, however God helps us with His grace and the virtues He infuses in us when we remain in His grace.

Being conscious of how important virtues are in our life we need to learn about them and to achieve them. It is a great effort which requires time and perseverance, self-discipline, and self-denial, i.e. sacrifice. Since it needs time to be formed, it should be made an irreplaceable part of Christian education. You cannot have virtuous adult believers if you do not have young people who understand some basic rules of moral life, and who want to follow them. You cannot have virtuous adult believers if you do not have virtuous educators.

Virtue also brings about the proper ordering of human emotions. It helps our life to be directed by reason rather than by emotions. Thus, virtue helps us to follow what is rational, and compatible to the real human good. Virtue also influences our moral cognition: we know better and more easily what is good and what is evil; what we should do and what we should avoid. It changes the human life to its very depth – to live a virtuous life is something different from

other forms of human life. The virtuous life brings joy and happiness, particularly when we do something good. However, it is also a demanding way of life, like the whole Christian life and vocation in their entirety. The virtuous life contributes to the main task of the Christian life: to follow Jesus and to imitate Him. This is also the main reason why this kind of life is so hated by God's enemies, of which the Ruler of this world is the most dangerous.

If we are looking for solutions to the crises in the various Church communities, we need to remind ourselves of the basic rules of good Christian life which should be followed or repeated in our lives. We cannot follow the proposals given to us by the world, of which the adoption of "new" sexual ethics is only an example. We also need to realize that our vocations, if they are to be fulfilled properly, require a long-lasting effort from us, supported by God's grace to which we must be open with our prayer and sacramental life – first and foremost the sacraments of penance and Holy Communion. Christian life is this kind of reality where usually nothing happens "instantly". Everything requires effort on our part, and this is our participation in the cross of our Lord.

This consciousness results in a great responsibility, which pastors and theologians should take upon themselves. As Cessario notes "in addition to pointing out the obstacles to a virtuous life [...] theologians should also accept the responsibility of explaining how the believer can fulfill the demands of virtue enunciated by Church teaching. Otherwise, instead of a Christ who transforms culture, we proclaim that our culture conquers Christ. In the work of evangelization, there exists no room for compromise on what the grace of Christ can accomplish in anyone, no matter what his or her state or condition may be" (Cessario 2009, p. 66). If the Church in Germany succeeds in its present challenges, i.e. if it remains faithful to the truth of man and to the Church's teaching concerning the virtue of chastity, it will be a sign of hope for it for the future, and also for other Church communities which may face similar situations of crises in their faith and/or hope and/or love.

KRYZYS W KOŚCIELE A PROBLEM CNOTY W ŻYCIU CHRZEŚCIJAŃSKIM

Streszczenie

Jesteśmy świadkami kryzysu w niemieckim Kościele. Rozważane są propozycje porzucenia tradycyjnej nauki Kościoła o ludzkiej seksualności i przyjęcia norm nawiązujących do modnych dziś na Zachodzie ideologii, takich jak *gender* i LGBT, oraz większej „wolności” seksualnej. Te nowe propozycje stanowią część tzw. drogi syno-

dalnej. Powstają pytania o przyczyny kryzysu. Autor widzi wśród nich pominięcie zagadnienia cnoty w postępowaniu moralnym chrześcijanina oraz oparcie się na niewłaściwej (co widać zwłaszcza w przypadku roztropności) intelektualistycznej koncepcji cnoty odwołującej się do Immanuela Kanta. W koncepcji tej świadomość powinnoego dobra moralnego wystarcza do jego realizacji. Koncepcja ta pomija znaczenie ludzkich pragnień i skłonności w działaniu moralnym i prowadzi do sytuacji, w której pomimo wiedzy człowiek nie jest w stanie zrealizować poznanego dobra. Wina za ten stan rzeczy jest przypisywana moralnym zobowiązaniom, które jako niedające się zrealizować należałoby porzucić. Autorem innego, realistycznego opisu cnoty jest św. Tomasz z Akwinu. Pomocą w rozwiązaniu współczesnych problemów moralnych jest ponowna refleksja nad realistyczną koncepcją cnoty i jej roli nie tylko w wypełnianiu chrześcijańskiego powołania, ale także w chrześcijańskim wychowaniu.

Słowa kluczowe: nadużycia moralne duchownych; „droga synodalna”; powołanie chrześcijańskie; cnota; Kant; Akwinata; habitus; roztropność; wychowanie

Keywords: priestly misconduct; “synodal way”; Christian vocation; virtue; Kant; Aquinas; habitus; prudence; education

BIBLIOGRAPHY

- Cessario R., *The Moral Virtues and Theological Ethics*, Notre Dame, Indiana 2009.
- Cross R., Thoma D., *The Collapse of Ascetical Discipline and Clerical Misconduct: Sex and Prayer*, “Linacre Quarterly” 1 (2006), p. 1-116.
- Hildebrand D. von, *Christian Ethics*, New York 1953.
- Kraj T., *Granice genetycznego ulepszania człowieka (Accepted limits of genetic enhancement in humans)*, Kraków 2010.
- Lafrance J., *Un chemin de confiance: Thérèse de Lisieux*, Paris 1997.
- MacIntyre A., *A Short History of Ethics*, London 1991.
- Melina L., Noriega J., Pérez-Soba J.J., *Camminare nella Luce dell'Amore. I fondamenti della morale cristiana*, Siena 2008.
- Pieper J., *Living the Truth*, San Francisco 1989.
- Simon Y.R., *The Definition of Moral Virtue*, New York 1986.
- Slade F., *Was Ist Aufklärung? Notes on Maritain, Rorty, and Bloom With Thanks But No Apologies to Immanuel Kant*, in: *The Common Things: Essays on Thomism and Education*, ed. D. McNerny, Washington D.C. 1999.

From the Internet

- The New American Bible, Revised Edition*, <http://www.usccb.org/bible/books-of-the-bible/> [accessed: 11.02.2020].
- Anon, *prudence*, <https://dictionary.cambridge.org/pl/dictionary/english/prudence> [accessed: 11.02.2020].
- Ballinger Fletcher Z., *German bishops' general secretary: The church should not fear the 'synodal way'*, <https://www.americamagazine.org/faith/2019/11/21/german-bishops-general-secretary-church-should-not-fear-synodal-way> [accessed: 11.02.2020].

- Górny G., *Biskupi ukraińscy wysłali do biskupów niemieckich „braterskie upomnienie” w sprawie drogi synodalnej* (the Ukrainian bishops sent to German bishops „fraternal admonition” in what concerns synodal way), <https://wpolityce.pl/kosciol/485900-braterskie-upomnienie-do-niemieckich-biskupow> [accessed: 11.02.2020].
- Górny G., *Komunistyczna agentura od lat niszczy Kościół od wewnątrz* (The communist agents have ruined the Church from inside for years), <https://www.pch24.pl/grzegorz-gorny--komunistyczna-agentura-od-lat-niszczy-kosciol-od-wewnatrz,62525,i.html> [accessed: 11.02.2020].
- Kycia T., *Kard. Marx: Zmienimy moralność seksualną. To nasza droga* (Kard. Marx: We are changing sexual morality. This is our way), <https://www.fronda.pl/a/kard-marx-zmienimy-moralnosc-seksualna-to-nasza-droga,123784.html> [accessed: 11.02.2020].
- Luxmoore J., *German Catholics complete final preparations for ‘synodal way’*, <https://www.ncronline.org/news/world/german-catholics-complete-final-preparations-synodal-way> [accessed: 11.02.2020].
- Mańkowski M., *Biskup Tadeusz Pieronek o pedofilii: Była, jest i będzie. Żadna siła nie powstrzyma człowieka* (Bishop Thaddeus Pieronek about pedophile: It was, it is and it will be. There is no power to stop a man), <https://natemat.pl/50469,biskup-tadeusz-pieronek-o-pedofilii-byla-jest-i-będzie-zadna-siła-nie-powstrzyma-człowieka> [accessed: 11.02.2020].

TOMASZ KRAJ – kapłan archidiecezji krakowskiej, profesor UPJP II w Krakowie, kierownik Katedry Teologii Życia na Wydziale Teologicznym tej uczelni. Zainteresowania naukowe to bioetyka w jej wersji teologicznej, etyka cnoty, prawo naturalne.

KRZYSZTOF STACHEWICZ
Adam Mickiewicz University in Poznań
Faculty of Theology

Karol Wojtyła's philosophy of freedom

“Only true adherents of eternal law enjoy true freedom”
St. Augustine

“Freedom is an ambiguous concept”
Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Philosophical search for freedom – introduction

The question of human freedom and a derivative problem regarding free will has become a critical point of philosophical analysis, especially since the time of St. Augustine. This explorer and promoter of the world of internal experiences, the sphere of subjectivity, put the question of freedom of human will at the center of his anthropological analysis. Since then, freedom has been one of the fundamental issues of European philosophy, developed in ontological and metaphysical contexts on the one hand, and existential and ethical on the other. What is the essence of the phenomenon of freedom and what role does it play in human “self-creating” (Kierkegaard)? The father of modern philosophy, Descartes, pointed to freedom as the foundation of human dignity: “I don’t find the idea of anything bigger than it; so that it is thanks to it that I recognize that I am, to some extent, created in the image and likeness of God” (Descartes 1958, p. 76). Hegel saw freedom as something most fundamental to human life: “as the substance of matter is weight, so the substance, the essence of spirit is freedom,” (Hegel 1958, 1,26) he wrote. It would be difficult here – signal at least – to draw a map of problems and concepts in the field of philosophy of freedom. Jan Galarowicz made a right synthetic remark

about the history of freedom in philosophy: “Initially, the idea of freedom was understood as a purely social category: some people were born as free beings and others as slaves. In contrast, late-Antiquity stoicism and Christianity grant freedom to every human being because he is human” (Galarowicz 2017, p. 233). Freedom becomes a moment of human structure, and thus a natural right. What is this phenomenon of freedom?

Is freedom any choice, not regulated by any values or normativity? I am free, so I can do everything I want and my freedom is pure? Paul Ricoeur, a French thinker of the hermeneutic trend, used the term “wild freedom” to describe freedom understood in this way. This freedom is unrestricted and striving to fulfill my desires, regardless of any axiological or interpersonal contexts. Jean Paul Sartre pointed out that freedom is not only the highest value for man, but also his curse; after all, we are “condemned to be free”, and it functions in the sphere of axiological nihilism. Whatever we choose, nothing will come of it, hence man with his freedom is “a useless passion.” Is freedom, let’s keep asking, ethically neutral or is it essentially related to responsibility for the Other, as Emmanuel Levinas wanted? In this case, freedom is strictly ethical. Is freedom always a potential possibility of choosing good or evil (Nicolai Hartmann) or is it assigned to choose only good, because evil enslaves us, deprives us of freedom? Or maybe a man is not free, and his sense of choice and decision making is an illusion generated by neuronal functions in our brain? In naturalistic trends of cognitive science and neuroscience, attempts are made to justify such a thesis, and Libet’s famous experiment is just one way of such a strategy. The brain knows earlier than we ourselves what decision we will make – it is announced in popular science magazines, pointing to the “illusion of freedom” we live in. Much has been written about the weaknesses of such views, pointing not only to methodological simplifications, but also to over-interpreting the results of similar experiments (Strzyżyński 2013, p. 83-102; Cf. also: Bremer 2013). Is freedom a value or a curse for man, an opportunity or a threat? Erich Fromm in his once-famous book talked about the phenomenon of “escape from freedom”, indicating that assigning man’s free choice to some group, leaders, political party can be a comfortable life attitude in which a person getting rid of freedom does not feel responsibility for his actions. Józef Tischner wrote about the “unfortunate gift of freedom”, discussing Poles’ problems with social and political freedom regained after 1989. The value that appeared to be desired and the most important, now, after the fall of communism, became a burden and gave rise to challenges that we did not easily deal with. On the other hand, it is difficult not to notice, especially in the context of the twentieth century experience, human aspirations to regain freedom in socio-political systems programmatically trying to take away or drastically limit citizens’ freedom, called totalitarian systems. For the

struggle for freedom, people can suffer and even sacrifice their lives. This indicates the rank of this value. Glorification of freedom on the one hand, and its banalization, trivialisation, on the other – the contemporary approach to freedom seems to be marked by some fundamental ambivalence, not to say a contradiction. A contemporary philosopher writes: “In the consciousness of modern man one can notice a certain paradox. On the one hand, freedom appears to him as a great value; you can even talk about the cult of freedom. At the same time, the attitude related to anthropology that reduces man to the animal aspect, which denies freedom, is intensifying. [...] Perhaps the cult of freedom is essentially a mask imposed on disbelief in freedom” (Galarowicz 2009, p. 139).

Karol Wojtyła, a Polish thinker, has inscribed himself in all this complicated and cacophonous landscape of contemporary philosophy of freedom. Growing out of classical philosophy, open to modern and contemporary thought, he created excellent, I think, still underestimated texts. Roman Ingarden once said that Wojtyła is the largest, though without the possibility of full development (as a result of more and more new functions in the Church), philosophical talent in Poland after World War II. His concept of human freedom is one of the most interesting threads of Wojtyła's philosophy of man. This became apparent after 1978 in his activities and papal teaching. Often called the “Pope of Freedom,” he placed great emphasis on this foundation of human existence in his magisterial and pastoral teaching. He recognized the right to freedom as one of the most important human rights of which he was a tireless preacher. The problem of freedom was well thought out on a philosophical basis. He undertook it many times in his works, and most fully analyzed it in his most fundamental philosophical work entitled *Person and Act* (1969). Wojtyła's ontology of man – as emphasized by the expert of his philosophy, Jan Galarowicz – contains five pillars: the concept of consciousness, the philosophy of freedom, the relationship of man with values, analysis of corporeality and the theory of interpersonal relations (theory of participation and love; Cf. Galarowicz 2014, p. 131). The philosophical vision of freedom that emerges from the abovementioned monograph by Wojtyła deserves analytical research attention, which this article wants to be a modest contribution to.

Self-determination as an expression of freedom

Karol Wojtyła highly valued experience in his noetic function, which was hardly present in classical thought. It probably resulted from his interest in the mysticism of St. John of the Cross, to whom he devoted his Roman doctorate. His subsequent fascination with German phenomenology deepened his confi-

dence in experience as a source of legitimate knowledge, especially knowledge of man, hence the broadly understood “human experience” will constitute the epistemological foundation of his anthropology. Andrzej Szostek reasonably notes; “A characteristic feature of Wojtyła’s entire philosophical anthropology is that he wants to base it on properly understood human experience” (Szostek 2013, p. 47).¹ On the other hand, according to Wojtyła, the most complete way of insight into the essence of man is to see the act, experience of the act and its phenomenological description and hermeneutic explanation – a person reveals himself in a special way in philosophical analysis in an act. In an act of man, his personal agency („I act”) Wojtyła noticed this phenomenon of his conscious activity, which is able to reveal the truth about man, reveal his essence, hence the title of the above-mentioned work. Man becomes, after all, morally good or bad through his acts and in his acts. Becoming human is shaped by his acts. And here we discover the moment of freedom, one of the inalienable elements of the structure of becoming human, of his agency. We read: “Together with perpetration – through real inclusion in it – freedom is not only about the action itself, about the act that personal “I” is the perpetrator of, but about good or moral evil, that is, becoming man as a good man or bad” (Wojtyła 1994a, p. 148). Freedom is revealed to us in an experience that Wojtyła briefly describes: “I can – I don’t have to”. This is not only the content of consciousness, but also a manifestation of dynamism proper to man. Between these “I can” and “I do not have to” poles, a human “I want” is born, as a dynamic of the will, of the power of human choices, of wanting. On the one hand, freedom appears to be the decisive moment for human agency (after all, I cannot feel the perpetrator of something that lies beyond my freedom), and on the other is the element constituting the structure of “man acts” in its separation from everything that happens in man. Freedom allows us to understand more fully the reality of man as a dynamic, acting subject (activity). Only in the area in which “I act” am I responsible for my actions, so the moral moment is included.

Wojtyła, analyzing the above issues, comes to the discovery of the structure of self-determination, characteristic of human existence. “Self-determination is the essence of human freedom” (Wojtyła 1994b, p. 426-427). One can say that self-determination is an experimentally given structure of human freedom. The foundation of self-determination is self-possession. After all, one cannot make acts of self-determination without self-possession: “You can only decide about what you really have” (Wojtyła 1994a, p. 152). This points to the

¹ Wojtyła wrote about the knowledge of man in the context of philosophical anthropology: “We must look for the basis of understanding him in experience and in a full and comprehensive experience that is free from any systemic a priori” (Wojtyła 1994b, p. 425).

momentous issue: "A person is one who possesses himself and also who is possessed only by himself" (Wojtyła 1994a, p. 152). Scholastics expressed it in the phrase: "persona est sui iuris". Wojtyła reveals in his analyzes one more moment, necessary for the functioning of the structure of self-determination, namely self-mastery, the dominion of man "over" himself, where the person controls himself. In the acts of self-determination, the nature of the human person is revealed, indicating that man controls himself and exercises this fundamental power towards himself, which no one can exercise for him. In the world of a-personal beings, the will has no *raison d'être*, while in relation to the world of persons it appears as their constitutive figure. This is one of the fundamental differences between the animal world and man: "dynamism at the level of nature is opposed to dynamism at the level of a person precisely through the fact of self-determination as the basis from which the action itself, its direction and purposefulness arise. Dynamism at the level of nature lacks this particular dependence on one's own "self", which characterizes the dynamism of a person" (Wojtyła 1994a, p. 162)². Self-determination as an attribute of a person is freedom. Wojtyła wrote: 'Freedom therefore appears as a person's property related to the will, with the specific 'I want', which includes [...] the experience 'I can – I don't have to'. Freedom proper to man, freedom of the person through the will, is identified with self-determination as the experimental and the most complete reality – and the most fundamental at the same time" (Wojtyła 1994a, p. 161). Freedom is an attribute of the will of man, it is an effect of dependence on one's own self. Apart from the space of this dependence, we have a space of necessity in which there can be no question of self-determination and agency. It is worth paying attention to this moment of "dependence", which is key in the discussed concept. After all, freedom is most often understood just outside all dependencies. This is Wojtyła's interesting insight, worthy of comprehensive development. It is also worth noting that self-determination is a kind of experience data, not just a theoretical construct resulting from some systemic principles. Wojtyła himself noted: "In order to penetrate the personal structure of self-determination, we must start from the broadly understood human experience" (Wojtyła 1994b, 424). Characteristic in this context is that Wojtyła rarely uses the conceptual category "freedom", entangled in countless theoretical presuppositions, most often using the term "self-determination", which he derived from the experimental view of man in his agency.

² „The theory of self-determination states that man is a self-creating being in his moral actions" (Galarowicz 2014, p. 140).

Transcendence of a person in the context of self-determination and will power

Man transcends his subjectivity in intentionality, crossing the border between subjectivity and objectivity (horizontal transcendence). Wojtyła, however, draws attention above all to the transcendence of the person in an act, which is achieved through self-determination (vertical transcendence). This reveals the mentioned dependence on one's own self (self-dependence), its superiority. Wojtyła wrote: "Man is free – it means that in dynamizing his subject he depends on himself" (Wojtyła 1994a, p. 165). Therefore, freedom implies that the human being will establish a concrete, individual 'I' – only then does the subject become an object for himself, creating a structure of 'objectification', constituting a *conditio sine qua non* of freedom: "Objectification namely conditions self-dependence, which includes the basic meaning of freedom" (Wojtyła 1994a, p. 165). The author of *Person and Act* emphasized that there is strict proportionality between the degree of awareness of action and awareness of the value realized in an act and the degree of experiencing self-determination. And "the more clearly [man – K.S.] experiences self-determination, the clearer his own agency and responsibility are in experience and awareness" (Wojtyła 1994b, p. 426). The more I act as a human being, engaging my deepest being.

Wojtyła understands self-determination in the context of the will being used by the human person as self-determination. Besides the ontic moment, will reveals the aspect of authority. We read: "After all, we call the will not only what it reveals, and at the same time updates the structure of self-possession and self-mastery, but also what man uses, what he uses to achieve his goals" (Wojtyła 1994a, p. 167). Therefore, the will is not so much about the person, but first and foremost depends on the person, therefore it is different and lower. A person has a radically superior position to the will, which is expressed by the formula: "I can want or not want", which clearly reveals the person's power over the will. The will appears as the "power of the freedom of the person" (Cf. Wojtyła 1994a, p. 167), the "central power of the human soul" (Wojtyła 1994b, p. 426), in which the structure of self-determination is realized. Man uses his will, realizing self-determination, being the perpetrator of an act, making a fundamental act of self-determination. Man dynamizes as a person through freedom, and its manifestation is precisely the power of the will. Wojtyła even uses the term "instinct of freedom", wanting to emphasize that freedom is the natural environment of human acts arising from the basic structure of self-determination. In a way probably the most complete freedom is manifested in man in his ability to choose, which presupposes some independence from objects in the intentional order. Of course, there is no question of the lack of conditioning by objects or values. "For it is not freedom from

objects, from values, but on the contrary – freedom to them or even better – freedom for them: for objects, for values” (Wojtyła 1994a, p. 177). This moment “to”, “for” inscribed in the dynamism of human freedom is very important in the discussed concept.

Freedom and conscience vs. truth

In his analysis of the will captured in its personal dynamics, Wojtyła sees a very important moment, namely “reference to the truth”. “A person is independent of the objects of his own actions through a moment of truth that is contained in every authentic decision or choice” (Wojtyła 1994a, p. 183), he wrote. Dependence on truth seems to belong to the constitutive moments of human freedom. The truth is the limit of personal autonomy, after all, human freedom is not absolute independence, but self-dependence, which includes this fundamental moment of dependence on truth. It is this moment that constitutes the spiritual character of the dynamism of the human person and his fulfillment. This is also revealed in the conscience, which reveals directly the moral and ethical dimensions. After all, a person fulfills himself by true good, not by non-true good, which turns out to be evil. Thus, the issue of good and evil is reduced by Wojtyła to the truth, which he calls the “truth about good”, it is rooted in the nature of man (natural law), and the place of experiencing it is conscience. After all, it defines the true good in acts and shapes an adequate duty to it: “Duty is an experimental form of dependence on the truth to which the freedom of the person is subject” (Wojtyła 1994a, p. 199). Conscience, therefore, not only recognizes the truth about the good, but is also to “make the act dependent on the known truth” (Cf. Wojtyła 1994a, p. 200). In this way, human freedom (self-determination) appears in an integral relationship with the truth about the good („good in truth”). In this way, a normative reality is formed in a person, extremely important for his fulfillment as a person, and especially its dimension that determines becoming a good or a bad person. The connection of freedom with truth is often perceived as a restriction of freedom, as it introduces into it – normative dimensions very reluctantly treated by people of the age of late modernity (also known as postmodernity). These, in turn, are perceived as an element of enslavement, taking the form of the “tyranny of truth”, the truth leading to violence in social dimensions, and finally to totalitarianism, as the influential modern American thinker Richard Rorty seemed to suggest. He proposed to replace the truth with irony. In turn, the Italian postmodernist, Gianni Vattimo, to weaken the allegedly socially destructive action of truth, proposed “weak truths” and “weak beliefs” which, because of their hesitation, do not want to “convert” or even “convince” anyone.

Wojtyła argued with this type of dangerous views in his concept of freedom as self-determination, indicating that truth is the only environment for freedom in which it can function properly. Truth and freedom are the organic unity of the life *ethos* in which man can be himself, can exist authentically, develop his humanity and achieve happiness. After all, man becomes himself only through the truth. It is therefore a mistake to tear this connection between freedom and truth, or to contrast them, which leads to life not in freedom but in its illusion. The Pope repeatedly pointed out that “freedom and truth come together in man, because man is a free being and directed to the truth” (Galarowicz 2005, p. 191). Let us note that such an idea of thinking about freedom and truth is contained in the verse from the gospel of Saint John: “You will know the truth and the truth will set you free” (J 8:32).

Self-fulfillment in an act is closely related to happiness, which was already evident in Aristotle’s thought, in *Nicomachean Ethics*. Wojtyła noted: “The field of happiness should be sought in what is internal and intransitive in an act – which is identified with the fulfillment of self as a person” (Wojtyła 1994a, p. 217). Truth and freedom, interrelated with each other, are the foundation of happiness understood in this way. Only the fusion of freedom with truth creates an environment in which man can fulfill himself as a human person and thus become happy (eudaimonism). Freedom itself does not give happiness, being only a condition for achieving happiness. Only freedom fulfilling itself through truth leads to happiness. Already in the word “self-determination” is included a moment of some self-creation, deciding about oneself: “man is not only the perpetrator of his acts, but through these acts he is also in some way “the creator of himself” (Wojtyła 1994b, p. 428). The choice of a specific value also determines the man himself, who becomes a good or bad man through this choice. . “Man decides not only about his actions, but also about himself in the aspect of the most important quality. In this way, self-determination is becoming a man as a man” (Wojtyła 1994b, p. 428). All this justifies the central position of the structure of self-determination in the ontology of the human person, the position which he attributed to Wojtyła’s self-determination. It is thanks to it and through it that man can multiply good in the world and at the same time become good himself. One cannot point a more sensitive moment in the ontology of the human person.

Karol Wojtyła as a thinker and pastor related to papal teaching of John Paul II

Wojtyła actually from the very beginning of his activities subordinated philosophical thought to pastoral responsibilities, making a creative interac-

tion between his scientific activity and priesthood service. Being with people he provided himself with data for thinking about man. Creating the foundations of his philosophical anthropology, he used the analyzes carried out to be more truthful with another man. From this link, perhaps, his best known book, *Love and Responsibility* (1960), was an attempt at phenomenological and metaphysical reflection on the phenomenon of human erotic love and its ethical foundations. An attempt to understand man and his most important matters through philosophical analysis fulfilled an auxiliary function towards the pastoral efforts of a Krakow priest, later a bishop and cardinal. Inevitably, his creative effort in the field of human philosophy and ethics had an impact on his papal teaching after 1978. This also applies, or rather in a special way, to his philosophy of freedom³. On the one hand, we have the activities of the Polish Pope for the freedom of communities and nations, his activity on the international forum, and on the other, his teaching about freedom.

The social encyclical *Centesimus annus* (1991), making a comprehensive description of the alienation of man and nations, made extensive use of the anthropological considerations of Wojtyła-philosopher, also referring to threats of freedom. They are various types of enslavement, both external and internal. On the one hand, they come from the broadly understood society, social groups (parties, majorities or minorities), and on the other, they come from the heart of man. The phenomena of participation analyzed in the *Person and Act*, his denials in the form of individualism and totalism, authentic (solidarity, dialogue, opposition) and inauthentic forms of participation in the community, such as conformity or avoidance, have found their vast place in the encyclical (Cf. Wojtyła 1994a, p. 301-335). Wojtyła was fully aware of the consequences for man of a false understanding of freedom, hence he was very allergic to this issue. People of the modern era of late modernity often understand their freedom as freedom from any obligations, conditions and even interpersonal relationships. Freedom then develops into the power that creates all the goods, values, senses in which man functions. Self-determination becomes its negation, or willfulness, functioning in an axiomatic vacuum and realizing only my "I want it". Freedom becomes only freedom "from" (negative dimension), and ceases to be freedom "to" (positive dimension) to use the terminology developed by Erich Fromm. And yet "freedom is for love", as the Pope wrote (Jan Paweł II 2005, p. 48). Experiencing and understanding one's freedom is closely related to self-creation, becoming somehow shaped man, which indicates the importance of the truth about freedom. "You pay for your freedom with your entire being", wrote Wojtyła-the poet in *Myśląc ojczyzna* (Wojtyła

³ This is noticed by Andrzej Szostek: "It should also be remembered that already as John Paul II he continued to develop the vision of freedom outlined in the *Person and Act*" (Szostek 2013, p. 47).

1979, 88). Threads related to freedom and its integral connection with the truth and values fundamental to human life, revealed in the *Dekalog*, were constantly present during the Pope's homilies and speeches during his pilgrimage to Poland in 1991, i.e. shortly after the communist yoke was dropped, into which suppression of freedom was immanent. At that time, papal teaching about freedom turned by its nature into truth already aroused a lot of controversy and considerable opposition, which was seen in opinion-forming media. Poles' problems with freedom were just beginning, and this gift often appeared to be "unfortunate" to use the formulation of Józef Tischner. Have we overcome these problems today, and if so, how do we experience freedom in Poland *anno Domini* 2019? What concept of freedom, at the *praxis* level, has won? The questions are very fundamental, probably unwillingly taken up today.

John Paul II repeatedly called for the creation of a "true culture of freedom" (clearly contrasting it with the "cult of freedom"), linking it with truth as its natural *ethos*, a space for proper functioning. This is probably the most visible in the encyclical *Veritatis splendor* (1993), which caused strong controversy. In chapter two entitled *Conscience and truth*, we find many – though only *implicite* present – findings of the work *Person and Act*. It was this connection between freedom and truth that became the main reason for criticism that had already appeared before the encyclical was announced. Anyway, it is worth noting that John Paul II introduced some corrections into his monograph *Person and Act*. One could, therefore, speak of feedback relations between strictly philosophical work and papal teaching. Examples of this are many. The topic is an exciting challenge for detailed analytical work and monographic elaboration.

To sum it up

The concept of freedom developed by Karol Wojtyła is an interesting and original proposition within the contemporary philosophy of freedom. Andrzej Szostek rightly observes that it is "an original and noteworthy contribution to the achievements of modern philosophy and that his approach to freedom helps understand the crux of the modern crisis of civilization" (Szostek 1997, p. 437-438). Jan Galarowicz reasonably pointed out its timeliness and polemical character: "The original Wojtyła's philosophy of freedom, showing the ontological and subjective rooting of freedom, its relationship with truth and dignity, its service character towards vocation, duty, responsibility and love, constitutes an insightful polemic with the understanding of freedom in modern *praxis*" (Galarowicz 2009, p. 165). Wojtyła was not interested in freedom *in abstracto*, but in the freedom of a particular man, the actual way of his exis-

tence, fulfilling himself as a person (his *entelechy*, using the language of traditional philosophy). The concept discussed here belongs to the ontology of freedom. Man, by virtue of his personal structure, has the foundation of freedom as a gift. A gift always has two aspects: it is a gift and also a task. "Freedom can not only be possessed, but it must be constantly gained and created. It can be used in a good or bad way for the service of the real or seeming good. Freedom can not only be possessed, but it must be constantly gained and created", said John Paul II during an audience for believers in Belarus in 1998. It was almost a literal repetition of the phrases from his poem entitled *Myśląc Ojczyzna* (Wojtyła 1979, p. 88). In turn, this poet's statement grew out of the philosopher's thoughts, and *Person and Act* are the theoretical background of the quoted phrases. Development, strengthening and care for freedom is one of the fundamental tasks of man, given the position of this value in the structure of the human person. The concept of freedom related to the truth about the good opened ontological analyzes of *Person and Act* to strictly ethical dimensions. Wojtyła planned to write the second part of his work (together with Tadeusz Styczeń), as evidenced by the book published many years after being elected pope, edited by Andrzej Szostek and entitled *Man in the Field of Responsibility* (Rome-Lublin 1991).

The concept of freedom, developed within Karol Wojtyła's philosophical thinking, has gained a strong impact on socio-political reality, thanks to the activity of John Paul II on the international stage, as well as on the teaching of the Church. This is a unique situation in the philosophy of freedom, and this aspect – apart from theoretical originality – should not be forgotten either.

FILOZOFIA WOLNOŚCI KAROLA WOJTYŁY

Streszczenie

Wolność to wyzwanie dla ludzkiej egzystencji, ale i dla refleksji nad bytem człowieka. Filozofowie, szczególnie w czasach nowożytnych zbudowali kilka fundamentalnych koncepcji wolności. Karol Wojtyła zaproponował oryginalne jej ujęcie poprzez otwarcie klasycznej teorii wolności na nurty współczesne, szczególnie na fenomenologię akcentującą rolę doświadczenia. Poczucie wolności jest dane w przeżyciu "mogę-nie muszę". Samostanowienie jawi się jako wyraz wolności. Wojtyła rozwija ten trop budując zręby własnego myślenia o wolności człowieka. Koncepcja ta zasługuje na wielokształtne odczytania, także w kontekstach wyzwań niesionych przez obecne czasy.

Słowa kluczowe: wolność; filozofia; ontologia; doświadczenie; dar; Karol Wojtyła; Jan Paweł II

Keywords: freedom; philosophy; ontology; experience; gift; Karol Wojtyła; John Paul II

BIBLIOGRAFIA

- Bremer J. (2013), *Czy wolna wola jest wolna? Kompatybilizm na tle badań interdyscyplinarnych*, Kraków.
- Descartes R. (1958), *Medytacje o pierwszej filozofii*, transl. by M. and K. Ajdukiewicz, vol. 1. Warsaw.
- Galarowicz J. (2005), *Blask godności. O etyce Karola Wojtyły i nie tylko*, Kęty.
- Galarowicz J. (2009), *Paradoks egzystencji etycznej. Inspiracje: Ingarden – Wojtyła – Tischner*, Kraków.
- Galarowicz J. (2014), *Karol Wojtyła. Myśl o człowieku*, Kraków.
- Galarowicz J. (2017), *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej. Ujęcie fenomenologiczno-personalistyczne*, Kęty.
- Hegel G.W.F. (1958), *Wykłady z filozofii dziejów*, transl. by J. Grabowski, A. Landman, Warszawa.
- Jan Paweł II (2005), *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków.
- Strzyżyński P. (2013), *Benjamin Libet's experiment and its critique between 2000-2012*, „Filozofia Chrześcijańska” 10, s. 83-102.
- Szostek A. (1997), *Wolność jako samostanowienie. Karola Wojtyły koncepcja wolności*, w: *Wolność we współczesnej kulturze*, ed. Z.J. Zdybicka, J. Herbut, A. Maryniarczyk i in., Lublin, s. 437-438.
- Szostek A. (2013), *Karola Wojtyły koncepcja wolności*, „Filozofia Chrześcijańska” 10, s. 47.
- Wojtyła K. (1979), *Poezje i dramaty*, Kraków.
- Wojtyła K. (1994a), *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin.
- Wojtyła K. (1994b), *Osobowa struktura samostanowienia*, in: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin.

KRZYSZTOF STACHEWICZ – prof. dr hab., kierownik Zakładu Filozofii i Dialogu WT UAM, autor ośmiu monografii oraz około 150 artykułów i rozpraw z zakresu etyki, metaetyki, antropologii filozoficznej, filozofii złą i filozofii mistyki.

JAN TOMCZYK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Teologiczny

Kontrowersje wokół *Humanae vitae*

Powszechny zachwyty światowych mediów spowodowany, m.in.: ekumenicznymi tendencjami, zrezygnowaniem z papieskiej tiary, reformą Kurii Rzymskiej, likwidacją indeksu ksiąg zakazanych czy wymuszeniem na frankistowskiej Hiszpanii przyjęcia ustawy o wolności religijnej. Taki obraz Pawła VI w środkach społecznego przekazu można było obserwować od początku jego pontyfikatu. Medialna adoracja odwróciła się o 180 stopni, 25 lipca 1968 roku. Tego dnia papież opublikował encyklikę *Humanae vitae*, będącą tamą przeciw tętniącej w Europie niepokornionej fali rewolucji seksualnej. Natychmiast postępowy i reformatorski *Pontifex Maximus* stał się zafofanym, oderwanym od rzeczywistości starcem forsującym za wszelką cenę anachroniczną, skostniałą doktrynę Kościoła Katolickiego. Aby poznać, jak do tego doszło, trzeba najpierw przyjrzeć się okresowi poprzedzającemu wydanie „encykliki o pigułce”.

1. Przyczyny zamętu

1.1. Maltuzjanizm

Pierwsze postulaty domagające się kontroli poczęć – które były jednym z powodów napisania *Humanae vitae* – znajdujemy na przełomie XVIII i XIX wieku, kiedy anglikański pastor Thomas Robert Malthus sformułował tezę, którą nazwał „prawem ludności” (Malthus 2007). Fundamentalne twierdzenie społecznego dogmatu skonstruowanego przez angielskiego duchownego, jest następujące: w związku z intensywnym przyrostem liczby ludności musi dojść do klęski głodu, ponieważ ludzie nie będą w stanie nadążyć z wytwarzaniem

żywności dla tak wielkiej populacji. Malthus widzi w tym zagrożenie dla dobrobytu i siły klasy panującej. Ludzkość niezaliczającą się do wyższej „kasty” definiuje jako „darmozjadów”, którzy kwalifikują się do eliminacji, ponieważ nie są osobami wytwarzającymi dobrobyt twórczą siłą własnego umysłu i rąk (Kuby 2013, s. 31). „Człowiek, który rodzi się w już zajęтым świecie, gdy jego rodzina nie ma środków na wyżywienie go albo gdy społeczeństwo nie potrzebuje jego pracy, nie ma najmniejszego prawa wymagać jakiegokolwiek pożywienia; jest on w ścisłym znaczeniu nadliczbowy w świecie. Na wielkiej uczcie przyrody nie przygotowano dla niego absolutnie żadnego nakrycia. Przyroda każe mu odejść i nie ociąża się z wyegzekwowaniem tego polecenia”¹.

Idee Malthusa powróciły w XX wieku, kiedy zapanował strach przed „bombą demograficzną”. Lęk ten był podsycany przez różnego rodzaju publikacje, takie jak np. *The Population Bomb* Paula Ehrlicha, w której autor snuje apokaliptyczną wizję braku żywności dla ludzkości, która ma się zrealizować w najbliższym czasie. Innym przykładem jest książka *Granice wzrostu* wydana przez Klub Rzymski w 1972 roku, gdzie autorzy kreują wizję wyczerpania się do nowego milenium surowców mineralnych i zasobów ropy, co miałyby być spowodowane intensywnym zwiększeniem liczby ludności (Kuby 2013, s. 32).

Problem ten został dostrzeżony przez Sobór Watykański II, który w konstytucji *Gaudium et spes* w rozdziale poświęconym zagadnieniom godności małżeństwa i rodziny zwraca uwagę na to, że „w pewnych wreszcie częściach świata nie bez troski rozważa się problemy powstałe w związku ze wzrostem demograficznym” (GS, nr 47). Warto zauważyć, że idee maltuzjańskie były intencjonalnie rozdmuchiwane w środkach masowego przekazu, aby przez to sterować rozwojem społecznym. Do tego zagadnienia powrócimy jednak w dalszej części tekstu.

1.2. Antykoncepcja

Na początku XX wieku rozpętała się światowa dyskusja o dopuszczalności regulowania poczęć, co dalej rozciągnęło się na zagadnienie antykoncepcji i moralny charakter jej stosowania. Problem ten pojawił się pod wpływem odkryć związanych z lepszym poznaniem cyklu płodności kobiety. W późniejszym czasie odkryto hamujący wpływ progesteronu na proces owulacji (1944), co dało podwaliny do późniejszego rozwinięcia techniki antykoncepcji hormonalnej. Rozwój tej metody osiągnął wkrótce zawrotne tempo. W 1951 roku Goodwin Pincus sporządził skład pierwszego środka antykoncepcyjnego-

¹ https://de.wikipedia.org/wiki/Thomas_Robert_Malthus [dostęp: 26.02.2018].

go, a już osiem lat później w USA wprowadzono do sprzedaży pierwszy środek hormonalny – Enovid. Symultanicznie firmy farmakologiczne prowadziły badania nad poprawieniem tych „leków” pod kątem niezawodności, łatwości i wygody użycia (Wróbel 2008, s. 82). To „antykonceptyjne bum” osiągnęło swój szczyt. Środki blokujące poczęcie stały się powszechnie dostępne we wszystkich krajach europejskich, powstały organizacje propagujące kontrolę urodzin, zainspirowane ideami Malthusa (Noonan 1965, s. 406-407).

Temat antykoncepcji, który zaistniał w tym czasie, nie był *notabene* zagadnieniem nowym. Najstarsze informacje o stosowaniu antykoncepcji datowane są na lata 1900 do 1100 a. Chr., w egipskich papirusach bowiem możemy znaleźć informacje o umieszczaniu różnych substancji w pochwie kobiety, aby uniknąć niechcianej ciąży. Następnie na przestrzeni wieków wachlarz tych technik się poszerzał (Kupczak 2015, s. 38).

Stosunek Kościoła do tego rodzaju postępowania wyklarował się bardzo wcześnie, bo już w III wieku, kiedy anonimowy chrześcijański teolog w traktacie *Odrzucenie wszystkich herezji* oskarżył papieża Kaliksta o sprzyjanie antykoncepcji. Dalej przez wieki stanowisko to nie zmieniało się: „nauczyciele Kościoła nauczali bez wątpliwości czy zróżnicowania, że akty zapobiegające poczęciu są grzechem ciężkim. Żaden katolicki teolog nigdy nie nauczał: «Antykoncepcja jest dobrym czynem». Nauczanie na temat antykoncepcji jest jasne i wydaje się ustalone na zawsze” (Noonan 1965, s. 6). To „wydaje się” w tym tekście jest znamienne, gdyż monolit jednoznacznego potępienia antykoncepcji przez chrześcijaństwo rozpadł się w pierwszej połowie XX wieku.

1.3. Konferencja w Lambeth

W 1930 roku na konferencji biskupów Kościoła anglikańskiego w Lambeth przyjęto rezolucję stosunkiem głosów 193 do 67 (przy 47 wstrzymujących się), która umożliwiała ograniczenie lub uniknięcie rodzicielstwa przy dowolności zastosowania metody, o wyborze tejże techniki miały decydować zasady chrześcijańskie. Oczywiście tego typu działanie mogło być podjęte wyłącznie przy wyraźnym, odczuwalnym moralnym zobowiązaniu do zaniechania rodzicielstwa. Należy tutaj podkreślić, że nie było to pozwolenie *explicite* na antykoncepcję, ponieważ pierwszorzędnie biskupi podali okresową wstrzeźliwość od współżycia jako formę uniknięcia ciąży, dostrzegli także niebezpieczeństwo związane z powszechną kontrolą urodzeń oraz podkreślili, że podstawowym celem współżycia małżeńskiego jest splodzenie dzieci.

Hierarchowie Kościoła anglikańskiego wyraźnie potępiili stosowanie antykoncepcji z powodu egoizmu i wygodnictwa. Jednocześnie zauważyli, że nauczanie katolickie nie uwzględniało sytuacji, w których pozostanie przy dotych-

czasowych zasadach doktrynalnych traktujących o zakazie nienaturalnych metod zapobiegania ciąży jest niemożliwe. Nie podali jednak konkretnych okoliczności, które faktycznie miałyby uniemożliwiać pozostanie w zgodzie z dotychczasową wykładnią Kościoła w kwestii antykoncepcji. Przyzwolenie na stosowanie nienaturalnych metod zapobiegania ciąży przez hierarchów anglikańskich, chociaż możliwe tylko w wyjątkowych sytuacjach, było pierwszym przewróconym klockiem domina, które pociągnęło za sobą dalszą lawinę rozmycia dotychczasowego nauczania etycznego we wspólnotach chrześcijańskich. Po anglikanach na antykoncepcję otworzyli się inni protestanci. Dalsza fala moralnego domina doprowadziła w tych wspólnotach *in spe* do dopuszczenia aborcji, czy możliwości eksperymentowania na ludzkich embrionach (Tabor 2018).

Odpowiedź Kościoła katolickiego była natychmiastowa. Jeszcze tego samego roku papież Pius XI wydał encyklikę *Casti connubii*, w której zawarł swoistą apologię chrześcijańskiego małżeństwa i dotychczasowej katolickiej nauki moralnej w dziedzinie antykoncepcji. Cała encyklika jest napisana w bardzo podniosłym stylu, a odpowiedź na zmiany przeprowadzone przez Kościół anglikański ogniskuje się w słowach: „Ponieważ od niedawna niejedni, jawnie odstępując od nauki chrześcijańskiej, przekazanej od początku i niezłomnie zachowanej, sądzą, że w obecnych czasach inną w tym przedmiocie należy głosić naukę, dlatego Kościół Katolicki, któremu sam Bóg powierzył zadanie nauczania i bronięcia czystości i uczciwości obyczajów, Kościół ten, pragnąc pośród tego rozprężenia obyczajów zachować związek małżeński czystym i od tej zakały wolnym, odzywa się przez usta Nasze głośno i obwieszcza na nowo: Ktokolwiek użyje małżeństwa w ten sposób, by umyślnie udaremnić naturalną siłę rozrodczą, łamie prawo Boże oraz prawo przyrodzone i obciąża sumienie swoim grzechem ciężkim” (CC, nr 56).

Papieski dokument daje odpór obecnym tendencjom *par excellence* przez użycie wielu autorytatywnych zwrotów podkreślających ważność tematu i niezmienności katolickiego nauczania w dziedzinie moralności. Niestety encyklika nie zahamowała rozpędzonego już procesu zaplanowanej, odgórnego popularyzacji technik antykoncepcyjnych.

1.4. Rockefeller

W 1952 roku John D. Rockefeller III, amerykański miliarder i „filantrop”, założył w Nowym Jorku „Radę ds. Zaludnienia” („Population Council”), której celem było zrozumienie „zagadnień populacyjnych” (Population Council 2020)². Od początku tej organizacji przyświecała wizja jej założyciela, czy-

² <https://www.popcouncil.org/about/timeline> [dostęp: 28.05.2020].

li promowanie antykoncepcji jako remedium na „bombę demograficzną”. Po licznych sukcesach w rozpowszechnianiu idei eugenicznych w Stanach Zjednoczonych Rockefeller postanowił podjąć próbę podobnego oddziaływania na terenie Europy. Starał się więc wyrzucić presję na Pawła VI jeszcze przed opublikowaniem przez niego encykliki *Humanae vitae*. W tym celu udał się do Rzymu, gdzie w lipcu 1965 roku udało mu się spotkać z papieżem. Jednak rozmowa ta nie przyniosła pożądanego, przez amerykańskiego bogacza, skutku (Jones 2013, s. 509).

Rockefeller nie dał jednak za wygraną i następnego dnia wystosował do papieża list, w którym wyłożył swoją wizję przełomowego wpływu stosowania przez kobiety wkładek domacicznych, co – jego zdaniem – wywoła powszechną akceptację wśród ludzi. Sugerował tym jednocześnie słuszność uznania przez Kościół tego środka kontroli urodzin (Jones 2013, s. 510). Snując dalej krajobraz „antykoncepcyjnego” świata, Rockefeller próbował wymusić na Pawle VI decyzję aprobującą jego postulaty. „Moim zdaniem, jeżeli Kościół nie obejmie w tej sprawie przewodnictwa, będzie to miało dwie konsekwencje: po pierwsze, obecne, coraz silniejsze dążenie ku stabilizacji populacji będzie postępowało, obejmowało kraj po kraju, bez całościowego nadzoru i ukierunkowania, zwłaszcza w sferze moralnej; po drugie jeśli wolno mi to powiedzieć otwarcie, Kościół nie będzie miał udziału w sprawie o fundamentalnym znaczeniu dla jego członków i dla dobra całej ludzkości. Fali powodziowej nie można zatrzymać ani spowolnić, można ją jednak pokierować. Ponieważ gorąco wierzę w doniosłość roli, którą Kościół ma do odegrania w dzisiejszym, niespokojnym świecie, jestem głęboko zatroskany, patrząc na rozwój sytuacji, która w dłuższej perspektywie, jak sądzę, przyniesie szkodę pozycji Kościoła na całym świecie” (Jones 2013, s. 510). Historia pokazuje, że Paweł VI nie ugiął się pod tymi naciskami. Jednak rewolucja seksualna postępowała dalej, aż doszła do swojego punktu kulminacyjnego w 1968 roku.

1.5. Rewolucja seksualna 1968 roku

Sfera seksualna człowieka w drugiej połowie XX wieku uległa znacznemu przewartościowaniu. Według wielu osób tamtych czasów to ta płaszczyzna powinna porządkować życie, jednak sama nie powinna dać się zorganizować. Postulowano swobodne poddawanie się sferze seksualnej, przy jednoczesnym zakazie jej blokowania. Idea całkowitego rozluźnienia seksualnego wzięła swój początek w myśli niemieckiego filozofa Herberta Marcusego, który w książce *Struktura popędu i społeczeństwo* zmodyfikował tezy postawione przez Freuda. W wizji psychoanalizy człowiek jest poddany swoim popędom: popędowi seksualnemu (*eros*) i śmierci (*thanatos*). Poprzez sublimację popę-

du seksualnego człowiek tworzy kulturę, sztukę, urzeczywistnia szeroko rozumiane piękno. U Marcusego w tym miejscu następuje zwrot. Wzywał on do wyzwolenia siły kumulowanej w *erosie*, postulował życie tu i teraz w całkowitej wolności seksualnej, dyktowanej przez moralność libido. Pod wpływem idei niemieckiego myśliciela propagowano zupełnie wolne pożycie seksualne, bez tabu kazirodztwa, odmienności płci czy nawet wieku (*sic!*). Chciano zniszczyć rodzinę, ponieważ w Niemczech uważano ją za szkołę autorytarnego charakteru Niemców – bezpośredniej przyczyny Holocaustu (Kuby 2013, s. 59-60).

„Antychrześcijańska rewolucja antropologiczna” (Bartkowicz 2008, s. 9) przeniosła się następnie do środowiska uniwersyteckiego, gdzie spowodowała wielkie zamieszanie. Przykładowo, paryscy studenci przejmowali katedry profesorskie, uniwersytety stawały się miejscami pijatyk, chodzono nago po terenach akademickich, by w ten sposób zmanifestować wolność seksualną. W wielkich europejskich miastach organizowano marsze, podczas których padały hasła inspirowane myślami Marksa, Marcusego i Mao-Tse Tunga: „Kto śpi dwa razy z tą samą (tym samym) należy do establishmentu!”, „Zakazuje nam się zakazywać!”, „Wykończcie to, co was wykańcza!”, „Wypowiedzmy wojnę mieszczańskiej rodzinie!” (Kuby 2013, s. 58). „Rewolta studencka 1968 roku sfinalizowała uporczywe, trwające od 200 lat usiłowania wielu wielkich umysłów pragnących doprowadzenia do zawalenia się żydowsko-chrześcijańskiego fundamentu kultury zachodniej. Orędzie «wyzwolenia seksualnego» dotarło do każdego domu i do większości sypialni” (Kuby 2013, s. 61). Wszystkie powyższe wydarzenia miały miejsce na kilka miesięcy przed wydaniem *Humanae vitae* przez Pawła VI. Wielki pożar antychrześcijańskiej, antynatalistycznej rewolucji osiągnął także hierarchów Kościoła katolickiego.

1.6. Komisja, dychotomia i wyciek

Podczas już trwającego Soboru Watykańskiego II starano się wyrzucić poprzez media jak największy nacisk na obradujących, by doktryna katolicka została złagodzona, zrelatywizowana. Tematem budzącym największe emocje była kwestia unormowania burzy rozpetanej wokół współżycia małżeńskiego i dopuszczalności antykoncepcji. Jan XXIII, świadom delikatności tego tematu i jednocześnie jego wielkiej wagi, powołał w 1963 roku specjalną komisję: „Commissio pro studio populationis, familiae et natalitatis”, której głównym celem było przestudiowanie problemów demograficznych. Informacja o tej instancji szybko obiegała świat i wielu uważało, że została ona powołana głównie w celu ustalenia, czy katolicy mogą korzystać z antykoncepcji (Weigel 2000, s. 265). Jan XXIII zmarł w roku powołania komisji do życia, jednak

jego następcą, Paweł VI podtrzymał jej istnienie oraz w 1964 roku rozszerzył jej skład. Nowo wybrany papież zastrzegł sobie prawo wydania ostatecznego werdyktu w sprawie moralnych wątpliwości związanych z dziedziną regulacji poczęć, a efekt prac komisji miał pozostać tajny, aby uniknąć dziennikarskich sensacji (Paweł VI i in. 1969, 7).

Komisja niestety uległa dychotomii. Większość jej członków postulowała zmianę dotychczasowej teologii moralnej oraz dopuszczenie stosowania środków antykoncepcyjnych (tę podkomisję reprezentowali m.in. A. Auer, R. Sigmund, P. Anciaux, B. Häring), mniejszość natomiast broniła dotychczasowego nauczania Kościoła (J. Ford, J. Visser, M. Zalba, S. De Lestapis, do tej grupy dołączył również K. Wojtyła). Obie podkomisje jako zwieńczenie swoich prac przygotowały oddzielne dokumenty (Wróbel 2008, s. 87).

Presja na papieża została zwiększona najpierw w 1966 roku przez wydanie w archidiecezji monachijskiej instrukcji sankcjonującej stosowanie antykoncepcji, a następnie poprzez wyciek do prasy amerykańskiej i europejskiej w kwietniu 1967 roku trzech dokumentów spisanych przez członków komisji (Smith 1991, s. 12-13). Tekstem który spowodował największe zamieszanie, był fragment raportu wieńczącego prace komisji, w którym zmiana dotychczasowego nauczania w sprawie antykoncepcji została przegłosowana przez biskupów przewagą dziewięciu głosów nad trzema.

Zamęt wzrósł więc do tego stopnia, że Paweł VI musiał podjąć decyzję, a pomoc w jej podjęciu miały mu przynieść trzy dokumenty. Pierwszy to tzw. raport większości, w nim znalazły się postulaty zmiany dotychczasowego nauczania Kościoła w dziedzinie teologii moralnej oraz możliwości dopuszczenia antykoncepcji pod pewnymi warunkami. Drugi dokument to tzw. raport mniejszości, w którym zostały odrzucone jakiegokolwiek zmiany w katolickiej doktrynie dotyczącej kwestii antykoncepcji. Trzeci dokument przedstawiony przez zwolenników autorów raportu większości był schematem dokumentu, który papież mógłby opublikować (Paweł VI i in. 1969, 7).

Janet E. Smith w swojej książce wyróżnia cztery różnice między dwiema podkomisjami „*Commissio pro studio populationis, familiae et natalitatis*”. Pierwszą jest rozbieżność oceny historycznej dotyczącej stałości sprzeciwu Kościoła przez wieki wobec praktyk antykoncepcyjnych. Drugą antynomią jest ocena skutków, jakie może za sobą nieść akceptacja antykoncepcji przez Kościół, i wpływu tej decyzji na jego autorytet w dziedzinie moralności. Po trzecie, odmienne zdania dotyczyły sposobu naruszania prawa naturalnego przez antykoncepcję. Brak zgodności ujawnił się również w oszacowaniu konsekwencji w ocenie moralnej innych aktów seksualnych, gdyby Kościół zmienił swoje nauczanie w kwestii antykoncepcji (Smith 1991, s. 14).

Oba dokumenty miały swoje słabe strony. Raport mniejszości miał charakter ściśle apologetyczny, nie wprowadził żadnych nowych argumentacji

teologicznych, bronił dotychczasowego stanowiska *ex auctoritate*, ponadto nie wykorzystał argumentacji już wypracowanych na Soborze Watykańskim II. Słabością raportu większości – oprócz błędów teologicznych, które w dalszym tekście zostaną omówione – jest sceptycyzm, niejasne sformułowania, względność zasad moralnych, zbliżanie się do tzw. etyki sytuacyjnej, brak precyzji w formułowaniu ważnych pojęć, mało klarownie jest również przedstawiona relacja między dobrem osoby ludzkiej a dobrem małżeńskim. Dokument opracowany przez podkomisję opowiadającą się za zmianą dotychczasowego nauczania jest swoistą syntezą błędnych tendencji w teologii moralnej, które w ostatnich latach przed *Humanae vitae* zaczęły dochodzić do głosu (Paweł VI i in. 1969, 7-8).

1.7. Błędy teologiczne

Teologowie głoszący tezy sprzeczne z doktryną Kościoła dotyczącą moralności doczekali się odpowiedzi w *Humanae vitae*. Papież przytacza ich postulaty, a następnie wykazuje w nich niezgodność z nauczaniem Mistycznego Ciała Chrystusa. Z uwagi na rozległość tematu przytoczone zostaną jedynie te błędne opinie teologiczne, które znalazły swój odpór w wyżej wspomnianej encyklice. Jednym z błędów teologicznych, który pojawił się w okresie przed *Humanae vitae*, to argument postępu technologicznego. Uważano, że skoro człowiek wypracował sobie własnym rozumem techniczną możliwość ingerencji w płodność, to powinno się ją wykorzystać (HV, nr 16). Ta teza była poparta podżeganiem lękiem przed „bombą demograficzną”. Błąd tkwił w tym, że rozum nie stwarza reguł moralnych, ale je odczytuje. Kolejny teologiczny postulat dotyczył sytuacji stawiania w obliczu dwóch złych możliwości, spośród których należy wybrać tę mniej szkodliwą. Mniejszym złem miało być stosowanie antykoncepcji, a większym niedogodności małżonków związane z koniecznością okresowego powstrzymywania się od współżycia (HV, nr 14). Przez taką hipotezę *ipso facto* działanie seksualne w małżeństwie stałoby się całkowicie zdeterminowane i bezwzględnie konieczne. Dalej, teologowie przy ocenie aktów seksualnych odwoływali się do źle przez nich zrozumianej zasady całościowości. Błąd teologiczny polegał na traktowaniu prokreacji jako celu odnoszącego się do całości życia małżeńskiego, a nie odwołującego się do poszczególnych aktów (HV, nr 3). Konsekwencją powyższego postulatu jest brak możliwości oceny moralnej poszczególnego aktu małżeńskiego, gdyż możliwa pozostałaby jedynie ocena całości życia małżonków. Ta teza niebezpiecznie zbliża się do zasady „cel uświęca środki”, która jest nie do przyjęcia w etyce chrześcijańskiej (Paweł VI i in. 1969, 24-26).

2. Punkt zapalny

2.1. Publikacja *Humanae vitae*

Paweł VI, w odpowiedzi na pogłębiający się zamęt, wydał długo oczekiwaną encyklikę, poprzez którą postawił tamę rozpedzonej rewolucji seksualnej ogarniającej całą ludzkość. Odwołując się do personalizmu chrześcijańskiego, nakreślił w niej katolicką wizję człowieka, ukazał wielką godność małżeństwa, jego prawa i obowiązki oraz sakramentalny charakter. Potwierdził także dotychczasową naukę Kościoła dotyczącą antykoncepcji. Ponadto zachęcił małżonków do odpowiedzialnego rodzicielstwa, dodając im odwagi w pójściu trudną drogą, prowadzącą ostatecznie do zbawienia (HV, nr 25). Kapłanom przypomniał wielki obowiązek podawania w całości i otwarcie nauki Kościoła o małżeństwie. Upomniął ich także słowami Listu św. Pawła do Koryntian, aby byli jednomyślni i wystrzegali się rozłamów (1 Kor 1,10). Zachęcał prezbiterów do towarzyszenia małżonkom, uczenia ich drogi modlitwy i wierności sakramentom (HV, nr. 28-29). Szczególnie wzruszająca jest odezwa papieża do biskupów, znajdująca się w przedostatnim punkcie encykliki. Nieomalże błagał biskupów, by oddali się dziełu troski o małżeństwa, które w tym czasie jest najważniejszym zadaniem do podjęcia (HV, nr 30). Dokument spuentował słowami: „Człowiek bowiem nie zdoła osiągnąć prawdziwego szczęścia, do którego tęskni całą swą istotą, inaczej, jak zachowując prawa, wszczepione w jego naturę przez Najwyższego Boga” (HV, nr 31).

Humanae vitae przez mocne skoncentrowanie się na aktach seksualnych, brak nacisku na godność ludzką i równość małżonków, wystawiło encyklikę na oskarżenia o „biologizm”, legalizm czy niewrażliwość duszpasterską (Weigel 2000, s. 268-269). Z powodu tętniącej w Europie rewolucji seksualnej George Weigel twierdzi, że „moment pojawienia się *Humanae vitae* nie mógł być gorszy” (Weigel 2000, s. 269).

2.2. Kulisy publikacji *Humanae vitae*

Paweł VI, nazywany także „papieżem burzliwych czasów”, nie krył ciężaru podjęcia tak trudnej decyzji. „Jeszcze nigdy nie odczuwaliśmy ciężaru naszego urzędu tak bardzo jak w tym przypadku. [...] Jakże często drżeliśmy przed obiema możliwościami: albo wydać pochopnie osąd, który odpowiadałby panującym poglądom, albo taki, który byłby niechętnie przyjęty przez dzisiejsze społeczeństwo i byłby, jako uznany za czysto arbitralny, zbyt trudny dla życia małżeńskiego. Wzywaliśmy Ducha Świętego oraz nieustannie i chętnie nastawialiśmy nasze sumienie na głos prawdy. I nie pozostała nam żadna

wątpliwość, że naszym obowiązkiem jest wyrażenie naszej decyzji w określonym ujęciu tej encykliki” (Paweł VI 1968 a). Powyższe słowa, wypowiedziane sześć dni po publikacji *Humanae vitae*, pomagają nam poznać rozważę Pawła VI w podjęciu decyzji o wydaniu „encykliki o pigułce”.

Kardynał Ratzinger podczas jednej ze swoich homilii cytuje osobistą wypowiedź Pawła VI, która rzuca jeszcze większe światło na decyzję papieża: „Była to bardzo trudna decyzja, decyzja, o której wiedziałem, że była przeciwna oczekiwaniom chrześcijaństwa, którą jednak *coram Domino*, przed obliczem Pana, z bólem podjąłem” (Ratzinger 1978, 336). Ta decyzja pociągnęła za sobą falę krytyki, która okazała się rewolucyjną hydrą o głowach kleru, teologów i laikatu.

3. Konsekwencje

3.1. Bunt duchowieństwa

Już 30 sierpnia 1968 roku, dwa miesiące po opublikowaniu *Humanae vitae*, Episkopat Niemiec wydał *Deklarację z Königstein*, w której stwierdzono, że wyżej wspomniana encyklika nie spełnia wymogów papieskiej nieomyślności, zatem biskupi dali wiernym wolną rękę w korzystaniu z antykoncepcji. Natychmiastowo biskupi dostali silne wsparcie katolików, którzy na corocznym *Katholikentagu* w Essen przyjęli uchwałę stosunkiem głosów 50 000 do 90, w której zażądali od Pawła VI zmiany encykliki. Dwa miesiące później Episkopat Austrii przyjął *Deklarację z Maria Trost*, która wyjmowała antykoncepcję spod osądu Kościoła, taką samą decyzję podjęli w 1972 roku biskupi szwajcarscy (Górny 2015, s. 137). Wspólnym mianownikiem tych stanowisk było przyznanie wierzącym możliwości wyrobienia sobie opinii innej niż papieskiej i życia w zgodzie ze swoim sumieniem. Biskupi jakby nie dopuścili pod rozważę błędnie uformowanego sumienia katolika wydającego sąd sprzeczny z przyjętą doktryną katolicką (Laun 2008, s. 144).

Prymas Holandii, kard. Alfrink, stwierdził, że encykliki nigdy nie są nieomyślne, a najważniejszą normą pozostaje sumienie. Ten hierarcha w 1969 roku razem z setką księży i ośmioma biskupami ogłosił *Deklarację Niepodległości*, w której wzywał holenderskich katolików do odrzucenia *Humanae vitae*. Szczególnie dotkliwym dla Pawła VI ciosem był sprzeciw prymasa Belgii, kard. Léona-Josepha Suenensa, jego osobistego przyjaciela. Wypowiedział on posłuszeństwo papieżowi i oskarżał go o lekceważenie zasady kolegialności w Kościele z powodu przesadnego przywiązania do papieskiego autorytetu (Górny 2015, s. 137). Również niższy kler buntował się przeciwko papieskiej

encyklice. W sierpniu 1968 roku w katedrze Santiago de Chile ośmiu księży zabarykadowało się i przez 14 godzin okupowało ten kościół, sprzeciwiając się w ten sposób podróży Pawła VI do Kolumbii (Górny 2015, s. 136).

3.2. Bunt teologów

Kilka miesięcy po publikacji *Humanae vitae*, 7 grudnia 1968 roku, papież tak oceniał obecną sytuację Kościoła: „W Kościele wybiła niespokojna godzina samokrytyki, a raczej należałoby powiedzieć samodestrukcji. To karkołomny zwrot, którego po Soborze nikt by się nie spodziewał. Wygląda na to, jak gdyby Kościół sam sobie zadawał rany” (Paweł 1968b). Te ciosy przyszły również ze strony katolickich myślicieli. Atak rozpoczął się wraz z powstaniem tzw. *Deklaracji kolońskiej*, w której teologowie, nawiązując do nauki Pawła VI dotyczącej regulacji poczęć, zaatakowali go wprost i podważyli prawo papieża do sprawowania urzędu nauczycielskiego (Laun 1998, s. 366-367).

Joseph Gallagher, tłumacz Soboru Watykańskiego II i profesor filozofii tomistycznej, zrezygnował z przyznanego mu tytułu prałata, ponieważ ta godność zobowiązywała go do specjalnej wierności papieżowi, natomiast encyklika, którą uważał za „tragiczną i przerażającą”, nie pozwalała mu na bycie dalej wiernym następcy Piotra. Uważał, że akceptacja tego dokumentu równałaby się przyzwoleniu na logikę inkwizycji i praktykowania tortur (Górny 2015, s. 136). Przeciwny encyklice był także Bernhard Häring, który uważał, że *Humanae vitae* odeszła od zasad Soboru Watykańskiego II i nie może ona być ostatnim słowem Kościoła (Paweł VI i in. 1969, 35).

Błędne tezy teologiczne przedostały się także do komunistycznej Polski. W miesięczniku „Więź”, w styczniu 1969 roku, opublikowano artykuł Karla Rahnera SJ, w którym kontestował niezmienną naukę podaną przez Pawła VI w *Humanae vitae*. Jezuita *implicite* starał się wykazać możliwość zmiany stanowiska Kościoła i przez cały swój artykuł ukazywał słabości encykliki, nie starając się podjąć polemiki z argumentacją papieża. „Chcemy jedynie pokazać, iż poza teoretyczną możliwością niezawinionego błędu sumienia istnieją również racje, dla których w tym konkretnym przypadku również w sumieniu autentycznie katolickim można by w sposób psychologicznie zrozumiały dojść do (subiektywnego) przekonania, że nie jest się związanym z papieską normą” (Rahner 1969, s. 43). Warto tutaj zaznaczyć, że błędne tezy teologiczne nie były jakimś „koniem trojańskim” mającym zniszczyć od środka Kościół. Książę profesor Tadeusz Styczeń podkreśla dobrą wiarę teologów, którzy chcieli wyjść naprzeciw ludzkiej słabości i przez to dokonać antropocentryzmu w teologii moralnej. Wyżej wspomniani teologowie kierowali się

chęcią pomocy ludziom i sądzili, że będą mogli im ją nieść przez uprawnienie antykoncepcji. Ta droga pozostawienia wolności wyboru człowiekowi w dziedzinie współżycia bez stawiania mu jasnych granic prawa Bożego niosła za sobą poważne konsekwencje (Rozmowa z ks. prof. Stycznem 2003, s. 508).

3.3. Bunt laikatu

Pod wpływem zamieszania wśród duchownych wierni świeccy przejęli od swoich pasterzy „chorobę” nieposłuszeństwa względem Pawła VI. Powstała tak zwana „inicjatywa ludu Bożego”. Chciano stworzyć nowy obraz Kościoła z nowym rozumieniem jego nauczania. Ten czas charakteryzują „listy trzody”, czyli postulaty utworzenia nowego autorytetu w Kościele (Laun 1998, s. 367). W sierpniu 1968 roku w australijskim mieście Adelaide przed katedrą zgromadzili się studenci, którzy przez transparenty, okrzyki i ulotki nawoływali do obrony antykoncepcji. Legitymowali się oni jako „Katolickie Centrum Poparcia Antykoncepcji” (Górny 2015, s. 136). Na tego typu tendencje Paweł VI odpowiedział jasno: „Nikt na przykład nie może pragnąć nowości tam, gdzie byłaby ona zdradą wiary; wiary nie można wymyślić, nie wolno nią dowolnie kierować; wiara jest darem, należy jej strzec i nią żyć. Inne rozumowanie może nas doprowadzić do naruszenia wspólnoty kościelnej. [...] Kościół zawsze jest jeden, wspólny, hierarchiczny i jednomyślny. Takim właśnie uczynił go Chrystus, a tradycja apostołska przyczyniła się do jego rozwoju: «Ja jestem prawdziwym krzewem winnym – powiedział Chrystus – wy latoroślami». Nie zapomnimy nigdy tego zadziwiającego obrazu ewangelicznego. Gałęzie krzewu winnego muszą być podcinane; gdy bowiem odetniemy gałęzie nie przynoszące owocu, inne będą obficie owocować. Nowość dla samej nowości nie może znaleźć usprawiedliwienia, zwłaszcza gdy poczynimy ustępstwa na rzecz charakterystycznych pokus naszych czasów skłonnych do całkowitego obalenia tradycji, historii i doświadczenia, poprzez które otrzymaliśmy Dobrą Nowinę i dzięki którym istnieje dziś Kościół. Może niektórzy chcieliby zapomnieć o przejętej od przodków spuściznie, a wychodząc od punktu zerowego, stworzyć na swój sposób Kościół zupełnie nowy i dostosowany do własnych upodobań” (Paweł VI 1971).

4. Eksurs. Walka Kościoła z zamętem antynatalistycznym

Podczas trwającej wewnątrz Kościoła burzy nie zabrakło również słów wdzięczności kierowanych w stronę Pawła VI po opublikowaniu *Humanae vi-*

tae. „Encyklika jest najpiękniejszym błogosławieństwem, jakie przychodzi do ludzkości od Kościoła po Soborze. Wśród cierpień i goryczy wojny wierni mojej diecezji i ja sam, przyjęliśmy wiadomość o encyklice z radością i ulgą” (Paweł VI i in. 1969, 4), mówił biskup Jan Okoye z Nigerii. Nie był to jednak osamotniony głos. W swoim komentarzu do powyższej encykliki polscy teologowie przytoczyli także kolejne podziękowania płynące od katolików z Afryki: „Problem zapóźnienia w rozwoju gospodarczym jest problemem ludzkim, moralnym, nie tylko ekonomicznym, materialnym. Zdaje się, że tylko Papież dobrze to rozumie. On, który poucza o integralnym rozwoju człowieka [...] Dla nas, murzynów afrykańskich, życie jest podwójnie święte” (Paweł VI i in. 1969, 4).

Często cytowani w wielu miejscach tego artykułu, polscy teologowie (ks. Jerzy Bajda, o. Karol Meissner OSB, ks. Stanisław Smoleński, ks. Tadeusz Ślipko SJ, ks. Juliusz Turowicz) pod przewodnictwem abp. Karola Wojtyły, dali duże wsparcie Pawłowi VI, wysyłając mu tzw. *Memoriał krakowski*, w którym przedstawili personalistyczną wizję człowieka i jego seksualności, aby przez to bronić dotychczasowej doktryny moralnej Kościoła. Nieśli pomoc papieżowi także przez napisanie wprowadzenia i komentarzy do *Humanae vitae* oraz przez odpieranie błędnych teologicznych tez, pojawiających się przed opublikowaniem wcześniej wspomnianej encykliki i potem (Wojtyła i in. 1969, s. 194-371).

Dalszą recepcję encykliki *Humanae vitae* i obronę dotychczasowej katolickiej teologii moralnej przyniósł pontyfikat św. Jana Pawła II. Już u samego początku swojego pontyfikatu podkreślał zasługi Pawła VI: „Stał się apostołem Ukrzyżowanego, podobnie jak św. Paweł. Wiedział, co to zniewagi, opluwanie, smutek i udręka. Znosił przeciwności dzięki modlitwie i niezachwianej wierze. Na próby pochodzące z wewnątrz i zewnątrz Kościoła odpowiadał niezłomną wiarą, nadzieją i miłością, które sprawiły, że stał się Piotrem naszych czasów” (Górny 2015, s. 139). W tym miejscu można wymienić szereg katechez św. Jana Pawła II „Mężczyznę i niewiastę stworzył ich...”, które były komentarzami do encykliki Pawła VI. Dalszy wkład przyniosła adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, list apostolski *Mulieris dignitatem*, list do rodzin *Gratissimam sane* oraz aktualizacja *Humanae vitae* w encyklice *Evangelium vitae*. Szczególną odpowiedzią na zamęt w teologii moralnej była encyklika *Veritatis splendor*. Kolejni papieże również odnosili się do encykliki *Humanae vitae* i w ten sposób potwierdzali jej aktualność³.

* * *

³ Na temat aktualizowania treści *Humanae vitae*, w nauczaniu ostatnich papieży zob.np.: (Benedykt 2009, 15; AL, nr 80; 154).

Ponowna recepcja *Humanae vitae* i odczytanie jej profetycznego charakteru jest szczególnie potrzebne w dzisiejszych czasach, kiedy można dostrzec wiele ataków skierowanych przeciwko rodzinie, przeciwko małżeństwu. Podobnie jak w czasach Pawła VI, obrona tez zawartych w jego encyklice nie stała się łatwiejsza, ale urosła do rangi pełnego anachronizmu i symbolu skostnienia Kościoła katolickiego. Mimo to, nadal z niezachwianą pewnością, należy bronić tego dokumentu, posługując się doskonalszą retoryką i zręczniejszymi argumentami wypracowanymi przez katolickich teologów w ciągu pięćdziesięciu lat od wydania *Humanae vitae*.

Znaczenie tego tematu podkreślił w 2008 roku kardynał Christoph Schönborn: „Chodzi o przyszłość Europy. W ciągu czterdziestu lat powiedziała trzykrotnie «nie» swojej przyszłości: w 1968 roku, odrzucając encyklikę Pawła VI *Humanae vitae*, kilka lat później legalizacją przerywania ciąży, wprowadzoną w większości krajów europejskich, i ostatnio za zgodą na «homomałżeństwa»” (Kuby 2013, s. 67). Warto w tym miejscu wspomnieć o subtelnej zmianie poglądu kard. Schönborna na związki osób tej samej płci. W wywiadzie udzielonym dla włoskiego czasopisma „Civiltà Cattolica”, metropolita Wiednia sugeruje, aby w związkach między homoseksualistami dostrzegać pewne elementy małżeństwa. Powołuje się w tym miejscu na nauczanie Soboru Watykańskiego II, który we wspólnotach niekatolickich dostrzegł elementy Kościoła. Schönborn wspomina w powyższym wywiadzie, że zawarcie związku między osobami tej samej płci może być korzystne w porównaniu do sytuacji, kiedy ktoś ciągle zmienia swoich partnerów. Kardynał ponadto domaga się poszanowania takich związków, choć jednocześnie zaznacza, że nie można nazwać ich małżeństwami (Idziemy 2015)⁴.

Choć w jednej z trzech kwestii, poruszonych przez kard. Schönborna w Jerozolimie, zdaje się on sam nieco zmieniać własne zdanie, to jednak znani są inni kardynałowie, którzy w kwestii antykoncepcji dołączyli się do silnego społecznego „nie” wobec dotychczasowej nauki Kościoła, a nawet sugerowali przeprosiny za publikację *Humanae vitae* (Wiśniewska 2008)⁵. Spór o „encyklikę o pigułce” trwa zatem nadal, a dramat dzisiejszej Europy tylko się pogłębia. Zdaje się, że ten stan nie ulegnie zmianie, dopóki nie zostanie usłyszany i przyjęty cichy, proroczy głos, płynący z zaledwie kilkunastu stron *Humanae vitae*.

⁴ <http://www.idziemy.pl/kosciol/kard-schoenborn-broni-tez-odrzuconych-przez-synod/> [dostęp: 28.05.2020].

⁵ https://wyborcza.pl/1,75399,5770016,Kosciol_spiera_sie_o_antykoncepcje.html [dostęp: 28.05.2020].

CONTROVERSIES AROUND *HUMANAE VITAE*

Summary

The purpose of the text is to present a list of controversies that took place at the time of publication of encyclical *Humanae Vitae*, written by pope Paul VI. First, through presentation of the historical background, the text shows the reasons of difficult reception of papal document. Further, the text presents the backstage of the sheer promulgation of the encyclical by the pope. Next, the objection to the document by the clergy, theologians, and laity is shown, followed by the examples of positive reactions to *Humanae Vitae*. The author presents also current difficulties in reception of the message of the encyclical and highlights its lasting relevance.

Keywords: *Humanae vitae*; Paul VI; contraception; sexual revolution; split in Church

Słowa kluczowe: *Humanae vitae*; Paweł VI; antykoncepcja; rewolucja seksualna; rozłam w Kościele

WYKAZ SKRÓTÓW

- AL – Franciszek, Adhortacja *Amoris laetitia*
CC – Pius XI, Encyklika *Casti connubii*
CV – Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate*
GS – Sobór Watykański II (1965), *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* „*Gaudium et spes*”.
HV – Paweł VI, Encyklika *Humanae vitae*

BIBLIOGRAFIA

- Bartkowicz W. (2008), *Próba oceny dyskusji wokół «Humanae vitae»*, „Teologia i Moralność” 3, s. 7-17.
Benedykt XVI (2009), Encyklika *Caritas in veritate*.
Franciszek (2016), Adhortacja *Amoris laetitia*.
Górny G. (2015), *Atak na Pawła VI*, „Pastores” 66(1), s. 133-139.
Jones E.M. (2013), *Libido dominandi. Seks jako narzędzie kontroli społecznej*, Wrocław.
Kuby G. (2013), *Globalna rewolucja seksualna*, Kraków.
Kupczak J. (2015), «Znak, któremu sprzeciwić się będą» (*Lk 2,34*). *O proroczym znaczeniu encykliki Humanae vitae*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 28(3), s. 36-64.
Laun A. (1998), *Trzydzieści lat po Humanae vitae*, „Ethos” 43(3), s. 365-371.
Laun A. (2008), «*Humanae vitae*» – *niepotrzebny ciężar czy źródło miłości?*, „Ethos” 84(4), s. 142-147.
Malthus Th.R. (2007), *Prawo ludności*, Warszawa.
Noonan J.Th. (1965), *Contraception: A History of Its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists*, Massachusetts: Harvard University Press Cambridge.

- Paweł VI (1968a), *Przemówienie podczas audiencji generalnej 31 lipca 1968 roku*.
- Paweł VI (1968b), *Przemówienie w Papieskim Seminarium Lombardzkim w Rzymie 7 grudnia 1968 roku*.
- Paweł VI (1968), Encyklika *Humanae vitae*.
- Paweł VI (1971), *Przemówienie podczas audiencji generalnej 4 sierpnia 1971 roku*.
- Pius XI (1930), Encyklika *Casti connubii*.
- Rahner K. (1969), *Na marginesie encykliki «Humanae vitae»*, „Więź” 129(1), s. 35-53.
- Ratzinger J. (1978), *Homilia w monachijskiej Liebfrauenkirche*, w: J. Szymik (2016), *Theologia Benedicta*, t. 3, Katowice, s. 336.
- Smith J.E. (1991), *Humanae Vitae. A Generation Later*, Washington, D.C..
- Sobór Watykański II (1965), *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym «Gaudium et spes»*.
- W rocznicę ogłoszenia encykliki «Humanae vitae». Rozmowa z Księdzem Profesorem Tadeuszem Styczniem*, (2003), „Ethos” 63-64(3-4), s. 507-509.
- Weigel G. (2000), *Świadek nadziei*, Kraków.
- Wojtyła K. i in. (1969), *Memorial Krakowski oraz wprowadzenie do Humanae vitae*, w: *Analecta Cracoviensia 1969*, red. Karol Wojtyła, Kraków, s. 194-371.
- Wróbel J. (2008), *Czy obronimy katolicką naukę o moralności małżeńskiej? Refleksje nad aktualnością przesłania encykliki «Humanae vitae» w czterdziestą rocznicę jej ogłoszenia*, „Teologia i Moralność” 4, s. 81-105.

Publikacje elektroniczne

- De.wikipedia.org. 2018. *Thomas Robert Malthus*, https://de.wikipedia.org/wiki/Thomas_Robert_Malthus [dostęp: 26.02.2018].
- Idziemy (2015), *Austria: kard. Schönborn broni swoich tez, odrzuconych przez Synod*, <http://www.idziemy.pl/kosciol/kard-schoenborn-broni-tez-odrzucanych-przez-synod/> [dostęp: 28.05.2020].
- Paweł VI i in. (1969), *Encyklika Humanae vitae oraz komentarz teologów moralistów środowiska krakowskiego pod kierunkiem Karola kardynała Wojtyły*, http://kodr.pl/wp-content/uploads/2017/03/humanae_vitae.pdf [dostęp: 26.02.2018].
- Population Council (2020), *Timeline*, <https://www.popcouncil.org/about/timeline> [dostęp: 28.05.2020].
- Tabor M. (2018), *Konferencja w Lambeth. Co wydarzyło się w roku 1930?*, <http://npr.pl/index.php/content/view/277/> [dostęp: 25.02.2018].
- Wiśniewska K. (2008), *Kościół spiera się o antykoncepcję*, https://wyborcza.pl/1,75399,5770016,Kosciol_spiera_sie_o_antykoncepcje.html [dostęp: 28.05.2020].

JAN TOMCZYK – misjonarz Świątej Rodziny, kleryk, student IV roku Wyższego Seminarium Duchownego Zgromadzenia Misjonarzy Świątej Rodziny w Kazimierzu Biskupim, na Wydziale Teologicznym UAM. Interesuje się myślą Josepha Ratzingera; e-mail: janeq.tomczyk@gmail.com.

ANDRZEJ SZAFULSKI

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

Kryzys tożsamości ojca w rodzinie i postulatory jego przezwyciężenia. *Amoris laetitia* w odpowiedzi na znaki czasu

We współczesnym świecie zachodzą szybkie, rozległe i głębokie przemiany społeczne oraz kulturowe, które dotykają wielu płaszczyzn życia ludzkiego. Wyciskają one także swoje znaczące piętno na sytuacji małżeństwa i rodziny, na relacjach międzyosobowych, na sposobie pojmowania swego powołania oraz swoich zadań w ramach tej wspólnoty życia i miłości (FC, nr 1). Choć nie wszystkie te przemiany mają charakter negatywny, to jednak trzeba mówić o poważnym kryzysie rodziny. Rodzina została poddana wielu naciskom ze strony wzorców kulturowych i modeli społeczno-ekonomicznych. Okazała się też za słaba słabością swoich więzi wewnętrznych i słabością otwarcia się na prawdziwą hierarchię wartości, by przezwyciężyć negatywny charakter zewnętrznych wpływów. Nie należy lekceważyć też szkodliwych wpływów kulturowych i ekonomicznych, które osłabiają spójność rodziny. Należy jednak stwierdzić, że o wiele groźniejsze są wewnętrzne trudności, które przeżywa rodzina.

Istniejący kryzys rodziny łączy się w znacznej mierze z zakwestionowaniem roli, jaką powinien w rodzinie odgrywać mąż i ojciec. Nie funkcjonuje dziś ideał męskości, w którego centrum byłoby przekonanie o spełnieniu się mężczyzny w ojcostwie. Odnosząc się do społecznych konsekwencji kryzysu tożsamości ojca, określa się niekiedy współczesne społeczeństwo jako „społeczeństwo bezojcowskie”, społeczeństwo pozbawione ojca. Zwraca na to uwagę w adhortacji *Amoris laetitia* papież Franciszek, który uważa, że ojcowie znaleźli się w poważnym kryzysie (AL, nr 176).

W niniejszym opracowaniu chodzi o próbę zarysowania kryzysu ojcostwa i wskazania sposobów przezwyciężenia tego niepokojącego stanu rzeczy. Najpierw zatem należy omówić zagadnienie posłannictwa ojca w kontekście inte-

gralnej wizji małżeństwa i rodziny. Następnie trzeba zwrócić uwagę na przejawy kryzysu ojcostwa i na przyczyny nieprawidłowego rozwoju wzoru ojca w rodzinie. Chodzi także o wskazanie postulatów służących przezwyciężeniu kryzysu ojcostwa oraz konieczność przygotowania do bycia ojcem w rodzinie.

1. Posłannictwo ojca w rodzinie

W literaturze podejmującej problematykę ojcostwa często występuje tendencja, by analizować pojęcia: „ojciec”, „ojcostwo” wyłącznie w aspekcie biologicznym, prawnym, niekiedy dodaje się także aspekt socjologiczny czy psychologiczny, a zazwyczaj pomija się wymiar duchowy¹. Żaden z tych aspektów z osobna nie ujmuje przecież najgłębszej istoty ani całokształtu elementów tworzących rodzicielstwo, czyli dojrzałej osoby płci męskiej, jednoczącej się z osobą płci żeńskiej i powołującej z nią nowe życie do istnienia.

Ojcostwo nabiera niezwykłego znaczenia i duchowego piękna, kiedy jest odniesione do ojcostwa Boga i z niego jest wyprowadzone. Chrześcijanin, odwołując się przez wiarę do Boga jako wzoru wszelkiego ojcostwa, winien przede wszystkim uświadomić sobie, że Bóg Ojciec jest także źródłem wszelkiej miłości, a więc także miłości ojcowskiej. Toteż chrześcijańscy ojcowie, a także ci, którzy się dopiero przygotowują do pełnienia tego posłannictwa, zobowiązani są do tego, by odnieść ten wymiar swego życia do wspaniałego obrazu Boga jako Ojca i w Nim odnaleźć źródło mocy do odpowiedzialnego wypełnienia związanych z ojcostwem zadań.

W Chrystusie i przez Chrystusa ludzie mogą najpełniej poznać ojcostwo Boga, albowiem „w Nim mamy przystęp do Ojca z ufnością dzięki wierze w Niego” (Ef 3,12). Pomocą jest tu także Duch Święty, bo przez Chrystusa, ale także „w jednym Duchu mamy przystęp do Ojca” (Ef 2,18). Dzięki więc wcieleniu Syna Bożego ludzkość miała możliwość pełniejszego poznania prawdy o Bogu jako Ojcu wszystkich ludzi i szerzej: Ojcu wszelkiego stworzenia.

Już Stary Testament ukazuje w sposób wyraźny wizerunek Boga jako Ojca, choć tajemnica Bożego ojcostwa w Trójcy Świętej nie została jeszcze do końca objawiona. Przypomina o tym jedna z ważniejszych formuł Przymierza: „Tyś synem moim, Ja Ciebie dziś zrodziłem” (Ps 2,7); „Ja będę mu ojcem, a on będzie Mi synem” (2 Sm 7,14). Zawierając Przymierze, Bóg wchodzi w zażyłość z narodem wybranym. Ten szczególny charakter relacji autorzy biblijni ukazują, odwołując się do pewnych analogii w relacjach międzyludz-

¹ Aspekt biologiczny stanowi podstawę „więzów krwi”, pokrewieństwa. Ojcem jest mężczyzna, który miał biologiczny udział w poczęciu dziecka. Istnieje również prawna definicja ojcostwa – ojcem jest ten, któremu dziecko jest prawnie przypisane.

kich. Najbardziej znane są porównania do miłości oblubieńczej między małżonkami i właśnie do miłości między ojcem i synem (Borutka 2005, s. 108).

Jeszcze na drodze do pełnego zawarcia Przymierza na Synaju Bóg objawił się jako Ojciec ludu, który wybrał dla siebie, powołując Mojżesza jako tego, który wyprowadzi naród z niewoli egipskiej, i każąc mu mówić do faraona: „To mówi Pan: Synem moim pierworodnym jest Izrael. Mówię ci: Wypuść mojego syna” (Wj 4,22-23). Dzięki zawartemu Przymierzcu Izrael może pełniej zrozumieć prawdę o ojcostwie Boga nie tylko w odniesieniu do wyzwolenia z Egiptu, ale także w relacji do Boga jako Stwórcy. Stąd też przypomina prorok Izajasz: „A jednak, Panie, Tyś naszym Ojcem. Myśmy gliną, a Ty naszym twórcą. Dziełem rąk Twoich jesteśmy my wszyscy” (Iz 64,7) (Jan Paweł II 2004a, s. 491).

Odniesienie ojcostwa Boga do prawdy o stworzeniu człowieka, a więc ukazanie Boga Stwórcy jako Boga Ojca, nadaje temu ojcostwu wymiar uniwersalistyczny. Bóg jest Ojcem nie tylko w stosunku do wszystkich, którzy przynależą do ludu wybranego, ale wobec wszystkich ludzi, których stworzył na swój obraz i podobieństwo. W tym obrazie i podobieństwie znajduje swoje zakotwiczenie wszelkie rodzicielstwo na ziemi (Jan Paweł II 1985, 109).

Nie można jednoznacznie przeciwstawiać starotestamentalnego obrazu Boga jako Kogoś napełniającego lękiem, nowotestamentalnemu obrazowi Boga jako miłosiernego Ojca. Stary Testament nie odwołuje się do strachu, lecz bojaźni, strach przed nieznanym Bogiem winien ustąpić bojaźni przed poznaną wielkością. Akcentowana bojaźń Boża nie usuwa w cień ojcowskiej miłości Boga, lecz podkreśla takie cechy Boga jako Ojca, które wskazują na Jego szczególny autorytet i wzywają do prawdziwego szacunku i czci.

Dopiero w czasach mesjańskich możliwe było pełne objawienie ojcostwa Boga: Bóg jest Ojcem swego jednorodzonego Syna, którego posyła na świat, a przez Niego potwierdza swoje ojcostwo względem wszystkich ludzi, przyjmując ich jako „przybrane dzieci”, a końcu przez swą Opatrzność jest Ojcem wszystkich stworzeń. Jezus Chrystus wielokrotnie mówi o Bogu jako o swoim Ojcu, a jednocześnie żyje i działa w tym zasadniczym dla zrozumienia Jego osoby i misji odniesieniu do Boga Ojca. W swojej synowskiej miłości zwraca się do Niego tym szczególnym wołaniem: „Abba” (por. np. Mk 14,36), a ucząc modlitwy swoich uczniów, każe im do Boga mówić „Ojciec nasz” (por. Mt 6,9-13). Odchodząc z ziemi po zmartwychwstaniu, mówi do swoich uczniów: „Wstępuję do Ojca mego i Ojca waszego, Boga mego i Boga waszego” (J 20,17). Ta wizja Boga jako Ojca tak napełniła serca uczniów Chrystusa, że Kościół apostołski wielbi Ojca, od którego bierze nazwę „wszelkie ojcostwo na niebie i ziemi” (por. Ef 3,15), który jest Ojcem wszystkich, „który jest i działa ponad wszystkimi, przez wszystkich i we wszystkich” (Ef 4,6) (Jan Paweł II 2004b, s. 566).

Biblijna wizja ojcostwa Boga prowadzi do odkrywania wszelkiego ojcostwa jako powołania chrześcijańskiego, które ma swoje źródło nie tylko w konkretnym wezwaniu Boga, ale zwłaszcza w Jego obdarowaniu, które jest uczestnictwem w ojcostwie Boga, w Jego miłości (López Trujillo 1999, s. 31). Wprawdzie człowiek nie będzie mógł nigdy do końca powtórzyć za Jezusem: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10,30), ale poszukując dróg jedności z Ojcem Niebieskim – przez Chrystusa i mocą Ducha Świętego – będzie mógł urzeczywistnić szeroko rozumiane powołanie do rodzicielstwa.

Skoro prawdą jest, że człowiek nie może zrozumieć siebie bez Chrystusa (RH, nr 10), to także człowiek nie może w pełni zrozumieć siebie bez fundamentalnego odniesienia do Ojca, gdyż pełną prawdę o Chrystusie poznaje się w Jego relacji do Ojca. Ta prawda ma swoje istotne miejsce w całej antropologii chrześcijańskiej, ale w szczególniejszy sposób odnosi się do daru macierzyństwa i ojcostwa, dzięki któremu małżonkowie otrzymują od Boga wezwanie do odpowiedzialności.

Ojcostwo należy odczytać w odniesieniu do żony jako matki dzieci oraz do dzieci (Mróz 2014, s. 28). Chodzi o prawdę, że nie można być ojcem w sensie ścisłym bez żony, która rodząc dziecko, staje się matką, i że ojcostwo staje się faktem, kiedy dla kogoś jest się ojcem. Najważniejsze jest tutaj odniesienie do żony, matki własnych dzieci. Jednocześnie trzeba zauważyć, że można być dobrym ojcem, jeśli nie jest się dobrym mężem. Kościół uczy, że „wewnątrz komunii-wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej mężczyzna jest powołany, aby żył w świadomości swego daru oraz roli męża i ojca”. Z miłością małżeńską wiąże się głęboki szacunek dla równej godności kobiety. „Miłość do małżonki, która została matką, i miłość do dzieci są dla mężczyzny naturalną drogą do zrozumienia i urzeczywistnienia swego ojcostwa” (FC, nr 25).

Rzeczywistość ojcostwa trzeba jednak jeszcze odczytywać znacznie szerzej. Nabiera ono szczególnego blasku, kiedy jest w pełni odczytane w relacji do Boga Ojca. Przecież mężczyzna uczestniczy w rodzicielstwie Boga, kiedy przekazuje życie swemu dziecku i kiedy służy temu życiu przez cały proces wychowania. Dzięki tej relacji mężczyzna zaczyna lepiej rozumieć swoją własną tożsamość, a więc odniesienie do siebie samego, i zaczyna patrzeć z akceptacją oraz z dumą na swoje powołanie do ojcostwa. Na to przyjęcie własnego powołania do ojcostwa, na patrzenie na siebie jako na przyszłego ojca ma ogromny wpływ relacja do własnego ojca. To na tym polu rodzi się wiele trudności we właściwym patrzeniu na powołanie do ojcostwa.

W szerszej perspektywie trzeba uwzględnić jeszcze jedną relację, która w dużej mierze rzutuje na wizję ojcostwa. Chodzi tu o stosunek do świata w ogóle, a zwłaszcza do tego „świata”, który ma charakter „ojcowizny”. Należy uświadomić sobie, jak istotny wpływ na konkretną realizację ojcostwa ma to wszystko, co składa się na dziedzictwo kulturowe, co wyrasta z trady-

cji rodzinnej i narodowej. Ojcostwo jest szczególnym strażnikiem tego dziedzictwa, stąd też ojciec nie odegra do końca swej roli, jeśli sam zagubi swoje odniesienie do dziedzictwa – ojcowizny albo też potraktuje je wyłącznie jako odniesienie do przeszłości.

Takie relacje nie tylko na różne sposoby warunkują wypełnienie ojcowskiego powołania. Wiele z nich jest równocześnie pochodną ojcowskich funkcji. Szczególne znaczenie mają tu relacje wewnątrzrodzinne, a ich wielopłaszczyznowość i bogactwo zależą nie tylko od liczby osób w rodzinie, ale nade wszystko od zdolności do nawiązywania głęboko osobistych więzi, które są wyrazem miłości (Orzeszyna 2016-2017, s. 146). To właśnie w rodzinach tworzy się swoisty zespół międzyosobowych odniesień: miłość oblubieńcza między małżonkami, dopełniona relacją ojcostwo – macierzyństwo, a także relacje synostwa oraz więzi siostrzane i braterskie pomiędzy rodzeństwem. Najłatwiej jest wypełniać posłannictwo ojca, kiedy bogactwo tych relacji stanowi swoistą pomoc we wzajemnym otwarciu się członków rodziny na siebie (por. Pulikowski 2008b, s. 264).

Spośród różnych cech miłości ojca do dziecka należy podkreślić ducha męstwa, roztropności i odpowiedzialności. Najistotniejszą cechą miłości ojca jest duch odpowiedzialności. To w imię tej odpowiedzialnej miłości ojciec troszczy się o zabezpieczenie bytu materialnego rodziny. Tymczasem on jest szczególnie odpowiedzialny za poczucie bezpieczeństwa w domu rodzinnym. To jego męstwo i roztropność rodzą właśnie poczucie bezpieczeństwa u wszystkich członków rodziny. Wymagająca miłość pomaga ukształtować w dzieciach zdolność do zmierzenia się z trudnościami życia. Miłość taka wyraża się zarówno w cierpliwości, jak i w wytrwałości oraz w zdolności do ofiary i poświęcenia. Jeśli ojciec chce nauczyć takiej miłości własne dzieci, trzeba, by sam miał takie przymioty ducha. Wspomniane przeszkody i trudności wskazują też na konieczność roztropnego, mądrego podejścia do życia, by nie zmarnować darów Bożej i ludzkiej miłości, by rozpoznać wszystkie istotne okoliczności życia oraz znaleźć dla nich rozsądne rozwiązanie. Naiwność i lekkomyślność, z jaką wielu młodych podchodzi do życia, wskazują na brak tego wychowawczego podejścia do życia ze strony rodziców, zwłaszcza ojców. Z drugiej strony przyziemność i cwaniactwo – jako swoiste karykatury roztropności, przez niektórych traktowane jako „roztropne ustawienie się do życia” – ukazują, że w wychowaniu rodzinnym brakuje odniesienia do obiektywnej hierarchii wartości.

Perspektywa powołania do ojcostwa pozwala na ukazanie jeszcze jednego istotnego wymiaru miłości ojcowskiej i jej wychowawczego oddziaływania. Powołanie jest mianowicie nieustannie ukierunkowane na przyszłość człowieka, jest odkrywaniem celu i sensu życia. Ten, kto odczytał swoje powołanie życiowe, w jakiejś mierze odnalazł sens życia i jego zasadniczy cel. Doty-

czy to zwłaszcza powołania chrześcijańskiego. Wydaje się, że rola ojca jest tu szczególnie z tej racji, że jest on obrazem ojcostwa Boga (Bajda 2005, s. 110). Ojciec może stać się istotnym punktem odniesienia dla dziecka pytającego o sens i cel życia. Dlatego tak ważne jest, by starał się ukazywać motywy życia i nadziei, by kształtował postawę otwarcia na wyzwania przyszłości (Bajda 2005, s. 111).

2. Przejawy kryzysu ojcostwa

Współczesny kryzys ojcostwa rozpatrywać należy na szerszym tle coraz wyraźniej jawiącego się kryzysu rodziny. Chora cywilizacja współczesna staje się źródłem głębokich schorzeń człowieka i prowadzi do zagubienia wartości rodziny. Rodzina stoi nie tylko przed różnego rodzaju pokusami zagubienia swej istoty i zafałszowania swoich fundamentalnych celów i zadań, lecz stoi niejako na krawędzi swego unicestwienia. Nade wszystko, jak to zauważa Ojciec Święty Franciszek, „«nasze społeczeństwo jest społeczeństwem bez ojców»». W kulturze zachodniej postać ojca jest symbolicznie nieobecna, wypaczona, wyblakła. Męskość wydaje się nawet zakwestionowana” (AL, nr 176).

Gruntowne przemiany i wydarzenia, które wstrząsnęły ludzkością w XX wieku, odbiły się na rodzinie, jej modelu i funkcjonowaniu. Istniejący od wieków model ojca jako patriarchy wielkiej rodziny, o niekwestionowanym wręcz autorytecie, obejmujący szereg pokoleń, uległ w większości uprzemysłowionych społeczeństwach radykalnym przemianom. Ojciec żyjący w kulturze rolniczej zajmował pierwsze miejsce w życiu rodzinnym i wychowaniu dzieci. Praca ojca koncentrowała się wokół ogniska domowego. Dzięki temu miał większy kontakt z wszystkimi domownikami zwłaszcza z dziećmi, które pomagały mu w gospodarstwie.

W przeszłości model ojcostwa związany był z uprzywilejowanym traktowaniem mężczyzny w rodzinie. Współmałżonka była niemal całkowicie podporządkowana mężowi. Z tego powodu „w pewnych domach w przeszłości panował despotyzm, a w niektórych przypadkach wręcz ucisk” (AL, nr 176). Społeczna dominacja mężczyzny dawała mu wówczas przewagę względem kobiety bez żadnej jego zasługi. Taki układ społeczny stwarzał konieczność podporządkowania się mężczyźnie (Kalniuk 2016-2017, s. 30). Kobiety miały utrudniony start w funkcjonowaniu w społeczeństwie. Miały mniejszy dostęp do kształcenia się i rozwijania własnych talentów, w zasadzie nie brały czynnego udziału w życiu politycznym. Społeczna nierówność dawała się odczuć także w dziedzinie moralnej. Mimo że dekalog obowiązuje wszystkich wyznawców Chrystusa niezależnie od płci, bardziej usprawiedliwiano i tolerowano niewierność małżeńską u mężczyzny niż u kobiety. Miejscem realizacji

kobiet jako mężatek i matek było ognisko domu rodzinnego. Zajmowały się głównie domem i wychowaniem dzieci.

Przewrót cywilizacyjny, który dokonał się w ostatnich dziesiątkach lat, dowartościował kobiety niemal pod każdym względem. Szeroko otworzyły się możliwości ich uczestnictwa w życiu społecznym, gospodarczym i politycznym. Obecnie w krajach demokratycznych, cywilizacyjnie bardziej rozwiniętych kobiety rywalizują z mężczyznami niemal w każdej dziedzinie życia, zwłaszcza w życiu społecznym i w pracy zawodowej. Obecnie większość kobiet zamężnych pracuje zawodowo i utrzymuje na równi z mężem gospodarstwo rodzinne. Chociaż materialnie przynosi to pewne korzyści, to jednak ojciec stracił swoją wyjątkową pozycję jako niekwestionowana dotychczas głowa rodziny.

Dzisiaj mężczyzna jako mąż i ojciec zajmuje w rodzinie coraz bardziej marginalną pozycję. Niektórzy nawet twierdzą, że w niedługim czasie mężczyzna może okazać się zbędny jako współmałżonek, ojciec i głowa rodziny. Całkowite odsunięcie i wykluczenie mężczyzny z jego roli w życiu małżeńskim i rodzinnym jest jednak nie do przyjęcia w normalnie funkcjonującym świecie. Franciszek z niepokojem podkreśla, że nie jest słuszna wymiana ról między rodzicami (AL, nr 176).

Współczesny kryzys ojcostwa należy zatem rozpatrywać na szerszym tle coraz wyraźniej jawiącego się kryzysu rodziny (AL, nr 32). Chora cywilizacja współczesna, która stała się źródłem głębokich schorzeń człowieka, prowadzi do zagubienia wartości rodziny. Rodzina stoi więc nie tylko przed różnego rodzaju pokusami zagubienia swej istoty i zafałszowania swoich fundamentalnych celów i zadań, grozi jej nawet unicestwienie. Można odnieść wrażenie, że są to wręcz próby jej samounicestwienia. Niestety ten kryzys jest przez wiele rodzin jakby niedostrzegany albo minimalizowany, co niesie ze sobą jeszcze większe zagrożenie (Nackowski 2016-2017, s. 110).

Niestety sytuację pogarsza i to, że często środki społecznej komunikacji utrudniają przyjęcie pełnego orędzia chrześcijańskiego na temat małżeństwa i rodziny. „Nierzadko się zdarza, że mężczyźni i kobiecie w ich szczerym i dogłębnym poszukiwaniu odpowiedzi na codzienne i trudne problemy życia małżeńskiego i rodzinnego przedkłada się wizje i kuszące propozycje, które w różny sposób zdradzają prawdę i godność osoby ludzkiej” (FC, nr 4). Kościół zwraca uwagę na to, że u podstaw negatywnych zjawisk w życiu współczesnej rodziny leży skażone pojęcie wolności, co prowadzi do zagubienia istoty chrześcijańskiego powołania do miłości (FC, nr 6).

Dostrzegając szkodliwie wpływy kulturowe, społeczne i ekonomiczne osłabiające spójność rodziny, należy podkreślić, że o wiele groźniejsze dla niej są wewnętrzne trudności, które przeżywa. Jeśli będzie coraz mniej wiary w miłość, jeśli będzie narastać egoizm i niewierność, jeśli członkowie rodzin

nie będą zdolni do ofiary, to cóż może ją ochronić przed roz biciem? Jak wyrzut brzmia w tym kontekście słowa Jana Pawła II: „jak mało ludzkiego życia w naszych rodzinach. Dobra wspólnego nie ma z kim wspólnie tworzyć – i nie wśród kogo tego dobra rozdzielać. A przecież dobro jest sobą wówczas, gdy się je tworzy i dzieli z innymi” (GS, nr 10).

Ponadto współczesny kryzys rodziny łączy się w dużej mierze z zakwestionowaniem roli, jaką powinien w rodzinie odgrywać mąż i ojciec. Wskazuje się przy tym, że tę rolę niekiedy kwestionuje sam mężczyzna, nie potrafiąc, czy też nie chcąc się jej podjąć (AL, nr 56). Takie postępowanie może być jednocześnie wzmacniane przez pewne trendy społeczne, choćby przez pewne skrajne ruchy feministyczne, które fałszują zarówno istotę relacji małżeńskich, jak i powołanie do rodzicielstwa (Mierzwiński 1986, s. 56).

Nie wolno zapominać o tym, że istniejący kryzys rodziny, zwłaszcza w dziedzinie wypełniania zadań wychowawczych, prowadzi do dalszego pogłębienia się fałszywej wizji męża i ojca, gdyż zwłaszcza młodzi mężczyźni nie odnajdują we własnych rodzinach pozytywnego modelu ojca oraz relacji rodzicielskich (Głód 2013, s. 342). Często powielają fałszywe modele życia własnych ojców, nawet jeśli na pewnym etapie takie modele odrzucali. Nie wolno też zapominać o błędach wychowawczych matek w odniesieniu do synów. Mogą one przyczyniać się do tego, że młody mężczyzna nie potrafi odczytać swojej męskości, że zostaje umocniony w swym egocentrycznym nastawieniu, że nie potrafi potem podjąć zobowiązań małżeńskich i rodzinnych w duchu odpowiedzialności.

Wskazany przez Franciszka duży zamęt w pojmowaniu autorytetu rodziców bez wątplenia znacznie wyraźniej można odnieść do upadku autorytetu ojca (AL, nr 176). Nieobecności fizycznej ojca w rodzinie, po części zrozumiałej, jeśli uwzględni się współczesny system pracy zawodowej, towarzyszy coraz wyraźniejsze zjawisko duchowej nieobecności ojca w życiu rodziny. Z niepokojem papież zauważa: „Nie jest dobrze, aby dzieci były pozbawione ojców i w ten sposób przedwcześnie przestawały być dziećmi” (AL, nr 177).

Na kryzys tożsamości ojcowskiej współczesnych mężczyzn składa się i to, że ojcostwo bywa spychane przez wizje spełnienia się zawodowego czy społecznego mężczyzny. Wskazuje na to Franciszek, kiedy mówi o dużym zauroczeniu mężczyzny osiągnięciami w różnych dziedzinach życia (AL, nr 176). Szerzy się bowiem obecnie niemal kult sukcesu zawodowego. Mężczyźni wciągnięci w ten niezdrowy rytm rywalizacji i zawodowego sukcesu wyczerpują zasoby swoich sił biologicznych i psychicznych. Przychodzą do domu często zupełnie wyczerpani i rozdrażnieni. W takiej sytuacji trudno otwierać się na problemy rodzinne i znaleźć czas i siły na przyjazną rozmowę ze swoją żoną i dziećmi. W niektórych małżeństwach kobiety są „wdowami po mężach, którzy jeszcze nie umarli”. Wiąże się to niekiedy z sytuacją, kiedy to mężowie

i ojcowie „wzięli ślub z zawodem”. Kult sukcesu i niezdrowa rywalizacja także całkowicie zaburza normalne i przyjazne relacje w rodzinie. Ostre współzawodnictwo przybiera wypaczone formy wzajemnej wrogości. Gdy wytworzy się w rodzinie pomiędzy mężem i żoną tego rodzaju sytuacja rywalizacji, przynosi ona bardzo złe owoce dla wszystkich członków tej rodziny.

W okresie wielkich przemian gospodarczych, technicznych i kulturalnych wiele osób nie potrafi się zasymilować. Gigantyczne przemiany w sposób szczególny zaskoczyły niejednego mężczyznę, który psychicznie i duchowo nie może się dostosować do szybko zmieniającej się sytuacji. Wielu ojców nie potrafi uporać się z nowymi wyzwaniami, jakie współczesny świat stawia przed nimi, dlatego często przeżywają stany frustracji i psychicznego załamania. Brak wyraźnego sukcesu w pracy zawodowej sprawia, że ojciec przychodzi do domu rozdrażniony i nie jest w stanie podjąć przyjaznego dialogu ze swoimi dziećmi. Wielu mężczyzn, gdy traci pracę zarobkową, swoje rozgoryczenie przenosi na dom rodzinny. Ojcowie rodzin uważają wtedy siebie za mało wartościowych (Krucina 1998, s. 79). Nie mogąc się pogodzić się z różnymi życiowymi porażkami na polu zawodowym, w sposób zupełnie nieświadomy przenoszą te psychiczne stany na swoje dzieci. Stają się surowi, zwłaszcza dla swoich synów, stawiając im wysokie wymagania w nauce i innych zajęciach pozaszkolnych. Stawianie zbyt dużych wymagań dzieciom prowadzi do utrwalania się w ich psychice poczucia małej wartości na całe życie. Wielu ojców jest nieobecnych w życiu dzieci, pozostawiając matkom wszystkie sprawy związane z dziećmi. Dotyczy to nie tylko tych małżeństw, które się rozwodzą i rozpadają, ale także tych, w których formalnie ojcowie są obecni, lecz w rzeczywistości zachowują się tak, jak by ich nie było.

W wypowiedziach ojców na ogół „przeładowanych zawodowo”, wyrażane są przekonania, że ich zaharowanie ma jedyny, i to najszlachetniejszy sens – by ich dzieci miały się jak najlepiej (Krucina 1998, s. 81). I tak liczni mężowie stają się niewolnikami zawodu czy kariery, dlatego tylko, że kiedy już wzbili się na wysoką drabinę sukcesu, to alternatywa pozostaje jedna i jedyna. Ona dyktuje pokonywanie coraz to znaczących szczybli, wyższych i coraz wyższych. Ze strony dzieci słychać tymczasem, że czują się poza nawiasem, dotkliwie przeżywają swoje opuszczenie, właśnie dlatego, że ich ojciec nie wie, co z nimi począć, i to z jednego powodu – że na rodzicielskiej miłości w ogóle się nie zna. Jak gdyby nie wiedział, czym ona jest.

W chwilach największych osiągnięć zawodowych mężczyźni zapominają o Bogu. Dla wielu praktyki religijne są wyrazem pewnej psychicznej słabości. Dopiero w chwilach niepowodzeń i spadającego nieraz wielkiego cierpienia dokonuje się w nich wewnętrzna przemiana religijna, która na nowo odsłania głęboki duchowy świat nadziei pokładanej w Bogu. Wielu mężczyzn w chwilach przeżywania sukcesów nie zauważa, że „wyrzucenie” Boga na margines

życia rzuca cień na miłość rodzicielską i ojcowską (Krucina 1998, s. 85). Gdy człowiek pomija naturalne zasady i prawa Boże, wszystko w końcu staje się relatywne. Człowiek sam z siebie nie jest zdolny do tworzenia nowych moralnych praw i zasad, by być szczęśliwym w małżeństwie i rodzinie.

Trudno sobie wyobrazić dzisiaj życie rodzinne bez obecności różnego rodzaju mediów. To nie jest jedynie kwestia coraz nowocześniejszego sprzętu elektronicznego, to nade wszystko szeroko otwarte okno na świat. Był taki czas, że poznawało się innych ludzi przez spotkania rodzinne, przyjacielskie. Tworzyły się mniej czy bardziej serdeczne więzi międzypersonalne. Dzisiaj dom stał się pilnie strzeżoną, zamkniętą fortecą, która napęłnia się całkiem inną obecnością. Od dziecka członkowie rodziny uczą się rozpoznawać radiowe głosy, jeszcze szybciej przyzwyczajają się do określonych osób, które poznają dzięki telewizji. Spikerzy, komentatorzy, aktorzy i sportowcy, a także politycy wkroczyli do domów. To bogactwo „spotkania” tak wielu różnych ludzi samo w sobie jest i może być czymś pięknym i dobrym. Może uczyć otwierania się i wrażliwości na tych, których spotyka się rzeczywiście na co dzień. Może jednak prowadzić do rozluźnienia, a w skrajnych przypadkach do zerwania więzi zarówno wewnątrzrodzinnych, jak i zewnętrznych (Nagórny 2004, s. 16). Właśnie „nieobecność ojca” w rodzinie według Franciszka wiąże się z wydłużaniem czasu „poświęcanego środkom przekazu i technologiom rozrywki” (AL, nr 176).

Odnosząc się do społecznych konsekwencji kryzysu tożsamości ojca, wydaje się, że współczesnej „erozji ojcostwa” towarzyszy jeszcze jedno charakterystyczne zjawisko. Otóż z jednej skrajności, jakim był nadmierny autorytaryzm i paternalizm w postawach wielu ojców w poprzednich pokoleniach, chce się przejść i przechodzi się dość łatwo do drugiej skrajności: ojca, który nie stawia żadnych wymagań, który zapomina o swej szczególnej odpowiedzialności za kształtowanie takiego charakteru dziecka, by mogło ono sprostać trudnym sytuacjom i wymaganiom obecnego czasu. Zapewne doświadczenie wspomnianego autorytaryzmu w okresie własnego dojrzewania pozostawiło w duszach wielu obecnych ojców negatywny osąd, a nawet neurotyczne reagowanie na wszelki autorytet. Popadnięcie w drugą skrajność prowadzi do wielu negatywnych zjawisk, a jednym z najbardziej dramatycznych jest zachwianie się męskiej tożsamości w procesie dojrzewania obecnego pokolenia synów.

3. Postulaty przezwyciężenia kryzysu ojcostwa

Wobec sytuacji, że istnieje wielu „zagubionych” ojców, że nie są oni „oazami miłości i bezpieczeństwa” w rodzinie, Kościół uczy, że także dla takich

ojców jest droga nawrócenia i odnowy moralnej, że dar ojcostwa można na nowo odzyskać, wracając do Boga i do swoich: do żony i dzieci. Ten powrót bywa czasami konieczny także dla tych, którzy w sensie dosłownym ze swego domu nigdy nie odeszli.

W przezwyciężeniu kryzysu ojcostwa powinno pomóc współczesnym rodzinom odwołanie się przez wiarę do ojcostwa Boga jako wzoru wszelkiego ojcostwa. Chodzi o uświadomienie sobie, że Bóg Ojciec jest także źródłem wszelkiej miłości, a więc także miłości ojcowskiej. Problem jednak polega na tym, by chrześcijańscy ojcowie zechcieli oraz potrafili odnieść ten wymiar swego życia do wspaniałego obrazu Boga jako Ojca i w Nim odnaleźli źródło mocy do odpowiedzialnego wypełnienia związanych z ojcostwem zadań (López Trujillo 1998, s. 31).

Rozziew między powołaniem danym od Boga a faktycznym jego wypełnieniem przez liczne zastępy ojców napędza obawą o przyszłość rodziny. Nie można jedynie ograniczyć się do postawy lęku i obawy, trzeba podjąć wysiłek, by zmienić negatywne trendy i zjawiska. Wysiłek ten muszą podjąć sami ojcowie, by przywrócić swemu ojcostwu ewangeliczne oblicze. Do takiego wysiłku wezwani są także młodzi mężczyźni, którzy przygotowują się dopiero do życia dorosłego. Powinni oni odkryć, że nie tylko warto być ojcem dzisiaj, ale że tylko na tej drodze będą mogli w pełni urzeczywistnić swoje aspiracje jako mężczyźni.

Przezwyciężeniu kryzysu ojcostwa pomaga uświadomienie sobie, że ojcostwo jest rzeczywistością relacyjną. Szczególne znaczenie mają tu relacje wewnątrzrodzinne, a ich bogactwo zależy nie tylko od liczby osób w rodzinie, ale nade wszystko od zdolności do nawiązywania głęboko osobistych więzi, które są wyrazem miłości. W rodzinach tworzy się swoisty zespół międzyosobowych odniesień: miłość oblubieńcza między małżonkami, dopełniona relacją ojcostwo – macierzyństwo, a także relacje synostwa (dziecka) oraz więzi siostrzane i braterskie pomiędzy rodzeństwem. Jeśli rodzina jest wielopokoleniowa, to te relacje zostaną dopełnione o więzi z dziadkami, a szerzej – z tymi wszystkimi, którzy żyją w bliższej, bardziej zażyłej więzi z daną rodziną. Wydaje się, że łatwiej wypełniać posłannictwo ojca, kiedy bogactwo tych relacji stanowi swoistą pomoc we wzajemnym otwarciu się członków rodziny na siebie. Bywa jednak tak, że ojciec rodziny dyspensuje się od swych obowiązków, przerzucając ciężar odpowiedzialności na innych, zwłaszcza na żonę czy też na dziadków (Głód 2013, s. 347).

Bycie ojcem nie ogranicza się jedynie do właściwych więzi z własnymi dziećmi. Dobrym ojcem można być w pełni dopiero wtedy, jeśli odpowiedzialnie podchodzi się do tych wszystkich istotnych relacji, które składają się na wspólnotę rodzinną. Nie można być w pełni dobrym ojcem, jeśli nie jest się dobrym synem dla własnych rodziców, jeśli nie szanuje się rodziców żony.

Najważniejsze jednak jest tutaj odniesienie do żony. Trzeba szczególnie mocno podkreślić prawdę, że nie można być dobrym ojcem, jeśli nie jest się dobrym mężem. Jan Paweł II stwierdza, że „wewnątrz komunii–wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej mężczyzna jest powołany, aby żył w świadomości swego daru oraz roli męża i ojca”. Według papieża „miłość do małżonki, która została matką, i miłość do dzieci są dla mężczyzny naturalną drogą do zrozumienia i urzeczywistnienia swego ojcostwa” (FC, nr 25).

Właściwa relacja męża do żony oznacza otwarcie się na prawdę o komplementarnym charakterze męskości i kobiecości w odniesieniu do życia małżeńskiego i rodzinnego. Poprzez właściwe odniesienie do kobiety mężczyzna może odzyskać swoją prawdziwą tożsamość, zachwianą przez zafałszowane wizje męskości i bycia mężczyzną (Pulikowski 2008b, s. 260). Stąd powinien pamiętać, że Bóg obdarza godnością osobową w równej mierze mężczyznę i kobietę, ubogacając ich w niezbywalne prawa i odpowiedzialne zadania właściwe osobie ludzkiej. Równa godność i odpowiedzialność mężczyzny i kobiety jest wezwaniem skierowanym w szczególny sposób do mężczyzny. Mężczyzna nie może zwalniać się ze współodpowiedzialności za budowanie jedności małżeńskiej i rodzinnej. Prawdziwa miłość małżeńska wymaga, aby ojciec rodziny żywił głęboki szacunek dla równej godności kobiety.

Uznanie osobowej godności kobiety, choć tak mocno naznaczone miłością oblubieńczą męża i żony, nie wyczerpuje się w tym wzajemnym odniesieniu, lecz wyraża się jeszcze pełniej wówczas, kiedy dzięki oblubieńczej miłości stają się współpracownikami Boga w dziele przekazywania życia (Pulikowski 2008b, s. 265). Mężczyzna uczy się być ojcem już wtedy, gdy w swojej żonie – jeszcze przed narodzeniem dziecka – rozpoznaje i uznaje matkę. Dokonuje się tu synteza macierzyństwa i ojcostwa w jednym rodzicielstwie, i to tak dalece, że nie można być – i to nie tylko w sensie fizycznym – ojcem bez matki, jak i matką bez ojca².

Przez rodzicielstwo mąż i żona poznają siebie wzajemnie w kimś „trzecim”, a więc we własnym dziecku, które jest owocem ich wzajemnej miłości. Poznają siebie w nowej rzeczywistości: żona staje się także matką, mąż staje się ojcem. Małżonkowie powinni pamiętać, że macierzyństwo urzeczywistnia się za sprawą ojcostwa, a równocześnie ojcostwo za sprawą macierzyństwa jako owoc tej życiodajnej dwoistości, jaką Stwórca obdarzył istotę ludzką od

² Droga dojrzewania do ojcostwa rozpoczyna się w chrześcijańskim planowaniu rodziny w duchu odpowiedzialnego rodzicielstwa, a więc związana jest z procesem, który z istoty swej domaga się w małżeństwie stałego wewnętrznego dialogu. To przecież na tej drodze mąż – długo jeszcze przed urodzeniem dziecka – uczy się poznawać odmienność i zarazem bogactwo żony w całym procesie przekazywania życia. To tutaj uczy się szczególnego szacunku dla żony jako matki, a także przyjmuje postawę współodpowiedzialności za konkretny kształt rodzicielstwa.

początku. Rodzicielstwo nie tylko potwierdza miłość pomiędzy małżonkami, ale jednocześnie odsłania jej głębię.

Co więcej, będąc niejako „na zewnątrz” tego okresu, który poprzedza urodzenie dziecka, mężczyzna powinien od matki uczyć się własnego bycia ojcem. Choć integralne wychowanie dziecka opiera się na dwoistym wkładzie rodzicielskim, to jednak ojciec powinien uznać, że bardziej decydujący jest tu wkład macierzyństwa. Chodzi ostatecznie o to, że „macierzyństwo w sensie osobowo-etycznym oznacza bardzo doniosłą twórczość kobiety, od której w zasadniczej mierze zależy samo człowieczeństwo nowego człowieka. W tym też sensie macierzyństwo kobiety oznacza szczególnie wezwanie i specjalne wyzwanie pod adresem mężczyzny i jego ojcostwa” (MD, nr 18). Dlatego tak ważne jest, by mężczyzna czuł się obdarzony macierzyństwem kobiety, swojej żony (Zabielski 2016-2017, s. 175). To ma z kolei ogromny wpływ na cały proces wychowawczy.

Powrót mężczyzny do kontaktów z dziećmi przyniesie ogromne owoce. Zagubienie dzieci w obecnym świecie wynika bowiem z utraty więzi z ojcem. Dziecko od ojca przejmuje podstawy zrozumienia świata i hierarchię wartości.

Zobowiązanie do odczytywania powołania ojcowskiego jest związane z poczęciem nowego życia i otoczeniem go troskliwą opieką jeszcze przed narodzeniem. Dla ojca oznacza to także szczególną troskliwość o żonę-matkę, znajduje swoje naturalne przedłużenie w dziele wychowania, które odsłania duchowy wymiar płodności jako istotnej cechy miłości małżeńskiej. Albowiem ta płodność poszerza się i ubogaca wszelkimi owocami życia moralnego, duchowego i nadprzyrodzonego, jakie ojciec i matka z racji swego powołania winni przekazać w darze dzieciom, a poprzez dzieci, Kościołowi i światu. Tak więc ojcostwo nie ogranicza się do funkcji tylko biologicznej, lecz urzeczywistnia się w pełni dopiero w ojcostwie duchowym.

Powracający ojciec ponadto ma zapewnić warunki rozwoju rodziny i czuć nad wszechstronnym rozwojem wszystkich jej członków. Zadaniem każdego mężczyzny jest utrzymanie i ochrona rodziny. Często bywa tak, że jego pensja jest podstawą egzystencji rodziny. Jednak w obecnej rzeczywistości w wielu rodzinach ojciec przestał być jedynym żywicielem i coraz częściej spotkać można rodziny, w których oboje małżonkowie pracują zawodowo poza domem. Czy zatem taki mężczyzna stracił już pozycję w swojej rodzinie i nie ma w tym względzie czego przekazywać swoim dzieciom? Otóż tym bardziej ojciec powinien nauczyć swoje dzieci szacunku dla własnej pracy, dla pracy ich matki i innych ludzi. Współcześnie inaczej wygląda ochrona rodziny niż dawniej i w tym przypadku ojciec ma o wiele trudniejsze i bardziej skomplikowane działanie. Chodzi już nie tylko o ochronę żony i dzieci, mienia przed agresją zewnętrzną czy jakąś katastrofą losową, lecz także o ochronę przed różnorodnymi destrukcyjnymi wpływami, jakie zagrażają rodzinie ze

strony świata współczesnego, na płaszczyźnie moralnej, społecznej, politycznej czy duchowej. Współczesne ojcostwo wymaga współpracy kobiety i mężczyzny w okresie przygotowania do małżeństwa, jak też w późniejszym życiu małżeńskim i rodzinnym. Jeżeli mężczyzna ma być wiernym ojcem i pełnić wychowawczą funkcję w rodzinie, musi wykazać się dojrzałością osobową i wewnętrzną spójnością i harmonią w postawie wobec obowiązków małżeńskich, rodzinnych i zawodowych.

Ponowienie kontaktów ojca z dziećmi przynosi ogromne owoce. Okazuje się, że zagubienie dzieci w dzisiejszym świecie wynika przede wszystkim z utraty więzi z ojcem. Dziecko od ojca przejmuje podstawy rozumienia świata i hierarchię wartości. W wychowaniu liczy się pociągający przykład. Ojciec, idąc przodem, przecierając szlak, pociąga dzieci za sobą. Dziecko buduje w sobie obraz Boży, patrząc na własnego ojca. Ojciec dla małego dziecka jest „wszechmogący”.

Tracić czas z dziećmi na ich poziomie i według ich zapotrzebowania jest największą mądrością ojcowską i najlepszą inwestycją zabezpieczającą przyszłość dzieci. Dzieci „doinwestowane” miłością potrafią spłacić dług rodzicom w starości. Nie ma lepszego zabezpieczenia na starość, jak dobrze wychowane dzieci, miłujące i szanujące swych rodziców.

4. Przygotowanie do pełnienia funkcji ojca w rodzinie

Wobec wielu przejawów kryzysu ojcostwa Franciszek widzi konieczność odpowiedniego przygotowania do pełnienia tego ważnego zadania w rodzinie. Uważa on, że najlepiej przygotowuje się młodego mężczyznę do roli ojca przez ukazanie mu piękna miłości małżeńskiej (ChV, nr 259). Swoje przesłanie skierowane do małżonków papież rozpoczyna od podkreślenia wagi sakramentu małżeństwa (Olczyk 2016-2017, s. 123). Jego zdaniem, prawda o pięknie i nierozzerwalności małżeństwa nie jest jarzmem, ale darem. Jest to dar wielki i wspaiały. W pewnym sensie sakrament małżeństwa można uznać za lepszy od innych sakramentów, ponieważ symbolizuje coś tak wielkiego, jak „zjednoczenie Chrystusa z Kościołem lub zjednoczenie natury boskiej i ludzkiej” (AL, nr 159). Sakrament małżeństwa jest widzialnym znakiem miłości między Chrystusem a Kościołem. Małżeństwo chrześcijańskie jest znakiem, który nie tylko wskazuje, jak bardzo Chrystus umiłował Kościół w przymierzu przypiętowanym na Krzyżu, ale uobecnia tę miłość w komunii małżonków i ogarnia tą miłością dzieci (AL, nr 73; por. Mróz 2014, s. 40).

Z kolei autor adhortacji *Amoris laetitia* stwierdza, że należy ukazywać mężczyźnie piękno małżeńskiej miłości. Poddając analizie *Hymn o miłości* św. Pawła (1 Kor 13,4-7), ukazuje poszczególne przymioty miłości. Papież

zdecydowanie podkreśla, że ideałem chrześcijańskim, zwłaszcza w rodzinie, jest miłość mimo wszystko (Królczyk 2016-2017, s. 78). Franciszek zachęca małżonków, aby troszczyli się o radość miłości i jej piękno oraz o jej estetykę. To doświadczenie estetyczne miłości wyraża się m.in. w takim spojrzeniu, w którym podziwia się drugą osobę, nawet jeśli jest chora, starsza lub pozbawiona atrakcyjności zmysłowej. Według papieża wiele urazów i kryzysów pojawia się w małżeństwie wówczas, gdy małżonkowie przestają się podziwiać. Można powiedzieć, że osłabia to miłość, albowiem „miłość otwiera oczy i pozwala widzieć, przede wszystkim, jak wiele znaczy człowiek” (AL, nr 128). Gdy słabnie miłość, pojawiają się pretensje i narzekania.

Papież przypisuje wielkie znaczenie dialogowi w małżeństwie. Jest on wręcz niezbędny, aby żyć, rozwijać się i wyrażać miłość w małżeństwie i życiu rodzinnym (Braun-Gałkowska 2007, s. 166). Czasem jedno z małżonków nie oczekuje rozwiązania swoich problemów, ale chce być wysłuchanym. Musi przekonać się, że zostało dostrzeżone jego cierpienie, jego rozczarowanie, strach, gniew, nadzieja, jego marzenia (AL, nr 137). Franciszek wiele mówi o istotnych gestach, które wyrażają miłość i które stale winny być pielęgnowane. Podkreśla, że w rodzinie trzeba też często używać trzech zwykłych słów: „proszę, dziękuję i przepraszam”, aby zapobiec uciążliwym okresom milczenia. Te słowa klucze należy powtarzać codziennie. Właściwe słowa, wypowiedziane w odpowiednim czasie, chronią i pokrzepiają miłość dzień po dniu (AL, nr 133).

Należy uczyć młodego mężczyznę, że w małżeństwie trzeba rozwijać w sobie nawyk doceniania drugiej osoby. Nigdy nie wolno bagatelizować tego, co ona mówi lub czego się domaga, chociaż byłoby konieczne wyrażenie swojego punktu widzenia (AL, nr 138). Co więcej, Franciszek dowartościowuje przeżyciowy, afektywny aspekt ludzkiej miłości, co dotychczas nie było tak podkreślane. Pojawia się u niego bardziej szczegółowe opisywanie gestów w wyrażaniu miłości małżeńskiej. Mówi tu także o erotycznym wymiarze małżeńskiej miłości. Potrzeba seksualna małżonków nie może być obiektem pogardy, nie można jej ignorować (AL, nr 150). Nie można pojmować erotycznego wymiaru miłości jako „dozwolonego zła lub jako ciężaru, który trzeba tolerować dla dobra rodziny”. Jest on nade wszystko „darem Boga, który upiększa spotkanie małżonków” (AL, nr 152).

Papież wyraża jednocześnie przekonanie, że tylko dobre przygotowanie do zawarcia związku małżeńskiego może być podstawą do rozwoju pięknej miłości i zapewnienia jej owocności (Królczyk 2018, s. 19). Zwraca więc baczność uwagę na znaczenie okresu narzeczeństwa. Boleje nad tym, że niekiedy narzeczeni nie poświęcają najlepszych sił na przygotowanie się jako para na wielki krok, jaki razem uczynią (AL, nr 212). Podkreśla, że każdy człowiek powinien przygotowywać się do małżeństwa już od chwili swego urodzenia

(AL, nr 208). Niestety, bywa i tak, że decyzja o pobraniu się zostaje z różnych powodów przyspieszona, okres narzeczeństwa jest zatem zbyt krótki. Dlatego też nowożeńcy powinni po ślubie „uzupełnić” proces dojrzewania, który powinien się dokonać w narzeczeństwie (AL, nr 217).

Nade wszystko przyszły małżonek powinien wiedzieć, że małżeństwo nie jest zakończeniem pewnego etapu życia (Zadykowicz 2016-2017, s. 189). Od dnia ślubu stanie się on wraz z małżonką twórcą własnej historii i twórcą projektu, który trzeba rozwijać wspólnie. Spojrzenie skierowane winno być ku przyszłości, którą trzeba budować dzień po dniu z pomocą łaski Bożej i właśnie dlatego nie wymaga się od małżonka, aby był doskonały. Wzajemne wypowiedzenie „tak” jest początkiem wspólnej drogi, której cel może przewyższać to, co mogą narzucać okoliczności i ewentualne przeszkody. Otrzymane błogosławieństwo jest łaską i impulsem na tej stale otwartej drodze (AL, nr 218). Papież przywołuje znane powiedzenie, mówiące, że „woda stojąca ulega zepsuciu, stęchnięciu”. Dzieje się tak wówczas, kiedy życie miłości w pierwszych latach małżeństwa ulega stagnacji, przestaje być dynamiczne, przestaje mieć ten niepokój, który popycha je do przodu (AL, nr 219).

W celu umacniania się miłości młodzi małżonkowie powinni pielęgnować własne zwyczaje, dające zdrowe poczucie stabilności i ochrony. Buduje się je m.in. poprzez realizację wspólnych codziennych „rytuałów”. „Warto zawsze rano pocałować się nawzajem, błogosławić jedno drugie wieczorem, czekać na drugą osobę i powitać ją, gdy wraca, czasami wyjść razem, dzielić się pracami domowymi” (AL, nr 232). Adhortacja wyraża przekonanie, że takie wzajemne pielęgnowanie zwyczajów z pewnością uchroni małżonków przed szkodliwymi skutkami nieuniknionych kryzysów małżeńskich.

Obok piękna miłości małżeńskiej należy również ukazywać młodemu człowiekowi owocność tejże miłości (Zabielski 2016-2017, s. 175). Dziecko jest żywym odbiciem miłości małżonków, syntezą ojcostwa i macierzyństwa (AL, nr 165). Jest ono darem pochodzącym od Boga i powinno być kochane, zanim jeszcze przyjdzie na świat. Odzwierciedla to prymat miłości Boga, który zawsze podejmuje inicjatywę, ponieważ dzieci „są kochane, zanim zrobią cokolwiek, by na to zasłużyć” (AL, nr 166). Co więcej, dziecko winno być kochane, dlatego że jest dzieckiem, a nie dlatego że jest ładne czy spełnia wyobrażenia rodziców (AL, nr 170). Dla przygotowania się do roli ojca należy też nauczyć się okazywania szacunku dla kobiet będących w stanie błogosławionym (AL, nr 171)].

Franciszek poszerza tu jeszcze pojęcie płodności małżeńskiej o płodność duchową, dowartościowując adopcję (Orzeszyna 2016-2017, s. 140). Zachęca tych mężczyzn, którzy nie mogą mieć dzieci, do poszerzenia i otwarcia ich miłości małżeńskiej, aby przyjąć tych, którzy są pozbawieni odpowiedniego środowiska rodzinnego. Papież zapewnia: „Nigdy nie pożałują swej hojności. Ad-

opcja jest pełnym miłości aktem obdarzania rodziną tych, którzy jej nie mają. Ci, którzy podejmują wyzwanie adopcji i przyjmują osobę bezwarunkowo i bezinteresownie, stają się pośrednikami miłości Boga, który mówi: «A nawet, gdyby (matka) zapomniała, Ja nie zapomnę o tobie» (Iz 49,15)” (AL, nr 179). Adopcja jest wielkodusznym sposobem realizacji macierzyństwa i ojcostwa.

Adhortacja *Amoris laetitia* w kontekście przygotowania do roli ojca mówi o konieczności wychowywania dzieci. Chodzi o konieczność etycznej edukacji dzieci. Polega ona na ukazywaniu dziecku, że warto czynić dobro, gdyż jest to także korzystne dla tego, kto je czyni. Dziś często nieskuteczne jest proszenie o coś, co wymaga wysiłku wyrzeczenia, bez wyraźnego ukazania dobra, które można w ten sposób osiągnąć (AL, nr 265). Papież pisze o wartości sankcji jako bodźcu wychowawczym. Dziecko winno być napomniane z miłością. Czuje ono wtedy, że jest kręgu zainteresowania, dostrzega, że jest kimś, spostrzega, iż jego rodzice uznają jego możliwości. Nie wymaga to, aby rodzice byli nieskazitelni, ale by byli w stanie pokornie uznać swoje ograniczenia i okazać swoje osobiste wysiłki ku temu, by być lepszymi. Jednak świadectwem, którego dzieci potrzebują ze strony rodziców, jest to, by nie ulegali i nie dawali się ponieść złości (AL, nr 269). Szkodliwa byłaby postawa nieustannie karcąca, która nie pomagałaby w dostrzeżeniu znicowanej powagi działań, powodując zniechęcenie i podrażnienie. Ważną rzeczą jest, aby dyscyplina nie stała się okaleczeniem pragnienia, ale była bodźcem, by zawsze iść dalej (Kalniuk 2016-2017, s. 33). Trzeba umieć znaleźć równowagę między dwiema skrajnościami. Jedną byłoby usiłowanie budowania świata na miarę pragnień dziecka, które dorasta, czując się podmiotem praw, ale nie obowiązków. Inną skrajnością byłoby ukierunkowanie go ku życiu bez świadomości swej godności, swej unikalnej tożsamości i swych praw, w udręce obowiązków i przymusie realizacji pragnień innych osób (AL, nr 270).

Papież przypomina, że Kościół popiera także edukację seksualną. Ma być ona mądra, pozytywna, w kontekście wychowania do miłości i wzajemnego daru z siebie oraz powinna szerzyć kulturę skromności, a nie skupiać się na zachęcie do tzw. „bezpiecznego seksu”. Wyrażenie to sugeruje negatywny stosunek do naturalnego prokreatywnego celu seksualności, tak jakby ewentualne dziecko było wrogiem, przed którym trzeba się bronić. Należy nauczyć drogi prowadzącej przez różne przejawy miłości, wzajemnej troski, szacunku naznaczonego czułą troską, bogatego w znaczenia komunikowania się. Wszystko to przygotowuje do pełnego i hojnego daru z siebie, który wyrazi się po ślubie w darze ciała. Zjednoczenie seksualne w małżeństwie przejawia się wówczas jako znak zaangażowania całościowego, ubogaconego całą wcześniejszą drogą (AL, nr 283).

Wracający ojciec musi wiedzieć, że na pojawiające się trudności należy spojrzeć jako na coś, co nieodłącznie wpisane jest w historię małżeństwa (Bo-

rutka i Świerczek 2013, s. 17). Są one częścią jej jakiegoś „dramatycznego piękna”. Nie można jednak poddawać się trudnościom. „Każdy kryzys pociąga za sobą pewne uczenie się, które pozwala na pogłębienie intensywności wspólnego życia, albo chociaż znalezienie nowego znaczenia doświadczenia małżeńskiego. Żadną miarą nie wolno poddawać się rezygnacji i godzić się na opadanie, nieuchronne pogorszenie, na przeciętność, którą trzeba znosić”. Kryzys małżeński jest okazją, „aby się spotkać i razem pić najlepsze wino” (AL, nr 232).

Papież jest świadomy tego, że sprawą najboleśniejszą dla małżeństwa jest jego rozpad. Szczególnie trudny jest on dla osoby porzuconej, najczęściej kobiet, i dla dzieci. Niekiedy ze względu na dzieci współmałżonek wchodzi w nowy związek, który nie może już być związkiem sakramentalnym (AL, nr 243). Ważne jest, aby mąż żyjący w nowym związku odczuwał, że nadal jest częścią Kościoła, że „nie jest ekskomunikowany”, że nadal tworzy wspólnotę kościelną (Szafulski 2007, s. 197).

Zalecenia papieża, aby „towarzyszyć, rozpoznać, włączać”, odnoszą się nie tylko do duszpasterzy. Mogą one i powinny być drogowskazem dla małżonków dotkniętych kryzysem. Zamiast oddalać się od siebie i ranić, lepiej podjąć trud towarzyszenia współmałżonkowi w rozpoznawaniu jego sytuacji oraz trud ratowania małżeństwa (Karaś 2016-2017, s. 58). Nieodzowna jest tutaj modlitwa o światło rozeznania do Ducha Świętego. Z pewnością warto spróbować pomóc każdemu, aby czuł się przedmiotem niezasłużonego, bezwarunkowego i bezinteresownego miłosierdzia (AL, nr 297).

Należy przypominać nieustannie, że mąż i żona są nawzajem dla siebie odbiciem Bożej miłości. Dlatego też „pragnienie tworzenia rodziny to postanowienie, by być częścią marzenia Boga, to decyzja, aby marzyć wraz z Nim, to odwaga uczestniczenia w Jego budowaniu świata, odwaga tworzenia z Nim tej historii, budowania świata, w którym nikt nie czułby się samotny” (AL, nr 321).

Papież wskazuje na potrzebę podziwiania ukochanej osoby na nowo oczyma Boga i rozpoznawania w niej Chrystusa. Wymaga to bezinteresownej dyspozycyjności, pozwalającej docenić jej godność. Można być w pełni obecnym dla drugiej osoby, jeśli ktoś daje siebie, nie pytając „dlaczego”, zapominając o wszystkim wokół. Tak więc osoba ukochana zasługuje na pełną uwagę (AL, nr 323), zasługuje na wszystko, gdyż jest przedmiotem wielkiej miłości Ojca. W ten sposób rozkwitnie czuła troska ojca, zdolna do „rozbudzenia w drugim radości bycia kochanym (Synod Biskupów 2016, 88).

Przygotowanie zatem powracających mężczyzn do ojcowskiej roli polega na nowym zachwyceniu się małżeństwem i rodziną. Małżeństwo jest bowiem „marzeniem Pana Boga”, Jego projektem dla człowieka. Te słowa powinny paść w kontekście sytuacji, gdy rodzina jest atakowana, gdy dzisiejszy świat po-mniejsza wartość małżeństwa i rodziny oraz ukazuje negatywny obraz ojcostwa.

Papież Franciszek jest zdania, że kryzys ojcostwa oznacza zawsze szansę na możliwe uzdrowienie i odrodzenie. Każdy kryzys kryje w sobie także dobrą nowinę, którą trzeba umieć usłyszeć, wytężając słuch serca. Lepiej wydobyć światło miłości, ożywić ogień, który – być może – trochę przygasł i dlatego coraz mniej przyciąga uwagę. Papież sugeruje, aby przyjąć taką właśnie perspektywę.

* * *

Dobrze, że mówi się dzisiaj więcej o ojcu, o jego miejscu w rodzinie, o jego niezastąpionej roli w wychowaniu dzieci. Dobrze, że ta refleksja nie zatrzymuje się wyłącznie na płaszczyźnie naturalnej, ale odwołuje się do perspektywy nadprzyrodzonej, w której ojcostwo ujmowane jest w kategoriach powołania i posłannictwa zostaje odniesione do ojcostwa Boga jako wzoru i źródła. Obecnej refleksji nad ludzkim ojcostwem towarzyszy dość wyraźnie przekonanie, że istnieje kryzys postaw ojcowskich, które wskazują nie tylko na indywidualny kryzys tożsamości mężów i ojców, ale także na społeczne zakwestionowanie pewnego modelu ojcostwa.

Dla wyznawców Chrystusa, który przyszedł, aby objawić Ojca, nie jest sprawą trudną jakaś ogólna wizja ojcostwa Bożego i wyprowadzona z tego wizja ojca rodziny. Jednak z różnych racji ta ogólna wizja z trudnością przenika nie tyle do świadomości ludzi, ile raczej do praktyki życia, toteż konieczne jest ukazywanie posłannictwa ojca nie tylko z fundamentalnej perspektywy Bożego planu miłości, ale także w ścisłym powiązaniu ze współczesnymi uwarunkowaniami, które nie ułatwiają wypełnienia tego posłannictwa. W niniejszej refleksji została wyakcentowana sytuacja współczesna, w której przychodzi ojcom odczytywać swoje posłannictwo w dobie rodzących się kryzysów rodziny i małżeństwa oraz szukać odpowiedzi na pytanie, jak być ojcem obecnie.

THE CRISIS OF THE FATHER'S IDENTITY IN THE FAMILY
AND THE DEMANDS TO OVERCOME IT.
AMORIS LAETITIA IN RESPONSE TO THE SIGNS OF THE TIMES

Abstract

The existing family crisis is largely connected with questioning the role that husband and father should play in the family. The ideal of masculinity does not function today, at the center of which would be the belief that the man would fulfill his father-

hood. Referring to the social consequences of the father's identity crisis, contemporary society is sometimes referred to as „a non-paternal society”, a society without a father. This is pointed out in the exhortation *Amoris laetitia* by Pope Francis, who believes that fathers are in a serious crisis.

This study is about trying to outline the paternity crisis and show ways to overcome this worrying state of affairs. To this end, the issue of the father's mission should be discussed in the context of the integral vision of marriage and the family. Then you need to pay attention to the manifestations of the paternity crisis and the reasons for the incorrect development of the father's pattern in the family. In the end, it is about pointing out the postulates to overcome the paternity crisis and the need to prepare for fulfilling the function of father in the family.

Keywords: marriage; family; lost fatherhood; fatherhood of God; father's mission; raising children; being a father today

Słowa kluczowe: małżeństwo; rodzina; zagubienie ojcostwa; ojcostwo Boga; posłannictwo ojca; wychowanie potomstwa; być ojcem dzisiaj

WYKAZ SKRÓTÓW

- AL – Franciszek, Adhortacja apostolska o miłości w rodzinie *Amoris laetitia*.
 ChV – Franciszek, Adhortacja apostolska *Christus vivit*.
 FC – Jan Paweł II, Adhortacja apostolska o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym *Familiaris consortio*.
 GS – Jan Paweł II, List do rodzin *Gratissimam sane*.
 MD – Jan Paweł II, List apostolski z okazji Roku Maryjnego o godności i powołaniu kobiety *Mulieris dignitatem*.
 RH – Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*.

BIBLIOGRAFIA

Dokumenty Kościoła

- Franciszek (2016), Adhortacja apostolska o miłości w rodzinie *Amoris laetitia*.
 Franciszek (2019), Adhortacja apostolska *Christus vivit*.
 Jan Paweł II (1979), Encyklika *Redemptor hominis*.
 Jan Paweł II (1981), Adhortacja apostolska o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym *Familiaris consortio*.
 Jan Paweł II (1988), List apostolski z okazji Roku Maryjnego o godności i powołaniu kobiety *Mulieris dignitatem*.
 Jan Paweł II (1994), List do rodzin *Gratissimam sane*.
 Jan Paweł II (2004a), *Tajemnica Bożego ojcostwa w Starym Testamencie. Przemówienie podczas audiencji generalnej* [16 X 1985], w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. VIII,2, Poznań, s. 491-495.

Jan Paweł II (2004b), *Ojciec Jezusa Chrystusa. Przemówienie podczas audiencji generalnej* [23 X 1985], w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. VIII,2, Poznań, s. 565-569.

Opracowania

- Augustyn J. (2003), *Ojcostwo. Aspekty pedagogiczne i duchowe*, Kraków.
- Bajda J. (2005), *Rodzina miejscem Boga i człowieka. Wokół zagadnienia integralnego powołania rodziny*, Łomianki.
- Borutka T., Świerczek A. (2013), *Rodzina silna Bogiem. Teologiczno-duszpasterska refleksja na temat rodziny*, Kraków.
- Braun-Gałkowska M. (2007), *Szczęście rodzinne jako cel wychowania*, w: *Rodzina na nowo odkryta*, red. J. Pater, Wrocław, s. 163-180.
- Głód F. (2013), *Odnalezienie szczęścia w małżeństwie i rodzinie*, Wrocław.
- Kalniuk J. (2016-2017), *Rola ojca i matki w wychowaniu dziecka świetle adhortacji «Amoris laetitia»*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne” 13, s. 27-43.
- Kądziołka W. (2014), *Kryzys macierzyństwa i ojcostwa w dobie współczesności*, w: *Rodzina i rodzicielstwo między tradycją a współczesnością*, red. A. Skreczko, B. Bassa, Z. Struzik, Warszawa, s. 177-208.
- Karaś A. (2016-2017), *Podstawowe cechy małżeńskiej i rodzinnej duchowości w świetle adhortacji «Amoris laetitia» papieża Franciszka*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne” 13, s. 45-64.
- Królczyk M. (2016-2017), *Miłość małżeńska jako dar i zadanie. Refleksja na kanwie adhortacji «Amoris laetitia»*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne” 13, s. 77-92.
- Królczyk M. (2018), *Realizacja podstawowych celów małżeństwa w kontekście współczesnych uwarunkowań społeczno-kulturowych*, Kraków.
- Krucina J. (1998), *Zagubione ojcostwo we współczesnej społeczności*, w: «Abba», *Ojciec. W stronę jubileuszu roku 2000*, red. I. Dec, Wrocław, s. 75-86.
- López Trujillo A. (1998), *Ojcostwo Boga jako model ojcostwa w rodzinie*, w: «Abba», *Ojciec. W stronę jubileuszu roku 2000*, red. I. Dec, Wrocław, s. 23-38.
- Majdański K. (1999), *Ojcostwo jako podstawowe posłannictwo mężczyzny*, „Studia nad Rodziną” 3, nr 2, s. 5-10.
- Mierzwiński B. (1999), *Mężczyzna istota nieznaną*, Warszawa.
- Mierzwiński B. (1986), *Rola ojca w rodzinie*, „Communio” nr 6, s. 56-60.
- Mról M. (2014), *Hermeneutyka „bezinteresownego daru z siebie”*. W poszukiwaniu zrozumienia sensu małżeństwa i rodziny, w: *Rodzina sercem cywilizacji miłości*, red. Z. Wanat, I. Werbiński, Toruń, s. 27-49.
- Nackowski A. (2016-2017), *Komunia małżeńska i rodzinna wyzwaniem dla wspólnoty Kościoła w świetle adhortacji «Amoris laetitia»*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne” 13, s. 109-120.
- Nagórny J. (2000), *Kobiecość i męskość w perspektywie powołania chrześcijańskiego. Czy napięcia i konflikty są nieuniknione?*, w: *Tertio millennio adveniente. U progu trzeciego tysiąclecia*, red. G. Witaszek, Lublin, s. 419-440.
- Orzeszyna J. (2016-2017), *Adhortacja «Amoris laetitia». Przesłanie papieża Franciszka do małżonków i rodziców*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne” 13, s. 135-147.
- Pawelec L. (2012), *Pozycja ojca we współczesnej rodzinie*, *Społeczeństwo i Edukacja. Międzynarodowe Studia Humanistyczne* nr 1, s. 367-374.
- Pulikowski J. (2008a), *Dojrzałe ojcostwo szczytem karier męskich*, w: *Duchowość mężczyzny*, red. J. Augustyn, Kraków, s. 159-171.
- Pulikowski J. (2008b), *Współczesny mężczyzna i ojcostwo*, w: *Rodzina wiosną dla Europy i świata*, red. T. a Mazan, K. Mazela, Łomianki, s. 259-269.
- Pytches M. (1993), *Miejsce ojca. Ojcostwo w zamyśle Bożym*, Kraków.
- Styczeń T. (1983), *Bóg Ojcem. Medytacja nad mniej znanym tytułem encykliki «Dives in misericordia»*, w: Jan Paweł II, *Dives in misericordia. Tekst i komentarz*, red. S. Nagy, Lublin, s. 83-99.

- Synod Biskupów (2016), *Powołanie i misja rodziny w Kościele i świecie współczesnym*, Kraków.
- Szafulski A. (2007), *Moralne dylematy konkubinatu*, w: *Rodzina na nowo odkryta*, red. J. Pater, Wrocław, s. 191-201.
- Szlaga J. (1998), *Objawienie ojcostwa Bożego przez Jezusa Chrystusa*, w: *«Abba», Ojciec. W stronę jubileuszu roku 2000*, red. I. Dec, Wrocław, s. 39-51.
- Witczak J. (1987), *Ojcostwo bez tajemnic*, Warszawa.
- Zabielski J. (2016-2017), *Urzeczywistnianie miłości małżeńskiej w rodzinie w świetle adhortacji «Amoris laetitia»*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne” 13, s. 169-179.
- Zadykiewicz T. (2016-2017), *Istota i cechy miłości małżeńskiej i rodzinnej w świetle adhortacji apostołowskiej papieża Franciszka «Amoris laetitia»*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne” 13, s. 181-194.

ANDRZEJ SZAFULSKI – dr hab. kapłan archidiecezji wrocławskiej. Kierownik katedry teologii moralnej na PWT we Wrocławiu. Członek Komisji Bioetycznej przy Dolnośląskiej Izbie Lekarskiej we Wrocławiu i „Association of Bioethicists in Central Europe – BCE”.

MONIKA LEWICKA

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

Wydział Pedagogiki

Przemiany roli ojca we współczesnej kulturze. Implikacje pedagogiczne

We obecnych czasach jesteśmy świadkami przemian, które dokonują się w niebywałym tempie i dotyczą niemal wszystkich obszarów ludzkiej egzystencji. Wśród cech współczesności wymienić warto choćby te podstawowe: akcelerację, efektywność, niecierpliwość (nieumiejętność odraczania gratyfikacji, a więc jej natychmiastowość), marność wzorców, roszczeniowość, konsumpcjonizm etc. W tym świecie niezwykle istotne staje się zagadnienie realizacji i przekazu wartości, zwłaszcza w podstawowym środowisku społecznym człowieka, jakim jest rodzina. Mamy bowiem do czynienia z chaosem w systemie wartości, z ich relatywizowaniem czy niekiedy wręcz odrzucaniem i zastępowaniem pseudowartościami.

W sytuacji narastającego zróżnicowania w określaniu rodziny warto przypomnieć, że pojęcie to etymologicznie oznacza rzeczywistość, w której rodzi się człowiek (Wasilewicz 2011, s. 119). Zawarcie związku małżeńskiego wiąże się z podjęciem nowych ról społeczno-mażeńskich, a gdy pojawi się dziecko, również rodzicielskich. Społeczeństwo przekazuje wiele wzorców życia małżeńsko-rodzinnego (również negatywnych), które obecnie ulegają pewnym przeobrażeniom.

Rodzina w czasach współczesnych znajduje się pod wpływem rozległych i diametralnych przemian społeczno-kulturowych, które w istotnym stopniu wpływają na postrzeganie macierzyństwa i ojcostwa. Zachodzące obecnie przemiany ojcostwa są niezwykle istotnym zagadnieniem, gdyż wyobrażenia na temat ojca jako głowy rodziny i oczekiwania, jakie były wobec niego stawiane, uległy istotnym przeobrażeniom. Bezspornie mamy do czynienia z redefinicją jego roli. Coraz częściej również mówi się o kryzysie ojcostwa,

nieobecny ojcu lub o nowym ojcostwie. Podejmowanie problematyki ojcostwa jest ważne również z powodu niewielkiej refleksji nad nią w porównaniu chociażby do liczby badań i publikacji dotyczących macierzyństwa. Zauważając, że zmiany społeczno-kulturowe w istotnym stopniu warunkują życie każdego człowieka i niejednokrotnie zmieniają oczekiwania wobec jego zadań, funkcji, warto w tym miejscu postawić sobie pytanie: Jakim przemianom w zakresie ról, funkcji i przypisanych im zadań ulega rola ojca we współczesnej kulturze?

Tradycyjne postrzeganie roli ojca

W procesie socjalizacji człowiek poznaje swoje role społeczne i uczy się ich. Społeczeństwo ma wobec jednostki określone oczekiwania, które ma do spełnienia, a osobę zajmującą daną pozycję społeczną obowiązuje zespół zachowań (Giddens 2006, s. 51).

Rola w rodzinie definiowana jest natomiast jako „zestaw istniejących zachowań, jakie członek rodziny odgrywa w relacji z innymi członkami rodziny, włączając w to sposób, w jaki każdy członek rodziny negocjuje z innymi swoje i ich miejsce w ramach danej struktury rodzinnej” (Plopa 2005, s. 19). Jest to więc sposób zachowania i funkcjonowania każdego członka rodziny wobec pozostałych. Istotne jest uświadomienie sobie swojej roli, identyfikacja z nią. Rodzina postrzegana jest wielokrotnie w ujęciu systemowym. W takim jej rozumieniu ważne są zachowania, akceptowanie swoich zadań i ról w niej nie tylko przez matki, dzieci, ale również ojca. Halina Cudak pisze, że „to, jakim kto jest ojcem, zależy w dużej mierze od odczuwania swojej roli rodzicielskiej jako nadrzędnej w stosunku do innych ról pełnionych w życiu, od poczucia niezastąpienia w swym ojcostwie oraz poczucia wspólnego wraz z żoną dbania o los, życie i wychowanie dziecka” (Cudak 1999, s. 65-66). Rola rodzicielska jest zależna również od hierarchii ról i zadań, jakie stawia sobie człowiek. Może być więc tak, że rola rodzicielska jest traktowana priorytetowo, marginalnie lub na równi z pozostałymi rolami (pozarodzinnymi).

W rodzinie tradycyjnej role były sztywno i ściśle określone, przekazywano je z pokolenia na pokolenie w postaci gotowych i niekwestionowanych wzorów zachowań. Funkcje ojcowskie podawane przez nauki empiryczne można sprowadzić do trzech fundamentalnych: prokreacyjnej, wychowawczej i zabezpieczającej. W modelu tradycyjnym kobieta zajmowała się domem i dziećmi, mężczyzna sprawował władzę ekonomiczną i emocjonalną nad członkami rodziny. Był konsekwentny, utrzymywał dyscyplinę wobec dzieci, czyli egzekwował przestrzeganie pewnych zasad. Relacje pomiędzy ojcem a dzieckiem były zdystansowane. Opierały się głównie na wykonywaniu przez dzieci za-

dań zleonych przez ojca. Wprowadzał je również w świat wartości i norm społecznych. Próba zamiany ról w modelu tradycyjnym była niedopuszczalna. W XIX wieku ojciec postrzegany był przede wszystkim jako moralny nauczyciel. W tym czasie jego zadania koncentrowały się wokół tego, aby dzieci opanały podstawową wiedzę w zakresie czytania i pisania oraz aby wzrastały i wychowywały się w duchu wartości chrześcijańskich. Wiek XX to kolejny etap w kształtowaniu się roli ojca, którego można określić jako głównego żywiciela rodziny. Relacja pomiędzy ojcem a dzieckiem rozpatrywana była głównie przez pryzmat ekonomiczny. Zadaniem ojca było zapewnienie rodzinie przetrwania (Wróblewska-Skrzek 2017).

Zdaniem Anthony'ego Giddensa, po tym etapie pojawił się „czas nieobecności ojca”. Mowa o nieobecności fizycznej (wojna, praca zarobkowa) lub emocjonalnej (ojciec był obecny fizycznie, ale nie brał udziału w wychowaniu). Były to czasy, w których jasno skonkretyzowane były role w rodzinie (męskie i kobiece), ale coraz bardziej traciły one na znaczeniu (Giddens 2006). W modelu patriarchalnym styl ojca był autokratyczny, opierał się głównie na pedagogii zakazów i kar. Charakter stosunków był zatem powierzchowny, instrumentalny i rzeczowy. „Powrót ojca” (choć już w zmienionym kształcie) miał miejsce w latach 70. XX wieku. Dostrzeżono, że również jego rola w życiu i wychowaniu nowo narodzonego człowieka jest nie do przecenienia (Michoń 2016, s. 65). W tym okresie aktywna rola ojca stała się centralnym elementem kształtującym ojcostwo (Wróblewska-Skrzek 2017).

Role społeczne w kontekście przemian społeczno-kulturowych

Przemiany społeczno-kulturowe nie tylko doprowadziły do zmiany pojmowania rodziny, ale także zmodyfikowały przyjmowane z pokolenia na pokolenie role przypisane kobiecie i mężczyźnie. Początkowo uwaga badaczy skoncentrowana była na kobietach, które ze względu na wysoką aktywność zawodową i łączenie jej z życiem rodzinnym były w trudniejszej sytuacji niż mężczyźni, których to zadania wydawały się stosunkowo proste i przejrzyste. Dopiero pod koniec XX wieku rola kobiet i wzór rodziny skłoniły badaczy do przewartościowania i ponownego zdiagnozowania roli ojca (Wróblewska-Skrzek 2017).

Współcześnie proces przejmowania ról jest zróżnicowany i poddany wieloaspektowości i normatywnemu rozmyciu. Pojawienie się różnorodnych, alternatywnych form życia małżeńsko-rodzinnego ukazało wiele nowych sposobów funkcjonowania związków hetero- i homoseksualnych, powodując tym samym wzrost napięć i konfliktów w procesie przejmowania owych ról. W dzisiejszych czasach obserwujemy raczej proces kreowania roli małżeń-

sko-rodzicielskiej, a nie tylko jakieś automatyczne przejmowanie jej pokoleniowych wzorców. Postawa taka jest wypadkową dwóch czynników: z jednej strony polega na zdolności odczytania przepisów roli wynikających z oczekiwań danego społeczeństwa, a z drugiej owe role są wyrazem indywidualnych potrzeb partnerów w związku. W przypadku ról małżonków w rodzinie pojawia się wręcz dysonans poznawczy, związany z różnymi oczekiwaniami kobiety i mężczyzny, dotyczący sposobów ich odgrywania i związanych z nimi wymaganiami, które tkwią w wyobrażeniach wyniesionych z domu rodzinnego, światopoglądu, jak i w oczekiwaniach społecznych (Wasilewicz 2011, s. 103-132).

Paweł Trzos pisze, „iż współcześnie rodzinie coraz częściej przypisuje się jasno konkretne miejsce w sferze publicznej” (Trzos 2014, s. 119). Nie jest ona bowiem tworem hermetycznym, wręcz przeciwnie – podlega różnorodnym wpływom, zmianom i naciskom, które docierają do niej niejako z zewnątrz, z otoczenia społecznego. Wszelkie zmiany (polityczne, społeczne, gospodarcze) w istotnym stopniu dotyczą więc rodzinę, krystalizując jej nowe modele, funkcje, a wśród nich również pozycję ojca.

Przemiany społeczno-kulturowe prowadzą także do refleksji nad wartościami i wartościowaniem. Wielokrotnie namysł ten staje się przedmiotem dyskusji i sporów o ich miejsce i udział w odniesieniu do wychowania. Dzieje się tak głównie ze względu na istotę wartości, które określają cele wychowania, wyznaczają zachowanie wychowawcy i wychowanka. Wychowanie w rodzinie niezaprzeczalnie wpisuje się w kluczową problematykę aksjologiczną. Trzeba ją rozpatrywać wielopłaszczyznowo, pewną pomocą może być podejście subdyscyplinarne, a dokładniej spojrzenie z perspektywy pedagogiki rodziny (Opozda 2015, s. 183-184), która podkreśla w sposób jednoznaczny, że potrzebom dziecka najbardziej odpowiada komplementarność miłości matczynej i ojcowskiej. Erich Fromm uważał, że w początkowej fazie rozwoju niemowlę potrzebuje bezwarunkowej miłości matczynej, natomiast po ukończeniu około szóstego roku życia dziecko potrzebuje autorytetu, kierownictwa i miłości ojca. Ojciec kocha dziecko, ponieważ jest ono mu posłuszne i spełnia jego oczekiwania. W ten sposób stymuluje je do przewycięzania egocentryzmu, zachęca do troski o drugiego człowieka, a więc do przyjmowania właściwych postaw społecznych. Ukazuje dziecku świat prawa, ładu, dyscypliny oraz przygody. Powinien uczyć dziecko, jak kierować życiem, jak radzić sobie z problemami (Fromm 1994, s. 43-45).

Magdalena Zdun pisze, że uwarunkowania współczesności niejako prowokują pytania o jakość kontaktu z ojcem i mobilizują do zdiagnozowania przekazu aksjologicznego w rodzinie. Pojawiają się w tym aspekcie trzy zasadnicze pytania: „co”, „jak” i „dlaczego” jest przekazywane (Zdun 2012, s. 2). Propozycja Marioli Bieńko dotycząca analizy roli ojca wskazuje, że model

ojcostwa jest wyznaczony przez zasady i obyczaje panujące w danej kulturze, jak również indywidualne cechy jednostki. Ojcostwo, zdaniem autorki, występuje jako: biologiczne (podstawa pokrewieństwa, kto jest biologicznym ojcem); psychiczne (efekt świadomej pracy ojca nad sobą); wychowawcze (obecność ojca w życiu dziecka i wpływ na jego postawy społeczne); moralne (ojciec jako autorytet); dojrzałe (połączenie dystansu i bliskości) oraz tożsamościowe (ojciec utożsamia się z rolą oczekiwaną przez społeczeństwo) (Bieńko 2008, s. 67).

Postrzeganie ojcostwa we współczesnej kulturze

Socjologowie jednoznacznie definiują ojcostwo jako rolę społeczną, która rozpatrywana jest w dwóch aspektach. Po pierwsze, możemy mówić o kulturze ojcostwa (*culture of fatherhood*), rozumiejąc ją jako zespół norm, wartości i oczekiwań wobec mężczyzn, którzy zostają ojcami. Po drugie, mamy praktykę ojcowską (*conduct of fatherhood*), czyli konkretne, właściwe zachowania mężczyzn będących ojcami wobec kobiety i dziecka. W tradycyjnym społeczeństwie te dwa aspekty były ze sobą zbieżne. Natomiast we współczesnym społeczeństwie szybko zachodzące zmiany kulturowe dotyczące ojcostwa nie zawsze (i nie w tak szybkim tempie – M.L.) przekładane są na konkretne zachowania i działania społeczne ojców. Kultura ojcostwa zmienia się znacznie szybciej niż praktyka. Współcześnie o wiele więcej mówi się o tym, jak powinny wyglądać relacje mężczyzny do swojego dziecka, niż o tym, co *de facto* rodzic robi w kontekście swoich praktyk rodzicielskich. Brak konsensusu pomiędzy tym, co ojciec powinien robić (według wymagań kulturowych), a tym, co faktycznie robi, będąc ojcem, prowadzi do licznych konsekwencji społecznych, tj. kryzysu ojcostwa, nieobecnego ojca, który pomimo swej obecności fizycznej niejednokrotnie nie jest w stanie sprostać wymaganiom stawianym mu przez społeczeństwo (Wróblewska-Skrzek 2017). Przemiany kulturowe sprawiają, że funkcje rodzicielskie, a także w ich ramach zadania ulegają pewnym zmianom, ale to nie sprawia, że mężczyzna zmienia swoją tożsamość – nie staje się przecież matką. Sposób, w jaki współczesny ojciec odgrywa swoją rolę, zależy od wielu czynników, m.in. sytuacji ekonomicznej, wykształcenia i momentu, w którym został rodzicem.

Tomasz Szlendak wskazuje, że współcześnie rodzinę cechuje „nowy porządek sentymentalny”, nowy wymiar ojcostwa i macierzyństwa, alternatywność jej modeli oraz specyfika kryzysu, co wzmacnia wyalienowanie i osamotnienie dzieci (Szlendak 2011, s. 403-405). Niewątpliwie można mówić o nowym modelu ojcostwa w kontekście szerszych przemian, a więc dotyczących struktury i funkcjonowania rodziny (rodziny pełne, niepełne, zrekon-

struowane, samotne rodzicielstwo etc.), jak również przemian związanych z kreowaniem ojcostwa (zaangażowane ojcostwo, nieobecne ojcostwo – dop. własny M.L.) (Szyszka 2018, s. 19). Rola mężczyzny w rodzinie, zakres jego obowiązków i zadań w istotnym stopniu związany jest z preferowaną wizją rodziny, która zakłada określony podział ról pomiędzy partnerami.

Można również mówić o swoistej dychotomii, tj. o tradycyjnym modelu ojcostwa, który nadal istnieje, ale jest niejako zastępowany przez nowy model. Współcześnie mamy do czynienia ze ścieraniem się tzw. tradycyjnej i nowej wizji ojcostwa. Tradycyjna wizja ograniczała mężczyznę do żywiciela rodziny, osoby, która odpowiedzialna jest za zaspokojenie materialnych potrzeb żony i dzieci. Taki ojciec rzadko angażował się w kwestie związane z wychowaniem dziecka, jeśli już, to przyjmował postawę surowego wychowawcy. „Nowa” wizja ojcostwa niejako zwalnia mężczyznę od bycia surowym, władcym, chłodnym (zimnym) emocjonalnie rodzicem, a proponuje mu rolę zaangażowanego, empatycznego ojca. Współczesny ojciec wielokrotnie zaangażowany jest w prace domowe związane z opieką nad dzieckiem, m.in. bierze czynny udział w wychowaniu go, pomaga w odrabianiu lekcji, towarzyszy w życiu codziennym, wspiera dziecko i stara się rozwiązać jego trudności, spędza z nim wolny czas.

Współczesnemu ojcu nie przypisuje się już stylu autorytatywnego. Coraz częściej przedstawia się go jako stróża wewnętrznej stabilności rodziny. Zmiana nastąpiła w przypadku jego roli – z czysto instrumentalnej na bardziej uczuciową, emocjonalną. Ojciec jest zaangażowany w wychowanie od momentu narodzin dziecka, aż do czasu jego usamodzielnienia się. Zaangażowanie ojców w ten proces rośnie zarówno w sferze społecznej odpowiedzialności, jak i funkcjonalnej dynamiki działań. Opieka przestaje być traktowana jako obciążenie i obowiązek, który spoczywa wyłącznie na matce. Wzrost zaangażowania mężczyzn w opiekę nad dzieckiem ma kilka przyczyn. Pierwszą z nich jest aktywność zawodowa kobiet-matek i spowodowana nią zmiana w podziale obowiązków domowych i sprawowaniu opieki na dzieckiem. Drugi powód, potwierdzony badaniami naukowymi, wskazuje na prawidłowy rozwój i dobrostan psychiczny dziecka wówczas, gdy ojciec jest zaangażowany w sprawowanie nad nim opieki. I ostatni, trzeci odnoszący się do równości płci, która wydaje się niemożliwa bez relatywnego udziału ojca w sprawowaniu opieki nad potomstwem (Michoń 2016, s. 65).

Rozpatrując współczesne ojcostwo od strony funkcjonalnej, zauważyć możemy istotne zmiany. Bycie ojcem nie sprowadza się obecnie tylko do kilku funkcji, tj. zapewnienia środków do życia czy sprawowania moralnej władzy. Zmianom uległa również funkcja prokreacyjna i wychowawcza. Dojrzała funkcja prokreacyjna wymaga od ojca wypracowania i osiągnięcia właściwej harmonii i relacji między popędlivością a rozumnością. Liczba dzieci i czas

ich narodzin w małżeństwie nie powinna być bowiem sprawą przypadku, karmiącego się bezrefleksyjnością rodziców w tej ważnej kwestii, lecz działaniem rozumnym i planowym, a przede wszystkim odpowiedzialnym. Dziecko nie jest już traktowane jako kolejna „para rąk do pracy”, ale coraz częściej ujmowane jest w aspekcie emocjonalnym. Funkcja wychowawcza zaś wymaga od ojca dojrzałości osobowej, wewnętrznej spójności i odpowiedzialności wobec zadań małżeńskich, rodzicielskich i edukacyjnych. Funkcja zabezpieczająca w ujęciu tradycyjnym polegała na utrzymaniu i ochronie rodziny przez ojca. Zadanie utrzymania rodziny nie spoczywa dzisiaj już tylko na mężczyźnie, najczęściej oboje małżonkowie pracują zawodowo. Podobnie nowe wyzwania w dzisiejszych czasach niesie ze sobą ojcowska funkcja ochrony rodziny. Do tradycyjnych zadań ochrony żony i dzieci przed agresją zewnętrzną dochodzi bowiem konieczność chronienia ich przed negatywnymi wpływami ze strony współczesnego świata na płaszczyźnie społeczno-duchowej (Wasilewicz 2011, s. 120-121).

W kontekście aspektów i funkcji ojcowskich bezsprzecznie ważne jest odwołanie się do teorii Bowlby'ego, który wskazuje, że relacja przywiązaniowa jest najistotniejszą podstawą zdrowej adaptacji jednostki (zarówno we wczesnym dzieciństwie, okresie dorastania, jak i dorosłości). Pierwszą osobą, wobec której dziecko rozwija przywiązanie, jest matka. Współcześnie jednak coraz większą uwagę poświęca się również nawiązywaniu przez dziecko więzi z innymi osobami sprawującymi opiekę nad nim. Wśród nich szczególna rola przypada właśnie ojcu. Coraz częściej wskazuje się też na to, że role rodziców są komplementarne względem siebie (Czub 2014, s. 74-75). Zaangażowanie ojców w sprawowanie opieki nad dzieckiem, zwłaszcza w początkowych latach jego życia, okazuje się kluczowe dla kształtowania relacji ojciec–dziecko oraz dla prawidłowego rozwoju społeczno-emocjonalnego dziecka (Pleck 2010). Zdaniem T. Szlendaka, zaangażowane ojcostwo wpływa pozytywnie na samopoczucie mężczyzn, a dobre relacje z dziećmi są buforem chroniącym ich przed stresem w pracy zawodowej. Badania wskazują również, że ojcowie niemieszkający ze swoimi dziećmi mają mniejszą ogólną satysfakcję życiową i częściej doświadczają stanów depresyjnych od ojców mieszkających z dziećmi (Kliszek 2019, s. 449-450).

Warto w tym miejscu naszkicować rolę ojca w sytuacji przeobrażeń życia małżeńsko-rodzinnego z uwzględnieniem jego wymiaru aksjologicznego. Paweł Trzos podkreśla, że środowisko rodzinne może okazać się „aksjologicznie «rodzącym» środowiskiem”, albowiem rodzina poprzez intencjonalne oddziaływania swoich członków może implikować próby rewitalizacji wartości, które wcześniej ukonstytuowały „antroposferę aksjologiczną rodziny” (Trzos 2014, s. 125). W procesie wychowania dzieci potrzebują wzorca obojga rodziców. Ojciec również wprowadza dziecko w świat wartości. Wychowanie

społeczne i religijne w istotnym stopniu zależy od obrazu ojca, od przykładu, jaki daje on swojemu dziecku (Błasiak, Dybowska 2010, s. 109). Niektórzy znawcy problematyki zwracają uwagę na to, że bardziej negatywny wpływ na rozwój dziecka ma brak opiekuńczej postawy u ojca niż sama jego nieobecność. Brak ojca lub posiadanie ojca, który w niewłaściwy sposób spełnia swoje zadania, prowadzi do kreowania w psychice chłopca fałszywego obrazu prawdziwego mężczyzny. Taki wypaczony obraz pełen jest agresji, przemocy i braku szacunku dla innych ludzi. Brak właściwego wzoru ojca może też prowadzić do zakłóceń w prawidłowym wypełnianiu zadań związanych z płcią, w budowaniu właściwych relacji z przyszłą żoną i dziećmi (Wasilewicz 2011, s. 124-127). Ojciec odgrywa oczywiście istotną rolę także w życiu córki. Jest on dla niej pierwszym wzorem mężczyzny. Dlatego poprzez właściwe oddziaływanie powinien pomagać jej w rozwoju kobiecości i gotowości do podjęcia w przyszłości roli żony i matki (Jankowska 2011). Brak ojca lub jego dysfunkcje rodzicielskie mają bardzo negatywny wpływ na życie dziewcząt. Jedną z istotnych trudności, z jakimi spotykają się dziewczęta pozbawione ojcowskiej opieki, jest brak możliwości zaobserwowania u ojców typowych męskich zachowań, co w przyszłości w dużym stopniu utrudnia właściwe rozumienie mężów i synów (Wasilewicz 2011, s. 124). Prawidłowa identyfikacja syna z ojcem determinuje właściwą internalizację norm moralnych. Natomiast przy naruszeniu tychże norm wywołuje u nich poczucie winy (Lacroix 2007, s. 141-146). Zdaniem psychologów, wychowywanie bez ojca ma istotny wpływ na chłopców, którzy w swoim postępowaniu wykazują braki w rozwoju moralnym. Wyjaśniane jest to brakiem męskiego wzorca (Schon 2003, s. 199-200). Ojcem jest się przez całe życie, ojcostwo wraz z rozwojem dziecka powinno ewoluować, zmieniać się, dojrzewać. Nie może pozostać takie samo, bez zmian.

Obecność ojca troszczącego się o dziecko i zaangażowanego emocjonalnie w jego życie jest fundamentem jego właściwego rozwoju, wprowadza do rodziny poczucie bezpieczeństwa i stabilizację. To od ojca chłopiec uczy się męskich zachowań, właściwych relacji do innych ludzi, od niego czerpie wzór bycia mężczyzną. Z kolei brak ojca w znacznym stopniu utrudnia odkrycie i potwierdzenie własnej tożsamości, której młody człowiek będzie w takim wypadku poszukiwał w grupie. Przyjęcie, często bezwolnie, takiej społecznie „wdrukowanej” tożsamości prowadzi niejednokrotnie do zaprzestania dalszych poszukiwań w tej bardzo ważnej kwestii (Wasilewicz 2011, s. 122-123).

Wydaje się, że dobrym podsumowaniem aspektów i funkcji ojcostwa, które pośrednio łączą się z odgrywanymi współcześnie przez ojca rolami, będzie odwołanie się do *scaffoldin*, czyli budowania rusztowania. Oznacza ono strategie podejmowane przez dorosłego, które mają na celu pomoc dziecku w sytuacjach, w których bez niej nie dałoby sobie rady. Dotyczą one zarówno

procesu uczenia się, jak i nabywania kompetencji. Do najistotniejszych zadań realizowanych w *scaffoldin* jest towarzyszenie dziecku w drodze od regulacji zewnętrznej do samoregulacji. Owo towarzyszenie polega na stopniowym wycofywaniu się ojca z pomocy dziecka przy coraz większej samodzielności dziecka. Przy wspierającym, zachęcającym i wyjaśniającym modelowaniu przed dorosłego dziecko nie tylko uczy się rozwiązywać bieżące trudności, ale nabywa kompetencji do radzenia sobie z podobnymi sytuacjami w przyszłości (Czub 2014, s. 84-85).

Nowe ojcostwo ukształtowane w ramach kultury ojcostwa nakłada na współczesnego mężczyznę specyficzny zespół norm i oczekiwań. Zdecydowanie zmieniają się oczekiwania wobec współczesnego ojca, co nie przekłada się automatycznie na praktykę ojcowską. Zmienia się jednak świadomość samych mężczyzn, którzy coraz częściej dostrzegają potrzebę zaangażowania się w życie dziecka (Wróblewska-Skrzek 2017).

Zarysowane powyżej współczesne ścieranie się tzw. tradycyjnej i nowej wizji ojcostwa prowadzi oczywiście do kryzysu jego tożsamości, który wpisuje się w szersze zjawisko deficytu tożsamościowej identyfikacji różnych ról, zadań czy postaw społecznych. Jednak właściwe przewyciężenie owego stanu dokonane na właściwym fundamencie aksjologicznym prowadzić będzie do wszechstronnego rozwoju ojcostwa.

* * *

Świat wartości człowieka rozwija się i realizuje w zależności od wieku, okresu rozwojowego i środowiska życia jednostki (Popielski 2008, s. 161). Pierwszym i naturalnym środowiskiem życia człowieka jest środowisko rodzinne. Rodzina jest miejscem, w którym dziecko gromadzi swoje pierwsze doświadczenia, zdobywa wiedzę o świecie, normach i zasadach postępowania. To środowisko, które w istotny sposób kształtuje aksjologiczny świat dziecka. Potrzeba wychowania ku wartościom jest niezaprzeczalna. Decydują one bowiem o egzystencji człowieka, sensie i jakości jego życia, drodze, którą wybierze, i relacjach interpersonalnych, które będzie nawiązywał i utrzymywał. W procesie wychowania dzieci potrzebują wzorca obojga rodziców.

Rodzina jest podstawową grupą społeczną, w życiu publicznym – poprzez tworzenie strukturalnej jakości – staje się jej instytucją, która ma do spełnienia szereg funkcji (Trzos 2014, s. 121-122). Bycie rodzicem jest nieodwracalne i permanentne, faktu tego nie można już w żaden sposób zmienić, cofnąć, nawet wtedy, gdy osoba nie podejmuje się realizacji roli rodzicielskiej. Roli rodzica nie może ani czasowo, ani na stałe zawiesić. Rodzicem jest się cały czas, bez przerwy (Błasiak, Dybowska 2011, s. 107). Rodzicielstwo ma rów-

niez charakter społeczny. Szczęśliwa rodzina opiera się na fundamencie właściwych relacji między rodzicami i dziećmi. W relacjach tych rola ojca jest nie do zastąpienia, dlatego w czasach gdy dostrzega się kryzys ojcostwa, ważne jest podkreślanie jego znaczenia i jednocześnie wspieranie działań mających na celu odbudowanie jego autorytetu (Błasiak, Dybowska 2011, s. 128-129). Posiadanie odpowiedniego autorytetu jest konieczne, gdyż w przeciwnym wypadku ojciec nie będzie miał realnego wpływu na rodzinę. Nie może on oczywiście opierać się na lęku czy działaniach represyjnych wobec dzieci czy żony, lecz na fundamentalnym założeniu, że „być ojcem, znaczy oddać się do dyspozycji swoich dzieci” (Augustyn 1999, s. 295).

W badaniach społecznych nad rozwojem dziecka jeszcze do niedawna koncentrowano się głównie na relacjach pomiędzy matką a dzieckiem. Podkreślano, że w zaspokajaniu podstawowych potrzeb dziecka wyjątkowa rola przypada właśnie jej. Zaspokajanie ich tworzy specyficzną i wyjątkową więź pomiędzy matką a dzieckiem (Błasiak, Dybowska 2010, s. 111; Brągiel, Kawula 2007, s. 119-120). W tym tonie umniejszano rolę ojca, traktując go jako mniej znaczącego w wychowywaniu dziecka. W ostatnich latach mamy do czynienia ze sprzecznym wizerunkiem ojcostwa. Z jednej strony w przekazie społecznym (i nie tylko) często wskazuje się na kryzys ojcostwa. Ukazuje się bowiem mężczyzn – ojców niezaangażowanych; tłumacząc ich „autonomicznością”, legitymizuje się lansowany obraz zdystansowania mężczyzn do obowiązków rodzicielskich. Z drugiej jednak strony coraz częściej przedstawiane jest tzw. „nowe” ojcostwo jako zaangażowane, aksjologicznie ugruntowane i silne wspólnotowo (zarówno w fizycznym, czasowym, jak i emocjonalnym kontakcie rodziny).

Warto pamiętać, że – pomimo sprzeczności lansowanego obrazu – społeczny obraz ojcostwa wpisuje się w konieczność zapewnienia dziecku optymalności rozwoju (poznawczego, emocjonalnego, społecznego, aksjologicznego, religijnego etc.), a zmieniające się dynamicznie trendy podkreślają konieczność aktualizacji pola badawczego w tym obszarze teorii i praktyki edukacyjnej. Wydaje się, że w kontekście zachodzących obecnie przeobrażeń życia społecznego będziemy mieli do czynienia z nowym ojcostwem (a nie z jego kryzysem), które będzie (lub już jest) ojcostwem zaangażowanym w rozwój i wychowanie dziecka. Ojcostwem świadomym.

CHANGING THE ROLE OF THE FATHER IN MODERN CULTURE. PEDAGOGICAL IMPLICATIONS

SUMMARY

The aim of the article is to reflect on the changes in the role of the father in the context of socio-cultural changes. The role of the father is associated with specific tasks, norms and expectations that are changing. The article deals with the issue of fatherhood in a traditional approach, to present in this way a contemporary perception of the father's role in child development and the role of functions and tasks related. The issue of modern fatherhood is analysed in terms of committed paternity. The author's attention is also focused on the transmission of value by the father.

Keywords: child; father; fatherhood; parenting; family; education; development; values; transmission of the value

Słowa kluczowe: dziecko; ojciec; ojcostwo; rodzicielstwo; rodzina; wychowanie; edukacja; rozwój; wartości; transmisja wartości

BIBLIOGRAFIA

- Bieńko M. (2008), *Model ojcostwa w prywatnym i publicznym kontrakcie społecznym*, w: *Rodzicielstwo między domem, prawem, służbami społecznymi*, red. A. Kwak, Warszawa, s. 65-70.
- Błasiak A., Dybowska E. red. (2010), *Wybrane zagadnienia pedagogiki rodziny*, Kraków.
- Brańciel J., Kawula S. (2007), *Więzi społeczne w rodzinie*, w: *Pedagogika rodziny. Obszary i panorama problematyki*, red. S. Kawula, J. Brańciel, A.W. Janke, Toruń, s. 110-115.
- Cudak H. (1999), *Znaczenie rodziny w rozwoju i wychowaniu małego dziecka*, Warszawa.
- Czub M. (2014), *Specyfika relacji dziecka z ojcem w pierwszych latach życia z perspektywy teorii przywiązania*, w: *Dziecko krzywdzone. Teoria, badania, praktyka*, t. 13, nr 3, s. 74-85.
- Fromm E. (1994), *O sztuce miłości*, tłum. A. Bogdański, Warszawa.
- Giddens A. (2006), *Socjologia*, tłum. A. Szulżycka, Warszawa.
- Kliszek E. (2019), *Rodzina wobec zagrożeń. Rodzina wobec szans. Socjopedagogika rodziny. Studium rodziny pełnej*, Warszawa.
- Lacroix X. (2007) *Naucz mnie żyć. Esej o ojcostwie*, Poznań.
- Michoń P. (2016), *Udział ojca w czynnościach związanych z opieką nad dzieckiem – międzynarodowa analiza porównawcza*, w: *Sytuacja rodzin i polityka rodzinna w Polsce po dekadzie członkostwa w Unii Europejskiej*, Prace Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego we Wrocławiu, nr 438, Wrocław, s. 64-67.
- Opozda D. (2015), *Problem wartości i wartościowania w procesie wychowania dziecka w rodzinie – niektóre kwestie w perspektywie metodologicznej*, „Paedagogia Christiana” 2/36, s. 183-193.
- Pleck J.H. (2010), *Paternal involvement: revised conceptualization and theoretical linkages with child out – comes*, w: *The Role of Father in Child Development*, ed. M. Lamb, New York, s. 58-93.
- Plopa M. (2005), *Więzi w małżeństwie i rodzinie. Metody badań*, Kraków.
- Popielski K. (2008), *Psychologia egzystencji. Wartości w życiu*, Lublin.

- Schon L. (2003), *Synowie i ojcowie*, Gdańsk.
- Szlendak T. (2011), *Socjologia rodziny. Ewolucja, historia, zróżnicowanie*, Warszawa.
- Szyska M. (2018), *Małżeństwo, rodzina, ojcostwo – tendencje przemian*, „Roczniki Nauk Społecznych” 10(46), 2(2018), s. 7-27. DOI: 10.18290/rns.2018.46.2-1.
- Trzos P.A. (2014), *Dziecko w rodzinie jako środowisku społecznego „stawania się”*, „Teologia i Moralność”, 1(15), s. 119-130. DOI: 10.14746/TIM.2014.15.1.8.
- Wasilewicz M. (2011), *Rola ojca w rodzinie*, Laboratorium Wychowania, red. W. Korzeniak, z. 1, Pelplin.
- Wróblewska-Skrzek J. (2017), *Nowe ojcostwo czy kryzys ojcostwa? Przemiany roli mężczyzny w rodzinie*, „Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne” 18(1), s. 33-40.
- Zdun M. (2012), *Przekaz aksjologiczny w relacji ojciec-dziecko*, „Horyzonty Wychowania” 21, s. 225-242.

Pozycje internetowe

- Włodarczyk J., *Być tatą. Wyniki badań polskich ojców*, Fundacja Dzieci Niczyje, s. 94. [www. Dzieci-kokrzywdzone.fdn.pl](http://www.Dzieci-kokrzywdzone.fdn.pl), [dostęp: 10.12.2019].

MONIKA MAGDALENA LEWICKA – dr, adiunkt w Katedrze Badań nad Edukacją Estetyczną na Wydziale Pedagogiki Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy. Członek Zespołu Pedagogiki Młodzieży przy Komitecie Nauk Pedagogicznych PAN. Zainteresowania naukowe oscylują wokół problematyki rodziny, rodzicielstwa, dziecka i wartości. Autorka artykułów i monografii naukowych poświęconych powyższemu zagadnieniu.

ELŻBIETA KOTKOWSKA

Adam Mickiewicz University in Poznań

Faculty of Theology

The concept of collective hope according to Józef Koziński and Chantal Delsol¹

Introduction

The role of Christians in society in terms of hope is associated with two major orientations. In the first area, Christians should constantly contest the current state of a given society, and in the second one, constantly show the path of creative invention for it. Christians are convinced of the permanently existing, dialogical tension between *now and not yet*. They are convinced that, thanks to God, the future can be expected with hope, but because of human structural and personal sins, full perfection is not fully attainable in earthly life. For this reason, Christianity rationally argues that all people are responsible for the earthly shape of mutual relations and that achieving utopias in social relations is impossible.

Over the centuries, many works have been written on the subject of individual hope. Hope was considered in the psychological, philosophical, theological and biblical aspect. There are less elaborations devoted to the social dimension of hope, collective hope, which is not a simple sum of individual hopes, and at the same time is inseparably connected with it and shapes human beliefs. Regarding the existential attitude of a man living in hope, Arnobius the Elder (Arnobius of Sicca, ~†330) gave convincing arguments to include hope in making decisions. He argued that out of two expectations about the future which are impossible to be fully proved, the one which gives more hope should be chosen. Because the future, by its very nature, is uncertain

¹ Finansowane z funduszu Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.

and cannot be grasped, such behaviour is perfectly rational (Arnobius 2012, b. 2 sec. 4, 18-21)². The principle of Arnobius is applied by people who live with both individual and collective hope, defining their near and distant goals, as well as eschatological goals. Every person in their faith also needs justifications that science can give them³. An intellectual effort is needed, giving arguments to convince the reluctant [Titus 1, 9] so that to justify this hope in which, as Christians, we trust [1 Peter 3:15] (Kotkowska 2015, 195 ff)⁴. Both Józef Koziellecki (Koziellecki 1981; 2004; 2006; 2007)⁵, a Polish psychologist, and Chantal Delsol (Delsol 2006; 2010; 2015), a French philosopher, oppose the ideologization of social life as proposed by Francis Fukuyama (Fukuyama 2012), Richard Rorty (*Stanford Encyclopedia of Philosophy* 2020b) or Jacques Derrida (*Stanford Encyclopedia of Philosophy* 2020a), depriving people of hope for achieving far-reaching goals (Berger, Zijderveld 2010, 1-24).

A society of hope

Józef Koziellecki, a psychologist, clearly states that empirical results unambiguously confirm that hope without exceptions has a positive effect on overcoming the difficulties in achieving goals. He adds that the cases of the relations between the hypothesis and empirical research are rather rare (Koziellecki 2006, 76 ff)⁶. Psychology explores the role of hope in the actions of the individual and the small groups in which the individual is anchored. In

² Vide: "Since, then, the nature of the future is such that it cannot be grasped and comprehended by any anticipation, is it not more rational, of two things uncertain and hanging in doubtful suspense, rather to believe that which carries with it some hopes, than that which brings none at all? For in the one case there is no danger, if that which is said to be at hand should prove vain and groundless; in the other there is the greatest loss, even the loss of salvation, if, when the time has come, it be shown that there was nothing false *in what was declared*."

³ From the very first centuries, Christian apologists knew that the truth of faith would not defend itself alone, it would take comprehensive effort, also the intellectual, to defend it.

⁴ The first Christians lived at a time when many slanders were spoken about them in official circulation. The persecution had social acceptance. Only in the third century, thanks to the persistent work of apologists and testimonies of social assistance given by Christians, persecution ceased to be socially accepted. In the time of Diocletian, these were state actions and activities in the name of defending the cult of Roma and Augustus.

⁵ The creator of psychotransgression, dealing with transgressive psychology, thinking psychology. He was interested in the principles that govern human communities. He justified the need for the so-called voice of reason, hence his work on the rationalization of recognized worldviews that give the power of persuasion.

⁶ Józef Koziellecki strongly states, *In psychological research it is very rare that empirical results confirm the hypotheses so clearly, most often reality allows exceptions, requires correction of assumptions, and even forces to modify initial assumptions.*

contrast, sociology or political science attempt to study the phenomenon of collective hope. The Polish psychologist proceeds from Kant's question: *what may I hope?* (Kant 1998, A 805/ B 833) to the question: *what may we hope?* He emphasizes that a seemingly small linguistic change has a major impact on the course of considerations (Kozielecki 2006, 192). Also William F. Lynch in his book *Images of Hope* argues that hope cannot be achieved and lived on solitary. His research concerned small groups, but this can be transferred to a wider research area (Lynch 2011).

Society is a great system that lasts for generations. There is a network of relationships in it, organized as individuals and groups. These groups are private institutions, enterprises, schools, banks, churches, hospitals, government offices, associations, parties, religious communities and associations. In such a society, the accumulated knowledge, not only scientific, but also relationships and impacts shaping the goals of a given society, play an extraordinary role. The organizers of social life, as Józef Kozielecki argues, operate in three basic areas such as culture, politics and economy (Kozielecki 2006, 193). As a psychologist, the Polish scientist adopts the research hypothesis assuming that in the organization of these social groups, hope and the opposing fear or anxiety are important factors. Both fear and hope concern the individual, but it is individuals that form social groups. Hope and fear / anxiety regulate the life of an individual and the life of the mentioned social groups to the same extent by influencing accepted beliefs (Kozielecki 2006, 194). In his concept of the society of hope, Józef Kozielecki categorizes them depending on the level of intensity of the two factors: fear and hope. He distinguishes three categories, societies in which fear prevails over hope, societies in which there is relative balance, and societies in which hope dominates over human anxiety and emerging fears. In the first category, wherever politicians or other authorities recognize the educational and omnipotent role of punishment, fear outweighs hope. This phenomenon is present not only in totalitarian states, but also in modern democracies. The stimuli in such societies have become *soft* and *enlightened* over time, that is, through mental interactions, they create pressure on specific individuals or social groups to change their beliefs towards the imposed goals. Ridiculing, depreciating or discrediting authorities is of great importance in spreading fears, dread, and creating an atmosphere of anxiety. In the second type of society, there is a relative balance that can be described as the *carrot and stick* approach. People having power and means of persuasion use punitive as well as positive stimuli. The third category is a society of hope, in which both individual and collective hope are the dominant factors. In such social groups, the majority of actions are aimed at rationalizing the foundations of human beliefs through qualifications, educational influence on life experience and emotions [cf. Fig. 1].

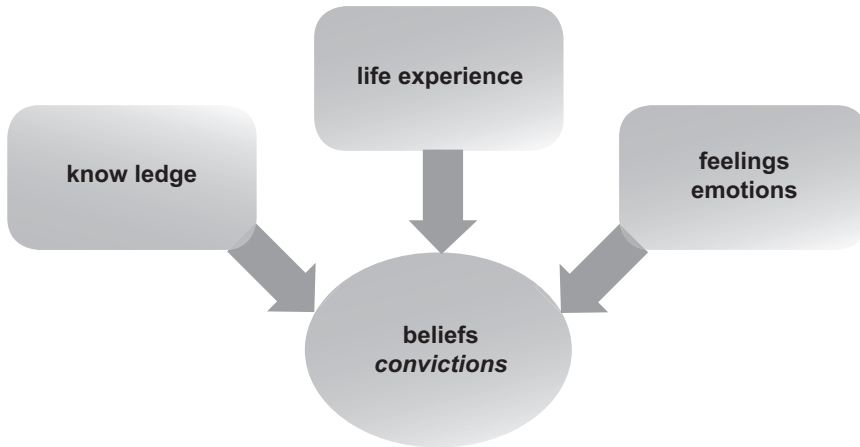


Fig. 1. Areas shaping human beliefs and convictions

Trends promoted in a society of hope convince that the set goals based on the common good are likely to be achieved. Józef Koziellecki concludes: it “can be said that collective hope is a group conviction that due to solidarity in carrying out tasks and thanks to strong motivation, a given community will in the future achieve a common good (goal) with a certain probability” (Koziellecki 2006, 197)⁷. This is not an unattainable vision or utopia because it takes into account human imperfection and it is expected to achieve the goals with some probability. Lack of fear-inducing actions is a critical frontier against the dictatorship of utopia, which Chantal Delsol analysed. In such societies, the means of persuasion are based on showing the *attraction* which is the truth and its values, for which it is even worth paying the highest price, even the ultimate of life (Koziellecki 2006, 194-195)⁸, and this is not nationalism or other fundamentalism.

Chantal Delsol’s diagnosis of society of late modernity

At present times it is even more difficult to create a society of hope because, as Chantal Delsol argues, Europe in the 20th and 21st centuries is strug-

⁷ This level of hope is subject to psychological and sociological quantitative or qualitative research.

⁸ Józef Koziellecki realizes that there is no state that meets these conditions, but he is convinced that there are such social life formations as foundations, cultural, political and economic institutions in which hope prevails over fear.

gling with the trauma of the tragic past that results in its shame for cruel totalitarianisms. They were introduced in the name of the cult of the future and the creation of an ideal society, but they destroyed physically and mentally the entire groups of population⁹. According to the philosopher, former creators of utopian systems leading to terror and their successors did not get off the battlefield, still fighting for power over people and social groups. They still want to improve the human race according to their own visions, they want *earthly salvation*, but, out of necessity, they have moved to the positions of those who must give credibility to their ideologies. They no longer use physical terror, but ridiculing *and* undermining authorities, they promote ideologised scientific research, use propaganda and manipulation. In these actions, they create an atmosphere of fear of those who do not share their views by accusing them of all kinds of *-isms* like fundamentalism, nationalism, totalitarianism, etc. What they fear the most is paradoxically all changes, especially long-range changes, as well as distal and eschatological goals. They proclaim that the desire to achieve such goals gives rise to fundamentalism, which in turn raises terrorism. They particularly oppose references to eschatological horizons in Judaic and Christian religions. They judge their arguments in temporality, because the societies of Euro-Atlantic culture have created the so-called free prosperity that they want to maintain. The Demiurges of such social order know that utopia cannot be created here on earth, so they are of the opinion that one cannot hope for a better tomorrow, it is better to take pot luck. Chantal Delsol argues that the current situation is extremely difficult, because the man of late modernity in his beliefs escapes the relation to the truth, being supported in this regard by the media associated with leftist and liberal currents, and former creators of utopia. A man under the influence of currents of late modernity seizes the day, he does not want to have doubts, because they trigger a state of instability in them and are a source of anxieties that lead to nothing, as evidenced by the history of the 20th century. Lack of hope based on truth limits the possibility of trusting someone individually or institutionally, limits the possibility to sacrifice themselves for someone or something. One should live for the moment and every sacrifice of life for something more is nationalism or fundamentalism, which must be fought by all means. According to them, such extreme attitudes lead to terror. The argument circle closes with a conviction: we do not want any change, so we do not create distant goals, we want peace, so we cannot sacrifice our own lives to eschatological fantasies. If someone requires this from us, they are nationalists who must be avoided. Only then can we hope to maintain our "status quo". The Demiurges of social

⁹ This cult prevailed during the Enlightenment period and, despite overcoming totalitarianisms, is still present in hidden form in attempts to create earthly perfection.

life proclaim the hope of the moment, of pure temporality. In this way they convince that *a New wonderful world* in which one lives in a prolonged moment is created. They proclaim hope without a vision of the future, which condemns a man of late modernity to boredom or envy that others have used the moment more. New stoicism is being proclaimed as an answer to emerging anxieties. The creators of the new life support their beliefs only by what the sciences give, which do not reach into questions about the essence of being, but give the *terror* of so-called scientificity. These are deliberate actions, because you have to reject all valuations and there is no ethics or morality in science, there are facts. Therefore, man must escape / depart from eschatological hope, flatten his transgressions (Kozielecki, 2007) and desire for transcendence, limit his pursuit of distant, especially eschatological goals. The preacher of the new order became a man of literal temporality, escaping from the Christian and Judaic vision of the world, because religion requires too much. Human anxieties and questions, however, break through, despite many efforts to make the ethical side of deeds and morality in social relations in the name of science and progress known. In this regard, the Demiurges of social life give social groups a prosthesis of good actions dressed in *the fight for human rights*. Chantal Delsol reveals a basic contradiction and argues that claiming rights in the name of an indefinite dignity on the one hand is a violent reaction to earlier totalitarianisms, and on the other in the name of human protection, this ideology deprives him of roots, history, tradition and pride in national traditions. The philosopher states: "A new nihilism is introduced into societies given over to fear of certitudes" (Delsol 2006, 156).

If we take into account the words of John Paul II reminding us that man cannot be fully understood without Christ [1 Jn 4:9; Eph 1,4 n; Rom 8:29], it becomes clear that former utopians have stripped their ideologies of their ontic, ethical and religious roots. In a special way, the builders of a better tomorrow propagate an idealized, unreal concept of man. In their views there is a tone of conviction that one cannot speak of structural responsibility for evil, man is good, there is no primary evil in him, no shadow trail that prevents the creation of ideal structures here and now. There is always someone, some group or ideology responsible for the fact that the creators of the new order did not succeed. For this reason, they narrow the field of view of the future to the present, depreciate the eschatological horizon as well as the roots showing the source of evil. With persistence worthy of a better cause, they rebel against everything that has even a small connection with the world of values religion, especially the Christian one. Chantal Delsol even puts the words in their mouths: "We do not love life. We Love only our revolt" (Delsol 2006, 44). It is a rebellion against everything, which gives rise to the magnitude of the Euro-Atlantic culture. Rebellion against the philosophy of being, ethics,

Christian morality, and historico-redemptive God's protection, who has specific requirements for man and his social relations. It is a rebellion in the name of human dignity, which ultimately depreciates this dignity and reduces it to being treated like an object. Modern man is subjected to activities that really hinder the creation of a society of hope. Relationships are already weakened in small social groups, which leads to loneliness, and as William F. Lynch writes, hope does not like loneliness (Lynch 2011). The situation is extremely difficult because, as we have shown above, the man of late modernity in his beliefs runs away from the relation to the truth, supported in this respect by the media associated with leftist and liberal currents and new creators of social life rooted in former utopias.

To the truth in hope

Convictions and beliefs are strongly grounded in the human personality because: "It is an intellectual state of certainty as to the rightness or reality of the view on a particular object" (Kotkowska 2018, 21 and Szaciło 1967, 70). In order to change false perceptions of reality and influence the change of beliefs, one needs to lead a person out of wrong thinking towards the clarity what it is like. Such a person can further influence the beliefs of social groups. Due to the emotional relationship with the situation as it is, this strategy requires patience and resilience to failure. Individual effort and trust led by hope in relation to others are necessary. Despite human flaws and lack of perfection, building a society of hope is possible, and even more real, because the risk of partial or total failure is taken into account.

Collective hope is not a simple sum of individual hopes. Social groups are united by shared awareness taken from views, ideas, myths and even stereotypes. On this awareness are based the personal beliefs of individuals that shape their behaviors, views, and moral principles. In a given group, these systems of principles and knowledge are passed on in the process of upbringing, teaching, propaganda or persuasion¹⁰. Józef Koziellecki emphasizes that in the group it is the individual that hopes and that by focusing on the uncertain future he sets goals. However, it is in the group that further, bolder and distal goals are formulated. It is confirmed by human experience and research of scientists¹¹ that the group as a whole has a greater knowledge, greater imagination, and greater creativity (Koziellecki 2006, 196). It also has greater financial resour-

¹⁰ If this is to be a society of hope, there should not be a compulsion to convey them by arousing fear or anxiety.

¹¹ Particularly worth paying attention to in this respect is heuristics, which explores the principles of creative group action.

ces, which cannot be overlooked. On the other hand, the group influences the beliefs of the individual and if it is a community of hope, it results in mutual strengthening and consolidation as well as the change of beliefs towards the goals set in the uncertain future. Team hope is an emergent effect of individual hopes, thanks to which it has a higher level of socialization. It allows you to have probable certainty in achieving socially set goals. Its fulfilment requires not only contacts on the social micro-scale, but also on the macro-scale, where organizations, enterprises, foundations, associations, religious communities and offices communicate on behalf of individuals. As argues, “abandonment of interinstitutional ties means a failure of collective hope” (Kozielecki 2006, 197). Hope lets you get away from the destructive social utopias, while its defeat takes the wind out of individual hope sails. Similarly, as Chantal Delsol states, if we hope for a certain future, we base it on double certainty. On the one hand, we accept human weakness and on the other, we trust in the promise related to our goal. Both certainties intertwine although they maintain hope to varying degrees. Humanity permeated by its primeval fall has the right to hope for an indeterminate future. One should not run away from far-reaching goals that authenticate the promise that cynicism and stagnation promoting weakness will not prevail (Delsol 2006, 201).

Józef Kozielecki and Chantal Delsol argue that the strategy of help (Delsol 1993), i.e. skilful shaping of beliefs towards life in hope, should take place in social areas including politics, culture, education and economic life. Only then will the hope of the time to come give a greater likelihood of achieving the intended goals, and its level will be able to become high. Implementation of social hope will allow those who lose it to change their beliefs and enter the space of social relations pursuing even a very distant goal. Parents and children, a politician and his party, an entrepreneur and his team will be more effective, based on individual and collective hope, they will be able to shape independent activity. Thanks to this, they will be able to look bolder into the future and formulate common goals. Having a specified distal goal it is easier to look for ways to achieve it through partial goals. It is easier to maintain perseverance and determination in a situation of failure that will surely occur at some stage.

Other strategies that do not take into account the role of individual and collective hope are also present in social life. Józef Kozielecki defines them as *reactive strategy* and *impotence strategy*. It seems that for a late modernity man deprived of hope they are attractive, although they lead to stagnation and disappearance of the spirit of service in politicians and social activists. A reactive strategy shaping on the basis of behaviorism resembles a fire brigade or an ambulance. Activists and politicians are unable to take creative action, because without hope their horizon must be close and it should be somewhat touchable. They care about maintaining the status quo and are ruled by fear of

change that brings new and unknown. The same applies to the strategy of impotence. Burnout may occur in social groups. Their members, even when they undertake specific tasks, in the absence of hope and overcoming fear of defeat, withdraw and fall into passivity. Resignation seems to defend them against total defeat, but they remain somewhat halfway to their destination (Kozielecki 2006, 207-208)¹².

The society of hope is an assemblage of people who are more positive, more humanized and thus social relations are healthier. There is no primacy of the individual over the community or the opposite. In a community shaped in such a way, the arguments of the mind and controlled heart reflexes will be on an equal footing (Kozielecki 2006, 201-202) because, as Chantal Delsol argues: *That is, must love them* [existence and those beings who exist] *more than the products of our own minds* (Delsol 2006, 202). This means that human life goals are set by something more than just experimental sciences and the rationale of human reasoning. This individual and collective hope is not fully cognizable at the level of positive sciences. It is a secret that can be lived on and learned as a secret. However, it is the basis of democratic systems that respect the dignity of an individual human and his need for far-reaching hope. Hence, Józef Kozielecki convinces to build a society of hope and Chantal Delsol concludes that, as a democratic one, such society needs a monotheistic religion with eschatological hope and a personified God (Delsol 2006, 165-166).

Conclusions

The research effect is a juxtaposition of the views of the Polish scientist regarding the collective hope, with the belief of Chantal Delsol that the hope related to the monotheistic religion is needed for people to be able to develop and achieve distal and eschatological goals. Józef Kozielecki tried to show us how to build societies in which hope dominates over human anxiety and emerging fears. Chantal Delsol have showed us the ontological sources of the real threats of society of hope. They both know that collective hope is a great necessity in the face of intellectual utopias that have no confirmation in scientific psychological and sociological research. These conclusions were developed in the area of psychology, sociology and philosophy and are the support for beliefs and convictions about the value of eschatological hope.

¹² These issues will not be discussed in more detail as going beyond the subject of this article.

POJĘCIE NADZIEI ZBIOROWEJ
JÓZEFA KOZIELECKIEGO I CHANTAL DELSOL

Abstrakt

W niniejszym artykule ukazemy koncepcję nadziei zbiorowej polskiego psychologa Józefa Kozieleckiego. W obszarze psychologii i socjologii dają potwierdzone w tych naukach argumenty wskazujące na potrzebę uzasadnionej nadziei zarówno indywidualnej, jak i zbiorowej. Na tej bazie przekonuje do budowania społeczeństwa nadziei, gdzie góruje ona nad lękiem przed niedookreśloną przyszłością i wszelkimi zmianami. Wyraźnie stwierdza, że trzeba się przeciwstawić ideologizacji życia społecznego w stylu Francisa Fukuyamy, Richarda Rorty'ego czy Jacques'a Derridy. Tworzą oni intelektualne utopie, niemające potwierdzenia w naukowych badaniach psychologicznych i socjologicznych, choć są nośne w wielu kręgach kulturowych późnej nowoczesności. By wzmocnić to przekonanie Józefa Kozieleckiego, odwołamy się do badań Chantal Delsol francuskiej filozof politycznej. Badała ona zmiany kulturowe i polityczne w Europie w XX i XXI wieku. Ona określiła ten czas jako „późną nowoczesność”. W swoich pracach stawia uzasadnioną diagnozę, że pewne nurty niszczą nadzieję na osiągnięcie dalekosiężnych celów zarówno indywidualnych, jak i zbiorowych, a tym bardziej nadzieję eschatologiczną w imię tworzenia społecznych utopii. Efektem badawczym będzie zestawienie poglądów polskiego naukowca dotyczących nadziei zbiorowej z przekonaniem Chantal Delsol, że nadzieja, i to ta związana z religią monoteistyczną, jest ludziom potrzebna, by mogli się rozwijać i osiągać zarówno dystalne, jak i eschatologiczne cele. Wnioski zostały wypracowane w obszarze psychologii, socjologii i filozofii i wspierają przekonanie o wartości nadziei eschatologicznej.

Słowa kluczowe: przekonania; nadzieja; społeczeństwo nadziei; zbiorowa nadzieja; Józef Kozielecki; Chantal Delsol

Keywords: beliefs; convictions; hope; society of hope; collective hope; Kozielecki Józef; Delsol Chantal

BIBLIOGRAPHY

- Arnobius (2012), *The Sacred Writings of Arnobius. Adversus nationes*, book 2, Altenmünster: Jazzybee Verlag.
- Berger P., Zijderveld A. (2010), *In Praise of Doubt. How to Have Convictions Without Becoming a Fanatic*, New York.
- Delsol Ch. (1993), *Le principe de subsidiarité*, Paris.
- Delsol Ch. (2010), *Qu'est-ce que l'homme? Cours familial d'anthropologie*, Paris
- Delsol Ch. (2006), *The unlearned lessons of the twentieth century. An essay on late modernity*, transl. by R. Dick, Wilmington.

- Delsol Ch. (2015), *Unjust justice. Against the tyranny of international law*, Wilmington.
- Fukuyama F. (2012), *The end of history and the last man*, London.
- Kant I. (1998), [online] 2013, *Critique of Pure Reason*, transl. by Paul Guyer, Edith Cambridge University Press, DOI: 10.1017/CBO9780511804649.
- Kotkowska E. (2015), *Nicejskie ómoóσioσ w procesie inkulturacji wiary w Bóstwo Syna. Studium teologicznofundamentalne na tle tradycji*, (*The Nice ómoóσioσ in the Process of inculturation of the Faith in the Divinity of the Son. A Fundamental-Theological Study against the Backdrop of Tradition*), Poznań.
- Kotkowska E. (2018), *Utrwalanie przekonań. Ujęcie teologicznofundamentalne i integralne*, (*Consolidation of Beliefs. a Theological Fundamental and Integral Approach*), Poznań.
- Kozielecki J. (1981), *Psychological decision theory*, Warsaw.
- Kozielecki J. (2004), *Spoleczeństwo transgresyjne. Szansa i ryzyko*, (*Transgressive society. Chance and Risk*), Warszawa.
- Kozielecki J. (2006), *Psychologia nadziei*, (*Psychology of Hope*), Warszawa.
- Kozielecki J. (2007), *Psychotransgresjonizm. Nowy kierunek psychologii* (*Psychotransgressionism. A New Direction in Psychology*), Warszawa.
- Lynch W.F. (2011), *Images of Hope. Imagination as Healer of the Hopeless*, Notre Dame, Indiana.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2020a), *Jacques Derrida*, <https://plato.stanford.edu/entries/derrida/> [dostęp: 27.06.2020].
- Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2020b), *Richard Rorty*, <https://plato.stanford.edu/entries/rorty/> [dostęp: 27.06.2020].
- Szacilo T. (1967), *Przekonania (Convictions)*, Warszawa.

ELŻBIETA KOTKOWSKA – habilitated doctor of theological sciences. Professor at the Adam Mickiewicz University, the Department of Philosophy and Dialog of the Faculty of Theology. She is member of the European Society for Catholic Theology and the Association of the Fundamental Theologians in Poland. She undertakes organizational tasks and actions as member of Polish Accreditation Commission and the Council for the Quality of Teaching of Adam Mickiewicz University also as a member of Remote Teaching Council of Adam Mickiewicz University. Her scientific interests have recently focused on research into the possibilities of defining an integral method in fundamental theology and interdisciplinary studies of processes consolidating human beliefs, including religious ones.

MAGDALENA BIOLIK-MORONÍ

University of Silesia in Katowice

Faculty of Theology

**Is there any possibility to convert personalism
to practice of psychological research?
A case of quality of sexual relationship in marriage**

Introduction

Sexuality is an integral part of human nature. Nowadays, we all are witnessing substantial changes in approach to sexuality, which become a serious challenge for moral theology. Sexual relations are, undoubtedly, an important area of living in marriage. A sexual act is a display of closeness and love of the spouses. As John Paul II wrote in the *Familiaris consortio*, a sexual act is an expression of the unity of the spouses and their strengthening (FC 28). In the contemporary world, the vision of Catholic Church's concerning human sexuality meets constant criticism; it is considered detached from reality and inaccessible. But love is really human (HV 9). At the same time, it can be seen that sexuality lost its beauty and was detached, first from belonging only to marriage and, second, from relationships in general. One may recognize these changes in research on human sexuality.

Contemporary research on human sexuality are strongly focused on the individuality. The sexuality is, therefore, studied from the perspective of an individual rather than from the perspective of a relationship. The examples of this pattern can be observed in questionnaires of sexual satisfaction and that will be presented in the following section of this paper. These measures seems to be focused on one's own sexual pleasure and the direct reference to attachment in the romantic dyad is lacking. The present paper is an attempt to complement existing methods of measurement of human sexuality with the personalistic aspect. It includes the following sections. The goal of the first part of the article is

semantic analysis of statements used in the sexual satisfaction questionnaires. This aims to uncover the nature of romantic bond which is referred to in the contemporary inquiry of sexual relationships. Next step of the reasoning will be a summary of the metaphysical analysis of love by Karol Wojtyła and theology of the body. In the following section, the author's method to measure sexuality including the personalistic approach is presented. The results obtained in the study with the use of the scale will be presented. The last part will identify the aspects that need further elaboration and the critique of the method.

1. Individualistic approach in contemporary sexual satisfaction questionnaires

Sexuality and sensuality are two of the most significant factors of the marital satisfaction both for men and women (Lawrence and colleagues 2008). In psychological research the perception of sexual satisfaction within marriage usually focuses on individual experiences of each spouse rather than on their mutual relationship. The analysis of the content of currently used questionnaires of sexual satisfaction demonstrated that they referred to: (a) individual level of contentment (e.g. „I feel content with the way my present sex life is.” in The Sexual Satisfaction Scale for Women, SSS-W [Meston, Trapnell 2005]; „Sex is a source of pleasure for me” in The Sexual Satisfaction Questionnaire, SSQ [Nomejko, Dolińska-Zygmunt 2014]); (b) frequency of various sexual activities between spouses [„I feel content with how often I presently have sexual intimacy (kissing, intercourse, etc.) in my life.” in SSS-W]; (c) lack of problems in sexual interactions (e.g. „I don't have any important problems or concerns with sex (arousal, orgasm, frequency, compatibility, communication, etc.)” in SSS-W; „I do not have any problems in my sexual life” in SSQ); (d) so-called sexual compatibility („I often feel that my partner and I are not sexually compatible enough.” in SSS-W); (e) the sense of being competent or concerns about being competent in sexual area („I find myself a poor sexual partner” in SSQ); (f) concerns about partner's reactions to one's difficulties in sexual life (“I feel as I've disappointed my partner by having sexual difficulties.” in SSS-W); and only rarely includes some items concerning treating a partner as a specific, unique person (reversed-scored item: „I often feel my partner isn't sensitive or aware enough about my sexual likes and desires.” in SSS-W). According to the content of sexual satisfaction questionnaires, the sexual satisfaction seems to be an individual matter, even within marriage. Moreover, spouses seem to be rather instruments to obtain a desired level of satisfaction for each other than an aim *per se*. The negative aspects of personalistic norm, states that the person is the kind of good which does not admit of

use and cannot be treated as an object of use and as such the means to an end. According to this norm, the definition of sexual satisfaction which is present in psychological questionnaires appears impersonal. Moreover, in its positive form the personalistic norm confirms that the person is a good towards which the only proper and adequate attitude is love.

In the light of the personalistic norm a current psychological and sexological notion of sexual satisfaction within marriage looks incomplete. The present article offers an attempt to use a personalistic approach, well established in catholic personalism which mainly appears in works of Karol Wojtyła, in practice of psychological research.

2. Personalistic approach to love and sexuality in Karol Wojtyła's works and *theology of the body*

“Love and responsibility”, a key work by Karol Wojtyła, characterized a personalistic dimension of relationships between women and men. Wojtyła showed close links between sexual relationship, love and marriage. He proposed the analysis of love on a metaphysical, psychological and ethical level. Metaphysical analysis of love brings together mutual reference of individuals toward each other and their common reference toward the value of good. Going through an analysis of love as attraction, love as desire, love as goodwill, sympathy and friendship, the author pursued an analysis of spousal love. Wojtyła stated that betrothed love is the culmination of love in general and finds its full realization in marriage (West 2009). Polish saint, beginning with the Genesis – „It is not good for the man to be alone” (Gen 2, 18), showed that the human being realizes oneself most fully in love which is self-giving. Being a gift for the other person constitutes the essence of what Wojtyła described as spousal love (Heal 2008). This type of love should be characteristic for a marital relationship between spouses. Wojtyła stressed that sexual devotion is possible only in the context of spousal love because there is no possibility of mutual sexual devotion without giving oneself to each other. In other words, sexual devotion in the context of other forms of love includes a constant danger of instrumentalization of the other person. Wojtyła continued his reflection on marital love as John Paul II in the first cycle of Wednesday catechesis “He created them male and female”. Theology of the body was continued not only by Wojtyła's students but by many other theologians (among others J. Crosby, C. West, C. Anderson). Wojtyła and the subsequent authors paid much attention to the integral vision of man and therefore the integral vision of love. In his first encyclical, Benedict XVI emphasized that man loves not the soul alone or the body itself but the whole man (DCE 5). Sexuality is therefore a way of showing love that will

combine all dimensions. Love between a woman and a man needs time to grow up. It is not just a feeling. The ideal of love is spousal love, which is mature, not focused on oneself but on another person and on a common relationship.

Love has to go through various stages to become mature and it can become a gift of self. Man learns and shapes such love through all his life (Anderson, Granados 2009). Below will be presented to the various stages of love, which lead to the agape love, spousal, which is a gift of self.

The attraction, an initial stage of love, refers to perceiving the other person as a worthy entity. The attraction is connected mainly with a sphere of senses but also with emotional and volitional spheres. Therefore, we are dealing here with an emotional experience (emotions) which is followed by a decision of will. Wojtyła stressed the importance of the emotional aspect of love. He noted that thanks to this aspect, love has thoroughly human character and produces, in general, the possibility to create relationships between men and women (Wojtyła 1982). However, love can not be based solely on emotions. The volitional dimension, which belongs to the spiritual sphere of man, is also important. Love operates on the level of emotions but also on the spiritual level (volition) (West 2011).

The desire is an aspect of love which is characteristic of the relationship between men and women. As Wojtyła wrote, a human being is either a woman or a man and needs a complementation by the member of the opposite sex (Jan Paweł II 2011). Such need finds its demonstration in sexual desire. This type of love seeks a kind of good which is a man for a woman and a woman for a man. Love as the desire and the desire is not the same. The desire is a feeling of deficit which may be satisfied by an identified good which is a person of the opposite sex. However, it is linked to an instrumental treatment of the second person (as a remedy for satisfying the lack of something). Love as desire is an „objective need of entity which is directed to the second entity, which is a good and object of aspiration for the first one”. This type of love reflects a desire for one’s own good. Love as desire is such an aspect of love in which attitudes similar to utilitarian may be reflected (Ślipko 2005).

The dimension of love as benevolence supplements love as desire. It is a desire of good for the other person. This desire is not selfish. The Polish pope noted that this dimension of love should go together with love as desire (Wojtyła 1982).

It should be pointed out that in the measurement of sexual satisfaction, presented in the previous sections of the paper, the majority of items is referring to love as desire and to love as goodwill. There are very limited references to «higher» levels of love, like those described below.

Wojtyła and other personalists stressed that in love between men and women there are no two self-contained loves but one love, which connects both

persons to each other similarly to the relationships in Holy Trinity (Wojtyła 1982). Therefore, love in such a relationship should be mutual and similar to the love of Christ and the Church (SC 27). Such love acquires a character of the virtue, creates a communion, and is an evidence of individual's maturity. Mutuality belongs to the nature of love (Semen 2008).

Sympathy is a subjective experience, which is strongly present in the beginning of the romantic relationship. It is based mostly on the emotional experience. Sympathy in itself is good but may also have some drawbacks. The most important drawback can be the subjectivism, which distorts a real image of the beloved person. Other drawback is the lability of emotional experiences which constitute sympathy. Love should not be seen only through the prism of sympathy. Friendship, with a more volitional character, is a complementation of sympathy. Friendship may be summarized by a citation from the Gospel: „Love your neighbour as yourself” (Mt 22,39), which means wanting the good for the second person as for oneself. In the sympathy supplemented with friendship, both the emotional aspect, which gives warmth and the volitional aspect, which gives stability, are present (Wojtyła 1982).

Wojtyła and theologians of the body stated that spousal love is the culmination of love in general and finds its realization in marriage (West 2009). This type of love should be characteristic for a marital relationship between spouses (Wojtyła 1982; Kopycki 2013). Theologians of the body stress that sexual devotion is possible only in context of such love because there is no possibility to mutual sexual devotion without giving ourselves to each other (Kieniewicz 2018). In other instances, there is constantly present a danger of instrumentalization of the other person.

Moreover, Karol Wojtyła described psychological and ethical dimensions of love. In a psychological dimension, he pointed out an impression, sentiment and emotionality and summarized it in the description of integration of love, based on the combination of psychological experience of love with freedom and truth. For this integration to take place it is necessary to consider an ethical dimension of love.

The focus of this paper is the metaphysical dimension of love because this dimension allows the discrimination of qualitatively different dimensions of love. Psychological and ethical dimensions will not be discussed in detail.

3. Perception of Spouse as a Person Scale – rationale of a new measure of sexual satisfaction

Based on Karol Wojtyła's and theologians of the body conception of love (mainly betrothal love), the author tries to create the psychological question-

naire called “Perception of Spouse as the Person” Scale (which is a subscale of “Perceiving a Marital Act as Celebration of The Sacrament of Marriage” Scale). It is an attempt to translate the theological-philosophical theory into a psychological practice. Karol Wojtyła in his „Love and responsibility” included a psychological dimension of love which demonstrated that Wojtyła recognized psychological dimension of love as important (Later, John Paul II also emphasizes that cooperation between theology and psychology is important (VS).

“Perception of Spouse as the Person” Scale includes two subscales, namely “Subjective Treatment of Spouse” subscale and „Perception of being Personalized by Spouse” subscale.

“Subjective Treatment of Spouse” subscale refers to treating the spouse with respect for his/her dignity, looking upon one’s spouse as a person in contrast to treating his/her instrumentally for one’s goals fulfillment, a focus on the spouse’s well-being even to the higher degree than focussing on one’s good. This subscale is based on the catholic personalism. Human being as a person is gifted with dignity and appointed to love (Anderson, Granadson 2009). Within marriage, love accepts a betrothal character which manifests itself in being a full and selfless gift (spouse’s good is above one’s own prosperity) (Wojtyła 1982; Ślipko 2005). This devotion has both an individual dimension (a devotion of one person to the other) and reciprocal one, inter-individual dimension (communal dimension) (Wojtyła 1982).

“Perception of being Personalized by Spouse” subscale refers to one’s perception and sense of being treated by one’s spouse as a person. Items included in this subscale beginning with: „I think that my spouse thinks that...”. The rationale for this subscale was an attempt to catch a communal dimension of love and reciprocity of love.

The author proposed the following statements in:

A) Subjective Treatment of Spouse Subscale:

- Sex is for me an experience of my husband’s/my wife’s love. (Love is understood here as a readiness to unselfish devotion to the other human)
- For me, the sexual act (intercourse) is an opportunity to deepen our marital relationship.
- I think that sex is an important element of our marital life.
- I think that sex is an opportunity to mutual endowment for me and my spouse. (Endowment means to be concentrated on the well-being of spouse to a higher degree than on one’s own good)
- For me, a sexual act is a union with husband/wife.
- I would like my husband/my wife to be my only sexual partner.

- For me, a sexual act is an opportunity to cherish our marital relationship.
 - I take sexual activeness mainly because of my husband's/wife's sexual needs.
 - I care about fulfilling my husband's/my wife's sexual needs.
 - Sexual act makes me and my husband/my wife emotionally closer.
 - Sex is a routine action for me. (inversely scored)
 - During sexual intercourse I would like to strive for mutual (mine and my spouse's) satisfaction.
 - Love (understood as a readiness to unselfish devotion for other human) should be basic for sexual act.
 - We talk about our sex with my husband/my wife.
 - During a sexual intercourse with my husband/my wife I am trying to create an atmosphere, in which he/she would feel safe.
 - I know sexual needs of my husband/my wife.
 - During sex I would like to be a gift for my husband/my wife, which means that I would like to concentrate on his/her well-being to a higher degree than on mine.
 - Sex is for me nothing more than an act of physical closeness. (inversely scored)
- B) „Perception of being Personalized by Spouse Subscale :
- I think that during sexual intercourse my husband/my wife would like to strive for our mutual satisfaction.
 - I think that my husband/my wife cares about fulfilling my sexual needs.
 - I think that a sexual act is for my husband/my wife an opportunity to deepen our marital relationship.
 - I think that my husband/my wife knows my sexual needs.

Scale described above was intended to refer to a relationship between spouses in which they would like to be a gift for each other. An important trait of this scale is the reference only to marriage, because only within marriage a betrothal love could be established in the context of sexuality.

4. Validation of Perception of Spouse as a Person Scale

The abovementioned scale was used in the study conducted among participants living in sacramental marriages. The author used additionally a questionnaire measuring sexual satisfaction (Sexual Satisfaction Scale [Davis and colleagues 2006; Sałasińska and colleagues 2012]).

Three hundred and fifty four individuals participated in the study (200 women and 154 men). The age of participants ranged from 20 to 69. The largest group was participants living in marriages lasting more than 20 years (23%) and participants living in marriages lasting from 1 to 4 years (also 23%). The majority of participants (69%) belong to various church communities. The vast majority of participants (76%) was not sexually active before marriage.

Author's Perception of Spouse as the Person Scale and Sexual Satisfaction Scale (measuring physical attractiveness, emotional attractiveness and control) were used in the study. It was hypothesized that perceiving one's spouse in a personalistic manner would be positively correlated with sexual satisfaction. Results of correlational analysis are presented in Table 1.

Table 1. Results of correlation analysis of Perception of Spouse as the Person Scale and Sexual Satisfaction Scale

		Subjective Treatment of Spouse	Perception of being Personalized by Spouse
1.	Sexual satisfaction – physical	0.54	0.54
2.	Sexual satisfaction – emotional	0.41	0.44
3.	Sense of control	0.42	0.56

Note. All correlations are significant at $p < 0.001$.

Both Subjective Treatment of Spouse and Perception of being Personalized by Spouse were significantly positively correlated with all dimensions of sexual satisfaction. The more spouse treats his or her spouse as a person in sexual relationship, the higher is the sexual satisfaction in marriage. A personalistic approach to spouse, therefore, seems to have an important role for sexual satisfaction.

5. Conclusions

The purpose of this paper was to introduce a personalistic approach to psychological analysis of sexual bonds between spouses. The main difficulty was translating the philosophical language of Wojtyła's works into questionnaire entries. Namely, statements used in questionnaire should be easy for readers and should not shallow philosophical precision of Wojtyła simultaneously. The present attempt to translate personalistic language to psychological practice in domain of sexuality, i.e. Perception of Spouse as the Person Scale appeared to

be possible and fruitful as a measure of overlooked dimension of marital sexuality. On the other hand, an identified, personalistic dimension of sexual relationship was positively and substantially related with sexual satisfaction. This result shows that treating one's spouse with a real personalistic reference helps to achieve significantly better relationship than without this type of reference to one's spouse, also in sexual matter.

An abovementioned construction of the scale is not without limitations. Firstly, some items have idealistic character and refer to an ideal state which is approached by people but possibly can not be achieved fully. Participants usually have high tendency to self-idealization which may result in the overstatement of their answers. Participants were homogenic, and they were mainly of practicing Catholics, in majority belonging to church communities, and living according to Christian ethic. Studies conducted in more diversified group may bring interesting results.

Despite abovementioned limitations, the attempt of introduction personalistic approach into measurement of sexual satisfaction of spouses has many advantages. One of them is an opportunity to present Karol Wojtyła's teachings about marital love to wider audience. Additionally, a prepared Scale can be useful not only in studies from the borderline of psychology, theology and philosophy, but also in therapeutic practice (e.g. marital therapy and in pastoral work).

CZY ISTNIEJE MOŻLIWOŚĆ PRZEŁOŻENIA PERSONALIZMU NA PRAKTYKĘ BADAŃ PSYCHOLOGICZNYCH? PRZYKŁAD JAKOŚCI RELACJI SEKSUALNEJ W MAŁŻEŃSTWIE

Streszczenie

Dzisiaj możemy obserwować kryzys relacji seksualnych między mężczyzną a kobietą. Są one często skoncentrowane na sobie, nietrwale i oderwane od relacji małżeńskiej. Tą prawidłowość można dostrzec w badaniach nad satysfakcją seksualną, które nie uwzględniają aspektu relacyjnego i są skupione na jednostce. Autor artykułu pragnie zaproponować skalę personalnego postrzegania małżonka, która oparta jest na personalizmie chrześcijańskim i na teologii ciała a ma za zadanie uwzględnić relacyjny aspekt współżycia seksualnego. Jest to propozycja narzędzia, które może wzbogacić badania nad seksualnością człowieka.

Słowa kluczowe: teologia ciała, relacje seksualne, małżeństwo, miłość oblubieńcza, personalizm

Keywords: theology of the body, sexual relationships, marriage, spousal love, personalism

WYKAZ SKRÓTÓW

- HV – Paweł VI, Encyklika *Humanae vitae*
 FC – Jan Paweł II, Adhortacja *Familiaris consortio*
 VS – Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*
 DCE – Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*
 SC – Benedykt XVI, Adhortacja *Sacramentum caritatis*

BIBLIOGRAPHY

- Anderson C., Granados J. (2009), *Wezwani do miłości*, tłum. M. Romanek, Warszawa.
 Benedykt XVI, (2006) Encyklika *Deus caritas est*, Kraków.
 Benedykt XVI (2007), *Sacramentum caritatis*, Poznań.
 Paweł VI (1999), Encyklika *Humanae vitae*, Wrocław.
 Davis D. and colleagues (2006), «*I can't get no satisfaction*»: *Insecure attachment, inhibited sexual communication, and sexual dissatisfaction*, „Personal Relationships”, 13, 465-483.
 Hadjadj F. (2013), *Kobieta i mężczyzna. O mistyce ciała*, tłum. M. Nowak, Poznań.
 Jan Paweł II (2011), *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, Lublin.
 Jan Paweł II (2000), Adhortacja *Familiaris consortio*, Wrocław.
 Jan Paweł II (1998), Encyklika *Veritatis splendor*, Wrocław.
 Kieniewicz P. (2018), *Małżeński labirynt*, Warszawa.
 Kopycki P. (2013), *Elementarz teologii ciała według Jana Pawła II*, Częstochowa.
 Lawrence E., Pederson A., Bunde M. and all (2008), *Objective Ratings of Relationship Skills across Multiple Domains as Predictors of Marital Satisfaction Trajectories*, „Journal of Social and Personal Relationships” 25(3), 445-466.
 Meston C., Trapnell P. (2005), *Development and Validation of a Five-Factor Sexual Satisfaction and Distress Scale for Women: The Sexual Satisfaction Scale for Women (SSS-W)*, „The Journal of Medicine”, vol. 2, 66-81.
 Nomejko A., Dolińska-Zygmunt G. (2014), *The Sexual Satisfaction Questionnaire – psychometric properties*, „Polish Journal of Applied Psychology”, vol. 12 (3), 105-112.
 Sałasńska A., Zawilowski G., Matejka W., Lew-Starowicz Z. (2012), *Sexuality and selected personality traits in female students who choose to specialize in sexology*, „Sexological Review” 8, 3/31, 17-22.
 Semen Y. (2012), *Seksualność według Jana Pawła II*, tłum. Z. Denkowska, J. Urbaniak, Poznań.
 Ślipko T. (2005), *Zarys etyki szczegółowej. Etyka osobowa*, Kraków.
 West C. (2008), *Teologia ciała dla początkujących*, tłum. M.J. Kaniewscy, Warszawa.
 West C. (2011), *Eros i agape. Miłość, która daje szczęście*, tłum. A. Skucińska, Kraków.
 Wojtyła K. (1982) *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin.

MAGDALENA BIOLIK-MOROŃ – mgr teologii i mgr psychologii. Studentka studiów teologicznych III stopnia w zakresie teologii moralnej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

Recenzje

Tomasz Terlikowski, *Czego księża nie powiedzą ci o antykoncepcji?*, W drodze, Poznań 2018, ss. 178.

Hierarchia Kościoła w obecnym czasie przeżywa kryzys autentyczności. Rozdmuchiwane przez media upadki katolickich dygnitarzy prowadzą do wątplenia w wiarygodność głoszonych przez nich nakazów moralnych. Często więc sprowadza się powyższe imperatywy do osobistego zdania hierarchów, do próby forsowania przez nich swoich praw celem utrzymania wierzących we wspólnocie rzymskokatolickiej. Szczególny sprzeciw można zaobserwować w dziedzinie katolickiej etyki seksualnej. Warto jednak w świetle powyższych zarzutów rozważyć, jakie jest pochodzenie, ugruntowanie i właściwy sens kościelnej hierarchii. Zgodnie z greckim źródłosłowem słowo „hierarchia” nie oznacza ‘święte panowanie’, ale ‘święte źródło’. „W tym sensie słowo «hierarchia» oznacza, że Kościół nie rodzi się mocą własnego postanowienia, lecz przez Pana, przez sakrament. [...] Kapłaństwo nie jest klasą panującą, która by w Kościele forsowała surową dyscyplinę, lecz więzią Kościoła z Panem” (Ratzinger, *Bóg i świat*, Kraków 2005, s. 356-357). Prezbiterzy i biskupi nie narzucają więc swojej wizji, ale strzegą świętego źródła Bożego zamysłu.

W nurt odkrywania Bożej woli względem szczególnie ważnej sfery w życiu człowieka – ludzkiej płodności – wpisuje się książka Tomasza Terlikowskiego *Czego księża nie powiedzą ci o antykoncepcji?* Autor powyższego dzieła jest doktorem filozofii, dziennikarzem, publicystą, działaczem katolickim, był redaktorem naczelnym portalu fronda.pl, a także kwartalnika „Fronda”. Ponadto piastował funkcję redaktora naczelnego Telewizji Republika, a obecnie jest dyrektorem programowym tejże stacji. Prowadzi także cotygodniową audycję publicystyczną *Terlikowski na froncie*, na antenie Polskiego Radia 24. W świetle wstępnych rozważań godny odnotowania jest fakt, że autor nie jest duchownym, ale świecką osobą.

Na pierwszych stronach *Czego księża nie powiedzą ci o antykoncepcji?*, we wstępie, autor ukazuje jedno z najbardziej brzemiennych w skutki wydarzeń w historii nowożytnego Kościoła, czyli publikację encykliki *Humanae vitae*. Dokument wydany przez Pawła VI spotkał się ze skrajnie różnymi opiniami – niektórzy uznali go za profetyczny znak, inni recenzowali jako kompletny anachronizm. Sprzeciw wobec recepcji encykliki papieża Montiniego niesie za sobą poważne implikacje. Autor stawia wobec tego pytania o to, czy nauczanie zawarte w powyższym dokumencie może być zmienione, a w konsekwencji, czy Kościół może swobodnie modyfikować zasady moralności.

Gdy spojrzy się na obecny stan skrajnego nieumiarkowania seksualnego (oraz ściśle związanej z tym zjawiskiem antykoncepcji) i porówna go do pruderyjnego stosunku względem aktu współżycia sprzed zaledwie stu lat, może się zrodzić pytanie: Jak do tego doszło?. Terlikowski w pierwszym rozdziale stara się ukazać historię tej drastycznej zmiany, która narastała znacznie wcześniej, a eksplodowała w ciągu ostatniego wieku. Żeby zrozumieć konsekwentne stanowisko Kościoła wobec antykoncepcji, autor ukazuje najpierw doktrynę zawartą w Piśmie Świętym, dotyczącą ludzkiej seksualności. Po przedstawieniu biblijnego gruntu nauczania katolickiego wobec myślenia antynatalistycznego Terlikowski prowadzi dalej czytelników przez historię. Poczynając od *Didache*, przez ojców Kościoła, Tomasza z Akwinu, Marcina Lutra, Jana Kalwina, a na Immanuelu Kancie kończąc, autor ukazuje ciągłość myślenia ludzkości w kategoriach afirmacji płodności, przy zdecydowanym odrzuceniu wszelkich form obezpladniania stosunku. W tym czasie następuje jednak pierwsze pęknięcie w monolocie dotychczasowego rozumienia aktu seksualnego. Markiz de Sade gloryfikuje rozkosz seksualną, czym kładzie podwaliny dla kontynuatorów takiego myślenia: Thomasa Hobbesa i Jana Jakuba Rousseau. Kolejne kroki milowe w zmianie dotychczasowego myślenia o antykoncepcji to tezy Thomasa Malthusa oraz działalność Margaret Sanger. Wydarzeniem wielkiej wagi była konferencja biskupów anglikańskich w Lambeth, podczas której Kościół anglikański wyłamał się z monolitycznego postrzegania antykoncepcji przez inne wspólnoty chrześcijańskie i pozwolił na obezpladnianie pożycia seksualnego w wyjątkowych przypadkach. Takie relatywistyczne podejście przejęły potem niektóre wspólnoty prawosławne, m.in. Rosyjska Cerkiew Prawosławna. Reakcją na ten zamęt była encyklika *Casti connubii*, opublikowana przez Piusa XII. Na kolejnych stronach książki autor ukazuje dychotomię w podejściu katolickich moralistów odnośnie do antykoncepcji. Powyższe zamieszanie pragnął rozwiązać Paweł VI, tworząc specjalną komisję przy Soborze Watykańskim II, która miała się zająć wyłącznie kwestią „kontrolu urodzeń”. Następnie Terlikowski – w pasjonującej narracji – ukazuje atmosferę, jaka towarzyszyła pracy powyższej komisji, a także polski wkład w jej prace. Na końcu opisuje sam moment opublikowania *Humanae vitae* oraz reperkusje związane z tym wydarzeniem. Rozdział jest zwieńczony przedstawieniem wielkiego wkładu Jana Pawła II w lepszą recepcję encykliki papieża Montiniego.

Na początku drugiego rozdziału autor obrazuje, jak powszechny dostęp do antykoncepcji wpłynął na zmiany w obyczajowości, szczególnie u młodych osób. Kolejną istotną implikacją jest zwrot w postrzeganiu ciąży, która jest teraz odczytywana jako zagrożenie, jako coś, przed czym należy się bronić. Z tego powodu rośnie także liczba popełnianych aborcji. Takie „antykoncepcyjne myślenie” staje się niestety coraz powszechniejsze w świadomości katolików, stąd konieczne i aktualne ukazuje się ponowne odczytanie encykliki *Humanae vitae*. Żeby ugruntować powyższą tezę, Terlikowski dowodzi zasadności otwarcia się na płodność na płaszczyźnie prawa naturalnego. Opierając się na zasadach metafizycznych, nauczaniu św. Tomasza z Akwinu oraz na bogactwie przemyśleń Karola Wojtyły/Jana Pawła II, autor dowodzi sprzeczności antykoncepcji względem prawa naturalnego. Dalsza „apologia płodności”

prowadzona jest na gruncie teologii. Bazując na Piśmie Świętym oraz na nauczaniu Kościoła, Terlikowski wykazuje – parafrazując określenie użyte przez autora – jak dogmatyka wpływa na erotykę. Następnie, opierając się na danych socjologicznych, ukazuje dewastujący wpływ antykoncepcji na życie społeczeństw (m.in. drastyczny wzrost popełnianych aborcji, spadek liczby zawieranych małżeństw, wzrost liczby rozwodów). Terlikowski wieńczy drugi rozdział przedstawieniem faktów biologicznych i medycznych, które w sposób jasny dowodzą, jak bardzo szkodliwy wpływ mają np. tabletki antykoncepcyjne na zdrowie kobiet.

Ostatni rozdział autor poświęca samej encyklice *Humanae vitae*. Porusza kwestię statusu doktrynalnego powyższego dokumentu oraz wpisania się tego dzieła w kontekst „ewangelicznego rozeznawania”, które silnie akcentuje papież Franciszek. Autor pogłębia zagadnienie moralnego rozpatrywania czynów w kontekście niezmiennych zasad postępowania, kreśli także wyraźnie drogę prawa stopniowości, czerpiąc z nauczania ostatnich papieży. Na podstawie nauczania Kościoła Terlikowski ukazuje kluczowe aspekty w rozeznawaniu odpowiedzialności danej osoby za popełniony czyn, czyli kwestie materii, intencji i wolności w postępowaniu moralnym. Wieńcząc trzeci rozdział, autor ukazuje wyraźnie cel aktu seksualnego, którym jest otwartość na życie. Ten powyższy fakt ugruntowuje na nauczaniu papieży, a także przedstawia implikacje w codziennym życiu małżonków, Terlikowski kreśli przed czytelnikiem konkretną drogę, jak można żyć otwarciem na płodność w małżeństwie.

Podsumowując, omawiana książka zasługuje na przeczytanie z kilku powodów. Po pierwsze, jest silnie osadzona w nauczaniu Kościoła, poparta rzetelnymi badaniami oraz napisana z perspektywy osoby, która wcześniej krytycznie odnosiła się do poruszanej kwestii, co tylko wzmacnia autentyczność przekazu. Należy również zaznaczyć syntetyczny charakter wyżej wspomnianej książki, ponieważ na niewielu stronach została przedstawiona geneza „sporu antykoncepcyjnego”, implikacje myślenia antynatalistycznego oraz kierunki wyjścia z matni takiego rozumowania. Podkreślić trzeba również wartką narrację oraz przystępny język, jakim została napisana powyższa pozycja, dzięki czemu zarówno duchowny, jak i świecka osoba będą mogli śmiało po nią sięgnąć.

Jan Tomczyk
Wyższe Seminarium Duchowne
Zgromadzenia Misjonarzy Świętej Rodziny
w Kazimierzu Biskupim

Zbigniew Rau, Katarzyna M. Staszyńska, Maciej Chmieliński, Krzysztof Zagórski, *Doktryna Polaków. Klasyczna filozofia polityczna w dyskursie potocznym*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Łódź–Warszawa 2018, ss. 212. ISBN 978-83-7383-920-5.

Polska w swym bogactwie osobowym, tak indywidualnym, jak i społecznym oraz komunijnym, niesie w sobie różnorodność wizji i praktycznych aplikacji, zwłaszcza w sferze politycznej. Sprawdza się owa różnorodność, która jest jedną z cech charakterystycznych mieszkańców Polski. Nie idzie jednak tutaj o tzw. potoczność, pojętą bardzo szeroko, ale bardziej o wielorakie konsekwencje tych namysłów, a następnie podejmowanych – w ich kontekście i za ich przyczyną – decyzji i wyborów prawd oraz wartości lub wręcz rezygnowania z nich.

Pytania w tej sferze życia i postępowania są codziennością, nawet – wydaje się – wobec nieznaczących poglądów, a jednocześnie także refleksji dotyczących bardzo wielu płaszczyzn wspólnotowego życia. To jest bardzo bogaty obraz wielorakich osobowych przekonań. Człowiek, ze swej natury, jako istota społeczna, ma wpisany, wręcz zakorzeniony zwyczaj wartościowania, który w jakimś sensie dochodzi do głosu, m.in. w sumieniu. To jest wyjątkowe wyposażenie ludzkiej kondycji, zwłaszcza etyczno-moralnej.

Autorzy prezentowanego opracowania to zespół badaczy skupionych wokół prof. dr. hab. Zbigniewa Rau z Uniwersytetu Łódzkiego. Autorzy oprócz wspomnianego uniwersytetu wywodzą się z Akademii Leona Koźmińskiego w Warszawie. Przywołany profesor był wykładowcą wielu uczelni zagranicznych oraz jest autorem licznych publikacji, w tym w języku angielskim. W badania, których owocem jest recenzowana książka, zaangażowane jest Centrum Myśli Polityczno-Prawnej im. Alexisa de Tocqueville’a powołane do życia we wrześniu 2007 roku przy Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Łódzkiego.

Książkę otwiera spis treści, wprowadzenie i podziękowania. Natomiast zasadniczy korpus treściowy podzielony został na pięć rozdziałów, a one z kolei na paragrafy.

Pierwszy rozdział nosi tytuł: „Założenia metodologiczne”. Najpierw wskazano w nim na najbardziej znane kategorie klasycznej filozofii politycznej. Ważne jest przeanalizowanie ich znaczenia, doktrynalnych zależności i miejsca w różnych nurtach politycznego myślenia. Podjęto próbę usystematyzowania kategorii klasycznej filozofii politycznej, co jest niezbędne dla poprawnego zaplanowania badań empirycznych. Ukazano także filozofię polityczną w analizie wyników badań ilościowych.

„Człowiek i społeczeństwo” to tematyka kolejnego rozdziału, w którym wyszczególniono następujące paragrafy: I. Arystotelesowska wspólnota; 1. Rodzina; 2. Wspólnota lokalna; 3. Wspólnota narodowa; II. Tocqueville’owski zwrot; III. Hobbesowskie uniwersum; IV. Podwójna osobowość i dualizm stosunków społecznych.

Następnie w rozdziale trzecim poddano analizie zagadnienie: „Własność”. W badaniach jakościowych wyróżniono części: 1. Własność prywatna jako zjawisko naturalne; 2. Naturalne źródła własności prywatnej; 3. Społeczne funkcje własności prywatnej; 4. Granice własności prywatnej i akceptacja własności publicznej.

„Władza” została zaprezentowana w rozdziale czwartym. Tutaj rozważania skoncentrowano wokół zagadnień: 1. Władza jako integralna część ładu społecznego; 2. Władza jako promotor troski o dobro wspólne i sprawiedliwość; 3. Granice władzy.

Wreszcie w rozdziale piątym omówiono problematykę: „Państwo”. W badaniach jakościowych zaprezentowano następujące kwestie: 1. Państwo jako zjawisko naturalne; 2. Geneza państwa; 3. Zasady na których państwo powinno się opierać; 4. Co państwo powinno czynić dla swoich obywateli?; 5. Prawo do emigracji.

Wszystkie te podstawowe zagadnienia omówiono według następującego schematu: 1. Badania jakościowe; 2. Badania ankietowe; 3. Konkluzje.

Treściowo książkę zamykają wnioski końcowe, które opatrzone tytułem: „Doktryna polityczna społeczeństwa polskiego”. Tutaj w kolejności dokonano następującej charakterystyki: 1. Założenia doktrynalne; 2. Treść doktryny; 3. Charakter doktryny; 4. Barwy ideowe doktryny.

Całość edytorską opracowania zamyka bibliografia (s. 203-206), noty o autorach (s. 207-209) i indeks osobowy (s. 210-212).

Książka jest ciekawą refleksją nad doktryną polityczną Polaków, dość szeroko pojętego społeczeństwa polskiego. Dobrze, że szczególnie oglądowi poddano zagadnienia: kondycji człowieka, społeczeństwa, własności, władzy i państwa. To są szczególnie wiodące kwestie, m.in. w kontekście ciągle niezakończonych przemian ustrojowych w Polsce. Oczywiście, zagadnienia te pozostają w nieustannej interakcji oraz swoistej relacyjności zwrotnej. To ciągle toczący się wielowątkowy oraz wielopłaszczyznowy dyskurs. Rozpatrywanie któregoś z nich z osobna w poważny sposób utrudnia ich obiektywną prezentację, a następnie analizę naukowo-badawczą. Także czysty empiryzm nie jest gwarantem dojścia do prawdy, choćby socjologicznej.

Jak zaznaczono we wprowadzeniu, „ta książka jest osadzona w aksjologii demokracji. Nas, jej autorów, łączy przekonanie, iż demokracja wymaga stałego wzbogacania w wymiarze zarówno koncepcyjnym, jak i praktyki politycznej” (s. 7). Należy jednak zadać pytanie, czy istnieje w Polsce jakakolwiek wola takiej otwartości. Wydaje się, że polityka została bardzo silnie zideologizowana. Nie ma tam otwartości na tak odpowiedzialne myślenie, a tym bardziej działanie polityczne. Jednak samo otwarcie i oferta doktrynalna jest potrzebna i oczekiwana, tym bardziej gdy oparta jest na stosownych badaniach.

Jeszcze we wprowadzeniu autorzy wskazują także, że celem ich „projektu jest rekonstrukcja refleksji i opinii społeczeństwa w kwestiach zasadniczych dla określenia jego doktryny politycznej, a zatem stosunkowo uporządkowanego zespołu możliwie

spójnych i niesprzecznych poglądów politycznych” (s. 8). Teoretycznie jest to słuszne założenie, ale realizm polityczny tego zupełnie nie potwierdza. Owo uporządkowanie, spójność i niesprzeczność w realiach dyskursu politycznego są dalekie od rzeczywistości, nawet jeśli zdaje się, że badania socjologicznie to potwierdzają.

Ponoć naszkicowany został w książce obraz doktryny Polaków. Czy jednak odzwierciedla on realną obecność klasycznej filozofii politycznej w dyskursie potocznym? Można mieć co do tego poważne wątpliwości, nawet jeśli jako pewną zasadę łączącą przyjmie się pozytywnie pojęty pluralizm z jednoczesnym dążeniem do pewnej harmonii i woli współpracy. Poważne pytania budzi także dobór regionów badawczych. Zdecydowanie brak regionu z południa oraz południowego wschodu kraju, a także z ziem, które zostały przyłączone po II wojnie światowej. Dobór miejscowości na Pomorzu nie oddaje tego fenomenu. Zatem, czy jest to doktryna Polaków, a może tylko części mieszkańców ziem współczesnej Rzeczypospolitej. Wydaje się, że pominięte regiony w znacznym stopniu zmieniłyby uzyskane wyniki badawcze.

We wnioskach końcowych autorzy przypominają, iż „powyższe ustalenia pozwalają stwierdzić, że doktryna polityczna społeczeństwa polskiego stanowi prawdziwą mozaikę ideową dominujących współcześnie nurtów politycznego myślenia. Wzajemne przenikanie się tych nurtów powoduje, że jest ona daleka od jakiegokolwiek zideologizowania. Jako taka jest doktryną ideowo inkluzywną” (s. 202). Wydaje się – w sensie teoretycznym – że to słuszna konkluzja przeprowadzonych badań i osiągniętych wyników, oczywiście przy uwzględnieniu poważnych pytań o zastosowane metody badawcze.

Czy jednak, jak stwierdzają autorzy, „analiza przekonań wyłonionych w badaniach opinii publicznej pozwala na sformułowanie zarysu doktryny politycznej zbiorowego podmiotu, jakim jest współczesne społeczeństwo polskie” (s. 195)? Można próbować wytworzyć „zbiorowy podmiot”, ale czy on realnie istnieje i funkcjonuje w swej dynamice politycznej? Wydaje się, że obraz doktryny politycznej jest o wiele bardziej zróżnicowany politycznie. Zdaje się, że trudno określić ów zbiorowy podmiot, mając m.in. na względzie potoczny dyskurs, jak chcą tego autorzy.

Warto zauważyć, że z nauczania społecznego Kościoła katolickiego przywołano tylko encyklikę *Rerum novarum* Leona XIII i encyklikę *Quadragesimo anno* Piusa XI. Zastanawia brak wskazania na późniejsze dokumenty, choćby Jana XXIII (np. *Pacem in terris*, *Mater et magistra*), Pawła VI (np. *Populorum progressio*, *Octogesima adveniens*) i Jana Pawła II (np. *Centesimus annus*, *Sollicitudo rei socialis*). Czyżby bogate nauczanie tych współczesnych papieży, choćby w jakimś minimalnym stopniu, nie było godne zauważenia? Oczywiście, tutaj staje pytanie badawcze: Na ile jest ono realnie obecne w dyskursie potocznym wśród Polaków, a także w samej doktrynie politycznej? Natomiast dobrze, że z nauczania chrześcijańskiego wskazano choćby na św. Piotra Apostoła, św. Pawła Apostoła, św. Augustyna oraz św. Tomasza z Akwinu.

Ważnym elementem poznawczym książki są liczne tabele i zestawienia. Jest to cenny materiał, także dla osób, które podejmują osobistą refleksję, oraz w przypadku prób konfrontacji z przedłożonymi wnioskami i wynikami badawczymi. Pozwala to zatem również na formułowanie własnych wniosków. Ważnym dopowiedzeniem są

też cytaty z klasycznych opracowań odnoszących się do analizowanych zagadnień. To przywołanie pewnego „ducha” w całych teoretycznych analizach.

Interesujące jest zestawienie bibliograficzne, ale pominięto w nim Leona XIII. Okazuje się także, że część prezentowanych badań była już wcześniej publikowana.

Obraz klasycznej filozofii politycznej w dyskursie potocznym Polaków, nakreślony w prezentowanym dziele, jest z pewnością potrzebną i godną uwagi analizą. Spotkanie konserwatyzmu, republikanizmu, katolickiej nauki społecznej z liberalizmem i demokratycznym socjalizmem ma zróżnicowanie konotacje na polskiej scenie politycznej. Ostatecznie trudno uchwycić te fenomeny, ograniczając się do doktryn politycznych.

Proponowane opracowanie jest interesującym owocem szerokich badań oraz następnie przeprowadzonych analiz i zaproponowanych wyników. Zgromadzono ciekawy i obszerny materiał, który zapewne będzie mógł także służyć i innym dalszym badaniom. Zresztą sami autorzy piszą: „Możemy tylko wyrazić nadzieję, że projekt nasz zainspiruje dyskurs oraz dalsze analizy i badania zarówno w naukach społecznych, jak i humanistycznych, które takich właśnie odpowiedzi będą poszukiwać” (s. 11).

Andrzej F. Dziuba
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Wydział Teologiczny

Madeleine Albright. Współpraca Bill Woodward, *Faszyzm: Ostrzeżenie*. Przekład Katarzyna Mironowicz, Wydawnictwo Poltext, Warszawa 2018, ss. 340.

Znane z XX wieku formy faszyzmu jako ruchu, ideologii czy systemu ustrojowego nie stanowiły nigdy zwartego systemu światopoglądowego. Były połączeniem różnych elementów, m.in. rasizmu, nacjonalizmu, etnocentryzmu społecznego, elitaryzmu, darwinizmu, antysemityzmu i antykomunizmu. Mając to na względzie, zauważyć można wielkie zróżnicowanie, choćby w płaszczyźnie stawianych akcentów czy preferowanych opcji.

Zagadnienia te, choć historyczne, nadal pozostają obecne nie tylko w sferze zainteresowań teoretycznych, ale także pewnych obserwacji, zwłaszcza w sferze politycznej i gospodarczej. Ciągłe żywe są inspirowane przez nie zjawiska i postawy. Na niebezpieczeństwa ustroju faszystowskiego mocno zwracał uwagę Paweł VI, wskazując, że przecenianie własnego narodu, kult własnej rasy rozdziela narody, wyrządza szkodę solidarności międzynarodowej i pojednaniu między państwami oraz niweczy wysiłki podejmowane, by urzeczywistnić rozwój ludzkości (por. *Populorum progressio*, 62-63). Oczywiście nie można pominąć dwóch proroczych dokumentów Piusa XI, encyklik *Mit brennender Sorge* (14.03.1937) i *Divini Redemptoris* (19.03.1937).

Autorka recenzowanej książki w latach 1997-2001 była sekretarzem stanu, pracowała także w Białym Domu, na Kapitolu i jako ambasador USA przy Organizacji Narodów Zjednoczonych. Jest profesorem stosunków międzynarodowych na Georgetown University w Waszyngtonie oraz autorką wielu książek, m.in. *The Mighty and the Almighty: Reflections on America, God, and World Affairs*, *Prague Winter: A Personal Story of Remembrance and War, 1937-1948*, *Pani sekretarz stanu*. Natomiast Bill Woodward to pisarz mieszkający na Wzgórzu Kapitoliińskim w Waszyngtonie, D.C. opublikował m.in. *Fiber Optics Installer and Technician Guide* oraz współredagował inne książki autorstwa Madeleine Albright.

Książkę otwiera symboliczna dedykacja, motto, spis treści oraz „Przedmowa autorki do wydania polskiego”. Z kolei całość treści podzielono na 17 rozdziałów czy bloków tematycznych.

Dla choćby schematycznego przybliżenia podejmowanej tematyki warto podać ich tytuły: 1. „Doktryna gniewu i strachu”; 2. „Czar igrzysk”; 3. „My, barbarzyńcy”; 4. „„Nie czas na litość””; 5. „Zwycięstwo cesarzy”; 6. „Upadek”; 7. „Dyktatura demokracji”; 8. „„Znalezione wiele ciab””; 9. „Trudna sztuka demokracji”; 10. „Prezydent na całe życie”; 11. „Erdogan wspaniały”; 12. „Człowiek z KGB”; 13. „„Jesteśmy

tym, kim byliśmy»”; 14. „Wódz zawsze z nami»; 15. „Prezydent Stanów Zjednoczonych”; 16. „Zły sen”; 17. „Potrzebne pytania”. Na końcu dodano jeszcze „Podziękowania”; „Przypisy” i „Indeks”.

Taki układ treści omawianej książki wydaje się jedynym możliwym rozwiązaniem. Przytoczone tytuły są pewnymi hasłami, kluczami do szczegółowej zawartości treściowej. Niektóre z nich wskazują jednoznacznie na podejmowaną tematykę, np. rozdział 11 czy 12. Styl proponowanej narracji utrudnia podjęcie się ewentualnego roztropnego streszczenia tematyki poszczególnych rozdziałów.

Prezentowana książka tchnie rozmachem podjętej tematyki, choć w tytule określonym tylko dwoma wyrazami. Jakże to jednak nośne słowa: „faszyzm” i „ostrzeżenie”. Ich moc przekonywania jest tym większa, gdy występują łącznie. Zdecydowanie wskazują na wielkie niebezpieczeństwo. Łączący je dwukropek sprawia, że tytuł zapowiada wielką dynamikę, która wynika także z prowadzonych badań, analiz i wysuwanych hipotez oraz wniosków, a także doświadczenia politycznego autorki.

Dobrze, że dostrzegane w książce liczne uogólnienia poprzedza ważna deklaracja wyrażona już w przedmowie do wydania polskiego: „Nie napisałabym tej książki, gdybym nie przyszła na świat w miejscu i czasie, które tak znacząco wpłynęły na moje losy. Mieszkańcy Europy Środkowej doświadczyli faszyzmu w pełnym rozkwicie. Odparli ataki ze wschodu i z zachodu, za co przyszło im zapłacić niewyobrażalnie wysoką cenę” (s. 7). To ważny element życiorysu autorki, i to właśnie z młodości, co nie jest obojętne dla dalszej jej drogi.

Madeleine Albright dalej pisze: „Potrzeba odnowy społeczeństwa obywatelskiego w duchu poczucia wspólnoty to temat, wokół którego skupiają się moje rozważania w książce «Faszyzm: Ostrzeżenie»” (s. 7). Aby osiągnąć jedność, trzeba odrzucić: lęk, agresję, dyskryminację ze względu na pochodzenie, kolor skóry i przekonania religijne. Trzeba odrzucić pogardę dla godności człowieka i cierpienia zadawane niewinnym ludziom, którzy są wierni swoim wartościom. W tym kontekście groźnym słowem, a następnie postawą jest tylko wybiórcza tolerancja; a warto zauważyć, że stała się ona hasłem, które ma rozwiązać wszystkie problemy w negatywnych relacjach międzyludzkich. Autorka wspomina o tym także w niektórych partiach książki. Ostatecznie faszyzm również jest jedną z form przejawów wybiórczej tolerancji, która wręcz prowadzi do śmierci.

W prezentowanej publikacji na marginesie zasadniczych uwag odnoszących się do dramatycznych historii widać szczególną wrażliwość na współczesne znamiona czy przejawy faszyzmu. Można zatem powiedzieć, że faszyzm nie należy tylko do historii. Zatem książka zachęca do współczesnej debaty nad realiami politycznymi świata, a zwłaszcza konkretnych państw. Trzeba jednak dodać, że autorka proponuje zbyt płaski jej obraz i nie dostrzega bogactwa i wielorakiej różnorodności. Z pewnym uproszczeniem można przyjąć, że rzeczywistość w jej ujęciu jest czarna lub biała, co na pewno ułatwia cały dyskurs. Niestety, na ideowe analizy i proponowane postawy cieniem rzuca się własna polityka Stanów Zjednoczonych i ich globalne interesy.

Dlatego faktycznie M. Albright kreuje się często na swoistą jedyną i poprawną wyrocznię w sprawach polityki amerykańskiej, więcej – zdaje się – w całym świecie. Widać to zwłaszcza w ocenach Donalda Trumpha, obecnego prezydenta USA oraz jego polityki wewnętrznej i zagranicznej. Autorka jednak jest bardzo wybiórcza i jednostronna w ferowaniu dramatycznych opinii czy ocen, co w walce politycznej jest pewną normą. Czy jednak tak powinno być w badaniach naukowych oraz politologii? Ważnym elementem w takiej wizji jest przydatność innych, także państw, dla polityki amerykańskiej i jej rozwoju gospodarczego oraz militarnego. Wówczas stosowane są zupełnie inne kryteria oraz niemal zupełny brak „ostrzeżeń”.

Lektura książki sugeruje, że M. Albright nie szuka wspólnych wartości. Jeśli natomiast tak czyni, to poszukuje wyłącznie tych, które ona sama proponuje. Tymczasem potrzebny jest swoisty sojusz wspólnych wartości, bo jedynie on zapewni pokój i pomyślny rozwój całego globu, a nie tylko wybranych państw czy społeczności. Chodzi o świat, w którym pokonywanie ewentualnych różnic dokonuje się bez przemocy, w którym ludzie mogą żyć bez strachu przed agresją i atakami, a praworządność jest legalnie stanowiona, szeroko uznawana i powszechnie egzekwowana, co mocno podkreślała Madeleine K. Albright w marcu 2019 roku, w rocznicę wejścia Polski do NATO. Była to jej ważna deklaracja. Co jednak z niej zostało dziś?

W książce M. Albright znalazły się także wątki odnoszące się do Polski. To zwłaszcza historia najnowsza, wręcz bieżąca, która podciągana jest nawet pod znamiona współczesnego faszyzmu. Autorka, bardzo krytyczna wobec niektórych działań rządu, ma jednocześnie – jak się zdaje – zaufanie do swoistego charakteru polskiego narodu, jego krytycznej natury, co wskazywała wyraźnie podczas swojej wizyty w Polsce w marcu 2019 roku. Dlatego nie wykluczała, że bilans obecnych rządów może się jeszcze okazać pozytywny. Przecież dyskusja w demokracji zawsze jest możliwa. To przejawy politycznej poprawności, bardzo modnej dziś w Polsce i w Europie, a z drugiej strony pewna makiawelska asekuracja polityczna.

W końcowym „Podziękowaniu” autorka stwierdza m.in.: „Niniejsza publikacja w szczególnym stopniu odnosi się do bieżących zjawisk życia publicznego i pewne jej elementy z biegiem czasu mogą stracić na aktualności. Podejrzewam (i obawiam się) jednak, że kwestie natury ogólnej pozostaną w orbicie zainteresowania, ponieważ są głęboko powiązane z ludzką naturą i odnoszą się do tego, jak ludzie odmiennego pochodzenia znajdują – lub nie – drogę do pokojowego współistnienia” (s. 311). Dlatego powinny pojawić się pytania o wspólnotę ducha i burzenie „murów niewidzialnych”. Ten styl myślenia nie jest jednak bliski M. Albright.

Wymowne jest, że w oryginale występuje nazwa „Auschwitz” (s. 77), a w polskim przekładzie „Oświęcim” (s. 100), wbrew przyjętemu nazewnictwu światowemu. W indeksie dwa razy wskazano Pismo św., (s. 59, 104), a pominięto jeszcze inne dwa odniesienia (s. 297, 328). W indeksie występują hasła „islam”, „Żydzi”, a zabrakło „chrześcijanie” czy „katolicy”. Natomiast termin „Kościół” ma niekiedy szersze pojęcie niż katolicki. Dla jeszcze bliższego objaśnienia niektórych informacji przygotowano specjalne przypisy od autora (s. 31, 39, 45, 61, 71, 244), a inne od tłumacza

(s. 303, 306). W indeksie w kilku miejscach pomylono kolejność liter w alfabecie polskim (s. 331, 336-337, 339).

Możliwość lektury w języku polskim studium o faszyzmie autorstwa Madeleine Albright, która nadal jest jednym z czynnych współtwórców mocarstwa amerykańskiego, to ważne i interesujące doświadczenie. Opinie prominentnego polityka amerykańskiego, a jednocześnie uczonego, pozwalają na zapoznanie się ze specyficznym stylem myślenia i interpretacji realiów politycznych. Istotne bowiem są nie tylko konkretne tezy czy formułowane stwierdzenia, ale także styl dochodzenia do nich i ich formułowania.

Dobrze, że autorka, już z pozycji nieaktywnego polityka, dzieli się swymi przemyśleniami oraz bogatymi doświadczeniami. Jednak mimo wszystko wybrzmiewa ciągle asekuracyjne snucie planów związane z własną przyszłością polityczną, chociaż okazuje się, że mechanizmy uprawiania polityki w czasach, gdy zajmowała się nią M. Albright, obecnie są już w znacznym stopniu nieaktualne. Dziś są inne akcenty i priorytety, nowe mechanizmy dyplomacji i działania strukturalne. Dziś jest inne zaangażowanie ekonomii i nowoczesnych technologii.

Jednak podjęcie tematyki faszyzmu, choć termin ten w książce nie jest ostry i jednoznaczny w swej treści, jest ciekawą refleksją i pobudza do pewnej systematyki. Ta ostatnia nie jest prosta, jak to często sugeruje autorka. Niemniej jednak warto, na tej kanwie, podjąć własny namysł nad współczesnymi przemianami politycznymi, społecznymi, ekonomicznymi, religijnymi i kulturowymi, żeby ograniczyć się do wyliczenia tylko tych podstawowych, właśnie w kontekście faszyzmu, pamiętając zawsze o ich wielorakich powiązaniach, zależnościach i uwarunkowaniach, bardzo często manipulowanych i poddawanych współczesnym technologiom informatycznym.

Andrzej F. Dziuba
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Wydział Teologiczny

Recenzja naukowa książki o. prof. dra hab. Jarosława Kupczaka OP pt. «*Amoris laetitia*». *Konflikt interpretacji*, W drodze, Poznań 2020, s. 288

Oczekiwany z dużym napięciem posynodalny dokument o miłości w rodzinie wzbudził i wzbudza do dziś ambiwalentne reakcje u odbiorców pochylających się nad jego treścią. Adhortacja *Amoris laetitia*, będąca owocem pastoralnego namysłu nad małżeństwem i rodziną przeprowadzonego podczas nadzwyczajnego (2014) i zwyczajnego synodu biskupów (2015), wzniesiła gorącą dyskusję teologiczną i duszpasterską wokół wielu zagadnień poruszonych przez papieża Franciszka. Dokument, będąc niewątpliwym skarbcem celnym obserwacji, pogłębionych refleksji oraz pedagogicznych wskazań w duchu Ewangelii i wiary Kościoła, zawiera również wiele wypowiedzi wywołujących różne, niekiedy sprzeczne ze sobą, reakcje. Dotyczy to zwłaszcza rozdziału VIII, którego treść, a precyzyjniej rzecz ujmując, niektóre zawarte w nim wyrażenia, stały się przyczyną pojawienia się w łonie Kościoła poważnego konfliktu związanego z interpretacją papieskiego dokumentu.

Oblicza tego sporu oraz kontekst jego powstania przybliży nam recenzowana tu publikacja autorstwa o. prof. dra hab. Jarosława Kupczaka OP pt. «*Amoris laetitia*». *Konflikt interpretacji* (W drodze, Poznań 2020). Autor stara się przybliżyć czytelnikowi okoliczności narodzin adhortacji, jej zasadniczą treść oraz reakcje na jej opublikowanie. Przypomina dotychczasową doktrynę Kościoła na temat komunii świętej dla osób w powtórnych związkach i na jej tle prezentuje trzy różne drogi interpretacji nauczania *Amoris laetitia* w tym względzie. Książka ta jest swego rodzaju kontynuacją opublikowanej w roku 2018 rozprawy tegoż Autora poświęconej źródłom doktrynalnego sporu dojrzewającego w klimacie ostatnich dwóch synodów poświęconych małżeństwu i rodzinie.

Publikacja książkowa o. prof. Kupczaka z 2020 roku składa się z dziewięciu rozdziałów poprzedzonych wstępem. Ostatni rozdział ma charakter podsumowujący i w pewnym sensie prospektywny. Jak przystało na pracę naukową, książka zawiera wykaz skrótów, bogatą bibliografię oraz indeks nazwisk. Publikację otwiera słowo o. prof. Jacka Salija OP. Warto też wspomnieć, że wstęp książki poprzedzony został chronologicznym wykazem wydarzeń związanych z powstaniem adhortacji *Amoris laetitia*. Już w tym miejscu należy docenić ten pomysł Autora, gdyż pomaga on czytelnikowi lepiej osadzić rozważane treści w czasoprzestrzeni i logicznie uporządkować przebieg wydarzeń. Posunięcie to pozwala dostrzec pewien związek pomiędzy

dziejącymi się wydarzeniami a rozłożeniem akcentów w treści konstruowanej przez uczestników tych wydarzeń narracji doktrynalnej i pastoralnej.

Rozdział pierwszy stanowi przypomnienie kontekstu narodzin adhortacji o miłości w rodzinie. Autor prezentuje w nim synodalną eklezjologię oraz zasadnicze kierunki nauczania papieża Franciszka wyznaczające ramy ideowe dla rozważań o małżeństwie i rodzinie. Przypomina także ważne przemówienie Waltera Kaspera na konsystorzu kardynalskim, które w pewnym stopniu określiło azymut obrad synodalnych. Ojciec prof. Kupczak kreśli skrótowo przebieg nadzwyczajnego i zwyczajnego synodu biskupów (szczegółowo analizował je we wcześniejszej, wspomnianej tu publikacji), konkludując, że końcowy dokument, *Relatio finalis*, nie rozstrzygnął sporów pojawiających się na synodzie, co więcej, zarówno zwolennik tezy o ciągłości nauczania, jak i o zerwaniu z dotychczasową doktryną, znajdzie w tym dokumencie „wystarczająco dużo argumentów popierających jego własny wybór” (s. 48).

W rozdziale drugim następuje syntetyczne przedstawienie zawartości adhortacji *Amoris laetitia*. Zaletą omawianego fragmentu książki jest fakt, że Autor nie streszcza jedynie papieskiego dokumentu, ale przedstawiając jego zasadnicze części, ustosunkowuje się do nich i opatruje je celnymi komentarzami. Zachęca przykładowo do pogłębionej refleksji nad zwrotem o rzucaniu w ludzi normami moralnymi jak kamieniami ze skały. Emocjonalne odczytywanie tego typu wypowiedzi może prowadzić do zagubienia ważnej prawdy, że „głównym grzechem przeciwko miłosierdziu jest brak głoszenia przez Kościół obiektywnej nauki moralnej i kokieteria wobec świata” (s. 59). Podobne niebezpieczeństwo tkwi w niewłaściwym rozumieniu starożytnego nauczania o tzw. ziarnach Słowa rozsianych w innych kulturach czy religiach. Czy jednak – pyta słusznie Autor – takowe mogą się znajdować w grzesznym stylu życia? Odpowiada stanowczo: „Nie można nazywać *ziarnem Słowa* postaw i form życia, które są formą grzechu apostazji, niewiary i buntu przeciw Ewangelii” (s. 64). W dalszej części tego rozdziału zapoznajemy się z papieską refleksją na temat miłości małżeńskiej i jej owocności, misji rodziny, wychowania dzieci, duchowości małżeńskiej i rodzinnej.

Trzecią część swej książki Autor poświęca rozdziałowi VIII adhortacji. Tytułuje ją słowami po części zaczerpniętymi z papieskiego dokumentu, wskazując, że chodzi o tę część, którą „wszyscy będą bardzo zaintrygowani” (s. 79). Franciszek zdawał sobie sprawę, że oczekiwania świata wobec dokumentu papieskiego koncentrowały się zasadniczo na kwestii ewentualnego dopuszczenia osób żyjących w tzw. sytuacjach „nieregularnych” do przyjmowania komunii świętej. Autorowi omawianej książki – podobnie jak w poprzednim rozdziale – nie chodzi jedynie o „streszczenie tego tekstu, ale o przedstawienie jego najistotniejszych teologicznych wątków”, aby podjąć wstępną dyskusję nad nimi i kontynuować ją w dalszych rozdziałach (s. 80). Trzeba przyznać, że postawione sobie zadanie Autor wypełnia z teologiczną wprawą i wyczuciem, przytaczając zaproponowane w adhortacji rozwiązania. Ukazuje ich dobre strony, ale nie uchyla się także przed ostrzeżeniami wobec wyrażen niejednoznacznych i budzących teologiczne obawy. I tak, przykładowo podjęte w analizie ulubione przez papieża Franciszka wyrażenie „szpital polowy”, odnoszone do Kościoła, ma

niewątpliwie wiele zalet i komunikuje podstawową misję zbawczą wspólnoty wiary. Jednakże porównanie jest tylko częściowo trafne, gdyż prowizoryczność i skromność szpitala polowego są niewystarczalne wobec konieczności zastosowania poważnej terapii dla długotrwałych i skomplikowanych chorób (s. 85). Potrzebna jest zatem świadomość, że w trosce o człowieka liczy się błyskawiczna pomoc na wzór szpitala polowego, ale także niezbędne są trwalsze struktury instytucjonalne wspomagające terapię. Chodzi o to, aby w instytucjonalnej strukturze nie zagubić celu podstawowego: człowieka, który cierpi. Niezwykle cenne są wyjaśnienia Autora, w których tłumaczy, jak należy poprawnie rozumieć prawo stopniowości, logikę włączania, rozeznanie oraz okoliczności łagodzące. Zamykając ten rozdział swej książki, Autor stwierdza odważnie, że lektura VIII rozdziału adhortacji rodzi mieszane uczucia: „znajdujemy tutaj prawdziwe perełki teologiczne, odkrywcze sformułowania i intuicje. Obrazowy i egzystencjalny, Augustyński język papieża Franciszka [...] nierzadko jednak niepokoi, otwiera możliwości bardzo różnych, także błędnych interpretacji” (s. 107). Ta śmiała konkluzja uzasadniona jest licznymi przykładami, które Autor rozważa w świetle dotychczasowego nauczania Kościoła, z naukowym krytycyzmem i przebijającą z tekstu troską duszpasterską oraz szacunkiem dla autorytetu papieskiego nauczania.

Przywołane przez Autora wątpliwości i obawy nie wynikają jedynie z jego osobistej refleksji nad prowokującymi pytaniami fragmentami adhortacji, ale są również pochodną publicznej debaty, jaka rozgorzała po opublikowaniu papieskiego dokumentu. Na jego temat wypowiedzieli się zarówno entuzjaści, jak i sceptycy. Syntetyczną panoramę tych reakcji otrzymujemy w czwartym rozdziale omawianej publikacji. Na początku możemy zapoznać się z przychylnymi opiniami o adhortacji kard. Christoph Schönborna i o. Antonia Spadara SJ. Ojciec prof. Kupczak podejmuje polemikę z poglądami tego ostatniego, wykazując błędy w jego rozumowaniu. Wartością książki jest przytoczenie poglądów współczesnego filozofa Roberta Spaemanna na temat relacji pomiędzy *Amoris laetitia* i *Familiaris consortio*, który sceptycznie ocenił możliwości zmian w dyscyplinie sakramentalnej Kościoła, gdyż ten nie ma władzy, aby „zaaprobować nieuporządkowane relacje seksualne” (s. 115). W podobnym duchu brzmią inne świadectwa przytoczone przez Autora: stanowisko ordynariusza angielskiej diecezji Portsmouth Philipa Egana czy metropolity Filadelfii, arcybiskupa Charlesa Chaputa. Zupełnie inną optykę przyjęli biskupi Regionu Duszpasterskiego Buenos Aires, którzy nawiązując do sugestii zawartych w papieskiej adhortacji, sformułowali pogląd, że w przypadkach niektórych osób „droga czystości nie jest możliwa” (s. 119). Wówczas, po spełnieniu pewnych, sprecyzowanych warunków, należałoby zezwolić takim osobom na przyjmowanie Eucharystii. Odnosząc się do tego poglądu, Autor poddaje go gruntownej analizie i wykazuje jego niekoherencję z nauczaniem Kościoła na temat czystości i wierności małżeńskiej. Niezwykle trafna wydaje się w tym kontekście obserwacja Autora, że akceptacja powtórnych związków byłaby ciosem wymierzonym w osoby, „które ze względu na wierność nauczaniu Kościoła, żyją w samotności, nie zawarły kolejnych związków, oraz [...] czekają na powrót współmałżonka. Całkowite pominięcie milczeniem świadectwa tych osób w ca-

tej dyskusji wokół *Amoris laetitia* jest jednym z najbardziej oburzających wymiarów tej kościelnej debaty” (s. 121). Niestety, zamieszanie w odbiorze przesłania adhortacji spotęgowane zostało dodatkowo przez papieską aprobatę dla argentyńskiej interpretacji tego dokumentu, potwierdzoną opublikowaniem jej treści w „Acta Apostolicae Sedis”. Zdaniem kardynała Francesca Coccopalmeria, papież tym gestem podniósł argentyński dokument do rangi oficjalnego nauczania Kościoła. Stwierdzenie takie nie kończy jednak dyskusji na temat konfliktu interpretacji adhortacji. Włączyli się w nią bowiem inni znani kardynałowie, znawcy zagadnień teologicznych i moralnych, formułując w formie listu do Ojca Świętego pięć poważnych wątpliwości co do wykładni jego nauczania zawartej w formule argentyńskiej. Dubia czterech kardynałów posłużyły Autorowi omawianej książki jako istotne punkty odniesienia w dalszej ocenie trzech głównych linii interpretacyjnych, jakie wyłoniły się w Kościele po opublikowaniu *Amoris laetitia*.

Czytając omówione dotąd rozdziały książki o. prof. Kupczaka, czytelnik umiejętnie i stopniowo podprowadzany jest do tytułowego problemu tej publikacji, jakim jest konflikt interpretacji adhortacji o miłości w rodzinie. Zanim jednak Autor zapozna nas z trzema ścierającymi się nurtami interpretacyjnymi, kreśli teologiczne tło owego starcia w postaci przedstawienia dotychczasowego Magisterium Kościoła na temat komunii świętej dla osób rozwiedzionych w powtórnych związkach. Pójście tą drogą jest bardzo trafnym wyborem Autora, gdyż tylko w kontekście dobrej znajomości głoszonej do tej pory normy i jej teologicznego uzasadnienia można zrozumieć i właściwie ocenić proponowane w różnych środowiskach zmiany doktrynalne i pastoralne. Konieczne więc było zaprezentowanie różnych tendencji teologicznych dotyczących małżeństwa, rodziny i ludzkiej płciowości, jakie pojawiły się w okresie posoborowym w Kościele. W kontekście tych tendencji ukazane zostały kolejne interwencje Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, przypominające depozyt wiary oparty na nauce Pisma Świętego i Tradycji. Rozdział ten, gromadząc najważniejsze wypowiedzi i uwypuklając ich przesłanie, ukazał, że „posoborowe nauczanie Magisterium Kościoła na temat przyjmowania komunii świętej przez osoby rozwiedzione i w nowych związkach jest jasne i wyraźnie określone. To nauczanie zwraca uwagę na etyczne wymagania [...]: oczyszczenie z grzechów ciężkich w sakramencie pojednania i pokuty, nawrócenie i trwanie w łasce uświęcającej” (s. 171). Ponadto, jak trafnie przypomniał Autor, a co umyka interpretatorom adhortacji uwypuklającym subiektywne okoliczności i wewnętrzne dyspozycje osoby z pominięciem widzialnego na zewnątrz chrześcijańskiego stylu życia, „eucharystyczna komunია z Panem zakłada widzialną komunię z Kościołem. Ta widzialna komunია z Kościołem oznacza nie tylko przyjęcie wiary w swoim sercu, ale także przyjęcie chrześcijańskiego stylu życia, który odpowiada nauce Kościoła” (s. 172).

Przyswoiwszy sobie dotychczasową naukę Kościoła w zakresie dyscypliny sakramentalnej i jej doktrynalnego uzasadnienia, czytelnik może zostać wprowadzony w skomplikowany świat sporu o interpretację nauczania *Amoris laetitia* w tej materii. Na pytanie, czy papież Franciszek zmienia dotychczasowe nauczanie Kościoła warunkujące przyjmowanie komunii świętej przez osoby rozwiedzione i żyjące

w powtórny związek postawą abstynencji od relacji intymnych (przysługujących jedynie małżonkom złączonym sakramentalnym węzłem), odpowiedź – zdaniem Autora – może przybrać potrójną postać. Może to być „interpretacja ciągłości” nauczania, wykluczająca zmiany doktrynalne. Druga perspektywa dostrzega „umiarkowaną zmianę”, wyrażającą się w położeniu akcentu bardziej na aspekt subiektywny niż obiektywny, co pozwala na dostrzeżenie okoliczności łagodzących osąd moralny. Wreszcie trzecia interpretacja, nazwana „interpretacją zerwania” widzi w nauczaniu Franciszka zachętę do wzięcia w nawias obiektywistycznej etyki kulturowanej po Vaticanum II przez Magisterium od Pawła VI po Benedykta XVI („etyka normy”) i zastąpienie jej bliższą człowiekowi „etyką osoby”, bardziej wrażliwą na poszczególne przypadki i osobiste okoliczności. Te trzy odmienne perspektywy interpretacyjne przesądzą także o treści konkretnych odpowiedzi na poszczególne pytania zawarte w dubiach czterech kardynałów. Skrupulatna analiza tych kwestii znajdzie swój wyraz w następujących rozdziałach omawianej publikacji.

W kolejnych trzech rozdziałach Autor wnikliwie analizuje poszczególne perspektywy interpretacyjne, wykazując ich mocne i słabe strony. Pozostając wiernym nauczaniu Pisma Świętego, Tradycji Kościoła i opartego na źródłach objawionych Magisterium, wykazuje, że jedynie interpretacja ciągłości daje szansę na twórcze i owocne zaaplikowanie nauczania papieża Franciszka we wspólnocie Kościoła. Jak udowadnia w rozdziale szóstym, postulowane przez Ojca Świętego towarzyszenie, integracja, rozoznanie muszą być podejmowane w świetle prawdy o wierności i czystości miłości małżeńskiej oraz nierozzerwalności węzła małżeńskiego. W przypadku cudzołóstwa, z którym możemy mieć do czynienia w powtórny niesakramentalny związek, intencje ani okoliczności nie są w stanie go usprawiedliwić. Nauczanie wyrażone w *Veritatis splendor* na temat czynów wewnętrznie złych stanowi, jak przypomniał Autor, „«warunki brzegowe» katolickiej interpretacji adhortacji *Amoris laetitia*” (s. 203).

W rozdziale siódmym możemy zapoznać się z krytyką niekonsekwencji i błędów zawartych w zaproponowanej m.in. przez kard. F. Coccopalmeria i Rocco Buttiglione-go „interpretacji umiarkowanej zmiany”. Interpretacja ta proponuje przesunięcie akcentu z oceny obiektywnego stanu rzeczy na bardziej subiektywne jej rozpatrywanie, z uwzględnieniem wszystkich okoliczności, które mogłyby spowodować zmniejszenie winy moralnej. Jakkolwiek Kościół przyjmuje możliwość uwzględnienia okoliczności mogących zmniejszyć odpowiedzialność moralną za dany czyn, to jednak w interesującym nas kontekście dziejącego się cudzołóstwa należy zapytać, czy od grzeszących osób nie można wymagać poprawy, pomimo trudności wiążącej się z wezwaniem do życia w czystości. Czy wolno człowiekowi wierzącemu przesądzić, że czystość jest niemożliwa? Dylematy i niekonsekwencje wpisane w interpretację umiarkowanej zmiany pomaga rozstrzygnąć, zdaniem o. prof. Kupczaka, integralna wizja osoby ludzkiej zaproponowana przez Karola Wojtyłę. Synteza filozofii świadomości i ontologii bytu ludzkiego oświetlona dodatkowo blaskiem Ewangelii pozwala zrozumieć, że „realistyczny personalizm wspiera tradycyjne nauczanie Kościoła” (s. 226).

Pozostaje jeszcze przyjrzeć się „interpretacji zerwania”, którą reprezentują zasadniczo te środowiska teologiczne, które nigdy do końca nie pogodziły się z na-

uczaniem encyklik *Humanae vitae* i *Veritatis splendor*. Uważają one ponadto, że należałoby wziąć w nawias pontyfikaty Jana Pawła II i Benedykta XVI „w celu powrócenia do właściwych intencji ostatniego Soboru” (s. 235). Za przedstawiciela tej perspektywy Autor omawianej publikacji uznaje m.in. niemieckiego teologa Eberharda Schockenhoffa, którego zdaniem, papieżowi Franciszkowi zależy na odejściu od obiektywistycznej, opartej na istotowej metafizyce, nauki moralnej, a zbliżeniu się do moralności ewangelicznej, związanej z bardziej praktyczną i życiowo bliską teologią. Ojciec prof. Kupczak przytacza w ósmym rozdziale także poglądy innych przedstawicieli tego kierunku interpretacyjnego, M. Lawlera i T. Salzmana, którzy przypisują indywidualnemu sumieniu prerogatywy decydowania o tym, co dobre i złe moralnie. Jako reprezentanci proporcjonalizmu pozostawiają jedynie sumieniom wiernych decydowanie o tym, czy przystąpią oni do komunii świętej, czy nie. Podobnie inne osoby w swoim sumieniu mogą rozstrzygać o tym, czy w ich sytuacji antykoncepcja jest dobra czy zła, czy stosunki homoseksualne uznają za moralne czy niemoralne. Jest prawdą, że w ocenie moralnej sumienie odgrywa istotną rolę, ale należy zawsze rozważyć, czy jest to sumienie poprawnie uformowane, tzn. czy odzwierciedla ono obiektywny porządek moralny, czy może błędzi na sposób zawiniony lub niezawiniony. Przywołani tu autorzy nie biorą jednak pod uwagę tych subtelności. Promują raczej subiektywistyczną i indywidualistyczną koncepcję sumienia, którą Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor* otwarcie uznał za błędną. Obraz „interpretacji zerwania” zostaje dopełniony poglądami niemieckiego kardynała Reinharda Marxa, którego myślenie, nie zawsze wprost wypowiedziane, zbiega się z nurtami proporcjonalizmu i konsekwencjalizmu. Swoje poglądy ubiera w przyjaźnie brzmiące sformułowania i opowiada się za tzw. teologią biografii. Rozumie przez nią dowartościowanie osobistej historii każdego człowieka, broniąc go przed „abstrakcyjną teologią”. Taki sposób postrzegania pasterskiej misji Autor recenzowanej publikacji nazywa swego rodzaju „mruganiem do słuchaczy”, jak gdyby niemiecki purpurat chciał im zakomunikować, że właściwie to stoi on po ich stronie (tzn. rozumie, że ich indywidualne sumienia nie wyrzucają im grzechów, więc są bez winy), choć ze względu na swój urząd, nie może im tego wprost zakomunikować. Niestety, mówienie o terapeutycznej wrażliwości na indywidualne biografie zupełnie pomija ewangeliczne wezwanie do porzucenia zła i grzechu. Po co zatem – pyta na zakończenie tego rozdziału Autor – „być w ogóle w takim Kościele?” (s. 255).

Ostatni rozdział omawianej publikacji, stanowiący swego rodzaju prospektywne podsumowanie, sprowadza się do szukania odpowiedzi na pytanie: „Co dalej?” Mając świadomość toczących się sporów doktrynalnych i postępujących podziałów wśród duchowieństwa i wiernych, zarówno teologowie, jak i duszpasterze, nie mogą spokojnie patrzeć na to, co się dzieje. Trzeba otwarcie przyznać, co zauważa o. prof. Kupczak, że „niektóre sformułowania adhortacji zaniepokoiły wiernych katolików: świeckich i duchownych, prostych ludzi i intelektualistów, filozofów i teologów. Ten niepokój dotyczył nie tylko nieprecyzyjnych sformułowań adhortacji [...], ale także jej końcowych wniosków, a nawet całości teologii, która wyłania się z lektury papieskiego dokumentu” (s. 259-260). Zdaniem Autora, dyskusja nad sposobami inter-

pretacji adhortacji o miłości w rodzinie będzie trwała jeszcze długo. Podsumowując przeprowadzoną refleksję, zachęca, by raz jeszcze wrócić do treści dubiów sformułowanych przez kardynałów w otwartym liście do papieża Franciszka. Są one bez wątplenia wyrazem troski o Kościół rozumiany nie tyle jako instytucja broniąca swoich zasad i struktur, ile jako wspólnota, w której tętni życie Boże. To życie da się odpowiednio opisać od strony pozytywnej (świętości) i negatywnej (tego, co nie daje się pogodzić z Bożą miłością i mądrością, czyli grzechu). Właśnie ze względu na tę specyfikę Bożego życia tętniącego we wspólnocie wiary Kościół – jak zauważa Autor – „ma prawo oczekiwać i wymagać od wiernych, aby ich życie w jego zasadniczej formie było zgodne z wyznawaną przez nich wiarą” (s. 262). Dlatego też w rozeznaniu duszpasterskim nie wystarcza – skądinąd ważny – osąd biorący pod uwagę jedynie subiektywne okoliczności. Potrzebna jest także obiektywna ocena postępowania i pytanie o chrześcijański styl życia. Nie można zatem zaakceptować etyki sytuacyjnej i kreatywnej koncepcji sumienia. Przed teologami staje poważne zadanie przypomnienia o uświęcającej i zbawczej misji Kościoła. Eucharystia, będąca znakiem tych tajemnic, domaga się właściwego jej odczytania, przygotowania i przeżywania. Autor słusznie zauważa, że interpretacja umiarkowanej zmiany oraz interpretacja zerwania na pewno nie pomagają w lepszym zrozumieniu i pogłębieniu autentycznego przeżywania misterium Eucharystii. Pośrednio zatem w tym miejscu, jak i podczas całego wywodu przeprowadzonego na kartach swej książki, o. prof. Kupczak wskazuje dyskretnie i zarazem z mocą racjonalnego argumentu, że jedyną właściwą i owocną perspektywą zarówno dla całego Kościoła, jak i dla poszczególnych wiernych pochylających się nad adhortacją *Amoris laetitia*, jest zastosowanie do jej odczytania „interpretacji ciągłości”.

Całościowa i wnikliwa analiza treści książki o. prof. Jarosława Kupczaka «*Amoris laetitia*». *Konflikt interpretacji* pozwala poczynić kilka następujących obserwacji i sformułować wnioski końcowe.

Publikacja napisana jest językiem poprawnym teologicznie, fachowym, a zarazem komunikatywnym, co zdradza wytrawnego twórcę i profesjonalizm prowadzenia pióra tak w aspekcie merytorycznym, jak i formalnym. Koncepcja utworu i układ jego poszczególnych części pozwala na logiczne przeprowadzenie wywodu i stopniowe przygotowanie czytelnika do zmierzenia się z centralnym zagadnieniem pracy. Zaprezentowany w książce tok rozumowania i sposób przedstawienia treści ujmuje wewnętrzną spójnością i pedagogiczną wrażliwością. Wychodząc od przypomnienia okoliczności powstania adhortacji, Autor przedstawia jej treść i pierwsze reakcje na jej opublikowanie. Następnie przygotowuje grunt do przedstawienia centralnego problemu rozprawy, czyli przypomina dotychczasowe nauczanie Kościoła na temat komunii świętej osób rozwiedzionych i żyjących w powtórnych związkach. Tak przygotowany czytelnik może zapoznać się z trzema zasadniczymi sposobami interpretacji nauczania papieża Franciszka zawartego w omawianym dokumencie.

Krytyczne ustosunkowanie się Autora do przedstawionych stanowisk pozwala czytelnikowi wyrobić sobie własne zdanie na temat konfliktu interpretacji i nabrać wewnętrznego przekonania o słuszności „interpretacji ciągłości” i wynikających z takiej

opcji konsekwencji. Ten rezultat, który z pewnością był zamierzony przez o. prof. Kupczaka, zostaje osiągnięty na drodze spokojnej i wyważonej refleksji, w którą wpleciona jest nić wierności Pismu Świętemu, tradycyjnemu Magisterium i racjonalnej konsekwencji bardzo potrzebnej w debacie etycznej. Dużą wartością omawianej publikacji jest nie tylko solidne oparcie na źródłach i opracowaniach, ale także umiejętne wchodzenie z nimi w dialog, czasami nawet o charakterze polemicznym. Docenić należy także liczne odwołania do literatury obcojęzycznej, co pozwoliło utrzymać tok prowadzonych rozważań na poziomie światowym.

Poszukiwanie prawdy zobowiązuje naukowca do stawiania pytań niekiedy trudnych lub niewygodnych. Stawianie tych pytań w kontekście nauczania papieskiego i jego różnych interpretacji wymaga od teologa precyzji i pewnej powściągliwości, aby zwłaszcza w obliczu zarówno licznych głosów entuzjazmu, jak i krytyki, zachować zdrowy umiar i autentycznie szukać twórczego rozwiązywania jawiących się problemów. Podjęta przez o. prof. Kupczaka refleksja czyni bez wątpienia zadość tym oczekiwaniom i potwierdza, że rodziła się ona w duchu wiary i posłuszeństwa prawdzie strzeżonej przez Kościół mocą autorytetu następcy św. Piotra.

Od czasu opublikowania adhortacji *Amoris laetitia* wielu autorów próbowało przybliżyć jej treść oraz zmierzyć się z tymi jej fragmentami, które rozbudziły największe pytania i emocje. Sięgając po te opracowania, wielu czytelników pragnie zrozumieć przyczyny rozbieżności w interpretacji słów papieża Franciszka. Doszło do sytuacji, w której katolicy po jednej stronie Odry uznają za bezgrzeszne to, co katolicy po drugiej stronie Odry traktują wciąż jeszcze jako grzech. Jednak i tu zaznaczają swą obecność różne wrażliwości. Jak uchronić się przed relatywizmem moralnym, subiektywizmem i akceptacją poglądów niszczących pedagogiczną dynamikę duchowego wzrostu w Kościele? Opracowanie autorstwa o. prof. J. Kupczaka stanowi bardzo cenną pomoc w znalezieniu odpowiedzi na powyższe pytania. Pośród różnych, niekiedy fragmentarycznych, prób zgłębienia tych zagadnień, recenzowana książka może być uznana za fachowe i rzetelne, a zarazem napisane w komunikatywny sposób, ujęcie jednego z najbardziej kluczowych teologicznych sporów ostatniej dekady w Kościele katolickim. Odważna analiza treści samej adhortacji, jak również wieloaspektowa prezentacja komentarzy ukazujących się po jej opublikowaniu, pozwoliły stworzyć bogatą skarbnicę wiedzy, z której zaczerpnąć mogą zarówno wytrawni specjaliści, początkujący teologowie, jak również wierni Kościoła i ludzie dobrej woli, poszukujący odpowiedzi na nurtujące ich pytania. Należy na koniec pogratulować Autorowi odwagi i determinacji oraz wytrwałości, że udało mu się doprowadzić do końca dzieło, które razem z wcześniej już opublikowaną książką na temat źródeł sporu o *Amoris laetitia* wpisuje się w dziedzictwo polskiej i światowej myśli teologicznomoralnej.

Maciej Olczyk
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Teologiczny

Sprawozdania

Międzynarodowa Konferencja Naukowa „Rodzina a prawa dziecka i ich ochrona w 30-lecie przyjęcia Konwencji o Prawach Dziecka” (Warszawa, 26 września 2019)

W 2019 roku przypada trzydziesta rocznica przyjęcia przez Polskę Konwencji Praw Dziecka. Z tej okazji 26 września 2019 roku w Auli Auditorium Maximum im. Roberta Schumana Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (dalej: UKSW) odbyła się Międzynarodowa Konferencja Naukowa, pt. „Rodzina a prawa dziecka i ich ochrona w 30-lecie przyjęcia Konwencji Praw Dziecka”, która zgromadziła ponad 300 słuchaczy. Wzięło w niej udział 21 prelegentów z 16 ośrodków akademickich, w tym sześciu z zagranicy: USA, Węgier, Belgii, Bośni i Hercegowiny oraz Słowacji. Jej inicjatorami, a zarazem organizatorami były: Wydział Studiów nad Rodziną UKSW w Warszawie oraz Instytut na Rzecz Kultury Prawnej Ordo Iuris. Wydarzenie objęte zostało patronatem rektora UKSW, rzecznika praw dziecka, ministra rodziny, pracy i polityki socjalnej, ministra edukacji narodowej, Ministerstw: Spraw Zagranicznych, Nauki i Szkolnictwa Wyższego oraz delegata Konferencji Episkopatu Polski ds. Duszpasterstwa Emigracji Polskiej, bp. Wiesława Lechowicza.

Niewątpliwie rodzina stanowi nie tylko podstawową wartość życia społecznego i optymalne środowisko rozwoju człowieka, ale też niezastąpione środowisko rozwoju dzieci. Stąd żadne przedsięwzięcie naukowe i społeczne nie powinno być oderwane od tej grupy społecznej, a winno nawet wspierać dobro rodziny, warunkującej integralny model życia w społeczeństwie.

Konferencję poprzedziła Msza św. i homilia wygłoszona przez dziekana Wydziału Studiów nad Rodziną UKSW ks. prof. dr. hab. Mieczysława Ozorowskiego. W imieniu podmiotów organizacyjnych przybyłych prelegentów i adresatów przywitani: dr hab. Błażej Kmiecik oraz ks. dr hab. Józef Młyński, którzy do wygłoszenia słowa wprowadzającego zaprosili: dyrektor biura Praw Dziecka Annę Malinowską, która odczytała list rzecznika praw dziecka skierowany do uczestników konferencji; ks. prof. dr. hab. Mieczysława Ozorowskiego – dziekana WSR UKSW oraz mec. Jerzego Kwaśniewskiego prezesa Zarządu Ordo Iuris. Pani dyrektor Malinowska podkreślała, że rzecznik praw dziecka zgodnie z Konstytucją RP wezwany jest do obrony praw dziecka, szczególnie w rodzinie, która stanowi naturalne środowisko rozwoju dziecka, zaś zgodnie z Konwencją rodzice ponoszą główną odpowiedzialność za wychowanie dzieci, a państwa, które się zobowiązały do podpisania Konwencji, mają za zadanie wsparcie rodziców w kontekście cywilizacyjnym, kulturowym, społecznym

i narodowym. Dziekan Wydziału Studiów nad Rodziną UKSW, ks. prof. dr hab. Mieczysław Ozorowski, przypomniał na wstępie, że rodzina z perspektywy teologicznej to dar Boży i zarazem największy skarb dla ludzkości. W ujęciu *Familiaris consortio* i nauki Jana Pawła II rodzina opiera się na małżeństwie dwojga ludzi: kobiety i mężczyzny, a ochrona tej wspólnoty niesie szansę rozwoju ludzkości i jej przyszłości. Mecenas Jerzy Kwaśniewski nakreślił historię tworzenia Konwencji o Prawach Dziecka, która to przez 10 lat powstawała na drodze dyskusji i poprawek pierwszego projektu. Mierzono się wówczas pytaniem, czy potrzebne są prawa dziecka, które wynikają z praw rodziny? Jednak aktualnie prawa zawarte w Konwencji przywoływane są jako argumenty do odejścia od biologicznej definicji rodzicielstwa i rodziny, celem wsparcia instytucjonalizacji układów jednopłciowych wraz z prawem do adopcji dzieci przez owe pary czy też do poszerzenia prawa wykonywania aborcji. Zatem dokument, który powinien być bezstronny ideologicznie, znalazł się na rozdrożu między zgodnością z pierwotnymi założeniami a redefinicją podstawowych pojęć.

Sesja plenarna pt. Konwencja Praw Dziecka była moderowana przez ks. dr hab. Józefa Młyńskiego, który zaprosił prelegentów do stołu prezydialnego. W sesji tej wystąpiło czterech mówców: prof. dr hab. Tadeusz Smoczyński z Instytutu Nauk Prawnych PAN, prof. dr hab. Marek Andrzejewski z Instytutu Nauk Prawnych PAN i Uniwersytetu Szczecińskiego, dr Grégor Puppnick oraz dr Sławomir Kowalski, wicedyrektor Departamentu Współpracy z Polonią i Polakami za Granicą z Ministerstwa Spraw Zagranicznych i były konsul RP w Norwegii. Profesor Tadeusz Smoczyński w przesłanym wykładzie pt. *List współtwórcy Konwencji o Prawach Dziecka* zauważył, że niektórzy wprost lekceważą przepisy tego dokumentu. Pierwsze jego projekty postrzegano jako sprawę prostą, przynoszącą duże korzyści propagandowe z powodu uniwersalności tematu, jednak w miarę rozwoju prac zaczęły napływać wnioski o ich odrzucenie. Pomimo przeszkód, w 1989 roku przyjęto Konwencję o Prawach Dziecka, regulując tym samym jurydyczne aspekty tożsamości cywilnoprawnej, podmiotowości i stopniowej autonomii dziecka oraz jego miejsca w rodzinie. Profesor Marek Andrzejewski w prelekcji *O zapośredniczeniu praw dziecka w rodzinie* podkreślił, że prawa dziecka istniały już przed nadaniem ich przez państwo czy instytucję, ponieważ są one naturalnym elementem człowieczeństwa. Konwencja, podobnie jak inne akta prawne, miała na celu skatalogować owe prawa, by ułatwić ich egzekwowanie. Użyte sformułowania prowadzą do rozumienia „dziecko ma prawo”, co zmienia optykę i ukazuje podmiotowe traktowanie małoletniego. Dziecko podlega nie tylko własnym prawom, ale również władzy rodzicielskiej, która powinna być sprawowana w interesie dziecka i zgodnie z jego dobrem. Wszelkie formy nadużycia władzy rodzicielskiej powinny być kontrolowane przez państwo i rozstrzygane na rzecz dobra dziecka. Doktor Grégor Puppnick w referacie *Najlepszy interes dziecka w międzynarodowych instytucjach i konwencjach* przedstawił przykłady nadużyć praw dziecka dla realizacji interesów osób dorosłych. Prze definiowanie podstawowych pojęć i naciąganie ich znaczenia dla poparcia własnej racji w skrajnych przypadkach kończy się nadużyciem ze strony sądu czy państwa i skutkuje zaburzeniem tożsamości dziecka. Kluczowy zatem jest „najlepszy interes dziecka”, jednak i tu pojawiają się rozbieżności. Z kolei dr Sławomir Kowalski w prelekcji *Pra-*

wo dziecka migrującego do zachowania tożsamości odwołał się do psychologii rozwoju dziecka i podkreślił, że separowanie dzieci od rodziców jest działaniem ostatecznym w sytuacjach wyjątkowych. Szczególnie ważne jest zachowanie ciągłości środowiska wychowawczego w pieczy zastępczej, a dobro dziecka powinno być nadrzędne wobec innych aspektów.

Po przerwie kawowej rozpoczęła się kolejna sesja dotycząca recepcji Konwencji Praw Dziecka w Polsce, której przewodniczył dr Tymoteusz Zych – wiceprezes Zarządu i dyrektor Centrum Analiz Prawnych w Instytucie na rzecz Kultury Prawnej Ordo Iuris. Wśród prelegentów wystąpili: prof. Ligia De Jesús Castaldi, Ave Maria School of Law in Florida; dr Dragan Dakić, University of Business Engineering and Management Banja Luka; prof. dr hab. Piotr Mostowik, Uniwersytet Jagielloński, Instytut Wymiaru Sprawiedliwości oraz dr Agnieszka Wedeł-Domaradzka, Uniwersytet Kazimierza Wielkiego. Profesor Ligia De Jesús Castaldi podjęła temat *Prawa prenatalne w Konwencji o Prawach Dziecka*, zaś dr Dragan Dakić przedstawił tematykę dotyczącą nowych technologii i koncepcji dobra dziecka z perspektywy prawa międzynarodowego. Inne ujęcie praw dziecka analizował prof. dr hab. Piotr Mostowik, który w wykładzie *Skutki transakcji tzw. macierzyństwa zastępczego (surrogate motherhood)* odwołał się do tzw. surogacji. Początkowo rozwiązanie to miało pomóc nieplodnym parom, jednak aktualnie wykorzystywane jest przez pojedyncze osoby i pary osób homoseksualnych (tzw. pseudosurogacja). Zjawisko surogacji rozwija się w kierunku zorganizowanego przemysłu jako kontraktowy transfer stanu cywilnego z wykorzystaniem pośredników oraz kobiety, która nosi i rodzi dziecko. Zatajenie pochodzenia dziecka, zgodne z prawem o anonimowości transakcji, sprzeciwia się prawu dziecka do znajomości rodziców biologicznych. Takie podejście generuje redefinicję rodzicielstwa jako pojedyncze rodzicielstwo czy rodzicielstwo osób tej samej płci z brakiem możliwości ustalenia drugiego z rodziców, co uświadamia dziecku, że nie pochodzi od nich. Natomiast dr Agnieszka Wedeł-Domaradzka w prelekcji *Najlepszy interes dziecka – jako zasada interpretacyjna Konwencji o Prawach Dziecka i jej znaczenie dla dziecka i rodziny* nakreśliła międzynarodowe podejście do owego terminu, jego sposób kształtowania się na przestrzeni lat oraz finalne zasady interpretacji potrzebne do rozumienia Konwencji, takie jak np.: prawo do życia, niedyskryminacja, prawo do bycia wysłuchanym. Europejski Trybunał Praw Człowieka podczas przyznawania opieki rodzicom szczegółowo rozpatruje sprawę i bierze pod uwagę, jak dziecko postrzega relację z rodzicami.

Jednym z najistotniejszych elementów konferencji był panel dyskusyjny pt. *Recepcja Konwencji o Prawach Dziecka w Polsce – pytania i wyzwania*, który moderował dr hab. Błażej Kmiecik. Wśród zaproszonych panelistów i zarazem profesjonalistów zajmujących się tym zagadnieniem byli: prof. dr hab. Marek Budajczak, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, pedagog społeczny; ks. prof. dr hab. Władysław Majkowski, Akademia Polonijna, socjolog rodziny; ks. prof. dr hab. Adam Skreczko, UKSW, pedagog; Priscille Kulczyk, European Centre For Law and Justice, prawnik; dr Justyna Melonowska, Akademia Pedagogiki Specjalnej, filozof, psycholog; dr Marcin Stębelki, Uniwersytet Warszawski, prawnik. W tej czę-

ści konferencji uczestnicy mogli skierować pytania bezpośrednio do poszczególnych panelistów i usłyszeć konstruktywną i kompetentną odpowiedź. Zdaniem adresatów konferencji, tego rodzaju debata publiczna cieszyła się dużym zainteresowaniem, angażowała uczestników i wyróżniała się wysoką jakością odpowiedzi dyskutantów.

Ostatnim elementem konferencji była sesja panelowa poświęcona Samorządowej Karcie Praw Rodziny oraz innym instrumentom ochrony praw dziecka i rodziny. Sesję tę moderował mec. Paweł Kwaśniak. Wśród zaproszonych prelegentów byli: prof. KUL dr hab. Przemysław Czarnek, Katolicki Uniwersytet Lubelski, wojewoda lubelski; dr Tymoteusz Zych, UKSW, Ordo Iuris; ks. dr hab. Józef Młyński, Wydział Nauk o Rodzinie UKSW; ks. prof. dr hab. Ladislav Csontos, Trnavska Univerzita w Trnave; Enikő Ujvári, Három Királyfi z Węgier, Három Királylány Mozgalom oraz ks. prof. dr hab. Mieczysław Ozorowski, UKSW. Profesor dr hab. Przemysław Czarnek w wykładzie *Samorządowa Karta Praw Rodziny – spojrzenie wojewody* zachęcał do odważnego proklamowania wartości chrześcijańskich, misji zbawienia kolejnych pokoleń i troski o życie zarówno doczesne, jak i wieczne każdego dziecka. Przypominał, że definicja małżeństwa, jeszcze z prawa rzymskiego, oznacza związek kobiety i mężczyzny. Niestety na przestrzeni ostatnich 23 lat obserwujemy przekształcanie pojęć wbrew naturalnemu porządkowi, co prowadzi do zmiany świadomości młodych pokoleń na temat rodziny, społeczeństwa i szeroko rozumianej wspólnoty, również chrześcijańskiej. Doktor Tymoteusz Zych w prelekcji *Dlaczego potrzebujemy Samorządowej Karty Praw Rodziny?* podkreślał wagę wsparcia ze strony państwa i samorządu dla rodziny. Prawa dziecka nie powinny być stawiane w opozycji do praw rodziców, ale ściśle połączone jako prawo rodziny, wspólnoty. Na poziomie lokalnym projekt samorządowej Karty Praw Rodzin wprowadza konkretne rozwiązania w zakresie: ochrony życia rodzinnego, prawa do wychowywania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniem, wspomagania rodziców ze strony szkoły w procesie wychowawczym, prawa dziecka do ochrony przed demoralizacją, programów profilaktycznych uzależnień. W nurt polityki rodzinnej wpisał się referat ks. dr. hab. Józefa Młyńskiego pt. *Podmiotowość rodziny w samorządzie terytorialnym*, w którym wyróżnione zostały trzy aspekty podmiotowości: w społeczności lokalnej, rodziców i dzieci oraz osób starszych. Prelegent zauważył, że rzeczywista integracja człowieka ze środowiskiem społeczno-gospodarczym prowadzi do poczucia odpowiedzialności za nie. Dlatego też rodzina jest fundamentem funkcjonowania struktury danej społeczności lokalnej, a jej wartość stanowi centrum jej egzystencji na trzech płaszczyznach: biologicznej, psychospołecznej i duchowej. Ta harmonijna symbioza oddziaływania rodziny i jednostki uwydatnia walory osoby ludzkiej, jej wolności, godności i wzmacnia personalistyczne ujęcie człowieka. W takiej perspektywie podmiotowość rodziców i dzieci nabiera holistycznego charakteru. Rodzice mają prawo do wychowania, a dzieci mają prawo być wychowane. Dlatego rodzice odpowiedzialni za proces wychowania potrzebują wsparcia środowiska lokalnego, z którym współtworzą naturalną przestrzeń kształtowania wartości dziecka. Samorząd, chroniąc rodzinę, ma za zadanie chronić dwie jej funkcje względem dziecka. W strukturę podmiotowości rodziny wpisane są też osoby starsze, szczególnie, gdy obserwuje się demograficzne starzenie się społec-

czeństwa, co z kolei prowadzi do wzrostu rangi seniorów w przestrzeni polityki samorządu terytorialnego. Ksiądz prof. dr hab. Ladislav Csontos w referacie *Czy rodzice poświęcają wystarczająco dużo czasu swoim dzieciom?* odwołał się do wartości dziecka w rodzinie w ramach realizowanego projektu Pro-Family. Podkreślił rolę czasu, który powinien być oferowany dzieciom we współczesnym społeczeństwie cechującym się poszukiwaniem sposobów poprawienia kondycji ekonomicznej rodziny. Niewątpliwie w perspektywie słowackiej trudności ekonomiczne warunkują ilość czasu poświęcanego przez rodziców dla dzieci. Z pewnością taki styl wychowawczo-edukacyjny nie służy umacnianiu relacji rodzicielskich. Dzieci wiele czasu spędzają w Internecie, przy telewizji. Zdaniem prelegenta, wystarczy, aby rodzice poświęcali dzieciom sześć godzin w tygodniu. Jako ostatni głos zabrał ks. prof. dr hab. Mieczysław Ozorowski, który w referacie *Dziecko w rodzinie. Rodzina pierwszą szkołą człowieczeństwa* przedstawił teologiczne ujęcie dziecka w rodzinie. To właśnie pojawienie się dziecka tworzy rodzinę z małżeństwa kobiety i mężczyzny. Wspólnota rodziny służy społeczeństwu poprzez wychowywanie kolejnych pokoleń. Jest pierwszą szkołą wiary, prawdy o człowieku, szkołą szacunku i budowania poczucia wartości. Jest to też miejsce nauki empatii, obrony słabszych i poszanowania istoty ludzkiej oraz daru życia.

Bogata panorama podejmowanych treści ostatniej sesji oraz poprzednich prelekcji przyczyniła się do ożywionej, chociaż krótkiej dyskusji. Konferencję zakończono podsumowaniem dokonanym przez dr. hab. Błażeja Kmiecika. Zdaniem organizatorów, międzynarodowa konferencja naukowa pozwoliła ukazać panoramę przemysłów dotyczących rodziny, praw dziecka i ich ochrony w Europie i Polsce. Rodzina bowiem stanowi aksjologiczną szkołę życia i przyczynia się do budowania społeczeństwa, narodu i państwa. Natomiast pomocy dziecku można udzielić szczególnie poprzez pomoc rodzinie, zaś ingerencja państwa w sytuację wewnętrzną rodziny wymaga porzucenia własnych interesów na rzecz dobra dziecka i całego społeczeństwa.

Józef Młyński
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Wydział Studiów nad Rodziną

Sprawozdanie z Sympozjum Stowarzyszenia Homiletów Polskich

W dniach od 7 do 9 października 2019 roku w Kodniu odbyło się doroczne sympozjum połączone z walnym zgromadzeniem Stowarzyszenia Homiletów Polskich. Spotkanie rozpoczęło się w niedzielę 7 października wizytą w Karmelu w Kodniu oraz w bazylice z łaskami słynącym obrazem Matki Bożej Kodeńskiej. Kolejne dni sympozjum rozpoczynały się Mszą Świętą w bazylice o godzinie 7.00.

W poniedziałek 8 października przewodniczący Stowarzyszenia Homiletów Polskich ks. prof. dr hab. Henryk Sławiński powitał uczestników i wprowadził w tematykę obrad. Następnie oddał głos gościowi sympozjum przewodniczącemu Stowarzyszenia Pastoralistów Polskich ks. dr. hab. Tomaszowi Wielebskiemu, który zaproponował zorganizowanie wspólnego Kongresu Pastoralnego z udziałem katechetów, pastoralistów, liturgików oraz homiletów. Obrady miałyby mieć miejsce od 21 do 23 września 2021 roku i dotyczyć tożsamości i funkcjonowania parafii w dzisiejszym świecie.

Wykład wprowadzający w tematykę konferencji pt. *Trwała wartość słowa pisanego w multimedialnym świecie* został przedstawiony przez ks. prof. dr. hab. Henryka Sławińskiego. Prelegent podjął refleksję nad rolą pisma w kształtowaniu się ludzkiej cywilizacji, kultury, polityki i religii. Zwrócił uwagę słuchaczy, że wynalazek Sumerów pozwolił im na zarządzanie imperium, rozwój kultury i nauki. W świecie greckim ustrój demokracji i wolności oraz upowszechnienie pisma sprzyjały rozwojowi filozofii. Z nieocenionej wartości pisma w przekazie Dobrej Nowiny korzystali również apostołowie oraz ojcowie Kościoła. Kościół, jak potrafił wykorzystać pismo w przepowiadaniu Ewangelii, tak nie obawia się sięgać po najnowsze środki masowego przekazu.

Po przedstawieniu aspektu historycznego ks. prof. Henryk Sławiński omówił relację oralności i pisma. Następnie zwrócił uwagę, że obecny czas bywa już nazywany „epoką popiśmienną” (zob. J. Dukaj, „Po piśmie”, Kraków 2019). Jedynie matematyka i prawo zachowały dominację pisma. Człowiek współczesny coraz rzadziej czyta i woli obraz lub żywe słowo zamiast pisma. Następnie prelegent zastanawiał się nad rolą pisma dla teologii i przepowiadania. Jezus nie napisał żadnej księgi – głosił słowo. Chrześcijaństwo jest religią Słowa Wcielonego – a jednocześnie spisana Księga Biblii jest nieodzowna dla refleksji teologicznej i życia chrześcijańskiego. Mimo upowszechniania się przekazów audiowizualnych nie można całkowicie zrezygnować

z przekazu Dobrej Nowiny na piśmie. Podsumowując, ks. Henryk Sławiński stwierdził, że słowa są ulotne, a tekst trwały.

Następnie zabrał głos ks. dr hab. Adam Kalbarczyk, prof. UAM, który przedstawił temat *Kazanie jako otwarte dzieło sztuki. Homiletyka internetowa*. Wykładowca rozważał, czym właściwie jest medium Internetu. Służy przekazowi informacji, komunikacji i współpracy. W cyfrowym świecie trzeba na nowo zdefiniować homiletykę. Potrzeba nowego podejścia do głoszenia Słowa – jako wezwania do aktywnego odczytania swojego życia w świetle Ewangelii. Sieć może być bardzo dobrym miejscem przepowiadania Bożego słowa. Przykładem takiego podejścia według prelegenta są publikowane na YouTube konferencje, aktywność znanych osób duchownych takich jak np.: o. Adam Szustak OP. Ksiądz Kalbarczyk opierał swoje przemyślenia na poglądach Gerharda Martina, który poszukiwał nowych form kaznodziejstwa w świecie mass mediów.

Ksiądz dr hab. Andrzej Draguła, prof. US, przedstawił temat *SMS z nieba, czyli mini-homilie o maxi-sprawach. Tekstowe formy parakaznodziejskie w mediach społecznościowych*. Prelegent omówił współczesne formy przepowiadania w postaci SMS-ów z fragmentami Pisma Świętego oraz aktywność znanych duchownych w mediach społecznościowych. Short Message Service i Twitter wymagają zwięzłej formy wypowiedzi i stosowania skrótów. Nieco inaczej jest na Facebooku, który pozwala na dłuższe wypowiedzi. Wykładowca przedstawił propozycję definicji postu internetowego. Według niego najlepszym tłumaczeniem tego terminu będzie słowo „komentarz”. W związku z formą przepowiadania w sieci należy zauważyć, że są to formy parakaznodziejskie – gdyż Słowo nie jest wygłaszane podczas liturgii. Nie można mówić o homilii, czy minihomilii, gdyż nie wypełniają zakresu definicji. Wykładowca dokonał analizy wypowiedzi internetowych, analizując zakres definicji homilii. Teksty parakaznodziejskie, zdaniem prelegenta, mogą być punktem wyjścia do dialogu z ludźmi poszukującymi Boga.

Kolejnym prelegentem był ks. dr hab. Maciej Szczepaniak, który przedstawił temat: *Sposoby ewangelizacji radiowej w ujęciu synchronicznym i diachronicznym*. Omawiając temat w ujęciu diachronicznym, przywołał historię kaznodziejstwa radiowego na przykładzie transmisji uroczystości z Kodnia z 1927 roku. Audycja była nadawana „na żywo” i przedstawiała uroczystości sprowadzenia obrazu Matki Bożej Kodeńskiej do odnowionej bazyliki. Następnie wykładowca tłumaczył słuchaczom, że radio to „sianie treści” (ang. *Broadcast*) oraz krótko przedstawił historię wykorzystania radia w przekazie Ewangelii.

Omawiając znaczenia medium radia w ujęciu synchronicznym, ks. Szczepaniak zwrócił uwagę na strategię budowania relacji między redakcją a słuchaczami. Wprowadza się je przez wspólnotę środowiskową radiowców oraz język nadawanych audycji. Następnie przedstawił na przykładzie Radia Maryja medium jako środek przekazu konfesyjnego; na przykładzie rozgłośni diecezjalnych – przekazu ewangelizacyjnego; na przykładzie audycji religijnych w publicznych rozgłośniach – preewangelizacyjnego. Wzbogaceniem audycji jest interaktywność przez zastosowanie Internetu. Radio może stać się znakomitym narzędziem w przepowiadaniu Ewangelii.

W kolejnej sesji pierwszy zabrał głos ks. dr hab. Leszek Szewczyk, prof. UŚ. Przedstawił temat *Głoszenie Dobrej Nowiny w radiu publicznym. Analiza treści programów religijnych w Radiu Katowice*. Omówił pozytywne i negatywne aspekty obecności treści religijnych w mediach. Do pozytywnych zaliczył zasięg, jaki może mieć ewangelizacja dokonywana za pomocą radia. Do negatywnych – narzucanie ram i sposób emisji uwarunkowany atrakcyjnością, a także wprowadzanie popkulturowej wersji religijności, co prowadzi do jej banalizacji. Następnie przedstawił zadania Kościoła wobec mediów. W jego ocenie mają one funkcję preewangelizacji, przedsionka wiary, przygotowania gruntu do przyjęcia wiary. Mogą również służyć przekazowi wiary. Ksiądz Szewczyk zwrócił uwagę na konieczność formacji dziennikarzy – także duchownych – zajmujących się tematyką religijną. W dalszej części omówił zasady współpracy mediów z Kościołem. Media publiczne zobowiązały się do autoryzowania programów katolickich. Kościół ma prawo do kontroli treści audycji katolickich. To nie Episkopat zabiega o programy, ale ludzie. Dziennikarze katolicy pełnią funkcję służebną. Ksiądz Szewczyk omówił również problemy, takie jak: zmniejszająca się liczba odbiorców i przesuwanie audycji poza *prime time*. Następnie omówił przykładowe programy katolickiej redakcji Radia Katowice. Kończąc wystąpienie, stwierdził, że radio to „katolicki” wynalazek, którym powinni się zająć tak świeccy, jak i duchowni.

Ksiądz dr Jerzy Swędrowski przedstawił temat: *Dobra Nowina transmitowana z kościoła pw. św. Krzyża w Warszawie*. Na początku zaprezentował rys historyczny transmisji Mszy Świętych z warszawskiego kościoła. Pierwszy przekaz radiowy został wyemitowany 21 września 1980 roku. Trafił nie tylko do Polaków, ale także do innych narodowości zniewolonych komunizmem. Bardzo szybko transmisja radiowa stała się „gigantyczną parafią” ludzi chorych, więźniów i tych, którzy nie mogli wyjść z domu. Po upadku komunizmu w tematyce homilii nastąpiła aktualizacja uwzględniająca problemy społeczne. Transmisje radiowe Mszy Świętych są jedną z okazji do głoszenia Dobrej Nowiny ludziom, którzy z różnych przyczyn nie przyjdą do kościoła.

W kolejnym wykładzie na temat *Dobra Nowina w filmie* zostały przedstawione pozytywne i negatywne aspekty korzystania z medium filmu w procesie przepowiadania Słowa. Ksiądz dr hab. Marek Lis, prof. UO, wprowadzając do tematu wystąpienia, stwierdził, że współcześnie następuje bardzo poważny skok technologiczny. Film nie jest już jednoznacznie kojarzony z kinem i kosztowną dystrybucją. Coraz więcej produkcji powstaje z wykorzystaniem Internetu (np. Youtube i Netflix). W Polsce do 1989 roku filmy o tematyce religijnej były wyparte z oficjalnej dystrybucji. Księża przemycali je z krajów zachodniej Europy i wyświetlali w kościołach i salkach parafialnych. Poza transmisjami pielgrzymek papieskich nie produkowano filmów o tematyce religijnej. Nawet po upadku komunizmu i zniesieniu cenzury twórcy uważali, że tematyka religijna nie zainteresuje widzów. Zmiana podejścia nastąpiła w 2004 roku po emisji *Pasji* Mela Gibsona. Odkryto, że film o tematyce religijnej ma potencjał. W 2005 roku w Polsce nastąpiło niezwykle wydarzenie. Film telewizyjny pt. *Karol – Człowiek, który został papieżem* zawitał na ekrany kin i okazał się hitem. Film o tematyce chrześcijańskiej cieszy się nieustannie zainteresowaniem. Problemem

jest ukazywanie Jezusa i tematyki religijnej w oderwaniu od Pisma Świętego. Innym problemem jest wprowadzanie do przekazu starych herezji, jak np.: patrypasjonizm, ujawniony w filmie pt. *Chata*. Kończąc swoje wystąpienie, ks. Marek Lis stwierdził, że kino i film nie zastąpią kaznodziejów we wprowadzaniu ludzi w świat duchowości.

Ksiądz dr Bartłomiej Kuźnik przedstawił temat *Telewizja KTO jako narzędzie ewangelizacji i formacji*. Na początku omówił historię francuskiej telewizji katolickiej założonej przed 25 laty z inicjatywy kard. Jean-Marie Lustigera. Początkowo transmitowała uroczystości związane z Wielkim Jubileuszem 2000 roku oraz umiarkowanie i pogrzeb papieża św. Jana Pawła II w 2005 roku. Nadawano wtedy 24 godziny na dobę. Obecnie KTO nadaje programy o tematyce religijnej i społecznej oraz transmituje wzorcowo przygotowane liturgie. Poważnym problemem telewizji jest ciągłe balansowanie na skraju bankructwa. Mimo dość znacznego zasięgu – KTO jest obecna w krajach frankofońskich oraz na platformach internetowych – ma problemy z finansowym utrzymaniem się. W związku z finansowymi problemami telewizji ks. Kuźnik postawił pytanie retoryczne o sens utrzymywania stacji katolickiej w zlaicyzowanym społeczeństwie francuskim? Odpowiadając na to pytanie, sparafrazował słowa ks. bp. Edwarda Dajczaka – że działalność telewizji jest wysiewem ziarna. Jedynym ziarnem, które nie wyda owocu, jest to, które nie zostało posiane. Telewizja zasiewa „ziarno Słowa Bożego” przez transmisje liturgii i pielgrzymek. Ponadto nadaje programy takie jak: „Życie w diecezjach” oraz „Przypowieści proboszcza wiejskiego”, przybliżając Francuzom rzeczywistość Kościoła katolickiego.

Podczas dyskusji po zakończeniu wykładów uczestnicy pochyliли się nad problematyką definicji homilii – czy można mówić o homilii internetowej lub radiowej? Czy można mówić o funkcji uświęcającej podczas transmisji w telewizji, radiu czy Internecie? Uczestnicy konferencji dostrzegli potrzebę przededefiniowania sposobów przepowiadania. Poruszono również kwestię ukazywania Boga w filmie.

W kolejnej sesji pierwszy zabrał głos ks. mgr lic. Artur Hałucha, przedstawiając temat: *Wykorzystanie mediów w przepowiadaniu do osób z deficytem słuchu w Polsce*. Omówił problematykę duszpasterstwa osób głuchych i niedosłyszących. Jednym z poważniejszych wyzwań jest używanie języka migowego. Zwrócił uwagę słuchaczy, że język gestów nie jest jednorodny. Głusi nie chcą języka utworzonego przez słyszących. Słyszący nie mogą zrozumieć migania głuchych. To powodowało w przeszłości deprecjonowanie osób niesłyszących. W celu przeciwdziałania wykluczaniu osób głuchych i niedosłyszących Episkopat zalecił, by szkolić księży w języku migowym i tworzyć duszpasterstwa osób z dysfunkcją słuchu. Można roztropnie korzystać z multimediów w czasie liturgii. Mówca podkreślił, że należy dołożyć starań, by homilia była dobrze przygotowana w języku migowym.

Kolejny referat pt. *Dobra Nowina w krótkich filmach internetowych dla dzieci*. Na przykładzie ewangelizacyjnego projektu teatru pacynek pt.: „*Kubuś i Tereska*” przedstawił ks. dr Sebastian Wiśniewski. Omówił projekt krótkich filmików internetowych przygotowanych pod jego kierunkiem, przez alumnów Seminarium Ojców Oblatów. Odbiorcami treści miały być dzieci w wieku przedszkolnym i wczesnoszkolnym. Filmy internetowe miały zachęcić najmłodszych do przyjsia do kościoła.

Nazwy bohaterów odnoszą się do świętych patronów parafii i misji św. W każdym odcinku przekazywały rymowanki o treściach związanych ze słowem Bożym łatwe do zapamiętania dla dzieci. Projekt został zrealizowany w latach od 2015 do 2017 roku. Sukces w postaci liczby wyświetleń został osiągnięty dzięki prostocie przekazu ważnych tematów.

Siostra mgr lic. Mariola Michalak omówiła temat *Multimedia w ewangelizacyjnej posłudze benedyktynek misjonarek*. Po krótkim wprowadzeniu historycznym przedstawiła kwestię stosunku Kościoła do mass mediów oraz działalność Zgromadzenia Benedyktynki Misjonarek na polu multimedialnym. W dalszej części zaprezentowała kształtowanie się działalności multimedialnej od powstania – początkowo skromnej – strony internetowej po produkcję filmów o treści ewangelizacyjnej i powołaniowej. W pracy ewangelizacyjnej siostry nie boją się sięgać po najnowsze możliwości dotarcia do masowego odbiorcy internetowego. Na zakończenie pokazała przykładowe filmy zrealizowane przez siostry benedyktyнки.

«*The Life worth living*» ks. abpa Sheena, był kolejnym tematem, który przedstawił ks. mgr Tomasz Wiczorek. W swoim wystąpieniu ukazał krótko życiorys abp. Sheena: był katechetą, biskupem i showmanem programu: *The Life worth living*. Następnie prelegent nakreślił kulisy powstania programu. Początkowo miał być międzyreligijny – czyli prowadzony przez przedstawicieli różnych religii. Okazało się jednak, że widzowie chcieli tylko abp. Sheena. Program był emitowany „na żywo”. Ze względów technicznych program był nagrywany na scenie teatru w scenerii wnętrza plebanii. Arcybiskup Sheen był zawsze ubrany w pełny strój biskupi. Twierdził, że czyni to z szacunku do widzów. Do 30-minutowego programu przygotowywał się 30 godzin. Był prawdziwym aktorem. Miał czytelne gesty, klarowną wymowę i utrzymywał kontakt wzrokowy z widzami. Przestrzegał zasad wypowiedzi, którymi są: szczerłość, jasność i elastyczność. Poza programem prowadził korespondencję z widzami. Przez pierwsze dziewięć miesięcy emisji programu otrzymał 900 tysięcy listów. Na antenie poruszał różnorakie tematy, takie jak: psychologia, komunizm, seksualność, teologia. Owocem jego wystąpień było wiele nawróceń. Za działalność medialną został laureatem nagrody Emmy, jak dotąd jest jedynym duchownym laureatem tej nagrody.

Ostatnią sesję rozpoczął gość Sympozjum – ks. dr Phillipe De Rycke, który przedstawił wykład: *Book publishing, evangelisation and recent Church history in The Netherlands*. Omówił w nim sytuację Kościoła w pluralistycznej Holandii na przykładzie działalności wydawnictw katolickich. Od czasów II wojny światowej i bardziej po wojnie zaczęło się tworzyć nowe społeczeństwo kreowane przez rozwijające się media. Doszedł do tego kryzys w samym Kościele holenderskim. Po Soborze nastąpiła liberalizacja społeczeństwa, a „nowa teologia” zachwiała wiarą w Holandii. Kościół wydał się na pastwę mód społecznych. Zaczęto tłumaczyć problemy teologiczne za pomocą psychologii i socjologii. Zacierały się moralne i wyznaniowe różnice w społeczeństwie. W tej atmosferze musiały działać katolickie wydawnictwa. Czytelnicstwo publikacji religijnych systematycznie spadało. Zamykano katolickie wydawnictwa i redakcje gazet. Podczas spotkania prelegenta z ks. prof. Henrykiem Sławińskim

w Krakowie powstała inicjatywa powołania oficyny „Betsaida” dla celów rozwoju katolickiego czytelnictwa w Holandii. Wydawnictwu towarzyszy program działania, który w ramach nowej ewangelizacji angażuje ludzi świeckich. Mimo niezrozumienia ze strony niektórych hierarchów, wydawnictwo „Bestaida” wydaje multimedia, dokumenty papieskie i książki oraz materiały pobożnościowe.

Kolejny prelegent ks. dr Łukasz Krauze przedstawił wykład: *«Word on Fire» jako przykład przekazu Ewangelii w świecie nowych mediów*. Zaprezentował postać charzmatycznego ewangelizatora, biskupa pomocniczego Los Angeles Roberta Barrona. Przygotowane przez niego filmy zostały wyświetlone 45 mln razy, a jego wpisy w mediach społecznościowych cieszą się wielką popularnością. Ma swobodny styl – jest nazywany wyluzowanym intelektualistą. Należy podkreślić jego wierność nauczaniu Kościoła. W celu ewangelizacji bp Barron powołał do życia ruch i instytut „Word on Fire”, proponujący inicjatywy ewangelizacyjne, takie jak np.: filmy z cyklu „Catholicism”. Instytut wydaje również książki i materiały duszpasterskie. Duchowość ruchu „Word on Fire” można określić w następujących punktach: (1) chrystocentryzm, (2) ewangelizacja kultury, (3) nowe media, (4) zakorzenienie w Ciele Chrystusa, (5) ortodoksja, (6) liturgia, (7) dzieła ewangelizacyjne. Instytut „Word on Fire” jest przykładem wykorzystania mass mediów do przepowiadania Ewangelii.

Ksiądz dr Arkadiusz Cygański przedstawił wykład: *Od interakcji wirtualnej w e-społeczności do formacji realnej we wspólnocie eklezjalnej. Możliwości i zagrożenia w głoszeniu Ewangelii przez media społecznościowe dla budowania Kościoła*. Omówił problematykę istnienia i funkcjonowania tzw. e-społeczności – grupy ludzi skoncentrowanej wokół idei w przestrzeni wirtualnej bez interakcji osobowej. W klasycznym ujęciu teorii komunikacji pomiędzy przepowiadającym a słuchaczem istnieje zależność i interakcja. W świecie mediów cyfrowych również może zaistnieć interakcja w postaci np.: lajków, komentarzy i postów. Kościół ma prawo zaistnieć w sieci dla wymiany myśli i głoszenia Słowa. Ksiądz Cygański zauważył, że oprócz pozytywnych aspektów istnienia przepowiadania w świecie cyfrowym są również pewne zagrożenia. Najpoważniejszym z nich jest formułowanie prawd wiary zbyt prostym językiem. Innym problemem jest nowinkarstwo, czyli subiektywizm w podejściu do Ewangelii. Głoszący powinni mieć świadomość, do kogo się zwracają. Prelegent podkreślił, że „cyberduszpasterstwo” ma być tylko przedłużeniem duszpasterstwa i przepowiadania w tradycyjnym znaczeniu; ma zapraszać internautów do włączenia się w życie wspólnoty wierzących.

Kolejny temat *Kaznodzieja, coach czy influencer? Kogo preferuje współczesny odbiorca medialny?* został zaprezentowany przez ks. dr. hab. Witolda Ostafińskiego, który przedstawił wyzwania stojące przed Kościołem w erze Internetu. Człowiek medialny staje się sterowny – kieruje się tym, co znajdzie w „necie”, i tym żyje. Młodzież często spędza większość czasu w sieci. „Influencerzy” stają się wyroczniami i dają „przepisy na życie”. Bardziej wymagający internauci słuchają „coachów” umożliwiających spersonalizowany kontakt. Jak w tym świecie może odnaleźć się kaznodzieja? Czy ewangelizator może stać się influencerem? Może coaching będzie lepszym modelem interakcji z widzem/słuchaczem? Według prelegenta należy podjąć wyzwanie,

ponieważ ludzie młodzi stwierdzają, że Kościół ma słaby marketing. Należy przemyśleć podejście do nowych mediów. Trzeba korzystać z wszelkich form komunikacji, aby dotrzeć do współczesnego człowieka.

W części przeznaczony na pytania i sugestie uczestnicy zastanawiali się nad możliwością zastosowania nowych form komunikacji w przepowiadaniu. W toku dyskusji doszli do wniosku, że należy wykorzystywać zdobyte techniki w dziedzinie komunikacji, nie zaniedbując tradycyjnego przepowiadania słowa Bożego.

Symposium Homiletów Polskich było okazją do poznania duchowego i kulturowego dziedzictwa Kodnia i Okolic. W poniedziałek w czasie poobiednim jego uczestnicy odwiedzili monaster prawosławny pw. św. Onufrego w Jabłecznej i synagogę we Włodawie. Tego samego dnia w godzinach wieczornych odbyło się Walne Zgromadzenie Stowarzyszenia Homiletów Polskich. W trakcie obrad odniesiono się pozytywnie do propozycji przewodniczącego Pastoralistów dotyczącej zwołania Kongresu Pastoralnego.

Marcin Dera
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II Kraków

Henryk Sławiński
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II Kraków

RADA WYDAWNICZA

ADAM KALBARCZYK, MIECZYŚLAWA MAKAROWICZ, MIECZYŚLAW POLAK, ANDRZEJ PRYBA,
PAWEŁ WYGRALAK – PRZEWODNICZĄCY

RADA NAUKOWA

KS. PROF. DR HAB. PAWEŁ BORTKIEWICZ TCHR – UNIwersYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA
W POZNAŃNIU
KS. PROF. US DR HAB. GRZEGORZ CHOJNACKI – UNIwersYTET SZCZECIŃSKI
KS. PROF. UO DR HAB. KONRAD GLOMBIK – UNIwersYTET OPOLSKI
PROF. DR JOHN S. 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 (WŁOCHY)
KS. PROF. DR ARKADIUSZ KRASICKI – UNIVERSITY OF ZADAR (CROATIA)
KS. PROF. DR MARTIN M. LINTNER – PHILOSOPHISCH THEOLOGISCHE HOHSCHULE
BRIXEN/BRESSANONE (WŁOCHY)
KS. PROF. DR HAB. MIROŚLAW MRÓZ – UNIwersYTET IM. MIKOŁAJA KOPERNIKA W TORUNIU
KS. PROF. DR JUAN-JOSE PÉREZ-SOBA – PONTIFICIO ISTITUTO TEOLOGICO GIOVANNI PAOLO II
(WŁOCHY)
KS. PROF. DR HAB. PETER SCHALLENBERG – THEOLOGISCHE FAKULTÄT PADEBORN (NIEMCY)
KS. BP PROF. DR HAB. JÓZEF WRÓBEL SCJ – KATOLICKI UNIwersYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II
KS. PROF. DR STEFANO ZAMBONI SCI – ISTITUTO SUPERIORE DI TEOLOGIA MORALE
ACCADEMIA ALFONSIANA DI ROMA (WŁOCHY)

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

ANDRZEJ PRYBA (REDAKTOR NACZELNY)
ANDRZEJ BOHDANOWICZ
PIOTR KIENIEWICZ
HUBERT PILARCZYK (SEKRETARZ REDAKCJI)
DAMIAN BRYL (REDAKTOR TEMATYCZNY)
JÓZEF MŁYŃSKI (REDAKTOR STATYSTYCZNY)
MIECZYŚLAWA MAKAROWICZ (REDAKTOR JĘZYKOWY – JĘZYK POLSKI)
THADDĀUS PYRCZEK (REDAKTOR JĘZYKOWY – JĘZYK NIEMIECKI)
JOHN M. GRONDELSKI (REDAKTOR JĘZYKOWY – JĘZYK ANGIELSKI)

Adres pocztowy: ul. Wieżowa 2/4, 61-111 Poznań
tel. +48 519 340 537

adres mailowy: tim@amu.edu.pl

Adres internetowy: <http://teologiaimoralnosc.amu.edu.pl>

PROJEKT OKŁADKI: JACEK GRZEŚKOWIAK
OPRACOWANIE REDAKCYJNE: MIECZYŚLAWA MAKAROWICZ
SKŁAD KOMPUTEROWY: SCRIPTOR S.C.
TŁUMACZENIE NA JĘZYK ANGIELSKI: RENATA STACHEWICZ, AGATA JANKOWIAK,
MAŁGORZATA JUSZKIEWICZ, TOMASZ KRAJ

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 POZNAŃNIU
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY
ul. WIEŻOWA 2/4, 61-111 POZNAŃ
e-mail: thfacwyd@amu.edu.pl
<http://teologia.amu.edu.pl>

Druk: Totem, ul. Jacewska 89, 88-100 Inowrocław