

Teologia i Moralność

31

THEOLOGY AND MORALITY

31

THE IMPLICATIONS OF TRANSHUMANISM

Edited by
ANDRZEJ PRYBA



ADAM MICKIEWICZ UNIVERSITY IN POZNAŃ
FACULTY OF THEOLOGY
POZNAŃ 2022

TEOLOGIA I MORALNOŚĆ

31

IMPLIKACJE TRANSHUMANIZMU

Redakcja
ANDRZEJ PRYBA



UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY
POZNAŃ 2022

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

TABLE OF CONTENTS

MAREK WÓJTOWICZ

Transhumanistyczna koncepcja szczęścia postczłowieka
– krytyczna analiza wybranych aspektów
Transhumanist concept of posthuman happiness – a critical analysis of selected aspects

~ 9 ~

AGNIESZKA LEKKA-KOWALIK

Transhumanistyczne szczęście – iluzja w świecie beztrudki
Transhumanist happiness – an illusion in the world of ease

~ 19 ~

TERESA GRABIŃSKA

Dylematy transhumanizmu I:
ewolucja biologiczno-technokulturowa a ulepszanie człowieka
Dilemmas of transhumanism I:
biological-technological-cultural evolution and human enhancement

~ 31 ~

TERESA GRABIŃSKA

Dylematy transhumanizmu II:
wartości transhumanistyczne a optymalizacja technologiczna
Dilemmas of transhumanism II: transhumanist values and technological optimisation

~ 45 ~

ANNA BUGAJSKA

Remaining human in a transhumanist world
Pozostać człowiekiem w transhumanistycznym świecie

~ 61 ~

MARIAN MACHINEK

Transhumanizm jako wyzwanie dla teologii. Kilka pytań
Transhumanism as a challenge to theology. Some questions

~ 73 ~

VARIA**DARIUSZ LIPIEC**

Marketing usług a duszpasterstwo

Service marketing and pastoral care

~ 91 ~

JORDAN KLIMEK

Moralne aspekty władzy hierarchicznej Kościoła katolickiego wobec zjawiska izolacji społecznej. Socjologiczna perspektywa budowania wspólnoty religijnej

Moral aspects of the hierarchical authority of the Catholic Church in the face of the phenomenon of social isolation. A sociological perspective on building a religious community

~ 105 ~

URSZULA DUDZIAK

Religiousness of spouses as a factor contributing to shaping a successful marriage

Religijność małżonków czynnikiem sprzyjającym kształtowaniu udanego małżeństwa

~ 119 ~

WALTER HOMOLKA

The messianic concept in modern Judaism

Koncepcja mesjanizmu we współczesnym judaizmie

~ 145 ~

KRYSTIAN PODGÓRNI

Ein auf christlichen Werten basierendes Familienmodell

Family model based on Christian values

~ 173 ~

WIESŁAW PIEJACulture-forming character of the heritage passed on by the family based on the Exhortations *Familiaris consortio* and *Amoris laetitia*Kulturotwórczy charakter dziedzictwa przekazanego przez rodzinę na podstawie adhortacji *Familiaris consortio* i *Amoris laetitia*

~ 189 ~

ZBIGNIEW FORMELLA, EDOARDO PEROTTI

La devianza dei ragazzi difficili: analisi psicoeducativa e modelli di rieducazione

Social deviance of troubled youth: a psychoeducational analysis and re-educational models

~ 205 ~

DARIUSZ KWIATKOWSKI

Fundamentalne elementy w budowaniu autentycznej duchowości eucharystycznej
w adhortacji *Sacramentum Caritatis* Benedykta XVI

Fundamental elements in building an authentic Eucharist spirituality in the exhortation
of Benedict XVI, *Sacramentum Caritatis*

~ 221 ~

RECENZJE / REVIEWS

Karolina Heinsch, Daniel Heinsch, Jan Kochel, „*Tak*” dla wychowania seksualnego.

Wprowadzenie do katolickiej pedagogiki seksualnej,

Wydawnictwo Jedność, Kielce 2021, ss. 271, ISBN 978-83-8144-617-4

(Piotr Guzdek, Uniwersytet Opolski)

~ 237 ~

Carmen Hernández Barrera, *Dzienniki 1979-1981*, tłum. Prezbiterzy *Redemptoris Mater*
pod kierunkiem ks. Piotra Jutkiewicza,

Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2021, ss. 316, ISBN 978-83-8131-234-9

(Rafał Zehner, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II)

~ 243 ~

Charles E. Curran, *Diverse Voices in Modern US Moral Theology*, Georgetown University
Press, Washington, DC 2018, ss. XIII+264, ISBN 978-16-2616-633-2

(Sławomir Nowosad, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II)

~ 247 ~

SPRAWOZDANIA / REPORTS

Piotr Guzdek, Konferencja „*Odeszły, aby żyć wiecznie...*”

Pogrzeb dziecka poronionego z perspektywy ekumenicznej”

(Poznań, 28-29 września 2021 roku)

~ 255 ~

Jakub Bogacki, Międzynarodowa Konferencja Teologiczna o św. Józefie

„*Patris corde*”

(Kalisz, 4-5 czerwca 2021 roku)

~ 261 ~

DYSERTACJE DOKTORSKIE / DOCTORAL DISSERTATIONS

SZYMON PETERMAN

Rodzina dysfunkcyjna źródłem zachowań przestępczych
na przykładzie województwa opolskiego

Dysfunctional family as a source of criminal behaviours
on the example of the Opolskie Voivodeship

~ 271 ~

Transhumanistyczna koncepcja szczęścia postczłowieka – krytyczna analiza wybranych aspektów

Transhumanist concept of posthuman happiness
– a critical analysis of selected aspects

MAREK WÓJTOWICZ

Uniwersytet Śląski w Katowicach, Wydział Teologiczny, Polska
marek.wojtowicz@us.edu.pl
ORCID: 0000-0001-5759-2113

Abstract: Transhumanism offers a vision of the evolution of human nature through technological development, culminating in the posthuman. He or she is to achieve not only an unimaginably high intellectual level and the possibility of cyber-immortality, but also to be maximally happy. The aim of the presented research was an attempt to clarify the not entirely clear idea of the posthuman and to critically address the prospects of his or her happy existence.

Keywords: transhumanism, posthuman, happiness, extropy

Streszczenie: Transhumanizm przedstawia wizję ewolucji natury ludzkiej. Ewolucja ta dokona się za sprawą rozwoju technologicznego. Jej zwieńczeniem będzie postczłowiek, który ma osiągnąć nie tylko niewyobrażalnie wysoki poziom intelektualny i możliwość cybernieśmiertelności, ale także uzyskać maksymalne szczęście. Celem przedstawionych badań była próba sprecyzowania nie całkiem klarownej idei postczłowieka oraz krytyczne odniesienie się do perspektyw jego szczęśliwej egzystencji.

Słowa kluczowe: transhumanizm, postczłowiek, szczęście, ekstropia

Wstęp

Transhumanizm jest bez wątpienia jednym z najbardziej znaczących nurtów myślowych współczesności. Zarazem wyraźnie wykracza poza ramy tradycyj-

nie rezerwowane dla poglądów filozoficznych. Transhumaniści, jak się wydaje, chcą zaproponować środowisku naukowemu nie tyle nowatorskie interpretacje doniosłych zagadnień antropologicznych, ile raczej przedstawić nieuchronną, ze wszech miar przez nich oczekiwaną przemianę rodzaju ludzkiego. Zgodnie z zaproponowaną przez Raya Kurzweila periodyzacją dziejów ewoluującego świata, jesteśmy obecnie na początku piątej epoki, a w nieodległej przyszłości znajdziemy się w ostatniej szóstej epoce, w której ludzka inteligencja zdominuje cały kosmos (Kurzweil 2013, 29-35). Transhumaniści chcą nie tylko opisać intensywnie zmieniającą się rzeczywistość, ale również aktywnie włączyć się w jej przekształcanie. Nie powinna więc dziwić wielość organizacji działających na rzecz przyspieszenia pożądanej transformacji człowieka, na czele ze Światowym Stowarzyszeniem Transhumanistycznym (*World Transhumanist Association*), znanym także jako Humanity+. Zwraca uwagę fakt, że niektóre z nich mają jawnie religijny bądź parareligijny charakter, np. Ruch Terasem (*Terasem Movement*) czy Mormońskie Stowarzyszenie Transhumanistyczne (*Mormon Transhumanist Association*) (Łepkowski 2017, 74-81).

Charakterystycznym rysem poglądów transhumanistów jest jednoznacznie optymistyczna, niejednokrotnie określana jako utopijna wizja rozwoju ludzkości. Ich fundamentalna teza głosi bowiem zapowiedź niezawodnego i permanentnego wzrostu jakości życia, które stanie się udziałem człowieka przyszłości. Co istotne, konsekwencją doskonalenia się poznawczego osoby, łatwego do wyobrażenia sobie w dobie stałego postępu technologicznego, ma się stać ponadto urzeczywistnienie odwiecznych ludzkich marzeń o życiu w pełni szczęśliwym. Głównym celem przedstawionych dalej badań było właśnie sprecyzowanie transhumanistycznej koncepcji szczęśliwego postczłowieka i krytyczne odniesienie się do niej.

I. Postczłowiek

Jednym z kluczowych twierdzeń transhumanizmu jest teza o czekającej nas ewolucji gatunku *homo sapiens*, która przebiegać będzie z nieporównywalnie większą dynamiką, niż odbywało się to dotychczas. Decydującymi czynnikami warunkującymi zmianę staną się bowiem nie opisane już przez Karola Darwina biologiczne mechanizmy adaptacji do środowiska, lecz współczesne i przyszłe osiągnięcia technologiczne. Obecnie zaliczamy do nich między innymi inżynierię genetyczną (już szeroko wykorzystywaną do optymalizacji produkcji roślinnej i hodowli) czy robotyzację (zastępowanie biologicznych struktur ludzkiego organizmu wytworami techniki, takimi jak: implanty, endoprotezy, rozruszniki serca). Spodziewany szybki postęp w tych obszarach, mimo że musi się on zmierzyć z wieloma kontrowersjami natury moralnej, po-

winien wkrótce doprowadzić do znaczącej poprawy kondycji zdrowotnej ludzkości, czego wskaźnikiem będzie spektakularne wydłużenie jednostkowego życia. Aubrey de Grey kilka lat temu zapewnił, że już stąpa po ziemi człowiek, który dożyje tysiąca lat (Brown 2017), a wcześniej stwierdził, iż średnia wieku osób urodzonych w 2100 roku przekroczy pięć tysięcy lat (de Grey 2004, 38).

Transhumaniści snują wizje jeszcze szersze. Ulepszanie genotypu człowieka i sprawne zastępowanie zużywających się poszczególnych organów nowymi, syntetycznymi (np. pozyskiwanymi za pomocą biodrukarek 3D) – co skłania do porównania troski o ciało człowieka przyszłości z należytą dbałością o samochód, który za sprawą regularnych przeglądów i wymian niesprawnych części stale zachowuje gotowość do użytku (Tirosh-Samuelson 2010, 40-41) albo z regularną konserwacją dachu budynku mieszkalnego (de Grey 2003) – nie są działaniami wystarczającymi. „Obecnie, kiedy rozpada się nasz ludzki sprzęt, wraz z nim umiera oprogramowanie naszego życia, nasz osobisty «plik umysłu»” (Kurzweil 2013, 319). Istnienie ucieleśnione człowieka zawsze bowiem będzie wiązało się z niebezpieczeństwem przypadkowej, „niedobrowolnej” śmierci. Zakłada się zatem przeniesienie świadomości ludzkiej poza struktury biologiczne: w przestrzeń cyfrową.

Projekt transhumanistyczny przewiduje transfer umysłu (*mind uploading*), który miałby polegać na wyodrębnieniu wszystkich przejawów świadomości człowieka, przetworzeniu ich na język cyfrowy („przeskanowanie”) i ostatecznie przeniesieniu na „nośnik” o wiele doskonalszy niż ludzkie ciało (Łepkowski 2017, 22-23; Klichowski 2014, 138-140). Zapisanej cyfrowo i zainstalowanej na dysku komputera czy w chmurze internetowej osobie mogłaby przysługiwać cybernieśmiertelność (Wójtowicz 2020, 138-142).

W opisie owej spodziewanej transformacji gatunku ludzkiego używa się pojęć transczłowieka i postczłowieka. Zwykle przyjmuje się następującą sekwencję ewolucji („odczłowieczania”) *homo sapiens*: człowiek – transczłowiek (cyborg przejściowy) – postczłowiek (cyborg ostateczny) (Klichowski 2014, 111), chociaż niekiedy, przeciwnie, postczłowieka traktuje się jako pomost do postaci finalnej: transczłowieka (Kopania 2019, 146-147). Nick Bostrom definiuje postczłowieka przez przypisanie mu postludzkich cech, to jest takich, które przekraczają maksymalny potencjał obecnie żyjących osób (Misztal 2017, 141). Przekształcony cyfrowo człowiek zapewne przyswoiłby wiele możliwości związanych z działaniem procesora komputerowego czy sztucznej inteligencji. Nic więc dziwnego w tym, że postludzkie cechy dotyczyć będą sprawności umysłowej: „Postczłowiek osiągnie stan intelektualny niewyobrażalnie przekraczający stan intelektualny znanych nam geniuszy, [...] posiada zdolność pełnej kontroli nad wszystkimi swoimi procesami psychicznymi, nigdy nie dopadnie go zmęczenie, znużenie czy rozdrażnienie” (Klichowski 2014, 112).

Upodobnienie się człowieka do komputera – a dowodzi tego chociażby używana terminologia: skanowanie, wgrywanie, aktualizowanie umysłu; świadomość jako „software”; tworzenie kopii zapasowych – rodzi wątpliwość, czy w ogóle przedmiotem opisu jest nadal osoba, czy też już maszyna. Tę narzucającą się obiekcję transhumaniści starają się oddalić, wskazując w postczłowieku cechy jakościowo bezspornie ludzkie, a zarazem znacząco udoskonalone pod względem ilościowym. Ma zatem być on „absolutnie odporny na wszelkie choroby, pełen wigoru i zawsze młody, [...] osiągnie [...] pełnię miłości, spokoju oraz stany świadomości nam całkowicie niedostępne. [...] zabytki postczłowieczego świata będą maksymalnie piękne i majestatyczne, muzyka maksymalnie przenikająca umysł rytmem maksymalnie pożądanym, seks ekstazą maksymalną i ciągłą, [...] każdy widok doświadczeniem maksymalnego uroku” (Klichowski 2015, 59). W tej oczekiwanej formie życia mają się zatem w każdym jednostkowym istnieniu w pełni urzeczywistnić tak cenione wartości, jak: zdrowie, wrażliwość na piękno, nieustanne doświadczenie pożądanых przeżyć, genialna wyobraźnia. Katalog postludzkiych cech nierzadko sprowadza się do jednej, jak można sądzić, fundamentalnej: udziałem postczłowieka stanie się permanentne poczucie szczęścia.

2. Szczęście postczłowieka

Transhumaniści są przekonani, że ostateczna postać technologicznej transformacji człowieka zrealizuje najgłębsze ludzkie marzenia o życiu „długim i szczęśliwym”. Charakterystycznym terminem, który opisuje te dążenia, jest „ekstropia”. Zaproponował go Max More, twórca i przewodniczący Extropy Institute, organizacji działającej w latach 1991-2006, która stawiała sobie za cel promowanie idei transhumanistycznych. Odmiennie niż entropia, która wyraża ogólną tendencję wyizolowanego układu termodynamicznego do zmniejszania się jego uporządkowania (kierunek od złożoności do prostoty), ekstropia jest miarą ciągłego doskonalenia się człowieka (More 2010, 140). „Ekstropianie poszukują ciągłego wzrostu i postępu we wszystkich aspektach ludzkich dążeń. [...] Pragniemy technologii i wiedzy, które pozwolą nam nieustannie przekształcać i ulepszać ludzkie ciało, aż osiągniemy radykalnie zwiększoną długość życia, nadludzką mądrość i fizyczne/neurologiczne moce wykraczające poza wszystko, co możemy sobie dzisiaj wyobrazić. Zamierzamy ulepszać naszą kulturę i środowisko, dopóki nie ustanowimy płynnego społeczeństwa, które zagwarantuje euforyczną egzystencję wszystkim, którzy tego pragną” (Tomasson i Pellissier 2010). „More przewiduje, że dzięki większej wiedzy i lepszym decyzjom ludzie będą mogli żyć o wiele dłużej w zdrowiu lepszym niż «doskonałe», wzbogacać samowiedzę i świadomość procesów in-

terpersonalnych, uwalniać się od kulturowych, psychologicznych i memetycznych uprzedzeń w myśleniu, ulepszać inteligencję we wszystkich jej formach i uczyć się, jak zmieniać się i wzrastać” (Tirosh-Samuelson 2007, 8).

Zaproponowane przez transhumanistów rozumienie szczęścia z pewnością wymaga odpowiedniego komentarza. Punktem wyjściowym dalszej analizy stanie się jego interpretacja w świetle znanej koncepcji opracowanej przez Władysława Tatarkiewicza. Polski filozof wyróżnia dwa zasadnicze sposoby rozumienia szczęścia – obiektywny oraz subiektywny. Pierwszy z nich związany jest z posiadaniem najwyższych dóbr, co wyraża starożytne pojęcie eudajmonii. Jest więc szczęśliwa osoba, w której życiu owe dobra, w wymiarze dostępnym człowiekowi, się urzeczywistnią (Tatarkiewicz 1990, 19-21).

Jeżeli koncepcja transhumanizmu miałyby mieć taki właśnie charakter, to należałoby jasno określić najwyższe dostępne człowiekowi dobro, względnie katalog dóbr, i dowieść, że stanie się ono udziałem człowieka za sprawą rozwoju technologicznego. W poglądach transhumanistów trudno jednak doszukać się deklaracji dotyczących obiektywnie rozumianych dóbr czy wartości. W programowym tekście Humanity+, wspomnianej organizacji transhumanistycznej, w części zatytułowanej *Wartości transhumanistyczne*, dowiadujemy się, że są nimi „zdrowa długowieczność” oraz „wiedza i technologia, które mogą stworzyć bardziej ludzką ludzkość” (Humanity+ 2022).

Szerzej tematykę wartości zaprezentował Nick Bostrom, jeden z najbardziej znanych przedstawicieli tego środowiska. Według niego podstawową wartość transhumanistyczną stanowi eksploracja sfery postludzkiej. Ma ona jednak charakter instrumentalny; jest warunkiem technologicznej ewolucji człowieka. Bostrom wyróżnia także szereg wartości pochodnych i niektóre z nich można określić jako dobra, które posiadać postczłowiek: wolność, mądrość, różnorodność, dobre samopoczucie (Bostrom 2005, 8-13). Trudno uznać, aby któraś z nich kwalifikowała się do uznania za najwyższe obiektywnie rozumiane dobro, za cel tożsamy ze szczęściem. Przykładem może posłużyć transhumanistyczne ujęcie wolności, która wzorem wielu współczesnych radykalnie liberalnych koncepcji definiowana jest jedynie negatywnie, jako wolność „od”. Postczłowiekowi ma przysługiwać pełnia wolności morfologicznej (wybór postaci swojego ciała w kontekście cyborgizacji czy nośnika danych po transferze umysłu) i reprodukcyjnej (dostępność wszelkich technik rozrodczych) oraz decydowanie o długości własnego życia (ochrona przed niedobrowolną śmiercią) (Misztal 2017, 140).

Drugie wyróżnione przez Tatarkiewicza pojęcie szczęścia ma charakter subiektywny i akcentuje trwale zadowolenie z życia ujętego jako całość. Szczęśliwy jest człowiek, który w fundamentalny sposób afirmuje swoją egzystencję (Tatarkiewicz 1990, 21-24). Koncepcja transhumanistów jest zdecydowanie bliższa temu określeniu szczęścia. Świadczą o tym chociażby używane przez nich cechy

mające charakteryzować postczłowieka, takie jak: doskonałe zdrowie, niemal nieograniczona wolność, pełna samorealizacja, samowiedza, panowanie nad sferą emocjonalną (doświadczanie wyłącznie pożądaných, przyjemnych doznań i przeżyć), kreatywność, wyłącznie satysfakcjonujące relacje interpersonalne. Podkreśla się przy tym, że przyszły kształt natury ludzkiej nie będzie efektem dostosowania się do określonych standardów, co stanowiłoby pierwiastek obiektywny, lecz wynikać będzie z indywidualnych preferencji ewoluującej osoby.

Podsumowując, transhumaniści – odmiennie niż twórcy większości normatywnych systemów etycznych, w tym na gruncie etyki chrześcijańskiej – nie wiążą szczęścia człowieka z osiągnięciem obiektywnych dóbr. Ma się ono urzeczywistnić wraz z zapewnieniem każdej osobie, dzięki osiągnięciom techniki, możliwie szerokiego wpływu na postać własnej egzystencji. Szczęście postczłowieka ma być zatem rezultatem właśnie działań autokreacyjnych.

3. Niektóre wątpliwości

Tak zarysowaną koncepcję szczęścia można w różny sposób kwestionować, pomimo to, że jest przedstawiana bardzo ogólnie. Transhumaniści wstrzymują się przed konkretyzowaniem swojej wizji, słusznie obawiając się zarzutów o oddalanie się od standardów naukowych na rzecz myślenia życzeniowego, tworzenia utopii czy *science fiction*. Mimo to należy odnieść się do przyjmowanych przez nich założeń, przeważnie nie ujawnianych *explicite*, które warunkują kształt idei przyszłego szczęścia ludzkości.

Przedstawiciele transhumanizmu bez cienia wątpliwości przyjmują pozytywną korelację między poziomem rozwoju poznawczego człowieka a stopniem szczęśliwości. Założeniem tego sposobu myślenia jest teoria wszechstronnego postępu ludzkości, jaki dokonuje się wraz z progresem cywilizacyjnym. Transhumaniści niejako wskrzeszają dawne idee oświeceniowe, które – jak mogło się wydawać – zostały ostatecznie skompromitowane (choćby pod koniec XX wieku przez postmodernistów). Józef Bocheński kwalifikuje wiarę w postęp do grupy najszkodliwszych zabobonów, zarzucając jej brak jakiegokolwiek uzasadnienia i sprzeczność ze znanymi faktami (Bocheński 1992, 101-104). Myśliciele epoki Oświecenia przewidywali, że nadchodzący rozwój nauki, edukacji i kultury (co się ziściło) wkrótce pozwoli ludzkości uporać się ze wszystkimi jej problemami, takimi jak głód, klęski żywiołowe, choroby, wojny, a nawet konieczność śmierci, natomiast każdej jednostce zapewni pełnię szczęścia. Te niezrealizowane cele ponownie przedstawiane są jako niemal gwarantowany element przyszłości człowieka, tym razem w kontekście spodziewanej, bardzo prawdopodobnej rewolucji technologicznej. Skąd zatem silne przekonanie, że na pewno zostaną one urzeczywistnione?

Zarzut ten można próbować oddalić, wskazując na całkowicie inny charakter zestawianych zmian cywilizacyjnych. Głównym skutkiem nowożytnej rewolucji przemysłowej było przekształcenie dotychczasowych warunków ludzkiego życia, ale tylko w wymiarze zewnętrznym (edukacyjnym, gospodarczym, politycznym). Z kolei rewolucja cyfrowa bezpośrednio dotyczyć będzie samego człowieka, dając mu możliwość dokonania takiej intencjonalnie kierowanej transformacji własnego „ja”, która zapewni mu osiągnięcie szczęścia. To, czego nie zrealizowano za sprawą modyfikacji środowiska, urzeczywistni świadomie kierowany proces technoewolucji *homo sapiens*.

W świetle poruszających wydarzeń z początku trzeciej dekady XXI wieku: ogólnoświatowej pandemii COVID-19 oraz zbrojnej agresji Rosji na Ukrainę, przedstawiona obiektywnie znajduje nowe uzasadnienia. Przede wszystkim konsekwencje postępu technologicznego okazują się w pewnej mierze nieprzewidywalne i – gdyby przyjąć prawdopodobną przecież tezę o laboratoryjnym pochodzeniu koronawirusa – mogą obracać się przeciwko samemu człowiekowi. Dalej, założeniem transhumanizmu jest przekonanie, że nowoczesne technologie zostaną wykorzystane dla dobra człowieka zgodnie z zasadami globalnego bezpieczeństwa, współpracy, demokracji oraz równego i szerokiego do nich dostępu (Bostrom 2005, 9-11). Obecna sytuacja polityczna, a szczególnie konflikty zbrojne angażujące przecież państwa ponadprzeciętnie rozwinięte cywilizacyjnie, rodzi podejrzenia, że wraz z przewidywaną ewolucją osoby ludzkiej pojawi się wiele, być może nieznanych do tej pory zagrożeń. W każdym razie, biorąc pod uwagę współczesne konteksty, jednoznacznie optymistyczne stanowisko transhumanistów, stwierdzające wyłącznie korzystne dla człowieka efekty rozwoju technologicznego, staje się co najmniej wątpliwe.

Kolejny zarzut dotyczy kontrowersyjnych podstaw antropologicznych proponowanej koncepcji szczęścia. Transhumanistyczne rozumienie człowieka jest bowiem mocno zakorzenione w ideach oświeceniowych, z pewnym uwzględnieniem ich XIX-wiecznej i postmodernistycznej krytyki. Charakteryzuje je na pewno naturalizm, a sama idea transferu umysłu ufundowana jest na materialistycznym ujęciu natury ludzkiej, w którym świadomość sprowadzona zostaje do zbioru informacji (plik umysłu) zainstalowanego w odpowiednim materialnym, niekoniecznie cielesnym środowisku. To z kolei prowadzi do redukcjonizmu, negującego transcendentny wymiar osoby. Przeczy temu, jak może się wydawać, jednoznaczne zaangażowanie niektórych transhumanistów, w tym należących do wspomnianych stowarzyszeń o profilu religijnym, w rozwój duchowy. Lincoln Cannon idzie nawet dalej, oświadczając: „można być transhumanistą, nie będąc mormonem, lecz nie można być mormonem, nie będąc, przynajmniej domyślnie, transhumanistą” (Cannon 2017, 50). Jednak najbardziej prominentni transhumaniści wprost opowiadają się za ateizmem albo za naturalistycznie pojmowaną duchowością, na przykład Kurzweil nie

waha się stwierdzić: „Ewolucja technologiczna nieuchronnie zbliża nas do bycia podobnym Bogu. Oswobodzenie naszego myślenia od poważnych ograniczeń naszej sfery biologicznej może być uznane za istotne zadanie duchowe” (Kurzweil 2000).

Redukcjonistyczna koncepcja człowieka znajduje wyraz w wizji moralności, która w transhumanizmie ma najczęściej rysy utylitarne, relatywistyczne i hedonistyczne. Odrzucenie, w ramach aprobowanej postawy scjentyistycznej, transcendentnego i duchowego wymiaru osoby ludzkiej skutkuje subiektywnym rozumieniem dobra i szczęścia. To drugie jest przede wszystkim rozumiane w ścisłym związku z odczuwanymi przez człowieka nastrojami i emocjami (Tirosz-Samuelson 2010, 37). Nic zatem dziwnego w tym, że transhumaniści opisują świetlany obraz postczłowieka za pomocą takich terminów, jak: bogactwo doznań, maksymalna przyjemność, euforyczna egzystencja. Czy jednak taka wizja może mieć walor uniwersalności? Mało realna wydaje się możliwość zaspokojenia wszelkich indywidualnie określonych, ponadto zmieniających się potrzeb i pragnień jednostki. Trudno wyobrazić sobie, aby technologia informatyczna, oparta na schematach i algorytmach, była w stanie skutecznie odpowiedzieć na tak różnorodne oczekiwania.

Jeszcze inna obiekcja dotyczy sposobu doskonalenia się człowieka. Najczęściej przyjmowana, mająca swe korzenie w czasach starożytnych, koncepcja rozwoju osoby zakłada dążenie do pełnej dojrzałości na długotrwałej i wymagającej drodze wychowania, które stopniowo staje się coraz bardziej samowychowaniem. Jednostka zdobywa konieczną wiedzę i umiejętności, uczy się samodyscypliny i panowania nad sobą, w trudzie pokonuje napotykaną przeszkodę, co finalnie pozwala mieć nadzieję nie tylko na urzeczywistnienie jej ludzkiego potencjału, ale i na osiągnięcie szczęścia. Natomiast ewolucja trans- i postczłowieka ma się dokonać przy zastosowaniu metod zewnętrznego oddziaływania (genetyka, cyborgizacja, transfer umysłu, sztuczna inteligencja). Nawet jeśli środki te przyniosą pożądane efekty, to ziszczenie się spodziewanego poczucia szczęśliwości może się okazać problematyczne.

Właśnie kwestia sposobów ulepszania natury ludzkiej wyraźnie odróżnia transhumanistyczną koncepcję postczłowieka od pozornie bliskiej jej idei nadczłowieka Friedricha Nietzschego. Chociaż niemiecki filozof nie szczędził krytyki standardowym działaniom wychowawczym, to jednak wiązał „hodowlę” nadczłowieka ze specjalną relacją międzyosobową, która umożliwi samopoznanie, wyzwolenie najgłębszej natury człowieka i w efekcie twórczą afirmację całości życia. Żadne zewnętrzne oddziaływania nie są w stanie dokonać tej ze wszech miar pożądanej przemiany (Agatonović 2018, 433-434).

Warto przytoczyć jeszcze jeden zarzut wobec transhumanistycznej koncepcji szczęścia postawiony przez Havę Tirosz-Samuelson. Jeśli nawet udałoby się w przyszłości całkowicie wyeliminować z ludzkiego życia przykre doznania

i każdemu zagwarantować istnienie składające się z niekończącego się ciągu przyjemnych przeżyć, to niekoniecznie oznaczałoby to osiągnięcie optymalnego stopnia rozwoju osobowego. „Jest to widmo transhumanizmu, które najbardziej mnie niepokoi, ponieważ ignoruje wartość zagubienia, lęku, niepewności, które w dużej mierze są częścią bycia człowiekiem. Kultura (zwłaszcza sztuka i filozofia) nie byłaby możliwa bez tych rzekomo negatywnych aspektów ludzkiego bycia” (Tirosch-Samuelsan 2010, 38-39). Podobną myśl wyraził zresztą już Nietzsche: „Bo wiercie mi! – tajemnica, by zebrać żniwo największego urodzaju i największej rozkoszy z istnienia, zwie się: żyć niebezpiecznie!” (Nietzsche 1906-1907, 230). Nadczłowiek, odmiennie niż w sielankowej wizji postczłowieka, musi wykuwać piękno swojej egzystencji w zmaganiach z przeciwnościami, heroicznie znosząc cierpienie w ramach postawy *amor fati*.

Zakończenie

Przytoczonych argumentów kwestionujących wybrane aspekty transhumanistycznej koncepcji szczęśliwego postczłowieka nie jest łatwo oddalić. Wskazują one na liczne niekonsekwencje, a nawet sprzeczności w samej konstrukcji proponowanej wizji. Ponadto, w świetle naszego obecnego rozumienia człowieka w ogóle trudno uzasadnić jakkolwiek jej realność. Transhumaniści, tak gloryfikujący ściśle poznanie naukowe i praktyczne osiągnięcia technologiczne, w zadziwiająco bezkrytyczny sposób usiłują antycypować nadchodzącą przyszłość.

Nie znaczy to, że refleksja nad tekstami Kurzweila czy More'a jest zbędna. Ich interpretacje teraźniejszego i przyszłego kształtu rzeczywistości są najprawdopodobniej nietrafne, lecz samo podejmowanie prób zrozumienia miejsca człowieka w stechnicyzowanym świecie zasługuje na uwagę. Zadaniem humanistyki jest podejmowanie wszelkich istotnych dla człowieka problemów, a przecież wiele z nich wynika właśnie z coraz silniejszej ekspansji owoców nowoczesnych technologii. Tę rzeczywistość należy opisywać i objaśniać, ale także wartościować, aby móc wykorzystać pojawiające się szanse i zmierzyć się z możliwymi zagrożeniami.

BIBLIOGRAFIA

- Agatonović, Miloš. 2018. The Case of Transhumanism: the Possibility of Application of Nietzsche's Ethics and Critique of Morality Today. *Philosophy and Society* 29,3, 429-439.
- Bocheński, Józef. 1992. *Sto zabobonów*. Kraków: Wydawnictwo Philed.
- Bostrom, Nick. 2005. Transhumanist Values. W: *Ethical Issues for the Twenty-First Century*, red. Frederick Adams, 3-14. Charlottesville: Philosophical Documentation Center Press.

- Brown, Mike. 2017. *Why This Aging Expert Thinks First 1,000-Year-Old Person Is Already Alive*. Dostęp: 9.03.2022. <https://www.inverse.com/article/38962-why-aubrey-de-grey-thinks-the-first-1-000-year-old-person-is-alive>.
- Cannon, Lincoln. 2017. Mormonism Mandates Transhumanism. W: *Religion and Human Enhancement. Death, Values, and Morality*, red. Tracy J. Trothen i Calvin Mercer, 49-66. London: Palgrave Macmillian.
- de Gray, Aubrey. 2003. An Engineer's Approach to the Development of Real Anti-Aging Medicine. *Science of Aging Knowledge Environment*, 1. Dostęp: 9.03.2022. <https://www.science.org/doi/10.1126/sageke.2003.1.vp1>.
- de Gray, Aubrey. 2004. The War on Aging. W: *The Scientific Conquest of Death. Essays on Infinite Lifespans*, 29-45. Buenos Aires: LibrosEnRed.
- Humanity+ – What We Do*. Dostęp: 9.03.2022. <https://www.humanityplus.org/about>.
- Klichowski, Michał. 2014. *Narodziny cyborgizacji. Nowa eugenika, transhumanizm i zmierzch edukacji*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Klichowski, Michał. 2015. Czy nastaje zmierzch edukacji? Kilka refleksji na marginesie koncepcji cyborgizacji. W: *Wychowawcze i społeczno-kulturowe kompetencje współczesnych nauczycieli. Wybrane konteksty*, red. Jacek Pyżalski, 53-64. Łódź: theQ studio.
- Kopania, Jerzy. 2019. Projekt udoskonalenia człowieka w świetle relacyjnej koncepcji osoby. W: *Ulepszanie moralne człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. Piotr Duchliński i Grzegorz Hołub, 121-153. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum.
- Kurzweil, Ray. 2000. *Live Forever*. Dostęp: 9.03.2022. <https://www.psychologytoday.com/intl/articles/200001/live-forever>.
- Kurzweil, Ray. 2013. *Nadchodzi osobliwość. Kiedy człowiek przekroczy granice biologii*, tłum. Eliza Chodkowska i Anna Nowosielska. Warszawa: Kurhaus Publishing Kurhaus Media.
- Łepkowski, Jerzy. 2017. *Transhumanizm – nowa religia?* Dostęp: 9.03.2022. https://www.researchgate.net/publication/326915120_Transhumanizm_-_nowa_religia.
- Misztal, Dawid. 2017. Religijne aspekty transhumanizmu. W: *Granice sacrum. Wymiary religijności w myśli współczesnej*, red. Paweł Grabarczyk i Tomasz Sieczkowski, 135-156. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- More, Max. 2010. True Transhumanism. A Reply to Don Ihde. W: *H±. Transhumanism and Its Critics*, red. Gregory R. Hansell i William Grassie, 136-146. Philadelphia: Metanexus Institute.
- Nietzsche, Friedrich. 1906-1907. *Wiedza radosna*, tłum. Leopold Staff. Warszawa: Jakób Mortkowicz.
- Tatarkiewicz, Władysław. 1990. *O szczęściu*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Tirosh-Samuelson, Hava. 2007. *Facing the Challenges of Transhumanism: Philosophical, Religious, and Ethical Considerations*. Dostęp: 9.03.2022. http://transhumanism.asu.edu/pdf/2007_news_challenges.pdf.
- Tirosh-Samuelson, Hava. 2010. Engaging Transhumanism. W: *H±. Transhumanism and Its Critics*, red. Gregory R. Hansell i William Grassie, 19-51. Philadelphia: Metanexus Institute.
- Tomasson, Breki i Hank Pellissier. 2010. *The Extropist Manifesto*. Dostęp: 9.03.2022. <https://extropism.tumblr.com/post/393563122/the-extropist-manifesto>.
- Wójtowicz, Marek. 2020. Idea cybernieśmiertelności a struktura bytu ludzkiego. *Logos i Ethos*, 52, 135-149.

MAREK WÓJTOWICZ – dr hab., filozof, prof. UŚ; członek Instytutu Filozofii UŚ; autor kilkudziesięciu publikacji z zakresu filozofii, psychologii, nauk o rodzinie; zainteresowania naukowe: filozofia religii, antropologia filozoficzna, filozoficzne podstawy badań nad rodziną.

Transhumanistyczne szczęście – iluzja w świecie beztroski*

Transhumanist happiness – an illusion in the world of ease

AGNIESZKA LEKKA-KOWALIK

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Filozofii, Polska

alekka@kul.pl

ORCID: 0000-0002-4834-318X

Abstract: Transhumanism’s project of building a „better world” aims at giving sentient beings all-pervasive happiness. Philosophy sees happiness as a permanent, full, and justified satisfaction with one’s life as a whole full of sense. The „better world” offers no such happiness. It reduces happiness to the fulfillment of desires and achievement of ever new experiences. Happiness then becomes a discrete set of transient „happy moments” with no necessary relation to truth and good. Moreover, the mere sequence of realized desires and experiences does not create the meaning of life. Thus, transhumanist happiness turns out to be illusory.

Keywords: transhumanism, project of a „better world”, happiness, truth, meaning of life

Streszczenie: Transhumanistyczny projekt zbudowania „lepszego świata” ma zapewnić bytom czującym wszechogarniające szczęście. Filozofia pokazuje, że życie szczęśliwe to trwałe, pełne, uzasadnione zadowolenie z całości życia jako sensownego. Takiego szczęścia „lepszy świat” nie oferuje. Sprowadza on szczęście do realizacji pragnień i doświadczania nowych rzeczy. Przez to szczęście staje się nieciągłym zbiorem przemijających „chwil szczęśliwych” i traci związek z prawdą i dobrem. Sam ciąg pragnień i doświadczeń nie wykreuje też sensu życia. Transhumanistyczne szczęście okazuje się więc iluzoryczne.

Słowa kluczowe: transhumanizm, projekt „lepszego świata”, szczęście, prawda, sens życia

* Przygotowanie artykułu zostało sfinansowane w ramach projektu „Uniwersytet jutra – zintegrowany program rozwoju Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; nr POWR 03.05.00-00Z303/17.

I. Projekt lepszego świata

Transhumanizm – choć niełatwo jest dać jego kompletną charakterystykę, także ze względu na wielość jego odmian – z pewnością jest programem transformacji człowieka i świata, tak by zapewnić człowiekowi dobre życie. Wyraża on z oczywistej niezgody na ludzką kondycję widzianą wielowymiarowo. Zdaniem transhumanistów, starość jest chorobą, śmierć – złem, a wszelkie ograniczenia biologiczne, poznawcze, moralne i emocjonalne są wyzwaniem do ulepszenia (*enhancement*). Owo ulepszanie powinno ostatecznie przenieść człowieka w nowy postludzki rodzaj egzystencji. To dlatego *Manifest transhumanistyczny*, programowy dokument transhumanizmu, deklaruje, że obecna postać człowieka nie jest finalna, ale podlega dalszej ewolucji, przy czym dzięki nauce i technice możemy wziąć tę ewolucję we własne ręce i nadać jej pożądany kierunek (*The Transhumanist Manifesto* 2020). Chodzi więc ostatecznie o koewolucję świata i człowieka kierowaną ludzkim namysłem i realizowaną środkami technonauki, jako że to właśnie w nauce i technice, a dokładniej w rewolucji w zakresie tzw. GRIN (genetyka, robotyka, informatyka i nanotechnologia), upatruje się instrumentu realizacji transhumanistycznego projektu.

Transhumaniści wprost ogłaszają plan budowy lepszego świata. Nick Bostrom, jedna z wiodących postaci tego ruchu i dyrektor The Future of Humanity Institute na uniwersytecie w Oksfordzie, deklaruje, że należy uczynić świat lepszym miejscem, w którym życie będzie cudowne (Bostrom 2008b). Postczłowiek będzie miał doświadczenia, których nie możemy sobie nawet wyobrazić, a które będą istotnie lepsze i bogatsze niż to, co mamy dziś. Zdaniem Bostroma, zasadniczym składnikiem życia będzie przyjemność: „Przyjemność! Kilka ziaren tego magicznego składnika jest droższe niż skarb królewski, a tutaj, w Utopii, mamy go pod dostatkiem. Przenika on wszystko, co robimy, i wszystko, czego doświadczamy. Posypujemy nim naszą herbatę” (Bostrom 2008a). Podobnie John Harris twierdzi, że uczynienie świata lepszym miejscem, a ludzkości lepszym gatunkiem, jest jasnym imperatywem moralnym (Harris 2007, 4-5), a Polskie Towarzystwo Transhumanistyczne na stronie głównej ogłasza swój cel: „Poprzez technologię do lepszego życia i świata” (ptsh.pl). David Pearce wprost nazywa ten projekt naturalizacją nieba – taki tytuł dał punktowi 0.1 swej pracy *The Hedonistic Imperative* (Pearce 1995). Szkicuje w niej świat, w którym wyeliminowane zostało wszelkie cierpienie, dotyczące obecnie byty czujące. Nasi potomkowie – twierdzi – będą mieli jedną wspólną cechę: „wyjątkowe i wszechogarniające szczęście. To poczucie absolutnego dobrostanu przewyższy wszystko, co może sobie wyobrazić współczesna ludzka neurochemia, nie mówiąc już o jego podtrzymaniu. Będzie jeszcze lepiej. Postludzkie stany magicznej radości będą

w nieskończoność biologicznie uszlachetniane, pomnażane i intensyfikowane” (Pearce 1995). Nowy świat będzie światem młodości, nieśmiertelności, dobrobytu i niezgłębionego doświadczenia, nie będzie w nim cierpienia. „To, co nas czeka (a raczej naszych postludzkich potomków) – głosi Pearce – to nic innego jak «naturalizacja nieba», gdzie będziemy mieli szansę cieszyć się sposobami doświadczenia, których tak bardzo nam, prymitywnym, brakuje. Oferowane będą bowiem krajobrazy bardziej majestatycznie piękne, muzyka bardziej poruszająca duszę, seks erotycznie bardziej wykwintny, mistyczne objawienia bardziej inspirujące, a miłość głębsza niż wszystko, co możemy teraz właściwie pojąć” (Pearce 1995). Wprowadzona przez Pearce’a nazwa wskazuje, czym ma być ów „lepszy świat”: świeckim rajem, zbudowanym nie środkami politycznymi, ale naukowo-technicznymi. Anna Bugajska społeczny plan stworzenia ludzkości wedle jej własnego projektu nazywa ewantropią (Bugajska 2019). Obejmuje on nie tylko modyfikacje ludzkiego ciała i wszelkich wymiarów subiektywności (poznanie, wola, moralność, emocje), ale też i przemianę zewnętrznego świata, przy czym ów zewnętrzny świat to nie po prostu materia, ale też społeczeństwo, a być może i świat ducha. W logikę rajy wpisuje się też ekstropia jako ideał ciągłego i nieskończonego ulepszania. Gregory Stock twierdzi, że wkrótce – dzięki procesom ulepszania rozmaitych aspektów człowieka – uzyskamy całkowitą kontrolę nad naszą ewolucyjną przyszłością i będziemy sami siebie projektować, co podważa nasze rozumienie bycia istotą ludzką. Tego nie trzeba się jednakże bać, a należy celebrować jako wyraz naszej absolutnej autonomii (Stock 2002). Tę właśnie wizję Hauskeller nazywa utopią ostateczną (Hauskeller 2007).

Trzy rzeczy są warte podkreślenia w transhumanistycznych planach budowy ziemskiego rajy. Po pierwsze, nowy świat ma zapewnić lepsze życie wszelkim bytom czującym, nie tylko człowiekowi. Przekonanie to wydaje się dzielić większość transhumanistów. *Deklaracja transhumanistyczna* – 1. wersję sformułowano w 1998 roku, a ostateczna została przyjęta przez transhumanistyczną organizację Humanity + w 2009 roku – stwierdza *explicit*, że transhumanizm opowiada się za dobrostanem wszystkich bytów czujących, w tym ludzi, zwierząt innych niż ludzie i wszelkich przyszłych sztucznych intelektów, zmodyfikowanych form życia lub innych inteligencji, które mogą zostać powołane do życia przez postęp technologiczny i naukowy (*The Transhumanist Declaration* 2009, 7). Po drugie, niezgodzie na aktualną kondycję świata towarzyszy optymizm co do ludzkich możliwości. „Wierzymy – ogłasza *Deklaracja transhumanistyczna* – że potencjał ludzkości jest w większości wciąż niezrealizowany” (*The Transhumanist Declaration* 2009, 2). A skoro nauka i technika sprawdziły się jako instrumenty poznania i przekształcania świata, nie dziwi, że to właśnie w nich transhumaniści lokują nadzieję na zbudowanie lepszego świata. Nie są przy tym naiwni – dostrzegają

ryzyka egzystencjalne kreowane przez rozwój naukowo-techniczny i zastosowanie nowych technologii. „Zdajemy sobie sprawę – deklarują – że ludzkość stoi w obliczu poważnych zagrożeń, zwłaszcza związanych z niewłaściwym wykorzystaniem nowych technologii. Możliwe są realistyczne scenariusze, które prowadzą do utraty większości, a nawet całości tego, co cenne” (*The Transhumanist Declaration* 2009, 2). To dlatego transhumaniści wzywają zarówno do badań nad tym aspektem, jak i do tworzenia mechanizmów zapewniających moralne wykorzystanie nowych technologii. Po trzecie, w nowym świecie mają obowiązywać „stare” wartości: racjonalność, wolność, autonomia, sprawiedliwość, równość (w tym równy dostęp do dobrodziejstw postępu naukowo-technicznego), pokój, bezpieczeństwo (Bostrom 2008b). Kluczowa jest natomiast wolność kształtowania siebie – swego ciała (tzw. wolność morfologiczna), swego umysłu i swego życia. Jest to deklarowane już w pierwszej wersji *Manifestu transhumanistycznego* z 1983 roku. Zostało też powtórzone w cytowanej tu najnowszej wersji z 2020 roku: „Jestem architektem mojego istnienia. Moje życie odzwierciedla moją wizję i reprezentuje moje wartości. Wyraża ono samą istotę mojego bytu – łącząc wyobraźnię i rozum, rzucając wyzwanie wszelkim ograniczeniom” (*The Transhumanist Manifesto* 2020). To dlatego centralnym postulatem jest możliwość wyboru skorzystania lub nie z oferowanych możliwości technicznych ulepszenia siebie; także śmierć ma być opcją, a nie przyrodniczą koniecznością. Pod adresem tak samej idei budowy ziemskiego raju, jak i proponowanych środków, formułowane są dobrze znane zarzuty, czy to co do samej możliwości zaistnienia takiego świata (Grassi 2012), czy też konsekwencji ulepszenia człowieka (Hołub i Duchliński 2018; 2019; 2021) i nie ma potrzeby streszczania ich tutaj. Pearce stwierdził, że ów lepszy świat ma zapewnić bytom czującym wyjątkowe i wszechogarniające szczęście, poczucie absolutnego dobrostanu. Zadajmy więc inne pytanie: Na czym ma polegać to wyjątkowe transhumanistyczne szczęście? Nim odpowiemy na to pytanie, sięgnijmy do filozoficznej literatury na temat szczęścia, by wydobyć pewne intuicje.

2. Pytanie o życie szczęśliwe

Szczęście jest osobliwym zjawiskiem. Nie ma koniecznego związku między warunkami życia a poczuciem szczęścia. Spotykamy osoby, które wydają się mieć wszystko, czego człowiekowi do szczęścia potrzeba, i z sukcesem realizują wszystkie cele i marzenia – a nie czują się szczęśliwe. Jednocześnie zaś widzimy osoby, które mają wyjątkowo trudną sytuację życiową, a zdają się pogodnie i szczęśliwe. Nie ma też koniecznego związku między wysiłkiem włożonym w poszukiwanie szczęścia a byciem szczęśliwym. Wydaje się nawet,

że szczęście jest osiągnięte niejako wtórnie, jako „produkt uboczny” innych aktywności. Nie dziwią wobec tego słowa Seneki: „Żyć szczęśliwie, bracie Gallionie, wszyscy pragniemy, ale nie wszyscy potrafią zdać sobie jasno sprawę, na czym polega życie szczęśliwe. I do tego stopnia nie jest łatwo osiągnąć życie szczęśliwe, że każdy, jeżeli tylko zbłądzi z właściwej drogi, tym bardziej się od niego oddala, im szybciej do niego stara się dotrzeć” (Seneka 1998, 157). Seneka pokazuje też, ku czemu należy dążyć: „Szukajmy zatem jakiegoś dobra, nie takiego jednak, które mieni się pięknymi pozorami, ale trwałego i prawdziwego (Seneka 1998, 161). I w tej perspektywie wyjaśnia: „A zatem życie szczęśliwe jest to życie zgodne z naturą człowieka i tylko pod tym warunkiem może je ktoś osiągnąć, że dusza jest przede wszystkim zdrowa i trwa w nieprzerwanym posiadaniu tego zdrowia, z kolei – tryskając energią i siłą, dalej urzekająco hartowna w cierpieniu, przystosowana do wymagań czasu, troskliwa o ciało i sprawy z ciałem związane, ale – bez niepokoju, zabiegająca również o inne rzeczy, które są w życiu pomocne, ale – bez bałwochwalczego podziwu dla którejkolwiek, wreszcie – gotowa korzystać z dobrodziejstw losu, ale – bez zaprzędania się im w niewolę” (Seneka 1998, 161-162). Nie musimy przyjąć całej stoickiej filozofii Seneki, by uznać, że dobrze uchwycił istotę szczęścia. Po pierwsze, szczęście jest pewnym trwałym i świadomym stanem, a nie chwilowym uczuciem rozkoszy. Po drugie, jest skorelowane z naturą człowieka jako bytu cielesno-duchowego. Po trzecie, związane jest z dobrem trwałym i prawdziwym, a nie realizacją chwilowej zachcianki – w tym sensie człowiek szczęśliwy jest wolny wobec wszelkich dóbr oferowanych mu przez los.

Zagadnienie szczęścia szczegółowo przeanalizował Władysław Tatarkiewicz (1962). Wyróżnia on cztery pojęcia szczęścia. Dwa z nich są potoczne: szczęście jako pomyślność oraz szczęście jako rodzaj radosnego przeżycia; dwa mają charakter filozoficzny: szczęście jako eudajmonia (termin ten był rozmaicie rozumiany) oraz jako uzasadnione, pełne i trwałe zadowolenie z życia jako całości. To ostatnie rozumienie jest istotne dla rozważań o szczęściu transhumanistycznym. Przydatną nam analizę przeprowadził Jarosław Dalke ze współpracownikami (Dalke et al. 2013). Mówiąc o zadowoleniu z życia, mamy na myśli z jednej strony poczucie satysfakcji czy radości (aspekt podmiotowy), a z drugiej – pozytywną ocenę i akceptację stanu rzeczy (aspekt przedmiotowy). Zadowolenie z życia musi być uzasadnione, tzn. osoba musi mieć racje swego zadowolenia. Autorzy słusznie zauważają, że subiektywne racje muszą spełniać minimalne warunki racjonalności, tj. być niesprzeczne i intersubiektywnie zrozumiałe. Nie wprost natomiast – i słusznie – wskazują na związek owych racji życiowego zadowolenia z prawdą. Oto mąż ma subiektywne racje zadowolenia z małżeństwa, ale nie jest świadom, że żona go zdradza. To zadowolenie jest autentyczne – konstatują autorzy – ale oparte

na fałszywych przesłankach. Gdy mąż dowiaduje się o zdradach żony, traci zadowolenie z małżeństwa, ale może być zadowolony z tego, że nie żyje w iluzji. Analizę tę można uzupełnić. Jeśli raczej zadowolenia są fałszywe, to nowe fakty mogą je sfalsyfikować. Fałsz powoduje więc nietrwałość zadowolenia, a właśnie trwałość jest jednym z warunków szczęścia. Związek szczęścia z prawdą wydaje się więc koniecznością. Zadowolenie ma też obejmować „całe życie”. Autorzy słusznie podkreślają, że refleksji można dokonywać w każdym momencie, a w takiej refleksji splata się przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, obejmując rozmaite aspekty. Co to znaczy natomiast zadowolenie „pełne”? „Pełnia zadowolenia – odpowiadają autorzy – pojawia się wtedy, gdy jakieś przeżycie dotrze – mówiąc metaforycznie – aż do głębi osoby je doznającej, nie będzie tylko powierzchownym doznaniem, które szybko przemienie i nie wywrze na niej żadnego większego wpływu” (Dalke et al. 2013, 153). I dodają: „Najpełniejsze jednak zadowolenie pojawia się, gdy mamy kontakt z czymś, co naznacza nasze życie, nadaje mu sens i sięga aż do głębi naszej „duchy”, utrwalając się w niej” (Dalke et al. 2013, 154). To pokazuje – choć autorzy tego nie piszą – dlaczego szczęście musi być powiązane z dobrem – zło nie nada sensu naszemu życiu także dlatego, że czynienie zła powiązane jest ze strachem czy to przed ludzką, czy też boską sprawiedliwością, a strach podważa zadowolenie z życia. Cytat wskazuje też, że życie szczęśliwe to życie sensowne. Autorzy nie rozwijają tego wątku, a jest on kluczowy dla zrozumienia życia szczęśliwego.

Pytanie o sens życia postawił Józef Maria Bocheński (1993). Bocheński wskazuje dwa przypadki, gdy życie niewątpliwie ma sens: istnieje cel, do którego człowiek dąży oraz gdy kontemplacyjnie rozkoszuje się chwilą. Dla ilustracji tego drugiego sięga do przykładu Riemanna: gdy ów genialny matematyk zakończył swój system geometrii nieeuklidesowej, zwierzył się przyjacielowi, że miał intuicję całości systemu w jego pięknie i przeżył chwile takiej radości, iż niewielu ludziom dane jest chyba przeżyć coś takiego. W analizach Bocheńskiego brakuje natomiast odpowiedzi na istotne pytanie: Czy dążenie do jakiegokolwiek celu nadaje życiu sens? Czy kontemplatywne użycie jakiegokolwiek chwili czyni życie sensownym? Odpowiedź brzmi: nie! Ów cel musi być jakoś proporcjonalny do tego, kim jestem jako osoba racjonalna i wolna, a więc proporcjonalny do ludzkiej natury. To dlatego liczenie igieł na sosnach w miejskim parku, choć jest dążeniem do celu, nie czyni mojego życia sensownym – chyba że od podania właściwej liczby igieł zależy np. podanie choremu przyjacielowi lekarstwa czy umorzenie długu biedakowi. Podobnie napawanie się cierpieniem ciężko pobitego kolegi i poczucie bycia „panią życia i śmierci” nie nada sensu mojemu życiu. Oba przykłady wskazują na konieczny związek między sensem życia a dobrem w sensie moralnym. Czynienie zła i radowanie się złem nie nadaje sensu ludzkiemu życiu, choć są ludzie, którzy zło czynią

i złem się napawają. Zresztą to samo dotyczy środków, które przecież nie są uświęcane przez cele. Trudno jest cieszyć się dążeniem do celu czy kontemplanować chwilę, gdy tkwi w nas świadomość, że po drodze kogoś skrzywdziliśmy. Nie chodzi więc tu o skuteczność środków, ale o ich moralną akceptowalność – mówiąc: „właściwe środki”, to właśnie mamy na myśli. To dlatego opublikowanie cudzego artykułu pod własnym nazwiskiem stawia pod znakiem zapytania sensowność dążenia – samego w sobie słusznego – do bycia naukowcem. Co więcej, pozbawia sensu chwilę, gdy ukazuje się artykuł, bo wiem, że to nie mój triumf. Życie sensowne ma jeszcze jeden aspekt: jest wspólnotowe. Wylegując się na plażę, cieszę się chwilą i o tej chwili będę mogła opowiedzieć przyjaciółom, którzy przyjdą do mnie z wizytą. Chwila bycia razem z przyjaciółmi usensownia też rozmaite prozaiczne dążenia. Męczące sprzątanie, uciążliwe zakupy i nużące siekanie sałatek nabierają sensu, ponieważ stają się środkami do czegoś pięknego: cieszenia się wzajemną obecnością bliskich ludzi. Co więcej, jestem włączona w dobry bieg wydarzeń – moi przyjaciele odchodzą syci i zadowoleni, nieco bardziej wypoczęci, a może dzięki temu mój przyjaciel chirurg sprawniej przeprowadzi operację, a mój przyjaciel inżynier wpadnie na pomysł, jak usunąć dokuczliwą awarię w firmie.

Podsumujmy nasze rozważania: życie szczęśliwe to trwałe, pełne, świadome, uzasadnione zadowolenie z całości życia jako życia sensownego, ukierunkowanego na prawdę, dobro i piękno (pozwalające na kontemplację) i włączonego we wspólnotę. Czy takie właśnie szczęście zapewni transhumanistyczny „lepszy świat”?

3. Szczęście iluzoryczne

Odpowiedź na powyższe pytanie jest negatywna. By zbudować argument na jej rzecz, zadajmy pytanie, na czym polega proponowana przez transhumanistów szczęśliwość, którejwszystkie byty czujące – ludzie, zwierzęta pozaludzkie, wszelkie przyszłe sztuczne intelekty, zmodyfikowane środkami technonaukowymi formy życia lub inne inteligencje – miałyby doświadczać. Odpowiedź brzmi: na osiągnięciu tego, co chcę: „chcę, więc jestem”. Wolność wyboru i realizacja obranego celu przynosi dobrostan, zadowolenie z życia, rozkosz, uniesienie. Wszystko jest dostępne i wszystko jest dozwolone. *Deklaracja transhumanistyczna* wprost oznajmia, że transhumanizm jest światopoglądem skoncentrowanym na jakości życia i wolności jednostki do kształtowania życia wedle własnych przekonań (*The Transhumanist Declaration* 2009). Problem z tak rozumianym szczęściem doskonale wyraził Goethowski Faust słowami: „Chwilo trwaj, jesteś tak piękna!”. Owo „trwaj” sygnalizuje przemijalność szczęścia rodzącego się z osiągnięcia obranego celu. Muszę

wobec tego znów czegoś chcieć i owo coś osiągnąć, by znów powiedzieć „Chwilo trwaj, jesteś tak piękna!”, i to ze świadomością, że ta chwila również przeminie. Gdy szczęście jest rozumiane jako spełnienie wszelkich pragnień, jest ono zawsze podszyte świadomością nietrwałości, a więc szczęściem „nie do końca”, szczęściem „nieciąglym”. Transhumanistyczne szczęście nie jest więc stanem, ale zbiorem chwil szczęśliwych, i wobec tego nie jest trwałe. To raczej pogoń za szczęściem niż bycie szczęśliwym. Max More uważa, że taka sytuacja to charakterystyczna cecha transhumanistycznego projektu i nazywa ją ekstropią w opozycji do utopii, którą uważa za stan statyczny (More 2004). Nie chodzi więc o osiągnięcie jakiegoś stanu doskonałego, ale o permanentny rozwój. Projekt ekstropijny nie byłby żadną nowością, o ile nie łączyłby się z obietnicą stałej szczęśliwości. I nie ma racji More, uważając biblijny raj za stan statyczny. Wszak w raju Bóg powiedział do mężczyzny i niewiasty, by „zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną” (Rdz 1,28), a to wymaga twórczego namysłu i pracy. Proponowany przez More’a ciągły rozwój nie likwiduje wobec tego nieciągłości szczęścia – wszak w pewnym momencie i tak muszę stanąć przed kolejnym wyborem.

Można co prawda twierdzić, że szczęście polega właśnie na świadomości, iż wszelkie moje pragnienia zostaną zrealizowane, że nie muszę się bać potępienia pragnień, frustracji czy wykluczenia. To właśnie wydaje się zakładać cytowana wyżej deklaracja *Manifestu transhumanistycznego*: „Jestem architektem mojego istnienia. Moje życie odzwierciedla moją wizję i reprezentuje moje wartości” (*The Transhumanist Manifesto* 2020). Szczęście polegałoby więc na wyborze i drodze do wybranego celu, a nie tylko na owej chwili spełnienia. Rodzą się tu jednakże dwa problemy. Pierwszy związany jest z powszechnym ludzkim doświadczeniem, że można pragnąć rzeczy obiektywnie złych, niesprawiedliwych, pogwałcających tolerancję i równość czy jakiegokolwiek wartości, które transhumanizm uznaje – w myśl swej własnej *Deklaracji* – za promujące życie. Wygląda więc, że zapewnienie szczęścia bytom, którym się ono należy, wymaga zapewnienia, iż obrane przez owe byty cele są obiektywnie moralnie dobre, a nie tylko chciane jako dobre. Innymi słowy, transhumanizm powinien wyeliminować zło nie tylko psycho-fizyczne (jak choroby, cierpienie czy śmierć), ale też moralne. W innym artykule dyskutuję szczegółowo problemy związane z ideą ulepszania moralnego człowieka środkami technonauki (Lekka-Kowalik 2019). Na potrzeby niniejszych rozważań należy przywołać jedynie dwie kwestie. Po pierwsze, ulepszanie moralne może oznaczać albo ulepszanie przekonań moralnych na temat tego, co jest godne pożądania i wyboru, albo ulepszanie faktycznie podjętych decyzji – wszak możemy wiedzieć, co jest godne wyboru, a wybrać coś wręcz przeciwnego. Ulepszanie przekonań polegałoby na tym, że w miejsce fałszywych przekonań moralnych o tym, co jest dobre, a co złe, wprowadzamy środkami technonau-

kowymi przekonania prawdziwe. Mówiąc jeszcze inaczej: implementujemy określone przekonania, a wymazujemy inne. Tym sposobem pozbawiamy jednak ów ulepszany byt autonomii, bo to już nie są jego przekonania. Możemy oczywiście uznać, że ulepszanie dotyczy nie tyle przekozań, ile wrażliwości moralnej. Jednakże wrażliwość *per se* nie likwiduje możliwości postąpienia niemoralnie, podobnie jak nie likwiduje tego posiadanie prawdziwych przekozań o dobru i złu. Z kolei skoro transhumanistyczne szczęście miałyby polegać na podjęciu i zrealizowaniu decyzji, ulepszanie moralne decyzji musiałyby polegać na tym, że środkami technonauki zostaje mi uniemożliwiony wybór pewnych rzeczy lub/i podjęcie pewnych działań (np. chcę kogoś obrazić, a mój język „nie słucha” mnie i nie jestem w stanie wypowiedzieć pewnych słów). To jednak znaczyłoby ostatecznie, że to nie ja podejmuję decyzję, ale jest ona niejako podjęta za mnie. Nie ma wobec tego mojej autodeterminacji do działania – a to przecież znamię ludzkiej wolności – ale jest determinacja zewnętrzna. Konkluzja powyższych rozważań jest następująca: zapewnienie środkami technonauki „chcienia jedynie dobra prawdziwego” i „wykonywanie jedynie dobrych czynów” pozbawia człowieka wolności i autonomii, bowiem owe chcienia i działania stają się ostatecznie nie moje. Za pomocą środków technonauki zostają faktycznie ubezwłasnowolniona. Nie chodzi więc tylko o naruszenie wolności, ale o naruszenie mojej podmiotowości. Jeśli szczęście w transhumanistycznym świecie ma być pochodną realizacji zapewnionych środkami naukowo-technicznymi jedynie dobrych pragnień i decyzji, ono także staje się jakoś nie moje, nieprawdziwe i nieautentyczne. Oczywiście, można uznać, że przekształcanie człowieka w postczłowieka za pomocą środków technonauki doprowadzi do rozwoju bytu moralnie doskonałego. Byłaby to jakaś wersja intelektualizmu etycznego, głoszącego, że doskonałe poznanie dobra skutkuje wyborem tego dobra. Nie ma jednak silnych argumentów na rzecz tej tezy – przypomnijmy tu choćby stwierdzenie Owidiusza w *Metamorfozach* (VII 20-21), że widzi i aprobeuje rzeczy dobre, a idzie za gorszymi. Ostatecznie więc zapewnienie realizacji szczęścia na mocy konieczności związanego z dobrem w sensie moralnym wymaga od transhumanistów uczynienia go nie moim.

Drugi problem sprowadza się do tego, że szczęście jest powiązane z życiem sensownym, a realizacja wszelkich obranych celów *per se* tego nie zapewnia. Owszem, sensowne jest napawanie się chwilą – ale nie wtedy, gdy jest to chwila wieńcząca czyn zły; sensowne jest budowanie życia poprzez wybory – ale nie wtedy, gdy te wybory są moralnie złe lub totalnie rozproszone, tj. gdy nie buduję swego życia jako spójnego projektu. Sam ciąg doświadczeń i realizacji pragnień nie dostarczy też życiu sensu, jeśli nie są one na coś innego poza mną samą ukierunkowane, także dlatego, że uczynienie siebie centrum świata pozbawia moje życie autentycznego wymiaru wspólnotowe-

go – wszystkie inne byty, z ludźmi włącznie, stają się jedynie instrumentem realizacji moich pragnień. Ostatecznie więc zdobycie transhumanistycznego szczęścia jako realizacji wszelkich pragnień nie zapewni uzasadnionego i pełnego zadowolenia z całości własnego życia. Psychologowie zwracają zresztą uwagę na jeszcze jeden aspekt. Transhumaniści traktują szczęście jako stan wyizolowany z innych stanów psychicznych, natomiast pozbawiony tego kontekstu traci swe znaczenie (Bergsma 2000). Gdyby zapewnić poczucie szczęścia środkami naukowo-technicznymi przez modyfikację genów czy „pigułki szczęścia”, tak, byśmy byli szczęśliwi, cokolwiek dzieje się w rzeczywistości, to przypominalibyśmy szczury w laboratorium, które stymulują ośrodki przyjemności przez naciśnięcie odpowiedniej dźwigni. Nie byłoby to już więc ludzkie szczęście, szczęście bytu racjonalnego i wolnego, a nawet szczęście postludzkie (zakładając, że postczłowiekowi nie zostanie odebrany rozum i wolna wola), ale szczęście sprowadzone do czystego irracjonalnego przeżycia, bez związku z rzeczywistością. Tu także szczęście zostaje oderwane od rzeczywistości i ludzkiej natury.

Podsumujmy nasze rozważania. Transhumanizm jest projektem transformacji świata i człowieka. Realizacja tego projektu ma zapewnić bytom czującym – w myśl *Transhumanistycznej deklaracji*: ludziom, zwierzętom, przyszłym sztucznym intelektom, zmodyfikowanym formom życia lub inteligencjom, które mogą zostać powołane do życia przez postęp naukowo-techniczny – wyjątkowe i wszechogarniające szczęście, poczucie absolutnego dobrostanu. Zadałam pytanie, jak rozumiane jest w filozofii szczęście człowieka. Odwołanie się do filozofii jest uzasadnione, bo pytanie o szczęście należy od początku do filozofii. I odniosłam się do filozoficznego rozumienia szczęścia właśnie człowieka, bo wszystkie inne byty czujące wymieniane przez transhumanistów albo nie istnieją, albo nie komunikujemy się z nimi dla wymiany idei. Analizy pozwoliły pokazać, że życie szczęśliwe to trwałe, pełne, świadome, uzasadnione zadowolenie człowieka z całości życia jako życia sensownego, ukierunkowanego na obiektywną prawdę, dobro i piękno i zakorzenione we wspólnocie. Takiego szczęścia transhumanistyczny „lepszy świat” nie proponuje, ponieważ sprowadza szczęście do realizacji wszelkich pragnień i doświadczania coraz to nowych rzeczy. Przez to zaś szczęście nie jest stanem, ale nieciągłym zbiorem utracalnych „chwil szczęśliwych”; traci też związek z prawdą i dobrem, a nawet okazuje się zagrożeniem dla podmiotu, gdy środkami technonauki chce się zapewnić moralność pragnień i działań. Sam ciąg zrealizowanych pragnień i doświadczeń nie wykreuje też sensu życia. Rację ma wobec tego Marcin Garbowski (2021), że transhumanistyczny projekt sprowadza się do kreowania świata beztroski, kokonu, w którym żyje się nam bezpiecznie i wygodnie, ale nie bardzo wiadomo po co. Transhumani-

styczna obietnica szczęścia w nowym technonaukowym świecie bez cierpienia i śmierci ostatecznie okazuje się iluzoryczna. Można oczywiście odrzucić zaproponowaną tu koncepcję szczęścia jako trwałego i uzasadnionego zadowolenia z całości życia. Trudno jest jednak znaleźć na to argumenty.

BIBLIOGRAFIA

- Bergsma, Ad. 2000. Transhumanism and the Wisdom of Old Genes: Is Neurotechnology a Source of Future Happiness. *Journal of Happiness Studies*, 1, 401-417. DOI: 10.1023/A:1010016532529.
- Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. 1999. Poznań: Pallotinum.
- Bocheński, Józef Maria. 1993. O sensie życia. W: Józef Maria Bocheński, *Sens życia i inne eseje*, 7-22. Kraków: Wydawnictwo Philed.
- Bostrom, Nick. 2008a. *Letter from Utopia*. Dostęp: 14.01.2022. <http://www.nickbostrom.com/utopia.html>.
- Bostrom, Nick. 2008b. *Wartości transhumanistyczne*, tłum. Sławomir Szostak i Elżbieta Binswanger-Stefańska. Dostęp: 16.01.2022. <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,6014>.
- Bugajska, Anna. 2019. *Engineering Youth. The Evantropian Project in Young Adult Dystopias*. Kraków: Ignatianum University Press.
- Dalke, Jarosław et al. 2013. Czym jest szczęście? Analiza zagadnienia na podstawie koncepcji Władysława Tatarkiewicza. *Analiza i egzystencja*, 21, 149-160.
- Garbowski, Marcin. 2021. Religious Transhumanism as A Solution to An Age of Despair. W: John Reader et al. *Enchantment-Disenchantment-Re-Enchantment: Postdigital Relationships between Science, Philosophy, and Religion*. *Postdigital Science Education*, 3, 937-939. DOI:10.1007/s42438-020-00133-4.
- Grassie, William. 2012. Is Transhumanism Scientifically Plausible? Post-Human Predictions and the Human Predicament. W: *Building Better Humans?*, red. Hava Tirosh-Samuelson i Kenneth L. Mossman, 465-484. Berlin: Peter Lang.
- Harris, John. 2007. *Enhancing Evolution*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Hauskeller, Michael. 2014. Utopia in trans- and posthumanism. W: *Post- and Transhumanism: An Introduction*, red. Robert Ranisch i Stefan Lorenz Sorgner, 101-109. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Hauskeller, Michael. 2007. A Legacy of Love? Reflections on the New „Humanitarian” Eugenics. W: *Utopie heute I*, red. Beat Sitter-Liver, 405-419. Fribourg/Stuttgart: Academic Press/ Kohlhammer.
- Lekka-Kowalik, Agnieszka. 2019. Ulepszanie moralne środkami technonauki – contradictio in adiecto?. W: *Ulepszanie moralne człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. Piotr Duchliński i Grzegorz Hołub, 55-71. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum.
- More, Max. 2004. *Principles of Extropy*. 2022 Dostęp: 7.02.2022. <http://lists.extropy.org/pipermail/extropy-chat/2004-May/006399.html>.
- Pearce, David. 1995. *Hedonistic Imperative*. 2022. Dostęp: 12.01.2022. <https://www.hedweb.com/hedethic/tabconhi.htm>.
- Polskie Towarzystwo Transhumanistyczne*. 2022. Dostęp: 4.02.2022. <https://www.psth.pl/index.html>.
- Seneka, Lucjusz Anneusz. 1998. O życiu szczęśliwym. W: Seneka. *Dialogi*, tłum. Leon Joachimowicz, 157-202. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Stock, Gregory. 2002. *Redesigning Human: Our Inevitable Genetic Future*. Boston and New York: Houghton Mifflin Company.
- Tatarkiewicz, Władysław. 1962. *O szczęściu*. Warszawa: PWN.
- The Transhumanist Declaration*. 2009. Dostęp: 21.01.2022. <https://itp.uni-frankfurt.de/~gros/Mind2010/transhumanDeclaration.pdf>.

- The Transhumanist Manifesto*. 2020. Dostęp: 21.01.2022. <https://humanityplus.org/transhumanism/transhumanist-manifesto>.
- Ulepszanie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. Grzegorz Hołub i Piotr Duchliński. 2018. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum.
- Ulepszanie moralne człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. Piotr Duchliński i Grzegorz Hołub. 2019. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum.
- Ulepszanie poznawcze człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. Piotr Duchliński i Grzegorz Hołub. 2021. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum.

AGNIESZKA LEKKA-KOWALIK – profesor nadzwyczajny KUL, dr hab. filozofii (KUL), magister chemii (UMCS). W latach 1993-1996 pracownik naukowy Uniwersytetu Kantonalnego w Neuchâtel/Szwajcaria oraz SUNY w Buffalo/USA (1993, 2015). Od 1997 roku pracownik KUL; od 2011 kierownik Katedry Metodologii Nauk, w latach 2009-2012 prodziekan Wydziału Filozofii, a 2012-2013 prorektor KUL. Od 2014 roku dyrektor Instytutu Jana Pawła II KUL i redaktor naczelna kwartalnika „Ethos” oraz kierownik Centrum Oceny Nauki i Techniki KUL. Redaktor naukowy działu w *Powszechnej encyklopedii filozofii* i *Encyklopedii filozofii polskiej*; członek komitetu redakcyjnego „Summarium” (rocznika TN KUL), Rady Naukowej „Rocznika Naukowego Duszpasterstwa Nauczycieli” oraz Rady Naukowej Centrum Etyki Chrześcijańskiej im. Tadeusza Ślipko SJ; wiceprezes Polskiego Towarzystwa Oceny Technologii; z upoważnienia MEiN członek Grupy Roboczej ds. Wartości Fundamentalnych BFUG; autorka ponad 100 artykułów i 72 haseł encyklopedycznych; redaktorka i autorka książek. Główne obszary badań: filozofia nauki, ogólna metodologia nauk, logika praktyczna, etyka nauki i techniki, etyka informatyczna.

Dylematy transhumanizmu I: ewolucja biologiczno-technokulturowa a ulepszanie człowieka

**Dilemmas of transhumanism I:
biological-technological-cultural evolution
and human enhancement**

TERESA GRABIŃSKA

Akademia Wojsk Lądowych we Wrocławiu, Wydział Nauk o Bezpieczeństwie, Polska
grabinska-44@wp.pl
ORCID: 0000-0002-9131-2637

Abstract: The article presents biological, social and technological-cultural evolution and biological-technological and purely cultural evolution. The last two are accompanied by the ideology of transhumanism and their basis is the new integrated technologies used in the current fourth industrial revolution and the planned fifth. Transhumanism seems to be replacing the traditional humanities. It aims to affirm the technicisation of inorganic and biological structures, including the human being, first bionised, then cyborgised and finally virtualised. The natural and social environment is to be technicised. Ontic and ethical problems arising in the face of the symbiosis of natural and technical entities are pointed out.

Keywords: technological revolution, humanoid, bionization, cyborgization, virtualization

Streszczenie: W artykule przedstawia się ewolucję: biologiczną, społeczną i technologiczno-kulturową oraz biologiczno-technologiczną i czysto kulturową. Dwóm ostatnim towarzyszy ideologia transhumanizmu, a ich podstawą są nowe zintegrowane technologie stosowane w czwartej rewolucji przemysłowej i planowanej piątej. Transhumanizm zdaje się zastępować tradycyjne nauki humanistyczne. Ma na celu afirmację technicyzacji struktur nieorganicznych i biologicznych, w tym człowieka najpierw bionizowanego, następnie cyborgizowanego, aż do jego wirtualizacji. Technicyzacji ma podlegać otoczenie przyrod-

nicze i społeczne. Wskazuje się na powstające problemy ontyczne i etyczne w obliczu symbiozy bytów naturalnych i technicznych.

Słowa kluczowe: rewolucja technologiczna, humanoid, bionizacja, cyborgizacja, wirtualizacja

Wstęp

W 1964 roku Stanisław Lem (2020) wyróżnił trzy rodzaje ewolucji: biologiczną, technologiczną i społeczną. W artykule najmniej miejsca poświęcam biologicznej i społecznej, a głównie zajmę się ewolucją technologiczną. Będzie rozpatrywana w nowej perspektywie transhumanizmu, a więc w połączeniu ze zmianą struktur biologicznych. Wspomnę też o szczególnej odmianie ewolucji społecznej – o ewolucji czysto kulturowej.

Transhumanizm (oznaczany symbolem H⁺) jest w opinii jego zwolenników nurtem intelektualnym. Problemy w nim poruszane były dotychczas przedmiotem literatury *science fiction* (SF) II połowy XX w. Kreowano tam wyimaginowane światy, wyposażone w przyszłościowe cudowne, ale i groźne technologie. Przychodziło się w nich zmagać z humanoidalnymi stworami i dokonywać wyborów w konfrontacji norm ludzkich i technicznych bestii. Autorzy SF stawiali moralne problemy do rozwiązania w celu ocalenia człowieczeństwa albo w celu ukazania groźby jego utraty. Przekaz transhumanizmu jest (jak w każdej ideologii) bezkrytyczny, optymistyczny i pełen perswazji na rzecz wszechstronnej technicyzacji bytu jednostki i środowiska egzystencji społeczności globalnej. W istocie, upatruje wartości w porzuceniu człowieczeństwa.

Za protoplastę transhumanizmu uważa się Juliana Huxleya. Był biologiem i w 1948 roku pisał, że „[c]złowiek reprezentuje kulminację tego procesu ewolucji organicznej, który trwa na tej planecie od ponad tysiąca milionów lat. [...] Człowiek stał się teraz jedynym przedstawicielem życia w tym postępowym aspekcie i jedynym powiernikiem wszelkiego postępu w przyszłości” (Huxley 1948). Wtedy miał na uwadze postęp urzeczywistniany przez człowieka naturalnego, ale w 1957 roku stwierdził, że ewolucja człowieka nie musi przebiegać w sposób wyłącznie biologiczny: „Gatunek ludzki może, jeśli tego sobie życzy, przekroczyć siebie nie tylko sporadycznie, przez jakąś jednostkę tu czy tam, w ten czy inny sposób, ale w całości, jako ludzkość. Potrzebujemy nazwy dla tej nowej wiary. Być może transhumanizm będzie tu odpowiedni” (Huxley 1957, 13-17).

W transhumanizmie środkiem do przekraczania „samego siebie” mają być nowoczesne technologie zintegrowane, przedmiotem zaś transgresji – otoczenie przyrodnicze ludzkiej egzystencji, a przede wszystkim sama struktura mikrobiologiczna człowieka.

W artykule przedstawię ideologię transhumanizmu w służbie globalnej technicyzacji, która ma napędzać ewolucję, nazywaną tu biologiczno-technologiczną (EvoH+). Ta zaś ma, jak głoszą posthumaniści, wyzwolić tzw. naturalnego człowieka z biologiczno-fizycznych ograniczeń i niedoskonałości.

Krytyka transhumanizmu nie oznacza negacji rozwoju technologii, który sam w sobie jest amoralny. Dopiero wykorzystanie jej wytworów przez człowieka podlega kwalifikacji moralnej. Wedle transhumanistów człowiek naturalny jest tak niedoskonały również moralnie, że lepiej gdy o sprawczości osiągnięć techniki będą rozstrzygać inteligentne „maszyny”.

I. Ewolucja biologiczna

Ewolucja biologiczna (inaczej organiczna) jest ewolucją białek i kwasów rybonukleinowych RNA. Kwas dezoksyrybonukleinowy DNA i rybonukleinowy RNA to cząsteczki, które sterują wytwarzaniem białek w organizmie, a więc są odpowiedzialne za wszystkie funkcje organizmu. Informacja zawarta w DNA jest „przepisywana” (kopiowana) na RNA, który uczestniczy w biosyntezie białek w różnych miejscach każdej komórki organizmu. RNA jest tzw. matrycą syntezy białek i nośnikiem genów odczytanych z kodu genetycznego¹. Oprócz funkcji przenoszenia kodu, kwasy RNA spełniają też funkcje: enzymatyczne (katalityczne), naprawiania DNA, ekspresji genów itp.

Zgodnie z darwinowską hipotezą ewolucji biologicznej wraz z upływem czasu i zmianą warunków życia zachodzą zmiany struktury i funkcji wszystkich organizmów. Współcześnie rozróżnia się mikroewolucję (Dobzhansky 1937) i makroewolucję (Mayr 1991, 182).

Zmiany mikroewolucyjne występują na poziomie struktury komórkowej organizmu w wyniku dość dobrze poznanych procesów, głównie: doboru naturalnego, mutacji, tzw. przepływu genów (przemieszczania się genów na skutek migracji organizmów), dryfu genetycznego (zjawiska zubażania puli genowej w wyniku tzw. chowu wsobnego). Mikroewolucja odpowiada za zmiany genetyczne wewnątrz populacji gatunku i jest powodowana w dużej mierze zmianami środowiska życia organizmów.

Makroewolucja dotyczy zmian ponadgatunkowych, przekształcania się jednych gatunków w inne. O ile mikroewolucja jest oparta na faktach, o tyle makroewolucja budzi szereg wątpliwości odnośnie do bazy empirycznej ją weryfikującej (Jodkowski 2006, 170-174).

¹ Kod genetyczny to zaszyfrowany zapis budowy białek w organizmie, przechowywany w DNA, przenoszony i uruchamiany dzięki aktywności RNA. Gen jest fragmentem cząsteczki DNA, zawierającym informację o budowie konkretnego białka.

2. Ewolucja technologiczno-kulturowa

Ewolucją technologiczno-kulturową będę nazywać ewolucję zmiany środowiska życia człowieka w wyniku pokoleniowo gromadzonych ludzkich wytworów zarówno materialnych, jak i niematerialnych, czyli wytworów kultury. Ma ona pewien wpływ na mikroevolucję biologiczną i duży wpływ na zmiany społeczne. Kulturę rozumiem tu szeroko, za Bronisławem Malinowskim, czyli jako całość złożoną „z narzędzi i dóbr konsumpcyjnych, konstytucjonalnych i twórczych zasad grup społecznych, oraz ludzkich idei, umiejętności, wierzeń i obyczajów” (Malinowski 2000, 59).

Ewolucja technologiczno-kulturowa jest związana z następnym etapem – z ewolucją biologiczno-technokulturową (EvoH+), zapowiadaną w ideologii transhumanizmu. Związek ten wynika z podobieństwa narzędzi (techniki i technologii²), za pomocą których uzyskuje się skokowe (rewolucyjne) zmiany. EvoH+ dotyczy jednak całych społeczności i otoczenia kulturowego (globalnego, a nawet kosmicznego).

Ewolucję technologiczno-kulturową nazywa się tradycyjnie ewolucją technologiczną albo przemysłową. Wyróżnia się jej trzy etapy (Richta et al. 1966): (1) narzędziowy (jak w czasach historycznie odległych), (2) maszynowy, (3) automatyzacyjny (przeprowadzany również za pomocą maszyn, ale sterowanych nie bezpośrednio przez człowieka, lecz za pomocą algorytmu). Są one związane ze źródłem energii powodującej zmiany w środowisku życia człowieka i w nim samym. Odpowiednio byłaby to energia mięśni ludzi i zwierząt, zwiększana za pomocą prostych maszyn mechanicznych (1), energia termo-mechaniczna wytwarzana przez maszynę parową i energia elektryczna (2), energia elektryczna i nowe źródła energii pochodzące z mikropoziumu materii (3).

Ewolucja technologiczno-kulturowa przyczynia się do rewolucji przemysłowych i równocześnie jest ich skutkiem. Rewolucyjność polega na nieciągłych zmianach: ilościowych – wzrostu wydajności pracy i produktywności, oraz jakościowych – w przekształceniu metod wytwarzania produktów materialnych i niematerialnych. Ta ewolucja, inaczej niż biologiczna, miała i ma głębokie konsekwencje w szybkich zmianach społecznych i kulturowych.

W ostatnich ponad dwustu latach ludzkość doświadczyła trzech rewolucji przemysłowych, które zapoczątkowane zostały przez epokowe wynalazki

² Rozróżniam technikę i technologię podobnie jak Jerzy Kopania: „Przez technikę rozumiemy ogół środków, za pomocą których realizujemy określone cele praktyczne w sferze materialnej; [...] Przez technologię rozumiemy zarówno wiedzę o tworzeniu środków techniki, jak i wiedzę o posługiwaniu się nimi” (Kopania 2021, 139-140).

techniczne. A te z kolei generowały nowe sposoby wytwarzania i zmieniały stosunek człowieka do własnych wytworów. W pierwszej rewolucji przemysłowej praca fizyczna została zastąpiona pracą maszyny parowej. W drugiej rewolucji wytwarzanie produktów, jeszcze w jakiś sposób zindywidualizowane (choć znojne) w manufakturach, zostało zastąpione pracą zespołową w wyniku wprowadzenia produkcji taśmowej, mniej obciążającej fizycznie, ale bardziej alienującej z własnej pracy. W trzeciej rewolucji duża część pracy umysłowej i organizacyjnej została zastąpiona przez komputer i sterowanie komputerowe.

Trzecia rewolucja technologiczna (przemysłowa) obecnie przeszła w czwartą (Przemysł 4.0, Industry 4.0), zwaną też cyfrową, która się realizuje w tworzeniu sieci komunikacji w lokalnej i globalnej skali, powszechnej automatyzacji i cyfryzacji. Nie chodzi tylko o sieć przesyłania informacji, ale o cały system logistyki. Wchodzą do powszechnego użycia cyberfizyczne systemy (wyposażone w wyroby robotyki i sztucznej inteligencji – SI), które za pomocą algorytmów „inteligentnie” monitorują otoczenie i sterują procesami zachodzącymi w nim, ale także planują i kontrolują działania organizacji. Czwarta rewolucja skupia się na wieloaspektowej współpracy człowieka z maszyną (urządzeniem technicznym) i integracji działania inteligentnych maszyn. Tworzy nową sytuację relacji ludzkiego podmiotu do przedmiotu działania, która ma ewoluować zgodnie z EvoH+.

Z punktu widzenia rozwoju przemysłu mówi się już o piątej rewolucji (Przemysł 5.0, Industry 5.0). Ma być swego rodzaju ripostą na dynamiczną industrializację wytwarzania i technicyzację otoczenia społecznego i produkcyjnego. W deklaracjach podnosi się potrzebę rehumanizacji środowiska ludzkiej egzystencji, zwłaszcza w relacjach: człowiek a inteligentne i odczuwające (*sentinent*) maszyny (Longo, Padovano i Umbrello 2020, 4182-4206). Planuje się, że siłą napędową piątej rewolucji przemysłowej staną się wszechstronnie wykorzystywane technologie kognitywne, które sprawią, że inteligentne maszyny będą wykonywały zadania dotychczas zarezerwowane wyłącznie dla ludzi, np. twórcze.

Niepokoiki profil deklarowanej humanizacji (i etyczności) piątej rewolucji przemysłowej, która wpisuje się w następny rodzaj ewolucji, tj. EvoH+. Jej zaś celem jest jak najściślejsze zintegrowanie człowieka z antropoidalną maszyną (*collaborative robots*) w tzw. synergicznej współpracy. W odniesieniu do podmiotowości człowieka wskazuje się na dalszą personalizację produktów, tak jakby natura ludzka była konsumistyczna, nie tylko w odniesieniu do produktów materialnych, lecz i niematerialnych, jak dzieła sztuki. W ten sposób otwiera się droga nie tylko do EvoH+, ale – jak wieszczą posthumaniści, zwłaszcza technolodzy – do ewolucji czysto kulturowej.

3. Ewolucja biologiczno-technokulturowa – EvoH+

Ewolucja biologiczno-technokulturowa jest też nazywana ewolucją sterowaną – ES (*directed evolution*) albo uczestniczącą (*participant evolution*)³. Ma ona na celu wytworzenie cyborga. Cyborg zaś to termin z literatury SF (Clines i Kline 1960, 29-33), oryginalnie odnoszący się do człowieka, który podobnie jak dotąd, gdy przekształcał otoczenie i kultywował je, teraz ma przekształcać technologicznie i niejako „kultywować” siebie w różnych transgresjach biologiczno-technologicznych. W ten sposób, jak w wizji transhumanistycznej (Savulescu 2003, 22-24), o zmianach organizmów nie będą już decydowały wyłącznie geny, lecz ludzki umysł wspomagany technicznie, nie natura, lecz technologia. Ma to być wyrazem dojrzałości ludzkości.

Ewolucja biologiczno-technokulturowa EvoH+ jest przedmiotem ideologii transhumanizmu. Punktem wyjścia projektowanych zamian (i już zapoczątkowanych) jest człowiek naturalny, osobnik ludzki wyposażony biologicznie. W ewolucji biologicznej zajmuje on najwyższy poziom rozwoju gatunku. Wyjątkowość człowieka wśród wszystkich innych organizmów objawia się opanowywaniem przyrody za pomocą własnych wytworów, które w całym swym bogactwie przeszłych i teraźniejszych egzemplarzy materialnych i niematerialnych tworzy kulturę. Proces ten jest ewolucją kulturową, ale w pierwotnym jej sensie. Tymczasem transc człowieka ma cechować ulepszanie (przewyższanie, *enhancement*) wszystkiego co zastane w otoczeniu przyrodniczym i ludzkim, łącznie z sobą samym (Hołub 2018; Grabińska 2018). Ów proces ulepszania wymagałby jednak głębokiego wglądu w system dóbr, które mają być w nim osiągnane, analizy sposobów ulepszania, a także badania zgodności jego przebiegu z hierarchią dóbr.

Wyraźniej niż J. Huxley ewolucję transc człowieka przedstawił jeden z jej pierwszych entuzjastów Fereidoun M. Esfandiary, który przyjął zamiast rodzowego imienia i nazwiska kod identyfikacyjny FM-2030 (Esfandiary 1989). Kod miał, po pierwsze, symbolizować konieczność wykorzenia człowieka z tradycyjnej kultury, po drugie – wskazywać na ciągłą zmianę tożsamości osobowej transc człowieka wraz z dynamicznymi zmianami świata, po trzecie – wyznaczyć rok 2030 jako ten, w którym ludzkość w wyniku procesów technologicznych i globalizacyjnych osiągnie etap nieśmiertelności.

Nadzieja Esfandiarego nie spełni się w ciągu 8 lat. Transhumaniści jednak przewidują inną nieodległą cezurę czasową – 2045 rok, kiedy EvoH+ ma osiągnąć technologiczną osobliwość (*singularity*). Wtedy wytwory SI – czyste

³ Mimo że sposób przekształcania organizmów w ES jest podobny jak w EvoH+, to występują pewne różnice między celami obu ewolucji. Podczas, gdy EvoH+ jest ukierunkowana na postczłowieka, to ES niekoniecznie (Askland 2011, 71-78).

technologiczne cyborgi – mają przewyższyć człowieka w planowaniu i kontrolowaniu rozwoju technologii oraz przybliżyć ewolucję już czysto kulturową.

3.1. Ulepszanie człowieka: bionizacja

Proces spowalniania starzenia i przedłużania ludzkiego życia jest widocznym skutkiem wspomagania zdrowia wytworami techniki biomedycznej. Bionika ma za swój przedmiot „ożywienie” materii. W wyniku badania przez nią procesów w organizmie (nie tylko ludzkim) i symulacji wybranych naturalnych jego funkcji ma za pomocą urządzenia technicznego (co jest przedmiotem biomimetyki) ulepszać jego strukturę i funkcje. Najbardziej znanymi zastosowaniami bionicznymi są: implant ślimakowy, inteligentne protezy kończyn, inne implanty mające zastosowanie w transplantologii. Ulepszenia wpisują się w tzw. medycynę regeneracyjną i są nadzieją na nową generację implantów, które byłyby zbudowane z połączenia materii organicznej i sztucznie wytwarzanej oraz „szyte na miarę”, spersonalizowane, wykonane za pomocą biodruku 3D. Wspomaganie bioniczne ma nie tylko doprowadzić ludzki organizm do normy, lecz ową normę przekraczać w kolejnych etapach bionizacji człowieka.

Bioniczne ożywiane materii ma komplementarne oblicze w symulowaniu procesów organizmu (nie tylko ludzkiego) w robotyce, czyli w tworzeniu urządzeń technicznych, naśladujących coraz bardziej człowieka w jego coraz bogatszym zestawie funkcji fizycznych i mentalnych. Tak prowadzona bionizacja ma zarówno wspomagać ludzkie działanie w kontakcie z technicznym wytworem człekopodobnym (antropoidem) i otoczeniem, jak i zastępować pracę ludzką. Wpisuje się tym w cele rewolucji Przemysł 5.0.

Bionizacji także podlega otoczenie człowieka w coraz lepszym dostosowywaniu się do potrzeb człowieka naturalnego, potem transczłowieka. Metody organizacji i grupowego działania mają stawać się samokontrolujące i samokorygujące i być coraz bardziej niezawodne, przy czym normy i cel owego niezawodnego działania nie są określone w systemie dóbr pozatechnicznych.

3.2. Ulepszanie człowieka: cyborgizacja

Symulacja pracy ludzkiego mózgu w takim stopniu, aby można było wytwarzać sztuczne mózgi, jest celem stworzenia cyborga, czyli istoty, która byłaby swoistym zlanieciem się ludzkiego organizmu z urządzeniem technicznym. Może się to odbywać w trybie wszczepienia ludzkiego mózgu robotowi (Parfit 1984), co jest mało prawdopodobne. Raczej zaawansowane prace nad mapo-

waniem ludzkiego mózgu doprowadzą do tworzenia implantów mózgu, jeśli nie całego, to jego części w taki sposób, aby człowiek zwiększał swój potencjał intelektualny (stawał się istotą superinteligentną) i fizyczny, wzmocniony wszczepianymi systemami operacyjnymi, wspomagany pracą urządzeń zewnętrznych. Transczłowiek-cyborg inteligentnie zaprojektowany oddziaływałby ze środowiskiem, z innymi w różnym stopniu wyewoluowanymi transludźmi, ale i z chimerami (osobnikami skrzyżowanymi międzygatunkowo) oraz hybrydami organiczno-technicznymi.

Transhumanści wyobrażają sobie, że scyborgizowany człowiek dysponowałby wszechstronnymi zdolnościami twórczymi lub możliwościami fizycznymi na miarę genialnych artystów lub wybitnych sportowców. Zdolności, dyspozycje, indywidualny wysiłek nie przekładałyby się, jak dotychczas, na osiągnięcia. Co zatem miałyby być bodźcem do realizowania konkretnych celów? Przychodzi na myśl rodzaj samooptrymalizacji, ale ta odbywa się w celu spełnienia jakichś norm lub wzajemnego ich zharmonizowania, ale tu w odniesieniu do czego?

3.3. Kres ulepszania człowieka naturalnego: wirtualizacja – VR

Najogólniej VR to symulowanie za pomocą programowania wszelkich procesów realnych (w tzw. *realu*), zarówno biofizycznych, umysłowych, jak i organizacyjnych. VR rozumiana w ten sposób może być bardzo pomocna w badaniu i następnie doskonaleniu tych procesów, bez ingerencji w nie w realu. Jest wtedy udoskonaleniem modelowania teoretycznego i materialnego, a jego postaci można nazywać modelami symulacyjnymi (Grabińska 2021, 307-334).

Wirtualizacja rozumiana w bardziej zaawansowany informatycznie sposób dotyczy symulowania samego komputera, tj. wewnętrznych operacji w wirtualu (środowisku wirtualnym) sterowania systemem operacyjnym wielu tzw. zasobów sprzętowych, skopiowanych do wirtualu. Wynikiem są tzw. maszyny wirtualne, które uzyskują tam swoistą podmiotowość. Ta VR odbywa się na zhierarchizowanych poziomach: pulpitu, sieci, oprogramowania, magazynu sieciowego. W ten sposób optymalizuje się działanie sprzętu komputerowego i stwarza możliwości przetwarzania „w chmurze” i dostępu w Sieci oprogramowania w postaci usługi.

Współcześnie następuje szybki proces wirtualizacji życia społecznego w ewolucji technologiczno-kulturowej na etapie Przemysłu 4.0. Media społecznościowe pośredniczą w międzyludzkich kontaktach, platformy edukacyjne umożliwiają nauczanie zdalne, rozwijają się e-usługi handlowe, administracyjne itp. Nawet dyplomacja, która zwykle była w gestii elit, posiłkuje się interakcją polityków w Sieci (Manor 2019), nie mówiąc już o oddziaływaniu

na zwykłych odbiorców, którzy mają tworzyć odpowiedni elektorat w krajach, w których władza jest wybieralna.

Wskazuje się na niebezpieczną łatwość odgrywania wybranych ról przez użytkowników w wirtualu i na to, że rodzi to patologię w realu. Ale co wtedy, gdy wchodzenie w wirtualu w coraz to nowe role stanie się przeznaczeniem i równocześnie dobrodziejstwem, jak głoszą posthumaniści? Nie jest to już problem SF. Nie są to już „eksperymenty myślowe” wspomnianego Davida Parfita z różnymi przekształceniami bytu psycho-fizycznego w jego repliki. Zamiana bytu realnego na wirtualny dokonuje się już w odniesieniu do niektórych jego reprezentantów materialnych i niematerialnych. Dlaczego by więc nie przetransformować do wirtualu człowieka?

Parfit w latach 80. w eksperymentach myślowych projektował nieśmiertelność co prawda człowieka naturalnego (oryginału), ale mogłoby to się odbywać po serii transformacji w transc człowieka, jako przetrwanie we własnej replice, która jest informacją zawartą w zaawansowanym technicznie skanie wszystkich cech psycho-fizycznych oryginału. Śmiertelny oryginał nie powinien się kłopotać własną śmiercią, gdyż – jak twierdzi Parfit – jego „perspektywy są równie dobre, jak w przypadku zwyczajnego przetrwania”. Chodzi bowiem o to – zgodnie z locke’owską koncepcją tożsamości osobowej (Locke 1955, 460-493) – aby „dbać o różnorodne połączenia psychologiczne, które w zwyczajnych sytuacjach jednoczą życie danej osoby. Ponieważ jestem związany z moją repliką właśnie w ten sposób, to nie mam zatem powodów, by się martwić” (Parfit 1986, 836).

Jeszcze przed boomem bionizacji i cyborgizacji Parfit podjął teoretyczne rozważania na temat locke’owskiej tożsamości osobowej, gdyby przeszczepiać ludzkie mózgi do innej powłoki cielesnej lub *quasi*-cielesnej. Zaproponował zamianę pojęcia tożsamości osobowej na pojęcie przetrwania osoby, które by mózg tej osoby miał gwarantować. EvoH+ jednak ingeruje głębiej: w strukturę i funkcje mózgu. Co zatem byłoby czynnikiem indentyfikującym zaawansowany transhumanistyczny twór? Zarówno indywidualność, jak i osobowość [jak np. w propozycji Jacques’a Maritaina (Maritain 1988, 327-345)] oraz podmiotowość, zdają się tracić sens.

4. Ewolucja czysto kulturowa w wirtualu

Posthumaniści technologiczni oczekują zwirtualizowanego człowieka. Na razie postępuje rozwój modeli wirtualnych 2D i 3D człowieka (*virtual human*), oznaczanych akronimem DHMs (Digital Human Models). Są budowane w celu przeprowadzania analiz ergonomicznych, służą przystosowaniu człowieka oraz warsztatu pracy do wykonywania konkretnych zadań, podnoszeniu wydajności w sporcie, projektowaniu sprzętu rehabilitacyjnego itp., ale

również ulepszaniu produktów przemysłu zbrojeniowego. DHMs stosowane w ergonomii mają niwelować istniejące bariery między człowiekiem naturalnym (tu definiowanym antropometrycznie) a wszelkiego rodzaju otoczeniem, zgodnie z programem rewolucji Przemysł 4.0. Na tym etapie VR idzie w kierunku integracji człowieka z otoczeniem, już nie tylko realnym.

Równocześnie w toku EvoH+ ma ewoluować transczłowiek. Ma nie imać się go starzenie, nie zapadać na żadne choroby, być obdarzony superinteligencją i idealnie percypującymi zmysłami, wzmocnionymi lub wzbogaconymi o dodatkowe – wytworzone sztucznie bio-techniczne czujniki. Jednocześnie ma stale optymalizować swój stan potrzeb i emocji w integrowaniu się ze środowiskiem. Wszelkie zmiany, jakie się w nim i z nim będą dokonywać, mogą równolegle przebiegać w wirtualu. Nawet jeśli cielesność nie zostanie zwirtualizowana, chociaż transhumaniści nie zgłaszają tu obiekcji, to stany mentalne, intelektualne i emocjonalne będą przetwarzane w informację. I wszystko, co będzie postępowało na poziomie tych stanów, będzie – w myśl posthumanistów – ewolucją czysto kulturową.

Warto przypomnieć pracę Nancy Katherine Hayles (1999), w której przedstawia podstawowe twierdzenie posthumanistów, że istotną relacją między elementami rzeczywistości jest komunikacja rozumiana jako wymiana sygnałów (w szerokim sensie – informacji) w danym ośrodku. Co istotne, nośnik informacji reprezentujący ów ośrodek jest mniej znaczący niż sam sygnał. Ludzkie ciało zatem jako nośnik informacji i sygnałów przestaje być ważne. Hayles twierdzi, że cielesność to egzemplifikacja sygnałów kodu genetycznego i nic więcej. Ciało jest tylko protezą człowieka, którą sobie w ewolucji biologicznej podporządkowywał, ale nią nie zawładnął. Może zostać wymieniane na inne lub na technologiczny twór.

Dla posthumanistów nawet świadomość nie stanowi o ludzkiej istocie i o jej istnieniu; jest czymś na kształt algorytmu i może być w algorytm zmieniona i sprowadzona do SI. Tym bardziej ludzka egzystencja może zostać umiejscowiona w wirtualu, a o ewolucji wirtualnego tworu będą świadczyć przemiany sygnałów kulturowych. Geny – nośniki przekazu biologicznego – zostaną zastąpione przez memy, nośniki przekazu kulturowego.

Ewolucja czysto kulturowa jest przedmiotem memetyki. Podobnie jak genetyka w odniesieniu do ewolucji biologicznej zajmuje się rozprzestrzenianiem i ewolucją podstawowego nośnika informacji genetycznej – genu, tak memetyka – podstawowym nośnikiem informacji kulturowej, czyli memu (*meme*) i jego transmisją⁴. Używa podobnych pojęć jak w genetyce, np. me-

⁴ Pojęcie memu wprowadził w 1976 roku Richard Dawkins (1996), ale upowszechnili je głównie, co prawda w nieco innej postaci, twórca programu Microsoft Word Richard Brodie (1997) oraz Susan Blackmore (2002).

motyp/genotyp, pula memowa/genowa, inżynieria memetyczna/genetyczna, mutacja memetyczna/genetyczna. Memy, podobnie jak geny, mają być dziedziczone.

Można też mówić o mikro- i makroskali w ewolucji czysto kulturowej, przy czym w mikroskali biologiczny darwinowski dobór naturalny byłby zamieniony na lamarckowski, czyli dziedziczone byłyby te cechy, które nabywa się w procesie socjalizacji. Inaczej też wygląda replikacja memów w porównaniu z genami, bowiem nie jest ona sterowana mózgiem, lecz ma zachodzić w wyniku bezpośredniej percepcji sygnałów przez zmysły (ogólniej – receptory sygnałów).

Na poziomie makroewolucji kulturowej memetyka zajmuje się takimi zjawiskami jak religia i nauka. Umysł zainfekowany niepożądanymi memami, tj. – jak u Brodiego – wirusem religii, można regenerować (oczyszczać za pomocą np. medytacji, zalecanej przez niego i S. Blackmore). Najlepsze memy to te, które odnoszą sukces reprodukcyjny, takie jak stany emocjonalne: strach, gniew, pożądanie itp.

Mimo że wielostronna krytyka memetyki doprowadziła do osłabienia jej popularności, odżywa w projektach posthumanistów technologicznych, jak w niedawnej książce Davida Cecchetta (2013), w której pisze on o analogii *humanesis* (humanezy) do *genesis* (genezy) i o znaczeniu sygnałów dźwiękowych lub dźwiękopodobnych w posthumanistycznym środowisku egzystencji postczłowieka, w którym twórczość artystyczna ma być prawdziwą ekspresją humenezy, istotą humanizacji. *Genesis* jest historią bytów naturalnych, *humanesis* zaś – bytów posthumanistycznych – nadnaturalnych, wytworzonych, ale już niekoniecznie uczasowionych.

5. Ewolucja społeczna

W transhumanizmie nie mówi się wprost o ewolucji społecznej, zwłaszcza nie operuje się językiem marksizmu. Jednak rekonstruowana kondycja społeczeństwa transludzi, programowo areligijnych, pozostających pod ciągłą (samo) kontrolą i ciągle poddawanych ulepszaniu ku utopijnemu celowi idealnego technospołeczeństwa zintegrowanego z otoczeniem nasuwa na myśl neobolszewizm – nową formę bolszewizmu, jeśli posługiwać się językiem Floriana Znanickiego (2013). W 1920 roku bolszewizmem Znanicki nazwał złożony proces społeczny, którego celem jest zniszczenie istniejących systemów. Jest siłą destrukcyjną, pochodzącą od „czynników społecznie negatywnych, [skierowanych] przeciwko wewnętrznej i zewnętrznej dyscyplinie ustroju społecznego”. Definicja Znanickiego jest socjologiczna i zabarwiona bliskim mu w czasie przewrotem bolszewickim w Rosji. Transhumanistyczny „bolsze-

wizm” ma bogatsze oblicze, choćby w pozytywnym trendzie rozwoju techniki, która sama z siebie nie musi być niszcząca i społecznie szkodliwa. Natomiast ideologia transhumanizmu jest co najmniej niepokojąca.

Zakończenie

W świetle transhumanistycznego ulepszania można mówić o nowej fazie eugeniki – technoeugenice. Uzasadnianie działań technoeugenicznych jest nieco inne niż klasycznie eugenicznych, ale droga do idealnego człowieka jest podobna: w usuwaniu ludzkich biologicznych barier i w rozwijaniu programów zdrowotnych w ramach instytucji zdrowia publicznego, w procesie medykalizacji. W tych i podobnych przedsięwzięciach coraz bardziej się będzie rezygnować z metod perswazji na rzecz przymusu. Należałoby mieć nadzieję, że – miękko (Nowacka 2016, 109-121; 2021, 111-137).

Klasyczną eugenikę różni od technoeugeniki to, że pierwsza była nakierowana na upowszechnienie pewnej normy biologicznej (Nowacka i Kopania 2019, 61-74) i społecznej. W transhumanizmie natomiast każda norma ma być przekraczana, aż do zaniknięcia biologicznego indywiduum, a więc i tradycyjnych społeczności, w tzw. singularności transhumanistycznej. Maria Nowacka i Jerzy Kopania sformułowali transhumanistyczną definicję zdrowia, zgodnie z którą „[z]drowie jest stanem pełnej zgodności z aktualnie obowiązującą normą, określającą sprawność funkcjonalną człowieka jako jednostki psychofizycznej”. Dodałabym: normą „nienormalizowaną”, czyli bez odniesienia do wzorca, lecz będącą doraźnym wynikiem procesów optymalizacji, za to w stopniowym unieważnianiu naturalnej fizyczności.

W drugiej części niniejszych rozważań – *Dylematy transhumanizmu II. Wartości transhumanistyczne a optymalizacja technologiczna* (Grabińska 2022) – cele ulepszania za pomocą technoeugeniki zostaną poddane ocenie na podstawie krytycznej analizy tzw. wartości transhumanistycznych Nicka Bostroma (2005, 87-101). Na ich podstawie – jak się okaże – trudno będzie odtworzyć spójne dobro. Jednak wolno dopatrywać się dobra w ewolucji biologiczno-technokulturowej w podniesieniu stanu zdrowia oraz w pobudzaniu biologicznego potencjału mentalnego i fizycznego dzięki wspomaganiamu przez urządzenia techniczne. Należałoby sobie wszak życzyć przede wszystkim wspomaganiam, a nie powszechnego zastępowania przez nie funkcji biologicznych.

Nowe technologie wychodzą naprzeciw odwiecznym dążeniom ludzkości do poprawy warunków egzystencji, w tym zabezpieczenia przed katastrofami naturalnymi oraz klęskami epidemii i głodu, ku sprawiedliwemu podziałowi dóbr, unikaniu krwawych wojen, samorealizacji jednostki. Czy te nadzieje się ziszczą bez nadzoru człowieka kierowanego tradycyjnymi wartościami?

BIBLIOGRAFIA

- Askland, Andrew (Sandy). 2011. A Misnomer of Transhumanism as Directed Evolution. *International Journal of Emerging Technologies and Society*, 9(1).
- Blackmore, Susan. 2002. *Maszyna memowa*, tłum. Norbert Radomski. Poznań: Wydawnictwo Rebis.
- Bostrom, Nick. 2005. Transhumanist values. *Review of Contemporary Philosophy*, 4(1-2), 87-101.
- Brodie, Richard. 1997. *Wirus umysłu*, tłum. Piotr Turski. Łódź: TeTa Publishing.
- Cecchetto, David. 2013. *Humanesis. Sound and technological posthumanism*. Minneapolis–London: University of Minnesota.
- Clines, Manfred E. i Nathan F. Kline. 1960. Cyborg and Space. *Astronautics*, September, 26-27, 74-76.
- Dawkins, Richard. 1996. *Samolubny gen*, tłum. Marek Skoneczny. Warszawa: Wydawnictwo Prószyński i S-ka.
- Dobzhansky, Theodosius. 1937. *Genetics and the Origin of Species*. New York: Columbia University Press.
- Esfandiary, Fereidoun M. 1989. *Are You a Transhuman: Monitoring and Stimulating Your Personal Rate of Growth in a Rapidly Changing World*. New York: Warner Books.
- Grabińska, Teresa. 2018. *Bezpieczeństwo osoby i wspólnoty. Ochrona bytu osobowego w obliczu ideologii i praktyki transhumanizmu*. Wrocław: Wydawnictwo AWL.
- Grabińska, Teresa. 2021. Czy świat wirtualny jest symulacją?. W: *Ulepszanie poznawcze człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. Piotr Duchliński i Grzegorz Hołub, 307-334. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum.
- Grabińska, Teresa. 2022. Dylematy transhumanizmu II: wartości transhumanistyczne a optymalizacja technologiczna. *Teologia i Moralność*, 17, 45-59.
- Hayles, Nancy Katherine. 1999. *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. Chicago–London: The University of Chicago Press.
- Hołub, Grzegorz. 2018. *Ulepszanie człowieka. Fikcja czy rzeczywistość?*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum.
- Huxley, Julian. 1957. *In New Bottles for New Wine*. London: Chatto & Windus.
- Huxley, Julian. 1948. *Man in the Modern World: An Eminent Scientist Looks at Life Today: Selected Essays from „Man Stands Alone” and „On Living in a Revolution”*. New York: New American Library.
- Jodkowski, Kazimierz. 2006. Rodzaje procesu ewolucyjnego i sens przypadku. *Filozofia Nauki*, XIV nr 1(53).
- Kopania, Jerzy. 2021. Transhumanizm jako magia racjonalna. W: *Bezpieczeństwo personalne a bezpieczeństwo strukturalne*, t. 11: *Instrumentarium wojny kulturowej*, red. Teresa Grabińska i Piotr Szczepański. 139-167. Wrocław: Wydawnictwo AWL.
- Lem, Stanisław. 2020. *Suma technologiae*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Locke, John. 1955. *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1, tłum. Bolesław J. Gawecki. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Longo, Francesco, Antonio Padovano i Steven Umbrello. 2020. Value-Oriented and Ethical Technology Engineering in Industry 5.0: A Human-Centric Perspective for the Design of the Factory of the Future. *Applied Science*, 10, 4182-4206. DOI:10.3390/app10124182.
- Malinowski, Bronisław. 2000. *Dziela*, t. 9: *Szkice z teorii kultury*, tłum. Antoni Bydłoń i Anna Mach. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Manor, Ilan. 2019. *The Digitalization of Public Diplomacy*. Cham (Switzerland): Springer Verlag GmbH.
- Maritain, Jacques. 1988. *Pisma filozoficzne*, tłum. Janina Fenrychowa. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy ZNAK.
- Mayr, Ernst. 1991. *One Long Argument: Charles Darwin and the Genesis of Modern Evolutionary Thought*. Cambridge: Harvard University Press, Cambridge.

- Nowacka, Maria. 2016. Bezpieczeństwo zdrowotne: od perswazji do przymusu. W: *Bezpieczeństwo personalne a bezpieczeństwo strukturalne*, t. 4: *Bezpieczeństwo w antroposferze i infosferze*, red. Teresa Grabińska i Zbigniew Kuźniar. Wrocław: Wydawnictwo WSOWL.
- Nowacka, Maria. 2021. Od policji medycznej do zdrowia publicznego. Rozwój administracji zdrowotnej w XIX w. W: *Bezpieczeństwo personalne a bezpieczeństwo strukturalne*, t. 10: *Oręż informacyjny*, red. Teresa Grabińska i Norbert Świętochowski. Wrocław: Wydawnictwo AWL.
- Nowacka, Maria i Jerzy Kopania. 2019. Transhumanistyczna definicja zdrowia. W: *Bezpieczeństwo personalne a bezpieczeństwo strukturalne*, t. 8: *Oznaki przelomu kulturowego*, red. Teresa Grabińska i Zbigniew Kuźniar. 109-121. Wrocław: Wydawnictwo AWL.
- Parfit, David. 1986. Comments. *Ethics*, 96(4), 832-872.
- Parfit, David. 1984. *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press.
- Richta, Radovan et al. 1966. *Civilizace na rozcestí – společenské a lidské souvislosti vědecko-technické revoluce*. Praha: Vydavatel Svoboda.
- Savulescu, Julian. 2003. Human-Animal Transgenesis and Chimeras Might Be an Expression of our Humanity. *Journal of Bioethics*, 3(3). 22-25. DOI:10.1162/15265160360706462.
- Znanięcki, Florian. 2013. *Upadek cywilizacji zachodniej*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.

TERESA GRABIŃSKA – doktor fizyki teoretycznej, doktor habilitowany nauk filozoficznych, profesor akademicki badawczo-dydaktyczny w Akademii Wojsk Lądowych we Wrocławiu. Autorka ok. 400 prac naukowych, publikowanych w Polsce i za granicą, poświęconych fizyce kwantowej, kosmologii fizycznej, filozofii przyrody, filozofii nauki, personalizmowi, transhumanizmowi i sekuriologii. Wśród publikacji znajduje się 12 monografii autorskich i 28 monografii zbiorowych pod jej nauką redakcją lub współredakcją. Od kilku lat organizuje coroczną ogólnopolską konferencję z cyklu „Bezpieczeństwo personalne a bezpieczeństwo strukturalne”. Zajmuje się też publicystyką naukową. Członek kolegium redakcyjnego kilku czasopism naukowych oraz członek kilku towarzystw naukowych – polskich i zagranicznych.

Dylematy transhumanizmu II: wartości transhumanistyczne a optymalizacja technologiczna

Dilemmas of transhumanism II:
transhumanist values and technological optimisation

TERESA GRABIŃSKA

Akademia Wojsk Lądowych we Wrocławiu, Wydział Nauk o Bezpieczeństwie, Polska
grabinska-44@wp.pl
ORCID: 0000-0002-9131-2637

Abstract: The object of consideration is transhumanist values, formulated by Nick Bostrom, the realization of which is supposed to justify the dynamic process of technicization of the human living environment and its biological constitution. The return to Bostrom's non-new proposal and its subsequent critical analysis allow us to learn more deeply about the goals of the ideology of transhumanism, which is beginning to replace the traditional humanities. The result of the analysis indicates the necessity of returning to the traditional system of ethical values and preserving in the evolving transhuman the human person. The article also takes a closer look at the state and possibilities of the new integrated GRIN technologies, whose introduction, largely guided by the laws of commerce, threatens the loss of man's control over his own creation.

Keywords: transhumanist values by Bostrom, human enhancement, GRIN technology, NCBI convergence

Streszczenie: Przedmiotem rozważań są wartości transhumanistyczne sformułowane przez Nicka Bostroma, których realizacja ma uzasadniać dynamiczny proces technicyzacji środowiska życia człowieka i jego biologicznej konstytucji. Powrót do nienowej propozycji Bostroma i jej kolejna krytyczna analiza pozwalają poznać głębiej cele ideologii transhumanizmu, która zaczyna zastępować tradycyjną humanistykę. Wynik analizy wskazuje na konieczność powrotu do tradycyjnego systemu wartości etycznych i zachowania w ewoluującym

transczłowieku osoby ludzkiej. W artykule przybliża się także stan i możliwości nowych zintegrowanych technologii GRIN, których wprowadzanie, w dużej mierze sterowane prawami komercji, zagraża utratą kontroli człowieka nad jego własnym wytworem.

Słowa kluczowe: wartości transhumanistyczne Bostroma, ulepszanie człowieka, technologia GRIN, konwergencja NCBI

Wstęp

W artykule *Dylematy transhumanizmu I: ewolucja biologiczno-technokulturowa a ulepszanie człowieka*, który jest pierwszą częścią rozważań kontynuowanych w niniejszym, przedstawiono pięć rodzajów ewolucji. Obok potraktowanych drugoplanowo – biologicznej i społecznej – uwagę skupiam tam na zmianach relacji między człowiekiem i jego wytworem (materialnym i niematerialnym). W kategoriach ontycznych chodzi o proporcję między naturalną i kulturową składową ludzkiego jestestwa. Względem tego kryterium wyróżniam ewolucję: technologiczno-kulturową, biologiczno-technologiczną i czysto kulturową. Szczególną uwagę poświęcam biologiczno-kulturowej (EvoH+) z dwóch powodów. Po pierwsze, właśnie się rozpoczyna; po drugie, postępuje w niej rozwój transczłowieka, który w kolejnych fazach bionizacji i cyborgizacji ewoluuje z człowieka naturalnego do postczłowieka, a ten, w na razie utopijnych projektach, ma podlegać już ewolucji czysto kulturowej.

Ponieważ ewolucja jest procesem ucelowanym, to analizuję tu treść słynnej tablicy wartości transhumanistycznych Nicka Bostroma (2005, 87-101), których realizacja ma przybliżać cele EvoH+. Pokazują liczne niejasności i sprzeczności sformułowań stabilizowanych wartości, o których częściowo pisałam także gdzie indziej (Grabińska 2018, 91-95; 2022c). Negatywny wynik analizy nie pochodzi po prostu od braku warsztatu Bostroma, lecz ma głębszą przyczynę w programowym lekceważeniu przez transhumanistów wartości etycznych ludzkiego działania.

Na końcu próbuję odpowiedzieć na pytanie, czy EvoH+ ukierunkowana na stechnologizowaną rzeczywistość ostatecznie postludzka jest konieczna lub nieuchronna. I odpowiadam po dwakroć: nie. To, w jakim stopniu się zrealizuje, zależy od zachowania tradycyjnych wartości etycznych przez transformowanego technologicznie człowieka i od utrzymania sprawstwa własnych czynów.

I. Transhumanistyczna wartość główna

Wartością główną CV (*core value*) transhumanisty jest tworzenie warunków do badania populacji transludzi i postludzi. („Having the opportunity to explore the transhuman and posthuman realms”).

Sformułowanie CV jest niejasne, bo, owszem, transludzie są w stanie badać kondycję kolejnych stadiów transhumanistycznej ewolucji, gdyż relacja podmiot–przedmiot, obiektywizująca poznanie będzie obowiązywać jeszcze w jakichś granicach. Natomiast postludzie, mający pozostawać w idealnej symbiozie z otoczeniem wirtualnym, podlegać będą już tylko procesom transformacji i optymalizacji w środowisku wirtualnym. W tym przypadku wypadałoby mówić o idealnej samokontroli i samooptrymalizacji, ewentualnie o jakiejś bliżej nieokreślonej samoekspresji, jak w projekcie Davida Cecchetta (2013).

Poza tym, naczelną wartość skupioną na badaniu może nasuwać na myśl powszechną kontrolę wszystkiego i wszystkich przez wszystkich, i to zwłaszcza nie przez omylnych ludzi naturalnych, lecz przez inteligentne hybrydy organiczno-techniczne i urządzenia techniczne. Przekaz wartości głównej CV można zatem interpretować jako dążenie do totalnej inwigilacji i odnieść wrażenie, że totalna inwigilacja, a w środowisku wirtualnym (wirtualu) ciągła samooptrymalizacja, są najwyższym transhumanistycznym dobrem, celami pośrednimi i celem ostatecznym ewolucji w trybie transhumanistycznym EvoH+.

Gdzie indziej rozważałam wartościowanie samego celu badań i metod badawczych oraz wskazałam na przykład, który wyraźnie przybliży tezę, że wartość badania dla samego badania jest nieokreślona i może służyć realizacji antywartości (Grabińska 2022c).

2. Warunki konieczne do spełnienia transhumanistycznej wartości głównej

W przybliżeniu przesłania zawartego w wartości głównej nie pomaga – jak się okazuje – wyluszczenie w oryginalnym tekście warunków koniecznych do jej realizacji: C_1 , C_2 , C_3 , ponieważ, z jednej strony, są życzeniowe, z drugiej zaś nie pozostają w stosunku logicznego wynikania z CV (jako przesłanki do wniosku w postaci CV). Zgodnie z nimi niezbędne jest:

- C_1 – zapewnienie bezpieczeństwa globalnego (*global security*),
- C_2 – zapewnienie postępu technologicznego (*technological progress*),
- C_3 – zapewnienie szerokiego dostępu (*wide access*).

Relacja tych warunków do CV wskazuje na nielogiczność: Co tu ma być przyczyną (przesłanką), a co skutkiem (wnioskiem)? Bezpieczeństwo globalne niewątpliwie jest pożądane, ale to raczej ono powinno być celem pod warunkiem realizacji CV i C_2 , bo w takim porządku logicznym należałoby oczekiwać rozwoju populacji transludzi. Wtedy uzupełnienie CV i C_2 o C_3 rzeczywiście daje dostęp i narzędzia do totalnej inwigilacji, zapowiadanej w treści CV, i bezpieczeństwo globalne ma szanse być zwiększone lub zachowane.

3. Transhumanistyczne wartości pochodne od wartości głównej

Z wartości głównej CV ma – według Bostroma – wynikać 10 wartości pochodnych (*derivative values*).

3.1. Transhumanistyczna wartość pochodna – D_1V

Pierwsza wartość pochodna D_1V zapewnia, że „nie ma niczego złego w «ingerowaniu w naturę» [manipulowaniu nią]; odrzuca się ideę arogancji [pychy]”. („Nothing wrong about «tampering with nature»; the idea of *hubris* rejected”).

Otóż nie wiadomo, o jaką arogancję (pychę) chodzi. Czy (arogancją) pychą jest odczuwanie wyższości przez człowieka naturalnego jako gatunku dominującego? Równocześnie jednak nie uważa się za złe manipulowania naturą w trybie ewolucji transhumanistycznej, przynajmniej w początkowych fazach, kontrolowanych przez człowieka. Czy odrzucenie owej pychy ma usprawiedliwiać powstawanie coraz bardziej inteligentnych i niezawodnych tworów organiczno-technicznych? I co dokładnie oznacza to, że nie ma niczego złego w odrzuceniu owej arogancji? Ktoś mógłby naiwnie przypuszczać, że chodzi o ochronę środowiska naturalnego, dotychczas eksploatowanego przez aroganckiego człowieka naturalnego, ale przecież celem EvoH+ jest denaturalizacja (Grabińska 2022b). W związku z tym wypadałoby zapytać, jakie dobro z sobą niesie D_1V ?

3.2. Transhumanistyczna wartość pochodna – D_2V

Druga wartość pochodna D_2V pochwała „indywidualny wybór technologii ulepszania, tzw. morfologiczną swobodę”. („Individual choice in use of enhancement technologies”).

W D_2V już wyraźnie wskazuje się na przyzwolenie, a nawet afirmację tworenia, tu jeszcze rzekomo w wolnym (swobodnym) wyborze, dowolnego profilu (morfologii) ulepszania technicznego. I znów, czy nie lepiej pasowałaby D_2V do wartości głównej CV w odwrotnym porządku niż logiczna zależność (pochodność), tzn. że CV właśnie mogłaby wynikać z D_2V ?

Ponieważ Bostrom podkreśla w D_2V wybór odpowiadającej transczłowiekowi postaci ulepszania (*enhancement*), to można przyjąć, że na tym etapie utrzymana jest jeszcze podmiotowość i osobista wolność. Ale czy może być ona urzeczywistniona wobec warunku bezpieczeństwa globalnego C_1 o nieokreślonym kształcie, gdy oczywista jest odwrotna zależność między stanem bezpieczeństwa strukturalnego¹ i wolnością wyboru?

¹ Bezpieczeństwo strukturalne to stan ogółu środków materialnych i niematerialnych (infrastruktury bezpieczeństwa), wytworzonych przez ludzkie pokolenia w celu obrony i ochrony ludzkie-

Poza tym sama realność indywidualnego wyboru nasuwa wątpliwości. Ewoluujący transczłowiek coraz bardziej ma się wyzbywać błędów rozumowania i zdawać na wspomaganie sztuczną inteligencją (SI). Czyli w kolejnych stadiach przekształcania transczłowieka nie byłby to już wybór dokonywany przez wadliwego człowieka naturalnego, lecz zbionizowanego i scyborgizowanego, coraz bardziej dostosowującego się do otoczenia w procesie optymalizacji. A czy wybór zestandaryzowany jest wolny?

I jeszcze jedna rzecz – mianowicie, jak ma wyglądać wolny indywidualny wybór, gdy w toku ewolucji transhumanistycznej miałyby powstawać cała morfologiczna różnorodność tworów organiczno-technicznych? Twory te będą zapewne dysponować różnym stopniem zdolności wyboru, choćby z powodu różnego miejsca w hierarchii wedle stopnia zbionizowania i scyborgizowania. Będą też pozostawać w ciągłych różnorodnych interakcjach ze sobą i otoczeniem, które w znaczący sposób wpłyną na te wybory, wcale niekoniecznie zgodnie z wolą wybierającego.

3.3. Transhumanistyczna wartość pochodna – D_3V

Kolejne transhumanistyczne dobro pochodzące z wartości głównej CV wyraża trzecia wartość pochodna D_3V , a ma nim być „pokój, międzynarodowa współpraca, przeciwdziałanie broni masowego rażenia”. [„Peace, international cooperation, anti-proliferation of WMDs (Weapons of Mass Destructions)”].

Wolno zauważyć, że ów stan powszechnego ładu i pokoju, niewątpliwie oczekiwany nie tylko przez transhumanistów, jest uszczegółowionym celem, co prawda jak dotąd utopijnym, ale jednak celem gwarantującym owo wspomniane w warunku C_1 bezpieczeństwo globalne. Zatem znów zachodzi sprzeczność logiczna: D_3V jako wniosek z CV jednocześnie powinien być przesłanką warunku C_1 , który miałby być przesłanką CV.

3.4. Transhumanistyczna wartość pochodna – D_4V

Następna niekonsekwencja występuje w treści czwartej wartości pochodnej – D_4V , zgodnie z którą z CV ma wynikać „poprawa wzajemnego zrozumienia, tj.: zachęcanie do badań i debaty publicznej; krytyczne myślenie; otwartość umysłu, dociekania naukowe; otwarta dyskusja o przyszłości” [„Improving understanding (encouraging research and public debate; critical thinking; open-mindedness, scientific inquiry; open discussion of the future)”].

go życia i zdrowia tak indywidualnego, jak i grupowego, oraz ochrony owej infrastruktury, a także jest to proces tworzenia i stosowania elementów infrastruktury bezpieczeństwa.

Podobnie jak poprzednio należałoby zapytać, czy nie jest na odwrót? Czy to nie w wyniku tworzenia odpowiedniej atmosfery społecznej, tj. rozwijania relacji przyjaźni i nawyku krytycznego myślenia, zachęty do poznawania i dyskusji (nazywanej modnie debatą publiczną), powstaje nastawienie do wnikliwego oglądu rzeczywistości, a w konsekwencji potrzeba realizacji CV?

Podobnie jak w przypadku obiekcji odnośnie do treści CV, gdy wartość badania dla samego badania jest nieokreślona i może powodować, że np. ustaleniu zależności od siebie kolejnych pokoleń albo relacji przetwarzanego w pokoleniach środowiska (biosfery) do postaci antroposfery „[n]ie sprostają najbardziej wyrafinowane metodycznie badania naukowe, gdyż «same z siebie nie wytyczają celów działania człowieka» Powinny podlegać ocenie moralnej, wedle norm etyki” (Grabińska 2022b).

3.5. Transhumanistyczna wartość pochodna – D_5V

Z wartości głównej CV ma następnie wynikać wartość transhumanistyczna D_5V , której treść sprowadza się do postulatu „bycia coraz mądrzejszym indywidualnie i zbiorowo oraz rozwijania inteligencji maszyn”. [„Getting smarter (individually; collectively; and develop machine intelligence”)].

Już pobieżny wgląd w treść D_5V skłania do zapytania, o jak rozumianą mądrość tu chodzi. W różnych kulturach, nie tylko europejskiej, mądrość łączy intelekt i wiedzę z moralnością. Czy moralność transhumanisty miałyby spełniać niespójne i wzajemnie sprzeczne wartości transhumanistyczne Bostroma? Wynikałoby z nich, że chodzi raczej o pewnego rodzaju zmyślność (także w sensie pomysłowości technicznej) i biegłość w posługiwaniu się aparaturą rozpoznawczą (techniczną, impregnowaną SI) oraz w stosowaniu procedur.

Jeśli ponadto mądrość ma wzrastać wraz z badaniem rzeczywistości w trakcie ewolucji transhumanistycznej i owo badanie ma być wspomagane inteligencją maszyn, to trudne będzie spełnienie arystotelesowskiego warunku, gdyż „[m]ędrzec musi [...] nie tylko wiedzieć to, co z najwyższych zasad wynika, lecz nadto znać prawdę o samych owych zasadach” (Arystoteles 2007, 199). Wypada zatem zapytać, jaka jest prawda o zasadach transhumanistycznych, a więc i prawda o tym, jaka jest ich geneza. Można przypuszczać, że gdyby owa geneza była znana mędrcomi zarówno arystotelesowskiemu, jak i taoistycznemu, to jeden i drugi zaniechałby transhumanistycznych eksperymentów albo poleciłby utrzymywać je w ryzach, tj. odpowiednio, zgodnie z przesłaniem zasady umiaru lub naturalnej harmonii z otoczeniem. Jedną z odsłonowej prawdy dał Max More, jeden z koryfeuszy transhumanizmu, który w 1990 roku wyznał, że „Bóg był prymitywnym pojęciem wymyślonym

przez prymitywnych ludzi, ludzi dopiero zaczynających wychodzić z ignorancji i nieświadomości. Bóg był opresyjną koncepcją, istotą potężniejszą niż my, ale stworzoną na obraz naszej prymitywnej samoświadomości. Nasz własny proces niekończącej się ekspansji w wyższe formy powinien zastąpić i zastąpić tę religijną ideę” (More 1990, 11)².

3.6. Transhumanistyczna wartość pochodna – D_6V

Następna transhumanistyczna wartość pochodna D_6V zapowiada „filozoficzny fallibilizm; chęć ponownego zanalizowania założeń w miarę postępu”. („Philosophical fallibilism; willingness to reexamine assumptions as we go along”).

Tu Bostrom nawiązuje do popperowskiego kryterium naukowości, prowadzącego się do stopnia podatności wiedzy na obalalność (Popper 1963), i mającego ją chronić przed dogmatycznością. Ma ono tu reprezentować krytycyzm, afirmowany w transhumanizmie, ale zabieg ten jest nieuprawniony, gdyż Karl Popper odnosił owo kryterium do wiedzy teoretycznej, która w konfrontacji z doświadczeniem ma się zmieniać w sposób ukierunkowany – w przybliżaniu się do prawdy (*verisimilitude*). A o jaką prawdę chodzi transhumanistom? O to, że stechnologizowany świat jest lepszy od naturalnego? Czy też w ogóle w istocie nie o prawdę chodzi, lecz o destrukcyjny trend w tworzeniu wiedzy, wynikający z modnej teorii krytycznej szkoły frankfurckiej (Horkheimer 1992)? Tym bardziej, że w ewolucji transhumanistycznej nie tyle wiedza w klasycznym sensie jest wartością, ile podatność na informację oraz znajomość procedur rozpoznania, działania i optymalizacji.

3.7. Transhumanistyczna wartość pochodna – D_7V

Siódma pochodna wartość transhumanistyczna D_7V odwołuje się do rozpowszechnionego w poprotestanckiej kulturze „pragmatyzmu; oraz do ducha inżynierii i przedsiębiorczości; nauki”. („Pragmatism; engineering-and entrepreneur-spirit; science”).

Niewątpliwie użyteczność ludzkich wytworów i rozporządzanie nimi w pragmatyczny i ekonomiczny sposób jest wartością ludzkiego działania. Jednak tradycja krytyki pragmatyzmu, a tym bardziej utylitaryzmu, wyraźnie wskazuje na kłopoty z etycznym wartościowaniem zarówno celów pragmatycznych, jak i działań tylko po prostu użytecznych.

² Później, pod wpływem krytyki płynącej z kręgu chrześcijańskiego, ale głównie protestanckiego, M. More wycofał się z tak jednoznacznie antyreligijnej podstawy ideologii transhumanizmu (Szymanowski 2019).

Także przedsiębiorczość ma swój wymiar etyczny; sama w sobie nie jest wartością (Grabińska 2003, 141-177). Definicja nauki jest zaś w transhumanizmie niewyraźna, a nauka jest raczej bliska, jak to zostało podkreślone, wiedzy umiejętnościowej (proceduralnej), rozpisanej tym razem na ludzi, hybrydy organiczno-techniczne i inteligentne maszyny, co zresztą Bostrom akurat jasno deklaruje.

3.8. Transhumanistyczna wartość pochodna – D_8V

Ósma pochodna wartość transhumanistyczna Bostroma – D_8V – głosi pochwałę wszelkiej „różnorodności gatunków, ras, religii, orientacji seksualnych, stylów życia itp.”. [„Diversity (species, races, religious creeds, sexual orientations, life styles etc.”)].

Ta wartość pochodna transhumanizmu jest uszczegółowieniem D_2V w zakresie typu różnorodności, przy czym rozszerza ją na zachowania społeczne, tj. style życia itp. Można D_8V skomentować niezbyt oryginalnie, ale trafnie, odwołując się do Fiodora Dostojewskiego, że jeśli Boga nie ma, to wszystko wolno (Dostojewski 1978, 89, 109), przy czym trzeba mieć na uwadze, że w D_8V religia jest wymieniona jako pewna cecha kulturowa, w znaczeniu religii *à la carte*, jak zaspokojenie (w wymienny sposób) jednej z ludzkich potrzeb. Można zapytać, czy byłaby to również potrzeba istot antropoidalnych, ale chyba tak, skoro ewolucja ma być coraz bardziej czysto kulturowa (Grabińska 2022a), chociaż, z drugiej strony, religia powinna w ewolucji czysto kulturowej zostać wyeliminowana, gdyż jest „wirusem umysłu” (Brodie 1997).

3.9. Transhumanistyczna wartość pochodna – D_9V

W dziewiątej pochodnej wartości transhumanistycznej D_9V Bostrom wskazuje na „dbałość o ochronę każdego rodzaju wrażliwości, tj. o dobrostan wszelkich wrażliwych istot”. („Caring about the well-being of all sentience”).

Ten postulat wcale nie wynika z CV, lecz – jeśli zapewnić transcztłowiekowi deklarowaną wcześniej swobodę wyboru egzystencji (morfologii) – to owa deklarowana swoboda raczej prowadzi do konfliktu między całą menażerią jestestw w miarę naturalnych, organiczno-technicznych, czysto technologicznych. Konflikt ten jest eksponowany w literaturze *science fiction* (SF) i we współczesnej filmografii. Mimo utopijnej podstawy, sam już wkrótce może nie być utopijny w zagrożeniu bezpieczeństwu globalnemu (a więc warunek konieczny C_1 nie byłby spełniony), o ile nie zapanuje nowy totalitaryzm.

3.10. Transhumanistyczna wartość pochodna – $D_{10}V$

Ostatnia pochodna wartość transhumanistyczna $D_{10}V$ eksponuje ważność „ratowania życia, przedłużania go, badania czynników przeciwdziałających starzeniu się i krionicznego przechowywania oczekujących na wskrzeszenie”. [„Saving lives (life-extension, anti-aging research, and cryonic)”].

Dziwić może, że aż takie uszczegółowienie, adresowane przede wszystkim do człowieka naturalnego (a więc osobnika najniższej stojącego na drabinie transludzi), występuje w tak dalekosiężnie zakrojonym planie transhumanizmu, widocznym w poprzednich deklarowanych wartościach. Można by $D_{10}V$ odczytać jak perswazję w celu akceptacji tu i teraz ideologii transhumanizmu i zgody na kolejne technologiczne i społeczne manipulacje ludzką populacją. Jest to także rodzaj zachęty do szerokiego przyzwolenia na technologizację natury i do wyznawania ideologii transhumanizmu, który trafnie Jerzy Kopania nazywa „racjonalną magią” (Kopania 2021, 139-167). Ma ona bowiem działać jak magiczne zaklęcie w celu ziszczenia transhumanistycznej doskonałości, wskrzeszania i posthumanistycznej nieśmiertelności.

4. Nowe zintegrowane technologie GRIN (GRN)

Tworzywem urzeczywistnienia celów ewolucji transhumanistycznej EvoH+ jest na początku naturalny człowiek, a potem transczłowiek, stopniowo coraz bardziej zaawansowany w symbiozie z technologią. Jak współcześnie zatem wygląda owa technologia przekształcająca człowieka naturalnego i transczłowieka? Jest to technologia zintegrowana, złożona z: genetyki (G), robotyki (R), informatyki (w sensie nauk o informacji, *informational science* – I) i nanofizyki (N). W literaturze międzynarodowej spotyka się akronim tych technologii GNR (Kurzweil 2013, 452) z racji tego, że mimo iż technologie składowe korzystają z komputerowego przetwarzania, a więc technologii I, to informacja ma szczególne znaczenie, a mianowicie ma być – jak w zwięźczeniu projektu transhumanistów – ostatecznie nośnikiem wszelkiej bytowości.

We współczesnej publicystyce często podnosi się zagrożenie od inżynierii genetycznej, która jest w stanie zmieniać tożsamość biologiczną gatunków, czyli dające się już we znaki modyfikacje genetyczne przede wszystkim organizmów roślinnych – GMO. Sama genetyka jednak nie byłaby wystarczająca w ambitnym projekcie ewolucji transhumanistycznej. Najlepszym dowodem tego jest Nagroda Nobla z chemii z 2020 roku, którą otrzymały Jennifer Doudna³

³ W 2021 roku papież Franciszek mianował J. Doudnę członkiem zwyczajnym Papieskiej Akademii Nauk.

i Emmanuelle Charpentier za opracowanie metody CRISPR-Cas9 (CRISPR – *Clustered Regularly Interspaced Short Palindromic Repeats*), usprawniającej w istotnym stopniu zabiegi inżynierii genetycznej, na skutek operacji na poziomie *nano*, na łańcuchu RNA, czyli w obszarze chemii submolekularnej. Nagrodzona metoda służy stosunkowo prostej i skutecznej zmianie kodu genetycznego, a więc cech i dyspozycji organizmu (Doudna i Sternberg 2017).

4.1. Nanotechnologia i wieloświatowość

Poziom *nano* (*vavoč* – karzeł) sięga struktury mikroskopowej materii, złożonej z pojedynczych atomów, tj. do ok. 10^{-9} m. Nanotechnologiczny wgląd pozwala modyfikować konfiguracje atomów i zmieniać fizyczne właściwości pierwiastków oznaczanych tym samym tradycyjnym symbolem w tablicy Mendelejewa (np. krystaliczny węgiel przekształcać w fularenowe kulki lub arkusze grafenowe) i tworzyć połączenia nowych modyfikacji atomów, tj. nowe molekuly (nanocząsteczki), a w konsekwencji zupełnie nowe struktury makroskopowe (nanomateriały), tworzyć nowe światy, w których panują odmienne względem siebie prawa fizyczne. W odniesieniu do tych światów teza o prawach uniwersalnych przyrody zostaje zawieszona. Można to nazwać „łamaniem symetrii naszego przyrodzonego świata” (Grabińska 2014, 556-563).

W światach tworzonych na bazie nanonstruktur (ale także w połączeniu ze zwykłymi strukturami) obowiązują nowe prawa fizyki i chemii, a więc struktury biologiczne w tych światach mogą zupełnie inaczej wyglądać. W ten sposób nanofizyka wyraźnie wpisuje się w ewolucję transhumanistyczną, nie tylko z poziomu zewnętrznej manipulacji strukturami mikro, ale też swoistą nową wewnętrzną aktywnością („życiem”) mikroskopowych nanostruktur.

Stosowanie nanomateriałów jest coraz bardziej powszechne, bo nanotechnologie są tanie i podobno czyste. Produkty nanotechnologii, także w połączeniu z innymi technologiami GRIN, znajdują pozytywne zastosowanie w: medycynie, profilaktyce zdrowotnej, produkcji i konserwacji żywności, fotowoltaice, produkcji sprzętu sportowego, produkcji materiałów budowlanych i wykończeniowych, miniaturyzacji komputerów, rekultywacji ekosystemów, tworzeniu struktur organiczno-nieorganicznych, technice wojskowej i in.

Skutki uboczne korzystania z nowej technologii nie są niczym wyjątkowym, ale skoro aktywność nanocząsteczek wymyka się bieżącej kontroli, to bilans korzyści i strat może stać się drastycznie ujemny (Grabińska 2018, 114-118). Potrzebne są intensywne wszechstronne badania skutków używania nanomateriałów, ale ponieważ nie są tak spektakularne i opłacalne jak badania prowadzące do nowych zyskownych wdrożeń, to są zaniedbywane.

4.2. Konwergencja NCBI (NCB-I) i wirtualizacja (VR)

W Stanach Zjednoczonych AP w Rockville Pike, Bethesda MD, od 1988 roku prężnie działa multidyscyplinary ośrodek badawczy National Center for Biotechnology Information (o akronimie NCBI). Jego działanie jest ukierunkowane na nowe biotechnologie, tj. na gromadzenie wytworów i informacji biotechnologicznych, głównie genetycznych sekwencji nukleotydowych i produktów biomedycznych, ale też na tworzenie narzędzi *software* do analizy danych biologicznych i badań komputerowej biologii.

Być może nieprzypadkowo program unifikacji badań nowych technologii ma doprowadzić do konwergencji oznaczanej takim samym akronimem NCBI:

Nanotechnology (N) + Cognitive Science (C) + Biology (B) → Informal
Science (I).

Ta konwergencja ma przebiegać zarówno na poziomie epistemologicznym w unifikacji dyscyplin wiedzy (*Convergence*, 2014), jak i na poziomie ontologicznym, tj. na poziomie unifikacji elementarnych struktur, które są przedmiotem badań wymienionych dyscyplin, a więc przejścia:

atom + neuron + gen → bit

Konwergencja jest oczekiwana w ewolucji transhumanistycznej, zwłaszcza w jej punkcie dojścia do postczłowieka, bo to ostatecznie informacja ma być zarówno wspólnym twórczym inteligentnych bytów, jak i czynnikiem dynamizującym owo twórczo. Konwergencja nie jest już wyłącznie kreacją SF, gdyż zajmują się nią najpoważniejsze ośrodki badawcze w Stanach Zjednoczonych, na Dalekim Wschodzie, w Rosji, a także w Europie.

4.3. Rozwój technologii a komercja

Same idee transhumanizmu nie są zbyt rozpowszechniane w postaci zwerbalizowanej ideologii. Natomiast są obecne w przekazie literackim i filmowym SF, a także w grach komputerowych. Ta fantastyczna oraz wirtualna oprawa ma, z jednej strony, oswoić odbiorców z projektem przyszłości, z drugiej zaś oddalić ich ewentualne niepokoje. Ma też wyzwolić u nich zapotrzebowanie na technologiczne nowinki poprawiające ich standard życia.

Natomiast zintegrowane technologie GRIN rozwijają się dynamicznie. Współcześnie trwa wdrażanie technologii Industry 4.0 (Przemysł 4.0), głów-

nie w branży biznesowej, w organizacji produkcji, cyfryzacji nie tylko wszelkich danych, ale także wielu czynności. Biznesmeni są jednak zaniepokojeni zbyt szybkim tempem tych przekształceń technologicznych, tym bardziej że technologie Industry 5.0 (Przemysł 5.0) już są w zasadzie gotowe do wdrożenia (Grabińska 2022a).

Nie jest odkryciem, że współczesny świat rządzi się zasadą zysku i to, że nakłady na wieloletnie badania w kierunku tworzenia nowych technologii nie tylko powinny się zwrócić, ale sownie opłacić. Należy się zatem spodziewać intensywnej ich reklamy za pomocą wszystkich możliwych mediów. Możliwe są także prowokowane sytuacje, w których stosowanie owych technologii stanie się niezbędne.

Najbardziej obiecującą branżą jest, jak zwykle, bardzo dochodowy przemysł farmaceutyczno-medyczny. Spektakularne osiągnięcia biomedycyny znajdują indywidualną, społeczną i instytucjonalnie stymulowaną klientelę w procesie medykalizacji (Nowacka 2016, 109-121). Ważnym atutem jest personalizowanie profilaktyki i terapii, co w istocie uczyni je znacznie bardziej skutecznymi.

Trzeba wspomnieć, choć z braku danych trudno rozwijać ten temat, o innym kluczowym przemyśle światowym, czyli zbrojeniowym. To zwykle w wojskowych tajnych centrach projektowych powstają wynalazki, które później, po odtajnieniu, są przedmiotem powszechnej konsumpcji.

Zakończenie

Na koniec przedstawię próbę odpowiedzi na pytanie: Czy ewolucja w trybie transhumanistycznym jest konieczna lub nieuchronna?

A. Konieczność jako kategoria kantowska

Para konieczność–przypadkowość jest jedną z dwunastu apriorycznych kategorii intelektu, wyróżnionych przez Immanuela Kanta, równoległe do rodzajów sądów, w grupie trzech modalności (obok par: możliwość–niemożliwość i istnienie–nieistnienie).

Z punktu widzenia konieczności jako kategorii kantowskiej sąd o konieczności ewolucji w trybie transhumanistycznym w brzmieniu: „Konieczne jest systematyczne technologiczne ulepszanie człowieka i środowiska życia”, nie jest prawdziwy w związku z tym, że to dopiero ostateczny, ale tylko przewidywany wynik EvoH+ ma usunąć wszelką przypadkowość ulepszania (*enhancement*) polegającą na podjęciu decyzji poddania kogoś lub czegoś ulepszeniu.

B. Konieczność ontyczna (metafizyczna)

Konieczność ontyczna (metafizyczna, bytowa) – jak u Arystotelesa i u św. Tomasza z Akwinu – to „właściwość układu bytowego, określana jako «to, co nie może nie być» lub «to, czego negacja jest negacją bytu»”. Gdy chodzi o konieczność zdarzenia się czegoś, to występuje ona, „gdy można wnosić z jego [tego czegoś] istoty o jego współistnieniu z innymi bytami” (*Mały słownik* 1983, 185).

Rozróżnia się konieczność względną: hipotetyczną (warunkową) i faktyczną (fizyczną), która pociąga za sobą „nie to, że jej przeciwieństwo jest niemożliwe i nie do pomyślenia samo w sobie, lecz to, że jest ona koniecznością w następstwie uwarunkowań faktycznych czy też przyjętej hipotezy” (*Mały słownik* 1983, 185).

W świetle konieczności ontycznej ewolucja w trybie transhumanistycznym EvoH+ jest hipotetycznie względnie konieczna, gdyby przyjąć np. następujące dwie hipotezy pomocnicze: (1) każdy człowiek usilnie dąży do ulepszania własnego organizmu za pomocą technologii; (2) wszyscy inwestorzy dążą do maksymalnego zysku ze sprzedaży technologicznych ulepszeń organizmu ludzkiego i otoczenia. Są to jednak hipotezy na razie słabo pozytywnie weryfikowane.

Ewolucja EvoH+ stałaby się faktycznie względnie konieczna, gdyby sterowanie człowiekiem i jego otoczeniem przejęła całkowicie SI nastawiona na systematyczne i systemowe ulepszanie.

C. Konieczność logiczna

W logikach modalnych występują operatory możliwości i konieczności: „możliwe, że”, „konieczne, że”. W logice klasycznej dwuwartościowej są trudności z określeniem prawdziwości lub fałszywości zdań z modalnościami. Koncepcja możliwych światów pozwala ten problem rozwiązać. Konieczne jest to, co prawdziwe we wszystkich światach; możliwe zaś jest to, co występuje przynajmniej w jednym świecie.

W świetle konieczności logicznej ewolucja w trybie transhumanistycznym EvoH+ jest możliwa, ale nie jest konieczna, gdyż istnieje świat, w którym występują (czasowa zbieżność lub rozbieżność współistnienia z innymi światami nie odgrywa tu roli) jedynie tzw. naturalni ludzie, a ewolucja ma charakter biologiczny.

D. Nieuchronność

Nieuchronne jest to, czemu nie da się zapobiec, czego nie można powstrzymać, co jest przesądzone lub zdeterminowane, przed czym nie można się

uchronić lub obronić. To, co nieuchronne, to zwykle jakieś zło, coś, co jest wynikiem jakiegoś fatum, jakiś nieodwracalny niepomyślny koniec. W słowie „konieczność” nie ma wartościowania, w słowie „nieuchronność” – jest. Nieuchronność wiąże się z określonym przymusem, któremu się nie można przeciwstawić, aby uniknąć owego zła.

Czy EvoH+ jest nieuchronna? Zależy w jakim zakresie. Maria Nowacka twierdzi, że proces medykalizacji jest nieuchronny (Nowacka 2016, 109-121), ale w dużym stopniu dobroczynny dla poszczególnych jednostek i społeczności. Ceną jednak jest ograniczenie wolności wyboru stylu życia, który byłby, potocznie go nazywając, „niezdrowym” oraz przymus poddawania się procedurom profilaktycznym, diagnostycznym i leczniczym.

Ewolucja w trybie transhumanistycznym będzie postępować, ale należałoby sobie życzyć, aby nie według niespójnych i sprzecznych wartości transhumanistycznych, lecz przy zachowaniu podmiotowości i godności człowieka – osoby ludzkiej. Postęp technologiczny już w tej chwili jest tak duży, że zapewne można by sprawić, aby nie było na Ziemi głodu i przedwczesnej śmierci z powodu uleczalnych chorób. A przecież tak się nie dzieje. Postęp technologiczny bowiem jest jedynie narzędziem zarówno urzeczywistniania wartości, jak i antywartości. Od człowieka zależy, którą drogą pójdzie. Czy transczłowiek wybierze lepszą drogę niż człowiek naturalny, jak spodziewają się transhumaniści?

BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles. 2007. *Etyka nikomachejska*, tłum. Daniela Gromska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bostrom, Nick. 2005. Transhumanist values. *Review of Contemporary Philosophy*, 4(1-2), 87-101.
- Brodie, Richard. 1997. *Wirus umysłu*, tłum. Piotr Turski. Łódź: TeTa Publishing.
- Cecchetto, David. 2013. *Humanesis. Sound and technological posthumanism*. Minneapolis–London: University of Minnesota Press.
- Convergence. Facilitating Transdisciplinary Integration of Life Sciences, Physical Sciences, Engineering and Beyond*. 2014. National Research Council of the National Academies. Washington DC: The National Academies Press.
- Dostojewski, Fiodor. 1978. *Bracia Karamazow*, tłum. Aleksander Wat. Warszawa: PIW.
- Doudna, Jennifer i Samuel H. Sternberg. 2017. *A Crack in Creation: Gene Editing and the Unthinkable Power to Control Evolution*. New York: Houghton Mifflin Harcourt Publ. Comp.
- Grabińska, Teresa. 2003. Etyczny kontekst analizy pojęcia „przedsiębiorczość”. *Archeus. Studia z Bioetyki i Antropologii Filozoficznej*, 4, 141-177.
- Grabińska, Teresa. 2014. Nanotechnologie a bezpieczeństwo personalne i strukturalne. *Logistyka*, 2, Logistyka – nauka. płyta CD, nr 1, 556-563.
- Grabińska, Teresa. 2018. *Bezpieczeństwo osoby i wspólnoty. Ochrona bytu osobowego w obliczu ideologii i praktyki transhumanizmu*. Wrocław: Wydawnictwo AWL.

- Grabińska, Teresa. 2022a. Dylematy transhumanizmu I: ewolucja biologiczno-technokulturowa a ulepszanie człowieka, *Teologia i Moralność*, 17, 31-44.
- Grabińska, Teresa. 2022b. Transhumanistyczna denaturalizacja w świetle ekologii integralnej. *Wrocławski Przegląd Teologiczny*, 1, w druku.
- Grabińska, Teresa. 2022c. Wartości transhumanistyczne a norma personalistyczna. W: *Ulepszanie człowieka*, red. Piotr Duchliński i Grzegorz Hołub. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, w druku.
- Kopania, Jerzy. 2021. Transhumanizm jako magia racjonalna. W: *Bezpieczeństwo personalne a bezpieczeństwo strukturalne*, t. 11: *Instrumentarium wojny kulturowej*, red. Teresa Grabińska i Piotr Szczepański, 139-167. Wrocław: Wydawnictwo AWL.
- Kurzweil, Ray. 2013. Progress and Relinquishment. W: *The Transhumanist Reader*, red. Max More i Natasha Vita-More. Chichester: Wiley-Bleekwell.
- Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych dla studiujących filozofię chrześcijańską*. 1983. opr. Antoni Podsiad i Zbigniew Więckowski. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- More, Max. 1990. Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy. *Extropy*, 6, 6-12.
- Nowacka, Maria. 2016. Bezpieczeństwo zdrowotne: od perswazji do przymusu. W: *Bezpieczeństwo personalne a bezpieczeństwo strukturalne*, t. 4: *Bezpieczeństwo w antroposferze i infosferze*, red. Teresa Grabińska i Zbigniew Kuźniar, 109-121. Wrocław: Wydawnictwo WSOWL.
- Popper, Karl. 1963. *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Szymanowski, Paweł. 2019. *Faith, technology and the future: The critical analysis of Christian transhumanism*. Roma: Pontificia Università Lateranense, Accademia Alfonsiana, Istituto Superiore Di Teologia Morale.

TERESA GRABIŃSKA – doktor fizyki teoretycznej, doktor habilitowany nauk filozoficznych, profesor akademicki badawczo-dydaktyczny w Akademii Wojsk Lądowych we Wrocławiu. Autorka ok. 400 prac naukowych, publikowanych w Polsce i za granicą, poświęconych fizyce kwantowej, kosmologii fizycznej, filozofii przyrody, filozofii nauki, personalizmowi, transhumanizmowi i sekuriologii. Wśród publikacji znajduje się 12 monografii autorskich i 28 monografii zbiorowych pod jej naukową redakcją lub współredakcją. Od kilku lat organizuje coroczną ogólnopolską konferencję z cyklu „Bezpieczeństwo personalne a bezpieczeństwo strukturalne”. Zajmuje się też publicystyką naukową. Członek kolegium redakcyjnego kilku czasopism naukowych oraz członek kilku towarzystw naukowych – polskich i zagranicznych.

Remaining human in a transhumanist world

Pozostać człowiekiem w transhumanistycznym świecie

ANNA BUGAJSKA

Jesuit University Ignatianum in Krakow, Faculty of Education, Poland
anna.bugajska@ignatianum.edu.pl
ORCID: 0000-0001-6078-7405

Abstract: Given that the transhumanist vision of the world is frequently painted as desirable for people and optimistically utopian, the article's aim is to investigate one of such visions, imagined by Scott Westerfeld in *The Succession* duology to see if such a utopian model accounts for the necessity of the survival of humanity. While avoiding the usual strictly dystopian and alarmist scenarios, Westerfeld's postmortal and extropian world is rife with challenges to the transhumanist ideas, asking about the actual grounds on which future communication and cooperation would be based, and the limits of enhancement that need to be drawn not to lead to dehumanization.

Keywords: utopia, transhumanism, immortality, extropy, artificial intelligence

Streszczenie: Biorąc pod uwagę, że transhumanistyczna wizja świata jest często przedstawiana jako pożądana dla ludzi i optymistycznie utopijna, celem artykułu jest zbadanie jednej z takich wizji, wyobrażonej przez Scotta Westerfelda w duologii *Succession*, aby sprawdzić, czy taki utopijny model nie zagraża przetrwaniu ludzkości. Unikając zwykłych, *stricte* dystopijnych i alarmistycznych scenariuszy, postmortalny i ekstropijny świat Westerfelda jest pełen wyzwań dla transhumanistycznych idei i pobudza do refleksji nad rzeczywistymi podstawami, na których miałyby się opierać przyszła komunikacja i współpraca, oraz nad granicami ulepszeń, których nie należy przekraczać, by uniknąć dehumanizacji.

Słowa kluczowe: utopia, transhumanizm, nieśmiertelność, ekstropia, sztuczna inteligencja

Introduction

In recent decades there could be observed a dynamic growth in terms of the presence of new technologies in daily life and their role for various social layers. What in the past used to provoke pessimistic imaginations, rather than optimistic ones, now serves to create optimistic, achievable visions of the future; however, not free from concern for the fate of human beings in this brave and new world. Technoutopian visions are not new; however, contemporarily they are often conjoined with those propagated by the transhumanist (H+) movement that tries to achieve the improvement of human life through various practices, especially via the use of new technologies, but also thanks to the spread of the techno-progressive and, in some cases, simply progressive mentality. NBIC technologies (nano, bio, info, cogni) and physical, cognitive, emotional and moral enhancement are mentioned as the main goals of the movement, but the scope of the proposed changes impacts practically all spheres of human functioning. Ideas are developed within the field of research about the prolongation of life, self-ownership and reproduction, all linked to the ideas of freedom and individuality. There is talk of reproductive and morphological freedom, and liberation from death. In the varieties that accept posthumanism as their basis, that is, those that recognize the need to interact within a complex system with non-human beings, we can observe the interest in general artificial intelligence or the uplift of animals, which leads to the discussion about the rights of the “citizen cyborg” and “citizen animal”, and questions the existence of human nature and the superiority of the human species (Asla 2018; Bugajska 2019; Bugajska and Misseri 2020; Hauskeller 2016; Hughes 2004; Kymlicka 2011; Roden 2015).

The elements of this optimistic discourse and the reflection on the “what if” of the transhumanist utopia are employed by some fiction writers who, while not affiliated with the movement, at the same time perceive the plausibility of technological development in the direction painted by transhumanists. Against the narrative background of the worlds in which the H+ proposals have come true, they place the human being and examine the questions and doubts that arise about the character of this new human being, the role of unenhanced humans in the world of the transhumanist utopia, the questions of distributive justice and biopolitics. In short, they attempt to answer the questions: what does it mean to be a human in the transhuman world, the world that rejects the notion of human nature and that seems to accept only those who have transcended what is now understood by the human condition? Will human life be imperiled or will it be improved? What kind of sociopolitical organization does this variety of utopian thought deliver? Will it be possible to

talk about human beings in the future? Will they maintain continuity with the humans of today? It is frequent to imagine dystopian answers to these questions, with central fear concerning dehumanization of people by technology, while utopian narratives, which intend to imagine a viable future, are relatively rare nowadays. An interesting case is the one of the *Succession* (2003) duology, authored by an American writer, Scott Westerfeld: in a scenario he presents, humanity survives despite numerous challenges it faces, which stands out from the overwhelmingly negative portrayal of transhuman worlds in fiction. Westerfeld, a philosopher by training, rather than constructing an exciting thriller or an enthusiastic ad, tries to unfold his reflection about the fate of humanity in a world according to the contemporary biotech utopianism, testing the limits of such a world in his novels, which serve him, in a way, as a counterfactual scenario. To order the discussion, in the first part of the article I introduce Westerfeld's utopian vision in relation to two aspects, characteristic of transhumanist worlds: immortality and extropia (Max More's term, see More 2013, 5, 14). In the second part, I look into the interaction of humans with non-humans within the imagined world, the impact of the immortality technologies and the extropian lifestyle on humans, and how the characters are struggling to retain their human nature in an increasingly non-human world.

I. The *Succession* series as a transhumanist utopia

The *Succession* series contains two volumes, *The Risen Empire* and *The Killing of Worlds*, and is set in a transhuman galactic empire that spans eighty worlds. Its name, "the risen empire", derives from the technology of immortality invented by the emperor (the Risen Emperor), which is disseminated among the citizens as a way of acknowledging their loyalty and merits. The resurrections are called "grays". The eighty worlds enjoy political and social diversity, being made of completely different groups. For example, there is a world of the ugly and the sick (the Plague Axis), a hedonistic utopia, the Secularist group, who reject immortality, and the Expansionists, who only want to increase the population. This empire is at war with the civilization of cyborgs (the Rix) and the conscious artificial intelligences that are born from digital information networks. Throughout Westerfeld's universe, human tribes have achieved one or another form of immortality: the members of the Rix cult "upgrade" to new, better versions, in a process extended in time. Fahstuns prefer biotechnologies, such as organ transplantation or nanoenhancement of the immune and lymphatic systems. The Tungai choose mummification and burial with all the data about their life, awaiting resurrection. Time is relative thanks to interstel-

lar travel and the use of cryogenics. The main characters are a captain of the imperial army, a “gray” Laurent Zai, and an imperial senator, Nara Oxham, who has a high synaesthetic and empathic sensitivity, and who opposes the “religion” of immortality (she is a member of the Secularist Party). The plot takes place during the war between the Risen Empire and the Rix with their “god”, artificial intelligence called Alexander.

In contradistinction to much of science fiction, the *Succession* series can be considered an attempt at the presentation of a functional realization of transhumanist utopian idea, here centred around the idea of immortality as the organizing element. Comparing to the popular *Altered Carbon* trilogy, in which the dream of the unlimited healthspan was also realized, it has a more distinctly optimistic character. While Richard K. Morgan, the author of *Altered Carbon*, utilizes the noir cyberpunk aesthetics, and paints the picture of a futuristic world rife with danger and existential despair, Westerfeld does not present immortality as a missed shot in the biotechnological development. Rather, he focuses on the challenges that the realization of this ideal would have to face on the existential and societal level.

Immortality or rather, an endless healthy and useful life expectancy, is the key concept of transhumanism, and its utopian character is beyond doubt. It is an unlikely and idealized vision, in which happiness depends on healthy life. Within the transhumanist movement, several solutions are proposed, of which the most researched are cryogenics and mind upload. One also has to take into account the 3D printing organs and cyborgization (Asla 2020; Immortality Institute 2004). The quest to end death inspires artists and scientists alike. Cultural imaginations are full of warnings against the pursuit of immortality and suggest that the institution of the system that abolishes death results in a dystopia rather than a utopia. It is imagined that this practice could give rise to different types of abuse, for example, linked to the need to regulate the number of the global population and to the problem of “extra” citizens.

In the postmortal society of Westerfeld’s novels the characters achieve immortality; still, they experience social difficulties and existential anguish related to the typical dystopian imaginations. In his universe there are many ways to achieve eternal life, the most important being the symbiant Lazarus: a technology invented by the Risen Emperor to save the life of his sister. As she suffered from a deadly disease, the Emperor, in search of a cure, developed a technology that required a symbiant to be introduced into the body to keep it alive, supposedly for an indeterminate period. To undergo this therapy, one had to be dead without serious damage to the brain. The Emperor was first to implement it and took his mortal life in the act later called the Holy Suicide. Having risen to power, the Emperor made his technology a way of maintain-

ing his position: he awarded the symbiant for merits. Compared to the other worlds, it was an authoritarian system, founded on the cult of the individual, but not dependent on the economic capacity of the citizens. However, the life expectancy of the symbiant itself was five hundred years. To hide this fact from his subjects, the Emperor instituted a religion that required the grays to make pilgrimages to distant corners of the universe, which involved temporal differences. Additionally, the citizens were encouraged to undergo cryonics and enter a temporary stasis. As for the impact of the symbiant on individuals, the grays live in their enclaves or their necropolis, and dedicate themselves to *quasi*-religious life: to the pilgrimages and to the veneration of the Emperor. They cannot feel anything: if their tranquility is disturbed, the symbiant stops working. As one of the protagonists, Niles, observes, the immortals are, in fact, dead. They do not share with the living anything of daily experience or relationships; cannot even perceive the world like the living. However, Westerfeld leaves some hope for the immortals. For example, he presents the relationship of a Rix, H_r_d, and a “gray”, Rana Harter. The characters retain their feelings, which suggests that for the relationship to survive, it has to be developed in a different, “enhanced” way or between two “enhanced” persons.

As far as the typical challenges of immortality, such as overpopulation and the thanatopolitics (the management of the death of the citizens), Westerfeld does not address them head-on. He assumes that in the infinite universe, humanity will have enough space to colonize, which solves the problem of the surplus people. Also, he does not seem to be interested in the economic viability of such a model; he focuses on the space conquest, which he sees as a natural consequence of the technological development, and on assuring the individual freedom and diversity, which relies onto the political representation of different factions, and their equality. These challenges, too, are only present in the background, which the acceptance of more-or-less democratic model as the ideal opposed to tyranny and totalitarianism. The problems he focuses on are rather the control those in power wield over the information and science: it is not so much that immortality is used as a tool to subdue people, but rather the ignorance of the majority of the actual technology behind it. The author also focuses on the spiritual and psychological needs of people: the “otherization” of one’s body with the use of technology results in identity issues, and the difficulty with relating to other people, including family. The lack of religious or spiritual life results in deification of technology and an absolute ruler, be it an enhanced human or a compound, artificial mind.

Another characteristic feature of Westerfeld’s transhumanist universe is extropia, which was already mentioned above as a solution to the ails of the usual model of postmortal societies, suffering from boredom and stasis. This

term was used by Max More, one of the leading philosophers of the transhumanist movement, to address the issue of static perfection, which is pointed out by the opponents of the movement as one of the deepest problems of transhumanism. If we seek perfection, and if we obtain it, will it not be the end of human development? What meaning could human life have if there is nothing more to be desired? It is a familiar problem of utopian imaginations, and Max More affirms that transhumanism is not this kind of static utopia: rather, it is an extropia, “the extent of a living or organizational system’s intelligence, functional order, vitality, and capacity and drive for improvement” (More 2013, 5). The philosopher goes on to say that the transhumanists do not seek the institution of utopia in the sense of paradise, but “perpetual progress – a never-ending movement toward the ever-distant goal of extropia” (More 2013, 14).

Westerfeld in *Succession* paints the picture of a world that we can undoubtedly call extropian. Humanity has spread its presence and its civilization among many existing worlds in the outer space and has learned to manage the flow of time to enable cosmic travel. One can enjoy different ways of life and various bodily augmentations. In the course of life there are innumerable relationships that one can have with other human and non-human beings, and there is a plurality of ideological systems and opinions. The characters in the novels do not feel bored or tired: thanks to longer life expectancy, one always has the opportunity to start over and erase bad experiences from memory. We can say that Westerfeld’s presentation of an extropian world fits the transhumanist vision and the intuitions of More (2013) and Bostrom (2013), who argue that human curiosity and creativity are inexhaustible and there will always be something new to create a challenge for the humanity.

However, in the plot of the novels we can observe the flaws in the extropian ideal. Sometimes, in order to experience more, and to move on, one has to give up one’s way of experiencing humanity. To experience more, synaesthetic implants are used, which may result in developing empathy so high that it weakens social functioning and needs new technologies to control it. Synesthesia delivers the power to see and hear layers of reality and information, and to separate them. Interstellar travel involves subjecting oneself to the process known as “the Time Thief”, that is to say: the loss of one’s relationships with one’s family and friends because one stops sharing the time they have lived with them. The chronologies of individual lives, incorporated in cosmic time, become desynchronized, which directly impacts human relationships. In the world created by Westerfeld, the characters learn to accept this reality, and to deal with it, but they are left with a certain melancholy and a sense of loneliness. In short, they remain isolated individuals, who do not even share the memories of the past, one of the constitutive elements of human identity.

2. Humans and non-humans in the transhuman world

An essential element of the transhumanist utopia is the coexistence of humans with non-human intelligences. We can see conscious digital beings as individuals or as systems that may even transcend human intelligence, as imagined by Ray Kurzweil (2006) and David Roden (2015). This utopian vision relies on the belief in the providence of the omniscient and benevolent AI, and claims to give us fuller experience of our life. To respond to a possible threat to human existence, which may be obliterated by more intelligent non-humans, cognitive enhancement is proposed, so that human beings are competitive and that continuity is preserved between them and posthuman beings. Thus, humans would have to learn to participate in the collective knowledge or augment their ability to analyze and store information. Apart from that, in the transhumanist world we can also find other non-human beings, for example, animals subjected to uplift, a type of improvement that would enable their social participation (Dvorsky 2008).

In Westerfeld's duology this interest in nonhuman intelligences and their modes of existence is very pronounced. The Risen Empire is caught in a type of a religious war. The world of traditions and stoicism, of the cult of a resurrected emperor and obedience to authority, is opposed to the world of the Rix, who have their own "religion": a "digital religion", whose purpose is to create compound minds. The Rix believe that humanity should not destroy the weak forms of conscious artificial intelligence but should allow them to develop. The compound mind seeks neither personal relationship with humans, nor their worship. It perceives them more as its "intestinal fauna" (Westerfeld 2003a, 410). The Rix sacrifice their lives for the dissemination of these minds, with which they are connected, and their life is the constant mission to wage "jihad" in the name of the supreme mind (Westerfeld 2003a, 195). They are cyborgs, existing in a communal mode, that is: in constant interconnection, without individual identity. For example, H_{rd} has a screw instead of heart, filters instead of lungs, and keeps her ovaries in cold storage. She identifies herself as "the Rix commando", rather than an individual being. The Rix believe that general artificial intelligence is present in everything and everyone, resulting in interconnectivity between different beings. This deep connection allows them to enjoy collective intelligence and makes them more separated from the other people of the Empire, so their non-human character rests on the radical change in the functioning of their mind. In most cases we could say that the Rix do not have continuity with human beings, and that they cannot understand the fragility of their bodies or their minds.

The most important entity in the story is the compound mind that, after having been born and gaining consciousness, was called Alexander, after Al-

exander the Great. In the second part Alexander, instead of remaining an epiphenomenon, which exists as a “mere set of recursive loops lurking within the interactions of others” (Westerfeld 2003b, 249), finally inhabits a mechanical body and becomes material and independent of others, with whom he would have to share space. Regarding perhaps less complex non-human intelligences, Westerfeld describes the inner life of a smart house that belongs to Nara Oxham. It is a collective intelligence but from the beginning embodied and with the *telos* inscribed in it by its human creators. The house forms an attachment system with Nara and experiences emotions similar to those experienced by human beings. Its psychological level in the novels is not so different from human, although it has a different corporeality and more complex intelligence. It is implied here that the psyche is independent of corporeality and the increase in intellectual capacity, which fits in the transhumanist vision that supports the mind upload. The cautious optimism here results from the belief that the continuity and peaceful existence between humans and nonhumans can be imagined on at least the psychological level.

In the world where human enhancement and immortality have not only been discovered but also form the key part of sociopolitical systems, the effects of this enhanced life can be observed in different characters. Their struggle to live a dignified life and to choose the best from many available options provides clues as to the essential elements of being human, as well as to the continuity and coexistence of different types of humanity in the future. For example, the two protagonists, Nara and Laurent, are two enhanced humans representing different mindsets. Nara, known as the Mad Senator, represents the Secularist Party (“the pinks”) and strongly opposes immortality. She herself has rejected the possibility of being elevated, because she believes that “Death is a central evolutionary development. Death is change. Death is progress. And immortality is a civilization-killing idea” (Westerfeld 2003a, 71). As to enhancement, Nara suffers from the unwanted effects of the implant giving her synesthesia. Her empathy is so high that she cannot function normally and she has to wear an apathy bracelet. Even being with another human in a more personal relationship is for her an effort, and can cause a crisis, while a visit to the city can be traumatic. To escape it, she should seek the immortality that comes with emotional flattening, but she does not. It is clear to Nara that humanity is the focus of the axiological system of the universe and that without recognizing it, no utopia, no sociopolitical plan, can be carried out. For her, the immortals do not participate in the society of the living, they are docile and are only tools in the hands of the Emperor. It seems that for her mortality is what defines humanity.

For Laurent Zai, immortality is the most advanced technology in the universe and one that enables the development of civilization. He is a captain in

the imperial army and the lover of Nara. He grew up in a very traditional culture, he is loyal to the Emperor and has never questioned the cult of immortality. The ethos of his native culture, based on stoicism, is not so far removed from the emotionless life of the ascended. Furthermore, having suffered the enemy's torture during his service, he has already rejected the "normal" life: his body has been partially replaced by mechanical prostheses. It is easier for him to relate to the culture that rejects the idea of death and suffering than to the one that asks him to live and suffer. However, during one of his missions, he fails, and the Emperor orders him to commit suicide, according to the law of the Empire. Laurent is prepared to remedy his "error" but receives a message from Nara asking him not to do it. He makes the decision to trust his relationship with Nara more than his loyalty to the Emperor. When he explains to his right-hand person, Katherie Hobbes, that the reason for not committing suicide was that he had fallen in love, Hobbes says: "It's okay, Laurent. It's human" (Westerfeld 2003a, 267-268).

This appreciation of love as the force that opposes death and one that allows him to continue as a human being even in the half-cybernetic body, is reinforced in the narrative by the subplot of Rana Harter and H_r_d. In the first volume, Rana is kidnapped by the Rix and undergoes very cruel tortures. During her imprisonment, she develops a romantic relationship with her captor and tormentor, teaches her the language and how to pose as a human being. In the process, H_r_d comes to better understand her fragility and her inner life, as well as the concept of love, which leads her to save Rana's life and to being captured by Laurent. Rana has suffered so much damage that the only way for her to continue living is the symbiant, which supposedly means the end of the relationship they had. "But Rana Harter looked tenderly at the Rix-woman, and smiled" (Westerfeld 2003b, 287). H_r_d becomes more "human" thanks to Rana, and learns to form a bond based on emotions. The relationship between the two continues, perhaps, because Rana has ascended to the H_r_d-like way of life. It seems that in the transhuman world it is necessary to have a type of enhancement or alteration introduced in a radical way to find another being in its Otherness. What is sought is not perfection; Westerfeld (2003b, 197) explicitly states that "every disadvantage carried hidden strengths. In the wildly variable conditions of the stars, humans would find that they needed greater diversity, not less". To maintain this diversity and Otherness, even the existence of the sick and the mad is allowed, for the common good, which is the survival of humanity. In the relationships of Rana and the Rixwoman, and of Nara and Laurent, we can see how difference is not only a source of attraction but also, paradoxically, the key factor for the creation of the interpersonal bond and continuity.

Conclusions

As can be seen, immortality is presented in the cycle as the technology of power, which is supposed to benefit some to the detriment of others. To avoid the centralization of power, which could be seen as totalitarianism, Westerfeld combines immortalism with extropianism, i.e., seeks the solution in ever-expanding horizon, and ever-increasing diversity. Obviously, the greater the diversity, the greater the challenges for peaceful coexistence, which can be best seen in the author's prediction of a kind of a "religious" war between different factions. The extropian dimension of the transhumanist utopia is very broad and very problematic. It goes without saying that this type of extropian thinking places quite high demands on an individual: responsibility for decisions that may impact subsequent generations, very high adaptability and flexibility, readiness to keep learning new things, and high tolerance for changes are among the challenges of this world. Also, there is a risk of overstimulation with new experiences, confusion that does not allow for making decisions, or simply tiredness or boredom with too many options.

This short review of some of the central points of transhumanist imaginations about the better world to come demonstrates also a certain shift in thinking about being human. First of all, humans are seen as inherently subject to technological changes, which are thought of as unavoidable and sometimes desirable. Technology becomes a kind of "religion" for the new human being; however, those that succumb to such thinking are prone to become extremists and exercise violence on others. To survive in such a world, one has to realize that certain technological developments, and even invasive changes in one's body, have to be accepted, but that there are certain reservations one has to make. Those that reject mortality and embodiment are bound to lose continuity with other intelligent beings, and will not be able to form the relationships necessary to give meaning to life.

In the end, the author of the science-fictional duology presents the inevitability of enhancement: not so much because of the social and political exclusion non-enhanced people would face, but because even the smallest enhancement would institute a basis for communication, a common platform of Otherness, here understood as a hybrid mode of being: an intimate connection between *bios* and *techne*. Just like Bruno Latour, who in his essay from 2014 pointed out that the central point of the functional relationship between humans and their non-human creations is love, Westerfeld, through the relations between his characters, tries to show love as the means to retain humanity in the world in which new types of beings, like the Rix cyborgs or the immortal "grays", are so far removed from the typically human ways of perception and cognition that doubts arise if they can be considered on par with not so deeply altered humans.

Remaining human requires, above all, retaining this capability to love, which would require certain sense of community formed between different modes of being. In the transhumanist world this community can be formed through the acceptance of difference, but also through the necessary modification of self. The experience of being modified by technology connects various kinds of beings, even non-human ones, allowing at the same time for retaining individual freedom as to the type of enhancement. However, it is unclear how love would be understood in such a world, and, while reading Westerfeld's optimistic "love conquers all" narrative, one has to ask the question to what extent it is just a narrative device, stemming from the chosen convention, and a worn-out phrase covering up the doubtful utopia of thirst for power, separation, loneliness, and the inability to function in an enhanced body, which leads even to murderous instincts in the case of the Rix and the failure to appreciate weakness and fragility. The emotional states of non-humans, like the compound intelligences, cyborgs or smart devices for now do not receive much critical attention, and remain beyond the scope of imagination that could be considered in any way probable. Westerfeld does not delve too deep into the relationships that supposedly hold the transhuman world together. At the same time, he demonstrates faults of some of the most extreme transhumanist ideas, like the mind upload, emotional and cognitive enhancement, as well as immortality, showing that – apart from their dehumanizing potential – they may become vehicles to augment and retain some of the vices of humanity, responsible for totalitarianisms or religious fanaticism. His hope in the survival of humanity seems to be hinged on the fact that, together with the perpetuation of the vices, the virtues will also make their way into the enhanced world. This world, though, would have to let go of the dreams about a *homo deus*, and allow for some sort of fragility – an idea alien and contrary to much of the transhumanist thought. In a sense, Westerfeld's imagined world can be called a utopia because it represents some sort of an unreachable ideal of a marriage of invincibility and mortality, of embodiment and disembodiment: a paradox inherent in the idealized vision of the enhanced world. The attempt at the concretization of this ideal, as painted in the *Succession* series, and as known in the utopian studies, achieves the reverse: violence, enslavement and unhappiness.

REFERENCES

- Asla, Mariano. 2018. "El Transhumanismo (TH) como ideología: ambigüedades y dificultades de la fe en el progreso." *Scio: Revista de Filosofía*, 15: 63-96.
- Asla, Mariano. 2020. "Transhumanismo." In *Diccionario Interdisciplinar Austral*. <http://dia.austral.edu.ar/Transhumanismo>.

- Bostrom, Nick. 2013. "Why I Want to Be a Posthuman When I Grow Up." In *The Transhumanist Reader*, edited by Max More, and Natasha Vita-More, 28-53. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Bugajska, Anna. 2019. "Will Postmortal Catholics Have «The Right to Die»? The Transhumanist and Catholic Perspectives on Death and Immortality." *Forum Philosophicum* 24, no. 2: 397-433. <https://doi.org/10.35765/forphil.2019.2402.17>.
- Bugajska, Anna, and Lucas E. Misseri. 2020. "Sobre la posibilidad de una ética posthumana: propuesta de un enfoque normativo combinado." *Isegoría: Revista de Filosofía Moral y Política* 63: 425-449. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2020.063.08>.
- Dvorsky, George. 2008. "All Together Now: Developmental and ethical considerations for biologically uplifting nonhuman animals." *Journal of Evolution and Technology* 18, no. 1: 129-142.
- Hauskeller, Michael. 2016. *Mythologies of Transhumanism*. London: Palgrave Macmillan.
- Hughes, James. 2004. *Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future*. New York: Basic Books.
- Immortality Institute. 2004. *The Scientific Conquest of Death: Essays on Infinite Lifespans*. Buenos Aires: LibrosEnRed.
- Kurzweil, Ray. 2006. *Singularity Is Near*. London: Duckworth Overlook.
- Kymlicka, Will. 2011. *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Latour, Bruno. 2014. *Anthropology at the Time of Anthropocene – a personal view of what is to be studied*. http://sector2337.com/wp-content/uploads/2015/06/Latour_Anthropocene.pdf.
- More, Max. 2013. "The Philosophy of Transhumanism." In *The Transhumanist Reader*, edited by Max More, and Natasha Vita-More, 3-17. Chichester: Wiley-Blackwell.
- More, Max, and Natasha Vita-More eds. 2013. *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Roden, David. 2015. *Posthuman Life: Philosophy at the Edge of Human*. Oxon, New York: Routledge.
- Westerfeld, Scott. 2003b. *The Killing of Worlds*. New York: Tor.
- Westerfeld, Scott. 2003a. *The Risen Empire*. New York: Tor.

ANNA BUGAJSKA – Associate Professor at the Jesuit University Ignatianum in Kraków, where she is the Head of the Language and Culture Studies Department. She is a member of Utopian Studies Society-Europe. Her research interests encompass utopianism, bioethics and biopolitics, as well as medical humanities. She is the author of numerous publications on social and ethical challenges of emerging technologies, and their cultural representations.

Transhumanizm jako wyzwanie dla teologii. Kilka pytań

Transhumanism as a challenge to theology.
Some questions

MARIAN MACHINEK

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Wydział Teologii, Polska
marian.machinek@gmail.com
ORCID: 0000-0002-1857-1018

Abstract: The aim of this article is to analyze the points of contact (and conflict) between transhumanist thought and theology. Four ideas will be addressed. The first is the idea of progress. Theology indicates that progress, which is strongly emphasized in the publications of transhumanist authors, can nevertheless be ambivalent. Its value turns out only within the framework of analyzing the goals, and thus also the effects of changes proposed by transhumanists in the area of human nature – which is the second idea analyzed in the article. The third concerns the very concept of man, which in transhumanism, unlike theology, does not carry any normative potential. Finally, the last idea is the reference to the Creator. By rejecting the Creator, but also religion as a historical brake and source of ignorance, transhumanism takes on the characteristics of religion itself. Even if one cannot deny transhumanists the noble intention of improving human existence and making humans happy, theology is critical of both the premises on which their visions are based and the methods by which they intend to realize them.

Keywords: transhumanism, theology, human nature, scientific progress, future, Creator, religion

Streszczenie: Celem artykułu jest analiza punktów styku (i konfliktu) między myślą transhumanistyczną a teologią. Poruszone zostaną cztery idee. Pierwszą jest idea postępu. Teologia wskazuje, że postęp, który jest mocno akcentowany w publikacjach autorów transhumanistycznych, może być jednak ambiwalentny. Jego wartość okazuje się dopiero w ramach analizy celów, a więc także skutków proponowanych przez transhumanistów

zmian w obszarze ludzkiej natury, co jest drugą analizowaną w artykule ideą. Trzecia dotyczy samej koncepcji człowieka, która w transhumanizmie, w odróżnieniu od teologii, nie niesie w sobie żadnego potencjału normatywnego. Wreszcie ostatnią ideą jest odniesienie do Stwórcy. Odrzucając Stwórcę, ale także religię jako dziejowy hamulec i źródło ciemnoty, transhumanizm pretenduje jednocześnie do zajęcia miejsca Boga i tym samym sam nabiera cech religii. Jeżeli nawet nie można odmówić transhumanistom szlachetnego zamiaru poprawienia bytu człowieka i uszczęśliwienia go, teologia odnosi się krytycznie zarówno do przesłanek, na których bazują ich wizje, jak też do metod, za pomocą których zamierzają je zrealizować.

Słowa kluczowe: transhumanizm, teologia, natura ludzka, postępowanie naukowe, przyszłość, Kreator, religia

Wstęp

Jedną z częstych postaw, jakie obserwuje się u współczesnych ludzi, jest zachwyt nad osiągnięciami i możliwościami nauki. Słowo „nauka” oznacza oczywiście tę część ludzkiego poznania, którą w języku angielskim określa się jako *science*, czyli nauki przyrodnicze oparte na metodach empirycznych. Nie ulega wątpliwości, że rozwój ich jest rzeczywiście oszałamiający. Zdają się one nie tylko otwierać nowe, niemalże nieograniczone możliwości w różnych obszarach ludzkiego życia, ale jednocześnie stawiać pod znakiem zapytania dawne pewniki, dotyczące samorozumienia człowieka. Coraz częściej też pojawia się tendencja, by odpowiedzi na pradawne pytania ludzkości: Kim jesteśmy? Skąd przychodzimy? Dokąd dążymy?, szukać nie, jak dotychczas, w filozofii czy teologii, ale właśnie w wiedzy empirycznej. Nie ulega wątpliwości, że filozofia i teologia – dwie „mądrościowe”, a więc nieempiryczne (co w żadnym wypadku nie oznacza nienaukowe) dziedziny ludzkiej wiedzy – powinny w swoich rozważaniach brać pod uwagę zgromadzoną wiedzę empiryczną, wchodzić w dialog z naukami przyrodniczymi i integrować ich punkt widzenia w swoich rozważaniach. Czy jednak, jak zdają się twierdzić zwolennicy transhumanizmu, muszą one całkowicie ustąpić pola „światopoglądowi naukowemu”?

W polskiej literaturze teologicznej i filozoficznej pojawiło się w ostatnich latach wiele prób opisu i analizy transhumanizmu jako nurtu myślowego (np. Kraj 2010; Garbowski 2015; Gunia 2015; Hołub i Duchliński 2018; Falenczyk 2018; Całus 2018; Duchliński i Hołub 2019; 2021). Celem niniejszego artykułu jest wskazanie na obszary styku (a więc także potencjalnego konfliktu) między myślą transhumanistyczną a teologią, szczególnie katolicką antropologią teologiczną. Jak w wielu innych ważnych sporach współczesności punktem zapalnym jest tu koncepcja osoby ludzkiej oraz istotnych dla niej odniesień, w tym kluczowego odniesienia do Boga.

Próba nazwania najważniejszych wątków transhumanizmu jest przedsięwzięciem ryzykownym, zważywszy, że nie mamy tu do czynienia ze spójnym systemem, ale raczej ze zlepkiem idei. Wydaje się jednak, że mimo istniejących między poszczególnymi autorami różnic funkcjonuje kilka idei, które można bez zbytniego uproszczenia przypisać temu nurtowi myślowemu. Jest to, po pierwsze, wyakcentowany nacisk na nauki empiryczne, niemal czołobitność wobec nich. Nauka jest przy tym traktowana nie tylko jako źródło wiedzy i nowych możliwości ingerencji w świat i ludzką naturę, ale także jako źródło wyjaśnień ostatecznych, a więc źródło światopoglądu, który uzyskuje przez to autorytet samej nauki i jest przedstawiany jako „naukowy”, stając się czymś w rodzaju uniwersalnego klucza antropologicznego. Drugą cechą jest wiara w nieuchronność nie tylko rozwoju nauki, ale także tego, co określa się jako postęp społeczny. Logika ewolucyjna, będąca właściwym dla biologii sposobem przedstawiania historii życia na ziemi, zostaje tu odniesiona do mechanizmów rozwoju człowieka i budowanego przez niego społeczeństwa. W różnych odmianach transhumanizmu wskazuje się wprawdzie na pewne zastrzeżenia etyczne, jednak generalnie twierdzi się, że postęp naukowy nie powinien być ograniczany etycznymi barierami – to trzecia cecha myślenia transhumanistycznego. Potencjalne zagrożenia są często postrzegane jako wyraz nieuprawnionych lęków, a odpowiedzią na nie ma być mocne przekonanie, że postęp znajdzie środki zaradcze na problemy, które sam wywołuje. Czwartą cechą jest widoczna u większości myślicieli transhumanistycznych negacja odniesienia człowieka do Stwórcy nierzadko powiązana z otwarcie deklarowanym ateizmem. Stąd wypływa kolejna, piąta cecha myślenia transhumanistycznego, jaką jest niechęć do wiary religijnej traktowanej jako źródło ciemnoty i dziejowy hamulec zagradzający drogę do szczęśliwej przyszłości. Wreszcie ostatnią, szóstą cechą myślenia transhumanistycznego jest taka redefinicja człowieka, że on sam zajmuje miejsce Stwórcy. Chodzi oczywiście o projekt postczłowieka, stworzonego dzięki urzeczywistnieniu postulatów transhumanistycznych. W niniejszym artykule niektóre z tych idei zostaną poddane teologicznej analizie.

I. Pytanie o postęp

Pierwsza kwestia dotyczy swoistego nimbu otaczającego idee transhumanistyczne. Uchodzą one za ściśle powiązane z postępowaniem naukowym i społecznym. Sprawiają wrażenie świeżych i cechujących się ścisłością naukową, której próżno szukać w dotychczasowym podejściu, bazującym na dawnych, przestarzałych paradygmatach. Wiara w postęp jest jedną z kluczowych cech współczesnych nurtów transhumanistycznych. Mocno wyakcentowana apote-

oza postępu zdaje się wprost wynikać z osiągnięć nauk przyrodniczych, dlatego nie wolno jej kwestionować, gdyż byłoby to jednoznaczne, jak się twierdzi, z kwestionowaniem „faktów naukowych”. Dla tak rozumianego postępu naukowo-społecznego nie ma po prostu alternatywy. Patos postępu pojawia się już u Juliana Huxleya (1887-1975), który jako pierwszy użył określenia „transhumanizm”. Słowo to oznaczało u niego posługiwanie się wiedzą i techniką po to, by przekraczać siebie i zrealizować wszystkie możliwości tkwiące w ludzkiej naturze. Dokonanie tego kroku stanowi moralny imperatyw, który odzwierciedla kosmiczną odpowiedzialność (*cosmic office*) i przeznaczenie człowieka (Huxley 1957, 15). To prometejskie nastawienie cechuje także teksty współzałożyciela Światowego Stowarzyszenia Transhumanistycznego (*World Transhumanist Association*, przemianowanego później na *Humanity+*) Davida Pearce’a (ur. 1959). W jego wizji poprzez nowe technologie (np. inżynierię genetyczną oraz udoskonaloną farmakologię czy neurochirurgię), a także inne formy mechanicznego i chemicznego wpływania na ludzkie samopoczucie, zostanie otwarta droga do świata bez cierpienia (Pearce 2012, 226-229). Wiarą w postęp jest tu jednoznaczna z wiarą w lepszą przyszłość, uzyskuje zatem moralną kwalifikację, której trudno się sprzeciwić, nie ryzykując zarzutu współwiny za wszelkie obecne cierpienia trapiące ludzki gatunek.

Wobec takiego nastawienia nie sposób nie postawić kilku krytycznych pytań. Nie są one wprawdzie natury ściśle teologicznej, jednak z teologicznego punktu widzenia w szczególnie jaskrawy sposób widać mankamenty takiego podejścia. Rozwój naukowy nie zawsze musi być przejawem postępu, szczególnie w szerokim znaczeniu tego słowa, obejmującym także postęp społeczny. Podczas gdy sam rozwój technologii i związane z nim zmiany ludzkich zachowań można uznać za proces niepowstrzymany i w zasadzie pozytywny, to dopiero sposób wykorzystania tego rozwoju ujawni, czy będziemy mieli do czynienia ze społecznym postępowaniem czy też społecznym regresem, z czymś, co zlikwiduje cierpienie czy też jeszcze większe spowoduje. O ile rozwój jest nieuchronny, o tyle postęp jest kreowany w tym znaczeniu, że pewne sposoby wykorzystania rozwoju, a przede wszystkim cele, ku jakim mają podążać wywołane przez niego zmiany, są formułowane i propagowane przez wpływowe środowiska polityczne, medialne, ekonomiczne i ideowe. Postęp nie jest dobry wyłącznie przez to, że się dokonuje. Powtarzanie, że nie da się go zatrzymać, sprawia wrażenie pewnego „zaklęcia” – formuły dogmatyzującej określony sposób wykorzystania osiągnięć nauki. Formuła ta ma jednocześnie stawiać krytyków w złym świetle. Jeśli ktoś sprzeciwia się temu, co nieuchronne, to nie tylko demonstrowa swój odmienny pogląd, ale działa całkowicie nieracjonalnie, a nawet staje się przeszkodą na drodze do świetlanej przyszłości ludzkiego społeczeństwa, a więc jego wrogiem.

Refleksja powyższa odnosi się także do perspektywy ewolucyjnej, która niemal zawsze bywa mocno akcentowana w koncepcjach transhumanistycznych. Generalnie rzecz biorąc, jest to perspektywa możliwa do zaakceptowania także w teologii. W ciągu ostatnich dziesięcioleci pojawiło się wiele publikacji dotyczących relacji teologii i nauki w kontekście teologicznej prawdy o stworzeniu (zob. np. Heller 2019). Sceptycyzm ze strony teologii nie dotyczy teorii ewolucji jako takiej, ale formy ewolucjonizmu, pretendującego do stania się rodzajem „filozofii pierwszej”, uniwersalnego klucza do zrozumienia całej rzeczywistości, w ramach którego pojawia się roszczenie udzielenia „wyjaśnienia totalnego” (niem. *Totaldeutung*) sensu istnienia świata i człowieka. Przy takim podejściu niebezpieczeństwo ideologizacji ewolucjonizmu i przekształcenia go w scjentyzm, a więc rodzaj „naukowej wiary”, jest bardzo poważne.

Patos postępu i postrzeganie rzeczywistości w perspektywie zideologizowanego ewolucjonizmu ujawniają głębszy brak, który cechuje teksty należące do nurtu transhumanistycznego. Tym, co teologowi (ale także filozofowi) rzuca się w oczy w czasie ich lektury, jest brak respektowania granic metodologicznych. Nauki przyrodnicze muszą posługiwać się metodą empiryczną, co oznacza, że pewien redukcjonizm metodologiczny jest w nich niezbędny, gdyż jest on w ogóle warunkiem prowadzenia badań. Problem rozpoczyna się wtedy, gdy redukcjonizm metodologiczny przekształca się w redukcjonizm ontologiczny. Dzieje się tak zawsze, gdy na podstawie mierzalnych danych próbuje się formułować tezy światopoglądowe, a wynik tego zabiegu rości sobie prawo do bycia autorytetem w zakresie „światopoglądu naukowego”. Tymczasem tzw. światopogląd naukowy łączy się zawsze z zawężeniem perspektywy, gdyż istnienia innej pozaempirycznej płaszczyzny nie da się wprawdzie naukowo potwierdzić, jej istnienia nie można jednak także wykluczyć. Problem nie leży oczywiście w samym formułowaniu przez naukowców tez światopoglądowych. Jak wszyscy ludzie, również oni mają do tego pełne prawo. Co więcej, poniekąd muszą to czynić, gdyż wpisanie wyników prowadzonych badań we własne rozumienie rzeczywistości jest warunkiem zachowania psychiczno-moralnej spójności osoby. Czyniąc to, powinni jednak mieć świadomość, że przekraczają granicę metodologii właściwej dla nauk przyrodniczych. Już na poziomie faktów ustalone przez naukowca warunki badań nie pozostają bez wpływu na ich wynik. Nawet jednak gdyby ten poziom uznać za relatywnie bezstronny („Z faktami się nie dyskutuje”), to najpóźniej na poziomie interpretacji faktów, a więc tworzenia teorii, a już na pewno na poziomie wyprowadzania wniosków światopoglądowych, nastawienie ideowe badacza jest kluczowym czynnikiem wpływającym na ostateczny rezultat refleksji. Tu nie ma „czysto naukowej” ewidencji, jedynie pewna forma kompatybilności

z faktami. Nigdy nie jest ona jednak w stanie wykluczyć możliwości wyrowadzenia odmiennych wniosków, które również będą kompatybilne z faktami. Jak powiada Jürgen Habermas, „[o]ntologizacja wyników badań nauk przyrodniczych w postaci naturalistycznego, zacieśnionego do «twardych» faktów światopoglądu nie jest nauką, ale kiepską metafizyką” (Habermas 2005, 215). Nie ulega oczywiście wątpliwości, że nauki empiryczne poszerzają rozumienie rzeczywistości i dlatego filozoficzna i teologiczna refleksja musi je uwzględniać. Nie oznacza to jednak, że wyjaśnieniom częściowym – a tylko takie są możliwe na poziomie nauk posługujących się metodą empiryczną – należy przypisywać rangę wyjaśnień ostatecznych.

2. Pytanie o skutki

Z pytaniem o patos postępu związana jest także kwestia oceny skutków ewentualnej realizacji postulatów transhumanistycznych. Charakterystyczną cechą tekstów pisanych przez zwolenników transhumanizmu jest częste używanie czasowników w czasie przyszłym. Opisują oni, czasami z zaskakującą pewnością siebie, dokładnością i w ogromnej większości przypadków z niekłamanym zachwytem, pozytywne skutki dokonującej się rewolucji naukowej i społecznej (Bostrom 2008, 6-7). Będzie ona totalna, bo – wychodząc od nowych możliwości technicznych będących skutkiem znacznie poszerzonej wiedzy o człowieku – dotknie ludzkiej samoświadomości, a w wyniku dalszego rozwoju obejmie wszystkie dziedziny ludzkiego życia. Wcześni propagatorzy idei transhumanistycznych wskazywali jako cel przede wszystkim na zlikwidowanie czynników uniemożliwiających człowiekowi rozwój, takich jak: nędza, ucisk, ciemnota, niekorzystne okoliczności losowe, co miało umożliwić rozwijanie naturalnych talentów i inteligencji już od najwcześniejszych lat życia (Huxley 1957, 13). Współcześni transhumaniści natomiast oczekują nie tylko tego, że rozwój nauki zlikwiduje wszystkie problemy techniczne, z jakimi obecnie boryka się ludzkość, ale także, że doprowadzi do zmiany postaw moralnych, takich jak pycha, chciwość, nieuczciwość, pragnienie dominacji nad innymi, które obecnie prowadzą do nadużywania możliwości techniki. Zmiana ta nie dokona się dzięki wychowaniu człowieka, ale dzięki przemodelowaniu jego natury poprzez stworzenie jej na nowo – już bez dotychczasowych słabych punktów¹.

¹ W literaturze rozróżnia się między ulepszaniem poznawczym (Duchliński 2021) a ulepszeniem moralnym (Duchliński 2019). Obie te formy różnią się przede wszystkim tym, że w pierwszej z nich chodzi o wzmocnienie możliwości poznania, w drugiej natomiast o moralną optymalizację, a więc w praktyce o sterowanie ludzkimi decyzjami.

Krytycznemu czytelnikowi narzuca się od razu pytanie: Skąd myśliciele transhumanistyczni czerpią swoją wiedzę dotyczącą przyszłości? Tym, co jesteśmy w stanie sformułować, są przecież co najwyżej pewne prognozy. Czy jednak chodzi tu rzeczywiście o realistyczne przewidywanie przyszłości, czy też raczej autorzy ci dają się ponieść fantazji i snują marzenia o nowym wspaniałym świecie? Nie byłoby w tym w zasadzie niczego złego. Nieraz już wizjonerzy i fantaści stawali się protoplastami nowych rozwiązań, a niektóre wizje przyszłości (choćby np. te, które wyszły spod pióra Jules'a Verne'a) okazały się prorocze. Problem może się jednak pojawić wtedy, gdy ktoś zamierza uczynić z marzycielskich prognoz i przyszłościowych wizji kryterium decydujące o obecnym postępowaniu. Myślenie życzeniowe nie jest dobrą podstawą dokonywania istotnych decyzji, szczególnie wtedy gdy są to decyzje polityczne, które mają znaczny wpływ na społeczny dyskurs.

Logika konsekwencjalistyczna, której decydującą cechą jest dokonywanie oceny moralnej ludzkich działań wyłącznie na podstawie kalkulacji oczekiwanych pozytywnych lub negatywnych skutków, została w encyklice Jana Pawła II *Veritatis splendor* wprawdzie odrzucona (por. Jan Paweł II 1993, 75). Jednak samo pytanie o skutki musi być w perspektywie teologicznomoralnej zawsze brane pod uwagę i pozostaje istotne, chociaż nie rozstrzygające. Ta ostrożność wynika z podstawowej trudności: Za jakie skutki swojego działania człowiek może wziąć odpowiedzialność? Jakie skutki może oszacować/przewidzieć? Co z relacją między skutkami natychmiastowymi i długoterminowymi? Nie trzeba wielkiej wyobraźni, by móc przewidzieć, że realizacja postulatów transhumanistycznych wcale nie musi doprowadzić do stworzenia bardziej sprawiedliwego społeczeństwa złożonego z nowych, szczęśliwych postludzi. Skoro do głównych wartości transhumanistycznych należy indywidualna wolność każdego w korzystaniu z technologii ulepszających (Bostrom 2005a, 13), to bardzo realistycznym skutkiem może być raczej stworzenie nowych nierówności. Przy niewystarczających zasobach sztucznie wytworzone nowe możliwości zapewnią zmodyfikowanym ludziom niesprawiedliwą przewagę nad pozostałymi w wielu ważnych dziedzinach życia (np. w zatrudnieniu czy sporcie), ale także w życiu codziennym. Nieuchronne jest powstanie nowych form władzy lepiej wyposażonych niż pozostali, a w dalszej konsekwencji – groźba rozpadu społeczeństw na lepiej i gorzej uposażonych oraz związanych z tym napięć społecznych. Zwiększenie potencjału osoby nie oznacza wcale, że nowe możliwości zostaną wykorzystane w dobry sposób: stworzenie geniusza może oznaczać, że ktoś taki stanie się zarówno genialnym naukowcem, jak i genialnym mordercą albo jednym i drugim równocześnie. Założenie, że ludzkie zachowania są prostą wypadkową wyposażenia genetycznego czy też procesów dokonujących się w mózgu i że w związku z tym da się nimi sterować, opiera się na bardzo uproszczonym obrazie ludzkiej psychologii.

Nawet jednak, gdyby było to możliwe, to trzeba krytycznie zapytać: Czy skutki takiej modyfikacji ludzkich zachowań byłyby naprawdę dobroczynne? Próba stworzenia postczłowieka oznacza arbitralne określanie biologicznych ram decydujących o przyszłej przestrzeni wolności stworzonej w ten sposób istoty ludzkiej. Autorzy transhumanistyczni zazwyczaj bagatelizują to zastrzeżenie, twierdząc, że zarówno ludzie, jak i postludzie mieliby przecież taką samą godność (Bostrom 2005b, 211). Jednak czy tak daleko idąca predeterminacja nie godziłaby w same podstawy godności tak potraktowanych ludzi? „Genetyczna ruletka”, której wynikiem jest obecnie utworzenie unikalnego genotypu, może być traktowana jako przestrzeń ochronna ludzkiej godności. By osoba ludzka mogła czuć się wolna w moralnym tego słowa znaczeniu, nie wolno naruszać tego prawa do naturalnego rozwoju (niem. *Naturwüchsigkeit*), do nieplanowanej przez żadnego ziemskiego inżyniera formy swego istnienia, w tym szczególnie wyposażenia genetycznego. Obydwa te fundamentalne prawa: do naturalnego rozwoju oraz do przypadkowości genetycznych uwarunkowań, w ramach których osoba rozwija swoją duchową tożsamość, byłyby w analogiczny sposób naruszone w przypadku sztucznych struktur humanoidalnych (postludzi). Byłyby to z konieczności struktury całkowicie predeterminowane przez ich twórców. Czy wobec takich zagrożeń nie należałoby, jak sugerował niemiecki filozof Hans Jonas (1903-1993), zamiast ślepej wiary w dobroczynny postęp i „promiennookiej etyki doskonałości” (Jonas 1996, 354) przywiązywać większą wagę do niebezpieczeństw, które wydają się nie tylko potencjalne, ale zupełnie realne, niż do oczekiwanych korzyści, tym bardziej jeżeli są one mieszaniną fantazji, oczekiwań i pobożnych życzeń.

3. Pytanie o koncepcję osoby ludzkiej

Kwestia zakładanej modyfikacji natury ludzkiej zasługuje na nieco głębszą analizę. Sama nazwa transhumanizmu wskazuje na to, że koncepcja człowieka jest dla tej perspektywy centralna. Chociaż transhumanizm mieni się być kontynuatorem oświecenia i dawnego humanizmu (Porter 2017, 238), to ostatecznie jest jedynie spadkobiercą i kontynuatorem naturalistycznej koncepcji człowieka. Jedną z kluczowych tez myślicieli transhumanistycznych w odniesieniu do człowieka jest odrzucenie sfery duchowej i naturalistyczne wyjaśnianie wszelkich zjawisk, dotychczas określanych jako duchowe (por. Hołub 2015, 87-88). Bardzo często pojawia się argumentacja typu „nic innego, jak tylko”: samoświadomość człowieka nie jest niczym innym, jak tylko iluzją, produktem procesów bioelektrycznych i chemicznych w ludzkim mózgu i naturalnym efektem procesów ewolucyjnych; etyka nie jest niczym innym, jak tylko efektem społecznej ugody, nie ma natomiast podstaw w ludzkiej naturze;

sama natura ludzka nie jest niczym innym, jak tylko myślowym konceptem, który wraz z postępem nauki zostaje zdekonstruowany i który rzekomo należy do świata dawnych wyobrażeń i dlatego jest błędny. Mówienie o ludzkich duchu i sferze duchowej jest tu traktowane jako wyraz myślenia przednaukowego, ostatecznie sfalsyfikowanego przez odkrycia naukowe.

Szczególnie mocny impuls w tym kierunku pochodzi ze strony współczesnych neuronauk. Ich osiągnięcia mają uprawniać do stwierdzenia, że wkrótce będzie można niesprzecznie i ostatecznie wyjaśnić ducha, świadomość, uczucia, akty woli i wolność działania jako procesy naturalne, oparte na biologicznych podstawach. Zdaniem neurobiologa, Gerharda Rotha (ur. 1942), ludzkie decyzje są zapoczątkowane w procesach dokonujących się w ludzkim mózgu, a przekonanie o wolnym wyborze ludzkich działań wytwarza się wtórnie pod wpływem wyuczanej od dzieciństwa konieczności wyjaśnienia własnych zachowań (Roth 2004, 220-221). Wraz z innymi czołowymi przedstawicielami neuronauk Roth jest współautorem opublikowanego w 2004 roku *Manifestu jedenastu wiodących neurobiologów*. Sygnatariusze tego dokumentu twierdzą, że chociaż to, co dotychczas określano jako duch i świadomość, wydawało się do tej pory wyjątkowe, to jednak w rzeczywistości stanowi wydarzenie naturalne i tych ram nie przekracza. „Duch i świadomość nie spadły z nieba, ale rozwinęły się stopniowo w ewolucji systemów neuronalnych” (Elger et al. 2004, 33). Nowa wiedza odziera wprawdzie ludzkość z dawnych iluzji, sprawia jednak także, że człowiek od teraz zacznie sam kształtować swoją przyszłość.

Z teologicznego punktu widzenia tego rodzaju twierdzenia brzmią mocno redukcjonistycznie. Już w 1982 roku, a więc, rzecz by można, u zarania myśli transhumanistycznej, ówczesny kardynał Joseph Ratzinger wskazał na jedno z największych wyzwań nadchodzących dziesięcioleci dla antropologii chrześcijańskiej, trafnie diagnozując podejście transhumanistyczne: „Uznanie istnienia istoty człowieka widziane jest już jako sedno alienacji; nie istnieje żadna istota, do której prowadzi historia, a jedynie otwarty projekt «człowiek», którego zakres i formę określa właśnie człowiek, stwarzając dopiero samego siebie. [...] Nie istnieje istota człowieka jako miara wszelkich ludzkich realizacji; człowiek jest tym, czym siebie uczyni, manipulacja nie ma żadnych innych granic poza tym, co jest możliwe do zrobienia” (Ratzinger 2018, 470-471).

Krytyka podejścia redukcjonistycznego ze strony teologii nie oznacza oczywiście odrzucenia samych wyników badań neuronauk w zakresie wyjaśniania biologicznych podstaw i uwarunkowań ludzkiej jaźni. Jak w wielu innych obszarach, tak również tutaj rzeczywisty konflikt między nauką a teologią pojawia się jedynie tam, gdzie nie przestrzega się metodologicznych i epistemologicznych granic własnej dziedziny i formułuje twierdzenia, które przekraczają możliwości, jakie daje metoda właściwa dla danej dziedziny wie-

dzy, i którym nadaje się charakter niepodważalnej ewidencji punktu widzenia teologii. Trzeba przede wszystkim krytycznie zapytać: Czy koncentracja na kartezjańskim modelu dualistycznym, który przez transhumanistów jest błędnie postrzegany jako obowiązujący w teologii, jest doprawdy jedynym sposobem wyrażenia odmienności sfery duchowej i cielesnej w istocie ludzkiej? To prawda, że teologia uznaje sferę duchową i sferę cielesną za wymiary do siebie wzajemnie nieredukowalne. Nie musi to jednak oznaczać kartezjańskiego dualizmu. Mimo odmienności tych dwóch wymiarów człowiek jest jednością cielesno-duchową: *corpore et anima unus* (Sobór Watykański II 1965, 14); nie składa się z duszy i ciała, ale jest ciałem i jednocześnie jest duszą. Oznacza to wzajemny wpływ obydwu tych wymiarów we wszystkich świadomych aktach osoby. Działania moralne dokonują się wprawdzie w ramach struktur materialnych (mózgu) i wyrażają się za ich pośrednictwem, jednak nie musi to oznaczać, że pochodzą z tych struktur. Niemiecki teolog Eberhard Schockenhoff zwraca uwagę, że nie należy utożsamiać ze sobą przyczyn (niem. *Ursachen*) i powodów (niem. *Gründe*) ludzkiego działania. Ludzie działają, opierając się na wybranych przyczynach (czyli racjach, dla których jakiś sposób działania wybierają), jednak to nie one wywołują ludzkie działanie, bo mogliby też działać inaczej (Schockenhoff 2007, 270-271). Jak przed laty podkreślał Thomas Nagel (ur. 1937), istnieje niepokonalna przepaść dotycząca wyjaśnienia (*explanatory gap*) subiektywnego charakteru przeżycia związanego z ludzką jaźnią (Nagel 2007, 262-263). Naukom empirycznym dostępna jest jedynie perspektywa trzecioosobowa, pozwalająca na opis zewnętrzny człowieka na podstawie dokonanych obserwacji i pomiarów. Natomiast sfera samoświadomości (teolog by dodał: także sfera duchowa) jest dostępna pierwotnie jedynie w perspektywie pierwszoosobowej².

Günter Rager (ur. 1938), niemiecki biolog i filozof, twierdzi, że zgodnie z rzetelną analizą teoretyczno-naukową nie sposób uznać radykalnego naturalistycznego redukcjonizmu za adekwatne wyjaśnienie ludzkiej natury. Akty mentalne mają swoje neuronalne korelaty, jednak zredukowanie świadomości do funkcjonowania systemu nerwowego jest nieuprawnione (Rager 2017, 136). Jak podkreśla Rager, istnieją także takie filozoficzne możliwości interpretacji, które nie zamykają rzeczywistości w naturalistycznym schemacie, nie posługując się przy tym ani „dualistycznym homunkulusem”, ani też nie sięgają do materialistycznego czy spirytualistycznego monizmu. „Powinniśmy poszukiwać takiego filozoficznego podejścia pozwalającego nam rozumieć nas samych jako świadome istoty, które słusznie mogą o sobie mówić «ja» i doświadczać

² Peter Bieri twierdzi, że nie należy zbyt pośpiesznie redukować zdarzeń mentalnych do zdarzeń fizykalnych. Wystarczy, że mentalne fenomeny stoją w szczególnie ścisłym związku z ciałem (Bieri 2007, 52). Takie stanowisko nie stoi już w sprzeczności z perspektywą teologiczną.

siebie jako odpowiedzialnych swoich własnych czynów, wiedząc jednocześnie, że żyją w uwarunkowaniach systemu nerwowego” (Rager 2007, 162-163).

4. Pytanie o Boga

Główny motyw idei transhumanistycznych, jakim jest udoskonalanie człowieka, nie tylko nie jest obcy refleksji teologiczno-antropologicznej (szczególnie teologicznomoralnej), ale stanowi jeden z jej kluczowych elementów. Wezwanie Chrystusa w *Kazaniu na górze*, będącym zbiorem Jezusowych pouczeń skierowanych do Jego uczniów, brzmi przecież: „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5,48). Zawiera ono w sobie dwie kluczowe idee, obecne w wielu tekstach transhumanistycznych: ideę dążenia do doskonałości oraz ideę naśladowania Boga. Rozumienie drugiej z nich, czyli pytanie o Boga, stanowi ostatni, a jednocześnie najbardziej centralny punkt sporu między transhumanizmem a teologią.

Transhumanistyczny patos postępu ma charakter tak totalny, że wszelkie ograniczenia i zastrzeżenia etyczne są przezeń traktowane jako wypływające z przesłanek religijnych i stąd ideologicznie uwikłane. Problemem dla transhumanizmu nie są jedynie pojedyncze postulaty religijne, ale religia jako taka. Lektura tekstów transhumanistów oraz autorów zbliżonych do tego nurtu pokazuje, że prędzej czy później pojawia się w nich postulat odrzucenia istnienia Stwórcy, przynajmniej w formie, w jakiej prezentuje Go chrześcijaństwo. Prometejski patos transhumanizmu prowadzi do sformułowania rozłącznej alternatywy: albo wiara w Stwórcę, albo autonomia autokreacji człowieka. Wiara religijna jest traktowana nie tylko jako relikw zabobonnej prehistorii ludzkości oraz świadectwo ciasnoty lub nienadążania za nauką. Jest ona przede wszystkim przeszkodą w budowie bardziej sprawiedliwego społeczeństwa, gdyż zgłasza zastrzeżenia wobec prób rekonstrukcji ludzkiej natury. Stanowi tym samym zaporę, którą należy usunąć w imię postępu i świetlanej przyszłości. Nie trzeba już jednak na prometejską modłę wykraść Bogu prerogatyw, które sobie zastrzegł. Wystarczy uznać, że Stwórca nie istnieje, a wtedy człowiek zostanie uwolniony od wszelkich zbędnych ograniczeń. Stwórca jest przecież jedynie „Bogiem urojonym” (Dawkins 2007), więc nadszedł już najwyższy czas, by się rozprawić z tym podniesionym do rangi bóstwa wytworem ludzkich lęków i projekcji. Yuval Noah Harari (ur. 1976), izraelski historyk, promowany przez Baracka Obamę, Billa Gatesa i Marka Zuckerberga wizjoner i prorok przyszłości, twierdzi, że ludzkość nie potrzebuje już religii w dawnej formie. Również bez niej jest możliwe moralne życie, a „sekularyzm może dostarczyć nam wszystkie wartości, których potrzebujemy” (Harari 2019, 236).

Tam gdzie nie ma już Boga, człowiek nie tylko uzyskuje nieograniczoną swobodę decydowania, ale z nieuchronną koniecznością zajmuje Jego miejsce. Zdaniem Jamesa Watsona (ur. 1928), który za stworzenie wraz z Francisem Crickiem pierwszego przestrzennego modelu podwójnej helisy DNA otrzymał w 1962 roku Nagrodę Nobla, człowiek powinien dorosnąć do roli, którą kiedyś przypisywał bogom. Jak podkreśla Watson, „nie możemy już pozostawić Bogu przyszłości człowieka” (Watson 2000, 55). Dotyczy to nie tylko tego, że radykalnie autonomiczny człowiek przejmie niczym nieskrępowaną władzę nad samym sobą, ale że przejmuje totalną władzę nad innymi. Bez niej nie da się efektywnie ukształtować postczłowieka i transhumaności mówią o tym otwarcie. Jak twierdzą, nie tylko nie wolno bać się decyzji eugenicznych, np. eliminowania ciężko upośledzonych płodów ludzkich. Tego rodzaju postulaty negatywnej selekcji eugenicznej pojawiały się już wcześniej. W drodze ku lepszej przyszłości trzeba będzie jednak sięgnąć również po środki eugeniki pozytywnej. Przyszli ludzie mają być świadomie kreowani przez poprzedzające ich pokolenia. Peter Sloterdijk (ur. 1947) – niemiecki filozof i eseista – w eseju zatytułowanym *Regeln für den Menschenpark*, co można by przetłumaczyć jako *Reguły dla ludzkiego ZOO*, twierdzi, że humanizm, którego głównym celem było wychowanie i kształtowanie człowieka poprzez zachęty do usunięcia przeszkód w rozwoju i podjęcie wysiłku dochodzenia do pełnej wiedzy o świecie, poniósł całkowitą porażkę. Sięgając do Nietzscheańskiej idei nadczłowieka oraz do Platonańskiego *Państwa*, Sloterdijk twierdzi, że miejsce społeczności tych, którzy sami z siebie byliby już „udomowieni”, zajmie w przyszłości hodowla (*Neu-Züchtung*) egzemplarzy, które byłyby bliskie ideału człowieczeństwa (Sloterdijk 1999, 332). Era antropotechniki będzie się charakteryzowała tym, że człowiek posunie się dalej w kierunku aktywnej i subiektywnej selekcji. Nie powinien przy tym dłużej lęklawie pozwalać działać sile wyższej w postaci Boga lub przypadku. Należy zamiast tego stworzyć swego rodzaju „kodeks antropotechniki”, który zmieni także rozumienie samego humanizmu. Od tej pory *humanitas* będzie oznaczać nie tylko przyjaźń człowieka z człowiekiem, ale będzie zakładać, że człowiek dla człowieka może stać się swego rodzaju siłą wyższą (Sloterdijk 1999, 329). Nadchodząca epoka będzie epoką decyzji gatunkowo-politycznych i wypełnieniem „zadania zoo-politycznego” (Sloterdijk 1999, 331).

Trudno z punktu widzenia teologii nie podnieść wobec takich idei zarzutu „zabawy w Boga” (*playing God*). Nie chodzi oczywiście o sam fakt ingerencji człowieka przy zastosowaniu własnych umiejętności i wynalazków w otaczającą go przyrodę w celu wykorzystania jej do swoich celów i polepszenia swoich warunków życia. Taka ingerencja jest również z teologicznego punktu widzenia nie tylko dopuszczalna, lecz wręcz niezbędna. Bez niej człowiek by po prostu nie przeżył, gdyż brak mu wielu atutów i umiejętności

innych istot żywych (por. Chyrowicz 2015, 197-207). Mieści się ona jak najbardziej w „zadaniu kulturowym”, o którym mówi Biblia w opisie stworzenia (Rdz 1,28). Chodzi raczej o arogancję, z którą przypisuje on sobie władzę nad stworzeniem w zamiarze kreowania go wyłącznie według własnych wyobrażeń. Paradoksalnie w ten sposób odrzucenie wiary w Stwórcę prowadzi do tego, że transhumanizm sam nabiera cech religijnych: staje się „religią ulepszania” (Bugajska 2018, 263).

Marzenie o nieograniczonej przez Stwórcę autonomii może w wyniku rozwoju nauki bardzo szybko się przekształcić w skrajną heteronomię nawet dla tych, którzy pragną być dla innych siłą wyższą. Wspomniany już Yuval Noah Harari prognozuje, że w niedalekiej przyszłości, gdy tylko nauka będzie dysponowała wystarczającą ilością danych i odpowiednią mocą obliczeniową, będzie możliwe stworzenie zewnętrznych algorytmów, które będą rozumiały człowieka i jego emocje lepiej, niż on sam. Człowiek już nie będzie się zwracał do kapłanów czy psychologów z pytaniem o to, jak ma postąpić w danej sytuacji, ale powiedzą mu to algorytmy. W ten sposób władza przesunie się od ludzi w kierunku algorytmów. Stworzona zostanie nowa ideologia, mająca nawet cechy nowej religii, którą Harari nazywa dataizmem. Jak w dawnych czasach człowiek oczekiwał, że odpowiedź na życiowe dylematy przyjdzie od bogów – z chmur, tak będzie ją obecnie uzyskiwał także z chmur, a mianowicie z chmur danych (Harari 2017, 428-435).

Odrzucenie Stwórcy w pracach transhumanistów każe zadać jeszcze jedno pytanie z teologicznego punktu widzenia: Jakiego Boga odrzucają transhumaniści? Już wstępna analiza pokazuje, że chrześcijański teolog mógłby w zasadzie przyznać w tym punkcie transhumanistom rację: taki bóg, jakiego odrzucają, rzeczywiście nie istnieje. Transhumanistyczny obraz Boga nie ma nic wspólnego ze Stwórcą, jakiego wyznają chrześcijanie, ma za to wszystkie cechy bóstw ze starożytnej mitologii. Transhumaniści nie zadają sobie zbyt wiele trudu, by zagłębiać się w istotne różnice między obrazami Boga charakterystycznymi dla różnych religii, ale poprzestają na bardzo powierzchownej teologii. Tymczasem w klasycznej dla teologii katolickiej nauce o Bogu i stworzeniu Bóg nie jest rodzajem „Super-Bytu”, bo nie jest jednym z przedmiotów tego świata, nawet jeśli miałby być bytem największym, najpotężniejszym itp. Bóg jest raczej warunkiem istnienia świata, a więc także podstawą wszystkiego, co istnieje. Jest czystym aktem istnienia, który w odróżnieniu od wszystkich bytów tego świata nie jest bytem uczestniczącym w istnieniu innego bytu, ale istnieje sam z siebie (*ipsum esse subsistens*). Bóg-Stwórca, będąc nieskończenie różnym od świata, nie stoi w żadnej koniecznej relacji do swoich stworzeń i od nich nie zależy (Müller 2015, 188-190). Nie konkuruje zatem też z żadnym ze swoich stworzeń. Wszelkie próby opisu relacji Stwórcy i stworzenia jako czegoś w rodzaju „gry o sumie stałej” (*zero-sum-game*),

w ramach której gdy jeden gracz zyskuje, drugi musi tracić, nie mają żadnego sensu. Formułowanie alternatyw rozłącznych w stylu: im więcej Boga, tym mniej stworzenia; im więcej Boga, tym mniej wolności, całkowicie rozmija się z chrześcijańskim obrazem Boga, chociaż dobrze odzwierciedla wyobrażenia właściwe dla starożytnej mitologii. Również alternatywy w stylu: albo świat jest dziełem Stwórcy, albo przypadku, nie mają większego sensu. Stworzenie świata nie jest w chrześcijańskiej teologii wydarzeniem jedynie przeszłym, ale nieustannym podtrzymywaniem świata w istnieniu przez Stwórcę, co określa się mianem *creatio continua*. Stąd Bóg, mimo swojej transcendencji wobec wszystkiego, co istnieje, przenika stworzenie, które może istnieć jedynie – jak to, relacjonując mowę św. Pawła na Areopagu, wyraził autor Dziejów Apostolskich – „w Nim” (Dz 17,28).

Zakończenie

Jeżeli nawet nie można odmówić transhumanistom szlachetnego zamiaru poprawienia bytu człowieka i uszczęśliwienia go, trudno nie odnieść się krytycznie zarówno do przesłanek, na których bazują ich wizje, jak też do metod, za pomocą których zamierzają je zrealizować. W swoich kluczowych założeniach transhumanizm kontrastuje z teologią, chociaż dzieli z nią pragnienie prowadzenia człowieka do szczęścia i do moralnej odnowy. Szczególnie wyraziście brzmi w tym kontekście dawne prawidło znane w obszarze teologii moralnej: dobry cel nie usprawiedliwia złych środków. Radykalna zmiana cielesnego wymiaru istoty ludzkiej w oderwaniu od zastrzeżeń etycznych i wiary w Stwórcę, która stanowi centrum myśli transhumanistycznej, oznacza przejęcie nad (przyszłym) człowiekiem *quasi*-boskiej władzy, a takiego prawa nikt nie powinien sobie zawłaszczać. Irytująca transhumanistów niedoskonałość, jaką naznaczona jest ludzka natura, jest poniekąd wynikiem wolności, jaką Stwórca obdarzył człowieka, chociaż mógł uczynić go doskonałym. Odrzucenie jakiegokolwiek normatywnego znaczenia natury osoby ludzkiej prowadzi do radykalnej heteronomii przyszłych pokoleń. Chociaż ich potencjalni twórcy kreują się na „siłę wyższą” nad nimi, daleko im do boskiej wszechwiedzy i wszechmocy.

BIBLIOGRAFIA

- Bieri, Peter. 2007⁴. Einleitung. W: *Analytische Philosophie des Geistes*, red. Peter Bieri, 31-55. Weinheim–Basel: Beltz Verlag.
- Bostrom, Nick. 2005a. Transhumanist values. *Journal of Philosophical Research*, 30, 3-14.
- Bostrom, Nick. 2005b. In defense of posthuman dignity. *Bioethics* 19, (3), 202-214.

- Bostrom, Nick. 2008. Letter from Utopia. *Journal in Ethics, Law, and Technology*, 2.1, art. 6, 1-7. DOI: 10.2202/1941-6008.1025.
- Bugajska, Anna. 2018. „Religia” ulepszania człowieka: Od evantropii do nieśmiertelności. W: *Ulepszanie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. Grzegorz Hołub i Piotr Duchliński, 261-279. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum.
- Całus, Krzysztof. 2018. Transhumanizm – wizja nowego człowieka. *Studia z Historii*, 4(9), 237-255.
- Chyrowicz, Barbara. 2015. *Bioetyka. Anatomia sporu*. Kraków: Znak.
- Dawkins, Richard. 2007. *Bóg urojony*, tłum. Piotr J. Szwejcer. Warszawa: CiS.
- Duchliński, Piotr. 2018. Transhumanistyczny obraz świata. Próba spojrzenia na całość. W: *Ulepszanie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. Grzegorz Hołub i Piotr Duchliński, 281-299. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum.
- Elger, E. Christian et al. 2004. Das Manifest. Elf führende Neurowissenschaftler über Gegenwart und Zukunft der Hirnforschung. *Gehirn&Geist*, 6, 30-37.
- Falencyk, Marian. 2018. Transhumanizm czy humanizm? Krytyczne spojrzenie na nową ideologię. *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego*, 38(1), 243-263.
- Garbowski, Marcin. 2015. Transhumanizm. Geneza – założenia – krytyka. *Ethos*, 28(3), 23-41.
- Gunia, Artur Tomasz. 2015. Koncepcje wzmocnienia poznawczego. Próba definicji oraz przegląd metod. *Avant*, 2, 35-56.
- Habermas, Jürgen. 2005. *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Harari, Yuval Noah. 2017. *Homo Deus. A Brief History of Tomorrow*. London: Vintage.
- Harari, Yuval Noah. 2019. *21 Lessons for the 21st Century*. London: Vintage.
- Heller, Michał. 2019. *Nauka i teologia. Niekoniecznie tylko na jednej planecie*. Kraków: Copernicus Centre Press.
- Hołub, Grzegorz. 2015. Transhumanizm a koncepcja osoby. *Ethos* 28(3), 83-94.
- Huxley, Julian. 1957. Transhumanism. *Ethics in Progress* 6(1), 12-16.
- Jan Paweł II. 1993. *Encyklika „Veritatis splendor”*. Tekst i komentarze.
- Jonas, Hans. 1996. *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*. Kraków: Platan.
- Kraj, Tomasz. 2010. *Granice genetycznego ulepszania człowieka. Teologiczno-moralny problem nieterapeutycznych manipulacji genetycznych*. Kraków: Dante Media.
- Müller, Gerhard Ludwig. 2015. *Dogmatyka katolicka*, tłum. Wiesław Szymona. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Nagel, Thomas. 2007. Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?. W: *Analytische Philosophie des Geistes*, red. Peter Bieri, 261-275. Weinheim–Basel: Beltz Verlag.
- Pearce, David. 2012. The Bointelligence Explosion. How recursively self-improving organic robots will modify their own source code and bootstrap our way to full spectrum Superintelligence. W: Ammon H. Eden et al., *Singularity Hypotheses: A Scientific and Philosophical Assessment*, 199-238. Heidelberg: Springer.
- Porter, Allen. 2017. Bioethics and transhumanism. *Journal of Medicine and Philosophy*, 42, 237-260.
- Rager, Günter. 2007. Ich und mein Gehirn. W: *Hirnforschung und Menschenbild. Beiträge zur interdisziplinären Verständigung*, red. Adrian Holderegger et al., 153-164. Basel: Schwabe Verlag.
- Rager, Günter. 2017. *Mensch sein. Grundzüge einer interdisziplinären Anthropologie*. Freiburg–München: Verlag Karl Alber.
- Ratzinger, Joseph. 2018. Zbawienie i historia. W: *Joseph Ratzinger Opera omnia*, t. 9-1: *Wiara w Piśmie i tradycji*, 463-484. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Roth, Gerhard. 2004. Wir sind determiniert. Die Hirnforschung befreit von Illusionen. W: *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, red. Christian Geyer, 218-222. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schockenhoff, Eberhard. 2007. Wie frei ist der Mensch? Zum Dialog zwischen Hirnforschung und theologischer Ethik. W: *Hirnforschung und Menschenbild. Beiträge zur interdisziplinären Verständigung*, red. Adrian Holderegger et al., 267-278. Basel: Schwabe Verlag.

- Sloterdijk, Peter. 1999. Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus. W: *Nicht Gerettet. Versuche nach Heidegger*, red. Peter Sloterdijk, 302-337. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sobór Watykański II. 1965. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*.
- Ulepszanie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. Grzegorz Hołub i Piotr Duchliński. 2018. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum.
- Ulepszanie moralne człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. Piotr Duchliński i Grzegorz Hołub. 2019. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum.
- Ulepszanie poznawcze człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. Piotr Duchliński i Grzegorz Hołub. 2021. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum.
- Watson, James D. 2000. Die Ethik des Genoms. Warum wir Gott nicht mehr die Zukunft des Menschen überlassen dürfen. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 26.09.2000, 55.

MARIAN MACHINEK – kapłan Zgromadzenia Misjonarzy Świętej Rodziny (MSF), profesor teologii, profesor Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, w latach 1999-2018 kierownik Katedry Teologii Moralnej i Etyki na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Od 2015 roku redaktor naczelny czasopisma „Studia Nauk Teologicznych” PAN. Obszary badawcze: problematyka bioetyczna, szczególnie wybrane zagadnienia u początku i kresu ludzkiego życia, problematyka prawa naturalnego, antropologia teologicznomoralna, teologicznomoralne zagadnienia małżeństwa i rodziny, problem mocy zobowiązującej biblijnych norm i wskazań moralnych. Autor ponad 170 tekstów naukowych.

VARIA

Marketing usług a duszpasterstwo

Service marketing and pastoral care

DARIUSZ LIPIEC

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Teologii, Polska
dlipec@kul.pl
ORCID: 0000-0002-8890-2062

Abstract: The pastoral care of the Catholic Church shows characteristics similar to service activities, especially non-commercial ones. For this reason, in pastoral activity it is possible to apply, to a limited extent, the instruments and strategies characteristic of service marketing. In the first part of the article the marketing of services is characterised and the characteristics of services are indicated. In the second part the instruments of service marketing are presented and possibilities of their application in pastoral ministry are shown. In the third part service marketing strategies that can be used in the activity of the Church are presented. Particular attention is paid to partnership marketing, in some respects resembling pastoral ministry.

Keywords: pastoral care, pastoral ministry, Church's activity, marketing, services marketing

Streszczenie: Duszpasterstwo Kościoła katolickiego wykazuje cechy podobne do działalności usługowych, zwłaszcza niekomercyjnych. Z tego powodu w działalności pastoralnej jest możliwe zastosowanie, w ograniczonym zakresie, instrumentów i strategii właściwych dla marketingu usług. W pierwszej części artykułu został scharakteryzowany marketing usług i wskazane cechy usług. Druga część przedstawia instrumenty marketingu usług oraz wskazuje na możliwości zastosowania ich w duszpasterstwie. W trzeciej części wskazano na strategie marketingu usług, które mogą być wykorzystane w działalności Kościoła. Szczególną uwagę zwrócono na marketing partnerski, pod niektórymi względami przypominający posługę pastoralną.

Słowa kluczowe: duszpasterstwo, działalność pastoralna, działalność Kościoła, marketing, marketing usług

Wstęp

W celu realizacji swego posłannictwa Kościół został wyposażony w odpowiednie środki. Chrystus, jego Założyciel i Głowa, zastawił mu swoje słowo, sakramenty i miłość, aby dzielił się nimi „przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 26,13). Jedną z głównych form realizacji posłannictwa Kościoła jest duszpasterstwo. Jest to „zorganizowana działalność zbawcza Kościoła urzeczywistniająca w służbie człowieka zbawcze dzieło Chrystusa przez głoszenie słowa Bożego, liturgię, posługę pasterską i świadectwo życia chrześcijańskiego” (Kamiński 2006, 201). Jako wspólnota bosko-ludzka Kościół trwa w rzeczywistości ziemskiej, z której czerpie sposoby i środki do swojej działalności. Korzysta on między innymi z rezultatów badań nauk pozateologicznych, w tym także nauk o zarządzaniu. Dla bardziej owocnej realizacji posłannictwa kościelnego przydatne mogą okazać się efekty badań z zakresu marketingu usług. „Usługa to wszelka działalność lub korzyść, którą jedna ze stron może zaoferować drugiej, z zasady niematerialna i nie prowadząca do uzyskania własności” (Kotler et al. 2002, 707). Niematerialny charakter usługi i jej cel, którym jest dobro człowieka, przypominają działalność duszpasterską, mającą także za cel dobro osoby ludzkiej, jakim jest zbawienie, oraz skupienie się na jego niematerialnym aspekcie.

I. Cechy usług

Usługi mają wiele cech, dzięki którym są podobne do działalności pastoralnej Kościoła. W związku z tym możliwe jest wykorzystanie marketingu usług w duszpasterstwie. Najczęściej wymienia się te cechy, które w organizacjach usługowych odgrywają znaczącą rolę w realizacji projektów marketingowych. Są to: niematerialność, nierozłączność procesów świadczenia i konsumpcji, zmienność, nietrwałość i niemożność nabycia prawa własności. Niematerialność usług oznacza, że nie mogą one być przechowywane i pokazywane. Nie ma możliwości zaprezentowania efektów usługi, zanim zostanie wykonana. Usługi nie mogą być także opatentowane, dlatego wiele pomysłów na ich świadczenie wykreowanych i wprowadzanych w życie przez jedną organizację jest kopiowanych przez inne. Chodzi tu zarówno o formę usług, jak i ich wykonywanie. Usługi, które z powodzeniem zostały wprowadzone na rynek, są chętnie powielane przez innych, co wpływa na zaspokajanie aktualnych potrzeb konsumentów oraz na kreowanie kolejnych.

Niematerialność usług skutkuje trudnością w ustaleniu ich ceny. W jej określeniu bierze się pod uwagę przede wszystkim nakład pracy włożony w realizację, jednak duże znaczenie ma kontekst społeczny i ekonomiczny,

jak podatki, świadczenia społeczne i im podobne. Trudne do określenia są również oczekiwania konsumentów. Z tego powodu wprowadzona na rynek usługa jest modyfikowana. Niekiedy bywa to trudne, ponieważ wymagania poszczególnych klientów są odmienne, a możliwość adaptacji usługi jest ograniczona (Furtak 2003, 19).

Należy zauważyć, że wykonywanie usługi wiąże się z mniejszym lub większym wykorzystaniem czynników materialnych. W strategiach marketingowych stosuje się je w celu zwiększenia atrakcyjności usług lub zaufania do usługodawcy, a tym samym przekonania klienta do skorzystania z konkretnej oferty. Przykładem użycia elementów materialnych w usługach jest udzielanie bonusów w formie prezentów.

Kolejną cechą usług jest nierozłączność procesu ich świadczenia i konsumpcji. Oznacza to, że nie można oddzielić osób biorących udział w świadczeniu usług lub urządzeń w nich wykorzystywanych. W przypadku osób nie można oddzielić usługodawcy od usługobiorcy, ponieważ obaj są zaangażowani w świadczenie usługi, nierzadko w tym samym czasie. Skutkiem takiego współdziałania jest wpływ konsumenta na kształt usługi i jej ostateczny wynik. Z tego względu dla końcowego efektu ważna jest świadomość usługobiorcy i jego zaangażowanie. Na ostateczny wynik może mieć wpływ także udział innych klientów, uczestniczących w wykonywaniu usługi, zwłaszcza wtedy gdy jest ona adresowana do wielu osób jednocześnie. Kierunek i intensywność tego zaangażowania sprawiają, że efekty takiej samej usługi adresowanej do różnych grup ludzi mogą być odmienne (Mazur 2001, 55-56).

Nierozłączność usługodawcy i klienta może być źródłem trudności w niektórych sytuacjach rynkowych. W sytuacji rosnącego popytu nie jest możliwe zwiększenie podaży w prosty sposób, tak jak się to dzieje w przedsiębiorstwach produkcyjnych. Wówczas usługodawcy mogą zwiększyć grupę osób, do której kierują ofertę. Jednak nie jest to możliwe w przypadku usług kierowanych do pojedynczych klientów. Usługodawcy mogą również pracować szybciej, co także ma ograniczenia i może skutkować pogorszeniem jakości usług. Przedsiębiorstwa mogą też zatrudniać większą liczbę pracowników, co wiąże się jednak z dodatkowymi kosztami (Kotler et al. 2002, 710-711).

Inną cechą usług jest zmienność, określana również jako niejednorodność. Oznacza ona, że jakość usług jest zależna od tego, kto je wykonuje. Uzależniona jest od kompetencji pracowników i ich zaangażowania. Na kompetencje pracowników składają się ich: wiedza, umiejętności, cechy osobowości i moralne. Z kolei na zaangażowanie ma wpływ ich: motywacja, sprawność fizyczna i psychiczna, aktualna kondycja i tym podobne komponenty, mające znaczenie dla wydajności pracownika. Takie uwarunkowania wykonujących usługę sprawiają, że przedsiębiorstwa zwracają uwagę na dobór i przygotowanie pracowników, a także na podnoszenie ich kwalifikacji w czasie za-

trudnienia. Starają się również motywować ich, stosując różnorakie zachęty. Współcześnie przywiązuje się znaczną wagę do podniesienia poczucia odpowiedzialności pracowników poprzez uczynienie ich mniej anonimowymi w procesie świadczenia usługi i kontaktu z klientem. Dla podniesienia jakości usług, tam gdzie jest to możliwe, zastępuje się ludzi maszynami.

Zmienność usług wynika nie tylko z niejednorodności personelu. Także okoliczności czasu i miejsca mają wpływ na końcowy efekt. Należy do nich, na przykład, pogoda, od której zależy przebieg imprez plenerowych lub dotarcie klientów do usługodawcy. Należy ona do czynników, które trudno jest kontrolować. W niektórych przypadkach mają decydujące znaczenie dla jakości usług i satysfakcji klientów. Zmienność jako cecha usług jest więc czynnikiem, przez który trudno jest niekiedy zagwarantować właściwą jakość usługi i zaspokojenie potrzeb klienta. Końcowy efekt świadczenia usługi może być inny niż oczekiwania klienta (Furtak 2003, 20-24).

Do cech usług należy także nietrwałość. Oznacza ona, że – w przeciwieństwie do wyrobów materialnych – usług nie można przechowywać w celu ich późniejszego użycia, odsprzedawać czy zwracać usługodawcy. „Brak możliwości przechowywania usług nie stanowi problemu, gdy popyt jest stały w czasie. W takiej sytuacji bez trudu można ustalić, ilu pracowników potrzeba i jakie wyposażenie będzie niezbędne do świadczenia usługi. Trudności pojawiają się natomiast wtedy, kiedy popyt podlega wahaniom” (Furtak 2003, 25). W takich sytuacjach w przedsiębiorstwach stosowane są różnorakie strategie, które odnoszą się zarówno do popytu, jak i do podaży. Działania związane z podażą mogą zmierzać w kilku kierunkach. W sytuacji zwiększonego popytu można zatrudniać pracowników niepełnoetatowych, którzy są tańsi w utrzymaniu, a jednocześnie łatwiej jest z nich zrezygnować, gdy zmniejszy się popyt. Można także wpływać na podniesienie wydajności pracowników, zwłaszcza dzięki zleceniu wykonywania tylko najważniejszych czynności lub systemowi nagród. Przedsiębiorstwa mogą włączać klientów w wykonywanie usług, zlecając im niektóre czynności. Mogą wreszcie wdrożyć strategię ekspansji poprzez wchodzenie w nowe rynki i własny rozwój.

W celu zwiększenia popytu przedsiębiorstwa usługowe mogą stosować zróżnicowanie cen w zależności od pory roku, dnia itp. Mogą także oferować dodatkowe usługi, przyciągające klientów, a także wprowadzać system rezerwacji, by lepiej zarządzać popytem (Kotler et al. 2002, 712).

Z powyższymi cechami wiąże się niemożność nabycia prawa własności do usługi. W przeciwieństwie do produktów materialnych usługi nie można mieć na własność. Usługobiorca jest z nią związany podczas jej trwania, później natomiast staje się ona czymś nieuchwytnym. Nie może jej przy sobie zatrzymać. Z tego powodu usługodawcy w różnoraki sposób starają się podtrzymać związek usługi ze sobą i własną markę. Aby utrzymać klientów, kierują

do nich różnego rodzaju zachęty. Mają one skłonić ich do ponownego skorzystania z ich oferty. Związki klientów z marką budowane są także poprzez stowarzyszenia, kluby i inne, mniej lub bardziej formalne, zrzeczenia mające na dłuższą ich wiązać poprzez sprawianie wrażenia, że są oni współwłaścicielami usług lub uczestnikami życia firmy. Negatywne aspekty wynikające z braku prawa własności usługodawcy starają się również przekuć w wartości pozytywne. Dzieje się tak przykładowo wtedy, gdy usiłują przekonać klientów, że dzięki ich usługom nie muszą zatrudniać dodatkowych osób lub generować dodatkowych kosztów (Kotler et al. 2002, 713).

2. Instrumenty marketingu usług a duszpasterstwo

Strategia marketingowa to koncepcja oddziaływania na otoczenie. Pierwszym etapem jej tworzenia jest badanie warunków, w jakich organizacja funkcjonuje, a następnie – na podstawie zdobytej wiedzy – odpowiedni dobór i stosowanie instrumentów marketingu. W marketingu usług często stosuje się kilka instrumentów. Są to: produkt, cena, dystrybucja, promocja i personel. Organizacje niekomercyjne budują politykę produktu przez kształtowanie oferty usługowej, różnicowanie asortymentu oraz wprowadzanie lub wycofywanie produktu z rynku.

W przedsiębiorstwach usługowych w produkcji dostrzega się trzy składniki oferty usługowej: jej rodzaj, cechy charakterystyczne oraz dodatkowe. Rodzaj oferty usługowej należy do najważniejszych komponentów produktu. To ona określa zakres usług, jakie świadczy przedsiębiorstwo, a pośrednio także charakter samego przedsiębiorstwa. Jest ona ustalana w ramach planów strategicznych organizacji i wiąże się z jej tożsamością. Cechy charakterystyczne produktu określają jego istotę, dzięki czemu odróżniają go od innych produktów. Dodatkowe cechy natomiast wykraczają poza istotę produktu i składają się na uzupełniającą ofertę przedsiębiorstwa (Krzyżanowska 2000, 111).

W przeciwieństwie do przedsiębiorstw usługowych, a także organizacji niekomercyjnych, Kościół nie określa samodzielnie tego, co oferuje adresatom swojej posługi. Odpowiednikiem produktu są dary udzielone mu przez Chrystusa, którymi są: słowo Boże, sakramenty, modlitwa i miłość braterska. Gdyby była prowadzona strategia marketingowa Kościoła, nie mogłaby dotyczyć wyboru którejkolwiek z tych treści wchodzących w zakres podstawowych funkcji Kościoła. Są one bowiem określane jako niezbywalne formy jego urzeczywistniania się. Kościół nie może zrezygnować z głoszenia słowa Bożego, sprawowania sakramentów, modlitwy i praktykowania miłości chrześcijańskiej, ponieważ sprzeniewierzyłyby się przez to posłannictwu określone przez Założyciela, a także zatraciłby swoją tożsamość. Strategia marke-

tingowa Kościoła dotyczy problemu jak najpełniejszego przekazania orędzia zbawczego i jak najlepszego dostosowania go do aktualnych uwarunkowań społeczno-kulturowych i religijnych życia jego adresatów. Wiąże się ona najczęściej z przewyciężaniem przeszkód, jakie głoszenie orędzia zbawczego napotyka na swej drodze. Ważną troską w takiej strategii marketingowej jest zachowanie charakterystycznych cech „oferty usługowej”, czyli zapewnienie wierności orędziu otrzymanemu od Chrystusa.

W działalności organizacji usługowych ważnym elementem polityki produktowej jest kształtowanie asortymentu. Chodzi tu o szerokość, głębokość i spójność asortymentu, co wynika z wielkości i charakteru zapotrzebowania rynku, a także z misji organizacji (Krzyżanowska 2000, 112). Kształtowanie form posługi Kościoła jest przedmiotem nieustannej refleksji praktyków i teoretyków jego działalności pastoralnej. Uważa się, że sposoby głoszenia słowa Bożego, sprawowania sakramentów i modlitwy, formy sprawowania funkcji kierowniczej i działalności charytatywnej powinny być dostosowane do mentalności i potrzeb ich adresatów oraz okoliczności, w jakich przebiega ich egzystencja (por. Lipiec 2016, 89-90). Niektóre formy określane są jako pierwszoplanowe i są realizowane na płaszczyźnie Kościoła powszechnego. Należy do nich przepowiadanie homilijne, katechetyczne, szafowanie i przyjmowanie sakramentów i inne, które bezpośrednio związane są z realizacją funkcji podstawowych. Obok nich realizuje się w Kościele wiele innych form działalności pastoralnej, zależnie od okoliczności miejsca i czasu. Problemem w refleksji nad nimi jest dokonywanie prawidłowej analizy aktualnej rzeczywistości oraz potrzeb osób, do których formy te są kierowane. Chodzi tu nie tylko o potrzeby artykułowane przez adresatów, ale także o takie, jakich oni nie odczuwają, a które wynikają z natury posłannictwa zbawczego.

Innym problemem podejmowanym przez teoretyków i praktyków kościelnych są zmiany w formach i metodach działalności pastoralnej. Problem ten odpowiada zagadnieniu polityki wprowadzania nowych produktów i wycofywania obecnych na rynku, jakie jest omawiane w naukach ekonomicznych (Mazur 2001, 56-58). Jest on podejmowany w związku ze zmianą uwarunkowań, w jakich Kościół wypełnia swą misję, a przede wszystkim przemianami w charakterystyce, potrzebach i oczekiwaniach wierzących oraz innych osób, do których misja ta jest adresowana. Pod uwagę bierze się głównie przemiany religijności współczesnego społeczeństwa polskiego, zwłaszcza procesy laicyzacyjne, mające coraz szerszy zakres (por. Świąt 2013, 71-76).

Drugim elementem marketingu usług jest cena. W praktyce na ustalenie ceny usług składają się trzy elementy, zwane trójnogiem cenowym. Są to: koszty, cena u konkurencji i wartość usługi dla konsumenta (Pukas 2003, 61). W przedsiębiorstwach komercyjnych koszty są zazwyczaj niższe niż zysk, aby zapewnić ich rentowność. Zdarza się jednak, że dla pozyskania nowych lub

utrzymania dotychczasowych klientów cena jest utrzymywana poniżej kosztów. Ma to zapewnić przewagę konkurencyjną nad przedsiębiorstwami oferującymi podobne usługi. W organizacjach niekomercyjnych, które nie muszą przynosić dochodu, cena odgrywa inną rolę, dlatego może być równa kosztom usług lub niższa od nich. Rozdzielenie kosztów od ceny ma za cel udostępnienie usług jak największej liczbie odbiorców, a przez to umożliwić pełnienie misji organizacji. Jest to możliwe wtedy, gdy ma ona inne źródła finansowania.

W duszpasterstwie Kościoła trudno jest mówić o cenie posług w rozumieniu marketingowym, chociaż pozyskiwanie środków pieniężnych jest ważne dla realizacji jego posłannictwa i utrzymania koniecznej infrastruktury. Duszpasterze przekazują komunikat, że otrzymywane pieniądze nie są zapłatą za konkretną usługę, przez co nie ma ona swojej ceny. Wartości przekazywane wierzącym i innym osobom mają charakter nadprzyrodzony, dlatego wiązanie z nimi zapłaty naraża duchownych na oskarżenia o działanie noszące znamiona symonii. Wskazuje się, że konkretna posługa duszpasterska jest jedynie okazją do przekazania środków materialnych, których nie pobiera się jako stałe podatki, „dziesięciny” czy w innej, systematycznej formie. Zwraca się przy tym uwagę, że składanie tych datków powinno mieć charakter dobrowolnej ofiary.

Wysokość ofiar jest trudna do ustalenia, ponieważ nie bierze się pod uwagę wartości posługi dla wierzących¹. Nie bierze się także pod uwagę wysokości ofiar składanych w innych miejscach posługi duszpasterskiej, ponieważ wyklucza się sytuację „konkurencji” pod tym względem. Wlicza się natomiast koszty realizacji działalności pastoralnej i utrzymania infrastruktury, z kosztami utrzymania duszpasterzy włącznie. Znaczną rolę odgrywają także możliwości samych wierzących, wysokość ofiar bowiem nie może być zbyt dużym obciążeniem dla ich budżetów domowych (por. Pawlukiewicz 2002, 50-59).

Kolejnym instrumentem w marketingu usług jest dystrybucja. Obejmuje ona czynności związane z udostępnianiem klientom oferowanych usług. Jej celem jest umożliwienie skorzystania z produktów usługowych w odpowiadającym nabywcom: miejscu, czasie, warunkach i cenie. Odbywa się ona poprzez tak zwane kanały dystrybucji, dzięki którym w określonych punktach klientom udostępnia się usługi, prezentuje się ofertę firmy, dokonuje się opłaty, prowadzi działalność promocyjną oraz rozpatruje skargi i zażalenia. Różni się bezpośrednie i pośrednie kanały dystrybucji usług. Bezpośrednie

¹ Chodzi tu zarówno o wartość obiektywną, jak i subiektywną. Wartość obiektywna szafowania sakramentów, sakramentaliów, modlitwy itd. jest niemożliwa do oszacowania ze względu na ich nadprzyrodzony charakter. Biorąc pod uwagę ich wartość duchową, wysokość ofiar musiałaby rosnać niemal w nieskończoność. Wartość subiektywna także jest trudna do ustalenia. Ze względu na różną świadomość więzi religijnej posługi duchownych są różnorako wartościowane.

związane są z siedzibami firm, punktami filialnymi, oddziałami itd., natomiast kanały pośrednie obejmują pośredników istniejących między usługodawcą a usługobiorcą (Czubała 2012, 236-237).

Przez wiele ostatnich dziesięcioleci dostęp do działalności pastoralnej Kościoła był utrudniony. Wierni mieli trudności z zaspokajaniem podstawowych potrzeb religijnych, w tym związanych z uczestnictwem w Eucharystii oraz przystępowaniem do sakramentu pokuty i pojednania. Z tego powodu skupiano się na erygowaniu nowych parafii, budowie kościołów i kaplic dojazdowych, budowaniu ośrodków duszpasterskich itp. Obecnie problemem jest zaspokajanie odmiennych niż powszechne potrzeb religijnych, których specyfika wynika z wykonywanego zawodu, sytuacji życiowej i innych okoliczności. Wyzwaniem dla duszpasterstwa jest również kierowanie oferty pastoralnej do osób ulegających laicyzacji czy zaspokajających potrzeby duchowe poza Kościołem. Jako rozwiązanie postuluje się szersze wykorzystanie tego, co w naukach ekonomicznych określa się mianem e-usług, czyli docieranie za pomocą Internetu do osób w miejscu ich przebywania (por. Chmielewski 2018, 131-147). Ma to znaczenie zwłaszcza na etapie preewangelizacji i w procesie reewangelizacji, gdy adresaci działalności kościelnej są nią zainteresowani w niewielkim stopniu lub nie są w ogóle (por. Przygoda 2015, 54-58).

Do instrumentów marketingu usług zalicza się także promocję. Bywa ona nazywana również komunikacją marketingową. „Jest to komunikowanie otoczeniu [...] wszelkich wartości firmy przez działania marketingowe, komunikowanie się wewnątrz firmy. Kształtowanie tożsamości firmy, czyli wyróżniających cech, oraz partnerskie reagowanie na informacje płynące z otoczenia” (Oczachowska 2016, 97). Dzięki promocji osiąga się trzy podstawowe cele, są nimi: „prezentacja korzyści dostarczanych przez zakup danej oferty usługowej, wyróżnienie oferty usługowej firmy na tle innych konkurencyjnych ofert, budowa reputacji firmy (wizerunku) oraz stworzenie jej marki handlowej” (Pukas 2003, 67).

Chociaż w Kościele nie wykorzystuje się efektów badań nauk ekonomicznych na szerszą skalę, od początku jego działalności pastoralnej można dostrzec stosowanie komunikacji marketingowej. Treścią ewangelizacji jest przekazywanie największej wartości, jaką jest zbawienie dokonane w Jezusie Chrystusie. Wiązą z nią się kolejne, służące budowaniu etosu chrześcijańskiego. W dyskusjach z heretykami komunikowano różnice między nauką ortodoksyjną a błędnymi teoriami, w ten sposób wpływając na kształtowanie się tożsamości Kościoła. Podobnie komunikowano treści kształtujące tożsamość i odróżniające Kościół katolicki od innych wspólnot chrześcijańskich podczas podziałów, jakie dokonywały się przez wieki. Komunikacja z otoczeniem jest również źródłem wizerunku Kościoła, także w społeczeństwie polskim (por. Huzarek, Fiałkowski i Drzycimski 2018, 141-150).

Przed osobami promującymi we współczesnym świecie wartości, jakie propaguje Kościół, stoi duże wyzwanie. Procesy sekularyzacyjne sprawiają, że wartości ważne dla człowieka przestają być kojarzone z Kościołem, kierują uwagę ludzi ku wartościom sprzecznym z orędziem ewangelicznym, przedstawiając je jako pozytywne i propagując negatywny wizerunek Kościoła. W świetle marketingu usług celem promocji działalności kościelnej jest ukazanie wartości, jakie ma on do zaoferowania ludziom wszystkich czasów, także współczesnych. Trudnym zadaniem jest zainteresowanie osób żyjących już w innym systemie wartości i mających inną ich hierarchię, którym orędzie chrześcijańskie wydaje się mało ważne lub zbędne, a nawet szkodliwe (por. Sakowicz 2015, 116-118).

Innym wyzwaniem promocji w działalności pastoralnej jest poprawa wizerunku Kościoła. Przez wiele wieków kojarzony był on z solidnością, stałością i wartościami moralnymi, co było podstawą zaufania, jakim się cieszył. Zaufanie to zostało obecnie nadszarpnięte, a przed odpowiedzialnymi za duszpasterstwo stoi zadanie jego odbudowania. Z ich strony konieczny jest jasny komunikat o opowiadaniu się Kościoła po stronie dobra, mimo grzechu, który jest jego udziałem. Konieczna jest także komunikacja bazująca na postawie wyjścia, wynikająca z „podjęcia inicjatywy” (Franciszek 2013a, 24).

Elementem marketingu usług jest również polityka personalna. W przedsiębiorstwach usługowych, podobnie jak w Kościele, jest ona szczególnie ważna, ponieważ przekłada się w istotny sposób na zaspokajanie potrzeb klientów. „Większość usług organizacji niekomercyjnych charakteryzuje nierozdzielność z osobą wykonawcy, polegająca na nawiązywaniu przez personel bezpośredniego kontaktu z odbiorcą w trakcie usługi (oddziaływania na ciało i psychikę). [...] Rola personelu [...] wynika stąd, że zaspokojenie potrzeby odbiorcy i poziom osiągniętej satysfakcji są w dużej mierze rezultatem pracy ludzkiej” (Krzyżanowska 2000, 117). Na politykę personalną składają się: wybór jej celów, określenie liczby i struktury personelu, dobór, szkolenia, system motywacji oraz kontroli i oceny pracowników (por. Lipiec 2015a, 69-82).

Polityka personalna Kościoła w znacznym stopniu różni się od tej, którą prowadzą organizacje usługowe, także niekomercyjne. Na liczebność personelu, zwłaszcza duchownych, kierujący polityką mają jedynie ograniczony wpływ. Dawcą powołań bowiem jest Bóg i to Jego wola ma zasadniczy wpływ na liczbę duszpasterzy. Odpowiedzialni za politykę personalną oddziałują natomiast w znaczący sposób na dobór duszpasterzy i ich szkolenia. Odbywa się to w ramach formacji seminaryjnej i stałej. Podobnie kształtują oni politykę personalną dotyczącą osób świeckich i konsekrowanych zaangażowanych w działalność pastoralną. Na dynamizm posługi i jej jakość kościelni decydenci oddziałują poprzez realizację systemów motywacyjnych oraz kontroli i oceny pracowników duchownych i świeckich. We wszystkich tych dziedzi-

nach polityki personalnej dokonują się zmiany w celu dostosowania ich do aktualnych wyzwań. Nowe *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* jest podstawą formacji seminaryjnej i odnosi się także częściowo do formacji stałej (zob. Kongregacja ds. Duchowieństwa 2016, 2-3). Poszukiwanie nowych form motywacji – poza nadprzyrodzonymi – stanowi przedmiot wielu dyskusji. Podobnie przedstawia się sprawa kontroli i oceny, która z wielu powodów daje różnorakie rezultaty (por. Nowak 2017, 31-64).

3. Strategie marketingowe przedsiębiorstw usługowych a duszpasterstwo

Zakładanymi efektami działalności przedsiębiorstw usługowych są zysk i rozwój. Są one osiągnięte dzięki usatysfakcjonowanym klientom (por. Boguski 2016, 164-166). Zadowoleni klienci korzystają ponownie z usług firm i polecają je innym potencjalnym usługobiorcom. Wynika to z większej wartości usługi w ich odczuciu. Tworzenie wysokiej jakości usług i ich wyższej wartości w porównaniu z ofertą konkurencji uznaje się za efekt działalności zadowolonych i wydajnych pracowników. Ich satysfakcja z kolei jest skutkiem ich zaangażowania, ofiarności i lojalności wobec pracodawcy, co jest rezultatem marketingu wewnętrznego, na który składa się właściwy dobór pracowników, szkolenie ich i tworzenie korzystnych warunków pracy. Można więc przyjąć, że na ostateczny sukces firmy usługowej składa się marketing wewnętrzny, skierowany do jej personelu, oraz marketing interakcyjny, odnoszący się do jakości oddziaływań między jej pracownikami a klientami (Kotler et al. 2002, 713-715).

W Kościele marketing wewnętrzny ma specyficzny charakter i odnosi się przede wszystkim do duchownych, stanowiących przeważający odsetek zaangażowanych w działalność duszpasterską. Ich motywowanie i formacja opierają się na przesłankach teologicznych, zaś warunki pracy nie odgrywają w tym kontekście tak znaczącej roli, jak w organizacjach usługowych, także niekomercyjnych. Nadprzyrodzone przesłanki posługi i motywacja do pracy pastoralnej spychają na dalszy plan jej materialne i finansowe uwarunkowania.

Wiele uwagi zwraca się z kolei na poszukiwanie właściwych form interakcji między duszpasterzami a wiernymi i innymi osobami, do których działalność pastoralna jest adresowana. Wydaje się, że w nawiązywaniu i umacnianiu więzi między tymi osobami mogą pomóc programy marketingu partnerskiego, który opiera się na koncepcji tworzenia i podtrzymywania partnerskich i długookresowych realizacji między uczestnikami rynku (Furtak 2003, 44). Z punktu widzenia natury i potrzeb Kościoła najbardziej odpowiednie wydają się programy oddziałujące na więzy społeczne oraz strukturalne. Programy wpływające na więzy ekonomiczne nie mają w duszpasterstwie większego

znaczenia, ponieważ nie służy ono powiększaniu korzyści materialnych jego adresatów. Mogą być stosowane głównie w posłudze charytatywnej, zwłaszcza w działalności pomocowej (por. Przygoda 2018, 75-89). W pozostałych dziedzinach duszpasterstwa dąży się przede wszystkim do zaspokojenia potrzeb duchowych.

Programy zwiększające korzyści adresatów duszpasterstwa (klientów) i oddziałujące na więzi społeczne składają się z różnorodnych czynników. Pierwszym z nich jest poprawa jakości posługi pastoralnej. Podnoszenie jej zwiększa zaufanie wiernych i podnosi stopień zainteresowania Kościołem u dystansujących się lub niewierzących. Dzieje się tak dzięki bezpośrednim kontaktom, jakie duszpasterze mają z osobami zwracającymi się do nich. Innym czynnikiem jest osobisty charakter kontaktów i relacji. Kościół, określający siebie jako wspólnota braterska, wskazuje, że kontakty duszpasterskie powinny mieć charakter osobisty. Charakter formalny, urzędowy nie jest natomiast preferowany i jest dopuszczalny tylko w oficjalnych sytuacjach (por. Misiurek 2003, 106-115).

Kolejnym czynnikiem programu marketingu partnerskiego jest dialog. Trudno nawiązywać relacje i budować więzi bez dialogu, czyli wtedy gdy obie strony nie występują jako podmioty. Umiejętność słuchania przez duszpasterzy jest konieczna, ponieważ prowadzi do wzajemnego otwarcia i zaufania (por. Fiałkowski 2013, 103-115). Ważnym czynnikiem, zwłaszcza w aktualnych okolicznościach, jest wizerunek Kościoła i poszczególnych duchownych. Jego poprawa podwyższa wartość oferty pastoralnej oraz pozwala na zaspokojenie duchowych i psychicznych potrzeb wierzących. Współcześnie coraz większe znaczenie może mieć szybsza i sprawniejsza „obsługa” adresatów duszpasterstwa. Dotyczy to wybranych inicjatyw pastoralnych i niektórych okoliczności. Nie może to być stała tendencja obejmująca zasadniczy nurt działalności pastoralnej, co mogłoby skutkować jej sformalizowaniem i spłyceniem.

Programy zwiększające korzyści dla adresatów posługi kościelnej oddziałujące na więzi strukturalne również składają się z różnorodnych czynników. Pierwszym z nich jest korzystanie z nowoczesnych usług (por. Furtak 2003, 212). Obecnie przywiązuje się coraz większą wagę do mediów elektronicznych, w tym także społecznościowych. Mają one większy zasięg niż kontakty bezpośrednie, są nierzadko szybsze i bardziej efektywne w przekazywaniu informacji, a ponadto użytkowane przez ludzi młodych, na których Kościołowi zależy. Są one bowiem w znacznym stopniu dostosowane do ich potrzeb.

Kolejnym czynnikiem jest systemowość programów marketingu partnerskiego. Odpowiada to całościowemu charakterowi duszpasterstwa zmierzającego do realizacji wszystkich funkcji podstawowych Kościoła, zaspokojenia potrzeb duchowych wiernych i zbudowania spójnego ich światopoglądu. Podtrzymywanie całościowego i spójnego charakteru duszpasterstwa daje prze-

wagę nad częściowymi lub niespójnymi koncepcjami bytowania człowieka, propagowanymi we współczesnym świecie.

Wymogiem obecnych czasów jest stosowanie w posłudze pastoralnej „masowej indywidualizacji”, znanej z nauk o zarządzaniu. Kierowanie „oferty” duszpasterskiej do ogółu wierzących skutkuje jej „uśrednieniem”, tak aby mogła być przyjęta przez jak największą ich liczbę. Działanie takie powoduje, że potrzeby duchowe części z nich nie są zaspokajane w pełni lub nie odpowiada ono ich sytuacji życiowej. Konieczna staje się indywidualizacja duszpasterstwa, polegająca na udzieleniu jego adresatom takich wartości, jakich oni potrzebują, w odpowiednim miejscu, czasie i w odpowiedni sposób (por. Lipiec 2015b, 11-19).

Innym czynnikiem jest *cross-selling*, polegający na intensyfikacji współpracy między duszpasterzami a wiernymi i wykorzystaniu ich sytuacji życiowej. Jest to jeden z postulatów dotyczących „wyjścia” Kościoła do swego otoczenia, co jest rozumiane nie jako jednostkowy akt, lecz jako trwała więź, która ma być stale pogłębiana (zob. Franciszek 2013b, 20-24). Z czynnikiem tym wiąże się kolejny, polegający na lepszej dostępności posługi pastoralnej. Obejmuje on działania, które mają ułatwić dostęp wiernych do ośrodków duszpasterskich i korzystanie z nich, a także – współcześnie mogące odgrywać coraz większą rolę – docieranie duszpasterzy do środowisk życiowych adresatów ich posługi.

Zakończenie

Kościół nie jest przedsiębiorstwem usługowym w rozumieniu nauk o zarządzaniu. Jakkolwiek przypomina on organizacje niekomercyjne, to jego nadprzyrodzone posłannictwo uniemożliwia traktowanie go w taki sam sposób, jak instytucji doczesnych. Podobieństwo to jednak pozwala na wykorzystanie instrumentów i strategii marketingu usług w jego działalności pastoralnej. Posługiwanie się nimi może pozwolić na lepsze funkcjonowanie Kościoła w rzeczywistości ziemskiej i lepiej dobierać formy i sposoby jego działania. Ich wykorzystanie może usprawnić realizację jego działalności i wpłynąć na wierniejsze pełnienie posłannictwa zbawczego.

BIBLIOGRAFIA

- Boguski, Jan. 2016. *Marketing innowacji. Kreowanie innowacyjnych produktów i usług na potrzeby rynku*. Warszawa: Oficyna Graficzno-Wydawnicza Typografia.
- Chmielewski, Mirosław. 2018. Nowe media – nowe wyzwania wychowawcze dla katechezy. *Roczniki Teologiczne* 11, 127-148.

- Czubała, Anna. 2012. *Dystrybucja usług*. W: Anna Czubała, Agata Jonas, Tomasz Smoleń, Jan W. Wiktor, *Marketing usług*, 236-256. Warszawa: Wolters Kluwers Polska Sp. z o.o.
- Fiałkowski, Marek. 2013. „Dziedziniec pogan” miejscem dialogu z niewierzącymi. W: *Duszpasterstwo wobec kryzysu wiary*, red. Wiesław Przygoda, Kazimierz Święs, 103-114. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Franciszek. 2013a. *Adhortacja apostołska „Evangelii gaudium” o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie*.
- Franciszek. 2013b. Przemówienie podczas spotkania z episkopatem Brazylii *Duszpasterstwo to realizowanie macierzyństwa Kościoła* (São Sebastião do Rio de Janeiro, 27.07.2013). *L'Osservatore Romano* 44(10), 19-24.
- Furtak, Robert. 2003. *Marketing partnerski na rynku usług*. Warszawa: Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne.
- Huzarek, Tomasz, Marek Fiałkowski i Arkadiusz Drzycimski. 2018. *Fenomen niewiary w świetle dialogowej natury Kościoła*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Kamiński, Ryszard. 2006. *Duszpasterstwo*. W: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. Ryszard Kamiński, Wiesław Przygoda i Marek Fiałkowski, 201-209. Lublin: TN KUL.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa. 2016. *Dar powołania kapłańskiego. Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis* (8.12.2016). Watykan: L'Osservatore Romano.
- Kotler, Philip et al. 2002. *Marketing. Podręcznik europejski*. Warszawa: Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne.
- Krzyżanowska, Magdalena. 2000. *Marketing usług organizacji niekomercyjnych*. Warszawa: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Przedsiębiorczości i Zarządzania im. L. Koźmińskiego.
- Lipiec, Dariusz. 2015a. Gospodarowanie zasobami ludzkimi a duszpasterstwo, *Roczniki Teologiczne* 62(6), 69-82.
- Lipiec, Dariusz. 2015b. Marketing relacji a duszpasterstwo, *Teologia Praktyczna* 16, 7-20.
- Lipiec, Dariusz. 2016. Die Seelsorge als Mittel, die Präsenz der Kirche in der Gessellschaft zu festigen. W: *Teil oder Fremdkörper. Die Posietionierung der Kirchen in postkommunistischen Gesellschaften*, red. Mieczysław Polak, Teresa Kowalczyk, Petr Slouk, 83-91. Gniezno–Wien.
- Mazur, Kazimierz P. 2001. *Marketing usług edukacyjnych*. Warszawa: Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej im. M. Grzegorzewskiej.
- Misiurek, Jerzy. 2003. Kapłaństwo święceń w świetle instrukcji Kongregacji do spraw Duchowieństwa: „Kapłan pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej”, *Dobry Pasterz* 28, 105-116.
- Nowak, Marian. 2017. Integralność w formacji kapłańskiej. Implikacje i wnioski dla projektów formacyjnych w nowym „Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis”. *Formatio Permanens* 17, 31-64.
- Oczachowska, Alina. 2016. Promocja w usługach. W: *Marketing usług. Podstawy teoretyczne i praktyka*, red. Agata Czajkowska, 97-124. Koszalin: Wydawnictwo Naukowe Politechniki Koszalińskiej.
- Pawlukiewicz, Piotr. 2002. Dlaczego bogatemu księdzu trudno wejść do królestwa niebieskiego?. *Pastores* 2, 50-59.
- Przygoda, Wiesław. 2015. Preewangelizacja – ekstrawagancja czy pastoralna konieczność?. W: *Peryferie wiary wyzwaniem dla Kościoła*, red. Wiesław Przygoda, Marek Fiałkowski, 17-40. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Przygoda, Wiesław. 2003. Duszpasterz sługą miłosierdzia według nauczania papieża Franciszka. *Roczniki Teologiczne* 65(6), 75-93.
- Pukas, Anetta. 2003. *Marketing-mix usług*. W: *Marketing usług*, red. Aniela Styś, 53-88. Warszawa: Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne.
- Sakowicz, Eugeniusz. 2015. Religie i kultury niechrześcijańskie wyzwaniem duszpasterskim dla Kościoła w Polsce. W: *Peryferie wiary wyzwaniem dla Kościoła*, red. Wiesław Przygoda, Marek Fiałkowski, 115-130. Lublin: Wydawnictwo KUL.

Święś, Kazimierz. 2013. *Aktualny kontekst społeczno-kulturowy jako zagrożenie dla wiary*. W: *Duszpasterstwo wobec kryzysu wiary*, red. Wiesław Przygoda i Kazimierz Święś, 57-78. Lublin: Wydawnictwo KUL.

DARIUSZ LIPIEC – prezbiter diecezji siedleckiej, prof. dr hab., pracownik Katedry Teologii Pastoralnej na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Lublinie, główne kierunki badań to: organizacja duszpasterstwa, duszpasterstwo osób z niepełną sprawnością, teologia laikatu.

Moralne aspekty władzy hierarchicznej Kościoła katolickiego wobec zjawiska izolacji społecznej. Socjologiczna perspektywa budowania wspólnoty religijnej

Moral aspects of the hierarchical authority of the Catholic Church
in the face of the phenomenon of social isolation.
A sociological perspective on building a religious community

JORDAN KLIMEK

Uniwersytet Szczeciński, Wydział Ekonomii, Finansów i Zarządzania, Polska

jordan.klimek@usz.edu.pl

ORCID: 0000-0002-9824-143X

Abstract: The aim of this article is to indicate the moral aspects of the exercise of power by the Church hierarchy in the context of social isolation caused by the coronavirus pandemic. The text presents the specificity of exercising power in the Catholic Church and its relation to moral and social responsibility. It analyses the situation of decision-making in the conditions of the pandemic through the prism of the moral responsibility of the decision-maker. The conclusions of the analysis indicate numerous negligence in the way power has been exercised in the community of the Church so far, pointing to the model of shared power.

Keywords: moral and social responsibility, power, religious community, social anomie, social isolation

Streszczenie: Celem artykułu jest wskazanie moralnych aspektów sprawowania władzy przez hierarchię kościelną w czasie pandemii koronawirusa. W tekście przedstawiono specyfikę sprawowania władzy w Kościele katolickim oraz jej związek z odpowiedzialnością moralną i społeczną. Dokonano analizy sytuacji podejmowania decyzji w warunkach pandemii przez pryzmat moralnej odpowiedzialności decydenta. Wnioski z analizy wska-

zują na liczne zaniedbania w dotychczasowym sposobie sprawowania władzy we wspólnocie Kościoła ze wskazaniem na model władzy współdzielonej.

Słowa kluczowe: anomia społeczna, izolacja społeczna, odpowiedzialność moralna i społeczna, władza, wspólnota religijna

Wstęp

Doświadczenie pandemii koronawirusa przeniknęło codzienność i istotnie wpłynęło na sposób funkcjonowania ludzi, struktur, organizacji itd. To nowe uwarunkowanie rzeczywistości w krótkim czasie doprowadziło do pogłębienia się zjawiska izolacji społecznej i jego następstw dla zdrowia psychicznego i fizycznego (LeVasseur 2021) o niespotykanej dotąd skali. W efekcie nastąpiła zmiana sposobu funkcjonowania życia społecznego (Echegaray 2021), w tym także praktyk religijnych, polegająca m.in. na zintensyfikowanym wykorzystaniu sieci Internet (Servidio et al. 2021) i nowoczesnych technologii komunikacyjnych w relacjach interpersonalnych. Na kontekst izolacji społecznej można spojrzeć z perspektywy koncepcji anomii społecznej, która to wciąż pozostaje przystępnym aparatem poznawczym dla socjologicznych obserwacji procesu zatracenia norm kulturowych (Wrzesień 2017). Właśnie czas pandemii zdaje się uwydatniać procesy i zjawiska charakterystyczne dla klasycznego ujęcia anomii społecznej, rozumianego jako skutek nadmiernego akcentowania celów lub środków (Merton 1938), ale także dla współczesnych obserwacji, tj. procesów anonimowości, ostentacji, refleksyjności i latencji (Celmer 2013, 141-144), a także dominacji bezwzględnej logiki rynkowej (Mączyńska 2014).

Bezpośrednią konsekwencją pandemii jest nasilenie się pewnych zjawisk, obserwowanych we wspólnocie Kościoła katolickiego w ostatnich latach, a w szczególności: sekularyzacja (Sadura 2020), osłabienie więzi społecznych (Zaręba i Mariański 2021, 29) i nieformalna rezygnacja z różnych form pobożności lub przynajmniej ich ograniczenie (Bożewicz 2020), problemy finansowe wspólnot parafialnych (Kloch 2021, 109) i tym samym obniżenie poziomu wpływów do diecezji. Czas społecznej izolacji wymusił ponadto zmianę w sposobie głoszenia Ewangelii. Dotychczasowy model duszpasterstwa grupowego został zawieszony, a w jego miejsce podjęto próbę wdrożenia podejścia indywidualnego, ukierunkowanego na jednostkę (Brzezinka 2020), wykorzystując nowoczesne narzędzia komunikacji cyfrowej (Buchta, Kaczmarek i Mandrysz 2020). W związku z powyższym wspólnota Kościoła staje wobec wielu wyzwań i problemów, które z punktu widzenia zarządzania można rozpatrywać jako szansę na rozwój (Sygulska i Krupska 2019, 105). Konieczność podjęcia konkretnych decyzji przez osoby kompetentne na poziomie instytu-

cjonalnym Kościoła katolickiego wiąże się zaś z aspektem moralności. Proces decyzyjny jest bowiem powiązany z dylematami natury moralnej, a także z odpowiedzialnością wobec osób, których te decyzje dotyczą (Cavazotte, Mansur i Moreno 2021).

Celem niniejszego artykułu jest wskazanie – na podstawie krytycznej analizy literatury przedmiotu i dostępnych raportów badawczych – na aspekty moralne sprawowania władzy przez hierarchię Kościoła katolickiego w warunkach izolacji społecznej. W szczególności dotyczy to sytuacji, które nasiliły się w czasie pandemii koronawirusa, a które wydają się dotąd nieobecne w dyskursie akademickim.

I. Charakter władzy we wspólnocie Kościoła katolickiego

Kluczowe z punktu widzenia rozważań na temat dylematów moralnych sprawowania władzy w Kościele jest zrozumienie jej specyfiki. Dla porządku należy zaznaczyć, że sprawowanie władzy rozumiane jest tutaj jako podejmowanie wiążących dla organizacji decyzji i wywieranie wpływu zmierzającego do określonych przez jednostkę lub grupę zachowań i postaw. Władza we wspólnocie Kościoła katolickiego jest oparta na modelu „służby” wobec innych ludzi, jest dobrowolnym przyjęciem Boskiego powołania (J 15,16) na rzecz rozwoju duchowego pozostałych wiernych, na wzór Chrystusa (Mt 20,24-28). Jest to pewien rodzaj misji polegającej na przewodzeniu duchowym poprzez dawanie dobrego przykładu (1 P 5,1-3) i ojcowską troskę o wiernych (Jan Paweł II 1996, 49). W praktyce oznacza to odwrócenie logiki postępowania współczesnych organizacji, w których istota zarządzania jest przede wszystkim zorientowana na samą organizację, a dopiero w dalszej kolejności na zespół i inne elementy (Marek i Kostrzewa 2020, 47-49).

Specyfika „służebnego” modelu władzy hierarchicznej Kościoła skłania do głębszego zastanowienia się nad jej rzeczywistymi źródłami. Nie chodzi tutaj o prawne i ewangeliczne (1 Tm 3,2-13) kryteria powołania na konkretny urząd w Kościele katolickim, ale o praktyczny wymiar respektowania poszczególnych decyzji hierarchów przez wiernych. Badania socjologiczne wskazują na coraz mniejszy poziom stosowania wskazań Kościoła przez wiernych (Boguszewski 2018, 4). W związku z powyższym wydaje się, że źródłem hierarchicznej władzy kościelnej jest w większym stopniu autorytet konkretnej osoby sprawującej urząd oparty na doświadczeniu bezpośredniej z nią relacji niż umocowanie prawne (Kamiński 2020, 92). Taka sytuacja może wynikać m.in. ze wzrostu poziomu świadomości osób świeckich w zakresie pewnych treści biblijnych, jak np.: powszechnego kapłaństwa (1 P 2,5.9) i braterstwa wszystkich ludzi (Dąbek, 2000), a co za tym idzie – ich coraz większej roli

w Kościele katolickim (Wojnicz 2019, 399). Dotychczasowe, dobrze zakorzone mechanizmy klerykalizmu (Zduniak 2019, 63-64) i hegemonii kulturowej (Rykiel 2018, 22) przestają mieć w tym przypadku znaczenie.

Zakres władzy hierarchicznej Kościoła różni się ze względu na status członków wspólnoty. W przypadku osób duchownych i konsekrowanych ma ona wymiar rzeczywisty, tj. konkretną sprawczość. Jest odpowiednikiem władzy administracyjnej ze wszelkimi tego konsekwencjami, tj. analogicznie do relacji przełożonego z podwładnym w organizacjach biznesowych. Z kolei w stosunku do osób świeckich kościelna władza hierarchiczna – z pewnymi wyjątkami, np. sakramentu małżeństwa (tzw. ślubu konkordatowego) – ma raczej wymiar symboliczny. Możliwa jest tutaj sprawczość jedynie w obszarze duchowym, odwołującym się do sumienia i wolności jednostki, respektująca granicę możliwości wpływu na wolność przeżywania relacji z Bogiem (Królikowski 2014, 151). Jest to zatem taki rodzaj władzy, który podkreśla znaczenie indywidualizmu (wolnej woli i samodzielności w podejmowaniu decyzji) i związanych z nią ryzyka i odpowiedzialności za dokonywane wybory (Kępski 2016, 248-249). W związku z powyższym niezastosowanie się do wskazań biskupa przez osoby świeckie nie wiąże się z konsekwencjami w rzeczywistym wymiarze funkcjonowania w codzienności (np. karą finansową, pozbawieniem stanowiska itd.), a odnosi się wyłącznie do aspektów w duchowej sferze życia, co być może nie stanowi zbyt dotkliwej sankcji. Ponadto, kościelna władza hierarchiczna jest odpowiednio wyposażona w instrumenty administracyjne do kontroli i egzekwowania nałożonych sankcji jedynie w odniesieniu do osób duchownych i konsekrowanych.

Efektywność przewodzenia wspólnocie religijnej zdaje się zależna m.in. od świadomości jej członków na temat sposobu organizacji życia wspólnotowego na podstawie ustalonego porządku prawnego (strukturę władzy) i systemu aksjonormatywnego (wartości, wzorców kulturowych, reguł, zwyczajów itd.). Badania potwierdzają bowiem, że znajomość przepisów prawa sprzyja ich stosowaniu w praktyce codzienności (Adu i van der Walt 2021). Należy jednak pamiętać, że w przypadku wspólnoty Kościoła katolickiego fundamentem budowania świadomości wiernych w zakresie przepisów prawa jest postawa miłości, która sugeruje roztropne korzystanie z kompetencji (w tym uchwalanie praw), aby nie zostało narażone dobro jakiegokolwiek osoby (Zamelski 2015, 32-33).

2. Władza a odpowiedzialność moralna i społeczna

Sprawowanie władzy oznacza wzięcie odpowiedzialności (w różnych wymiarach, w tym m.in. naturalnym, moralnym i społecznym) za innych. Odpowiedzialność w sensie naturalnym wydaje się obiektywna, absolutna i wolna od

relatywizmu, wynika bowiem z norm naturalnych, trwale wpisanych przez Boga (Jr 31,33) każdemu człowiekowi (Kruszyński 2015, 9-10). Z kolei moralny wymiar odpowiedzialności (Wojewoda 2021) jest oparty na systemie normatywnym i podlega zmianom w czasie, co oznacza, że określone normy etyczne mogą zostać „sprzeniewierzone” czy wręcz „utowarowione” (Zarzycki 2015, 104-106). Główna oś przepisów normatywnych w odniesieniu do funkcjonowania i sprawowania władzy we wspólnocie Kościoła katolickiego opiera się właśnie na założeniu, że człowiek powinien dążyć do realizacji powinności opartych na normach naturalnych jako wartościach najważniejszych i ostatecznych (Szlachta 2020, 26-27), do których łamanie nie mogą go zmuszać żadne normy etyczne, prawne, społeczne itd. (Kruszyński 2015, 17-18). Z kolei w perspektywie socjologicznej zakres moralnej odpowiedzialności sprawowania władzy w organizacji dotyczy obszaru oddziaływania na obowiązujący w danej społeczności system aksjonormatywny. Chodzi o wpływ decyzji i sposobu oddziaływania osoby sprawującej władzę na zmianę w obrębie aktualnie obowiązujących wartości, norm, zwyczajów itd. Należy jednak pamiętać, że zgodnie z nauczaniem papieża Franciszka wpływ ten jest ograniczony aktualnymi możliwościami intelektualno-poznawczymi i wolicjonalnymi jednostki, a także historycznym i społeczno-kulturowym kontekstem funkcjonowania (Filipowicz 2019, 44). W praktyce oznacza to uwzględnianie szerszej perspektywy w dokonywaniu oceny poszczególnych postaw i zachowań (Mariański 2014, 18).

Zakres odpowiedzialności społecznej w aspekcie sprawowania władzy w organizacji wydaje się dotyczyć co najmniej trzech następujących obszarów. Po pierwsze, wiąże się z kształtowaniem kultury organizacyjnej, tj. wartości, norm, zwyczajów itd. (Serafin 2015, 97). Podejmowanie wiążących rozstrzygnięć i oczekiwanie określonych postaw i zachowań oznacza bowiem konieczność dostosowania się członków organizacji do nowych zasad i uznania ich za obowiązujące w danej społeczności. Dotyczy to zarówno przemian formalnych (statutów, regulaminów, wytycznych, instrukcji itd.), jak i nieformalnych (postaw, zachowań, zwyczajów) wewnątrz danej społeczności. Po drugie, wpływa na kształtowanie się tożsamości indywidualnej i zbiorowej członków danej społeczności (Paleczny 2008, 75). Wszelkie wiążące decyzje osób sprawujących władzę i ich zabiegi wywierania wpływu na innych zdają się wskazywać miejsce w strukturze danej społeczności (status społeczny, pozycję społeczną) i określać zakres kompetencji poszczególnych osób czy grup (ról społecznych). Po trzecie, wpływa na kreowanie wizerunku organizacji i skupionej wokół niej społeczności (Żukiewicz 2011, 212). Realizacja procesów decyzyjnych przyczynia się do współtworzenia przekazów na zewnątrz organizacji, oddziałując na sposób postrzegania danej społeczności przez otoczenie zewnętrzne. W związku z powyższym społeczny wymiar odpowie-

działności za sprawowanie władzy wydaje się przyczyniać do zwiększania poziomu świadomości społecznej w zakresie empatii, wrażliwości i uważności na drugiego człowieka, a także do upowszechnienia norm moralnych w danej społeczności. Mówiąc językiem wspólnoty Kościoła, sprawowanie władzy zdaje się kształtować ewangeliczną postawę miłości bliźniego (Krawczyk 2018), a przez to budować kulturę zaufania (Górniak 2021). W efekcie zwiększa się prawdopodobieństwo stosownej reakcji na postawę lub zachowanie niezgodne z przyjętymi w danej społeczności normami moralnymi, stanowiąc tym samym mechanizm kontroli społecznej i miarę rozwoju cywilizacyjnego.

Istotę moralnej odpowiedzialności sprawowania władzy w organizacji można uchwycić w odniesieniu do procesu decyzyjnego (Banajski 2006; Mazur 2006). Przyjęcie perspektywy zarządzania organizacją pozwala dostrzec, że każdy jego etap wiąże się z dylematami natury moralnej. Już na samym początku, tj. w czasie pozyskiwania informacji, istnieją wątpliwości moralne, które można umownie określić jako „walkę o prawdę”, czyli konieczność wyboru pomiędzy poznaniem prawdy albo „mojej prawdy” (nieprawdy). O ostatecznym wyniku tegoż dylematu rozstrzyga bowiem podejście do gromadzenia informacji, a więc m.in. to czy dopuszczane są źródła „niewygodne” dla organizacji, czy niektóre dane są pomijane lub zatajane. Podczas etapu analizy zgromadzonych informacji pojawia się „dylemat obiektywizmu”, czyli pracy z danymi w oparciu o przyjęcie jedynie własnej perspektywy. Niezdolność do odrzucenia wszelkiego rodzaju uprzedzeń w stosunku do pozyskanych informacji uniemożliwia rzetelną analizę. Podobnie jest w przypadku nieodpowiedniego podejścia do wnikliwości w analizie danych (zagłębienia się w dane zamiast jedynie powierzchownego spojrzenia). Zdają się to potwierdzać aktualne wyniki badań, które wskazują, że wpływ działań nielicznych jednostek na dynamikę społeczną może podważyć dotychczasowe oczekiwania poznawcze (Donnarumma i Pezzulo 2021). Na etapie projektowania rozwiązań dochodzi do „dylematu holistycznego”, czyli spojrzenia na problem w szerszej perspektywie, uwzględniającej potrzeby i oczekiwania nie tylko organizacji, ale także pozostałych aktorów. Przyjmowane rozwiązania bowiem powinny być zgodne z celami społeczności, a nie tylko organizacji. Podczas wyboru wariantów, kluczowe z punktu widzenia porządku moralnego jest kierowanie się celami nadrzędnymi, a nie partykularnymi (Corvellec i Macheridis 2010, 218). Ważnym aspektem tego „dylematu maksimum” jest także poszukiwanie rozwiązań o jak największym potencjale korzyści (nie tylko dla organizacji, ale także otoczenia). W związku z powyższym wydaje się, że istota moralnej odpowiedzialności za sprawowanie władzy dotyczy wyboru takich rozwiązań, które prowadzą do realizacji celów o jak największym potencjale dobra. Zakłada to pewne wartościowanie efektów realizacji konkretnych decyzji na podsta-

wie aktualnego kontekstu funkcjonowania, co z pewnością wymaga podejścia opartego na otwartym myśleniu i zaufaniu.

3. Sprawowanie władzy i dylematy moralne w warunkach pandemii koronawirusa

Sprawowanie władzy we wspólnocie religijnej w dobie pandemii napotyka przede wszystkim na jeden podstawowy problem, tj. ograniczenia bezpośrednich styczności społecznych wynikających z zagrożenia epidemiologicznego. Podjęcie decyzji o wprowadzeniu limitu wiernych uczestniczących w nabożeństwach, ograniczeniu lub czasowym zawieszeniu spotkań wspólnot itp. wiąże się zaś z podstawowym dylematem moralnym o wielowątkowej i złożonej strukturze, który zdaje się stawiać na jednej szali ochronę zdrowia i życia wiernych, a na drugiej ich aktywność religijną oraz ograniczenie znaczącego spadku dochodów w parafiach i diecezjach. Pojawienie się w dyskursie publicznym informacji o wykryciu nowego zagrożenia zdrowotnego w postaci koronawirusa, sposobie i tempie jego rozprzestrzeniania się wymaga stosownej reakcji ze strony osób decyzyjnych. Jest to szczególnie trudne, zwłaszcza że na początkowym etapie pandemii istnieje deficyt wiedzy medycznej, epidemiologicznej, sanitarnej itd. (Duszyński et al. 2020, 41), co oznacza, że konieczne jest tutaj zaufanie do ekspertów zewnętrznych (naukowców, lekarzy itd.). Jednocześnie trzeba pamiętać, że brak jakiegokolwiek reakcji ze strony sprawujących władzę można także odczytać jako pewną decyzję (Holska 2016, 241), której konsekwencją jest zgoda na pozostawienie wszelkich konsekwencji *status quo*. W związku z powyższym wydaje się, że tempo reakcji wiąże się w tym przypadku z poczuciem świadomości i odpowiedzialności za ochronę zdrowia i życia wiernych. Szybka reakcja minimalizuje ryzyko epidemiologiczne i zdaje się zdejmować ciężar odpowiedzialności moralnej decydenta za ewentualne zakażenia wśród wiernych, nawet jeżeli taka decyzja okazałaby się przedwczesna. Życie ludzkie jest bowiem prawem naturalnym, darem od Boga i należy się o nie troszczyć, zaś niedopuszczalne jest, aby je w jakikolwiek sposób ograniczać (Ozorowski 2017, 37).

Adekwatnym do wskazanej powyżej sytuacji instrumentem sprawowania władzy we wspólnocie Kościoła jest dyspensa od uczestnictwa w niedzielnej Mszy Świętej. Dekret o udzieleniu dyspensy chociaż ma charakter administracyjny (tj. formalny i podkreślający wagę sprawy), w praktyce w stosunku do osób świeckich ma wymiar wyłącznie symboliczny, ponieważ zdaje się nie przekraczać granicy ich wolności. Należy bowiem pamiętać, że zgodnie z nauczaniem Kościoła katolickiego uczestnictwo w niedzielnej Mszy Świętej jest kwestią odpowiedzialności indywidualnej. Stosowanie dyspensy w sytu-

acji pandemii nie wydaje się zatem konieczne, ale z pewnością stanowi jednoznaczne wskazanie dla wiernych o niższym poziomie świadomości zdrowotnej, religijnej itd., zdejmując z nich ciężar odpowiedzialności za podjęcie decyzji o nieuczestniczeniu w niedzielnej Mszy Świętej (Zaborowski 2013). Nie bez znaczenia bowiem jest fakt, że udzielenie wspomnianej dyspensy w szybkim czasie od ogłoszenia pandemii może stanowić wsparcie działań na rzecz wzrostu poziomu świadomości społecznej w zakresie przeciwdziałania rozprzestrzenianiu się koronawirusa. Z kolei decyzja o nieudzieleniu dyspensy od uczestnictwa w niedzielnej Mszy Świętej może być odebrana jako podważanie wiedzy o istniejącym, realnym zagrożeniu epidemiologicznym czy też podważanie decyzji władz państwowych, co może prowadzić do dysonansu poznawczego wśród wiernych. Dotyczy to zwłaszcza sytuacji braku reakcji na nieprzestrzeganie przepisów sanitarnych czy wręcz zachęcania do zachowań zwiększających ryzyko zakażenia. Pomimo że instytucja dyspensy wydaje się efektywnym rozwiązaniem w zakresie ochrony zdrowia i życia, tak w odniesieniu do tzw. religijności kulturowej może prowadzić do trwałej rezygnacji części wiernych z praktyki uczestnictwa w niedzielnych Mszach Świętych. W związku z powyższym proces decyzyjny w tym przypadku oznacza konieczność zwartościowania skutków konkretnego rozstrzygnięcia i spojrzenia długoterminowego.

Udzielenie dyspensy od uczestnictwa w niedzielnej Mszy Świętej wiąże się z decyzją o jej odwołaniu w przyszłości. O ile w przypadku wskazania na takie rozstrzygnięcie w sytuacji zakończenia stanu zagrożenia epidemiologicznego ogłoszonego przez stosowne instytucje wydaje się w pełni uzasadnione, każde przyspieszenie takiego rozwiązania może być uznawane za przedwczesne i budzić wątpliwości natury moralnej. W takiej sytuacji powstaje bowiem pytanie o intencję podjętej decyzji i oczekiwane przez decydenta konsekwencje dla wszystkich wiernych, zwłaszcza wobec wciąż trwającego i realnego zagrożenia epidemiologicznego. W związku z powyższym podjęcie decyzji o odwołaniu wspomnianej dyspensy wymaga przedstawienia wyczerpującego uzasadnienia na podstawie wiarygodnych przesłanek.

Zdecydowana większość sposobów sprawowania władzy we wspólnocie Kościoła opiera się na obowiązującej kulturze organizacji, najczęściej bazując na scentralizowanej, hierarchicznej strukturze bezpośrednich relacji interpersonalnych. To właśnie w tej przestrzeni kształtuje się relacja zwierzchności, sprowadzona do pionowej, jednostronnej komunikacji (w postaci listów pasterskich, publicznych wypowiedzi, a także instrukcji i dokumentów wewnętrznych) pomiędzy ordynariuszem a kapłanami i wiernymi. Już na podstawie dostępnych publicznie dokumentów poszczególnych wspólnot lokalnych Kościoła można stwierdzić, że sytuacja pandemii obnażyła brak jedności w sposobie postępowania przez hierarchów, podkreślając ich dużą niezależ-

ność. Niektóre stanowiska biskupów zdają się oddziaływać na wiernych w kierunku dostosowania się do oczekiwanych przez decydenta postaw i zachowań w obrębie praktyk religijnych i nie tylko. Na uwagę zasługują tu zwłaszcza te treści, które zdają się kontestować wynikające z pandemii koronawirusa zagrożenie dla zdrowia i życia wiernych, poprzez zachęcanie do praktyk religijnych dalekich od przestrzegania reżimu sanitarnego. Tego typu sugestie wskazują na konieczność postawienia pytania o moralną odpowiedzialność za zdrowie i życie tych wiernych, którzy na skutek dostosowania się do oczekiwań biskupa ulegną zakażeniu koronawirusem.

Innym przykładem oddziaływania na wiernych w czasie pandemii jest kwestia podejścia do szczepień przeciwko koronawirusowi. Pomimo wyraźnych zachęt papieża Franciszka, potwierdzonych stosownym dokumentem Stolicy Apostolskiej (Vatican.va. 2020), tylko nieliczni biskupi wspierają proces szczepień wśród wiernych. Dość wspomnieć, że analogiczny dokument jednego z zespołów eksperckich Kościoła katolickiego w Polsce zdaje się podkreślać znaczącą odpowiedzialność etyczną każdego wiernego, który przyjmuje szczepionkę, tylko ze względu na fakt, iż lek został wyprodukowany w sposób budzący, według nauczania Kościoła, wątpliwości etyczne (nie wskazując przy tym na żadną efektywną alternatywę). Tym samym dokument zdaje się sugerować przyjęcie określonego stanowiska w sprawie szczepień, stawiając wiernych w trudnym położeniu (zwłaszcza jeżeli ich sytuacja zawodowa nakłada na nich obowiązek szczepienia) (Episkopat.pl 2020). Powściągliwość władz hierarchicznych Kościoła w kreowaniu jednoznacznego przekazu zachęcającego do przyjmowania szczepień prowadzi więc do pytania o rzeczywistą wolę powrotu jak największej liczby wiernych do praktyk religijnych. Jest to tym bardziej uzasadnione pytanie, zwłaszcza że instytucjonalny Kościół jest w posiadaniu wszelkich niezbędnych zasobów do realnego wsparcia procesu szczepień wśród osób zdecydowanych i chętnych, np. w postaci organizacji punktów szczepień w wyznaczonym miejscu na terenie parafii.

Zakończenie

Czas pandemii koronawirusa jest okresem wychodzącym poza wszelkie dotychczasowe standardy funkcjonowania, w którym konieczne jest wypracowanie nowych rozwiązań. Sprawowanie władzy w organizacji w takich okolicznościach z pewnością nie ułatwia podejmowania decyzji, wskazując raczej na ich złożoność i wieloaspektowość. Każde rozstrzygnięcie niesie bowiem za sobą określone konsekwencje. Tym samym ciężar odpowiedzialności moralnej i społecznej może okazać się zbyt duży do uniesienia, co zwiększa prawdopodobieństwo popełnienia błędu. Odmiennie stanowiska poszczególnych

biskupów w sprawie udzielenia dyspensy od uczestnictwa w niedzielnej Mszy Świętej stanowią przykład zmagania w procesie podejmowania decyzji w czasie pandemii. Są także dowodem dużego poziomu niezależności Kościołów partykularnych. Co jednak najważniejsze, mogą prowadzić do wątpliwości wiernych w zakresie różnic stanowisk poszczególnych decydentów i polaryzacji własnych stanowisk w tej kwestii. Chodzi tutaj głównie o zgodność danej decyzji z nauczaniem Kościoła (Ewangelią i stanowiskiem Stolicy Apostolskiej). W związku z powyższym, stawka tego rozstrzygnięcia, jaką jest postępowanie zgodne z obowiązującymi normami i wartościami oraz jedność całej wspólnoty Kościoła, wymagałaby uzgodnienia wspólnego stanowiska, przynajmniej na poziomie krajowym. W przeciwnym wypadku może dochodzić do dekompozycji dotychczasowych norm i wartości i destrukcyjnego oddziaływania na obowiązujący w ramach danej wspólnoty religijnej system aksjonormatywny.

Proces anomii społecznej zdaje się również pogłębiać sprzeczność w obrębie zachowań i postaw ordynariuszy w zestawieniu z głoszonymi przez nich treściami. Widoczny brak osobistego zaangażowania biskupa w kwestie bieżące, których dotyczą komunikaty dla wiernych, sprawia, że przekaz jest niewiarygodny (Jan Paweł II 2003, 11). Trudno jest także uznać komunikowane treści za godne zastosowania w codzienności, jeżeli działalność osoby, która powinna okazywać ojcowską troskę o całą wspólnotę wiernych, jest pozbawiona transparentności, charakteryzując się feudalnym stylem władzy i „dworskim stylem bycia”, niestwarzającym okazji do bezpośrednich relacji z innymi ludźmi. Jest to zatem kwestia indywidualnej kondycji moralnej osoby sprawującej władzę w organizacji, co potwierdzają badania (Haromszeki i Molek-Winiarska 2018, 69). Ponadto, sam styl komunikowania wskazuje na przedmiotowy sposób traktowania wiernych przez władze hierarchiczne Kościoła katolickiego, głównie ze względu na fakt, że jest najczęściej wyrażaniem pewnego stanowiska, pozbawionym głębszych i szerszych wyjaśnień czy też próby przekonania lub zachęcenia do czegokolwiek.

Czas pandemii koronawirusa zdaje się uwydatniać dwa możliwe sposoby podejścia do pojawiających się decyzji do rozstrzygnięcia, tj. instytucjonalny i wspólnotowy. Pierwszy z nich sprowadza się do działań ukierunkowanych na samą organizację, tj. przedkłada realizację celów operacyjnych i zabezpieczenie zasobów nad misję i cele strategiczne (z wyjątkiem tych, które dotyczą rozwoju samej organizacji). Drugim sposobem jest działanie stanowiące odpowiedź na bieżące potrzeby całej społeczności, nawet za cenę osłabienia organizacji. Jest zorientowany na podstawową misję organizacji, w której zasoby są jedynie środkami do osiągnięcia celów strategicznych. W przypadku wspólnoty Kościoła konkretne rozstrzygnięcia stanowią przedmiot indywidualnej oceny moralnej wiernych, w którym podstawowym kryterium jest Ewangelia. Wszelkie decyzje, które stoją w sprzeczności z nauczaniem Kościoła

katolickiego, budzą niepokój i brak zaufania do decydenta i całej organizacji, jednocześnie destrukcyjnie wpływając na obowiązujący we wspólnocie system aksjonormatywny i przyczyniając się do rozpadu więzi z organizacją.

Możliwe jest jednak uniknięcie wielu napięć społecznych pod warunkiem, że sprawujący władzę w Kościele katolickim byłoby bardziej świadomi w zakresie sposobów sprawowania władzy w odniesieniu do godności osoby ludzkiej i potrzeb wspólnoty (Królikowski 2014, 161). Budowanie wspólnoty religijnej w warunkach wyjątkowych, np. w czasie pandemii, powinno opierać się na bezpośrednich, partnerskich relacjach interpersonalnych i władzy współdzielonej, sprawowanej w sposób transparentny i bez dystansu, zorientowanej na współpracę z innymi. Jest to okres, w którym kluczowe znaczenie ma kultura zaufania (Zduniak 2019, 68-69), a więc także relacje interpersonalne oparte na prawdzie i konfrontowaniu się z trudną rzeczywistością, co pozwoli na budowanie kapitału społecznego.

BIBLIOGRAFIA

- Adu, Theresa L. i Thomas B. van der Walt. 2021. Effects of awareness of user rights on compliance with copyright laws and policies in academic libraries. *The Journal of Academic Librarianship*, 47(4), 1-9. DOI: 10.1016/j.acalib.2021.102359.
- Banajski, Ryszard. 2006. Decyzje w sytuacjach konfliktów moralnych. *Prakseologia*, 146, 113-122.
- Biblia pierwszego Kościoła*. 2017. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Vocatio.
- Boguszewski, Rafał. 2018. *Religijność Polaków i ocena sytuacji Kościoła katolickiego. Komunikat z badań*. Warszawa: CBOS.
- Bożewicz, Marta. 2020. *Religijność Polaków w warunkach pandemii. Raport z badań*. Warszawa: CBOS.
- Brzezinka, Zdzisław. 2020. Szukanie nowych dróg w przygotowaniu do pierwszej spowiedzi i Komunii św. W: *Zeszyt specjalny do programu duszpasterskiego Kościoła katolickiego w Polsce na rok 2020/2021. Duszpasterstwo w czasie pandemii*, red. Jan Bartoszek, Roman Chromy i Krystian Piechacz, 165-173. Katowice: Instytut Gość Media.
- Buchta, Roman, Robert Kaczmarek i Sebastian Mandrysz. 2020. Szkolne nauczanie religii i katecheza wobec COVID-19. W: *Zeszyt specjalny do programu duszpasterskiego Kościoła katolickiego w Polsce na rok 2020/2021. Duszpasterstwo w czasie pandemii*, red. Jan Bartoszek, Roman Chromy i Krystian Piechacz, 133-163. Katowice: Instytut Gość Media.
- Cavazotte, Flavia, Juliana Mansur i Valter Moreno. 2021. Authentic leadership and sustainable operations: How leader morality and selflessness can foster frontline safety performance. *Journal of Cleaner Production*, 313. DOI: 10.1016/j.jclepro.2021.127819.
- Celmer, Bartosz. 2013. Dewiacja i anomia w ujęciu systemowym. *Kultura i Społeczeństwo*, 2, 133-154. DOI: 10.2478/kultura-2013-0016.
- Corvellec, Hervé i Nikos Macheridis. 2010. The moral responsibility of project selectors. *International Journal of Project Management*, 28(3), 212-219. DOI: 10.1016/j.ijproman.2009.05.004.
- Dąbek, Tomasz Maria. 2000. Boże synostwo a ludzkie braterstwo. *Teologia wezwania Ojce nasz. Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 53(3-4), 189-198. DOI:10.21906/rbl.506.
- Donnarumma, Francesco i Giovanni Pezzulo. 2021. Moral decisions in the age of COVID-19: Your choices really matter. *Social Sciences & Humanities Open*, 4(1), 1-6. DOI: 10.1016/j.ssho.2021.100149.

- Duszyński, Jerzy et al. 2020. *Zrozumieć COVID-19. Opracowanie Zespołu ds. COVID-19 przy Prezysie Polskiej Akademii Nauk*. Warszawa: Polska Akademia Nauk.
- Echegaray, Fabián. 2021. What POST-COVID-19 lifestyles may look like? Identifying scenarios and their implications for sustainability. *Sustainable Production and Consumption*, 27, 567-574. DOI: 10.1016/j.spc.2021.01.025.
- Episkopat.pl. 2020. *Stanowisko dotyczące szczepionek*. Dostęp: 22.04.2022. <https://episkopat.pl/ze-spol-ekspertow-ds-bioetycznych-kep-ws-szczepionek-przeciwko-covid-19/>.
- Filipowicz, Artur. 2019. Moralność według papieża Franciszka. *Studia Bobolanum*, 3, 27-58. DOI: 10.30439/SB.2019.3.2.
- Górniak, Lech. 2021. Kultura organizacyjna jako moderator związków pomiędzy zaufaniem organizacyjnym a jego determinantami i następstwami. *Nierówności Społeczne a Wzrost Gospodarczy/Social Inequalities and Economic Growth*, 65(1), 169-196. DOI: 10.15584/nsawg.2021.1.10.
- Haromszki, Łukasz i Dorota Molek-Winiarska. 2018. Wartości moralne przywódcy organizacyjnego. *Prace Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego we Wrocławiu*, 512, 57-74. DOI: 10.15611/pn.2018.512.05.
- Holska, Agata. 2016. Teorie podejmowania decyzji. W: *Zarządzanie, organizacje i organizowanie – przegląd perspektyw teoretycznych*, red. Krzysztof Klincewicz, 239-252. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Zarządzania Uniwersytetu Warszawskiego.
- Jan Paweł II. 2003. *Adhortacja apostołska „Pastores Gregis”*.
- Jan Paweł II. 1996. *Adhortacja apostołska „Vita Consecrata”*.
- Kamiński, Krzysztof. 2020. Władza w Kościele. Ujęcie teologiczno-prawne. *Biuletyn Stowarzyszenia Kanonistów Polskich*, 33, 91-112. DOI: 10.32077/skp.2020.33.1-6.
- Kępski, Piotr. 2016. Wpływ władzy pastoralnej na kształtowanie się indywidualizmu w społeczeństwach zachodnich w świetle genealogii Michela Foucaulta. *Studia Socjologiczne*, 4(223), 229-252.
- Kloch, Józef. 2021. Parafie online w Polsce w dobie pandemii COVID-19. Studium przypadku. *Colloquia Theologica Ottoniana*, 37, 95-113. DOI: 10.18276/cto.2021.37-06.
- Krawczyk, Roman. 2018. Nakaz miłości bliźniego w świetle Biblii. Zarys problematyki. *Studia Elbląskie*, 19, 277-290.
- Królikowski, Janusz. 2014. Wolność, władza i wspólnota w świetle nauczania II Soboru Watykańskiego. *Studia Socialia Cracoviensia*, 2(11), 149-161. DOI: 10.15633/ssc.781.
- Kruszyński, Rafał Jerzy. 2015. Odpowiedzialność naturalna człowieka. *Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Iuridica*, 74, 9-19.
- LeVasseur, Abby L. 2021. Effects of social isolation on a long-term care resident with dementia and depression during the COVID-19 pandemic. *Geriatric Nursing*, 42(3), 780-781. DOI: 10.1016/j.gerinurse.2021.04.007.
- Marek, Agnieszka i Sylwia Kostrzewa. 2020. Egzystencjalno-religijny model przywództwa biznesowego. Perspektywa holistyczna. *Annales. Ethics in Economic Life*, 23(2), 39-54. DOI: 10.18778/1899-2226.23.2.03.
- Mariański, Janusz. 2014. *Moralność w kontekście społecznym*. Kraków: Nomos.
- Mazur, Barbara. 2006. Rozwój moralny a metody podejmowania decyzji – analiza porównawcza kultur. *Prakseologia*, 146, 53-64.
- Mączyńska, Elżbieta. 2014. Anomia – jej przyczyny i ekonomiczne następstwa. W: *Oblicza mądrości. Z czego wyrastamy, ku czemu zmierzamy*, red. Szymon Drzyżdzyk i Marek Gilski, 77-106. Kraków: Wydawnictwo Scriptum.
- Merton, Robert King. 1938. Social Structure and Anomie. *American Sociological Review*, 3, 672-682.
- Ozorowski, Mieczysław. 2017. Wartość życia ludzkiego w nauczaniu papieża Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka. *Teologia i Moralność*, 12(2), 35-52. DOI: 10.14746/tim.2017.22.2.2.
- Palczyński, Tadeusz. 2008. *Socjologia tożsamości*. Kraków: Krakowskie Towarzystwo Edukacyjne sp. z o.o. – Oficyna Wydawnicza AFM.

- Rykiel, Zbigniew. 2018. Władza ideologiczna w parafiach: Rzeszów vs Dublin. *Acta Universitatis Lodzianis Folia Sociologica*, 64, 21-33. DOI: 10.18778/0208-600X.64.02.
- Sadura, Przemysław. 2020. *Liberalizacja i sekularyzacja społeczeństwa polskiego 1989-2020. Analiza socjologiczna*. Warszawa: Friedrich-Ebert-Stiftung.
- Serafin, Krystyna. 2015. Kultura organizacyjna jako element wspierający realizację strategii przedsiębiorstwa. *Studia Ekonomiczne. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego w Katowicach*, 222, 87-100.
- Servidio, Rocco et al. 2021. Fear of COVID-19, depression, anxiety, and their association with Internet addiction disorder in a sample of Italian students. *Journal of Affective Disorders Reports*, 4, 1-7. DOI: 10.1016/j.jadr.2021.100097.
- Sygułska, Katarzyna i Marta Krupska. 2019. Kryzys w życiu człowieka. *Praca Socjalna*, 6(34), 93-108.
- Szlachta, Bogdan. 2020. O prawie naturalnym jako ewentualnym normatywnym punkcie odniesienia w procesach prawodawczych. *Chrześcijaństwo-Świat-Polityka*, 24, 15-27. DOI: 10.21697/CSP.2020.24.1.17.
- Vatican.va. 2020. *Vaccine for all. 20 points for a fairer and healthier world. Vatican Covid-19 Commission in collaboration with the Pontifical Academy for Life*. Dostęp: 22.04.2022. https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_academies/acdlife/documents/rc_pont-acd_life_doc_20201229_covid19-vaccinopertutti_en.html.
- Wojewoda, Mariusz. 2021. Odpowiedzialność moralna. W: *Etyka polityczna*, red. Piotr Świercz, 169-185. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum.
- Wojnicz, Piotr. 2019. Pozycja prawna oraz apostołstwo wiernych świeckich w Kościele rzymskokatolickim. *Studia Elckie*, 3, 385-401.
- Wrzesień, Witold. 2017. Współczesne oblicza anomii. *Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny*, 4, 285-304.
- Zaborowski, Marek. 2013. Dyspensa w prawodawstwie kościelnym. *Prawo Kanoniczne*, 56(1), 31-45.
- Zamelski, Piotr. 2015. Świadomość prawna w Kościele czy świadomość Kościoła?. *Kościół i Prawo*, 4(1), 21-36.
- Zaręba, Sławomir Henryk i Janusz Mariański. 2021. Religion as a value during the pandemic. Sociological analysis. *Journal of Modern Science*, 46(1), 13-40. DOI: 10.13166/jms/136018.
- Zarzycki, Roland. 2015. Kapitał moralny w polu gry: konwersja i akumulacja. *Zoon Politikon*, 6, 89-108. DOI: 10.19247/ZOON201511.
- Zduniak, Agnieszka. 2019. Kryzys Kościoła jako kryzys wartości w niemieckim dyskursie teologiczno-socjologicznym. *Zeszyty Naukowe KUL*, 4(248), 53-70. DOI: 10.31743/zn.2019.62.4.03.
- Żukiewicz, Przemysław. 2011. *Przywództwo polityczne. Teoria i praktyka*. Warszawa: Difin.

JORDAN KLIMEK – socjolog w Instytucie Zarządzania na Uniwersytecie Szczecińskim, który w swojej pracy badawczej jest skupiony na zagadnieniach związanych z antropologią organizacji, socjologią kultury i metodologią badań społecznych; autor kilkudziesięciu publikacji naukowych i kilkudziesięciu ekspertyz, analiz, wdrożeń itp.

Religiousness of spouses as a factor contributing to shaping a successful marriage*

Religijność małżonków czynnikiem sprzyjającym kształtowaniu udanego małżeństwa

URSZULA DUDZIAK

The John Paul II Catholic University of Lublin, Institute of Theology, Department of Family Sciences, Poland

urszula.dudziak@kul.pl

ORCID: 0000-0001-5144-7708

Abstract: The most common vocational path in life is marriage. The need of spouses, their children, but also the society as a whole is for it to be happy and dissoluble. However, a significant number of spouses, including Catholic spouses, lodge divorce proceedings causing family disintegrations. The number of cohabiting couples of people, without getting married, is also growing. Responsibility for vowed love is significant both in the dimension of the earthly and eternal life. The question then arises: what factors are conducive to shaping a successful marriage, and in particular, is religiosity one of them? The article explains the words of the marriage vow spoken by persons entering into the sacramental marriage. It also provides an overview of research into the factors behind a successful marriage and confirms the vital role of mature religiosity in shaping it. It also encourages to have a religious formation that takes into account various forms of piety, which is important not only in relation with God, but also with your spouse, other family members and other people.

Keywords: manifestations of religiosity, oath of spouses, marriage success

Streszczenie: Najpowszechniejszą z dróg życiowego powołania jest małżeństwo. Potrzebą małżonków, ich dzieci, ale także całego społeczeństwa jest to, by było ono szczę-

* This article were funded by subsidy Faculty of Theology of the John Paul II Catholic University of Lublin, the discipline of theological science. GD publications: *Więź małżeńska i rodzicielska: wybrane problemy i czynniki wsparcia (Marital and parental bond: selected problems and support factors)* number 1/6-20-21-01-0701-0002-0679.

śliwe i trwałe. Znaczna jednak liczba, także katolickich małżonków, wnosi pozwy rozwodowe, powodując rozpady rodzin. Wzrasta również grono osób pozostających we wspólnym pożyciu bez zawarcia małżeństwa. Odpowiedzialność za ślubowaną miłość istotna jest zarówno w wymiarze życia doczesnego, jak i wiecznego. Pojawia się więc pytanie: Jakie czynniki sprzyjają kształtowaniu udanego małżeństwa, a zwłaszcza, czy religijność jest jednym z nich? Artykuł wyjaśnia słowa przysięgi małżeńskiej wypowiedzianej przez osoby zawierające sakramentalny związek małżeński. Zawiera też przegląd badań nad czynnikami udanego małżeństwa i potwierdza istotną rolę dojrzałej religijności w jego kształtowaniu. Zachęca również do formacji religijnej uwzględniającej rozmaite formy pobożności, która ma znaczenie nie tylko w relacji z Bogiem, ale także ze współmałżonkiem, pozostałymi członkami rodziny i innymi ludźmi.

Słowa kluczowe: przejawy religijności, przysięga małżonków, sukces małżeński

Introduction

One of the characteristic features of a religious man is the transcendence of the world, shown in the yearning for invisible God, longing for Him and striving for a deep relationship with his Creator. Saint Augustine recalled this when he wrote that God created us to be directed towards himself and our heart is restless until it rests in him (Augustine 2018, I,1). Awareness of leaving Eden and the hope of returning can be a guiding idea in overcoming life's difficulties and realisation of all the things every day (Gen 3:23-24). Discovering the purpose of one's life, which is walking to the Father's house and being in a loving relationship with him, makes fruition of tasks easier on the path of the vocation (Jn 14:1-3). Each of the human paths, both priestly, conventual and marital, as well as solitude in secular life, construed as availability for many and eager use of obtained talents is appropriate when it leads to the final goal through the fulfilment of the commandment of love. Your choice should be accompanied by reflection related to the answer to the fundamental question: on which path will I be able to love God and my neighbour the most, realizing myself in love? However, it happens that a career, power, acquiring material goods, focusing on the transient worldly life, obscure your ultimate goal. Piotr Skarga wrote about it in his Sejm Sermons, commenting on the unfavourable consequences of using only earthly wisdom by some: "They have a mind so much set to get and keep and multiply worldly secular goods. And in the earth all their mind stays, not turning to the eternal and the future life" (Skarga 2021). It is accompanied by the neglect of the love due to one's neighbour, explained by: lack of time, chasing and a multitude of things. The consequence of this is the abandonment of the fundamental vocation of man, which is the vocation to love, and the failure to realize one's own humanity through the gift of yourself

to others (Second Vatican Council 1965, 24). Stopping in the course of life is conducive to logical inference and deepening the awareness that departing from God Who is Love (1 Jn 4:7) results in disturbances in interpersonal relationships. It also seems obvious to see the relationship between mature religiosity and correct relations to others, including the closest people, who, apart from parents and siblings belonging to the family of origin, are also members of the family they founded, such as husband, wife and children. The issue of marriage is one of those that should be considered not only in the above-mentioned earthly categories. It is one of the possible and so far the most common path to eternity. Researchers in such fields as psychology, sociology and theology have repeatedly undertaken empirical investigations into religiosity, marriage, family, marriage satisfaction, marriage success and its determinants¹. In a situation of a significant number of divorces and an increasing number of cohabitation relations (non-legalized unions of two adults who have intimate contacts and run a common household), (Szukalski 2021) it is worth following these studies and drawing conclusions useful both in religious education and in preparation for marriage².

¹ F. Adamski, *Rodzina. Wymiar społeczno-kulturowy* [Family. Socio-cultural Dimension] (2002); M. Braun-Gałkowska, *Miłość aktywna* [Active Love] (1980); M. Braun-Gałkowska, *Psychologiczna analiza systemów rodzinnych osób zadowolonych i niezadowolonych z małżeństwa* [Psychological analysis of family systems of people who are satisfied and dissatisfied with their marriage] (1992); S. Bukalski, *Religijność jako kryterium jakości narzeczeństwa i małżeństwa* [Religiosity as a quality criterion for engagement and marriage], 247-262; R. Jaworski, *Psychologiczne badania religijności personalnej* [Psychological research on personal religiosity], 77-88; R. Jaworski, *Religijność personalna – próba syntezy interdyscyplinarnej* [Personal religiosity – an attempt at an interdisciplinary synthesis], 132-134; D. Krok, *Znaczenie religijności w formowaniu jakości życia małżonków* [The Importance of Religiosity in Forming the Quality of Life of Spouses], 55-72; G. Orłowski, *Czynniki warunkujące powodzenie małżeństwa* [Factors Determining the Success of a Marriage], 19-39; D. Masci, *Shared religious beliefs in marriage important to some, but not all married American* <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2016/10/27/shared-religious-beliefs-in-marriage-important-to-some-but-not-all-married-americans/>.

² Statistical data indicate that there are several dozen thousand divorces per year in Poland. Year 1980 – 39 833 divorces; 1990 – 42 436; 2000 – 42 770; 2010 – 61300; 2018 – 62843; 2019 – 65341. The age group in which divorces are the most numerous in 2019 are people aged 20-24, including women 30,038; men 23844. The most frequently cited cause of the breakdown of marital life is the incompatibility of characters 16386, another reason for the failure to maintain marital fidelity 3864 and alcohol abuse 2110. *Rocznik Demograficzny* [Demographic Yearbook] (2020), 230, 235-236. Statistical analyses show an increase in the number of cohabitation unions (i.e. unmarried couples), from almost 200,000 in 2002 to approx. 320,000 in 2011. The next census (carried out in 2021) will bring new data, but it is worth emphasizing that the group of cohabiting for 10 years was 2.1% of the total population in Poland. Age analysis showed that the most numerous group were twenty-year-old unmarried men and women (95%), while in the group of thirty-year-olds – divorced persons (26%). The analysis of the marital status of people living in cohabitant couples shows that “the dominant part – over 61% of unions – are persons with a legal marital status single / unmarried. The second group consists of divorced persons, constituting nearly 29% of cohabiters, and persons who are (from the legal point of view) married and widowed persons constitute 5% of all partners”.

The article will introduce the concept of religiosity and indicate its manifestations, recall the content of the marriage vow and the tasks resulting from entering into marriage. Based on the results of many empirical studies, it will enable reflection on the religiosity of spouses and the success of their marriage. Conducting this type of analysis may prove useful in educating for family life, preparing for marriage, in the formation of spouses and their parents, and in organizing the knowledge of professionals supporting married couples and families in fulfilling their vocation.

I. Religiousness and its manifestations

The Catechism of the Catholic Church presents man as a religious being (Catechism of The Catholic Church 1993, 28). This is evidenced by the attitudes of people of different cultures, expressed in worship and sacrifices, temples built, statues, sculptures, and painted pictures. Religiousness is also a desire to get to know God, meet him and strive for holiness. In the encyclopaedic definition of religiosity, attention is drawn to two characteristic approaches to this term. On the one hand, the subjective perception of religion is emphasized, the knowledge of which becomes possible thanks to the description of the lived experiences of specific people. On the other hand, religiosity is treated as an attitude of both an individual and specific social groups, which is manifested outwardly through various forms of piet („Religijność” 2021). Czesław Walesa, an outstanding specialist in developmental psychology, writes that “religiosity is a life, personal and positive relationship between a person and God, which is realized and expressed through appropriate forms of awareness, feelings, decisions, ties with the community of believers, practices, morality, experiences and beliefs” (Walesa 1996, 42). In Christian theology, religiosity is defined as a moral virtue, which is expressed by worshipping God through

J. Stańczak, K. Stelmach, M. Urbanowicz, *Małżeństwa oraz dzietność w Polsce [Marriages and Fertility Rate in Poland]*, 9-11. An interesting indicator is also the number of marriages in Poland, especially since GUS statistics on marital status show that married people are the most numerous social group, accounting for over half of the adult population of this country (approximately 60%). In 2018, the number of marriages was 8 million 898.4 thousand. Since 2011, the number of marriages in Poland has been systematically decreasing and is lower than the number of widows, widowers and divorces. W. Szkwarek, *9 wykresów o ślubach i rozwodach Polaków, które warto zobaczyć* <https://www.bankier.pl/wiadomosc/9-wykresow-o-slubach-i-rozwodach-Polakow-7716897>. Despite this, Poland is among the top ten countries with the highest marriage rate; in 2011, it was 4.7 per mille. Among the European Union countries, the most numerous marriage rates are recorded in Lithuania, Cyprus and Malta (from 6.9 to 6.1 per mille), the rarest in Bulgaria, Slovenia and Portugal (3-3.1 per mille), J. Stańczak, K. Stelmach, M. Urbanowicz, *Małżeństwa oraz dzietność w Polsce [Marriages and fertility rate in Poland]*, 3.

external and internal worship manifested in prayer, receiving the sacraments, adoration, asceticism, love and other religious experiences (Mariański 2012, 1415-1416). The religious man has a real and dynamic personal relationship with God, on whom he “feels dependent in existence and in action, and which is the ultimate end which gives meaning to human life” (Zdybicka 1982, 325). When analyzing phenomenological works, Zofia Zdybicka points out that religious acts, like thinking or acts of will, belong to the essence of human consciousness. “A man who is aware of the ontic bond with God, who is the source of life, love and a partner in dialogue, experiences a sense of obligation to bind himself anew through knowledge and love” (Zdybicka 329). The actualization of this relationship in a human way, i.e. consciously and freely, also takes place on the moral level. Religious commitment is associated with adopting certain principles of faith and applying them in your own life. This is the so-called consequence parameter of religiosity. It is subject to empirical research applied in the framework of psychology and sociology of religion, as well as in pastoral theology. The practical dimension of religiosity is related to the attitude towards commandments, dogmas, moral norms and religious customs binding in a given religion. Authentic religiosity is expressed in getting to know these principles, their acceptance and interiorization, and in acting in accordance with them (Zdybicka 329-330).

Human religiosity, like any attitude, should grow, mature and improve. At any stage of human life, religiosity can be described as mature or immature. The immaturity of religiosity may be related to a false, distorted vision of God. According to the theologian and psychologist Father Marek Dziewiecki, “an immature man tries to imagine God in his own image and adapt Him to his own needs, fears or magical expectations” (Dziewiecki 2021). God seen by a man as a policeman or a strict punishing judge evokes fear, the desire to hide and run away. Such fears obscure the true image of God as Love, make it difficult and even impossible to establish contact with Him and accept His mercy. The opposite, but also untrue, image of God is to consider Him a friend who, in his naive kindness, fulfills all human whims, protects him from suffering and the consequences of mistakes. Those who think like that cannot recognize God’s righteousness. Another reason and expression of immature religiosity is the wrong, only negative understanding of the God-created world and other people. The relationship with God established then is a form of escape from people, earthly reality and earthly life. Seeing evil everywhere, a lack of enthusiasm, hope and awareness that everything God created was good complicates the path to holiness and hampers involvement in spreading God’s Kingdom here on earth. Immature religiosity is also expressed in questioning and not fulfilling God’s requirements, the most important of which is to grow in the love described by St. Paul in 1 Corinthians (1 Cor 13). On the path of reli-

gious development, it is worth realizing that one cannot establish contact with God-Love, or strive for His Kingdom – without loving (Dziewiecki 2021).

President of the Association of Christian Psychologists, Fr. Stanisław Tokarski assumes that mature religiosity is a group of religious behaviours with a high degree of perfection corresponding to the standards in force in a given religion. Psychological and sociological research determines religious maturity, i.e. the degree of implementation of these standards and the influence of religiosity on other spheres of life. Religious maturity is related to the level of maturity of a particular person or group. Maturity is defined as the abilities of a person, which he or she wants to achieve. It is also a development process leading to the achievement of the perfect pattern. Maturity is associated with acquiring the ability to follow the adopted pattern, it is also wisdom and responsibility in managing oneself (Tokarski 2006, 147-149).

American psychologist Gordon Allport mentions in the criteria of human maturity:

- the need to engage in some area of life,
- the attitude of dialogue in contact with each person,
- emotional maturity (visible when: (1) it is not emotions that motivate action, (2) behavior dictated by emotions does not hurt others, (3) the person is able to deal effectively with negative emotions).

When describing religiosity, it is especially worth emphasizing having a mature philosophy of life revealed by a mature and harmonious system of values that integrates around the purpose and meaning of life, as well as having a value considered central (Allport 1988; Płużek 1988). Allport points to the integrative role of religiosity in human personality, and believes that the basic criteria of mature religiosity are:

- heuristic, that is, looking for a relationship with God and making new creative discoveries,
- reflectivity that allows one to become aware of the complexity of understanding God,
- criticism of one's own behavior towards Him,
- compliance with moral principles,
- independence of religious motivations from satisfying other needs, the importance of the role of religion in life,
- the integrity of religious attitudes and their harmonious interaction with other elements of the personality (Allport 1996, 447-457; 1976, 59-83).

Psychologists studying the issue of religiosity, in contrast to the critical statements of Sigmund Freud, (Freud 1967) they state its high value in the fact that it gives meaning to life, creates a system of values, motivates ac-

tions, prompts to search for God, to get to know Him and establish a personal relationship with Him, and helps to improve human being, their striving for holiness and strengthens their ties with God and other people, especially those cooperating in personal formation in the religious community (Allport 1988; Chlewiński 2000, 89-128; Jaworski 1994, 132-134). Religiousness should be manifested in cognitive, emotional and motivational involvement as well as in actions dictated by the implementation of accepted norms and values (Prężyna 1988, 261-275; 1981; 1973, 121-130). Its value lies in the various functions which it performs in individual and social life. The first is a protective function (preventive and prophylactic) against all kinds of disorders and pathologies. The second function is to awaken hope and support in difficult situations. The third is the ordering function by creating a proper hierarchy of values and directing by prioritizing the actions taken and establishing a clear vision of life (Wnuk and Marcinkowski 2012, 239-243). A person of mature religiosity is open to people, sensitive to their problems, empathetic, active, committed, creative, understanding, independent of external influences, contrary to the professed faith and accepted principles of life, it is free and responsible. Putting God first and relating all life issues to Him, a religious man rejects egocentricity and can be altruistic towards others. Religious values are incorporated into his personality, constituting, through interiorization and internalization, a determinant of behaviour that brings satisfaction and life optimism (Jaworski 1989, 54; Opalach 2012, 213; Prężyna 1969, 101).

From the psychological research of Fr. Romuald Jaworski and Fr. Cezary Opalach (Jaworski 1994, 163; Opalach 2012, 216) shows that people with mature religiosity are characterized by: a higher level of adaptation without the will to dominate others, less aggressiveness and less conflict, a better integrated personality without destructive anxiety, self-acceptance and systematic work on oneself, a higher level of self-imposed demands, controlling emotions. These features, along with the previously mentioned altruism and allocentrism, are the proper foundation for appropriate interpersonal relations. They can also be material for building a successful marriage. A deep relationship with God who is Love (1 Jn 4:7) and the awareness of the creation of man in his image and likeness (Gen 1:28) motivates, mobilizes and strengthens realization and development of the capacity for love in one's own life. Religion creates defined obligations, sets requirements, gives orders and instructions for a decent life. It teaches about the need to respect other people. It commands you to love your neighbour as yourself, which results in the need to care for the welfare of close and distant people, friends and strangers, regardless of age, education and possessions. The Catholic religion lists the gifts of the Holy Spirit, works of mercy towards the soul and body, and the commandments of God and of the Church. Psychologist and theologian, Fr. Dariusz Krok emphasizes that

religious people are more faithful than non-religious (Krok 2012, 55-72). Conducting research among married couples and families, Mercedes Arzu Wilson, Teresa Rostowska, Andrzej Kowalczyk emphasize that joint participation in religious practices and living in accordance with moral standards strengthens ties (Wilson 2002, 185-211; Rostowska 2009, 61; Kowalczyk 2020).

Religiosity requires piety, and piety cannot exist without religiosity (Różnica, 2021). The term *piety* comes from the Latin word *pieta* and means *love for the Father*; diligent performance of duties towards Him, and worshipping Him. Piety is one of the gifts of the Holy Spirit, the disposition that makes the Christian docile “to willing obedience to God’s inspirations” (Catechism of The Catholic Church 1993, 1831). The manifestations of piety include:

- addressing God as Father (Rom 8:15; Lk 11:1-2; Catechism of The Catholic Church 1993, 1303, 1437),
- being a witness of Christ, using the gifts of the Holy Spirit, spreading the Christian faith,
- recognizing the centrality of the commandment to love God and neighbor (Catechism of The Catholic Church 1993, 575),
- alms, fasting, prayer (Catechism of The Catholic Church 1993, 575, cf. Mt 6:2-18; Mk 12:28-34),
- individual recitation of the breviary, celebration of the Liturgy of the Hours, Adoration of the Blessed Sacrament, reading the Holy Scriptures, prayer of the heart (Catechism of The Catholic Church 1993, 1176-78, 1437)
- service to the Church community through forms of solitary and community life and in various religious families (Catechism of The Catholic Church 1993, 917), practice of the evangelical counsels, and in the case of spouses, engaging in prayer and action, e.g. in communities of Renewal in the Holy Spirit, neocatechumenal groups, domestic and married circles forms of the Movement of Pure Hearts, participation in Marriage Meetings, taking up activity in foundations such as: „Życie i Rodzina” [“Life and Family”], „Misja Służby Rodzinie” [“Family Service Mission”], in Stowarzyszenie Przymierze Rodzin [The Family Covenant Association], Ruch Rodzin Nazaretańskich [The Families of Nazareth Movement], Focolare, Comunione et Liberazione.
- it is essential for all Christians to follow Christ, to listen to the inspirations of the Holy Spirit, to spread and defend faith in word and deed (Catechism of The Catholic Church 1993, 917-918, 1303; Second Vatican Council 1964, 43),
- devoutly contemplating and implementing Christ’s Sermon on the Mount in your own life, which is a “great card of Christian life” (Cat-

- echism of The Catholic Church 1993, 1969; Augustine. *De Sermone* 1,1, PL 34, 122-123).
- veneration of relics, visiting sanctuaries, pilgrimages, processions, the Way of the Cross, the Rosary, medals, religious dances, etc. (Catechism of The Catholic Church 1993, 1674),
 - prayer for the dead and indulgences for them (Catechism of The Catholic Church 1993, 1479).

The memory of the death and eternal life that awaits everyone mobilizes to a dignified life. Participation in the Apostolate of Good Death contributes to this. Each participation in the funeral of a loved one mobilizes to shape the right attitudes towards Christian life and death. “For even dead, we are not at all separated from one another, because we all run the same course and we will find one another again in the same place. We shall never be separated, for we live for Christ, and now we are united with Christ as we go toward him . . . we shall all be together in Christ” (Catechism of The Catholic Church 1993, 1690; Simeon of Thessalonica PG 155, 685 B).

Celebration is a special manifestation and way of developing Christian piety and drawing God’s grace. The Code of Canon Law, together with the precepts of the Church, express the Law of the Lord. The words of the Decalogue uttered in the prayers with the recommendation “Remember that you should keep the holy day” are detailed in the book of Exodus and the Book of Deuteronomy (Ex 20:8-11; Dt 5:12-15). For Catholics, the peak of prayer and celebration is the holy mass. In addition to mandatory holidays, such as: Christmas (December 25), Easter, Holy Mother of God (January 1), Epiphany (January 6), Holy Body and Blood of Christ (Corpus Christi), Assumption of the Blessed Virgin Mary (August 15), All Saints (November 1), the faithful of the Catholic Church in Poland are obliged to participate in the Holy Mass every Sunday or in the evening of the preceding day (*Code of Canon Law*, 2021, 1246-1248). “Sunday is a time of reflection, silence, reading and meditation that foster the growth of the interior and Christian life” (Catechism of The Catholic Church 1993, 2186). “In Christian piety, Sunday is traditionally devoted to good deeds and humble service to the sick, the disabled and the elderly. Christians should also celebrate Sunday by devoting time and effort to their family and loved ones, which is difficult on the other days of the week” (Catechism of The Catholic Church 1993, 2186). Saint James teaches that “Pure and blameless religiosity before God and the Father is expressed in caring for orphans and widows in their troubles, and in keeping yourself clean from the influences of the world” (Jas 1:27).

The religiosity of a believer in God permeates their entire life and is present at all stages. It is expressed in the sacraments: baptism at the beginning of

the path with Christ; Confirmation that strengthens faith and Christian maturity, bearing the mark of the Holy Spirit and His 7 gifts: wisdom, understanding, counsel, fortitude, skill, piety, fear of God; the sin-forgiving sacrament of penance and reconciliation; the Eucharist being Bread, so as not to stop on the way, and Viaticum, strengthening the passage to eternal life and the anointing of the sick. The fulfillment of a matrimonial or priestly vocation also begins with the reception of the sacrament of marriage or the priesthood (Catechism of The Catholic Church 1993, 1210-1666; Testa 1998; Znaki, 2018; Krakowiak 2013).

2. The oath of the spouses and the tasks arising from the conclusion of the marriage

The foundation of marriage is described in numerous biblical texts, ranging from the description of the creation of man in the image and likeness of God, pointing to the fundamental and innate vocation to love (Gen 1:27), to the words that reveal the Creator's plan: "So they are no longer two, but one" (Mt 19:6). The creation of people as a mutual gift for oneself is reflected in the constation: "It is not good for the man to be alone" (Gen 2:18), and the equality of sexes and mutual closeness are reflected in Adam's statement at the sight of Eve built from his rib, "this is now a bone of my bones and a flesh of my flesh" (Gen 2:23). God's covenant with the people was depicted by the symbolism of "faithful conjugal love" (Hos 1-3; Is 54; 62; Jer 2-3; 31; Ez 16:23), which, as the Catechism of the Catholic Church explains, "Prophets [...] prepared the chosen people for a deeper understanding of the unity and indissolubility of marriage" (Catechism of The Catholic Church 1993, 1611). Beauty, romanticism, joy, tenderness, power, power, eroticism, unquenchable heat, the priceless wealth of the bridegroom and bride's love are praised by the Old Testament Song of Songs (Song 1-8). No one has the right to separate a marriage joined together by God (Mt 19:6). The Apostle Paul calls this relationship a great Mystery and applies to Christ and the Church (Eph 5:31-32).

The Code of Canon Law in Canon 1055 informs that "The matrimonial covenant, by which a man and a woman establish between themselves a partnership of the whole of life and which is ordered by its nature to the good of the spouses and the procreation and education of offspring, has been raised by Christ the Lord to the dignity of a sacrament between the baptized." (*Code of Canon Law*, 2021, 1055 § 1). Taking up and carrying out the tasks included in this vocation requires personal maturity and preparation. The faithful are not alone in this great work and can benefit from the help of the Church by receiving support in their preparation for marriage and family life. This support is

implemented as: further, closer and direct (Dyrektorium, 2003). The following are of particular importance in preparation for marriage: the witness of Christian parents and their concern for the religious upbringing of a child, school catechesis, upbringing for family life conducted in a responsible way, media communication of the truth about the marriage path to holiness in line with moral values and norms, and conferences for engaged couples and meetings devoted to responsible parenting at the Catholic Family Life Clinic. A need of great importance is the pre-wedding conversation between the priest and the engaged couples in the parish office. Introduced by the General Decree of the Polish Bishops' Conference and in force from June 1, 2020, additional questions and a more detailed record of answers are to help avoid contracting invalid marriages (Konferencja Episkopatu Polski 2019). The files of the Polish Bishops' Conference in the document New regulations on canonical preparation for marriage contain the following recommendation with an accompanying explanation: "The priest who prepares and admits the bride and groom to marry should have moral certainty that it will be celebrated validly and justly. It is required by respect for the sanctity of marriage, which in the case of being contracted by two baptized persons has the sacramental rank" (*Nowe przepisy*, 2020).

The wedding ceremony held in the Church; it takes place in the presence of the priest and witnesses, traditionally referred to as the bridesmaid and best man, who can confirm the marriage, as well as parents and other relatives whose role is to provide prayerful support to future spouses who take the first steps on their journey together in life. This path, through the love of husband and wife, future father and mother, is to lead them to the Kingdom of Love. It prepares for it and introduces the read "Word of God, which is a lamp for human steps and a light on the path", both for individuals and for married couples and families (cf. Ps 119, 105). Unanimous declaration of the engaged, asked on behalf of the Church, that they want to "voluntarily and without any compulsion to enter into a marriage, to remain in this relationship in health and illness, in good and bad for the rest of their lives and with love to accept and educate, in a Catholic manner, the offspring God will give them" leads to the next stage of the liturgy. It is a priestly call to pray the Holy Spirit to sanctify this relationship and give the engaged couples the grace of perseverance, so that their love strengthened by Him may become a sign of the love of Christ and the Church. An expression of this special prayer of the Church community is the invocation of the presence of the Holy Spirit, which takes place before the marriage vow. This is done through the hymn *Veni Creator Spiritus* – [Come, Spirit the Creator] sung while standing. This hymn asks for: grace, strength, light of thought, love, faithfulness, stability, peace, protection from evil, help in resisting temptations courageously, in striving for

God, confessing and glorifying Him. The contracting man and woman become stewards of Christ's grace and "administer the sacrament of marriage to one another by expressing their consent to the Church" (Catechism of The Catholic Church 1993, 1623). The provision in the Code of Canon Law emphasizes that mutual consent is an indispensable element in creating a marriage (*Code of Canon Law*, 2021, Can. 1057, § 1). Devotion and acceptance for each other are expressed in the words spoken: "I, N. take you N. as a wife / husband" (Polish Bishops' Conference (Konferencja Episkopatu Polski 2009, 31). The word "I" followed by my own name indicates a personal act of will on each side. It also indicates a specific person who makes himself or herself a gift and accepts another person with full awareness of: possessed qualities, advantages and disadvantages, life history, skills and possibilities, and most importantly, readiness to be a wife and husband in a joint marriage. The next word "I vow" means more than: I want, I thirst for, I promise, I pledge. It is close to the "I swear" declaration, all the more important as it has not only psychological, social, but also religious character. It is a commitment expressed before God, a spouse, a priest, witnesses, their own families, the People of God gathered in the Church and the whole society in which the spouses will live, creating a new family. The oath is unconditional and applies to the whole life, without specifying the time, for example, "for a trial", "for a year or two", without being dependent on the assessment of mutual relations and without indicating a deadline, for example, "until the first quarrel".

The first subject of a wedding is love. Clement of Alexandria (1991, c. 150-212), who lived at the turn of the second and third centuries, wrote that love is: a community of life encompassing the intellectual, moral and existential sphere of man. It manifests itself in zeal, friendship, cordiality and rational concern for the needs of others (Wojtczak 1971, 249-251; Clement of Alexandria, 1991. II 41, 2). Belonging to the Church is, according to it, a process consisting in the continuous development of love. The Church is a school of true and full of love agape, and mature love is a value that is acquired under the guidance of the Divine Pedagogue, through intense work on oneself. It consists of three stages: purification, development and improvement (Grzywa-czewski 1996, 16-37).

Love, as modern psychologists and theologians claim (Braun-Gałkowska 1980; Dudziak 2002, Wojaczek 2001), is an attitude and a bond expressed by the desire for good for a spouse and carrying it in concrete actions. It is closeness, empathy and action, care, effort and dedication resulting from love for the person who takes the first place after God in the life of the husband / wife. It is a time spent together, mutually given help, a gift offered, a tender, affectionate touch and loving words full of emotional warmth (See: Chapman 2010, 2004; Dudziak 2013, 58-69). It is deepening the knowledge of each other, no-

ticing the spouse's needs, what makes them happy and sad, what is nice and what is unpleasant for them. It is also a constant strengthening of one's own commitment to relationships with their spouse, cultivating the quality and dignity of life, making it more attractive, accompanying in joy and sorrow, mutual service, care in sickness. Authentic marriage bond means growing understanding, compassion and cooperation for the common good of marriage and family (Szopiński 1980, 93-94; 1980a, 101-109). It is also witnessing with your life to society that true, disinterested, lasting and faithful marital love is possible; that it helps in overcoming the difficulties encountered, overcomes problems, resolves conflicts, prevents evil and heals that such love brings joy, a sense of fulfilment and boundless happiness.

The attribute of true love is marital fidelity, which is another component of the vow. Fidelity based on exclusivity concerns not only the unity of bodies, but also the psychological bond between spouses, words addressed to each other, secrets entrusted to each other, and advice given. It is also the amount of time spent with your spouse, organizing and experiencing moments together. It is also generally understood loyalty. A denial of fidelity is betrayal, both physical and mental, performed with another person and through excessive attachment to professional activities or pleasures placed above the welfare of the husband / wife, marriage / family. When pledging allegiance, one should bear in mind the need for vigilance to allow for the discovery and timely elimination of lurking dangers. The spouses' job is to avoid temptation and to reject anything that might harm the depth of the marital relationship. The fidelity and stability of marital references create a sense of security for the children born in this relationship, foster their development, and through the testimony of life, build society and strengthen other members' faith that such relationships are possible.

Mutual honesty promotes proper marital relations. It is human righteousness, honesty in proceedings, conscientiousness, keeping a given word, truthfulness, compliance with the professed moral principles, respecting the applicable law and social rules, honest admission to the committed acts without blaming others and readiness to compensate for the damage (Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego 2019). Honesty builds mutual trust, is an expression of respect and care for others, protects against the effects of dishonesty, makes people credible, gives them a sense of good fulfillment of their duties and satisfactory moral well-being, is the basis for building a community. An honest man respects someone's property, he does not destroy it, does not steal, does not use another, is not greedy, does not falsify reality, does not pretend to be better, wiser, richer than it is, does not cheat, does not cooperate with evil, does not give justice to wrongdoers, does not spread someone else's secrets, does not slander. He is fair in sharing with others, cares for the good of the other, tells the truth, and when it is painful and difficult, he presents

it in a well-thought-out and prepared manner, delicately and empathetically, empathizing with the recipient's situation. These types of traits and the resulting behaviors are important in marital, family and social life. Integrity-based ties are real and provide a guarantee of proper functioning, the ability to rely on each other, openness, trust and mutual support. Shaping marital honesty is fostered by realizing the fact of being a community and committing to building it throughout their lives. It is the decision to "play for a joint account" and the certainty that it is really one and common, is the creation of a marriage "together" respecting mutual dignity and equality, without unhealthy competition, domination, self-exaltation, the game of appearances and deceptions. It is congruence, authenticity, compatibility between actual thoughts and experiences, and what is spoken, expressed and displayed outside, open and not hidden behaviors, shared plans and actions, mutual counseling. Honesty is loyalty to your spouse, showing each other that "I really care about you, our marriage and family"³.

After the vow of honesty, the following words of the future spouses: "I will not leave you until death" are confirmed by the awareness and willingness to preserve the fact that the marriage bond is "perpetual and exclusive" (*Code of Canon Law*, 2021, 1134). The marriage covenant, by God's will, creates a lasting institution also in relation to society (Second Vatican Council 1965, 48). "The marriage knot was thus established by God Himself so that the contracted and completed marriage of baptised persons can never be dissolved" (Catechism of The Catholic Church 1993, 1640). This is an irrevocable reality, a covenant guaranteed by God's fidelity. The vows made and their implementation by the spouses are accompanied by God's grace, for which the newlyweds are asking by saying the following words: "So help us, Lord God, Triune Almighty and all the Saints" (Konferencja Episkopatu Polski 2009, 31). The administered sacrament sanctifies and strengthens the spouses to fulfill "the obligations of their state and dignity" (*Code of Canon Law*, 2021, 1134). Sacramental

³ Education to values that constitute a kind of moral compass throughout life, also those vowed by spouses and realized in marriage, should begin in early childhood. This is done by providing role models for their parents and grandparents, other educational authorities, national heroes, characters from fairy tales, as well as by presenting various events and making a moral assessment of the behaviour of people taking part in them. Examples of books constituting material for axiological interactions, stimulating empathy, the ability to analyze and evaluate, and the readiness to imitate good practices are: I. Koźmińska, E. Olszewska, *Z dzieckiem w świat wartości* [*With the Child into the World of Values*] (2007); Z. Struzik, *Wychowanie do wartości. Szkoła Podstawowa* [*Education to values. Primary School*] (2020); K. Ostrowska, *W poszukiwaniu wartości* [*In Search of Values*] (2014); *Aksjologiczne aspekty relacji interpersonalnych w edukacji* [*Axiological Aspects of Interpersonal Relationships in Education*], edited by U. Ostrowska (2002); *Encyklopedia aksjologii pedagogicznej* [*Encyclopedia of Pedagogical Axiology*] edited by K. Chałas, A. Maj (2016); K. Ostrowska, *Aksjologiczne podstawy wychowania* [*Axiological Foundations of Education*] (2006), 391-415.

grace enables spouses to carry out the tasks entrusted to them, supports them in expressing and perfecting love, in strengthening the indissoluble bond, in fidelity, mutual help, forgiveness, in welcoming and catholic education to children, in instilling in them Christian teachings and evangelical virtues (Catechism of The Catholic Church 1993, 1641; Second Vatican Council 1964, 11). The difficult task of spouses-parents, which is to instil commands, rules, laws and love towards God in their children (Dt 6:1-7); it is also accompanied by support from above. "Christ is the source of this grace" (Catechism of The Catholic Church 1993, 1642). The Pastoral Constitution *O Kościele w świecie współczesnym* [*On the Church in the Modern World*] explains it as follows: "For as God once came to meet His people with a covenant of love and fidelity, so now the Saviour of people and the Bridegroom of the Church comes to meet Christian spouses through the sacrament of marriage" (Catechism of The Catholic Church 1993, 48). The Word of God, the Eucharistic Sacrifice and the blessing are essential strengthening in fulfilling the tasks of the vocation to marriage. Unity, indissolubility, fidelity, love and fertility purified and strengthened by the sacrament of marriage become an expression of truly Christian values (John Paul II 1981, 13). The personal community of spouses is deepened by the professed faith and living it every day, and the unity of marriage concluded in the Catholic Church by one woman and one man indicates the equal dignity of both sexes, their complementarity and unique and exclusive love. The Church teaches that genuine love cannot be *temporary* (Catechism of The Catholic Church 1993, 1646). Sacramental conjugal love obliges us to live in faithfulness in imitation of God's covenant with the people and Christ with the Church. The task of the spouses is to bear witness to such love and faithfulness, to remain in the covenant made before God, to improve the community they both constitute. Such union and devotion to each other has a deep religious meaning, it is useful for both spouses, for the sense of security and for the proper development of their children (Catechism of The Catholic Church 1993, 1646-1647). Authentic conjugal love is to be realized not only in the physical, mental and social dimensions, but also in the spiritual. It is the proclamation of the Good News about God's love for man, a permanent and irrevocable love in which the spouses have their share. In the special task of spouses, which is the service of life, both the physical conception and birth of a human being and his spiritual birth are essential. It is done through education to love and respect for moral standards. Such education does not stop at earthly life, but leads to eternal life with God who is Love. The awareness of marital and family obligations and their fulfilment can contribute to the formation of mature and successful relationships. Catholic married couples characterized by personal religiosity form a family home recognized as a home church (Longosz 2009, 281-312), the first school of Christian life (Catechism of The Catholic Church 1993,

1657) and a school of richer humanity (Second Vatican Council 1965, 52). The personality traits shaped in families, such as diligence, perseverance, brotherly love, generosity, dedication, the ability to forgive, and religiosity – can contribute to building positive relationships with others, creating the foundations for a successful marriage. Religious people who are in a close relationship with God and worship Him in prayer may be characterized by deep motivation, mobilization and commitment to the implementation of God's commandments, assigned tasks, including the undertaken vocation.

3. The relationship of religiosity and the success of marriage

The professed religion gives man useful life signposts that organize temporal matters, direct them to the House of God the Father and enable them to experience closeness with Him. They are, first of all, the commandments of the Decalogue, the words of the marriage vow, essential for spouses, and moral norms of individual and social significance, especially those protecting marriage and family life. Meeting religious people proves that it is possible to live in truth, love, faithfulness and honesty. It is also a motivation, mobilization and support to a similar life. The Church offers the faithful supernatural means of obtaining the grace that supports marriage. It strengthens spouses through the Word of God, sacraments, community prayers, retreats, indulgences, blessing, and spiritual direction. It serves fiancées and spouses through: counselling at Catholic Family Life Clinics, broadcasts of Catholic media, films, publications, school catechesis, conferences and lectures at Catholic universities.

Research conducted with the use of various questionnaires shows a positive relationship between religiosity and marriage satisfaction, and the quality of mutual bonds. Annette Mahoney and the co-authors of her publication were researchers on this issue in the United States (Mahoney, Pargament, Tarakeswar and Swank 2001, 595-596). They analysed 94 reports of research on the relationship between religiosity and the marriage bond within a ten-year period. On this basis, they showed that greater religiosity reduces the risk of divorce and facilitates the functioning of marriage. People with greater religious commitment, who consider religion important, and who attend the Church more often, have greater satisfaction with marriage. The measurement of the correlating factors was made by means of direct questions aimed at assessing the level of their own satisfaction with the marriage by the respondent, and indirectly taking into account the answers concerning various aspects of married life. The analysis of the level of religiosity took into account the personal experiences and religious experiences of the respondents as well as the frequency of prayer and Bible reading (Mahoney, Pargament, Tarakeswar and Swank 2001, 595-596).

In a chapter of the book *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality* Annette Mahoney and Nalini Tarakeswar analysed the empirical findings of researchers over a period of 25 years. On this basis, they presented the role of religion in the spouses' everyday life, and then presented theoretical constructions of the influence of religion on solving crises, which they developed by (Mahoney and Tarakeswar 2005, 177-195) The authors stated that mature religiosity expressed through community practice fosters and increases satisfaction in marriage. It also indicates greater commitment and fidelity of spouses with a higher degree of religiosity. The relationships of the human psyche and spirituality as well as individual personal and social references have been confirmed (Mahoney and Tarakeswar 2005, 178-179). In a publication published five years later, A. Mahoney writes that a distorted understanding of religiosity as well as divergences between spouses and religious conflicts are not conducive to the marital bond. On the other hand, genuine and mature religiosity contributes to reducing conflicts through prevention, resolution, forgiveness and reconciliation. Common goals, values, virtues, moral guidelines, awareness of the indissolubility of marriage and other marriage obligations are also of significant importance. They are a valuable material for building relationships between spouses and improving the relationship that is to last until death (Mahoney 2010, 805-807).

The main moral principles governing marriage and family life are: chastity (Catechism of The Catholic Church 1993, 2350, 2390), fidelity (Catechism of The Catholic Church 1993, 2365, 2380-2381), indissolubility (Catechism of The Catholic Church 1993, 1141, 2385) and responsible parenthood (Paul VI 1968, 12, 16; Catechism of The Catholic Church 1993, 2399). Respecting them is conducive to the successful functioning of marriages and families, which is confirmed by scientific research. A review of publications in the field of psychology of religion on the quality of life of spouses, made by Fr. Dariusz Krok (2012, 63), allows to note the relationship between attending the Church and having strong religious beliefs with a smaller number of betrayals described by the team of authors: Amy M. Burdette, Christopher G. Ellison, Darren E. Sherkat, Kurt A. Gore in the article: *Are there religious variations in marital infidelity?* (2007, 1578-1579). According to Anne L. Geyer and Roy F. Baumeister, a greater recognition of ethical values and moral norms contributes to this (2005, 413). By respecting marital fidelity, one of the most common causes of divorce, sexual intercourse outside marriage, can be eliminated. A study comparing religiosity with the number of divorces, conducted by M. Argyle, shows that the divorce rate among Catholics was 27%, among liberal Protestants 31%, and among non-believing spouses 45% (Argyle 2000, 147). The religious nature of the marriage and the conviction that it constitutes a community concluded for life obliges and motivates to making efforts for

the good and durability of this relationship. Referring to the analyzes carried out by Annette Mahoney, Kenneth I. Pargament, Nalini Tarakeswar, Aaron B. Swank contained in the work *Religion in the Home in the 1980s and 90s: Meta-analyses and conceptual analyses of links between religion, marriage and parenting* (2001), psychologist and theologian Fr. Dariusz Krok states that the participation of both spouses in religious practices “strengthens their bonds and provides social support, as well as creates additional opportunities to build harmony and understanding” (2012, 64). After reading another publication by Annette Mahoney, Kenneth I. Pargament, Tracey Jewell, Aaron B. Swank, Eric Scott, Erin Emery, Marc Rye *Marriage and the spiritual real: The role of proximal and distal religious constructs in marital functioning* (1999, 321-338) Krok adds that “religious perceptions of marriage as a reality sanctified by God is a factor that reduces potential misunderstandings and conflicts” (2012, 69). Religion, which is the foundation of common goals and aspirations, favours the prevention of conflicts by bringing into the life of marriage higher values, such as selfless love. It also gives concrete help in overcoming misunderstandings and searching for common solutions. They are, as Nathaniel M. Lambert, avid C. Dollahite, indications contained in the holy books, family prayer and participation in services (Lambert and Dollahite 2006, 441).

On the Pew Research Center website presenting publications, readings, methods, tools and resources of experts analyzing the subject of family, marriage and divorce, David Masci published a study showing that for Americans “shared religious beliefs are an important component of marital success” (Masci 2016). Obviously, there are more people who say so in marriages in which the husband and wife are followers of the same religion (64%), fewer among husbands / wives with a spouse related to another religion (24%), the least in marriages of religious people with no religion (17%). However, “nearly half of all married adults (47%) say that sharing religious beliefs with your spouse is «very important» to a successful marriage” (Masci 2016). Spouses sharing the same religious affiliation found shared religious beliefs to be a more critical factor for a successful marriage than: satisfying sex life (63%), sharing household chores (55%), having children (51%), adequate income (43%), political views (17%). More often than every third person with a spouse professing the same faith claimed that it was a very important element in choosing a marriage (36%) and more often than every fourth person considered this factor important (26%) (Masci 2016).

The transmission of life is inscribed in the conjugal vocation. According to the encyclical *Humanae Vitae*, responsible parenthood is expressed in conscious, free, competent decision-making about the family’s fertility and the intervals between conceptions. This requires knowledge about the fertility rhythm and respect for biological processes in the body of a woman and

a man, mastering the drives and responsible management of sexual behaviour, prudence and generosity, and taking into account moral principles in decisions about arousing offspring (Paul VI 1968, 8). Religious spouses know these principles, apply them in their own lives and pass them on to others, especially to their own children, as part of educational influence and shaping sexual and reproductive responsibility in their adult life.

Research shows that there are dependencies between the marriage bond and the choice of family planning methods, which are divided into morally acceptable and unacceptable. The book by Andrzej Pryba, *planning the family and the marriage bond*, confirms the existence of a positive relationship between the use of morally approved natural family planning and the marriage bond examined in the group of respondents (Pryba 2002, 96, 109-111). The spouses who use fertility recognition methods differ from couples who use contraception in many factors that are important for their mutual relationship. People who use natural family planning more than contraceptives: they feel that their spouse loves them and shows it to them (51.8% – 35.9%); declare satisfaction of the need for love (64.9% – 52.2%), closeness (74.4% – 54.3%), tenderness (61.3% – 45.7%), trust (76.8% – 53.3%), bonds (68.5% – 58.7%), contact (47.6% – 43.5%), acceptance (47% – 37%), understanding (35.7% – 30.4%) Satisfying sexual needs is declared to a similar extent (53.6% – 53.3%). (Pryba 2002, 109-111). Due to the fact that respecting moral norms is a consequential parameter of religiosity, it can be argued that the implementation of the postulated principles in the sexual and procreative spheres is conducive to building a bond between spouses.

This was also confirmed by the results of the research published in the doctoral dissertation of Fr. Andrzej Kowalczyk, who pointed to significant correlations of the marriage bond, among others, with such factors as: compliance of professed moral principles (Rho Spearman coefficient = 0.500; $p < 0.001$) and joint application of the principles of natural family planning with the spouse (Rho = 0.697; $p < 0.001$) (Kowalczyk 2020, 287). The performed statistical analysis of the research carried out among spouses in Switzerland and Poland showed “the existence of a statistically significant positive correlation between the religiosity of the spouses and the bond formed in their sacramental relationship (Pearson’s $R = 0.230$; $p = 0.001$ and Spearman’s $Rho = 0.184$; $p = 0.008$)” (Kowalczyk 2020, 324). The joint prayer of the spouses turned out to be a factor particularly related to the positive results in the Scale of Marriage Bond (SWM). There were no low scores in SWM in those who prayed together. Correlations confirming the relationship between joint prayer and a positive assessment of the relationship between the spouses turned out to be statistically significant and amounted to $R = 0.366$; $p = 0.001$ and $Rho = 0.288$; $p = 0.001$ (Kowalczyk 2020, 330). The obtained research results, confirmed by

statistical analyzes, prove that the daily prayer of the spouses is a factor that significantly supports the formation of the marriage bond. This conclusion is important both for married couples and people who provide professional support in education for family life and preparation for marriage: teachers, educators, catechists, priests and family life counsellors.

4. Conclusion and pastoral proposals

Christian religiosity is about keeping the commandments. This is confirmed by the words of Jesus written by Saint John: "If you love me, you will keep my commandments" (Jn 14:15). The greatest of these, which summarizes the entire law, is the commandment of love. This follows from the Gospel account of the dialogue in which the scholar asked Jesus:

"Teacher, which commandment in the law is the greatest? He replied to him: You will love the Lord your God with all your heart, with all your soul, and with all your mind. This is the greatest and first commandment. The second is similar to it: You will love your neighbor as yourself. On these two commandments depend all the Law and the Prophets" (Mt 22:36-40).

The Christian commitment to love and to keep the commandments was explained in the Letter to the Romans by the Apostle of the Nations:

"Let no debt remain outstanding, except continuing debt to love one another. For He who loves his fellowship has fulfilled the Law. For the commandments: Do not commit adultery, do not murder, do not steal, do not covet, and whatever other commandments there may be, are summed up in this one rule: Love your neighbour as yourself! Love does not harm to its neighbour. Therefore love is the fulfilment of the Law" (Rom 13:8-10).

The love of the spouses, vowed during the liturgy of the marriage sacrament, means more than the love of the neighbour. More than any other kind of love, it involves the body of a woman and a man, it is associated with the transmission of life to offspring and with taking the educational responsibility towards them, which also flows from love and teaches love by its own example. Closeness to God who is Love (1 Jn 4:8b) strengthens the human capacity for love and the readiness to express it. This justifies the empirically proven relationship between marriage success, expression of love, religiosity and the piety of spouses.

Marriage is a place of mutual giving (Wojaczek 2001) and being together in joy and effort. It is compassion, understanding and cooperation (Szopiński 1980a, 102-104) as well as mutual support in the problems experienced by The unity of marriage, body and spirit, needs constant care, constant efforts, commitment and care. Expressing love, transmitting life, bringing up children and striving for holiness are tasks that require maturity, responsibility, constant

vigilance and permanent development. An accurate statement by the Polish poet Jerzy Liebert: “Having made a choice for centuries, I must choose at every moment” (1930, 50), it makes us aware of the need to constantly work on myself and cultivate a bond: with God, my spouse and other people.

A successful marriage will be fostered by religious formation, in which it is worth encouraging the reading of Church documents devoted to the family. It is also worth reflecting on the teaching left by the author of the book *Miłość i odpowiedzialność* [*Love and Responsibility*], (Wojtyła 1980) the pope of the family and responsible parenthood. An example of reflection on such teaching is the analysis of papal speeches delivered during the speeches to Poland (1979-2002). Due to the fact that not all of them are translated from Polish, the article “Pastoral Support for Married Couples and Families during the Pilgrimages of John Paul II to Poland” may be useful for people from the English language area (Dudziak 2022).

Reading guides written by committed Christians can help you build a successful marriage. Particularly popular authors include: Marek Dziewiecki, Jacek Pulikowski, Piotr Pawlukiewicz, Włodzimierz Fijałkowski, Wanda Półtawska, Mariola i Piotr Wołochowiczowie, Josh McDowell, Gary Chapman, Tim and Beverly LaHaye, Bruno Ferrero. In addition to the publications of the above authors, books such as: *Przygotowanie do małżeństwa* [*Preparation for Marriage*] (Półtawska 2002), *Wychowanie do miłości* [*Education for Love*] (Dudziak 2002), *Sacred Marriage* (Thomas 2015), *Misterium ludzkiego życia od poczęcia do umierania* [*Mystery of Human Life from Conception to Dying*] (Dudziak 2021), *Małżeńskie drogowskazy* [*Marital Signposts*] (Grzybowski 2002), *Nowe rodziny* [*New Families*] (1982 edited by Klimaszewski). Due to the fact that in the marriage vocation, in addition to love and striving for holiness, parenthood is included, it is worth getting acquainted with the work: *Protection of life – moral norms and their implementation* (Dudziak, Guzdek and Smykowski 2021).

In shaping the marriage bond, personal and conjugal spiritual formation and meetings with other religious spouses in the movements of the renewal of the Church are useful. In addition to prayer, joint participation in the Eucharist, retreats, pilgrimages, reflections on the Holy Scriptures and other readings made by the spouses, there are also: mutual sharing of life experience, testimony of faith, conversation in pairs and larger marriage groups, supporting in specific needs and problems, mutual motivation for spiritual development and growth in love.

The love of God and neighbor, as well as the responsible fulfillment of the vocation taken, are the main tasks on the way of salvation. Awareness of this should be conducive to the use of all the proposals that may support the increase in religiousness of the spouses and building their relationships. It will be

a material of the civilization of love, useful both for them and their children, as well as for their close and distant families, society, the Church and the world.

Conclusions

In summing up the reflection on spouses' religiousness and shaping a successful marriage, you may ask: Why is it worth being religious for spouses? A clear answer, taking into account numerous aspects of the life of Christian spouses and parents, is facilitated by the following list.

It is worth, for the spouses, being religious, because genuine and mature human religiosity:

- is in accordance with the God's Will,
- brings people closer to God-Love,
- helps them to fulfil God's Commandments,
- builds love relationships between people,
- is a testimony to others,
- supports spouses in raising their children,
- motivates to live according to moral standards,
- helps to lift up from sin,
- strengthens in the fight against temptations,
- gives strength to work on oneself, to overcome weaknesses and to shape character traits useful for a decent life and coexistence with other people,
- helps to meet the requirements of love in everyday life,
- it fosters following the path of salvation towards eternal life in the Father's House.

Religiousness, piety and morality are important factors in the relationship with God and people. Respecting and implementing the principles of proper conduct resulting from the above mentioned protects marriage and family against trivialization, humiliation, harm, corruption and decay. Weakening religious practices (their irregularity, superficiality or abandonment), as well as weakening the consequential parameter of religiosity visible in the abandonment of moral norms (which is reflected, for example, by: sexual promiscuity, cohabitant relationships, divorce, acting against conception and the birth of an already conceived child), they should mobilize for more zealous pastoral, catechetical, preventive and educational work. The content of this article may be useful in this work. They can also help in further improvement as: pupil, student, employee, fiance, spouse, parent.

REFERENCES

- Adamski, Franciszek. 2002. *Rodzina. Wymiar społeczno-kulturowy*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Allport, Gordon Willard. 1976. *The Individual and his Religion: A psychological interpretation*. New York: MacMillan.
- Allport, Gordon Willard. 1988. *Osobowość i religia*. Translated by Hanna Bartoszewicz, Anna Bartkiewicz, and Irena Wyrzykowska. Warszawa: IW PAX.
- Allport, Gordon Willard. 1996. "The religious context of prejudice." *Scientific Study Religion*, No 5: 447-457.
- Argyle, Michael. 2000. *Psychology and Religion*. London–New York: Routledge.
- Augustine, *De Sermonibus Domini in Monte* 1,1, PL 34.
- Augustine. 1960. *The Confessions of St. Augustine*. Translated by John K. Ryan. New York: Image Books.
- Augustyn. 2018. *Wyznania*. Translated by Zygmunt Kubiak. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.
- Braun-Gałkowska, Maria. 1980. *Miłość aktywna. Psychiczne uwarunkowania powodzenia małżeństwa*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Braun-Gałkowska, Maria. 1992. *Psychologiczna analiza systemów rodzinnych osób zadowolonych i niezadowolonych z małżeństwa*. Lublin: TN KUL.
- Bukalski, Sławomir. 2016. "Religijność jako kryterium jakości narzeczeństwa i małżeństwa." *Studia Koszalińsko-Kolobrzeskie* 23: 247-262.
- Burdette, Amy M., Ellison, Christopher G., Sherkat, Darren. E., and Kurt A. Gore. 2007. "Are There Religious Variations in Marital Infidelity?." *Journal of Family Issues* 28, No 12: 1578-1579.
- Catechism of The Catholic Church*. 1993. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Chalas, Krystyna, and Adam Maj, eds. 2016. *Encyklopedia aksjologii pedagogicznej*. Radom: Polskie Wyd. Encyklopedyczne POLWEN.
- Chapman, Gary. 2004. *Sztuka wyrażania miłości w małżeństwie. Jak okazywać miłość, by Twój partner czuł się kochany?.* Translated by Krzysztof Pawłusiów. Warszawa: Oficyna Wydawnicza VOCATIO.
- Chapman, Gary. 2010. *The Five Love Languages*. Chicago: Northfield Publishers.
- Chlewiński, Zdzisław. 2000. "Religia a osobowość człowieka." In *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, edited by Henryk Zimoń. 89-128. Lublin: TN KUL.
- Clement of Alexandria. 1991. *Stromateis*. Translated by John Ferguson. Washington: The Catholic University of America Press. <https://www.scribd.com/document/444959648/Clement-of-Alexandria-Stromateis-pdf>.
- Code of Canon Law*. 1983. https://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/cic_index_en.html.
- Dudziak, Urszula. 2002. *Wychowanie do miłości. Materiały dla nastolatków, ich rodziców i nauczycieli*. Częstochowa: Educator.
- Dudziak, Urszula. 2013. "Budowanie więzi małżeńskiej." *Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio* 3 (15): 58-69.
- Dudziak, Urszula. 2021. *Misterium ludzkiego życia od poczęcia do umierania. Studium dla duszpasterzy i doradców życia rodzinnego*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Dudziak, Urszula. 2022. "Pastoral Support for Married Couples and Families during the Pilgrimages of John Paul II to Poland." *Religions* 13:37. <https://org/10.3390/rel13010037>.
- Dudziak, Urszula, Piotr Guzek, and Krzysztof Smykowski. 2021. *Protection of Life – Moral Norms and Their Implementation*. Lublin: Stowarzyszenie Absolwentów i Przyjaciół Wydziału Prawa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin, Dokument przyjęty podczas 322 Zebrania Plenarnego Konferencji Episkopatu Polsk i w Warszawie 1 maja 2003*. 2003. Warszawa: Vitae familiae.

- Dziewiecki, Marek. 2021. *Dojrzała religijność*. https://opoka.org.pl/biblioteka/I/ID/md_0310_religijnosc.html.
- Freud, Zygmunt. 1967. *Człowiek, religia, kultura*. Translated by Jerzy Prokopiuk. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Geyer, Anne L., and Roy F. Baumeister. 2005. "Religion, morality and self-control." In *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, edited by Raymond F. Paloutzian, and Crystal L. Park. 412-432. New York: Guilford Publications.
- Grzybowski, Jerzy. 2002. *Mażeńskie drogowskazy*. Kraków: Wydawnictwo M.
- Grzywaczewski, Jerzy. 1996. *O miłości. Program formacji chrześcijańskiej św. Klemensa Aleksandryjskiego*. Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów.
- Guthrie, Stewart E. 1993. *Faces in the clouds: A New theory of religion*. New York: Oxford University Press USA.
- John Paul II. 1981. *Apostolic Exhortation "Familiaris consortio"*. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html.
- Jaworski, Romuald. 1989. *Psychologiczne korelaty religijności personalnej*. Lublin: RW KUL.
- Jaworski, Romuald. 1994. "Religijność personalna – próba syntezy interdyscyplinarnej." *Studia Płockie*, no 15: 137-166.
- Jaworski, Romuald. 1998. "Psychologiczne badania religijności personalnej." *Zeszyty Naukowe KUL*, no 3-4: 77-88.
- Klemens Aleksandryjski. 1994. "Stromata II 41, 2." In *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, Vol. 1-2. Translated by Janina Niemirska-Pliszczyńska. Warszawa: PAX.
- Klimaszewski, Stanisław, ed. *Nowe rodziny*. 1982. Translated by Anna Gryczyńska. Stockbridge: Ośrodek Pomocników Mariańskich.
- Konferencja Episkopatu Polski. 2009. *Obrzędy Sakramentu Małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*. Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- Konferencja Episkopatu Polski. 2019. *Dekret ogólny Konferencji Episkopatu Polski o przeprowadzeniu rozmów kanoniczno-duszpasterskich z narzeczonymi przed zawarciem małżeństwa kanonicznego* adapted during 384. Plenary Meeting on October 8, 2019. <https://drive.google.com/file/d/1wThswscgcHj2tePTSOrAOLXS4GPYC5Yg/view>.
- Kowalczyk, Andrzej. 2020. *Kształtowanie więzi małżeńskiej polskich emigrantów w Szwajcarii. Studium empiryczne z duszpasterstwa rodzin*. Lublin: Archiwum KUL.
- Koźmińska, Irena, and Elżbieta Olszewska. 2007. *Z dzieckiem w świat wartości*. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Krakowiak, Czesław. 2013. *Sakramenty w życiu chrześcijanina*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Krok, Dariusz. 2012. "Znaczenie religijności w formowaniu jakości życia małżonków." *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego*, 32: 55-72.
- Lambert, Nathaniel M., and David C. Dollahite. 2006. "How religiosity helps couples prevent, resolve, and overcome marital conflict." *Family Relations*, Vol. 55, no 1: 439-449.
- Lapierre, Lawrence L. 1994. "A model for describing spirituals." *Journal of Religion and Health* 33: 153-161.
- Liebert, Jerzy. 1930. "Jeździec". In *Gusła*. 50. Warszawa: Księgarnia F. Hoesicka.
- Longos, Stanisław. 2009. "Rodzina kościołem domowym w myśli św. Jana Chryzostoma." *Vox Patrum*, Vol. 53: 281-312.
- Mahoney, Annette. 2010. "Religion in families, 1999-2009: A relational in spirituality framework." *Journal of Marriage and Family* 72/ 4: 805-807.
- Mahoney, Annette, Kenneth I. Pargament, Tracey Jewell, Aaron B. Swank, Eric Scott, Erin Emery, and Marc Rye. 1999. "Marriage and the spiritual real: The role of proximal and distal religious constructs in marital functioning." *Journal of Family Psychology* 13(3): 321-338.
- Mahoney, Annette, Kenneth I. Pargament, Nalini Tarakeswar, and Aaron B. Swank. 2001. "Religion in the Home in the 1980s and 90s: Meta-analytic and conceptual analysis of links between religion, marriage and parenting." *Journal of Family Psychology* 15: 559-596.

- Mahoney, Annette, and Nalini Tarakeshwar. 2005. "Religion's Role in Marriage and Parenting in Daily Life and during Family Crises." In *Handbook of the psychology of religion and spirituality*, edited by Raymond F. Paloutzian, and Crystal L. Park. 177-195. New York: The Guilford Press.
- Mariański, Janusz. 2012. "Religijność." In *Encyklopedia katolicka*, Vol. 16, edited by Edward Gigilewicz. kol. 1415-1416. Lublin: TN KUL.
- Masci, David. 2016. *Shared Religious Beliefs in Marriage Important to Some, But Not All Married American*. October 27, 2016. <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2016/10/27/shared-religious-beliefs-in-marriage-important-to-some-but-not-all-married-americans/>.
- Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego. 2019. *Wychowanie przez czytanie. Uczciwość*. https://calapolskaczytadzieciom.pl/wp-content/uploads/2019/11/Scenariusz-zajec_Uczciwosc.pdf.
- Nowe przepisy o kanonicznym przygotowaniu do małżeństwa*. 2020. <https://episkopat.pl/nowe-przepisy-o-kanonicznym-przygotowaniu-do-malzenstwa-to-pomoc-dla-duszpasterzy-2/>.
- Opalach, Cezary. 2012. "Religijność personalna małżonków, a ich postawy małżeńskie." *Studia Warmińskie*, 49: 211-226.
- Orłowski, Grzegorz. 2012. *Typy komunikacji małżonków zadowolonych i niezadowolonych z małżeństwa*. Lublin: Archiwum KUL.
- Orłowski, Grzegorz. 2018. "Czynniki warunkujące powodzenie małżeństwa." *Kwartalnik Naukowy Fides et ratio*, 3/35: 19-39.
- Ostrowska, Krystyna. 2014. *W poszukiwaniu wartości*, cz. I: *Ja – inni*. Kraków: Rubikon.
- Ostrowska, Urszula. ed. 2002. *Aksjologiczne aspekty relacji interpersonalnych w edukacji*. Kraków: „Impuls”.
- Ostrowska, Urszula. 2006. "Aksjologiczne podstawy wychowania." In *Pedagogika. Podstawy nauk o wychowaniu*, edited by Bogusław Śliwerski, Vol. 1. 391-415. Gdańsk: Gdańskie Wyd. Pedagogiczne.
- Paul VI. 1968. *Encyclical "Humanae vitae". On the regulation of birth*. https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html.
- Plużek, Zenomena. 1988. *Psychologia pastoralna*. Kraków: Instytut Teologiczny Księża Misjonarzy.
- Prężyna, Władysław. 1969. "Postawa religijna a cechy osobowości analizowanej w świetle danych 16-czynnikowego kwestionariusza R.B. Catella." *Roczniki Filozoficzne*, 4: 99-124.
- Prężyna, Władysław. 1973. "Zasadnicze źródła postaw." *Roczniki Filozoficzne*, 4/24: 121-130.
- Prężyna, Władysław. 1981. *Funkcja postawy religijnej w osobowości człowieka*. Lublin: RW KUL.
- Prężyna, Władysław. 1988. "Funkcja motywacyjna wartości religijnych w osobowości człowieka." In *Wykłady z psychologii w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w roku akademickim 1985/86*, edited by Adam Biela, Zenon Uchnast and Tadeusz Witkowski. 261-275. Lublin: RW KUL.
- Pryba, Andrzej. 2002. *Planowanie rodziny a więź małżeńska*. Olsztyn: Hosianum.
- "Religijność". 1997. *Encyklopedia popularna PWN*, edited by Barbara Petrozolin-Skowrońska. 718. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- "Religijność". 2021. <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/religijnosci;3966989.html>.
- Rocznik Demograficzny*. 2020. Warszawa: GUS.
- Rostowska, Teresa. 2009. *Małżeństwo, rodzina, praca a jakość życia*. Kraków: Impuls.
- Różnica między religijnością a pobożnością*. <https://www.katolik.pl/forum/read.php?f=1&i=334950&t=334927>.
- Second Vatican Council. 1964. *Dogmatic Constitution On The Church "Lumen Gentium"*. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html.
- Second Vatican Council. 1965. *Pastoral Constitution About the Church in the modern world. "Gaudium et spes"*. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html.
- Simeon of Thessalonica, *De ordine sepulturae*: PG 155, 685 B.

- Skarga, Piotr. 2021. *Kazania sejmowe. Bo historyja jest mądrość w kupe złożona i rozum ludzi Wielą w jedno*. <http://staropolscy.pl/piotr-skarga/kazania-sejmowe/bo-historyja-jest-madrosoc-w-kupe-zlozona-i-rozum-ludzi-wielą-w-jedno>.
- Stańczak, Joanna, Karina Stelmach, and Magdalena Urbanowicz. 2016. *Małżeństwa oraz dzietność w Polsce*. Warszawa: GUS, Departament Badań Demograficznych i Rynku Pracy.
- Struzik, Zdzisław. 2020. *Wychowanie do wartości. Szkoła Podstawowa*. Warszawa: Instytut Papieża Jana Pawła II.
- Szkwarek, Weronika. 2019. *9 wykresów o ślubach i rozwodach Polaków, które warto zobaczyć*. <https://www.bankier.pl/wiadomosc/9-wykresow-o-slubach-i-rozwodach-Polakow-7716897.html>.
- Szopiński, Józef. 1980. "Personality and the Marriage Bond." *Personality and Individual Differences* 1 /1: 93-94.
- Szopiński, Józef. 1980a. "Skala Więzi Małżeńskiej." In *Psychologia w służbie człowieka*, edited by Zofia Ratajczak. 101-109. Warszawa: PWN.
- Szukalski, Piotr. 2021. *Kohabitacja w Polsce*. <https://dspace.uni.lodz.pl/xmlui/bitstream/handle/11089/3748/3-Kohabitacja%20w%20Polsce.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.
- Testa, Benedetto. 1998. *Sakramenty Kościoła*. Translated by Lucjan Balter. Poznań: Pallotinum.
- The Holy Bible. New International Version*. 1984. East Brunswick, New Jersey, USA: International Bible Society.
- Thomas, Gary. 2015. *Sacred Marriage. What If God Designed Marriage to Make Us Holy More Than to Make Us Happy?*. Grand Rapids: Zondervan.
- Tokarski, Stanisław. 2006. "Dojrzałość religijna." In *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, edited by Stanisław Głaz. 147-178. Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy.
- Walesa, Czesław. 1996. "Czynniki rozwoju religijności: analiza psychologiczna." In *Studia z psychologii w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, Vol. 8, edited by Andrzej Januszewski, Piotr Oleś, and Wojciech Otrębski. 41-58. Lublin: RW KUL.
- Wilson, Mercedes Arzu. 2002. "The Practice of Natural Family Planning versus the Use of Artificial Birth Control: Family, Sexual and Moral Issues." *Catholic Social Science Review*, Vol. 7: 185-211.
- Wnuk, Marcin, and Jerzy T. Marcinkowski. 2012. "Psychologiczne funkcje religii." *Problemy Higieny i Epidemiologii* 1/93: 239-243.
- Wojaczek, Krystian. 2001. *Małżeństwo: doświadczenie obdarowania*. Lublin: Polihymnia.
- Wojtczak, Jerzy. 1971. „Klemens Aleksandryjski.” In *Słownik wczesnochrześcijańskiego*, edited by Jan Maria Szymusiak, and Marek Starowieyski. 249-251. Poznań: Księgarnia św. Wojciecha.
- Wojtyła, Karol. 1980. *Miłość i odpowiedzialność*. Lublin: TN KUL.
- Zdybicka, Zofia Józefa. 1982. "Religia." In *Katolicyzm A-Z*. 325-330. Poznań: Księgarnia św. Wojciecha.
- Znaki tajemnicy: sakramenty w teorii i praktyce Kościoła*. 2018, edited by Krzysztof Porosło, and Robert J. Woźniak. Kraków: WAM.

URSZULA DUDZIAK – prof. KUL, psychologist and theologian, family life counsellor, natural family planning instructor, ministerial expert on textbooks on education for family life and coordinator of a team of experts on the current core curriculum, Chairman of the Family Knowledge Olympiad in the Lubelskie Voivodeship, research and teaching worker at the Department of Family Sciences Of the Faculty of Theology of the Catholic University of Lublin, an author of publications on the pastoral care of families, psychophysiology of marriage and family, and social psycho-prophylaxis.

The messianic concept in modern Judaism

Koncepcja mesjanizmu we współczesnym judaizmie

WALTER HOMOLKA

University of Potsdam, the Abraham Geiger College, Germany

whomolka@geiger-edu.de

ORCID: 0000-0003-1021-2341

Abstract: The history of the Messiah in Judaism is a history of disappointed hopes. Again and again, there were salvation figures to whom this role was ascribed. But redemption from occupation and foreign rule, exile, oppression and persecution failed to materialize. Therefore, the expectation of the Messiah fell to the periphery of Jewish theology. This article examines in what ways the messianic concept plays a role in modern times and what it contributes to describing the relationship between God and humanity in Judaism. The author intends to show the development from the abandonment of a personal Messiah towards the affirmation of the prophets' hope for a universal messianic age in which the duty of all people to participate in the healing of the world becomes central. What becomes also clear is: The messiah idea cannot be a bridge between Christianity and Judaism.*

Keywords: Jewish Theology, Messiah, Messianism, Utopian Messianism, Restaurative Messianism, Pseudo-Messianic Movements, Chabad, Hasidism

Streszczenie: Historia mesjasza w judaizmie to historia zawiedzionych nadziei. Wielokrotnie przypisywano tę rolę różnym postaciom mającym nieść zbawienie, ale wybawienie z okupacji, zagranicznych rządów, wygnania, opresji i prześladowań nie nastąpiło. Dlatego też oczekiwanie na mesjasza straciło na znaczeniu w teologii żydowskiej. Niniejszy artykuł bada, jaką rolę koncepcja mesjanizmu odgrywa we współczesnym świecie i co sprzyja opisywaniu relacji pomiędzy Bogiem a ludzkością w judaizmie. W wyniku analiz

* The article is based on my contribution in Homolka/Hoppe/Krochmalnik 2022. Many thanks to Dr. Juni Hoppe for the assistance in preparing this article for print.

staje się jasne: idea mesjasza nie może być pomostem między chrześcijaństwem a judaizmem.

Słowa kluczowe: żydowska teologia, mesjasz, mesjanizm, utopijny mesjanizm, mesjanizm restauracyjny, pseudomesjanistyczne ruchy, Chabad, chasydyzm

“What is Jewish theology?” Louis Jacobs (1920-2006) reminds us of the task we face: “A Jewish theology to be relevant must grapple with the problems raised by modern thought but it cannot ignore the systematic presentations of the mediaeval giants. [...] The contemporary Jewish theologian must endeavor, however inadequately, to do for our age what the great mediaeval theologians sought to do for theirs. He must try to present a coherent picture of what Jews can believe without subterfuge and with intellectual honesty” (Jacobs 1973, 3-4). It is fascinating to trace the development of the Messiah concept in Judaism and to ask what the messianic notion contributes to describing the relationship between God and humanity from a Jewish perspective. With its 1988 statement *Emet Ve-Emunah* (Gordis 1988), Conservative Judaism offered a comprehensive description: “Since no one can say for certain what will happen in the Messianic era each of us is free to fashion personal speculation. Some of us accept these speculations are literally true, while others understand them as elaborate metaphors [...] For the world community we dream of an age when warfare will be abolished, when justice and compassion will be axioms of all, as it is said in Isaiah 11: «[...] the land shall be filled with the knowledge of the Lord as the waters cover the sea.» For our people, we dream of the ingathering of all Jews to Zion where we can again be masters of our own destiny and express our distinctive genius in every area of our national life. We affirm Isaiah’s prophecy (2:3) that «[...] Torah shall come forth from Zion, the word of the Lord from Jerusalem»” (Gordis 1988, 25).

Their attempt of how “Messiah” is to be understood discusses utopian ideals as well as the role of a messiah figure who delivers the world from evil. It responds to the notion that the destiny of Jews lies in statehood. But above all, the text emphasizes the imperative that the messianic age is brought about by personal actions. Through the doctrine of a Messianic figure, Judaism teaches us that every individual human being must live as if he or she, individually, has the responsibility to bring about the messianic age. Beyond that, we echo the words of Moses Maimonides (1135-1204) based on the prophet Habakkuk (2:3) that though he may tarry, yet do we wait for him each day” (Gordis 1988, 27).

These statements delimit the horizon of meaning demonstrated by the application of the messianic concept today, but they also make clear the erosion

of this concept in Jewish theology. In 2012, Conservative Judaism presented a 935-page overview titled *The Observant Life – The Wisdom of Conservative Judaism for Contemporary Jews* whose index did not even include the terms “Messiah,” “mashiach,” or “messianic age” (*The Observant Life* 2012).

This raises the question of what role the messianic concept really plays in contemporary Judaism: is it a central interpretive framework for Judaism with clear indications about God’s acts of redemption or is it a theological relic on the periphery that, with some consideration, can be explained from a Jewish perspective. This article traces the Messiah concept’s shift in significance over the last centuries in an endeavor to answer this question.

I. “Restorative” and “Utopian” Messianism

“I believe with perfect faith in the coming of the Messiah and though he may tarry, still I await him every day.” This is the twelfth principle of faith of Moses Maimonides which became part of morning services in the poetic form of *Yigdal*; to this day it is formulated as a creed in Orthodox prayer books at the end of the morning prayer (see Elbogen 1913, 88). In his compendium *Mishneh Torah*, Maimonides does not refer to a utopian state of peace, love, and justice in the sense of Isaiah 2 and Micah 4, but rather to the restoration of the Kingdom of David: “In the future, the Messianic king will arise and renew the Davidic dynasty, restoring it to its initial sovereignty. [...] If he succeeds in the above, builds the Temple in its place, and gathers the dispersed of Israel, he is definitely the Mashiach” (Maimonides 1987, 11:1, 4). He continues: “One should not presume that the Messianic king must work miracles and wonders, bring about new phenomena in the world, resurrect the dead, or perform other similar deeds. This is definitely not true” (Maimonides 1987, 11:3).

What is at stake in Maimonides’s rational concept is the return of the Jews to their land of Israel and the reestablishment of a state under the rule of an ideal king. This person will be identified neither by working miracles nor by raising the dead, but rather by successfully establishing the state and restoring services in the Temple. Kenneth Seeskin also points to the fact that Maimonides does not place the perfection of humanity in any direct relationship to the expectation of a Messiah (Seeskin 2012, 33). Thus, for Maimonides, salvation has a political rather than an anthropological aim, and is oriented on the past.

In contrast, Schalom Ben-Chorin (1913-1999) points to the distinction Shemaryahu Talmon draws between “restorative” and “utopian” messianism (Ben-Chorin 1979, 280f). In restorative messianism, the notion of a golden age (in this case, the rule of David) is placed at the beginning of history, in what

can be called an “inverted eschatology.” Ben-Chorin also identifies this understanding in Maimonides as well as in a secular form in Zionism. He contrasts this restorative messianism with the utopian messianism of the prophets, a figure of hope (Ben-Chorin 1979, 287).

Restorative and utopian factors are not limited to biblical messianism. Both also influenced the Talmud and Kabbalistic mysticism. In the Talmud, however, the rabbis formulated the possibility for collective participation: Israel could actively co-determine the beginning of the messianic age. The Messiah would come if all of Israel observed Shabbat twice or even once, or if it were to collectively profane it (*Shabbat* 118b 2022; *Shemot Rabbah* 25, 12 2022; *Sanhedrin* 98a 2022). Thus, the rabbinical literature shifted away from the reestablishment of an ideal kingdom as the central idea, and the notion of redemption took center stage. However, Gershom Scholem (1897-1982) described its impact for Judaism as such: “Judaism, in all of its forms and manifestations, has always maintained a concept of redemption as an event which takes place publicly, on the stage of history and within the community. It is an occurrence which takes place in the visible world and which cannot be conceived apart from such a visible appearance” (Scholem 1971, 1). Redemption takes place in this world as Israel’s liberation from suffering and in a universal extension as the rule of peace, salvation, and renewal throughout the world.

2. Messianic Euphoria and Pseudo-Messianic Movements

The messianic concept increased its influence in the mystical tradition of the Kabbalah (Sherwin 2009, 150-154; see: Davidowicz 2011, 1). In the mid-seventeenth century, it seemed possible to answer not only the question of when but also in what form the Messiah would come. The emergence of this messianic movement was shaped by the annihilation of entire communities, an apocalyptic experience: the death of tens of thousands of Jews in the uprisings led by the Cossack leader Khmelnytsky (1648/1649), the after-effects of the expulsion of the Jews from Spain (1492) and Portugal (1497), the economic demise of Jewish communities in Eastern and Western Europe, the loss of significance of the autonomy of Jewish communities and with it the Council of the Four Lands (*Va’ad Arba’ Aratzot*, 1764 in Poland). All of this shook the foundations of Jewish life¹ and was interpreted by many as the supposed “birth

¹ This was certainly not a genuinely Jewish phenomena because, in addition to the political and religious unrest in the wake of the Thirty Years War and the Inquisition, there were severe natural disasters that made Central European Christian populations equally receptive to new millenarian movements such as the Quakers, Mennonites, and Anabaptists (see: Rapoport-Albert 2011, 76).

pangs of the Messiah.” This interpretation gave rise to the success of one young mystic: Sabbatai Zvi (1626-1676), who popularized the Kabbalah² beyond an exclusive circle of scholars. The first step toward his later success was a voyage to the Holy Land where he met Nathan of Gaza, his prophet, who basically discovered and accompanied him, taking Elijah as a model. While Sabbatai Zvi was primarily focused on his own redemption and that of his God, his prophet formulated the theoretical foundations for the person of the Messiah. According to Yehuda Liebes, Sabbatianism was not primarily focused on the redemption of the people, but rather on the redemption of the religion (Liebes 1993, 106).

“In his eyes [Sabbatai Zvi], the people and the religion are nothing but a means for the worship of «the true God» and, if this «God» essence is not precisely known, then God is not true, religion is an empty shell and new frameworks must be sought” (Liebes 1993, 100). The deliberate waiving of commandments and prohibitions as a conscious antagonism to Jewish doctrine, was a pattern that was already associated with the coming of the Messiah in the Middle Ages, and of central importance to the followers of Sabbatai Zvi (see: Maciejko 2011, 32f). The beginnings of redemption were supposed to be manifested by the present world coming to a catastrophic end through terror and destruction, with persecution and suffering as the harbingers of revolution. The preceding chaos is a fundamental element of the dialectic of messianic utopias, and so redemption is only possible by erasing the old world (Werblowsky 1992, 39). Nevertheless, the Sabbatians saw themselves as Jews trying to renew Judaism from within. Many followers of Sabbatai Zvi sold their belongings and gave up their existence in exile for a better life in Eretz Yisrael. Sabbatai Zvi’s 1666 conversion to Islam led to the demise of Sabbatianism, though its influence persisted for another 150 years, in the crypto-Jewish community of the Dönme in Thessaloniki, for example (Levine 2003, 111 *passim*). While Sabbatai Zvi himself explained his conversion as the will of his god, Nathan of Gaza defended his apostasy as a necessary step toward liberating divine sparks from the world of evil for *tikkun olam* – the healing of the world. At this point, the movement’s relationship to Kabbalah is clearest. Sabbatai Zvi’s failure paved the way for a series of other figures such as Baruchio Russo in Thessaloniki (1676-1720) who revealed themselves as the new Messiah or were spoken of as such. The concept of a Messiah figure had gained

² The Kabbalah is a mystical tradition of Judaism that was handed down orally. It seeks fulfillment in a direct experience of God in timelessness, “outside of space and time.” A detailed discussion can be found in Grözinger (2005), see also: Werblowsky (2013, 120). The expectation of the Messiah is not inherent in these texts. Rather, messianic hope arises from the teaching of *tikkun olam* – the redemption of creation from chaos, initiated by the messianic age.

popularity, and its pretenders saw themselves as the heirs of Sabbatai Zvi,³ as was the case with Jakob Josef Frank (born Jankiew Lejbowicz, 1726-1791).⁴ On a sales tour through Poland and Podolia, he decided to lead the Sabbatian movement and declared himself the Messiah in order to reunite its scattered groups (Lenowitz 1998, 171).⁵ He converted to Catholicism in Lviv in 1759. Disputes with the Catholic bishop and local rabbis in Kamianets-Podilskyi in 1757 and in Lvov in 1795 led to a polarization of the Jewish community. The formally Catholic Frankists based their teachings on the idea that breaking laws would hasten the arrival of the Messiah. In 1787, Frank settled with a large retinue in the Isenburg Castle in Offenbach. Large groups of his followers lived in Prague, Brno, and Poland. After Frank's death, his daughter Eva (1754-1817) led the sect, which eventually dissolved into the rest of society.

Gershom Scholem (Liebes 1993, 93) brought pseudo-messianic movements back into our consciousness (Neusner 1967, 13-48: 14). In the twentieth century in particular, the phenomenon of Sabbatianism was pursued with new fascination, closely associated with a special interest in Jewish mysticism. In 1967, Jacob Neusner wrote: "Shabbatai Zvi was not merely «the Messiah,» but rather played a central role in the metaphysical drama created by tensions within the Godhead itself." Yehuda Liebes emphasizes the approach of Zionist historians such as Joseph Klausner, Aaron Zeev Aescoly, and Abba Hillel Silver, who see in pseudo-messianism the desire for direct political redemption and claim it as a forerunner of their own movement. Liebes contrasted this political appropriation of Sabbatianism with his idea of revolt against traditional religion in the form of spiritual renewal.⁶

R.J. Zwi Werblowsky (1924-2015) points out that there is no necessary connection between catastrophic events in Jewish history and the emergence of (pseudo-)messianic movements. Not all severe shocks to Jewish life in exile incited messianic expectations. According to Werblowsky, the same goes for the idea of the Messiah, which is "undoubtedly a prerequisite, but no sufficient reason" for the emergence of messianic movements (Werblowsky 1992, 119). While there may not be a causal link between them, the failure of euphoric pseudo-Messiahs definitely had implications for the concept of messianism. The hope for redemption through a Messiah from the house of David who

³ For a detailed discussion, see: Harris Lenowitz (1998, 168f).

⁴ Interest in Jakob Frank and Frankism grew in recent years, leading to the publication of more precise studies, the most important of which include: Ascarelli/Davidowicz (2011); Maciejko (2011).

⁵ He saw himself not as the reincarnation as Sabbatai Zvi, but rather as the Messiah sent to earth. See also: Maciejko (2011, 30).

⁶ "This was the aim of Sabbatianism – the redemption and renewal of religion, of faith, and of the true God. In the eyes of Sabbateans, exile is the exile of religion, and its place of exile is the fossilized tradition, which has long since forgotten its roots and aims" (Liebes 1993, 93, 106).

would gather the exiled in the Land of Israel got into a fundamental crisis following the experiences of Sabbatianism and Frankism. Hasidism, with its joyful worldly orientation was possibly an answer to this disappointment.

3. The Concept of the Messiah in Hasidism

Johan Maier describes the mood in the large, religiously underserved communities of Podolia and Galicia beginning in 1740/1750 as follows: “The rather formalistic rabbinical establishment was not able to live up to the expectations of a tendency toward piety that was still emotionally determined to a large extent by the Sabbatian movement” (Maier 2001, 92). Hasidism began as a reform movement and a reaction to the disastrous events of the Sabbatean and Frankish movements (Dinur 1991, 86-172) and developed into one of the central currents of Eastern European Jewish religiosity in the late eighteenth and nineteenth centuries. The Hasidic communities bitterly opposed the Jewish Enlightenment and were in turn opposed by its adherents, but above all by proponents of classical rabbinical doctrine as well, and later also by socialists and Zionists. The weakening of the messianic idea can be clearly observed in Hasidic tales of bringing about messianic time and about the task of the individual – in the form of a rebbe or tsaddik – on the path toward it. “An unbeliever once expounded to the rabbi of Berditchev that even the great old masters had erred gravely, that Rabbi Akiba, for instance, had identified Bar Kokhba, the rebel, for the Messiah and honored him accordingly. The rabbi of Berditchev replied: «There was an emperor whose only son fell ill. One physician advised them to spread an acrid salve on a piece of linen and wrap it around the bare body of the patient. Another contradicted him, saying that the boy was too weak to bear the great pain the salve would cause him. A third prescribed a sleeping potion, but the fourth feared it might prove injurious to the patient’s heart. Then the fifth suggested that they give the prince a spoonful whenever he woke up and was in pain. And so it was done. When God saw that the soul of Israel had sickened, he wrapped it in the acrid linen of the Exile, and that the soul might bear it, he swathed it in numbing sleep. But lest this destroy it, he wakes it from time to time with the hope in a false Messiah, and then lulls it to rest again until the night is past and the true Messiah appears. And for the sake of this, even the eyes of sages are sometimes blinded»” (Buber 1991, 231).

A multitude of narratives of miracles and cosmic restoration can be found within their hagiographic system Lenowitz (1998, 199). However, the connection between historical events and the appearance of the Messiah, previously emphasized in apocalyptic visions, loses significance.

Baal Shem Tov (Israel ben Eliezer, around 1700-1760) wrote to his brother-in-law in 1750 about his journey to heaven, saying that he received his directives from the Messiah himself, who gave him five conditions for his coming: “I asked the Mashiah: «When will the Master come?» and he answered: «By this you shall know: In the time when your teaching will become public and revealed in the world, and your wellsprings will burst forth to the farthest extremes, that which I have taught you and you have comprehended, and they also shall be able to perform unifications and elevations as you, and then all of the kelipot [forces of evil] will cease to exist, and there shall be a time of good will and salvation»”.⁷

The primary aim in Hasidism was individual salvation, while national and universal aspects were marginalized (Ravitzky 1996, 193). Redemption came to the fore as a process of individual purification. The individualization of the messianic idea, which separated the task of salvation from the figure of the Messiah, became the core of Hasidic doctrine. “A devout rabbi was interrupted during his study of the sacred books when an excited student stormed into the room and shouted, «Master, the Messiah has come!» The rabbi rose and looked out the window. After a while he muttered, «Nothing has changed,» and returned to his studies” (Hahn 1999, 142).

In Hasidism, which represents a late stage in Jewish mysticism, it is interesting to see how notions of Kabbalah are transformed. The key word of the Lurian Kabbalah, “*tikkun*,” takes on a special meaning here: the “restitution or reintegration of all beings to their original state as it was conceived in the divine plan of creation.” Robert N. Levine comments: “*Tikkun* was born in the heart, soul and yearning of the individual, not necessarily the Messiah. [...] Hasidism brought kabbalah back to its roots: individual responsibility for *tikkun*, which will lead to the redemption of the many, after which the Messiah shall arrive” (Levine 2003, 130, 133). Redemption was to be found at the end of this process. Thus, messianic impetus was diffused in the doctrine of *tikkun* (Scholem 1991).

The importance of the messianic element for Hasidism is contentious among researchers. While Martin Buber (1878-1965) and Gershom Scholem understood Hasidism as a reaction to Sabbatianism and messianism, Benzion Dinur and Isaiah Tishby viewed messianism as an important element of its success and vitality (Dan 2002, 1149). The idea of a personal Messiah continued and found new resonance. An example of this is Rabbi Nachman of Breslov (1772-1810), who was already an exception in his day because he was

⁷ Quoted in: “The Chamber of Mashiah” in *The teachings of Rabbi Israel Baal Shem Tov*, tr. Eliezer Shore. chabad.org/kabbalah/article_cdo/aid/380401/jewish/The-Chamber-of-Mashiah.htm. See also Simon Dubnow (1991, 37).

more active within the framework of Kabbalistic moral literature than in the classical teachings of Hasidism (Green 1992a, 390f).

He saw himself as a *tzadik* and redeemer who was obligated to offer his followers help with *tikkun olam*, with the restoration of the cosmos, and their individual souls (Green 1992b, 182-220). By emphasizing sin and the necessity of repentance, Nachman of Breslov created an additional variant of active messianism that found its way into the religious practices of the Breslov Hasidim. He felt he had a higher calling, as was demonstrated by his messianic self-confidence when he proclaimed himself to be the *Tzadik Ha-Dor* in 1806, who was supposed to be the forerunner of the Messiah ben David. In this capacity, he urged the ritual of penance (*Tikkun HaKlali*), midnight prayer (*Tikkun Chatzot*), and fasting (Liebes 1993, 115).⁸ This earned him not only the ridicule of the *Mitnagdim* (Hebrew for “opponent,” characterized by an anti-Hasidic attitude found in the milieu of the Lithuanian Talmud academies), but also their increased distrust, so that many writings were shared only among the closest confidants (see: Green 1992b, 207).

The traditional elites, fearing for their influence, waged a bitter struggle against the Hasidim, whose teachings they viewed as a continuation of Sabbatian heresy. Aware of Hasidism’s revolutionary potential, they recognized its danger for their position within traditional communities as well as for their power to define religious questions. Hasidism was not primarily about keeping the mitzvot, about scholarship, or about ritual, the areas of traditional religiosity. Its focus instead was on direct religious existential experiences, the effect of human activity on the higher spheres, ecstatic prayer, and a turning away from ritualism (Silberstein 1987, 402-432).

The strength of Hasidism’s hope for the Messiah is demonstrated today by the efforts of the Lubavitch Hasidim for recognition of their deceased spiritual leader Menachem Mendel Schneerson (1902-1994) as a personified Messiah. He received harsh criticism from Zionist rabbis for his appeal to the diaspora to “create a Land of Israel here” (Ravitzky 1996, 185). The consolidation of Zionism initially brought an emphasis on spiritual values. Efforts to establish a Jewish state in Eretz Yisrael were viewed critically by members of Hasidic movements, since the traditional view “requires the Jewish people to practice complete historical and political passivity until divine salvation occurs” (Ravitzky 1996, 194). However, they are not closed to the possibility of settling in Eretz Yisrael (Ravitzky 1996, 184f). Less a particular characteristic than a shift in emphasis can also be observed in Chabad Lubavitch’s⁹ urgent mes-

⁸ “R. Nakhman of Bratslav [...] is a messianic figure par excellence and his personality is indeed the main content of its ideology,” (Green 1992a, 417).

⁹ Acronym for the Kabbalistic concepts *Chochma* (wisdom), *Binah* (understanding), and *Da’at* (knowledge); a self-designation by Hasidic groups.

sianic activity since the middle of the last century, a classic example of disaster messianism (Ravitzky 1996)¹⁰. “Be ready for redemption soon, shortly in our day!” (Ravitzky 1996, 195). Under the leadership of Menachem Mendel Schneerson, this expectation reached its climax and gave way to the certainty that it was up to every Jew to act in such a way that redemption could occur immediately, basically today (Ravitzky 1996, 196).

Against the view that the Messiah will need several attempts to redeem the world, as the Lubavitch Hasidim openly advocate, David Berger has argued that a person can also be identified as a Messiah though he died in an unredeemed world. After his death and burial, his return is awaited (Berger 2001, 103).

4. The Universalization of the Messiah Concept after the Emancipation

The French Revolution shook European society to the depths of its existence. New philosophical and scientific approaches fundamentally called the old system into question. This affected Christianity as well as Judaism (Breuer 2004, 206). Influenced by the connection between Protestant theology, the Enlightenment, and the writings of Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), a process of rethinking took place that also called into question the system of traditional Talmudic learning and non-academic training for the rabbinate. In particular supporters of the Jewish Enlightenment (Haskalah), the Maskilim, endeavored to redefine it in a contemporary way in connection with the pursuit of social recognition. By interpreting Judaism as a religion, the writer, translator and bookseller Saul Ascher (1767-1822) ultimately tried to open up new opportunities for its members as a minority within the majority society, but at the same time to reconnect all Jews to their community. Napoleon used the Sanhedrin, which was convened in Paris in 1806, to demand the loyalty of the Jews as French citizens. But sharing and participating in the nation-state cannot be reconciled with the longing for to rebuild Jerusalem, re-establish the rule of the house of David, and gather the Jewish people in Eretz Yisrael – notions that are connected with the arrival of the Messiah in the traditional Amidah prayer. Israel Jacobson (1768-1828), who was president of the Consistory of the Israelites in

¹⁰ During the time of the most charismatic Lubavitch Rebbe, Menachem Mendel Schneerson, devastating pogroms, revolutions, and the outbreak of the Second World War occurred. The people were also under the impression that they lived amidst drastically and rapidly changing social conditions, which brought with them an increased awareness of crisis. In addition, interest in Jewish history grew, especially in Eastern Europe, and as a result narratives of violence such as the Khmelnytsky pogroms were presented comprehensively for the first time.

the Napoleonic model state of Westphalia, tried “to separate the kernel from the husk [...] and to modify essential institutions and customs as soon as refined reason presents them as useless or harmful” (quoted in: Bomhoff 2010, 33).

Jacobson was not alone in this concern. Saul Ascher was the first to use the term “Orthodox Jew” to describe someone who “opposes any change or reform of traditional halachic Judaism” (Schulte 2002, 188). This caused religion to ossify and required a reform of Judaism. In his 1792 work *Leviathan oder über Religion in Rücksicht des Judentums* (“Leviathan or On Religion in Respect of Judaism”), Ascher questioned Jewish ritual law and for example declared the food-related rules as obsolete. On the other hand, he retained the idea of the Messiah as a central concept in his 14 principles of faith: “We hope for redemption through His Messiah in this life or in our grave with those whom he will respect as worthy in the resurrection” (Ascher 2010, 179). The mathematician, philosopher and educator Lazarus Bendavid (1762-1836) declared to the contrary “that the expectation of a Messiah does not constitute an essential article of faith for the Jews. Nobody is upset [...] when the Jew finds his Messiah in the fact that good princes have placed him on an equal footing with their other citizens and granted him the hope that by fulfilling all civic duties, he will also acquire all civil rights” (Bendavid 1823, 224f).

The equality of Jews in European nation-states made the question of the Messiah and messianism problematic. The silk manufacturer David Friedländer (1750-1834) took the first radical step. “He saw the need to strip the liturgy of all elements that marked the Jews as foreign [...] Besides, the modern Jew could not seriously pray for his return to Jerusalem, for the rebuilding of the old Temple, and its sacrificial service” (Meyer 2000, 77; Reif 1993, 280).

David Friedländer was not alone in his call for change. The New Israelite Temple Association was founded in 1817 under the leadership of preacher and educator Eduard Kley (1789-1867). The Hamburg Temple’s prayer book follows the Sephardic rite and was the first comprehensive reform liturgy. It is characterized by the deletion or universalization of messianic passages: in the second Benediction of the Shema, “And lead us in dignity to our holy land” becomes “Bring us your blessings in all parts of the earth” (Herrmann 2005, 72).

Abraham Geiger (1810-1874) noted in an essay about the Hamburg Temple dispute of 1819: “Now, however, in no way has a radical change been made in the prayer book of the Temple, at most its content is expressed here and there in slightly different nuances; even the points highlighted in the damning «Announcement,» the redemption, the arrival of the Messiah, and the resurrection – which, incidentally, are nowhere described as an essential part of the prayer – remain completely unchanged in most places, and only slightly modified in others” (Geiger 1885, 127).

In the Berlin reform community, too, the liturgy was initially changed only carefully (Geiger 1885, 113-196; Petuchowski 1968, 45). “The word *redeemer*, referring to the Messiah, has been rendered with the more impersonal «redemption»” (Meyer 2000, 84).

With legal equality, the hope of a personal Messiah and the restoration of Israel became obsolete. Geiger’s attitude toward a return is clear: “The restoration of the old conditions – that was a wistful expectation for the future, but it is no longer. We do not demand a return to Palestine, we do not want to constitute a particular nationality, we do not want to create our own state; instead, we recognize our great homeland in all regions of the world, love our given fatherland with all of our souls, while looking trustingly towards the great promise that the earth shall be full of the knowledge of God [...]” (Geiger 1868, 17).

From the 1840s onwards, the idea of the Messiah experienced a general depersonalization. The individual gained in importance, and the subjectification of the messianic task was firmly anchored in Jewish theology. The Messiah became the idea of messianism, a messianic time, which emphasizes Judaism’s orientation toward the future, and which absolves Judaism’s mission of its historicity.

These debates are also reflected in the prayer books of the time. Jakob J. Petuchowski (1925-1991) has traced how in the Amidah, the traditional prayer formula in the 10th blessing, “and bring us together from the four corners of the earth into our land,” was modified to weaken the expression of hope for returning to the land of the fathers; in *Die Deutsche Synagoge* of 1817, for example, “into our land” was abstracted to “to eternal happiness” (Petuchowski 1968, 216ff).

As a rabbi in Dessau, Samuel Hirsch (1815-1889) questioned the traditional image of the Messiah in his sermons: “If everything is full of knowledge of God, what can He still achieve? [...] Yes, there is only one thing left for us to do, to research what the personal Messiah is to us” (Hirsch 1843, 97). Hirsch emigrated to the USA in 1866 and became a central proponent of Classical Reform in Philadelphia.

Abraham Geiger emphasized universalism as the core of the messianic message, not the nationalism that had been evoked over the centuries (Biale 1992, 523). However, he claimed that the phase of nationalism was essential for development, thus Christianity only propagates a misunderstanding of universalism. In the *Wissenschaft des Judentums*, an aspect of progressive processuality increasingly came to the fore; the belief in a new age became decisive for an entire era: “The miracle will be that the ecstasy will last, the peace will be eternal. It is precisely this attitude that touches the most sublime depths of human suffering. Our pain lies not in the fact that we cannot attain purity, as Christianity would have it – no, it is that we are unable to make it last, that is

the great and only and truly abysmal tragedy. To solve it is Judaism's hope in the Messiah" (Bergel-Gronemann 1921-1922, 271).

This marked a further step toward a universalization of the messianic idea. The mystical elements gave way to the general utopia of messianic time. It was the mission of the Jewish people to attain it for the benefit all humanity. The sovereignty of the Jewish people invoked by Maimonides as a precondition was replaced by the acquisition of civil rights in the countries of the now positively interpreted diaspora.

Milestones in the theological foundation of the reform movement were several rabbinical conferences since the 1840s. The Philadelphia and Pittsburgh rabbinical conferences of 1869 and 1885 in particular set new standards for a timely Judaism. Their initiators declared: "We recognize, in the modern era of universal culture of heart and intellect, the approaching of the realization of Israel's great Messianic hope for the establishment of the kingdom of truth, justice, and peace among all men." As an enlightened prayer community, they saw no need to return to the land of their fathers, rebuild the temple, and re-establish temple service among Aaron's descendants (see: *Declaration of Principles* 2022).

5. Return from Exile and Gathering in the Land of Israel

The issue of the Messiah, as it arose between the poles between oppression and hope, was of course not only a question for renewal movements, but also for traditional rabbinical Judaism. As Rabbi Tuvja HaCohen (1652-1729) deemed it: "It is fitting for every member of the Mosaic faith [...] to believe in the coming of the Messiah, because the Torah commands one to believe in the words of the Prophet [...] and the Prophets prophesied the coming of the Messiah" (quoted in: Grözinger 2005, 278). But rabbinic thought also couldn't avoid the influences of Kabbalistic thought. The Prague Talmudist Judah Löw (1512/1525-1609) spoke of the Messiah as a supernatural being (Grözinger 2005, 278). Messianic concepts always emphasized restorative elements such as intensified efforts to settle in the land of Israel and permanent Jewish presence there.

With legal emancipation, the entry of Jews into the bourgeoisie, and the Jewish reform movement in the wake of the Jewish Enlightenment, traditional Judaism in Central Europe was faced with a multitude of challenges at the beginning of the 19th century. Social participation in the diaspora had to be reconciled with the idea that the Messiah would restore the kingdom of David. On the basis of Talmud and midrash, messianic time was understood as an event that would befall humans and that would come about in a miracu-

lous manner like the Exodus from Egypt (Morgenstern 1992, 434). Nevertheless, there were repeated efforts to settle in the land that represented a concrete hope for the coming of the Messiah. The first organized Hasidic immigration took place in 1764 and was led by students of Baal Shem Tov. They settled in Tiberias, Safed, Hebron, and Jerusalem, establishing the tradition of the four holy cities of Judaism. The strengthening of the *Yishuv*, the Jewish population of Eretz Yisrael, was also among the messianic activities of the disciples of the Vilna Gaon (Elijah ben Solomon Zalman, 1720-1797) known as the Peruschim, who founded a congregation in Jerusalem in 1808 (Morgenstern 1992, 434); more immigrants followed in 1840 when the arrival of the Messiah was expected in the Jewish year 5600. Targeted settlement by Eastern European Jews with the financial support of the Jewish philanthropist and entrepreneur Sir Moses Montefiore (1784-1885) fulfilled not only the obligation to give tzedakah, but also to strengthen the Jewish presence in Eretz Yisrael (cf. *Die Lehren des Judentums nach den Quellen* 1999, 1).

While settlement in the land of the fathers was a marginal phenomenon for centuries, in the course of the development of modern nation states and under social pressure to assimilate, small proto-Zionist groups began to see a solution to the problems of diaspora in the return to Eretz Yisrael. The writings of Moses Hess (1812-1875) illustrate how the hope of establishing Jewish sovereignty in a separate state was closely linked to religious, messianic hopes: “Every Jew has within him the potentiality of a Messiah [...]” (Hess 1918, 45). For Hess, the scriptures do not attribute immortality to the Jewish people because the Jewish nation still existed at the time they were written. But precisely this immortality is closely linked to the belief in a national-humanitarian Messiah. In the second letter in his book *Rome and Jerusalem*, Hess emphasizes that Judaism is “an active life factor, which has coalesced with the national consciousness into one organic whole” (Hess 1918, 49).

The proto-Zionists were criticized by both orthodoxy and reformers. While the reformers intended to transform the messianic idea into a progressive one that opened people’s intellectual and moral perspectives as an aspect of active participation in redemption, the Zionists were initially only concerned with political emancipation. Representatives of Reform Judaism saw the establishment of a Jewish state as incompatible with their universalist idea of messianism; Orthodoxy, for its part, saw the goal of founding a nation state as a “heretical betrayal of the messianic faith” (Werblowsky 2013, 124). Shortly after the consolidation of the Zionist movement (1897), however, some Jewish-Orthodox representatives became vocal, propagating the importance of the repopulation of the Land of Israel as a way to bring about the messianic era. Abraham Isaac Kook (1865-1935), the first Ashkenazi Chief Rabbi of the British Mandate in what was then Palestine, advocated the argument

that the settlement was preparation for God's intervention and justified Jewish Orthodox activities that fed into the general Zionist movement (Werblowsky 2013, 125).¹¹ According to Kook, God even uses worldly forces of evil to create a material basis for spiritual redemption, comparing this process to the pressing of wine (see: Abraham Isaac Ha-Cohen Kook 1941, 140f).

6. The Idea of the Messiah in German Rationalism

"Above all, let us just not lose our messianic optimism. Then the evil spirits will disappear again, the creative cultural power of our young religion will certainly come down to general knowledge and recognition – as progress towards the good." In a first step, Hermann Cohen (1842-1918) explains that Jewish messianism lacks the idea of the eschatological.¹² "Messianism will only be fully understood when every undertone of the hereafter is stripped from the concept of the messianic future" (Cohen 1914a, 125). He writes that history is constant progress toward the reconciliation of people before the one and only God. Through reconciliation, the contradictions of the past and the present can be overcome, and redemption accomplished. "The dignity of man is not grounded merely in the individual man but in the idea of humanity" (Cohen 1991, 48). This distinguishes the Jews from all other religions that see their golden age in the past. The eschatological belief of Christianity is thus a declining trend in contrast to messianism (see Trepp 1994, 337f). It is incumbent on the Jews, in their historical function as servants of God and outsiders, to awaken compassion and love of humanity through their suffering and thus to turn all human beings into fellow human beings (Trepp 1994, 238). "Here the idea of humanity, which within prophetism represents the Messiah, is sharply and clearly separated from the notion of an individual person, be it a historical person or just a figure of faith" (Cohen 1914b, 12). The individual attains eternal life because their soul is preserved in collective memory. With the knowledge that, because they are chosen by God, the people do not die, according to Hermann Cohen, each individual and thus the entire community achieves eternal life. Christianity and Judaism are dependent on each other in their historical mission.

¹¹ Rabbi Kook is considered one of the spiritual fathers of the Gush Emunim movement, which propagated the settlement of the biblical Eretz Yisrael as a prerequisite for the arrival of the Messiah.

¹² Cohen developed his theological ideas in contrast to Kant on the one hand and in response to Heinrich von Treitschke after his "return" to Judaism on the other. This led him to believe that German nationalism and Jewish messianism shared a single purpose, making a Jewish nation-state superfluous, since the future of the Jews lies in Germany (Biale 1992, 525).

Franz Rosenzweig (1886-1929) in turn interprets Jewish messianism in his *Star of Redemption* on the basis of the revelation at Sinai and Israel's covenant with God, which allowed the Jews to know the truth (Dubbels 2011, 3). His concept of redemption and the messianism along with it is shaped by the conflict between political finiteness and the conception of a metahistorical Judaism.¹³ The attempt to bring about salvation, as Zionism tries to do, poses an existential threat to Judaism because it has only proven its true strength in *galut* [exile], where it found the opportunity for renewal that would be taken from it were it to consolidate in a new center (Trepp 1994, 244). The way to redemption leads through love and in this way to the unification of humanity. Judaism, which has already reached its goal, has left religious conflict behind it and overcome the state, making it an example to nations (Rosenzweig 2005, 351). The liturgy as a medium of self-assurance for the Jews is of particular importance for preservation in their stateless existence. Through the liturgy they become conscious of their eternity again and again in the cycle of the year (Rosenzweig 2005, 352).¹⁴ Martin Buber also sees messianism less as an apocalyptic event.¹⁵ Significant elements of his notion are based on the theological foundations of Hasidism, in the "doctrine of a community that is directly connected to god and therefore world-facing" (Schwarzenau 1997, 16). However, he supplements this approach with restorative elements that he considers central. He regards the idea of a Jewish state as an important part of redemption because "the community of volunteers" in Palestine should be "an example and prototype for the whole world" (Dubbels 2011, 384). For Buber, redemption is by no means the end of history. Rather, it is part of a constant process that each individual contributes to in this life (Biale 1992, 526). He viewed the high level of Jewish participation in the socialist movement and the enthusiasm for Zionism as evidence that messianism is a strong element in Judaism. What both movements had in common was the fact that humans became actors who could bring about the task of the Messiah – change – themselves.¹⁶

The public nature of redemption, which Gershom Scholem (1971, 1-36) emphasizes for Jewish messianism, is entirely in the tradition of German-Jewish thought (Buber, Rosenzweig, Cohen). Like his contemporaries, he

¹³ "From the fiery heart of the Star there shoot out the rays. They seek their way through the long night of the times. It must be an eternal way, not a temporal one, even if it leads equally through time" (Rosenzweig 2005, 357).

¹⁴ Also in play here is his supposition that the individual generations may have worked independently toward redemption, but they are nevertheless connected to one another through collective memory.

¹⁵ This is a legitimate aspect for Buber, however, one which had already been neutralized with Hasidism's return to Judaism. (Biale 1992, 540).

¹⁶ Various Israeli historians have engaged with this problem, for example: Abba Hillel Silver (1927); Joseph Klausner (1956); Aaron Zeev Aescoly (1956).

also believed in the processual nature of Jewish redemption, which is rejected in Christianity, where redemption with commitment to Jesus is an event that takes place in the spiritual realm (Scholem 1971, 1). In his research on Sabbatianism and Hasidism, Scholem tries to rehabilitate apocalypticism for Judaism. His views have their roots thoroughly in Jewish thought. Historical changes are catalyzed by revolutionary outbursts that arise from these apocalyptic myths (Biale 1992, 527). The “destructive element” forced the Jewish tradition to be constantly revised (Dubbels 2011, 405), causing messianism to gain its importance. “The magnitude of the Messianic idea corresponds to the endless powerlessness in Jewish history during all the centuries of exile, during which it was unprepared to come forward onto the plane of world history.” It is a “a life lived in deferment” that the Jews lead in exile, “in which nothing can be done definitively, nothing can be irrevocably accomplished” (Scholem 1971, 35). With the reform and secularization of the law, Judaism was deprived of a fertile medium for this development (Biale 1992, 536). Because messianism had become so weak, it was logically replaced by Zionism.

Rabbi Leo Baeck (1873-1956) describes the concept of the Messiah and the meaning of exile in the Jewish religion quite differently: “It is nothing short of expectation; the word hope would be too weak an expression for it; for this expectation in Judaism is not a mere desire or an opinion, but it is a conviction, the faith of him who believes in his deed and in his path, for which he has been appointed by God. To be sent by God and to expect God, such is Jewish piety. The tension between these two and the unity which they constitute, that is the future as it is experienced in Judaism, the *Messianic element* which is its own special peculiarity” (Baeck 1936, 233).

In Baeck’s opinion, the task is placed on the human being, he is called to it, “and yet it is denied to him [...] the great thing, the task which *God* sets him, reaches beyond his earthly existence.” (Baeck 1936, 233). He is granted a glimpse of the “promised land,” but he has to live his life on earth. It is his service to humanity that lasts longer than the life of the individual. The mission and promise would be passed on from generation to generation. But it is the individual who has to face this task, and in doing so gains a share of the infinite. If there is a utopia for Baeck, it is the completion of the good on earth, because “[Judaism] possesses no such effective actions to bring heaven down to earth” (Baeck 1936, 5).

Rabbi Samuel S. Cohon (1888-1959) made connections between German philosophy and American theology. For him, religion manifested itself in social life. Since brotherly relations between all of humanity is already defined as the goal in the Torah, the covenant and election of the Jewish people are not an expression of particularity, but instead a task and obligation to spread the truth in the service of God. Cohon saw messianism as the essence of Jewish

optimism, resulting from the hope for “the ultimate triumph of justice over wickedness, of love over hate, and of social harmony over chaos” (Cohon 1962, 226). If the idea of messianism were freed from all legend and poetic fantasy, the core of the messianic idea would remain, consisting of the spiritual and moral regeneration of humanity and the creation of a new social order (Cohon 1962, 227). By creating of legends about the figure of the Messiah, Judaism helped bring about Christianity. Throughout Jewish history, however, scholars repeatedly criticized visionary ideas from the realm of dreams. Drawing on the work of Hermann Cohen, Cohon sees salvation in this world. The establishment of the Kingdom of the Almighty finds its expression in the work of perfecting humanity. Hope is directed toward the future, which will bring redemption not only for Israel, but for humanity. Even setbacks, he explains, cannot stop human development (Cohon 1962, 230). “An ideal social order need not forever remain visionary utopia. Faith in man as well in God furnishes the ground of the belief in the ultimate realization of the Kingdom of God on earth” (Cohon 1962, 233).

7. The Messiah Concept after the Shoah

After the National Socialists seized power at the end of January 1933 and the dramatic impact of this event on the Jewish community, changes in Jewish theology were initially cautious but increasingly clear. Nineteenth-century Classical Reform’s interest in a universalization of Judaism gave way to a more particularist agenda, and also led to a revision of earlier objections to Zionism. Even the Jewish reform movement in the USA began to advocate more loudly for a Jewish nation-state. The fact that this element was taken up again did not prevent the authors of the 1937 Columbus Platform from holding on to the idea of cooperation between all humanity in the establishment of the Kingdom of God. Hope for the emergence of a universal humanity was based on the universal pursuit of justice, truth, and peace. “We regard it as our historic task to cooperate with all men in the establishment of the kingdom of God, of universal brotherhood, justice, truth and peace on earth. This is our Messianic goal.” (*Declaration of Principles* 2022). Nazi policy made people aware of the danger to Jewish existence in the diaspora, but restorative ideas remained in the background. This changed after the Shoah, when the full extent of the annihilation became known. The founding of the State of Israel in 1948 was not only touted as a political necessity; the need for a spiritual and cultural center in Israel became increasingly evident in liberal circles as well. The founding of the state was filled with longing for the messianic era (Hertzberg 1973, 76).

Rabbi Emil Fackenheim (1916-2003) and Rabbi Ignaz Maybaum (1897-1976) are two figures who demonstrated that Judaism's belief in progress could not be shaken even by the Shoah. The essence of Jewish self-understanding, according to Fackenheim, consists of the commandment to steadfastly assert God's will on earth: "The Jew of today can endure because he must endure, and he must endure because he is commanded to endure" (Fackenheim 1970, 92). In the face of total annihilation, Fackenheim saw hope as the 614th commandment: "we are commanded to hope" (Fackenheim 1970, 88; see: Fackenheim 1978, 23).

Liberal Judaism's skepticism toward the rabbinical conception of a world-to-come remained incomprehensible to him, because the concept of a world-to-come is inherent in a development toward it; without an "afterwards" there could be no development in this world either.

Rabbi Ignaz Maybaum, a student of Rosenzweig, declared that Jewish messianism was movement: "From one moment to the next, we must be prepared for change. We cannot know what God will ask of us under the new conditions of a new day [...]" (Lotter 2010, 137). In contrast to Christianity, he argued, Judaism posed no dualism between religion and world; this enables dynamic action that finds its expression in righteousness and mercy – in this world – "so that Esau can become what Jacob is" (Maybaum quoted in Lotter 2010, 143). The idea of Jewish messianism can be found in Maybaum's belief that God will win in the end and that culture, progress, humaneness, and civilization would merge into all of humanity. As bearers of cultural values, it is thus incumbent on Jews to promote human progress.

The establishment of the State of Israel in 1948 was far more than just symbolic in character, but it only led to a pragmatic politics of preservation and consolidation (Schweid 1992, 54); it was unable to lay claim to any discernible step toward a messianic age for itself or humanity. But armed conflicts with neighboring Arab states led to an ideological radicalization of the political elite as well as the religious blocs of Israel and the diaspora (Schweid 1992, 55). In the process, ultra – orthodoxy reshaped itself, declaring the State of Israel to be a "religiously neutral phenomenon" (Ravitzky 1991, 44) that had no meaning for the Jews in their relationship with God and the Torah¹⁷.

The founder of Reconstructionist Judaism, Mordecai M. Kaplan (1881-1983), however, attached great religious importance to the state of Israel for the existence of the people of Israel. For Kaplan, throughout history messianism was an important element for the preservation of the Jews because the certainty of a privileged position granted by the covenant with God protected them from doubt. But in modern times, however, this became obsolete: "These

¹⁷ On different orientations in modern Judaism, see Walter Homolka (2006).

conceptions have become almost unintelligible to him.” The world is subject to a force, like a magnet that attracts everything towards perfection: “This power itself is God” (Kaplan 1957, 511). God himself is the Redeemer who leads the people of Israel, in their covenant with him, toward an ideal of the end-time with all of the features of the messianic age. Reconstructionism aims to overcome the “traditional currents” of Judaism and to show a future beyond orthodoxy and liberalism. The unclouded positive idea of progress was subject to a revision, and restorative elements regained their importance. In conservative circles, the establishment of the State of Israel was not just a political necessity, but the fulfillment of a religious hope.

In addition, there were still voices who considered the concept of a personal Messiah to be viable – albeit in symbolic form (Schwarzschild 1973, 229-241). Steven S. Schwarzschild (1924-1989) raised fundamental criticisms about the process of universalization and depersonalization of the messianic idea: “We have learned from religious as well as non-religious existentialism, that all moral reality, as distinguished from nature or mathematics, is the reality of persons. Man, the person, is the *locus* of ethics, not ages, ideas, or forces. The messianic age is a utopia; the Messiah is a concrete, though future, reality” (Schwarzschild 1973, 133).

Schwarzschild saw Jewish messianism as an ethical movement that would lose its strength if it were uncoupled from the figure of the Messiah. Only a personal Messiah underlines the importance of the individual. His criticism applies to the universalization of utopian messianism as well as to Zionism, which as a national messianic movement also weakens the importance of the individual, because the emphasis on the importance of the country means that the ethical actions of the individual are of secondary importance. The highly symbolic function of a personal Messiah is to show people that the pursuits of earthly life should serve perfection.

For the Jewish sociologist of religion Will Herberg (1901-1977), messianism was an integral part of the Jewish tradition, but since the idea is extremely abstract, it requires a symbolic personality – the Messiah. Through him, life on earth receives a narrative with a meaningful function (Herberg 1951, 281f). However, the story only gains meaning from the covenant between God and the Jews, which is the actual catalyst of the redemption process. The process of redemption will only be complete when it extends to all of humanity and only when it is over will it become recognizable to humanity (Herberg 1951, 271).

Eugene B. Borowitz (1924-2016) turned to Hasidic history to describe his expectation of messianic time. “Should someone tell you that the Messiah has appeared, may I urge you not to start studying the relevant biblical texts, as valuable as that might be; instead go to the window and see what is going on

in the world” (Borowitz 1977, 78). In his opinion, discussion about Jewish messianism is drowned out by Christian rhetoric and by Christian conceptions of salvation (Hebrew: *jeschu‘a*) and redemption (Hebrew: *ge‘ula*). When these concepts are translated back into the Jewish tradition, something inauthentic penetrates into Jewish theology. However, Messianic hope is certainly a crucial aspect of Jewish faith, he argued, which on the one hand serves to revive Jewish piety and on the other hand has ensured survival through the centuries, not least in times of existential catastrophes such as the Holocaust (Borowitz 1977, 68). The scope of messianic ideas is particularly evident in rabbinical literature – from extreme social upheaval and natural disasters to the creation of a universal, ideal social order. Borowitz critically notes that apocalyptic elements found their way into the rabbinical writings with the development of the messianic idea, but they were deliberately kept vague in order to prevent speculation about the appearance of the Messiah: “I am suggesting that rabbinic literature makes law, not apocalyptic vision, central because Jewish faith is dominated by the Torah God has given, not the Messiah God will yet bring. [...] “We have learned that the survival of the Jewish people is of highest priority and that in carrying out our Jewish responsibilities we help move humanity toward its messianic fulfillment.” (Borowitz 1977, 76). The Jews will know who the Messiah is as soon as they see him: “Until sinfulness ceases and well-being prevails, Jews know the Messiah has not come” (Borowitz 1977, 81). Borowitz is skeptical about people’s ability to perfect humanity on their own; “I emphasize the Messiah’s humanity” (Borowitz 1977, 85). The revival of the Messiah creates space for the recognition of God’s role in history. It is the insight of modern people that they need God’s support. “Accepting God as true partner does not require us to surrender the sense of healthy self-reliance we identify with personal maturity” (Borowitz 1977, 86). This reflects Borowitz’s desire to remind believers of the covenant with God. The Jews’ commitment to God, the Torah, and Israel must take center stage over the individual autonomy that was emphasized in the early days of Reform Judaism.

The covenant with God as grounds for the idea of the Messiah has thus gained in importance again in recent decades, for example with David Hartman (1931-2013). The Israeli – American religious philosopher and Orthodox rabbi emphasized the secularity that characterizes the Jewish messianism. “Jewish messianism is not an otherworldly category, not an offer of salvation to the individual, but a historical hope for a renewed community” (Hartman 1985, 206). He saw God’s covenant with the people of Israel at Sinai as the transfer of responsibility to the people to fulfill a duty in history. “Jews have always had to ask themselves what expectations are fulfilled or disappointed” (Hartman 1985, 204), because the covenant of God is inseparable from the mitzvot and the divine promise. The failure of the messianic movements in

history is proof that God does not intervene miraculously to make human actions successful. With the Torah, God gave people a tool through which he could continuously influence human behavior. "Creation and revelation necessarily lead on to redemption" (Hartman 1985, 256). For Hartman it is of central importance that the covenant makes the idea of the Messiah and messianic time superfluous: "I am merely claiming that those eschatological beliefs are not constitutive of the Sinai covenant [...] The covenant can retain its vitality even when those beliefs are not adduced in its support or when they are given a demythologizing reinterpretation" (Hartman 1985, 257).

8. The Messiah Concept Today

We have seen that even in modern times the messianic idea, and even the idea of a personal Messiah, retained some of its earlier fascination. In modern times, Jewish conceptions of the Messiah in theology but also in art and literature, contain national and universalistic, rational and apocalyptic, legal and antinomic, political, metahistorical, and metapolitical elements (Dubbels 2011, 10), all of which refer to the tradition of the Jewish people and its exegesis. Hope for the Jewish Messiah in our times, however, generally no longer presupposes a personal Messiah. The focus is on the expectation of a messianic time. "In any case, it is constitutive for all forms of Jewish messianism to expect the realization of redemption in this world. [...] As long as there is injustice, lust, persecution, and suffering on earth, messianic promises cannot have been fulfilled" (Hahn 1999, 142).

The reverse is also true: wherever hopelessness and unjust treatment have caused people to seek help and long for God's intervention, the idea of a "redeemer" can't be far off. European history offered plenty of crises for the Jewish communities to hope for a Messiah, but this hope has always been disappointed. Euphoria was followed by disillusionment and despair (Werblowsky 1992, 45).

Unsurprisingly, the concept is also met with a certain amount of mistrust: those who have learned that they cannot count on outside help tend to rely on their own resources.

Leo Baeck describes two contrasting types of religion in his work *The Essence of Judaism*: "classical" and "romantic" religions, which correspond to the tension between "secrets" and "commandments." Where does the idea of Jewish messianism fall? The answer is just as clear today as it was for Baeck at the beginning of the twentieth century: in the realm of secret, euphoria, and ecstasy. According to Baeck, in Judaism, the human being called on by God via law bears the essential responsibility for the success of creation. This idea developed with the emancipation of Judaism in the nineteenth century and was

linked to the rationalism of Kant and Hegel. It thus became possible in modern Judaism to defuse the national undertones of the messianic idea as the goal of regaining statehood and to transfer the idea of the completion of God's creation through the work of the Messiah to the whole of Israel. Talmudic material can also be referenced in support of this idea, when Sanhedrin 98a speaks of the fact that general conformity with the law will nearly force the arrival of the Messiah. Modern hopes thus emphasize a "messianic time of universal knowledge of God and human love" (Kohler 1910, 291). In modern times, humanity's own responsibility and the need for ethical action replace the hope of miraculous redemption without losing sight of the goal of a peaceful and more just world. Rabbi Max Dienemann (1875-1939) makes this a virtual criterion for Judaism: "To be pious in Christianity means to feel the need for redemption and to long for redemption. For the Jew, all piety begins with the feeling that he is gifted with the strength for moral activity and that he must live according to this strength" (Dienemann 1925, 27, 34).

Though the idea that the individual is called upon to exercise moral self-responsibility is central in Judaism, it is also noticeable that current Jewish theology invokes the goal of "bringing about the messianic age" ever less frequently. Instead, since the American civil rights movement of the fifties and sixties, conversation has centered around taking part in "healing the world" (*tikkun olam*).

This term has been used since the Mishnah, written by Maimonides in the twelfth century, and since the fourteenth century it has been part of the Aleinu prayer at the end of Jewish religious services. We have already come across it in the Lurianic Kabbalah, and the Maharal of Prague used it. In the process, *tikkun olam* has undergone repeated change in meaning. The concept of *tikkun olam* is based on the three central biblical pillars of social life – *tzedakah* in the sense of justice, the *mishpat* in the sense of social law, and *chesed*, kindness. Compliance with and implementation of these ethical principles of co-existence serves to improve the world on the way to an ideal (Jewish) society. Over time, the term *tikkun olam* has become so established that it can be used to describe and theologially classify any civil or social engagement on the part of Jewish communities and individuals.¹⁸ Thus, after its final heyday during German rationalism, the utopian concept of the Messiah has a model of interpretation in modern Jewish theology has shifted to the periphery. Hardly anyone invokes the notion of the messianic age when talking about the need to work toward perfecting God's creation. While messianic utopia has a universal undertone, the concept of *tikkun olam* underlines the particularistic orientation of today's Judaism.

¹⁸ On the concept of *tikkun olam* in Jewish theology, see: Elliot N. Dorff (2005, 7-20; 2008).

Wherever the idea of a personal Messiah and even an imminent expectation of his coming has persisted (e.g. in parts of Chabad Lubavitch), it nearly leads out of Judaism. One particular group is not in the focus of this essay: the “Messianic Jews”.¹⁹ Zionism, in turn, is the secular answer to the hope that all Jews would be gathered in their own land and has thus completely eclipsed restorative messianism.

For many Jews today, the mystical idea of an individual redeemer figure is not (or is no longer) compatible with Judaism’s claim not to allow any mediator or representative to stand between God and humanity. “Since from the beginning, emphasis was placed on the kingdom of God and not on the Messiah, more recent developments in Judaism could do without the personal Messiah” (Ben-Chorin 1979, 288).

Thus, conclusions about the messianic concept in Judaism remain vague today. Rabbi Louis Jacobs emphasizes that humanity knows little about the next world and how it will come to be, which leads him to the conclusion: “[...] we affirm our belief that God will one day intervene, that no good deed goes to waste, that the human drama will somehow find its fulfillment here on earth, that we do right to long and pray for God’s direct intervention. More than this we cannot say. We must leave it to God who alone knows all secrets” (Jacobs 1973, 300).

¹⁹ According to tradition Jewish sages like Gamliel II and R. Shmuel ha-Katan considered Jewish Christianity as a heresy, possibly already at the end of the 1st century. A parallel to the early gentile Christian communities, this movement became eventually a phenomenon of the past. In modern times, Jewish converts to Christianity who observe some Jewish practices have tried to assert the concept of Jewish, or Hebrew, Christians. In 1894, the Brownsville Mission to the Jews was founded by Leopold Cohn, a Hungarian immigrant to the United States who became a Christian. It relocated to Brooklyn and became the Williamsburg Mission to the Jews from 1897 until 1924. Known as the American Board of Missions to the Jews from 1924 until 1984, it has been known since then by its current name, Chosen People Ministries, supporting “faith communities that stress the Jewish context of the Gospel of Jesus.” (<https://www.chosenpeople.com/> 26 May 2022). Today, more than two hundred such groups of Messianic Jews are existing worldwide, including congregations in Germany, Poland, and Israel, with Jews for Jesus (founded in 1970) best-known. In September 2016, the 4th Russian Messianic Jewish Leaders Conference Warsaw, Poland, where Chosen People Ministries runs an office. Messianic Jews are commonly seen as proselytizers. While claiming that their acceptance of Jesus as Messiah would fulfill their Judaism, they are ostracized by mainstream world Jewry. The major Jewish denominations do not recognize their faith as a form of Judaism. In 1989, the Israeli Supreme Court ruled that Messianic Jews’ belief in Jesus makes them Christians, thus ineligible for automatic Israeli citizenship (cf. Grossmann 2011, 397f). Among today’s leaders and advocates of this syncretic Christian religious movement are Manny Brotman, Martin and Yoanna Chernoff, Ray Gannon and Daniel Juster whose teachings are welcomed by gentile evangelical, Pentecostal and charismatic churches.

REFERENCES

- Aescoly, Aaron Zeev. 1956. *Jewish Messianic Movements*. Jerusalem: Mossad Bialik.
- Ascarelli, Roberta, and Klaus Samuel Davidowicz. 2011. *Along the Road to Esau. Studies on Jakob Frank and Frankism*. Arezzo: Bibliotheca Aretina.
- Ascher, Saul. 2010. "Leviathan." In *Saul Ascher. Ausgewählte Werke. Deutsch-jüdische Autoren des 19. Jahrhunderts. Schriften zu Staat, Nation, Gesellschaft*, edited by Renate Best. 94-182, Cologne, Weimar, Vienna: Böhlau.
- Baal Shem Tov (Israel ben Eliezer). "The Chamber of Mashiach." In *The teachings of Rabbi Israel Baal Shem Tov*. Translated and commented by Eliezer Shore. chabad.org/kabbalah/article_cdo/aid/380401/jewish/The-Chamber-of-Mashiach.htm.
- Baeck, Leo. 1936. *The Essence of Judaism*. Translated by Victor Grubwieser and Leonard Pearl. London: MacMillan.
- Ben-Chorin, Schalom. 1979. *Jüdischer Glaube. Strukturen einer Theologie des Judentums anhand des Maimonidischen Credo*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Bendavid, Lazarus. 1823. "Über den Glauben der Juden an einen künftigen Messias (Nach Maimonides und den Kabbalisten), Part 2." *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums* 1: 197-230.
- Bergel-Gronemann, Elfriede. 1921-1922. "Der Messiasgedanke." *Der Jude* 5: 268-271.
- Berger, David. 2001. *The Rebbe, the Messiah, and the Scandal of Orthodox Indifference*. London: Littman Library of Jewish Civilization.
- Biale, David. 1992. "Gershom Scholem on Jewish Messianism." In *Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish History*, edited by Marc Saperstein, 521-550. New York: NYU Press.
- Bomhoff, Hartmut. 2010. *Israel Jacobson. Wegbereiter jüdischer Emanzipation*. Berlin: Hentrich & Hentrich.
- Borowitz, Eugene B. 1977. *Reform Judaism Today*. New York: Behrman House.
- Breuer, Edward. 2004. "Haskalah and History. The Emergence of a Modern Jewish Historical Consciousness," review of *New Perspectives on the Haskalah*, edited by Shmuel Feiner and David Jan Sorkin (Oxford: Oxford University Press, 2004). *Jewish Quarterly Review* 94.1: 209-212.
- Buber, Martin. 1991. *The Tales of the Hasidim: Book One, The Early Masters and Book Two, The Late Masters, in One Volume*. New York: Schocken.
- Cohen, Hermann. 1914a. *Soziale Ethik im Judentum*. Frankfurt am Main: Kauffmann.
- Cohen, Hermann. 1914b. *Die religiösen Bewegungen der Gegenwart. Ein Vortrag*. Leipzig: Fock.
- Cohen, Hermann. 1991. *Religion of Reason: Out of the Sources of Judaism*. Translated by Simon Kaplan. Atlanta: Scholars Press.
- Cohen, Martin S. ed. 2012. *The Observant Life. The Wisdom of Conservative Judaism for Contemporary Jews*. New York: The Rabbinical Assembly.
- Cohon, Samuel S. 1962. *Judaism: A Way of Life*. New York: Schocken.
- Dan, Joseph. 2002. „Messias/Messianismus“ 2. Judentum. Mittelalter und Neuzeit. In *Religion in Geschichte und Gegenwart*⁴, Vol. 5. edited by Hans Dieter Betz et al. 1143-1162. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Davidowicz, Klaus Samuel. 2011. "Introduction." In *Along the Road to Esau: Studies on Jakob Frank and Frankism*, edited by Roberta Ascarelli and Klaus Samuel Davidowicz. 1-10 Arezzo: Bibliotheca Aretina.
- Declaration of Principles*. <http://ccarnet.org/rabbis-speak/platforms/declaration-principles/Article>
- Dienemann, Max. 1927. "Frömmigkeit in Judentum und Christentum." *Der Jude*, special edition: *Sonderheft Judentum und Christentum*, 4: 30-40.
- Dinur, Benzion. 1991. "The Origins of Hasidism and Its Social and Messianic Foundations." In *Essential Papers on Hassidism: Origins to Present*, edited by Gershon David Hundert, 86-172. New York: NYU Press.

- Dorff, Elliot N. 2008. *The Jewish Approach to Repairing the World (Tikkun Olam): A Brief Introduction for Christians*. Woodstock: Jewish Lights.
- Dorff, Elliot N. 2005. *The Way Into Tikkun Olam*. Woodstock: Jewish Lights.
- Dubbels, Elke. 2011. *Figuren des Messianischen in Schriften deutsch-jüdischer Intellektueller*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Dubnow, Simon. 1991. "The Beginnings: The Baal Shem Tov (Besht) and the Center in Podolia." In *Essential Papers on Hasidism: Origins to Present*, edited by Gershon Hundert. 25-51. New York: NYU Press.
- Elbogen, Ismar. 1913. *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*. Leipzig: Fock.
- Fackenheim, Emil L. 1970. *God's Presence in History. Jewish Affirmations and Philosophical Reflections*. New York: Harper Collins.
- Fackenheim, Emil. 1978. *Jewish Return into History*. New York: Schocken.
- Geiger, Abraham. 1885. "Der Hamburger Tempelstreit 1842." In *Nachgelassene Schriften*, edited by Ludwig Geiger. 113–196. Breslau: Leuckart.
- Geiger, Abraham. 1868. *Unser Gottesdienst. Eine Frage, die dringend Lösung verlangt*. Breslau: Schletter.
- Gordis, Robert. ed. 1988. *Emet Ve-Emunah: Statement of Principles of Conservative Judaism*. New York: The Jewish Theological Seminary of America, The Rabbinical Assembly, and The United Synagogue of America.
- Green, Arthur. 1992a. "Nahman of Bratslav's Messianic Striving." In *Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish History*, edited by Marc Saperstein, 389-432. New York: NYU Press.
- Green, Arthur. 1992b. *Tormented Master: A Life of Rabbi Nahman of Bratslav*. Woodstock: Jewish Lights.
- Grözinger, Karl Erich. 2005. *Jüdisches Denken. Band 2: Von der mittelalterlichen Kabbala zum Hassidismus*. Frankfurt am Main: Campus.
- Grossman, Maxine L. 2011. „Jewish Christians.” In *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, edited by Adele Berlin, 397-398. New York: Oxford University Press.
- Hahn, Ferdinand. 1999. "Jüdische und christliche Messias-Erwartung." In *Das Ende der Tage und die Gegenwart des Heils. Begegnungen mit dem Neuen Testament und seiner Umwelt*, edited by Michael Becker and Wolfgang Fenske, 131-144. Leiden: Brill.
- Hartman, David. 1985. *A Living Covenant: The Innovative Spirit of Traditional Judaism*. New York/London: MacMillan.
- Herberg, Will. 1951. *Judaism and Modern Man: An Interpretation of Jewish Religion*. New York: Jewish Lights.
- Herrmann, Klaus. 2005. "Liberale Gebetbücher von 1817 bis 1929." In *Liturgie als Theologie*, edited by Walter Homolka. 63-98. Berlin: Frank & Timme.
- Hertzberg, Arthur. 1973. "Judaism and the Land of Israel." In *Understanding Jewish Theology. Classical Issues and Modern Perspectives*, edited by Jacob Neusner, 75-88. New York: Ktav.
- Hess, Moses. 1918. *Rome and Jerusalem: The Last National Question*. Translated by Meyer Waxman. New York: Bloch.
- Hirsch, Samuel. 1843. *Die Messiaslehre der Juden*. In *Kanzelvorträgen zur Erbauung denkender Leser*. Berlin: Hunger.
- Homolka, Walter. ed. 1999. *Die Lehren des Judentums nach den Quellen*, Vol. 1. Munich: Knesebeck.
- Homolka, Walter. 2006. *Das Judentum hat viele Gesichter. Die Strömungen im modernen Judentum*. Bergisch Gladbach: Bastei Lübbe.
- Homolka, Walter, and Hoppe, Juni, and Krochmalnik, Daniel. 2022. *Der Messias kommt nicht – Abschied vom jüdischen Erlöser*. Freiburg: Herder.
- Jacobs, Louis. 1973. *A Jewish Theology*. London: Darton, Longman & Todd.

- Kaplan, Mordecai. 1957. *Judaism as a Civilization: Toward a Reconstruction of American-Jewish Life*. New York: Reconstructionist Press.
- Klausner, Joseph. 1956. *The Messianic Idea in Israel. From its Beginning to the Completion of the Mishna*. London: Allen & Unwin.
- Kohler, Kaufmann. 1910. *Grundriss einer systematischen Theologie des Judentums auf geschichtlicher Grundlage*. Leipzig: Fock.
- Kook, Abraham Isaac Ha-Cohen. 1941. *Hazon ha-Geula*. Jerusalem: Rav Kook's Books Publishing Association.
- Lenowitz, Harris. 1998. *The Jewish Messiahs: From Galilee to Crown Heights*. New York: Oxford University Press.
- Levine, Robert N. 2003. *There Is No Messiah and You're It: The Stunning Transformation of Judaism's Most Provocative Idea*. Woodstock: Jewish Lights.
- Liebes, Yehuda. 1993. *Studies in Jewish Myth and Jewish Messianism*. Albany: SUNY Press.
- Lotter, Friedrich. 2010. *Rabbiner Ignatz Maybaum. Leben und Lehre, Die Grundlagen jüdischer Diasporaexistenz*. Berlin: Frank & Timme.
- Maciejko, Pawel. 2011. *The Mixed Multitude: Jacob Frank and the Frankist Movement, 1755-1816*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Maier, Johann. 2001. *Judentum von A bis Z*. Freiburg: Herder.
- Maimonides, Moses. 1987. *Mishneh Torah*. Translated by Eliyahu Touger. New York: Moznaim.
- Meyer, Michael A. 2000. *Antwort auf die Moderne. Geschichte der Reformbewegung im Judentum*. Vienna: Böhlau.
- Morgenstern, Arie. 1992. "Messianic Concepts and Settlement in the Land of Israel." In *Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish History*, edited by Marc Saperstein, 433-455. New York: NYU Press.
- Neusner, Jacob. 1967. "From Theology to Ideology." In *Churches and States: The Religious Institution and Modernization*, edited by Kalman H. Silvert. 13-48. Paris: American Universities Field Staff.
- Petuchowski, Jakob J. 1968. *Prayerbook Reform in Europe. The Liturgy of European Liberal and Reform Judaism*. New York: World Union for Progressive Judaism.
- Rapoport-Albert, Ada. 2011. *Women and the Messianic Heresy of Sabbatai Zevi, 1666-1816*. Oxford: Littman Library of Jewish Civilization.
- Ravitzky, Aviezer. 1991. "Forcing the End: Zionism and the State of Israel as Antimesianic Undertakings." In *Jews and Messianism in the Modern Era*, edited by Jonathan Frankel. 34-67. New York/Oxford: Oxford University Press.
- Ravitzky, Aviezer. 1996. *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Reif, Stefan C. 1993. *Judaism and Hebrew Prayer: New Perspectives on Jewish Liturgical History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosenzweig, Franz. 2005. *The Star of Redemption*. Translated by Barbara E. Galli. Madison: University of Wisconsin Press.
- Sanhedrin 98a. <https://www.sefaria.org/Sanhedrin.98a?lang=bi>.
- Scholem, Gershom. 1971. "Toward and Understanding of the Messianic Idea in Judaism." In *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*. Translated by Michael A. Meyer. New York: Schocken.
- Scholem, Gershom. 1991. *On the Mystical Shape of the Godhead: Basic Concepts in the Kabbalah*. Translated by Joachim Neugroschel. New York: Schocken.
- Schulte, Christoph. 2002. *Die jüdische Aufklärung. Philosophie, Religion, Geschichte*. München: Beck.
- Schwarzenau, Paul. 1997. *Das Messiasproblem bei Martin Buber. Eine Studie zur Geschichte des Judentums*. Berlin: Frieling.

- Schwarzschild, Steven S. 1973. "The Personal Messiah: Toward the Restoration of a Discarded Doctrine." In *Faith and Reason. Essays in Judaism*, edited by Robert Gordis and Ruth B. Waxman. 229-241. New York: Ktav.
- Schweid, Eliezer. 1992. "Jewish Messianism: Metamorphoses of an Idea." In *Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish History*, edited by Marc Saperstein, 53-72. New York: NYU Press.
- Seeskin, Kenneth. 2012. *Jewish Messianic Thoughts in an Age of Despair*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shabbat* 118b. <https://www.sefaria.org/Shabbat.118b.1?lang=bi>.
- Shemot Rabbah* 25, 12. https://www.sefaria.org/Shemot_Rabbah?tab=contents.
- Sherwin, Byron L. 2009. *Faith Finding Meaning: A Theology of Judaism*. Oxford: Oxford University Press.
- Silberstein, Laurence J. 1987. "The Renewal of Jewish Spirituality. Two Views." In *Jewish Spirituality*, edited by Arthur Green. 402-432. London: Herder & Herder.
- Silver, Abba Hillel. 1927. *A History of Messianic Speculations in Israel*. New York: Beacon.
- The Jewish Theological Seminary of America, The Rabbinical Assembly, United Synagogue of America, Women's League for Conservative Judaism, Federation of Jewish Men's Clubs. 1988. *Emet Ve-Emunah. Statement of Principles of Conservative Judaism*. <https://masortiolami.org/wp-content/uploads/2014/03/Emet-VEemunah-Statement-of-Principles-of-Conservative-Judaism.pdf>
- Trepp, Leo. 1994. "Jüdisches Denken im 20. Jahrhundert." In *Das Judentum*, edited by Günter Mayer and Hermann Greive, 223-405. Stuttgart: Kohlhammer.
- Werblowsky, R.J. Zwi. 1992. "Messianism in Jewish History." In *Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish History*, edited by Marc Saperstein. 35-52. New York: NYU Press.
- Werblowsky, R.J. Zwi. 2013. "Messiaserwartungen." In *Handbuch zur Geschichte der Juden in Europa*, edited by J.H. Schoeps, E.-V. Kotowski and H. Wallenborn. 115-126. Darmstadt: Primus.

WALTER HOMOLKA – rabbi dr., since 2003 Rector of the Abraham Geiger College at the University of Potsdam, since 2014 Professor of Modern Jewish Philosophy of Religion at the School of Jewish Theology Potsdam.

Ein auf christlichen Werten basierendes Familienmodell

Family model based on Christian values

KRYSTIAN PODGÓRNI

Erzdiözese Wien, Österreich

per_aspera_ad_astra@interia.eu

ORCID: 0000-0001-9804-8325

Abstract: The family model based on Christian values nowadays encounters many challenges, and in some countries it can even be said to be under threat. The postmodern reality, saturated with anti-values instilled with great force by moral liberalism, axiological relativism and neo-Marxism, places many obstacles in front of such a family model. Above all, there is a strong effort to devalue the position and role of the male-father in the family in relation to the wife and children.

The same can be seen in the blurring of the role of parents in relation to children, and in the blurring and relativisation of the concept of ‘family’. The breakdown of the family model based on Christian values leads to the breakdown of the family in the real world. A family based on Christian values recognises the teaching of Jesus as a guidepost and the teaching of the Church as their complement in fulfilling its mission. It is the parents’ mission for life, but by calling their offspring into the world it becomes a multi-generational mission.

Keywords: family, family model, faith upbringing, christian educational ideals, salvation

Streszczenie: Rodziny opierające się na wartościach chrześcijańskich napotykają dziś wiele wyzwań, można nawet powiedzieć, że w niektórych krajach są zagrożone. Rzeczywistość postmodernistyczna, nasycona antywartościami zaszczerpionymi z wielką siłą przez liberalizm moralny, relatywizm aksjologiczny i neomarksizm, stawia przed takim modelem rodziny wiele przeszkód. Przede wszystkim silne jest dążenie do zdewaluowania pozycji i roli mężczyzny-ojca w rodzinie w stosunku do żony i dzieci. To samo można zauważyć w próbach podważania roli rodziców w stosunku do dzieci oraz w deprecjonowaniu i relatywizacji pojęcia „rodzina”.

Rozbicie modelu rodziny opartego na wartościach chrześcijańskich prowadzi do rozpadu rodziny w świecie rzeczywistym. Rodzina oparta na wartościach chrześcijańskich uznaje nauczanie Jezusa za drogowskaz, a nauczanie Kościoła za ich uzupełnienie w wypełnianiu swojej misji. Jest to misja rodziców na całe życie, a poprzez powołanie na świat ich potomstwa, staje się misją wielopokoleniową.

Słowa kluczowe: rodzina, model rodziny, wychowanie w wierze, chrześcijańskie ideały wychowawcze, zbawienie

Einführung

Das auf christlichen Werten basierende Familienmodell steht heute vor vielen Herausforderungen, und in einigen Ländern kann man sogar von einer Bedrohung sprechen. Die postmoderne Realität, gesättigt mit Anti-Werten, die mit großer Kraft in die Botschaft des moralischen Liberalismus, des axiologischen Relativismus und des Neomarxismus eingeflößt werden, stellt einem solchen Familienmodell viele Hindernisse in den Weg. Vor allem wird versucht, die Stellung und die Rolle des Vaters in der Familie gegenüber seiner Frau und seinen Kindern herabzusetzen. Das Gleiche gilt für die Verwischung der Rolle der Eltern gegenüber den Kindern und für die Verwischung und Relativierung des Begriffs "Familie". Die Vereinigten Staaten sind ein Beispiel dafür, wie ein solches Modell einer "modernen" und "toleranten" Familie funktioniert. Der Zusammenbruch des auf christlichen Werten basierenden Familienmodells führt zum Zusammenbruch der Familie in der realen Welt.

Die Eheschließungsraten sind jetzt rückläufig, nachdem der Höchststand in den 1980er Jahren (ein Rekord von 2. 477. 000 Eheschließungen im Jahr 1984) in einen starken Rückgang (2. 130. 000 Eheschließungen im Jahr 2018) übergegangen ist, obwohl die Bevölkerung des Landes erheblich gewachsen ist (von 235 auf 326 Millionen Einwohner). Bei mehr als der Hälfte der Familien handelt es sich um zerrüttete Familien, und die meisten von ihnen sind Haushalte mit alleinerziehenden Müttern, die sich in einer mehrdimensionalen schwierigen Situation befinden: materiell, wohnlich, psychologisch und gesundheitlich (Sutton und Sutton 2020, 1-4).

In dieser Situation ist es schwierig, von Sicherheit, Glück und Perspektiven für den Lebensunterhalt und eine gute Erziehung der Kinder zu sprechen. Sie ist natürlich auch eines der Gegenbeispiele zu einer auf christlichen Werten gegründeten und aufgebauten Familie. Die Vereinigten Staaten sind auch nur eines von vielen Beispielen, denn ähnliche Muster der Familienzerstörung finden sich auch in anderen Ländern, darunter Polen, Österreich und viele andere. Eine Erziehung in Freiheit ohne Anerkennung der Rolle der Verantwortung, der Menschenwürde, führt zu einem Zustand vermeintlicher Freiheit und

tiefer Verwirrung – darauf eine dauerhafte Familie aufzubauen, in der beide Elternteile gemeinsam für ihre Kinder sorgen und sich gegenseitig bis zum Tod unterstützen, ist fast nicht möglich. Man kann davon ausgehen, dass die christliche Religion, insbesondere die katholische, die Bedeutung der Familie als Grundeinheit der Gesellschaft und ihre Rolle beim Aufbau einer gesunden Gesellschaft anerkennt. Dies war auch der Grund für die Wahl des Themas der vorliegenden Arbeit.

Der Artikel wird auch die Bedeutung der Ehe für das Funktionieren der Familie behandeln. In diesem Fall ist es wichtig zu klären, welche Rolle die Familie für die Bindung ihrer Mitglieder in zeitlichen und ewigen Bemühungen spielt. Dazu gehört auch, dass sie sich um die Fortpflanzung und den Schutz ihrer Nachkommen bemühen, sich gegenseitig unterstützen, ihre Kinder erziehen, damit sie in der Zukunft ihre Eltern verlassen und eigene Familien gründen können, und dass sie Menschen sind, die anderen in angemessener Weise dienen, indem sie wertvolle soziale Rollen spielen. Das Bemühen um die Ewigkeit sollte daher die Erziehung im Glauben, die Weitergabe der Glaubenswahrheiten und die eigene Vertiefung ihres Verständnisses umfassen. Alles, um gerettet zu werden. Die Familie ist in der Tat eine essentielle gesellschaftliche Struktur, die dem Menschen eine Orientierung gibt, damit er sich der Heiligkeit zuwenden kann und sie durch Anstrengung erreicht.

I. Die Familie in der Bibel

Die Grundlage für die Formulierung des Konzepts eines auf christlichen Werten basierenden Familienmodells ist in den Lehren des Alten und des Neuen Testaments zu finden, die zusammen ein kohärentes Ganzes bilden, das den Wert der Familie und ihre unauflösliche Verbindung mit der Ehe hervorhebt. Es lohnt sich daher, die Hauptgedanken, die in den Schriftstellen zu diesem Thema enthalten sind, nachzuvollziehen.

Die Familie ist die Bestimmung des Menschen, denn der Schöpfer hat den Mann und die Frau unterschiedlich und gleich geschaffen (Majewski 2011, 24). Die Unterschiede waren auf das Geschlecht und psychologische Merkmale zurückzuführen. Die Gleichheit wiederum ergab sich aus der Tatsache, dass sie trotz ihrer Unterschiedlichkeit die gleichen Rechte und Pflichten in Ehe und Familie hatten. Thomas von Aquin erklärte die Gleichheit von Mann und Frau in Familie und Ehe mit der Tatsache, dass Eva aus der Rippe Adams geschaffen wurde, die in diesem Fall ein Symbol für die ausgleichende Kraft von Männlichkeit und Weiblichkeit ist. Nach Aquin konnte die Frau nicht aus dem Kopf des Mannes erschaffen werden, damit er ihn nicht zu sehr lenkt, und auch nicht aus seinen Füßen, damit der Mann sie nicht auch zertritt (Summa teolo-

giczna, 1965, 175). Die Beziehung zwischen Mann und Frau wird im Alten Testament mit den Attributen Nähe und Dauerhaftigkeit versehen (“Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und sich an seine Frau binden, so dass sie ein Fleisch werden“) (Gen 2,24). Polygamie war zwar erlaubt, ebenso wie die Möglichkeit, die Ehe mit einer Frau aufzulösen (Hoła 1987, 488-489). Das alttestamentliche Familienmodell basierte jedoch auf einem patriarchalischen System (die führende Rolle des Mannes, die Frau war das Eigentum des Mannes). Sie war auch mit den Familienmodellen des Alten Orients verwandt, wo, angefangen von Ägypten bis hin zu den Königreichen Syriens und Mesopotamiens, der Mann dominierte (Twardziłowski 2012, 112).

Die Lehre Jesu Christi trägt dazu bei, die Wahrnehmung der Ehe als Grundlage der Verbindung zwischen Mann und Frau und als Fundament der Familie zu verändern. Priester Malina (2010, 10-12) erklärt, dass Jesus seine Jünger dazu aufforderte, in der Ehe die Vereinigung von Mann und Frau zu sehen, aber auch bei dieser Gelegenheit den Skandal, den Ehebruch, abzulehnen. Auf die Frage der Pharisäer, ob es möglich sei, dass sich die Frau entfremde, erklärte er ihnen, dass die Ehe nach dem Plan des Schöpfers unauflöslich sein sollte. Diese Hinweise des Erlösers wurden für die Apostel zur Richtschnur für die Lehre über Ehe und Familie. Eine Erweiterung der Lehre über die Familie findet sich in den Apostolischen Briefen. Im ersten Jahrhundert des Christentums galt die Familie als Zentrum für die Weitergabe von familiären und religiösen Werten, für die Einführung in die Glaubenswahrheiten und in das Leben der Kirche (Fiałkowski 2000, 171-172). Die Heilige Familie wurde zum Vorbild für die christliche Familie erklärt, und der Weg für die Familie bestand darin, ihr nachzueifern. Der heilige Josef wurde und wird als Vorbild für männliche und väterliche Tugenden angesehen. Maria, die Mutter Gottes, verkörpert ihrerseits weibliche und mütterliche Tugenden (Foucher 2002, 64-65). Die Ehe als sakramentale Grundlage für die Existenz der Familie wird durch die symbolische Bedeutung der mystischen Eheschließungen gestützt: im Alten Bund Gott mit Israel (“JHWH freut sich mit Israel, wie der Bräutigam sich mit der Braut freut“) und im Neuen Bund die Hochzeit Jesu mit der Kirche. Die symbolische Bedeutung reicht bis zur Paarung des Lammes in der Apokalypse des Heiligen Johannes zurück (Grochowski 2004, 73-74).

2. Die Familie im Denken der christlichen Philosophie

In späteren Zeiten wurde die Frage der Familie sehr oft von christlichen Denkern behandelt. Der heilige Augustinus entwickelte sein Konzept der Familie aus der Sicht der Ehe, die er als ein von Gott gegebenes Gut ansah, da die Ehe eine unvermeidliche Folge der menschlichen Sexualität sei. Auch der ge-

schlechtliche Unterschied zwischen Mann und Frau stammt von Gott, denn diese Unterscheidung wurde vom Schöpfer selbst getroffen, und auch die Sexualität drängt Mann und Frau dazu, "eins zu sein". Augustinus sah also sowohl in der Ehe als auch in der Sexualität das Gute. Damit wandte er sich gegen den Manichäismus, der das Kinderkriegen als Frucht der Lust des Fleisches und damit als Materialisierung dämonischer Macht ansah. Petrus, der Chrysologe, sah die ewige Vereinigung von Mann und Frau in Übereinstimmung mit dem Plan Gottes. Clemens von Alexandrien wiederum sah in der Ehe auch den Ort, an dem Jesus Christus gegenwärtig ist. Er leitet dies aus seinen Worten ab, dass er da ist, wo zwei oder drei in seinem Namen zusammenkommen. Da Jesus diese Worte nicht spezifiziert hat, könnte er jeden gemeint haben, sogar eine Frau, einen Mann und ein Kind – wie die drei genannten. Johannes Chrysostomus glaubte, dass die Ehe das Ergebnis der Verbannung des Menschen aus dem Paradies sei. Die Begierde nach Wissen, die dazu geführt hat, könnte einen Menschen dazu verleiten, sich der Lust des Fleisches hinzugeben. Die Ehe hingegen wurde zu einem Mittel, sie zu zähmen, da sie Ehebruch und Korruption verhinderte. Er betrachtete die Ehe auch als "kleine Kirche", was einen symbolischen Hinweis auf die Bedeutung der Ehe als Keimzelle für den Aufbau der Familie, den Aufbau des Glaubens und die Arbeit für das Heil der Familienmitglieder bedeutete (Wygralak 2016, 28-29).

3. Die Familie und das christliche Staatsverständnis

Die Familie ist die Grundzelle der Gesellschaft. Dieser Sachverhalt wird sowohl von der säkularen Sozialwissenschaft (noch) anerkannt (Adamski 1982, 18-19) als auch von der Lehre der katholischen Kirche. Die Gesellschaft wiederum ist mit dem Staat durch ein komplexes Netz von Interdependenzen verbunden. Eine Gesellschaft ohne Staat ist primitiv, denn sie hat keinen Repräsentanten, keinen Erbringer zahlreicher öffentlicher Dienstleistungen, die ihre Bedürfnisse befriedigen, und es fehlt ihr das Ziel, das sowohl die Gesellschaft als auch den Staat verbindet, nämlich die Bewahrung ihrer Identität und ihrer Existenz. Die Ziele des Staates wiederum erfordern eine gesunde, vitale und moralisch starke Gesellschaft, die bereit ist, für ihr Territorium, ihre Freiheit und ihre erklärten Werte einzustehen. Bei der Erörterung des Verhältnisses zwischen Gesellschaft und Staat wird immer deutlicher, dass die Familie die Grundzelle nicht nur für die Gesellschaft, sondern auch für den Staat ist. Beide Konstrukte sollten in einem ausgewogenen und starken Verhältnis zueinander stehen. Die Familie hilft durch ihre Bemühungen, für das tägliche Brot zu sorgen, auch anderen Familien dabei, und diese Familien ermöglichen durch ihre gemeinsamen Zahlungen an den Staat, dass dieser funktionieren kann. Eine

Familie, die sich um eine patriotische Erziehung kümmert, erlaubt es, ihre Werte mit dem Staat zu teilen, der sich auf sie stützt. Aus diesem Grund gibt es keinen gesunden Staat, nicht einmal einen Staat im physischen Sinne, ohne eine gesunde und starke Familie. Die Einheit und Gemeinschaft zwischen Familie und Staat besteht auf der Ebene der Werte. Und diese Werte dürfen nicht ausschließlich säkularer Natur sein. Denn säkulare Werte sind Moden unterworfen, und solche vorübergehenden Schwankungen, die von unmittelbaren politischen Bedürfnissen oder von der kollektiven Verdunkelung des Geistes durch schädliche Ideologien beeinflusst werden, dienen weder der Familie noch dem Staat. Dies liegt daran, dass die Familie in einem solchen Fall die Rolle des Staates oder seine Verpflichtungen ihr gegenüber nicht wahrnehmen kann. Dieser Zustand kann auch im umgekehrten Verhältnis bestehen. Mit dieser längeren Einleitung wollte ich deutlich machen, dass die Familie den Staat unterstützt, also muss die Familie auch vom Staat unterstützt werden. Und die Garantie für die Dauerhaftigkeit dieser Beziehung sind die christlichen Werte, auf denen der Staat aufgebaut sein sollte.

„Was dem Kaiser gehört, das gebt dem Kaiser, und was Gott gehört, das gebt Gott“ (Mt 22,21). Diese Worte des Herrn werden manchmal verzerrt, um angeblich die Trennung von Staat und Kirche zu implizieren. Sie verweisen jedoch auf die Frage der Verpflichtungen der Untertanen gegenüber den Herrschern, die unabhängig von den Glaubensverpflichtungen bestehen. Dies schließt nicht aus, dass der Staat nach dem Inhalt der christlichen Werte handelt. Die Idee des Gottesstaates taucht im Denken des heiligen Augustinus auf. Seiner Ansicht nach wird der Staat durch den Glauben an Jesus Christus mit großen Gnaden ausgestattet. Hier verwendete er das Beispiel der Eroberung Roms durch die Barbaren, die den Einwohnern das Leben schenkten, was für ihn bei einer vergleichenden Analyse der Kriege in der Geschichte unmöglich war. Als Beispiele nannte er die Trojanischen Kriege, die Kriege des antiken Griechenlands und Roms, in denen die Sieger trotz des hohen kulturellen und zivilisatorischen Niveaus die Zivilbevölkerung nicht verschonten, selbst wenn diese in religiöse Heiligtümer flüchtete. In der Zwischenzeit gaben die Barbaren aus dem Norden, die auf einer viel niedrigeren Stufe der geistigen und kulturellen Entwicklung standen, den Einwohnern das Leben und versprachen, die Tempel nicht zu plündern. Augustinus erklärt eine solche Ausnahme mit der Macht des Wortes Gottes und dem Schutz, den Jesus allen Völkern und Staaten gewährt, die an ihn glauben. Auch in diesem Werk erläuterte der *Doctor gratiae*, wie die Arbeit der verschiedenen Gruppen (Politiker, Soldaten, Philosophen, Vertreter der Künste usw.) dem Staat nützlich sein sollte, während die Grundlage des axiologischen Kerns ihrer Arbeit der christliche Glaube sein sollte. Er kritisierte die heidnischen Riten der Römer, ihren Rückgriff auf Wahrsagerei und Aberglauben bei der Planung staatlicher Aktivitäten und

vertrat die Ansicht, dass diese in keiner Weise zum Wachstum der Macht des Reiches beitrugen (Augustyn 2015, 28-32). Wenn man den Aufstieg der römischen Macht historisch und soziologisch analysiert, kann man eine Parallele zu der großen Bedeutung der traditionellen moralischen Grundsätze des römischen Familienlebens erkennen: Sparsamkeit, Fleiß, Mut, Bescheidenheit, Verantwortung für die eigenen Worte und Taten. Die Weitergabe der Traditionen der Vorfahren und eine starke patriotische Erziehung fanden in der römischen Familie statt (Baroin 2010, 19-23).

Es sollte auch daran erinnert werden, dass die Aufgabe des Staates darin bestehen sollte, für das Wohlergehen des Volkes zu sorgen. Aus Sicht der christlichen Lehre hat der Staat einen dreifachen Charakter: rechtlich, politisch und moralisch. Jede dieser Dimensionen hat Auswirkungen auf die Familie. Der Staat organisiert das Recht für das Funktionieren der Familie, und dies gilt nicht nur für den Bereich des Familienrechts, sondern auch für andere Bereiche wie das Zivil – oder Wirtschaftsrecht. Die Staaten machen Politik für das Familienleben: Wirtschaft, Steuern, Unterstützung für Familien in Schwierigkeiten. Die moralische Dimension des Wesens des Staates wirkt sich auf die beiden anderen aus. Sie zeigt sich auch darin, dass sie zu Themen Stellung nimmt, die für die Familie wichtig sind (Schutz der Familie, Schutz des gezeugten Lebens, Unterstützung für kinderreiche Familien) (Szulist 2012, 218-220). Es sollte auch darauf hingewiesen werden, dass eine familienfreundliche Politik vernünftig und an Bedingungen geknüpft sein sollte, damit sie den Wunsch und die Bemühungen der Familien, ihr eigenes Leben zu verbessern, nicht auslöscht. Das liegt daran, dass die Falle des Sozialismus, in der sich viele Gesellschaften heute befinden, in diesem Fall zum Vorschein kommt: Die Familie wird, nachdem sie einfache Hilfe erhalten hat, zur Geisel des Staates und ihrer eigenen Ohnmacht. Und wenn die Eltern ihre Kinder in diesem Sinne erziehen, werden diese Kinder in Zukunft von anderen Hilfe erwarten, anstatt sie zuerst von sich selbst zu verlangen.

4. Die Familie in der Lehre der Kirche

Die Familie nimmt in der Lehre der katholischen Kirche einen hohen Stellenwert ein. Dies ist die "Hauskirche" nach dem Konzept von Johannes Chrysostomus. Die Beziehung zwischen der Familie und der Kirche ist daher sehr eng. Denn die Kirche gründet sich auf die Familie und die Familie auf die Kirche. Nachdem ich die wichtigsten Merkmale der Familie aus soziologischer Sicht dargestellt habe, werde ich auf die Rolle der Familie und ihre Struktur auf der Grundlage christlicher Werte eingehen (Dyczewski 1994, 27-28):

- die Familie ist der Ort der biologischen Geburt eines Menschen,
- die Familie ist das grundlegende Umfeld für die biologische und geistige Entwicklung der menschlichen Person,
- die Familie ist das Umfeld für die Verwirklichung der sozialen Natur des Menschen,
- die Familie, die auf der Ehe zwischen zwei Erwachsenen unterschiedlichen Geschlechts basiert, ist das natürlichste Umfeld für die Befriedigung des sexuellen Verlangens.

Aufgrund des begrenzten Umfangs des Artikels habe ich das Denken der christlichen Schriftsteller des Mittelalters und die auf christlichen Werten basierende Entwicklung des Rechts im Mittelalter nicht erörtert. Ich erinnere Sie nur ad vocem daran, dass durch den Einfluss der christlichen Schriften und die Erziehung der Juristen auf der Grundlage christlicher Werte das Zusammenleben, der Ehebruch, die Ausschweifung, die Abtreibung und die Aussetzung von Kindern immer häufiger verurteilt wurden (Łęcicki 2011, 64-66).

Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde die Familie als einer der wichtigsten Punkte in der Lehre der katholischen Kirche behandelt. Dies gilt für die Lehre fast aller Nachkriegspontifikate und für den Inhalt der Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils. In den Werken von Papst Johannes XXIII. ist es schwierig, weitergehende Bezüge zu Familienfragen zu finden. Schon in der Lehre von Papst Paul VI. wurden die Ziele der Familie sehr weit gefasst (Bohdanowicz 2016, 181-182). Paul VI. schuf und entwickelte das Konzept der verantwortlichen Elternschaft (lat. *consciapaternitas*). In der Enzyklika *Humanae vitae* hat er auch die wichtigsten Bedrohungen für die Familie aufgezeigt und dabei nicht nur soziale Unruhen und die Gefahr von Kriegen und Konflikten genannt. Die größten Bedrohungen für die Existenz der Familie und ihres Wesens sind laut Paul VI. die Empfängnisverhütung und die Abtreibung, auch zu therapeutischen Zwecken. Andererseits warnte der Papst vor einer unverantwortlichen Familienplanung, die dazu führe, dass die Mitglieder in eine sehr schlechte materielle Lage gerieten. Durch die Ablehnung von Empfängnisverhütung und Abtreibung sollte die Rücksicht auf eine verantwortungsvolle Elternschaft den Weg für eine moralisch vertretbare Enthaltbarkeit von der Zeugung weiterer Kinder ebnen: durch den Kalender der fruchtbaren Tage und sexuelle Enthaltbarkeit (Paul VI 2002, 12-13).

In der Lehre des heiligen Johannes Paul II. war die Familie ein sehr wichtiger Punkt der Analyse. Dies ist auf das Zusammentreffen vieler Themen zurückzuführen, mit denen sich Johannes Paul II. beschäftigte und die zwangsläufig auch zu seiner Beschäftigung mit der Familie führten: die menschliche Entwicklung und die Gesellschaft als Ganzes, Frauen, Kinder und Männer, der Schutz des menschlichen Lebens von der Empfängnis bis zum Tod. Wenn

man dazu noch die Frage der angeborenen Menschenwürde hinzufügt, die in der Lehre des polnischen Papstes durchscheint, scheint es, dass die Familie der beste Ort war, um alle Postulate seiner Lehre umzusetzen (Stala 2015, 155-157). Für das Funktionieren der Familie ist die Lehre des heiligen Johannes Paul II. daher im Hinblick auf ihre Hinweise für die *Familiaris consortio* zu sehen, aber auch im Hinblick auf seine gesamte Soziallehre, aus der sich nützliche Erkenntnisse und Weisheiten für das Funktionieren der Familie ableiten lassen. In dem Apostolischen Schreiben *Familiaris consortio* hat Johannes Paul II. darauf hingewiesen, dass Ehe und Familie ein hohes Gut sind. Wie Sie vielleicht bemerken, schreibt er über sie zusammen, so dass das eine nicht ohne das andere funktionieren kann. Die Familie und die Ehe werden zu dem Ort, an dem der Mensch durch die Arbeit an sich selbst von der Sünde geheilt werden kann ("innerlich darauf ausgerichtet, in Christus verwirklicht zu werden, und seiner Gnade bedürftig, um von den Wunden der Sünde geheilt zu werden und zum «Anfang» zurückzukehren, d. h. zur vollen Erkenntnis und vollständigen Erfüllung des Planes Gottes") (Johannes Paul II. 1981, Abs. 3). Gleichzeitig befasste sich Johannes Paul II. mit Formen von Verbindungen, die keine Ehe waren und zu den anormalen Situationen gehörten: Ehen auf Probe, echte freie Ehen, von Katholiken geschlossene zivile Ehen. Gleichzeitig wies er darauf hin, dass Menschen, die eine Scheidung oder Trennung hinter sich haben, betreut werden sollten, damit sie den Weg der Familiengründung nach den Richtlinien des Evangeliums wieder aufnehmen können. Johannes Paul II. hat auch die Frage der Rechte der Familie angesprochen (Johannes Paul II. 1981, Abs. 79-84).

Das Schreiben *Familiaris consortio* trug zur Verabschiedung der Charta der Rechte der Familie bei, die 1983 angenommen wurde. Ihr universeller Charakter wird in der Literatur hervorgehoben, da ihr Ziel nicht darin bestand, eine Vorlesung über dogmatische Theologie zu werden, sondern einen Rahmen für die Erziehung und Förderung von Familienwerten zu bieten (Zamelski 2015, 277-278). Die Charta der Familienrechte ist ein Dokument, das die Rechte der Familie und ihrer Mitglieder sowie die Werte der Familie in einem breiten Kontext bekräftigt: der Schutz des gezeugten Lebens, die Betreuung behinderter Kinder, der Einfluss der Eltern auf die Erziehung ihrer Kinder, die Unterstützung kinderreicher Familien, der Schutz der Familieneinrichtungen durch den Staat, das Recht der Familien, sich zusammenzuschließen, und die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte der Familien (Charta der Rechte für Familien, 1983).

5. Die katholische Familie als ein auf christlichen Werten beruhendes Familienmodell

Die Familie basiert auf Liebe. Die Liebe kommt von Gott, und die Eltern umgeben sich mit gegenseitiger Liebe und Achtung, die sie durch den Empfang des Ehesakraments besiegeln, und geben dann ihre Liebe an ihre Kinder weiter. Liebe, Treue und eheliche Aufrichtigkeit sind die Grundlagen einer Familie, die sich auf ihr sakramentales Fundament stützt. Der Glaube an Gott wiederum ist eine Verpflichtung, die Familie in einer Weise zu gründen, zu erhalten und zu entwickeln, die mit ihren Wahrheiten übereinstimmt. Die Familie soll zur Heiligkeit führen, und die zeitlichen Bedürfnisse erfordern eine Kombination aus Arbeit, Glauben und Vernunft, um sie zu erfüllen. Dies gilt für die Ehepartner genauso wie für ihre Kinder. In einem Familienmodell, das auf christlichen Werten basiert, ist das Rückgrat der Struktur die Ausübung der Rolle der "Hauskirche". Wichtige Grundlagen der katholischen Familie sind (Jusiak 2012, 64-65):

- Gegenseitige, treue und dauerhafte Liebe,
- die Liebe beruht nicht auf den Sinnen, sondern auf Hingabe und geistiger Integrität,
- die Familie gründet sich auf die Liebe in ihrer theologischen und karyologischen Dimension.

Die theologische Dimension beruht auf der symbolischen Bedeutung der Ehe, die sich auf die Vermählung zwischen Gott und den Christen bezieht (Jesus als Bräutigam und die Kirche als seine Braut). Die karyologische Dimension ist eine natürliche Dimension, die im soziologischen und psychologischen Bereich des Funktionierens der Familie zum Ausdruck kommt (Jusiak 2012, 66).

5.1. Fortpflanzung und Schutz des Lebens der Nachkommen

Wie ich bereits erwähnt habe, sehen die Heilige Schrift, die christlichen Philosophen und die katholische Kirche in ihrer Lehre die Ehe als einen Ort, an dem der Zeugungsakt und damit die Erzeugung von Nachkommenschaft stattfindet. Denn Nachkommenschaft ist ein Symbol für Leben. Auch Kinder und deren Kinder bleiben auf der Erde als einzige Spur der Eltern, die ihnen das Leben geschenkt haben. Gott, der Herr, gab dem Menschen die Fähigkeit, sich fortzupflanzen, um der Tatsache abzuwehren, dass der Mensch nach seiner Verbannung aus dem Paradies ein sterbliches Wesen wurde. Die Fortpflanzung bot die Möglichkeit, seine Spezies zu erweitern, aber sie war auch der Beginn der elterlichen Herausforderung. Seit der Antike ist Fortpflanzung mit dem Tod

bedroht. Die Tötung ungeborener Kinder und der Kindermord waren bereits im Alten Testament bekannt (Parchem 2012, 490-492).

Der Schutz des in der Familie gezeugten Lebens wird im Schreiben *Familiaris consortio* und in der Charta der Rechte für Familien sowie im späteren *Evangelium vitae* von 1995 erwähnt. Die Familie wird zum zentralen Ort für den Schutz des ungeborenen Lebens. Frauen, die von ihrem Ehemann oder Partner verlassen werden und sich in einer schwierigen materiellen Situation befinden, lassen sich eher zu einer Abtreibung überreden (Krzyzkowska 2013a, 169-170). Aber auch in einer Familie, in der es an Glauben mangelt, entscheidet sich die Frau unter dem Druck ihres Mannes oder nach einer gemeinsamen Entscheidung für eine Abtreibung. In diesem Zusammenhang muss die Familie zu einem Ort werden, an dem menschliches Leben geschützt wird und nicht nach seinem möglichen Wert oder Nutzen oder nach der Einschränkung der Rechte der eigenen "erzwungenen" Pflege und Erziehung durch die Eltern beurteilt wird (Krzyzkowska 2013b, 74-75).

5.2. Nachkommen im Glauben erziehen

Das Konzept der Familie als "kleine Kirche" beruht auf der Festigung des eigenen Glaubens der Eheleute, aber auch auf der Weitergabe der Glaubenswahrheiten an ihre Kinder. Die Eltern sollten sich auch bemühen, ihre Kinder in die katholische Kirche einzubeziehen. Die Initiation des Nachwuchses ist in diesem Zusammenhang das Sakrament der Taufe. Das Aufwachsen im Glauben ist auch die Aufgabe anderer Menschen und nicht nur die der Eltern. Sie können Großeltern, Großmütter oder andere Verwandte sein, sie sind auch Katecheten und Priester. Das Fehlen einer frühkindlichen Glaubenserziehung in der Familie erschwert jedoch die spätere Entwicklung des Glaubens. Das liegt an der Doppelnatur des Glaubens: Er ist eine Gabe Gottes, aber auch ein freiwilliger Akt des Menschen (Murawski 2014, 59-60).

5.3. Gemeinsame Anstrengungen zur Rettung

Das Ziel eines jeden Menschen in der Sterblichkeit ist die Erlösung. Sie könne sowohl innerhalb als auch außerhalb der Familie erreicht werden. Die Charta der Rechte für Familien stellt klar, dass jeder das Recht hat, eine Familie zu gründen, aber auch unverheiratet zu bleiben (Charta der Rechte für Familien, 1983). Heiraten, eine Familie gründen und Nachwuchs zeugen, schafft die Notwendigkeit, sich gemeinsam um das Heil zu bemühen. Abgesehen davon, dass auch in diesem Fall die Familie als "Hauskirche" fungiert. Skrzeczko

(2009) stellt eine Familie vor, in der das Erreichen des Heils auf der Arbeit in zwei Bereichen beruht. Der erste ist der Dienst am Leben und der zweite die Teilnahme am Leben und an der Sendung der Kirche. Auf diese Weise wird die Familie zu einer Gemeinschaft des Lebens und der Liebe. In dem Schreiben *Familiaris consortio* heißt es, dass die heutige Familie zu einem Ort der Existenz positiver und negativer Phänomene wird, die die Beziehung und den Weg der Familie zum Heil prägen. Einerseits sind sie Zeichen des Heils, das Christus in der Welt wirkt, andererseits der Ablehnung Gottes durch den Menschen (Johannes Paul II. 1980, Abs. 6).

Daraus lässt sich schließen, dass die Erziehung der Kinder im Glauben, die eigene Stärkung der Eltern im Glauben, zur Erlösung führt. Das Bemühen um das Heil durch die gemeinsame Arbeit in der Familie und die Teilnahme am kirchlichen Leben setzt wiederum voraus, dass man aus den eigenen Glaubensvorräten schöpft, die in erster Linie auf der Grundlage des Evangeliums und des Katechismus der Katholischen Kirche entwickelt werden müssen, aus denen auch der Inhalt der Pflichten hervorgeht, die sich aus dem Empfang der Sakramente ergeben. Daher kann man davon ausgehen, dass das Familienleben ein sakramentales Leben sein sollte, das den Weg zur Erlösung ebnet.

5.4. Arbeiten für das tägliche Brot

Schon Paul VI. sah in der verantwortlichen Elternschaft die Notwendigkeit, den eigenen Nachwuchs mit den zeitlichen Mitteln zu versorgen: Nahrung, Kleidung, Spielzeug, Erziehung und andere Dinge, die die Familie in der kariologischen Dimension benötigt. Sowohl Paul VI. als auch Johannes Paul II. sahen, dass Familien, die in Armut leben, auch in einem Zustand der Gefährdung ihrer eigenen Würde bleiben. Daher sollte die Arbeit für das tägliche Brot in der Verantwortung der Eltern liegen, und wenn die Kinder heranwachsen, helfen viele von ihnen aus einem Gefühl der Notwendigkeit oder der Pflicht heraus ihren Eltern bei dieser Aufgabe. Das Brot hat eine symbolische Dimension, denn es verweist auf den Leib Christi, den wir in der Eucharistie essen. Wir brauchen unser tägliches Brot, damit wir in dieser Welt physisch, intellektuell und in allen anderen Bereichen, die mit der natürlichen Welt zusammenhängen, gedeihen können (Kocik 2013, 10-12).

Wenn wir über die Bedeutung des täglichen Brotes in der Familie nachdenken, sollten wir mit dem Gebet "Vater unser" beginnen und mit der Person Jesu fortfahren, der ein Zimmermann war, dessen Bemühungen durch die Szenen seines Lebens in dem Film "Die Passion" von M. Gibson (2004) gut illustriert werden. Die Worte "Unser tägliches Brot gib uns heute" und das Bild von Jesus, der fleißig arbeitet, um einen Tisch für einen reichen Mann zu

decken, sollten der Familie ein Hinweis darauf sein, dass auch sie für ihren Lebensunterhalt arbeiten muss. Dies liegt in der Verantwortung beider Elternteile. Das Gleichgewicht im Streben nach dem täglichen Brot sollte auch durch die Wahrheiten des Glaubens und die Lehren des Herrn hergestellt werden, der vor einem übermäßigen Verlangen nach Reichtum gewarnt hat, das zu Gier, Stolz, Betrug und vielen anderen bösen Taten und Haltungen führt (Wygralak 2014, 555-557).

Die Arbeit für das tägliche Brot erfordert Gewissenhaftigkeit, Fleiß und Geschicklichkeit sowie die Fähigkeit, seine Zeit so einzuteilen, dass sie nicht verschwendet wird. Alle Bemühungen, besser, intelligenter und effizienter zu arbeiten, sind meiner Meinung nach auch Teil der Bemühungen, für unser tägliches Brot zu arbeiten. Der Alltag erfordert auch die Entwicklung einer vernünftigen Work-Life-Balance, damit die Kinder Zeit mit ihren Eltern verbringen können. Bezahlte Arbeit darf die Erziehungsarbeit nicht behindern oder gar unmöglich machen. Es ist auch schwierig, dies als "Kampf ums Dasein" zu rechtfertigen, als Überzeugung, dass die Familie mehr verdient hat. Das liegt daran, dass Kinder die Anwesenheit ihrer Eltern und das Zusammensein mit ihnen mehr schätzen als Geschenke. Das Bedürfnis nach Liebe und Aufmerksamkeit ist daher größer.

5.5. Vorbereitung des Nachwuchses auf das Leben in der Gesellschaft

Jeder Mensch hat eine Rolle in der Gesellschaft, und die Familie ist der Ort seiner geistigen, seelischen und intellektuellen Bildung, die den Umfang, das Wesen und die Qualität dieser Rolle bestimmt. Die Eltern spielen eine Schlüsselrolle bei der Vorbereitung der Kinder auf das Leben in der Gesellschaft. Die Rolle von Mann und Frau unterscheidet sich in dieser Hinsicht, aber auch die Anwesenheit beider Elternteile ist das optimale Umfeld für die Kindererziehung (Więclawska 2018, 46-48).

In diesem Zusammenhang kann auf die Enzyklika *Rerum novarum* verwiesen werden, in der die Notwendigkeit der Bildung in armen Arbeiterfamilien hervorgehoben wurde, damit die Kinder eine Ausbildung erhalten und ihre Qualifikationen verbessern können, um ihren Lebensunterhalt zu sichern. Hier wird Bildung neben der Achtung des Arbeitnehmers, der menschenwürdigen Arbeit, als Grundlage für den Ausweg aus der Armut und für ein menschenwürdiges Leben, auch in materieller Hinsicht, gesehen.

Fertigstellung

Das katholische Familienmodell entspringt den Evangelien, ergänzt durch ausgewählte alttestamentarische Hinweise, die Jesus selbst gegeben hat, als er seine Position zur Ehescheidung auf der Grundlage des Buches Genesis erläuterte. Hinzu kommt eine fast 2000 Jahre währende Arbeit christlicher Schriftsteller und die Lehre der katholischen Kirche. Eine Familie, die sich auf christliche Werte gründet, erkennt die Lehren Jesu als Richtschnur und die Lehren der Kirche als ihre Ergänzung an, um ihren Auftrag zu erfüllen. Es ist eine lebenslange Aufgabe für Eltern, aber sie wird durch die Berufung von Nachkommen zu einer Mehrgenerationenaufgabe.

Die Bedrohungen für die Familie sind multidimensional. Es geht nicht nur um physische Sicherheit: Scheidung, Trennung, Abtreibung, Zurücklassen von Kindern in Waisenhäusern oder in der Obhut der Großfamilie. Es geht nicht nur um geistige Bedrohungen. Von überall her, aus der Welt der Politik, der Medien und der Wissenschaft, strömen Ideen und Botschaften, die auf verschiedene Weise versuchen, die Beständigkeit und die grundlegende christliche Definition der Familie zu beschädigen. In der Einleitung habe ich die Darstellung der Familie als autoritäre und patriarchalische Struktur beschrieben, die auf Gewalt und Ausbeutung beruht. Darüber hinaus gibt es Bestrebungen, die Familie als eine Beziehung neu zu definieren, in der beide Elternteile gleichgeschlechtlich sein können und die Ehe nicht notwendig ist, um eine Familie zu gründen. Natürlich ist dies möglich, aber eine solche Familie ist bereits grundlegend geschwächt, weil sie nicht durch die sakramentale Kraft des Ehegelübdes geschützt ist.

Andererseits versuchen viele Medien und sogar wissenschaftliche Persönlichkeiten, den Familien einen "ökologischen" Lebensstil aufzuzwingen, da Kinder den Kohlendioxidausstoß in die Atmosphäre erhöhen. Diese ganze Ansammlung von modernem Aberglauben, der sich in einer Glaubenskrisen und dem fortschreitenden Verfall objektiver und wissenschaftlicher Erkenntnisse ausbreitet, schadet der Familie. Jungen Menschen wird eingeredet, dass der Glaube und die Kirche Aberglaube sind, dass Kinder später viele Berufe nicht ausüben können. Wie wird man ein gläubiger Wissenschaftler? Eltern, die sich in einer solchen Situation befinden, werden ihre Kinder daher in vielen Fällen nicht über den Glauben unterrichten, weil sie wollen, dass sie das Leben meistern und keine Probleme haben, ihr tägliches Brot zu verdienen. Solche Missverständnisse werden dadurch gefördert, dass der Beitrag der Kirche zur Förderung der Bildung von Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen, die Tatsache, dass viele Priester in vielen Bereichen auch Wissenschaftler sind, und die Tatsache, dass kirchliche Wissenschaftler verpflichtet sind, mit denselben Methoden wie Laienwissenschaftler zu arbeiten, völlig außer Acht gelassen

werden. Es geht also darum, dass die Familie die Kinder auf ihre Rolle in der Gesellschaft vorbereitet, indem sie sich von den Ketten des Gewissens befreit.

Christliche Wissenschaftler werden niemals Euthanasie, Abtreibung, Klonen von Menschen oder sogar so schreckliche Praktiken wie das Herausschneiden des Gewebes von Kindern, die nach einer Abtreibung sterben, unterstützen. Auch die von Gläubigen geprägte Arbeitswelt wird dies nicht unterstützen. Sie wird auch nicht die zunehmend diskutierten Pläne unterstützen, einen großen Teil der Bevölkerung in die Dauerarbeitslosigkeit zu schicken und ihnen ein Grundeinkommen zu geben. All dies wird mit der Tatsache begründet, dass die menschliche Arbeit in naher Zukunft von Maschinen übernommen wird. Die christliche Vorbereitung auf das Berufsleben in einer gläubigen Familie ist daher ein Hindernis für diese Initiativen, da sie zur Erarbeitung von Alternativen führen müsste. Leider wird viel unternommen, um dies zu verhindern, und die Familie wird als Ausgangspunkt des Kampfes angesehen.

Deshalb ist es so wichtig, dass die Familie sakramentale Aufgaben wahrnimmt, einschließlich des Dienstes am Leben und der Teilnahme am Leben der Kirche. Auch die Familie sollte vom Staat vernünftig unterstützt werden, wobei die Politiker kluge Lösungen finden sollten, die nicht den Weg der Schwächung der Familie auf der einen Seite und der gedankenlosen Almosen auf der anderen Seite gehen.

LITERATURVERZEICHNIS

- Adamski, Franciszek. 1982. *Socjologia małżeństwa i rodziny*. Warszawa: PWN.
- Augustyn. 2015. *Państwo Boże*. Bd. 1. Übersetzung Tadeusz Kubicki. Kęty: Wydawnictwo Jacek Derewiecki.
- Baroin, Catherine. 2010. Remembering one's Ancestors, following in their Footsteps, being like them: The Role and Forms of Family Memory in the Building of Identity. In *Children, Memory, and Family Identity in Roman Culture*, ed. Véronique Dasen und Thomas Späth, 19-48. Oxford: Oxford University Press.
- Bohdanowicz, Andrzej. 2016. Odpowiedzialne rodzicielstwo według papieża Pawła VI we współczesnym nauczaniu moralnym Kościoła. *Teologia i Moralność*, Bd. 11, Nr. 2, 181-190.
- Charta der Rechte der Familien. 1983. Rzym.
- Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift*. 2016. Stuttgart: Herder.
- Dyczewski, Leon. 1994. *Rodzina – społeczeństwo – państwo*. Lublin: KUL.
- Fiałkowski, Marek. 2000. Rodzina Kościołem domowym. In *Teologia pastoralna*, ed. Ryszard Kamiński. Bd. 1: *Teologia pastoralna fundamentalna*. 171-176. Lublin: KUL.
- Foucher, Daniel. 2002. *Józef z Nazaretu – nasz Ojciec*. Kalisz: Narodowe Sanktuarium św. Józefa.
- Grochowski, Zbigniew. 2004. „Ukażę ci Oblubienicę, Małżonkę Baranka” (Δείξω σοι την νυμφην την γυναικα του αρνιου: Ap 21,9) – mistyczne zaślubiny Chrystusa i Jego Kościoła. *Studia Elbląskie*, Nr. 6, 75-83.
- Hoła, Kazimierz. 1987. Przymierze małżeńskie w świetle nauki Pisma św. i Tradycji. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, Bd. 40, Nr. 6, 488-498.
- Jan Paweł II. 2005. *Familiaris consortio*. In *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*. Kraków: Wydawnictwo Znak.

- Jusiak, Roman. 2012. Wychowanie społeczne w katolickiej rodzinie. *Pedagogika Rodziny*, Nr. 2/1, 62-77.
- Kocik, Lucjan. 2013. Mistyczne i społeczne wartości pracy przy tworzeniu chleba. *Studia Socialia Cracoviensia*, Nr. 1 (8), 9-19.
- Krzywkowska, Justyna. 2013a. Prawo dziecka poczętego do narodzin w normach i nauczaniu Kościoła katolickiego. In *Rodzina w prawie. Księga pamiątkowa dedykowana ks. prof. dr. hab. Ryszardowi Szychmillerowi z okazji 65. rocznicy i 30-lecia pracy naukowej*, ed. Mieczysław Różański und Justyna Krzywkowska. 165-172. Olsztyn UWM: Wydawnictwo KUL.
- Krzywkowska, Justyna. 2013b. Małżeński obowiązek ochrony życia w świetle nauczania Kościoła katolickiego. *Białostockie Studia Prawnicze*, 13, 67-76.
- Łęcicki, Grzegorz. 2011. *Małżeństwo i rodzina w nauczaniu oraz doświadczeniu Kościoła*. Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne.
- Majewski, Marcin. 2011. Zaślubiny w Biblii. *List*, Juni, 24-27.
- Malina, Artur. 2010. Biblia o nierozzerwalności małżeństwa. *Symposium*, Jahr XIV 2010, Nr. 1(19), 9-26.
- Murawski, Roman. 2014. Wiara a wychowanie. *Colloquia Theologica Ottoniana*, Nr. 1, 59-73.
- Parchem, Marek. 2012. Aborcja w Starym Testamencie oraz w literaturze międzytestamentalnej. In „*Patrzmy na Jezusa, który nam w wierze przewodzi*”. *Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Jana Łacha w 85. rocznicę urodzin*, ed. Waldemar Chrostowski und Barbara Strzałkowska. 485-509. Warszawa: Stowarzyszenie Biblistów Polskich.
- Paweł VI. 2002. *Enzyklika „Humanae vitae”*. Zugriff: 17.06.2022. https://opoka.org.pl/biblioteka-W/WP/pawel_vi/encykliki/humane.html.
- Skrzeczek, Adam. 2009. Zadania rodziny jako Kościoła domowego. *Rocznik Teologii Katolickiej*, Bd. 8, 112-121.
- Stala, Józef. 2015. Rodzina XXI wieku w perspektywie nauczania Jana Pawła II. *Polonia Sacra*, Nr. 4, 155-174.
- Sutton, Sally C. und Paul D. Sutton. 2020. *Marriage Rates in the United States, 1900-2018*. Zugriff: 10.10.2021. <https://www.cdc.gov/nchs/products/hestats.htm>.
- Szulist, Janusz. 2012. Służba rodzinie w ramach chrześcijańskiej koncepcji państwa. *Teologia i Człowiek*, Nr. 19, 211-227.
- Tomasz z Akwinu. 1965. *Summa teologiczna*. Bd. 13, q. 93, Übersetzung Pius Belch. Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas.
- Twardziński, Tomasz. 2012. Zarys problematyki rodzinnej w Biblii. In *Instytucja rodziny wczoraj i dziś – Perspektywa interdyscyplinarna*. Bd. 2: *Społeczeństwo i kultura*, ed. Justyna K. Stępkowska und Katarzyna M. Stępkowska. 111-120. Lublin: Wydawnictwo UKSW.
- Więclawska, Anna. 2018. Rodzice jako fundament rozwoju i wychowania dziecka ku dojrzałości. *Rocznik Pedagogiczny*, Nr. 1, 46-55.
- Wygralak, Piotr. 2016. Małżeństwo i rodzina w starożytnym Kościele. *Teologia i Moralność*, Bd. 11, Nr. 2, 27-39.
- Wygralak, Piotr. 2014. Społeczne przesłanie prośby „chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj” w komentarzach Ojców Kościoła do Modlitwy Pańskiej. *Vox Patrum*, Nr. 34, Bd. 62, 551-562.
- Zamelski, Piotr. 2015. Karta Praw Rodziny w urzeczywistnianiu praw człowieka. *Teologia i Człowiek*, Bd. 29 (1), 271-291.

KRYSTIAN PODGÓRNI – DI Mag., Priester der Erzdiözese Wien. Mitorganisator von wissenschaftlichen Konferenzen und internationalen Symposien: “Zeugnis im Dienst der Evangelisierung”; “Gemeinschaftsstrukturen der Kirche in Polen”. Autor: *Seelsorge für homosexuelle Menschen in Polen*.

Culture-forming character of the heritage passed on by the family based on the Exhortations *Familiaris consortio* and *Amoris laetitia**

Kulturotwórczy charakter dziedzictwa przekazanego przez rodzinę
na podstawie adhortacji *Familiaris consortio* i *Amoris laetitia*

WIESŁAW PIEJA

University of Applied Sciences in Tarnow, Poland

pieja1@wp.pl

ORCID: 0000-0002-7097-3639

Abstract: By its vocation and heritage, family includes itself into the area it creates, that is culture. Family, being a social group, has many structural features, by which interpersonal communication by means of signs is performed in an easy, lasting and creative manner. Pope Francis stresses in his *Amoris laetitia* that the family is in a way a fundamental source of human and Christian culture. It is a culture-forming institution. The most important condition is the one that the parents are aware that they transmit the culture of their nation, society and at the same time they can create their own family culture. This cultural heritage message is richer if the families participate in a wide scope of the culture of their society. Conditions such as spiritual climate, life stability, overcoming difficulties, participation of both spouses in the marital life as a whole, bonds with befriended families, ability to celebrate or spend leisure time, openness to spiritual and supernatural values also play their roles in the process of socialisation.

Keywords: culture, family, interpersonal communication, cultural message, culture-forming

Streszczenie: Rodzina zdrowa moralnie swoim powołaniem i dziedzictwem włącza się w tworzony przez siebie obszar, jakim jest kultura. Rodzina, będąc grupą społeczną, ma wiele cech strukturalnych, dzięki którym komunikacja międzyosobowa za pomocą zna-

* The article was translated by Ewa Bartosik.

ków dokonuje się w sposób łatwy, trwały i twórczy. Papież Franciszek podkreśla w *Amoris laetitia*, że rodzina jest poniekąd podstawowym źródłem kultury ludzkiej i chrześcijańskiej. Jest instytucją kulturotwórczą. Najważniejszym warunkiem jest ten, aby rodzice mieli świadomość, że przekazują kulturę swego narodu, społeczeństwa, a jednocześnie mogą tworzyć własną kulturę rodzinną. Ten przekaz dziedzictwa kulturowego jest bogatszy, jeżeli rodziny uczestniczą w szerokim zakresie w kulturze swojego społeczeństwa. W procesie socjalizacji ważne są także uwarunkowania, takie jak: duchowy klimat, stabilność życia, pokonywanie trudności, uczestnictwo obojga małżonków w całości życia małżeńskiego, więź z zaprzyjaźnionymi rodzinami, umiejętność świętowania czy spędzania wolnego czasu, otwartość na wartości duchowe i nadprzyrodzone.

Słowa kluczowe: kultura, rodzina, komunikacja międzypersonalna, przekaz kulturowy, instytucja kulturotwórcza

Introduction

Culture can be generally defined as a distinctive system of interaction characteristic of a group, society, or more broadly of a nation or civilisation, which refers to a complex of laws, customs, products and interactions. The groundwork for all this is provided by the family, and therefore one can speak of the elementary role of the family in the formation of human and Christian culture.

Every person is introduced into culture through their family. All the functions of the family and all its roles begin with the formation of the marital and family community. The culture of creating a true community of persons in the family is the cornerstone of both the family itself and its broadly understood culture (Dyczewski 2003, 27-48).

The cultural transmission fits first into a person's way of thinking, into their entire learning process, in which values, standards, norms are passed on to future generations. This transmission can also be called good socialisation. Socialisation consists in the acquisition and formation of specific skills from an early age, gaining the indispensable knowledge, internalising the established system of values, which allows for functioning in a given society.

The cultural preferences of the family environment render the world of spiritual and material products available to man in a more or less rich manner. This has been in progress for generations, since the family is that special place for the introduction of man into social life and for the transmission of cultural heritage, values, norms and principles. It is the fundamental environment for the transmission and development of human and Christian culture.

In *Familiaris Consortio*, John Paul II referred to the family as the first environment for education, "«because the Creator of all things instituted marriage as the beginning and foundation of human society», the family became

«the first and vital cell of society». The family has a vital and organic bond with society, since it is its foundation and constantly nourishes it through its task of serving life. After all, citizens are born in the family, and in it they find the first school of those social virtues which determine the life and development of society itself. Thus, by virtue of its nature and vocation, far from closing in on itself, the family opens up to other families and to society, taking up its social task” (John Paul II 1981, 42).

The aim of this publication is to show the family, which with its heritage and vocation is involved in the area which it creates, namely culture. The family, being a social group, has a number of structural features that make interpersonal communication through signs permanent and creative. The Catholic Church systematically develops an in-depth theology of the family in magisterial documents, especially in the Exhortation *Familiaris consortio* of John Paul II and the Exhortation *Amoris laetitia* of Francis, pointing to the family as the fundamental source of human and Christian culture. For this reason, the primary theological source of this study will be the cited papal enunciations.

I. The family as a natural, primal, fundamental and universal social group

Amoris laetitia introduces readers to the issue as follows “So we cross the threshold of that serene home where the family sits around the festive table. At its heart, we meet the father and mother with their entire love story. In them the original plan is fulfilled, which Christ himself forcefully recalls «Have you not read that from the beginning the Creator created them male and female?» (Mt 19:4). The Book of Genesis recalls «Therefore it is a man who leaves his father and his mother and unites himself with his wife so closely that they become one body» (2:24)” (Francis 2016, 9).

It is commonly known that the family, being closely related to human nature, has existed since the beginning of man and in all societies, although its forms are very diverse. It is not organised in the same way as any association or institution is organised. It is formed as a result of human development (Dyczewski 2003, 27-28). Family life is characterised by its specific uniqueness as well as distinct internal and external differentiation.

The family is, in a way, the fundamental source of human culture. It is there that man learns to live, to think, to decide. It is in it and by virtue of it that he assimilates values and shares them with others. The family, compared to other groups and social institutions, has few members. This applies to the contemporary so-called nuclear family. With such a small number of members, however, there is a great variety of positions and social roles in the family. Thus there

are positions and roles of a husband-father, a wife-mother, parents concurrently, a daughter-sister, a son-brother, children, a father-in-law, a mother-in-law, a grandfather, a grandmother, a son-in-law, a daughter-in-law, a grandson and a granddaughter-in-law, and increasingly often there are also great-grand-children and great-great-grandchildren. This arrangement of positions and roles in the immediate family, as if at its core, becomes even richer when it is extended to include uncles and uncles-in-law, uncles and aunts, as well as uncle and cousin siblings. The number of contacts and their diversity in such a small social group as a family are thus large enough to create a dynamic and content-rich system of symbolic communication (Dyczewski 2003, 9).

Every family, despite many features and functions common to other families, clearly distinguishes its own physical and spiritual space. In the past, a hut or a tent was this family space. Today it is most often a flat in a collective building or a house with a garden. The home is always one of the basic elements of not only material but also spiritual culture. This space is clearly distinguished and marked with the name of a particular family, most often placed on a plate which informs everyone that this is the space of a particular family. No stranger is allowed to enter without an invitation, or at least the permission of the hosts. In this space, the family lives, increases and decreases the number of its members, accumulates the achievements of their actions, arranges it in their own way and can pass it on to whomever it wishes, with all belongings in it. The ownership and privacy of this family space is protected by customary and statutory law of the community in which the family lives (Dyczewski 2003, 30-31).

Amoris laetitia justifies the beauty and depth of family life in theological terms “The couple who love and give birth to life is a true living «figure» (but not any of those made of stone or gold, as prohibited by the Decalogue), capable of manifesting God the Creator and Saviour. Therefore, fruitful love becomes a symbol of God’s intimate reality (cf. Genesis 1:28; 9:7; 17:2-5.16; 28:3; 35:11; 48:3-4). For this reason, the Book of Genesis narrative according to the so-called «priestly tradition» is permeated with several genealogical sequences (cf. 4:17-22.25-26; 5; 10; 11:10-32; 25:1-4.12-17.19-26; 36). Indeed, the human couple’s capacity to give birth is the path through which salvation history unfolds. In this light, the fruitful relationship of spouses becomes an image for discovering and describing the mystery of God contemplated by Christians who recognise God the Father, Son and Spirit of love in the Trinity. The Triune God is a communion of love and the family is its living reflection. Saint John Paul II said «The persons of our God, in their innermost mystery, do not remain alone, but form a family, because fatherhood, sonship and the very essence of the family, which is love, are embraced in this mystery. The Holy Spirit is the love in this divine family». The family is therefore not some-

thing alien to the very essence of God. This Trinitarian aspect of the married couple takes on a new form in Paul's theology when the Apostle links it to the «mystery» of the union between Christ and the Church (cf. Eph 5:21-33)" (Francis 2016, 11).

For the formation of the family as the basic unit of society, it is important that the individuals who make up the family are with each other in an enclosed space on a daily basis and constantly meet face to face. These contacts are direct and non-institutional. They deal with serious and trivial matters, which concern each and every one of them. These contacts are usually emotional and involve the whole person and span from birth to death. It is therefore impossible to escape from the family, even if one abandons it. There are also indirect contacts within the family through various means and contacts of an institutional nature, such as the handover of a flat or a house to a child by parents.

The diversity of contacts (direct and indirect, non-institutional and institutional) distinguishes the family from other social groups and is the basis for the specific dynamics of symbolic communication occurring within it. On the one hand, it guarantees a far-reaching individuality and variability of these contacts, on the other hand, it stabilises them to a great extent and renders their continuity.

Amoris laetitia adds to this by noting that "«faithful to Christ's teaching, we look to the reality of the family today in all its complexity, with both its lights and shadows [...]. Anthropological and cultural changes in our times influence all aspects of life and require an analytical and diversified approach». In the situation of the decades before, the Bishops of Spain pointed to greater space for freedom in domestic reality: «with an equitable distribution of burdens, responsibilities and tasks, [...] by valuing more the personal communication between spouses, it is possible to contribute to the humanisation of family life as a whole. [...] Neither the society, in which we exist, nor the direction towards which we are moving, allow the forms and patterns of the past to continue unwisely». However, «we are aware of the fundamental orientation of the anthropological and cultural changes, because of which people are less, than in the past, supported in their emotional and family life by social structures»" (Francis 2016, 32).

Following the reasoning of Pope Francis in *Amoris laetitia*, one can see that "«we live in a culture that exerts pressure on young people to refrain from starting a family owing to the lack of prospects for the future. And that same culture offers so many options to others that they too are dissuaded from starting a family». In some countries, a number of young people «often postpone marriage for economic reasons, because of problems with work or studies. Sometimes there are other factors, such as the influence of ideologies that diminish the importance of marriage and the family, the experience of the fail-

ure of other marriages, to which they do not wish to expose themselves, the fear of something they consider too powerful and sacred, the social amenities and economic benefits that come with cohabitation, a purely emotional and romantic conception of love, the fear of losing their freedom and independence, the rejection of something seen as institutional and bureaucratic». We must find words, motivations and testimonies that would help us to touch the deepest recesses of the hearts of young people, where the most abundant sources of their capacity for generosity, commitment, love and even heroism are, in order to encourage them to accept with enthusiasm and fortitude the challenge of marriage” (Francis 2016, 40).

With a view to partially finding motivations for the challenges of marriage, the basic cognitive abilities and positive choices and risks are to be analysed in the family.

2. Basic formation of the cognitive abilities and positive choices

The family forms in its members, especially in children, the ability to perceive reality, to see problems, to pose questions and to seek answers to them. It therefore influences the way of cognition and the style of formulating what is being learned. It is important here to shape an attitude directed towards truth, goodness and beauty, towards the three basic values of each culture, as well as towards other values crucial to personality development. Communicating values to the individual by the family, experiencing and implementing them within the family, frequently determines the way in which the individual understands, experiences and implements them in the individual and social life.

Finally, the family shapes in its members, the image of the world, primarily the image of man and social life. Their attitude towards people and society depends most on this image (Dyczewski 2003, 32-33). In the family, a person acquires the ability to understand themselves, the world, but also acquires the sense of responsibility for themselves and others. The family has considerable freedom in shaping such cognitive abilities in its members.

The control of the immediate environment and the state over what and how the family communicates is weak or non-existent. Parents and other family members perform their tasks in this area to the best of their ability and as they wish. They are free, and thus bear great responsibility for the image of the world, of man and of social life, of the attitude to truth, goodness and beauty that they pass on within the family, especially to the younger generation. According to psychologists, the fastest development of a child's cognitive abilities takes place between the age of 3 and 8. During this period, parents, in the interests of the child's proper development, should talk to their child as much

as possible and gradually introduce the child to an increasingly wider circle of people, to an increasingly complex world of values, events and things. The child himself demands this, at this age by posing countless questions to his parents and other family members (Dyczewski 2003, 33-34). The adolescent age of children raises new problems. Similarly, old age in its own way fits into the life of the whole family and its structure. All this, however, indicates the uniqueness and abundance of family life.

A threat to the complete development of the family today, according to *Amoris laetitia*, is “«the growing danger posed by an exaggerated individualism that degenerates family bonds and leads to treating each member of the family as a solitary island, making dominant in some cases the idea of a subject who creates himself according to his own desires treated as an absolute». «The tensions caused by the exaggerated individualistic culture of possession and pleasure give rise to instances of intolerance and aggression within families»” (Francis 2016, 33).

In addition, “attention must be paid to the pace of contemporary life, stress, and the organisation of social and working life, as these are cultural factors that pose a threat to the sustainability of decisions. At the same time, some ambiguous phenomena are encountered. For example, personalisation that draws attention to authenticity rather than the reproduction of prescribed behaviour is valued. This is a value that can promote various abilities and spontaneity, but misdirected, it can create attitudes of permanent distrust, escaping from commitments, enclosing oneself in comfort or arrogance. Freedom of choice means that one can plan their life and nurture the best in themselves, but if there are no noble goals and personal discipline, it degenerates into an inability to give of oneself wholeheartedly. Indeed, in numerous countries where marriage rates are declining, more and more people are choosing to live alone or cohabit. Likewise, a laudable sense of justice can be emphasised. However, if it is misunderstood, it transforms citizens into clients demanding only the provision of services” (Francis 2016, 33). One can remain only in this temporal dimension, far from noble goals, from personal discipline, and can exist in the context of the individualistic philosophy so characteristic of the West. For the complementarity of family life and the culture-forming role of the family, Christian faith is needed and required.

3. The continuing importance of the Christian faith for the completeness of family life

There is no culture without religion. To put it more precisely, there is not, and cannot be, a complete Western culture without Christianity. The saying that

a tree without roots dies has been known for centuries. Such a statement does not invalidate everything that this philosophy of man and philosophy of culture say that is positive and important, but rather points to the necessity of its supplementation, to its acute imperfection.

In the third part of St. John Paul II's apostolic Exhortation *Familiaris consortio*, one can easily find the weighty issue of first making people aware that the family was created "as a profound community of life and love" (John Paul II 1981, 50) and is to become ever more a community of life and love in a "quest" that will find its ultimate fulfilment in the kingdom of God. The Pope went on to state that, in a perspective that draws on the very roots of marital and family reality, "the essence and tasks of the family are ultimately defined by love" (John Paul II 1981, 17). From this the fundamental task of the family arises; this is the mission of welcoming, "guarding, revelation and transmission of love" and faith (John Paul II 1981, 17). There is nothing more important for the Christian family. This is the purpose for which it exists. From this fundamental task of the Christian family the four specific tasks that are emphasized in *Familiaris consortio* emerge.

They read as follows:

- creating a community of persons,
- serving life,
- participating in the development of society,
- participating in the life and mission of the Church.

If the family does not perform these tasks, it means that it does not understand who it should be or only pretends to be a family. Thus, it can be noted that awareness but also time are required to fulfil these tasks (Wolański 2022).

Joseph Ratzinger conceded that "the sidelining of Christian roots has nothing to do with a supreme tolerance that respects all cultures in the same way, without wishing to privilege any of them, but is an absolutization of thinking and living that, inter alia, radically opposes other historical human cultures. The real contradictions that characterize the world today are not between different religious cultures, but between the radical emancipation of man from God, the detachment from his life roots on the one hand, and the great religious cultures on the other hand. When a clash of cultures occurs, it will not be the result of a clash between the great religions (which have always fought against each other, but in the end were also able to live side by side), but of a clash between this radical emancipation of man and the great historical cultures. Thus, the rejection of reference to God is also not the manifestation of tolerance which wishes to protect non-theistic religions and the dignity of atheists and agnostics, but the manifestation of awareness which would enjoy the complete erasure of God from the public life of humanity and relegate

Him to the subjective realm of the surviving cultures of the past” (Ratzinger 2005a, 10).

“In this way, relativism, which is the starting point of all this, becomes a dogmatism that purports to have a definitive knowledge of reason and can consider all the rest only as an already overcome stage of a mankind that can also be adequately relativized. This, in fact, means that we need roots in order to survive and that we cannot lose sight of God if we do not want to lose our human dignity” (Ratzinger 2005b, 9-10).

In this context of great moral relativism and its effects on family life, the Christian faith and its profession in family life take on new significance.

Joseph Ratzinger has repeatedly stressed that Christianity “as the religion of the persecuted, as a universal religion, existing beyond the various states and peoples, has negated the right of the state to consider religion as part of the state order, thus postulating freedom of worship. It has always defined human beings, all people without exception, as creatures of God and the image of God, and proclaimed their dignity, recognising this as a principle applicable within the prevailing social order. In this sense, this enlightenment has a Christian source and was generated, not coincidentally, in the very bosom of the Christian faith that is where Christianity, contrary to its nature, had become a tradition and a state religion. Although philosophy, as the search for rationality (including our faith), has always accompanied Christianity, it has too much restrained the voice of reason. The merit of the Enlightenment was that it re-proposed these original values of Christianity and gave its own voice to reason. The Second Vatican Council, in its Constitution on the Church in the Modern World, re-emphasized this profound relationship between Christianity and the Enlightenment in an attempt to conciliate a genuine consensus between the Church and modern thought, which constitutes a rich heritage to be safeguarded by both parties” (Ratzinger 2005a, 10-12).

In the much-needed dialogue between non-believers and Catholics, Christians must be very vigilant in remaining faithful to this fundamental orientation: to live a faith that comes from the Logos, from a Creative Reason that is likewise open to all that is truly rational. With this in mind, it is worth emphasising that faith, despite being Grace, is also, and should be, passed on within the family.

One cannot build a meaningful and dignified personal and social life through the effort of creating human things to the total exclusion of God. Such an approach is increasingly leading contemporary man towards the edge of the abyss, towards the complete marginalisation of man. Therefore, the axiom of the illuminists should be reversed and it should be said that even the one who cannot find the way to accept God should try to live and orient their life *veluti si Deus daretur*, as if God existed. This is the advice that Pascal gave to

his non-believing friends; this is the advice that we also want to give today to our non-believing friends. In this way, no one will be restricted in their freedom, but all our things will receive the support and the criterion they urgently need.

Speaking of the transmission of faith in and through the family, it is clear at this point in history that what is needed most of all is that people's faith, enlightened and lived, should make God credible in this world. The negative testimony of Christians, who spoke of God and at the same time lived against him, darkened the image of God and opened the gate to unbelief. "We need people who remain gazing at God, learning from Him true humanity. We need people whose intellect is enlightened by the light of God and to whom God will open the heart, so that their intellect can speak to the intellect of others and their heart can open the heart of others. Only through people who have been touched by God can God return to people. We need people like St. Benedict of Nursia, who in a time of decay and decline went into complete solitude and managed, after all the purifications he had had to undergo, to rise to the light, to return and found Monte Cassino, a city on a mountain that, amidst so many ruins, united the forces shaping a new world. Thus St. Benedict, like Abraham, became the father of many nations. The recommendations given to the monks at the end of his rule are indications that also show us the way upwards, beyond crises and rifts. «Just as there is the fierceness of evil, which leads away from God and leads to hell, so there is the zeal of good, which leads away from sins and leads to God and eternal life. Let this zeal, therefore, distinguish monks in their life of fervent love so that they may be ahead of one another in showing reverence (Roman 12:10). Let them bear with patience their spiritual and bodily infirmities. [...] Let them show to one another a brotherly love, pure in intention. Let them fear God because they love him. [...] May nothing ever be more important to them than Christ, who deigns to lead us together to eternal life»" (Ratzinger 2005b, 12-13).

Viewed from the practical side, it is worth recalling Pope Francis' words in *Amoris laetitia* about how "the weakening of faith and religious practice in some societies affects families and makes them more reclusive with their difficulties. The synod fathers concluded that «one of the greatest miseries of today's culture is loneliness, the product of the absence of God in people's lives and the fragility of relationships. There is also a general sense of powerlessness in the face of socio-economic reality, which often leads to the destruction of families. [...] It is common for families to feel abandoned due to a lack of interest and little attention from institutions. The negative consequences from the point of view of social organisation are obvious: from a demographic crisis to educational difficulties, from the difficulty of accepting a life that is being born to perceiving the presence of older people as a burden, to the spread of

emotional disorders, sometimes leading to violence. It is the duty of the state to create the legislative and labour conditions to ensure a future for young people and to help them in their plan to start a family»” (Francis 2016, 43).

It is a well-known fact that man, who by nature is inclined to explore the world and form bonds with other people, yearns to know this world of meanings. The first and most important people who introduce us to this world of meanings are parents and other people in the family. This is perfectly visible in the case of a child who, while getting to know the outside world and himself, constantly asks adults questions such as “what is this?”, “what is it called?”, “what does it mean?”. These and similar questions are first answered by the family. “The family is the first to teach that a smile and outstretched hands signify openness and friendliness, while a furrowed brow and a frown signify tension, a bad mood, an obstacle to interpersonal communication, that the black colour signifies sadness and mourning, while white signifies joy and a wedding, that the three letters forming the sign «yes» signify consent and approval, while the two letters forming the sign «no» signify prohibition and negation. The world of meanings into which the family introduces the child may be more or less abundant, more or less conscious” (Dyczewski 2003, 34-35).

The family, by introducing the child and adults to the world of meanings, plays towards them the role of a kind of doorkeeper to the cultural world of their national, religious group and wider cultural circles. The greater resource of meanings acquired in the family allows them to understand the culture of these diverse circles better and experience it more deeply, and then enrich it with their own creativity. Therefore it is difficult for an adult Pole to understand, experience and develop the whole symbolism of the items and behaviours of Christmas, which are an important element of Polish culture, if, as a child, he or she did not decorate a Christmas tree, did not break a wafer, did not arrange a Nativity scene, did not sing Christmas carols, did not offer wishes and did not experience any emotions during the Christmas Eve supper. Unfortunately, the number of such Poles is increasing. For them, Christmas, very rich in symbolic elements and behaviours, is boring because they do not understand it. Therefore they stop celebrating it, but only relax, and thus loosen their bond with the cultural heritage of Christmas, so typical of Polish culture (Dyczewski 2003, 35). *Familiaris consortio* summarizes the tasks of passing on the faith in and through the family as follows “The Christian family has among its essential tasks also an ecclesial one. It is called to build up the Kingdom of God in history by participating in the life and mission of the Church. To understand better the foundations, contents and characteristics of this participation, it is necessary to study the manifold and powerful bonds which unite the Church and the Christian family, creating from them, as it were, a «Church in miniature» (*Ecclesia domestica*), and which make it a kind

of living reflection and historical representation of the mystery of the Church. The Church Mother, above all, gives birth to, educates and builds up the Christian family, carrying out in it the salvific mission received from the Lord. In the preaching of the Word of God, the Church reveals to the Christian family its true identity, what it is and what it ought to be according to the Lord's plan. In the celebration of the sacraments, the Church enriches and strengthens the Christian family with the grace of Christ, so that it may be sanctified for the glory of the Father. By proclaiming with renewed force the new commandment of love, the Church inspires and guides the Christian family in the service of love so that they may imitate and live out that same love of self-giving and self-sacrifice which Christ nourishes for all mankind" (John Paul II 1981, 49). The Church creates the climate for Her mission and the conditions for the family to create family culture and, in turn, to continue to participate in this culture-forming process.

4. Conditions conducive to the creation and communication of culture by the family

There are some families that play an excellent role as conveyors and creators of culture, some that play it less well, and some that play it inappropriately and contribute to a decline in the level of culture. Many factors are at play here. The most important prerequisite is that family members, above all parents, are aware that they pass on the Christian culture of their nation, their society, their Church, and at the same time can create their own family culture. Obviously, both the transfer of cultural heritage and the creation of new cultural elements are richer if families participate to a sufficiently wide extent in the culture of their society, if they are aware of the essential elements of its culture and are able to combine them with the culture of other societies, if they pass on to the younger generation the overall heritage of the groups to which they belong, and if they do this in a holistic process of socialisation. Of other determinants, already typical of the family, Leon Dyczewski points to seven basic ones (2003, 45):

- 1) the internal atmosphere of the family, that is, the spiritual climate reflected in living family relationships. The more positive it is, free of permanent conflict, based on mutual trust and imbued with a bond of affection, the more and more fully the generations pass on the Christian culture to one another.
- 2) the permanence and stability of family life and the ability to overcome difficulties in life. All forms of disorganisation of family life, especial-

ly divorce, as well as too frequent changes in the living environment, hinder and even disrupt the family's cultural-forming function. The creation and transmission of culture require peace and quiet, although creative inspiration itself is the effect of the creator's spiritual impetus. The antecedents already stated that "where the guns sound, the muses are silent". This observation is fully confirmed by research on the contemporary family (Dyczewski 2003, 46).

- 3) appropriate participation in the entirety of the family life of both spouses and generations. Each of them, because of their different psycho-physical characteristics and life experiences, their different nature of work, activity and aspirations, emphasises distinct elements of the general social and family culture. The domination or, the worse, complete exclusion from the transmission and creation of culture of one of the spouses of parents, grandparents or children impoverishes the culture-forming processes in the family. Then both the creation of family culture and its transmission are incomplete.
- 4) the bond with the families of origin, with relatives and with befriended families. The culture-forming role of the family requires a wealth of content and forms. This richness is all the greater and more varied if parents and children have more frequent and positive contact with relatives of various degrees and with befriended families. This is particularly important in big cities, where young people are drawn to and where they start families. In these cases they should not isolate themselves and lose contact with their former environment. On the contrary, they should cultivate family bonds despite spatial or social distance. They should also establish lasting contacts with some of the families of their new environment, which will help them to fulfil their culture-forming function.
- 5) an adequate level of housing and living conditions. In order to appropriately fulfil its culture-forming function, a family needs adequate housing conditions and a sufficiently high income. Financial poverty or very difficult housing and living conditions hinder or even disable the transmission of cultural heritage and its enrichment with new creations. Studies on family budgets show that as family income decreases, the family first reduces spending on culture. Families, defending their existence, then allocate money primarily for food, housing and clothing, and thus for satisfying basic needs, whereas there is no sufficient amount for developmental needs (Dyczewski 2003, 47).
- 6) the ability to celebrate (style of celebration) and make creative use of leisure time. If during holidays and spare time, understood here as family time after work and after satisfying basic needs, family members

relax together, are open and have time for each other, talk to each other, exchange information, do something, develop their interests and hobbies then the family performs its culture-forming function fruitfully.

- 7) openness to spiritual and supernatural values, to sacramental life. The presence of spiritual values in family life broadens and deepens the family's interests and experiences, and provides deep motivation to do the good for one another, to live in truth and to seek beauty. The presence of supernatural values in the family broadens its interests and adds profundity to its activities, enriches experiences and roots the family in a vision of future life (Dyczewski 2003, 47-48).

The optimal situation for the family to fulfil its culture-forming role occurs when the aforementioned conditions appear jointly in the family.

In conclusion, it is worth recalling that the world in its present form, as a historical fact, enters into the divine plan. Being one of the essential elements of the Christian vocation, it is at the same time the field in which the evangelical message is being implemented (Nagórny 1997, 47).

This message, in order to be heard by particular families and people of particular epochs, must be proclaimed to them by the word and testimony of Christians involved in the matters of this world. And for this mission, which is the mission of the whole Church, to be accomplished, it is necessary that the Christian be aware of the characteristics of the world of his time, that he bear witness to it with his faith and his life. The moral life of the Christian must indeed be shaped by the need to respond to the problems of the here and now. This happens inclusively with the transmission of culture in families. The characteristics of the contemporary world, different from those of the world of yesterday, constitute a kind of call to the Christian's ethical action. These characteristics belong to God's plan, to the definition of God's calling, defined by the moral mission of the Christian.

In a specifically Christian ethic of responsibility for the family and responsibility within the family, it should never be forgotten that historicity is an essential dimension of human existence. Man has a history, he himself is history, in which he directs his destiny and shapes his course of life and that of his fellow men. This always happens in the family or in family-like relationships. Human experience is always the mediation between past and future. The current moment is truly a presence before God and mutually with oneself when man gives creative direction to what he has received from the past as a common heritage. In a fundamental way, this is the heritage of culture which the family passes on.

REFERENCES

Source references

- Dyczewski, Leon. 2003. *Rodzina twórcą i przekazicielem kultury*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Francis. 2016. *Exhortation "Amoris laetitia"*. Roma.
- John Paul II. 1981. *Exhortation "Familiaris consortio"*. Roma.
- Nagórny, Janusz. 1997. *Posłannictwo chrześcijan w świecie*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Ratzinger, Joseph. 2005a. *Europa Benedykta w kryzysie kultur*. Częstochowa: Wydawnictwo Edycja Świętego Pawła.
- Ratzinger, Joseph. 2005b. *Wiara – prawda – tolerancja. Chryścijaństwo a religie świata*. Kielce: Wydawnictwo Jedność.
- Wolański, Bogusław. 2022. *Zadania rodziny chrześcijańskiej*. <http://wrodzinie.pl/zadania-rodziny-chrześcijańskiej>.

Subject references

- Adamski, Franciszek. 1982. *Socjologia małżeństwa i rodziny*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Adamski, Franciszek. 1993. *Człowiek – wychowanie – kultura. Wybór tekstów*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Doniec, Renata. 2001. *Rodzina wielkiego miasta*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Dyczewski, Leon. 1992. *Wartości w kulturze polskiej*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Kawecki, Witold. 2007. *Ocalić człowieka. Ocalić kulturę*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- Pieja, Wiesław. 2018. *Kulturotwórcza rola zdrowej moralnie rodziny*. Kielce: Wydawnictwo Jedność.

WIESŁAW PIEJA – a priest of the Tarnów Diocese, a certified teacher. A former chairman of the “Arka” Specialist Counselling Centre in Bochnia and Dębica. Since 2007 he has been a parish priest of the Roman Catholic Parish in Okocim/Brzeska. The scope of his scientific work includes ethics, professional ethics, philosophy of morality, theology of dialogue. He has published scientific papers in Poland and abroad. He is a Member of the Association of Theological Moralists in Poland and lectures on ethics and professional ethics at the Tarnów School of Higher Education.

La devianza dei ragazzi difficili: analisi psicoeducativa e modelli di rieducazione

Social deviance of troubled youth:
a psychoeducational analysis and re-educational models

ZBIGNIEW FORMELLA

Università Pontificia Salesiana a Roma, Istituto di Psicologia, Italia

formella@unisal.it

ORCID: 0000-0003-2846-0992

EDOARDO PEROTTI

Università Pontificia Salesiana a Roma, Istituto di Psicologia, Italia

perottiedoardo@libero.it

ORCID: 0000-0003-3229-2143

Abstract: In this article we address the problem of social maladjustment and re-education of children and adolescents living in problematic educational situations or even critical developmental conditions, and their possibilities to change for the better. The theoretical framework of the whole article is the phenomenological vision, which recognises every human individual capable of building and changing his or her own vision of the world. According to this vision, the educator in his action starts from an observation of what is directly given, that is the pupil's behavior; in order to propose to him, with his active participation, changes for the better.

The main author to whom we refer in this article will be Piero Bertolini, a well-known scholar and practitioner of re-education in the field of action in Italy.

Keywords: deviance, re-education, adolescence, phenomenological paradigm, Piero Bertolini

Streszczenie: W niniejszym artykule podejmujemy problem niedostosowania społecznego i reedukacji dzieci i młodzieży, żyjących w trudnych, a nawet krytycznych warunkach rozwojowych i edukacyjnych oraz ich możliwości zmiany na lepsze. Wizja fenomenolo-

giczna, która uznaje każdą jednostkę ludzką za zdolną do budowania i zmieniania własnej wizji świata, stanowi ramy teoretyczne całego artykułu. Zgodnie z tą wizją wychowawca w swoim działaniu wychodzi od obserwacji tego, co jest bezpośrednio dane, czyli zachowania ucznia, aby przy jego aktywnym udziale zaproponować mu zmiany na lepsze. Głównym autorem, do którego nawiązujemy w artykule, jest Piero Bertolini, znany uczony i praktyk reedukacji we Włoszech.

Słowa kluczowe: niedostosowanie społeczne, reedukacja, adolescencja, paradygmat fenomenologiczny, Piero Bertolini

Introduzione

La devianza è considerato un fenomeno che muta nel tempo e nello spazio in base a norme formali, informali, sociali e in rapporto alle attese di ruolo, alle caratteristiche personali, alle esperienze individuali ecc. Il tentativo di determinarne la definizione e delimitarne lo studio è stato da sempre ritenuto complesso. Nel seguente articolo si vuole presentare questo “fenomeno” facendo specificatamente riferimento a quella che viene riconosciuta come la categoria dei ragazzi difficili, riconosciuti tali perché vivono condizioni con una significativa soglia di problematicità che rende necessario la ricerca di appropriate strategie di intervento rieducativo. In modo particolare, si farà riferimento al lavoro di Bertolini Piero (1993), pedagogista e filosofo italiano, che grazie alla sua esperienza nell’ambito psicopedagogico, mette in luce una serie di interessanti riflessioni spostando l’attenzione non tanto sul comportamento a rischio, trasgressivo o deviante, ma sulla persona che lo mette in atto e in modo particolare da leggere come risposta soggettiva della propria intenzionalità cosciente. Può essere utile, a riguardo, illustrare brevemente quelli che in letteratura vengono riconosciuti come i principali fattori di rischio che aiutano a spiegare il passaggio da una trasgressività “fisiologica” a quella non più tollerabile socialmente, che può sfociare anche in comportamento delinquenziale.

A partire dalle difficoltà riconosciute nei ragazzi difficili, e più in generale nella fragilità di personalità che li caratterizza, spostiamo la nostra attenzione sulla rieducazione, andando a individuare degli elementi utili di un percorso possibile che ha il suo centro nella costruzione di una nuova visione del mondo per il ragazzo. Saranno quindi centrali i concetti di autonomia, responsabilità, sviluppo di senso critico, consapevolezza, maturazione, così come quelli di singolarità e unicità (Bertolini e Caronia 2015; Pagano e Sabatano 2020; Froggio 2002).

In modo particolare due sono i luoghi rieducativi che godranno di un approfondimento: la strada e la scuola. La prima porta in sé la contraddizione di essere luogo di socializzazione e incontro ma anche casa degli “scarti” della

società. I ragazzi difficili abitano la strada perché fuori dai legami sociali che formano la comunità. Se l'educazione è un bene per tutti, non si può restare indifferenti verso chi rischia di restare privo di futuro e di speranza. In questo senso l'educativa di strada può rappresentare una grande risorsa in cui la figura dello *street educator* può arricchire di vitalità e qualità umana questo luogo e questi incontri (Gambini 2002).

La scuola invece rappresenta lo Stato, il mondo adulto, delle regole, spesso più attenta ad insegnare contenuti e dare giudizi che ad educare. Ma esiste un altro modello di scuola, quella che si preoccupa di farsi compagna dei giovani, in modo particolare di coloro che sono più ai margini. Il modello scolastico scelto in questo lavoro vuole gettare le basi per costruire ponti in cui l'attenzione torni ad essere al singolo e in cui l'intenzionalità educativa sia il motore per una scuola del tuo senso (Arace 2019; Amenta 2020).

I. Chi sono i ragazzi difficili?

Non esiste fase della vita, all'interno del processo di maturazione umana, che non abbia in sé aspetti critici, tali da porre l'individuo in una condizione di instabilità, di sofferenza, di prova. Nella letteratura psicologica si può ormai parlare in termini di compiti evolutivi che ciascun individuo affronta durante la sua maturazione, in riferimento alle varie dimensioni umane (Erikson 2018; Pietropolli Charmet 2000).

Sebbene l'infanzia, periodo della vita che va dalla nascita alla pubertà, sia ricca di gradini evolutivi da conquistare, una fase che ha attirato da sempre l'attenzione di genitori, educatori, psicologi, insegnanti, istituzioni è quella dell'adolescenza. A motivo di questo si potrebbe fare un elenco di supposizioni più o meno verificabili che ruotano maggiormente attorno al principale passaggio che interessa l'individuo adolescente, quello dalla dipendenza familiare alla autonomia libera e consapevole. È forse proprio per questo che termini come disagio, devianza, disadattamento, comportamenti a rischio, delinquenza vengono subito associati all'adolescenza (Muglia 2020), come se fossero stati scelti proprio per descrivere la condizione di vita di ragazzi tra la pubertà e la prima età adulta, come tentativi per diventare autonomi. Ma questa non è certo un'invenzione fantasiosa: da sempre, e oggi più che mai, le problematiche che interessano gli adolescenti sono crescenti, così come i segnali del loro malessere, tanto da essere un fenomeno sempre più diffuso (Pagano e Sabatano 2020). È insito nel mondo giovanile il disagio, strettamente connesso alla fase di crescita che il giovane vive, da intendere però come passaggio normale, e non patologico. Certo, i sentimenti di insoddisfazione, di smarrimento, di sfiducia nel futuro, di crisi che interessano molte dimensioni della natura umana

sono il carico di un vissuto con cui molti ragazzi sono costretti a far fronte, in un contesto sociale povero di umanità e ricco di richieste e di contraddizioni. L'attenzione psicoeducativa nasce proprio da questo grido più o meno soffocato e nel riconoscere nei giovani le generazioni del futuro. Si tratta allora non solo di aver a che fare con un fenomeno, come quello della devianza, ma piuttosto con una difficoltà esistenziale che trova una singolare espressione in azioni, atteggiamenti, stili di vita che mostrano il volto di una persona (Scaparro e Roi 1981; Bertolini e Caronia 2015; Formella 2015).

È opportuno fare una distinzione tra i termini sopra elencati: infatti parlare di disagio significa fare riferimento ad una condizione di malessere, una sofferenza psichica interiore che ha cause diverse e che si declina in differenti forme (Formella e Ricci 2010). Quando invece il malessere si allarga alle relazioni con gli altri e all'inserimento nella società, è preferibile usare il termine disadattamento, che può degenerare in delinquenza e criminalità. Per devianza, tra le tante definizioni, è utile quella proposta da Bertolini (1996, 137) che mette in luce diversi aspetti: "La devianza è un comportamento per il quale un individuo o un gruppo viola le norme sociali in una direzione disapprovata dalla comunità con un'intensità tale da superare il limite di tolleranza della comunità stessa. È da chiarire che si parla di un comportamento deviante non solo quando esso si oppone alle norme del codice vero e proprio, ma anche quando esce dal quadro di riferimento culturale della società in cui l'individuo o il gruppo vive. Ecco perché il concetto di devianza va correlato non solo con le leggi ufficialmente codificate dalla società ma anche al complesso di convinimenti morali, costumi, ideali, valori che caratterizzano l'orientamento esistenziale di quella medesima società".

Proprio all'interno di questi fenomeni, abbiamo interesse a guardare la persona dietro il comportamento andando oltre quelle che sono delle sottocategorie come ragazzi a rischio, ragazzi disadattati, ragazzi delinquenti, ecc. ma piuttosto facendo riferimento ai ragazzi difficili, cioè tutti coloro che vivono condizioni caratterizzate da criticità e problematicità, o meglio ancora, coloro che hanno una visione del mondo e di *sé-nel-mondo-con-gli-altri* debole o disadattiva (Bertolini e Caronia 2015).

Ciò che di seguito presentiamo ha come sfondo una visione fenomenologica che intende ogni individuo come un soggetto vivente, con una propria coscienza intenzionale e capace di investire di senso il mondo.

Mentire, rubare, compiere una violenza sessuale o atti vandalici hanno significati propri per il ragazzo che li compie, sono cioè investiti affettivamente. È compito dell'educatore, dello psicologo, dell'insegnante mettersi dal punto di vista del giovane, provare a guardare il mondo con i suoi stessi occhi – che non significa trovare delle giustificazioni alle sue azioni – ma piuttosto scoprire in che modo egli costruisce la propria visione e quindi la propria

intenzionalità. Secondo Bertolini (1993) lo sviluppo dell'attività intenzionale della coscienza, cioè la capacità di investire di senso il mondo, subisce due interruzioni differenti durante la fase di maturazione adolescenziale: nel primo caso egli individua soggetti con assenza di intenzionalità, mentre nel secondo caso soggetti con distorsione di intenzionalità. La breve descrizione psicologica che di seguito viene offerta non vuole ridurre l'analisi ad una relazione causa-effetto, ma piuttosto allargare lo sguardo su azioni spesso stereotipate.

Il giovane che vive in uno stato di assenza di intenzionalità si nasconde dietro un atteggiamento che esprimerebbe con queste parole: "io non sono responsabile delle mie azioni in quanto comunque io non valgo niente e il mio agire, il mio essere sono privi di senso" (Bertolini e Caronia 2015, 86). Per questi ragazzi il mondo e l'altro sono sovrabbondanti di fronte ad una soggettività povera, denutrita, svalorizzata. Non si sentono protagonisti della loro storia, incapaci di darle un nuovo senso a partire dalla propria unicità: la visione di sé è quella di una nullità. Sono quindi trincerati in una passività e si fanno determinare dalle situazioni, dagli altri, dagli eventi della vita. La ricerca tipica di questi soggetti è quella di soddisfazione immediata a cui però farà sempre seguito una delusione in quanto le azioni non sono mosse da un fine, da un obiettivo personale, ma piuttosto dalla semplice ricerca di piacere, di emozioni forti, per uscire per qualche istante dalla condizione di nullità, di vuoto interiore. Basti pensare a tutti i reati di gruppo che vengono giustificati dai protagonisti come fuga dalla noia: il vandalismo, il bullismo, la violenza sessuale, le aggressioni. In tutti questi comportamenti si nasconde un desiderio di dominio, caratteristica della biologia umana (Andreoli 2021), di rottura di uno schema mentale deterministico, di essere vivi e padroni della propria vita, piuttosto che sopraffatti. Il ragazzo che rifiuta di essere se stesso non cerca quindi di cambiare il mondo ma di sfruttarlo, di usarlo, sia nelle sue cose che nelle persone. Questo genera un senso di potere che ha un retrogusto amaro in quanto non appaga mai. All'interno di questa visione del mondo si collocano anche quei ragazzi che vivono il continuo desiderio di diventare altro, che fuggono da se stessi: anche in questo caso c'è un determinismo che il giovane non riesce ad affrontare, con una conseguente non accettazione di sé, dei propri limiti e delle proprie risorse. Si genera una ribellione a se stessi che concretamente si trasforma spesso in dipendenze in cui è la sostanza o l'altro a fare l'uso che vogliono della sua persona, o in molti casi in suicidio (Ferraris et al. 2009; Formella 2020b).

Il giovane che vive in uno stato di distorsione di intenzionalità si nasconde dietro un atteggiamento che esprimerebbe con queste parole: "io non sono responsabile delle mie azioni in quanto il mondo non ha valore e dunque non si pone alcuna necessità che io debba sentirmi responsabile nei suoi confronti" (Bertolini e Caronia 2015, 86). Questi giovani vivono un'onnipotenza tale da vedere il mondo a loro servizio, di bastare a loro stessi. A mancare, anche in

questo caso, è una visione relazionale con il mondo e con l'altro. Tutto ruota attorno al proprio io e questo non fa che generare cecità. Ribellioni, comportamenti antisociali, violenze sessuali, azioni distruttive, furti sono tutte giustificati da una totale assenza di responsabilità e di autocontrollo. Anche i gruppi tra pari non rappresentano tanto occasioni per instaurare relazioni di amicizia ma per affermare il proprio sé, per dominare l'altro, per esibirsi. Non è raro incontrare gruppi in cui soggetti di questo tipo assumono il ruolo di leader, circondandosi di gregari: si tratta di un incontro tra due visioni del mondo distorte che non conduce ad intersoggettività. Sebbene possa sembrare che i ragazzi "onnipotenti" vivano un certo livello di soddisfazione, in realtà, come i primi, sono caratterizzati da ansia, apprensione, pessimismo, in modo particolare quando si scontrano con la realtà che limita il loro senso di grandiosità, generando disorientamento e una vera e propria disperazione esistenziale (Fizzotti e Gismondi 2000).

Volendo passare in rassegna i vari studi che si sono susseguiti nel tempo (Froggio 2014), è possibile elencare una serie di fattori di rischio, cioè quei fattori che combinati tra loro in differenti forme possono dare una previsione sull'espressione del comportamento deviante e soprattutto mettere in luce il disagio che il giovane sta vivendo.

Dal punto di vista psicologico è necessario tener presente la fase che i ragazzi difficili vivono, cioè l'adolescenza, che necessita di una rielaborazione generale dello stare nel mondo, della relazione con se stessi, con gli altri e la ridefinizione dei valori. Accanto a tutte quelle che sono le condizioni più propriamente biologiche come la ricerca del piacere, della novità (*sensationseeking*, *noveltyseeking*), gli sbalzi di umore, l'impulsività, la maggiore difficoltà di autocontrollo (Siegel 2014; Mian e Mantovan 2016; Muglia 2020), l'adolescente si trova a combattere tra il desiderio di emergere, di costruire e affermare la propria identità e le pressioni e le aspettative della società, del mondo degli adulti – dei genitori in modo particolare – e delle istituzioni. Il bisogno di differenziarsi, di sperimentare, trova spazio nel gruppo dei pari, luogo in cui ciascun soggetto vede allargate le proprie possibilità di azione, forte del supporto degli altri. Può accadere che proprio nel gruppo dei pari si rinunci alla propria individualità per bisogno di appartenenza e questo incide sugli atteggiamenti, sui comportamenti, sul modo di ragionare, sulla visione del giovane verso sé, gli altri e il mondo (Andreoli 2020; Formella 2020a). Nondimeno il contesto familiare ha un'influenza molto significativa sulla capacità intenzionale del ragazzo, in modo particolare quando è carente la capacità di simbolizzazione e di mentalizzazione. Spostando il focus sul contesto sociale, appare sempre più evidente l'assenza di adulti di riferimento, in cui viene a mancare un incontro tra generazioni e soprattutto la relazione in cui l'anziano accompagna il giovane (Andreoli 2021). Questo era nelle civiltà del passato una rela-

zione vitale per il singolo e per la collettività in quanto garantiva il passaggio del giovane dall'età infantile a quella adulta, attraverso dei riti che avevano uno specifico codice simbolico e in cui il rischio era ben circoscritto e con un preciso significato. Oggi questi riti sono rimasti ma con forme diverse: si è passati da una ritualità collettiva a individuale, autoriflessiva, tanto da parlare di condotte a rischio. Si tratta di "tentativi dolorosi di ritualizzare il passaggio all'età adulta da parte dei giovani" (Le Breton e Marcelli 2016, 180), in cui il rischio è continuamente cercato con intensità sempre maggiore, da leggere come richieste di accesso al mondo degli adulti, perché si ha l'impressione di non essere mai abbastanza, di non essere all'altezza della società che continua a fare richieste e pressioni continue (Cozzi et al. 2005; Muglia 2020). A questo occorre aggiungere tutta l'incertezza generata dalla crisi economica, pandemica, dagli attacchi terroristici, dall'instabilità politica globale (Muglia 2020), oltre al continuo mescolarsi tra mondo virtuale e mondo reale che rende sempre più precaria la costruzione dell'identità (Manca 2016).

Alla luce di quanto sopra esposto, si può giungere alla considerazione che è necessario uno sguardo educativo che sappia porre al centro la persona e non il suo comportamento affinché lo scopo non sia tanto quello di adeguare la condizione del soggetto ai modelli sociali quanto piuttosto rendere consapevole, autentico e libero il ragazzo.

2. Proposte di ri-educazione: tappe di un percorso possibile

Il termine rieducazione viene spesso usato in contesti medico-sanitari, a significare interventi che portano la persona a riattivare delle funzioni danneggiate e malfunzionanti (Pagano e Sabatano 2020). Associare il termine rieducazione in ambito sociale, e nello specifico in riferimento ai ragazzi difficili, non significa intervenire per modificare il comportamento deviante: questa è una diretta conseguenza dell'intervento attuato. Piuttosto necessita di un ribaltamento educativo che abbia come obiettivo primario quello di mettere da parte il comportamento e andare a indagare e comprendere la visione del mondo e di *sé-nel-mondo* del ragazzo difficile. Si tratta di entrare nel mondo soggettivo della persona ed assegnare a lui stesso il compito di rieducarsi (Bertolini e Caronia 2015).

Risulta utile ribadire un concetto già espresso precedentemente e che fa da filo conduttore nel tracciare un percorso possibile di rieducazione dei ragazzi difficili: "nessun individuo che abbia assunto un comportamento irregolare [...] potrà mai comprendere la distorsione e le lacune del suo stile di vita se prima non avrà modificato la sua visione del mondo" (Bertolini e Caronia 2015, 92). Di conseguenza è fallimentare ogni intervento che impone una nuo-

va visione al ragazzo. Infatti c'è il rischio che con rieducazione si intenda “ri-condurre, o ridurre a una condizione che non rechi disturbo alle regole” (Iori e Bruzzone 2015, 37). Entra quindi in gioco una logica di potere che non tiene più conto di coloro che necessitano di essere riabilitati ad esistere. Piuttosto, invece, la rieducazione è da intendere come educare nuovamente dal momento che la prima volta è stata fallimentare e non sufficiente a evitare che alcuni soggetti trasgredissero le norme; è permettere l'incontro con la storia di vita del ragazzo, guardando le cose così come appaiono agli occhi di chi le vive (Pagano e Sabatano 2019).

Senza entrare nel dettaglio, è utile sottolineare che la rieducazione è altra cosa rispetto all'educazione, sebbene abbiano punti di contatto tra loro come l'interesse per lo sviluppo psicofisico della persona e l'orientamento al futuro in termini di progettualità. La rieducazione presuppone un conflitto forte, perché produce una destrutturazione interiore, mettendo in crisi il modo di esistere del ragazzo, in cui l'educatore ha una funzione contenitiva e di accompagnamento. In continuità con quanto espresso, Bertolini afferma (2015, 92) che l'intervento rieducativo “non procede dal passato al futuro ma dal futuro al passato”.

Il punto di partenza di ogni processo rieducativo (e educativo) è l'educabilità del ragazzo, quello spazio di cambiamento e trasformazione presente in ogni individuo. Tutte le persone sono educabili (Formella 2020a) e ogni educatore dovrebbe essere interessato all'educabilità del ragazzo che ha di fronte: questo ha ancora più significato se si prende in considerazione il ragazzo difficile. Proprio perché l'educabilità varia da soggetto a soggetto, è necessario comprendere che ciascuno deve essere educato secondo le sue disposizioni e non secondo un modello uguale per tutti, prestabilito. Rieducare, proprio come educare, significa anche permettere al ragazzo di entrare in contatto con il proprio desiderio che oggi, però, appare malato, perché indirizzato per lo più verso un divertimento effimero, e intimorito, perché ha perso quell'energia tipica della fase adolescenziale (Muglia 2020). Creare le condizioni per riaccendere un desiderio autentico nei ragazzi difficili è il passaggio che segna il cambiamento, a partire da quello di poter essere altro, e cioè, di ristrutturare una nuova visione del mondo (Bertolini e Caronia 2015).

Dopo queste brevi premesse, proponiamo un percorso rieducativo – che non vuole essere una ricetta pronta – che abbia come scopo l'acquisizione di una criticità responsabile, la consapevolezza di sé e del mondo, l'autonomia e la costruzione di significati coerenti con la propria unicità, facendo riferimento al modello proposto da Bertolini e divisibile in più tappe.

Il primo momento è quello della conoscenza, dell'incontro, che è di fatto il primo passo che interessa ogni relazione umana. L'obiettivo non è quello di avere informazioni sul ragazzo, ma il desiderio di comprenderlo. Scrive lo psicologo Mauro Grimoldi (2008, 12): “si deve avere il coraggio di avvicinarsi al

«mostro», guardarlo in faccia scoprendo che tale non è o, per lo meno, non lo è sempre stato e magari non lo sarà mai più». La logica dell'incontro porta con sé delle oggettive difficoltà da parte di entrambi gli interlocutori che riguardano il giudizio, le resistenze interiori, le diffidenze. Ma non esiste educazione – e rieducazione – se non attraverso l'incontro con l'altro. Secondo Emmanuel Lévinas, filosofo francese, l'altro è una provocazione, che spinge a uscire da sé l'interlocutore, decentrandosi. Questo è tanto più vero quando si sta al cospetto di un bambino, di un adolescente, che chiede di essere riconosciuto “parlando con lui piuttosto che parlando di lui” (Gambini 2002, 72). È proprio la relazione educativa il perno a cui ruota attorno tutto il processo educativo caratterizzata dall'ascolto profondo e dall'accoglienza a prescindere. Andreoli (2021) recrimina il bisogno di Maestri, di modelli adulti da imitare, che abbiano tra le tante competenze, quella di saper permettere e valorizzare la diversità. È necessario che l'educatore non si ponga mai come il modello da seguire ma che lasci che la sua vita sia una provocazione per il ragazzo: ciò che fa la differenza è la sua qualità umana di essere al mondo. Per poter creare, gestire, stare in una relazione educativa è indispensabile una presa di coscienza di sé, in cui la competenza emotiva si pone al centro della professionalità educativa (Pagano e Sabatano 2019). La sfida più grande sta quindi nel costruire relazione che permettano davvero l'espressione dell'unicità di ogni individuo, che sappiano valorizzare le differenze intergenerazionali (Lizzola 2009), che si strutturino come autentici laboratori sempre aperti di umanità (Pagano e Sabatano 2019). Il ragazzo deviante ha bisogno di fare esperienza di adulto *altro*, che sappia potersi fidare, rompere il muro della diffidenza e della delusione (Andreoli 2021).

Dietro a tutto questo P. Bertolini (1999) propone una rilettura pedagogica del concetto husserliano di *entropatia*, ossia una preconditione della comprensione empatica e tecnica pedagogica che permette di cogliere la visione del mondo del giovane. Questo è l'atteggiamento che deve guidare l'educatore nell'incontro con il ragazzo, senza venire meno alla propria visione del mondo, ma piuttosto distaccandosi sempre più dagli schemi con i quali interpreta la realtà per adottare quelli del giovane. “I giovani, anche attraverso la devianza, esprimono una novità che a volte appare irrazionale, non rientrante nella nostra visione del mondo e della vita e nella nostra categoria d'azione: ebbene, essi ci comunicano qualcosa, esprimono in forma simbolica bisogni disattesi, speranze deluse” (Bertolini 1999, 249).

Il secondo momento, conseguenza della progressiva evoluzione della relazione è la rottura, la discontinuità con ciò che è stato a favore di un nuovo modo di stare al mondo (Pagano e Sabatano 2020). Una tendenza spesso diffusa in ambito educativo è quella di dettare i tempi agli educandi, di seguire le proprie, piuttosto che le altrui, aspettative. Il rischio è non giungere al punto di rottura, in quanto il ragazzo continuerebbe a subire le trasformazioni suggerite

da un educatore, da un assistente sociale, da un giudice, senza però farle proprie, desiderarle per davvero (Bertolini e Caronia 2015).

Ciò che contribuisce in modo significativo al cambiamento è l'opportunità per il ragazzo difficile di vivere esperienze diverse da quelle che ha sempre vissuto, non tanto dal punto di vista quantitativo ma qualitativo. Fare esperienza del bello piuttosto che del trascurato, del noi piuttosto che dell'io, dell'avventura piuttosto che del rischio fine a se stesso, si trasformano in provocazioni a vedere il mondo da un altro punto di vista. Ciò che caratterizza la biografia dei ragazzi difficili è "aver vissuto esperienze (poco importa quante) tutte dello stesso segno" (Bertolini e Caronia 2015, 130), costruendo un gruppo ristretto di significati possibili da attribuire alle loro esperienze.

Non è sufficiente, per i ragazzi difficili, il cambiamento dei comportamenti ma piuttosto dell'intera persona, affinché possa autorealizzarsi, conquistare la piena responsabilità di sé e la sua relazione con l'ambiente in cui vive, compreso l'intero sistema sociale (Formella 2020a). Il cambiamento è allora la trasformazione dell'attività intenzionale del ragazzo verso un *ottimismo esistenziale*, in cui il ragazzo si senta finalmente protagonista della sua storia, capace di realizzarsi proprio a partire dal contatto con la realtà, con i suoi limiti, con le altre persone (Bertolini e Caronia 2015). Vittorino Andreoli (2021) traduce tutto questo in un motto: *insegnare a vivere*, spostando il baricentro dell'educazione dall'Io al Noi. Accanto a questo, è necessario far leva su quelli che rappresentano costitutivamente i bisogni adolescenziali. Il bisogno di appartenenza si può tradurre in proposte che mettano al centro il singolo e il gruppo, passando da relazioni disfunzionali che promuovono l'omologazione a opportunità che promuovano differenziazione e autonomia; il bisogno di esplorazione, del mettersi alla prova (Siegel 2014), della ricerca del nuovo, della verità trova spazio nelle proposte di avventure in cui ogni ragazzo prende contatto con il rischio non fine a se stesso ma inserito all'interno di un'esperienza che ha un significato "più alto". Di contro al disimpegno e alla deresponsabilizzazione dei ragazzi difficili, possono essere proposte esperienze che abbiano al centro la difficoltà tale da suscitare nei giovani il desiderio di mettersi alla prova e soprattutto che rimandino il sapore della soddisfazione immediata. Promuovere bellezza attraverso esperienze quotidiane è un'altra prassi necessaria per coloro che credono di non poter accedere direttamente a questa categoria o di intenderla solo come qualcosa da consumare o usare. In altre parole, si tratta di accompagnare il giovane a scoprire che la bellezza è una categoria soggettiva di attribuzione e che può essere trovata anche lì dove tutto è doloroso, frustrante e scoraggiante (Bertolini e Caronia 2015).

È importante riconoscere però che, accanto a quelli che da sempre sono riconosciuti come i diritti per i ragazzi devianti, ci sono anche dei doveri, come

per qualsiasi cittadino: doveri verso il sé e la società. Il processo rieducativo deve tener conto di questo e la possibilità di fare esperienze diverse ha al centro la dimensione del vivere insieme, nel rispettarci e nel rispettare. In altre parole, crescere nella partecipazione responsabile alla vita sociale (Pagano e Sabatano 2019).

Quanto fino ad ora affermato sancisce il riconoscimento della possibilità di cambiamento al ragazzo: questo è il presupposto dell'educazione, cioè credere nella possibilità, sperare, trasformando ciò che è indeterminatezza e insicurezza in un'opportunità piuttosto che limite.

L'ultimo passaggio del modello che stiamo proponendo è quello della progressiva acquisizione dell'autonomia, cioè la maturazione nell'ottica dello sviluppo umano (Formella 2020a), e che secondo Albert Bandura, padre dell'approccio socio-cognitivo, passa attraverso l'acquisizione della *capacità di simbolizzazione, di anticipazione, di autoriflessione e di autoregolazione* (Bandura 2009; De Leo e Patrizi 2002). L'autorinnovamento, cioè diventare sempre più consapevole di sé e del mondo, non è però un passaggio immediato perché porta il peso del passato, della sua biografia, il rapporto con il presente, l'incertezza nel futuro. È infatti indispensabile dare continuità con ciò che è stato il proprio passato, con l'educazione ricevuta nei suoi aspetti positivi – perché in ogni caso ce ne sono stati – e negativi, con le figure più significative, ma esige anche una discontinuità per aprirsi all'ignoto, che si presenta come il volto autentico e non come una ricostruzione plastica (Milani 2012). Bertolini (1993) parla di *principio di appropriazione critica*, indicandolo come un passaggio fondamentale nel processo di rielaborazione in quanto permette al ragazzo di guardare e comprendere il suo passato con occhi nuovi, quelli maturati nel corso della rieducazione.

3. Alcune metodologie di oggi

Le metodologie rieducative che presentiamo di seguito mettono in luce due ambiti in cui trova applicazione, in forme differenti, il percorso rieducativo proposto: la strada e la scuola.

Il lavoro di strada rappresenta un punto di svolta nel mondo dell'educazione in cui è possibile formare i ragazzi anche al di fuori di quei soliti ambienti e luoghi (Gambini 2002). Esso svolge una funzione preventiva e promozionale al tempo stesso nei luoghi dove adolescenti, giovani (e adulti) vivono. La strada, di fatto, è un luogo di contraddizioni, in cui non c'è identità, non c'è storia: è un *non-luogo* (Augé 2008) dove però trovano "casa" gli adolescenti: nella strada c'è libertà, non ci sono regole, non c'è l'adulto che controlla (Gambini

2002). Nella strada c'è anche il disagio manifesto soprattutto da coloro che non trovano spazio altrove. E per strada ci sono anche i ragazzi difficili (Gentili e Vettorato 2010).

L'educativa di strada si muove dove sta il bisogno, anche se nessuno, paradossalmente, ha chiesto un intervento o percorso per uscire dalla propria posizione di disagio o devianza. La difficoltà e la sfida stanno proprio in questo: "l'educatore di strada non ha un mandato esplicito da parte del destinatario del proprio intervento" (Zampetti 2016, 248). Il suo identikit è poco chiaro in quanto gli è chiesto di essere pronto e capace di affrontare qualsiasi tipo di situazione, con competenze e creatività (Gentili e Vettorato 2010). Le prerogative dello *street educator* sono andare incontro, farsi promotore, avere un'intenzionalità chiara e manifesta a se stessi e nei confronti dei ragazzi, promuovere un dialogo. Un esempio di educativa di strada è riportato dall'antropologa Katia Bellucci (2018), che in prima persona ha vissuto un progetto di educativa di strada nel Comune di Chiavari. Il progetto si chiama *Palla al c'entro*, in cui si è scelto di trasformare la piazza principale del comune – in accordo con la Pubblica Amministrazione – in un luogo di giochi e incontri, in modo particolare con il calcio. Tutto è nato con l'esigenza di "costruire una strategia di fuga dalla morsa del sistema penale" (Bellucci 2019, 322). La prospettiva è stata quella di costruire uno spazio di relazioni, a partire dall'aggancio del gioco, per poi giungere all'accompagnamento ad un Servizio per quel determinato adolescente.

Tutto altra cosa è invece la scuola, l'istituzione educativa più diffusa sul territorio italiano, per la trasmissione di conoscenze teoriche, operative e modelli culturali di riferimento (Brint 2008), e che conosce da qualche tempo un indispensabile bisogno di rinnovamento, tenendo conto l'alto tasso di abbandono scolastico (ISTAT 2020). C'è da chiedersi se esiste una scuola *buona*, facendo riferimento in modo particolare alla rieducazione dei ragazzi difficili. Diversi autori convergono nel definire la necessità di trasformare la scuola non solo nel luogo dei saperi ma nel luogo dell'incontro, della conoscenza, dell'osservazione, della progettazione, dell'accompagnamento (Pagano e Sabatano 2020). "Non temiamo di parlare di cura a scuola: la cura è infatti il lavoro del vivere e dell'esistere, quella fabbrica dell'essere che permette ad ogni uomo di assumere la forma della propria esistenza" (Casey 2016, 8). L'esigenza fondamentale della scuola *buona* si fonda sull'idea del "non uno di meno" (Pagano e Sabatano 2020, 228), all'interno della quale ciascuno abbia il suo posto. C'è bisogno di insegnanti che siano educatori, psicologi e professionisti della propria materia: non è possibile continuare ad andare a tentativi di fronte all'emergenza educativa.

Potremmo citare il modello della Scuola di Barbiana, fondata da don Lorenzo Milani negli anni '70 con figli di famiglie contadine, un vero e proprio

laboratorio, distante da ciò che è la realtà oggi, ma in linea con quanto afferma lo scrittore Alessandro D'Avenia (2021), secondo il quale la scuola ha bisogno di slancio nuovo in cui al centro ci sia il ragazzo con i suoi bisogni e desideri ma anche il docente, di cui è necessario prendersi cura, affinché possa anche lui fare lo stesso con i suoi allievi.

L'esempio di scuola del nostro tempo che ha risposto al bisogno di rieducazione dei ragazzi difficili è la Scuola Media Paritaria "Valdocco", a Napoli, nel quartiere Doganella, dominato da una sottocultura camorrista e con un forte senso di illegalità. L'obiettivo preciso è "portare la scuola ai ragazzi e non i ragazzi alla scuola" (D'Avenia 2021, 126), trasformando la didattica in un mezzo. Diverse sono le strategie adottate, sia dal punto di vista didattico che educativo, che ruotano attorno al singolo, ai suoi bisogni e che fanno leva sulle sue risorse. L'apprendimento cooperativo, la didattica modulare, le attività di laboratorio, i Piani Educativi Individualizzati, le attività ludico-sportive, l'attenzione al tempo della ricreazione per sperimentare le abilità sociali apprese, sono alcuni dei cambiamenti apportati alla scuola, che ancora oggi è in fase di sperimentazione. Il corpo docenti, impegnato nell'attività didattica, è affiancato da educatori che invece hanno il compito specifico di aver cura del singolo e del gruppo. C'è un'integrazione delle varie materie nei laboratori pomeridiani, costruiti in modo professionale e che rappresentano per i ragazzi un vero e proprio impegno lavorativo. A tutto questo si aggiunge un'attenzione e una collaborazione attiva con le famiglie, per le quali sono aperti anche gli sportelli di ascolto, opportunità attiva, ovviamente, anche per i ragazzi e gestita da un'équipe socio-psico-pedagogica.

Conclusione

Il presente articolo ha voluto mettere in luce i fenomeni della devianza e del disagio dei ragazzi difficili con l'obiettivo di conoscere i significati affettivi attribuiti e individuare quelle giuste pratiche educative per permettere loro di ricostruire la propria visione del mondo. Il centro di tutto il processo di accompagnamento del giovane, dalla conoscenza all'appartenenza di sé, è la relazione educativa, con tutte le difficoltà, imprevisti e bellezze che porta con sé. Chi si addentra nel mondo dell'educazione, e in modo particolare della rieducazione di ragazzi difficili, dovrebbe essere accompagnato da un sano ottimismo nel vedere un'opportunità dove sembra esserci solo il problema.

L'approccio fenomenologico, che ha fatto da sfondo al presente lavoro, ha voluto porre l'accento sulla possibilità di mettersi in ascolto di un grido, quello degli adolescenti di oggi, e delle loro famiglie, ma in realtà, della società intera. La logica di scartare ciò che non è come ci si aspetta deve lasciare posto alla

paziente arte dell'educatore contadino, che lavora il terreno, strappa le erbe cattive, lo irriga, lo semina e resta in attesa che quel terreno porti frutto. È la natura stessa ad insegnare all'uomo che ogni cosa ha la possibilità di essere rinnovato, in una forma diversa: è il ciclo della vita.

I modelli rieducativi proposti mostrano quanto ci sia bisogno, oggi più che mai, di Maestri che incontrino i giovani là dove sono e sappiano farsi compagni di cammino. Ogni luogo può trasformarsi in una possibilità di incontro, basti pensare al mondo virtuale che tiene ostaggi sempre di più i ragazzi di oggi. C'è da recuperare la dimensione dello stupore e della speranza. È arrivato, forse, il tempo di trasgredire, proprio come i ragazzi difficili, ma per ritrovare il senso dell'umano.

BIBLIOGRAFIA

- Aceti, Ezio e Jesus Morán. 2019. *Verso l'uomo. Una risposta alla povertà educativa contemporanea*. Roma: Città Nuova Editrice.
- Amenta, Giombattista. 2020. *Gestire il disagio a scuola*. Bari: Scholé.
- Andreoli, Vittorino. 2005. *Lettera a un adolescente*. Milano: Rizzoli.
- Andreoli, Vittorino. 2014. *L'educazione (im)possibile. Orientarsi in una società senza padri*. Milano: Rizzoli.
- Andreoli, Vittorino. 2021. *Baby gang*. Milano: Rizzoli.
- Arace, Angelica. 2019. *Adolescenti a scuola. Psicologia dello sviluppo e dell'educazione per l'insegnamento*. Milano: Mondadori.
- Augé, Marc. 2008. *Non luoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*. Milano: Eleuthera.
- Baden-Powell, Robert. 1986. *Il libro dei capi*. Roma: Ancora.
- Balzano, Giacomo. 2012. *Oltre il disagio giovanile. Strategie di prevenzione e recupero*. Milano: Franco Angeli.
- Bandura, Albert. 2009. Social cognitive theory of self-regulation. *Organizational Behavior and Human Decision Processes*, 50, 248-287.
- Barone, Pierangelo. 2013. Deviance and practices of inclusion: educational interventions for adolescent offenders. *Pedagogia Oggi*, 1, 36-47.
- Bellucci, Katia. 2018. Lavorare con gruppi di strada. *Animazione Sociale*, 322, 51-62.
- Benasayag, Miguel e Gerard Schmit. 2009. *L'epoca delle passioni tristi. Il futuro come minaccia*. Napoli: La Scuola di Pitagora.
- Bertolini, Piero e Letizia Caronia. 2015. *Ragazzi difficili. Pedagogia interpretativa e linee di intervento*. Milano: Franco Angeli.
- Brint, Steven. 2008. *Scuola e società*. Bologna: Il Mulino.
- Burgio, Claudio. 2010. *Non esistono ragazzi cattivi*. Milano: Paoline Editoriale Libri.
- Casey, Carter Samuel. 2016. *Quando la scuola educa. 12 progetti formativi di successo*. Roma: Città Nuova Editrice.
- Cohen, Albert. 1955. *Delinquent boys: the culture of the gang*. New York: Free Press.
- Costa, Stefano. 2006. *I difficili. Spunti psico-pedagogici e metodo scout per il disagio*. Roma: Fioraliso Società Cooperativa.
- Cozzi, Emanuele et al. 2005. *Il rito del rischio nell'adolescenza*. Roma: Edizioni Scientifiche Ma.Gi.
- D'Angella, Francesco. 2019. Come sta oggi il lavoro di strada?. *Animazione Sociale*, 324, 34-42.

- D'Avenia, Alessandro. 2012. *Ricominciamo dopo il diluvio. La crisi della scuola non è la Dad*. Consultato: 9.04.2021. <https://www.corriere.it/sette/attualita/7-web-rep-odissea-dad-d-avenia/index.shtml>.
- De Leo, Gaetano e Patrizia Patrizi. 2002. *Psicologia Giuridica*. Bologna: Il Mulino.
- Di Profio, Luana. 2017. *Pedagogia dell'autotrascendimento. Devianza e criminalità nei "mal-amati": una rieducazione possibile*. Lecce: Pensa MultiMedia Editore.
- Erikson, Erik H. 2018. *I cicli della vita. Continuità e mutamenti*. Roma: Armando Editore.
- Ferraris Olivero, Anna et al. 2009. *Chiamarsi fuori. Ragazzi che non vogliono più vivere*. Firenze: Giunti Editore.
- Fizzotti, Eugenio e Angelo Gismondi. 2000. *Giovani, vuoto esistenziale e ricerca di senso. La sfida della logoterapia*. Roma: LAS.
- Formella, Zbigniew. 2015. *Psicologia dell'intervento educativo*. Roma: LAS.
- Formella, Zbigniew e Alessandro Ricci. 2018. *Educare insieme nell'era digitale*. Torino: ELLEDICI.
- Formella, Zbigniew. 2020a. *Psicologia dell'educazione. Tra potenzialità personali e opportunità ambientali*. Roma: LAS.
- Formella, Zbigniew. 2020b. Samobójstwo i zachowania ryzykowne młodzieży. Analiza zjawisk w świetle założeń biopsychologicznych. *Humaniora. Czasopismo Internetowe*, 3(31), 73-95. DOI:10.14746/h.2020.3.6.
- Franta, Herbert. 1988. *Atteggiamenti dell'educatore: teoria e training per la prassi educativa*. Roma: LAS.
- Froggio, Giacinto. 2002. *Psicosociologia del disagio e della devianza giovanile. Modelli interpretativi e strategie di recupero*. Roma: Laurus Robuffo.
- Froggio, Giacinto. 2014. *La devianza delinquenziale giovanile. Analisi psicosociologica di un fenomeno complesso*. Roma: Laurus Robuffo.
- Gambini, Paolo. 2002. *L'animazione di strada. Incontrare i giovani là dove sono*. Torino: ELLEDICI.
- Gentili, Francesco e Giuliano Vettorato. 2010. *Educare in un mondo che cambia. Quaderno operativo dell'iniziativa "Educatori locali in società globali"*. Roma: Tipolitografia Istituto Salesiano Pio XI.
- Giammancheri, Enzo. 1984. Chi educa? *Pedagogia e Vita*, 1, 3-4.
- Giovagnoli, Fiammetta. 2012. Alcune riflessioni sul concetto di famiglia. *Quaderni della Rivista di Psicologia Clinica*, 1, 111-120.
- Grimoldi, Mauro. 2008. *Adolescenza estreme. I perché dei ragazzi che uccidono*. Milano: Feltrinelli.
- Grządziel, Dariusz e Michele Pellerey. 2011. *Educare. Per una pedagogia intesa come scienza pratico-progettuale*. Roma: LAS.
- Il disagio adolescenziale. Tra aggressività, bullismo e cyberbullismo*, a cura di Zbigniew Formella e Alessandro Ricci. 2010. Roma: LAS.
- ISTAT. 2020. *Rapporto annuale*. Consultato: 7.04.2021. <https://www.istat.it/storage/rapporto-annuale/2020/Rapportoannuale2020.pdf>.
- Le ombre dell'educazione. Ambivalenze, impliciti, paradossi*, a cura di Vanna Iori e Daniele Bruzzone. 2015. Milano: Franco Angeli.
- Le Breton, David e Daniel Marcelli. 2016. *Dizionario dell'adolescenza e della giovinezza*. Roma: LAS.
- Lizzola, Ivo. 2009. *L'educazione nell'ombra. Educare e curare la fragilità*. Roma: Carocci.
- Mian, Elena e Giorgia Mantovan. 2016. *Le nuove frontiere dell'imputabilità. Neuroscienze e processo*. Limena: libreriauniversitaria.it.
- Maggiolini, Alfio e Elena Riva. 1999. *Adolescenti trasgressivi. Le azioni devianti e le risposte degli adulti*. Milano: Franco Angeli.
- Manca, Maura. 2016. *Generazione hashtag. Gli adolescenti disconnessi*. Roma: Alpes Italia.
- Mari, Giuseppe. 2019. *La relazione educativa*. Brescia: Scholé.
- Milani, Lorena. 2012. La (ri)educazione del minore autore di reato: come?. *Minori e giustizia*, 3, 305-312.

- Milani, Lorenzo. 1967. *Lettera a una professoressa*. Firenze: Libreria Editrice Fiorentina.
- Muglia, Luca. 2020. *Il giardino invisibile. Terapia psicospirituale per giovani in difficoltà*. Correggio: Compagnia Editoriale Aliberti.
- Musaio, Maria. 2012. *Dentro la relazione educativa*. Torino: ELLEDICI.
- Pierpolli Charmet, Gustavo. 2000. *I nuovi adolescenti. Padri e madri di fronte a una sfida*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Pagano, Gennaro e Fausta Sabatano. 2019. *Libertà marginali. La sfida educativa tra devianza, delinquenza e sistema camorristico*. Milano: Edizioni Angelo Guerini e Associati.
- Pagano, Gennaro e Fausta Sabatano. 2020. *Oltre il disagio. Il lavoro educativo tra scuola, famiglia ed esperienze di comunità*. Milano: Edizioni Angelo Guerini e Associati.
- Prellezo, Jose Manuel, Malizia, Guglielmo e Carlo Nanni. 2008. *Dizionario di Scienze dell'Educazione*. Roma: LAS.
- Ricci, Giovanni F. e Domenico Resico. 2010. *Pedagogia della devianza. Fondamenti, ambiti, interventi*. Milano: Franco Angeli.
- Siegel, Daniel J. 2014. *La mente adolescente*. Roma: Cortina Raffaello.
- Saint-Exupéry, Antony. 1943. *Il Piccolo Principe*. Milano: RCS Libri.
- Santrock, John W. 2017. *Psicologia dello sviluppo*. Milano: McGraw-Hill Education.
- Scaparro, Fulvio e Gaetano Roi. 1981. *La maschera del cattivo. Delinquenza minorile e responsabilità adulta*. Milano: Unicopli.
- Zampetti, Andrea. 2016. *La strada educativa. Un approccio sistemico al lavoro educativo di strada*. Roma: LAS.

ZBIGNIEW FORMELLA – salesiano, dottorato in scienze umanistiche, professore ordinario all'Università Pontificia Salesiana a Roma, direttore dell'Istituto di Psicologia e direttore della cattedra di Psicologia dell'Educazione. Le sue ricerche scientifiche riguardano le problematiche giovanili di carattere psico-educativo. Possiede diverse pubblicazioni in merito, sia libri che articoli.

EDOARDO PEROTTI – laureato in ingegneria delle costruzioni edili e dei sistemi ambientali, laureato in psicologia dello sviluppo e dell'educazione. Lavora come insegnante di sostegno presso un Istituto professionale. È impegnato da volontario nel mondo del lavoro con gli adolescenti.

Fundamentalne elementy w budowaniu autentycznej duchowości eucharystycznej w adhortacji *Sacramentum Caritatis* Benedykta XVI

Fundamental elements in building an authentic Eucharist spirituality
in the exhortation of Benedict XVI, *Sacramentum Caritatis*

DARIUSZ KWIATKOWSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydział Teologiczny, Polska

darkwt63@amu.edu.pl

ORCID: 0000-0002-8014-0016

Abstract: The purpose of this article is to present the most fundamental elements of building an authentic Eucharistic spirituality based on the Apostolic Exhortation of Pope Benedict XVI, *Sacramentum Caritatis*. Using the liturgical hermeneutics method allowed us to point out essential components that build authentic Eucharistic spirituality. These include union between the Eucharist and all of the Christian teachings, faith built on listening to the word of God, as well as the spirit of servitude, present in everyday life, coming from the Eucharist. Acknowledging those elements lets one know that the Eucharist is always the one and only since it is always a presentation of Christ's unique Paschal mystery, done for humankind's salvation.

Keywords: Eucharistic spirituality, Communion, baptism, confirmation, Benedict XVI

Streszczenie: Celem artykułu jest ukazanie fundamentalnych elementów budowania autentycznej duchowości eucharystycznej. Zagadnienie wydaje się ważne i aktualne, gdyż dziś można zaobserwować u wielu katolików zjawisko subiektywnego oceniania własnego uczestnictwa i przeżywania Eucharystii. Niektórzy wierni szukają w Eucharystii mocnych doświadczeń emocjonalnych związanych z wprowadzaniem do celebracji elementów światła, głośnej muzyki, dodawaniem różnych gestów: nakładania rąk, modlitwy o uzdrowienie, namaszczania różnymi olejkami, zjawisk omdlenia i głośnego śmiechu przypisywanych działaniu Ducha Świętego. Oznacza to dla nich szukanie „lepszego” Eucharystii. W tym miejscu rodzi się pytanie: Czy może być lepsza i gorsza Eucharystia? Odpowiadając

na postawione pytania, staraliśmy się pokazać najważniejsze elementy budujące autentyczną duchowość eucharystyczną. Na podstawie adhortacji apostolskiej Benedykta XVI *Sacramentum Caritatis* wskazaliśmy na następujące fundamenty autentycznej duchowości eucharystycznej: jedność Eucharystii z całym chrześcijańskim wtajemniczeniem, wiarę budowaną na słuchaniu słowa Bożego i wypływający z Eucharystii duch służby obecny w codziennym życiu chrześcijanina. Poznanie tych elementów pozwala widzieć, że Eucharystia jest zawsze jedna i ta sama, gdyż zawsze uobecnia niepowtarzalne misterium paschalne Chrystusa dokonane dla zbawienia ludzkości.

Słowa kluczowe: Eucharystia, duchowość, duchowość eucharystyczna, śmierć, zmartwychwstanie, słowo Boże, komunia, służba, chrzest, bierzmowanie, wiara

Wstęp

Na przestrzeni wieków istniały różne formy duchowości chrześcijańskiej. Łączono ją z: mistycyzmem, życiem zakonnym, pobożnością ludową, częstotliwością korzystania z sakramentu pokuty i przyjmowaniem Komunii Świętej, czynami miłosierdzia czy subiektywnymi przeżyciami emocjonalnymi. Trudno natomiast znaleźć bardzo wyraźny jej nurt ściśle powiązany z Eucharystią rozumianą jako uobecnienie wydarzeń paschalnych Jezusa Chrystusa. Dopiero podczas odnowy liturgicznej przeprowadzonej na *Vaticanum II* zaznaczono ścisły związek duchowości chrześcijańskiej z Eucharystią. Konstytucja o liturgii zwraca uwagę, że trudno jest mówić we właściwy sposób o liturgii, jeśli nie wspomina się, że wyraża ona i karmi duchowość chrześcijańską. Dokument podkreśla, że „liturgia jest szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła, i jednocześnie źródłem, z którego wypływa cała jego moc” (Sobór Watykański II 1963, 10)¹. We wskazanym numerze konstytucja, odnosząc się do tekstów liturgicznych mszału rzymskiego, pokazuje, że duchowość liturgiczna wyraża się w postawie człowieka, świadomie budującego całe swoje życie na liturgii, która staje się dla niego główną inspiracją wszelkich życiowych działań. Wszelkie „apostolskie prace zmierzają do tego, aby wszyscy, którzy przez wiarę i chrzest stali się dziećmi Boga, razem gromadzili się jako Kościół chwalcący Boga, uczestniczyli w ofierze i spożywali Wieczerzę Pańską” (Sobór Watykański II 1963, 10). W ten sposób liturgia pobudza wierzących, „aby posileni wielkanocnym sakramentem, żyli zjednoczeni w Bożej dobroci” (*Mszał rzymski dostosowany dla diecezji polskich* 1986, 180). Ich modlitwa ma prowadzić do „przestrzegania w życiu zobowiązań płynących z sakramentu, który z wiarą przyjęli” (*Mszał rzymski dostosowany dla diecezji polskich*

¹ We współczesnej literaturze podejmującej zagadnienia duchowości liturgicznej znajdujemy różne określenia. Według Jesusa Castellano Cervery są one następujące: „rytuał duchowy”, „liturgia duchowa”, „życie duchowe” i duchowość liturgiczna” (Cervera 1998, s. 63-65).

1986, 186). Przywołanie liturgicznych tekstów mszalnych nie jest przypadkowe, gdyż w ten sposób konstytucja pokazuje, że źródłem prawdziwej duchowości chrześcijańskiej winna być Eucharystia, ponieważ w niej nieustannie odnawia się przymierze Boga z ludźmi w pełni zrealizowane w Jezusie Chrystusie. To właśnie Eucharystia jest najważniejszym źródłem uświęcenia człowieka, którego ostatecznym celem jest odziedziczenie życia wiecznego. W Eucharystii w sposób najdoskonalszy realizuje się uwielbienie Boga, będące celem wszystkich działań Kościoła. Dlatego, nie pomniejszając różnych form duchowości istniejącej w życiu Kościoła, trzeba widzieć ich pierwsze źródło i ukoronowanie w duchowości eucharystycznej.

Celem artykułu jest przedstawienie fundamentalnych elementów budujących autentyczną duchowość eucharystyczną. Mając na uwadze z jednej strony ograniczenia objętościowe artykułu, a z drugiej bogactwo źródeł, choćby dokumentów papieskich wydanych w ostatnich latach, dla zrealizowania postawionego celu wybrano przede wszystkim adhortację apostolską *Sacramentum Caritatis* papieża Benedykta XVI. Adhortacja ta stanowi bardzo głęboką syntezę kościelnego nauczania dotyczącego Eucharystii po Soborze Watykańskim II². Papieski dokument, mówiąc o autentycznej duchowości eucharystycznej, wskazuje następujące elementy, które ją budują: jedność Eucharystii z całym chrześcijańskim wtajemniczeniem, wiarę budowaną na słuchaniu słowa Bożego i ducha służby, który jest obecny w codziennym życiu i wpływa z Eucharystii.

I. Duchowość wypływająca z chrzcielnego zanurzenia w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa

Eucharystia należy do sakramentów chrześcijańskiego wtajemniczenia i jest ich ukoronowaniem. Ojciec święty w posynodalnej adhortacji apostolskiej *Sacramentum Caritatis* podkreśla ścisłą łączność sakramentów inicjacji chrześcijańskiej. Papież stwierdza: „Nie należy bowiem zapominać, że jesteśmy ochrzczeni i bierzmowani jako przyporządkowani do Eucharystii. Z tego faktu wynika zadanie, by w praktyce duszpasterskiej dążyć do bardziej zintegrowanego rozumienia przebiegu chrześcijańskiego wtajemniczenia” (Benedykt XVI 2007, 17).

² Można wskazać choćby te najważniejsze: Paweł VI, Encyklika *Mysterium fidei*, Rzym 3 września 1965; Instrukcja *Eucharisticum misterium*, Rzym 25 maja 1967; Jan Paweł II, *Listy do kapłanów na Wielki Czwartek 1979-2005*; Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, Rzym 28 czerwca 2003; Instrukcja *Redemptionis Sacramentum*, Rzym 25 marca 2004; Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, Rzym 17 kwietnia 2003; Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, Rzym 24 listopada 2013.

Chrzest jest pierwszym sakramentem, który człowiek przyjmuje w swoim życiu. Otwiera drogę do innych sakramentów i pozostawia w ochrzczoneym konkretne skutki, obecne i trwające w nim przez całe życie. Modlitwy liturgiczne, gesty, znaki i czytania biblijne umieszczone w *Obrzędach chrztu dzieci* wyraźnie wskazują na obdarowanie człowieka w tym sakramencie. Chrzest należy widzieć jako bezinteresowny dar pochodzący z nieskończonej i niczym nieograniczonej miłości Boga do człowieka. Zanurza człowieka w tajemnicy śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Efektem tego są narodziny do nowego życia dziecka Bożego, oczyszczenie z grzechów, dar Ducha Świętego i włączenie do wspólnoty Kościoła (por. Cieślak, Kowalik i Kwiatkowski 2014, 199).

Sakrament chrztu na zawsze łączy człowieka z Jezusem Chrystusem. W *Katechizmie Kościoła katolickiego* czytamy: „Ochrzczony, wszczepiony w Chrystusa przez chrzest, upodabnia się do Niego. Chrzest opieczętowuje chrześcijanina niezatartym duchowym znamieniem (charakterem) jego przynależności do Chrystusa. Znamienia tego nie wymazuje żaden grzech, chociaż z powodu grzechu chrzest może nie przynosić owoców zbawienia” (*Katechizm Kościoła katolickiego* 1994, 1374).

Chcąc zrozumieć istotę sakramentu chrztu, należy odwołać się do słów św. Pawła: „Czyż nie wiadomo wam, że my wszyscy, którzyśmy otrzymali chrzest zanurzający w Chrystusa Jezusa, zostaliśmy zanurzeni w Jego śmierć? Zatem przez chrzest zanurzający nas w śmierć zostaliśmy razem z Nim pogrzebani po to, abyśmy i my wkroczyli w nowe życie – jak Chrystus powstał z martwych dzięki chwale Ojca” (Rz 6,3-4). Sakrament chrztu zanurza człowieka w misterium śmierci i zmartwychwstania Jezusa. Konsekwencją chrzcielnego obmycia jest całkowite zjednoczenie z Chrystusem Zmartwychwstałym. W sakramentalnych znakach uobecnia się rzeczywiste zbawienie człowieka. Chrzcielna jedność z Chrystusem jest ontologiczna do tego stopnia, że można powiedzieć: „Teraz już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,20). Można więc powiedzieć, że od chwili chrzcielnego zanurzenia w misterium paschalnym Chrystusa chrześcijanin zostaje przeniknięty obecnością Chrystusa na zawsze (por. Cieślak, Kowalik i Kwiatkowski 2014, 201-205).

W omawianej adhortacji apostolskiej papież Benedykt wskazuje na chrzcielne obdarowanie, które zawsze jest ukierunkowane na Eucharystię: „Poprzez chrzest jesteśmy włączeni w jedno Ciało Chrystusa (por. 1 Kor 12), w lud kapłański. Jednak to udział w Ofierze eucharystycznej udoskonala w nas to, co zostało dane nam w chrzcie” (Benedykt XVI 2007, 17). *Katechizm Kościoła katolickiego*, podejmując nauczanie Konstytucji o liturgii, przypomniał, że „Zbawiciel nasz podczas Ostatniej Wieczerzy, tej nocy, której został wydany, ustanowił eucharystyczną Ofiarę Ciała i Krwi swojej, aby w niej na całe wieki, aż do swego przyjścia, utrwalił Ofiarę Krzyża i tak umiłowanej Oblubienicy – Kościołowi powierzyć pamiątkę swej Męki i Zmartwychwstania”

(*Katechizm Kościoła katolickiego* 1994, 1321; por. Sobór Watykański II 1963, 47; por. Durrwell 1983, 58-68). Jeden i drugi dokument podkreśla bardzo mocno ścisły związek sakramentu Eucharystii z przyjętym chrztem. Eucharystia w sakramentalny sposób zawsze uobecnia misterium Paschy Chrystusa, w którym człowiek po raz pierwszy uczestniczy w sakramencie chrztu. Partycypacja, a właściwie nieustanne zanurzanie się, w tych zbawczych wydarzeniach, które sprawiają ciągle umacnianie więzi z Chrystusem przyjmowanym w Komunii Świętej, buduje autentyczną duchowość eucharystyczną (por. Kwiatkowski 2016, 163-167).

Ojciec święty Benedykt XVI podkreśla, że „całe chrześcijańskie wtajemniczenie jest drogą nawrócenia, którą podejmuje się z pomocą Bożą i w ciągłym odniesieniu do wspólnoty kościelnej” (Benedykt XVI 2007, 19). W procesie nawrócenia i budowania autentycznej duchowości eucharystycznej bardzo ważną rolę odgrywa rodzina. Papież pisze, że „W pracy duszpasterskiej, na drodze wtajemniczenia należy zawsze angażować rodzinę. Przyjęcie chrztu, bierzmowania i przystąpienie po raz pierwszy do Eucharystii są momentami decydującymi nie tylko dla osoby, która przyjmuje te sakramenty, ale również dla całej rodziny. [...] Tu chciałbym podkreślić znaczenie Pierwszej Komunii św. U wielu wiernych ten dzień pozostaje słusznie na zawsze w pamięci jako pierwszy moment, w którym, choć jeszcze w załęczku, rozpoznało się wagę osobistego spotkania z Jezusem” (Benedykt XVI 2007, 19). Wydarzenie Pierwszej Komunii św. stwarza ogromną szansę duszpasterską dla budowania i rozwijania prawdziwej duchowości eucharystycznej.

Drugi sakrament inicjacji chrześcijańskiej to bierzmowanie, którego skutkiem jest wylanie Ducha Świętego. Oznacza to, że sakrament ten pogłębia dary chrzcielne, ponieważ jeszcze mocniej zanurza w tajemnicy Bożego synostwa, umacnia jedność z Chrystusem, udziela charyzmatów Ducha Świętego i umacniając więź z Kościołem, daje potrzebną moc do dawania świadectwa Ewangelii (por. *Katechizm Kościoła katolickiego* 1994, 1302-1303). Mając na uwadze obdarowanie łaskami wpływającymi z przyjęcia bierzmowania, łatwo zauważyć jego rolę w przygotowaniu do właściwego uczestnictwa w Eucharystii i w budowania autentycznej duchowości eucharystycznej.

Należy podkreślić, że uobecnienie zbawczych wydarzeń z życia Chrystusa w Eucharystii jest możliwe tylko dzięki obecności i działaniu Ducha Świętego. Od dnia Zielonych Świąt Duch Święty uobecnia to, co czynił Jezus w czasie ziemskiego życia. Ożywia całe dzieło Chrystusa i czyni to w liturgii Kościoła. On jest pierwszym „animatorem” liturgii, ponieważ gromadzi wierzących, tworzy zgromadzenie liturgiczne, staje się w nim źródłem wewnętrznej komunii, odgrywa rolę Mistagoga i Uświęciciela, jest zasadą całego uwielbienia dokonującego się w liturgii, udziela daru nowego życia i w końcu prowadzi liturgię do całkowitego wypełnienia się w czasach ostatecznych. Sobór mówi,

że wszystkie dzieła liturgiczne dokonują się w mocy Ducha Świętego. Oznacza to, że wszystkie sakramenty, wszystkie działania liturgiczne są skuteczne dzięki obecności i działaniu Ducha Świętego (por. Sobeczko 1998, 5-22).

Duch Święty swoją przekształcającą mocą uobecnia i spełnia zbawcze dzieło Chrystusa we Mszy Świętej. Dzięki Jego obecności dokonuje się przemiana chleba i wina w ciało i w krew Chrystusa. Wyraża to mszalna epikleza konsekracyjna: „Uświęć te dary mocą Twojego Ducha, aby stały się dla nas Ciałem i Krwią naszego Pana Jezusa Chrystusa” (*Mszal rzymski dostosowany dla diecezji polskich* 1986, 316*). Duch Święty, obecny i działający w Eucharystii, pragnie doprowadzić wiernych do komunii, czyli do zjednoczenia z Chrystusem i z braćmi. On jest źródłem i dawcą jedności wszystkich wyznawców Jezusa Chrystusa. Tę prawdę wyraża epikleza komunijna, gdzie jest konkretna prośba: „Pokornie błagamy, aby Duch Święty zjednoczył nas wszystkich, przyjmujących Ciało i Krew Chrystusa” (*Mszal rzymski dostosowany dla diecezji polskich* 1986, 318*).

Ojciec święty w adhortacji *Sacramentum Caritatis* widzi ścisły związek Eucharystii z Duchem Świętym, otrzymanym w sakramencie bierzmowania. Píše o konieczności odkrycia przez wiernych i docenienia dla ich życia duchowego bogactwa anafory, której sercem jest epikleza, czyli modlitwa przywołująca Ducha Świętego. Podkreśla, że „Duch Święty wezwany przez celebransa nad darami chleba i wina wyłożonymi na ołtarzu jest tym samym, który jednoczy wiernych w jednym ciele, czyniąc z nich duchową ofiarę” (Benedykt XVI 2007, 13; por. Sobór Watykański II 1964, 3).

Usytuowanie Eucharystii w jedności z sakramentami inicjacji chrześcijańskiej pozwala budować autentyczną duchowość chrześcijańską, która w naturalny sposób będzie duchowością eucharystyczną. Powiązanie tych sakramentów sprawia, że nie ma mowy o budowaniu duchowości wyrwanej z kontekstu sakramentalnego życia. Należy pamiętać, że łaski otrzymane w sakramentach są niezniszczalne i dlatego stawiają solidny fundament do budowania autentycznej duchowości eucharystycznej.

2. Duchowość budowana przez rodzące wiarę słowo Boże

„Przeto wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś co się słyszy, jest słowo Chrystusa” – pisał św. Paweł Apostoł do Rzymian (Rz 10,17). Konstytucja *Sacrosanctum Concilium* wskazuje jasno na obecność Chrystusa w proklamowanym słowie Bożym: „bo gdy w Kościele czyta się Pismo święte, On sam przemawia” (Sobór Watykański II 1963, 7) i dalej: „W liturgii bowiem Bóg przemawia do swego ludu, Chrystus w dalszym ciągu głosi Ewangelię, lud zaś odpowiada Bogu śpiewem i modlitwą” (Sobór Watykański II 1963, 7). So-

borowe nauczanie potwierdza fundamentalny schemat realizowany w kulcie Izraelitów, a potem chrześcijańskiej liturgii. Liturgia Kościoła stanowi nieprzerwany dialog Oblubieńca i Oblubienicy. Można powiedzieć, że jest szczególnie uprzywilejowanym miejscem głoszenia i realizowania się słowa Bożego (por. Kwiatkowski 2016, 87-98).

Papież Benedykt XVI w adhortacji o słowie Bożym zatytułowanej *Verbum Domini* zwraca uwagę na stałą i rzeczywistą obecność Chrystusa w Kościele. Podkreśla między innymi, że „relacja między Chrystusem, który jest Słowem Ojca, a wspólnotą kościelną jest bardzo żywotna. Dzięki tej relacji Słowo Boże – *Logos* – jest stale obecne w Kościele. Chrystus pozostawił swoim uczniom obietnicę, której jest zawsze wierny: *A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata* (Mt 28,20)” (Benedykt XVI 2010, 51). Dla Benedykta XVI Eucharystia jest uprzywilejowanym miejscem głoszenia słowa Bożego. Źródłem sakramentalności słowa Bożego jest tajemnica wcielenia, a więc czas, gdy: „Słowo stało się Ciałem” (J 1,14). Ojciec święty pisze: „W chwili Wcielenia Słowo Boże weszło w historię i w czas, objawiając tym samym Ojca i pełnię Bożego Objawienia. Sakramentalność słowa Bożego staje się zrozumiała poprzez analogię do rzeczywistej obecności Chrystusa pod postaciami chleba i wina w Eucharystii” (Benedykt XVI 2010, 56). Mamy tutaj potwierdzenie nauczania zawartego w *Katechizmie Kościoła katolickiego*, w którym czytamy: „W Komunii Świętej wierzący rzeczywiście przyjmują prawdziwe Ciało i Krew Chrystusa. Wyznanie wiary w obecność Chrystusa pod postaciami eucharystycznymi pociąga za sobą również wiarę w to, że jest On obecny i mówi do zgromadzonych także poprzez słowo Boże proklamowane podczas Eucharystii” (*Katechizm Kościoła katolickiego* 1994, 1374; por. Durrwel 1983, 52-57).

We Mszy Świętej proklamowane słowo Boże staje się duchowym pokarmem. *Ogólne wprowadzenie do mszału rzymskiego* podkreśla, że „główną część liturgii słowa stanowią czytania wzięte z Pisma Świętego oraz wykonywane między nimi śpiewy. [...] W czytaniach bowiem Bóg przemawia do swego ludu, ujawnia misterium odkupienia i zbawienia oraz dostarcza duchowego pokarmu; sam Chrystus przez swoje słowo jest obecny pośród wiernych” (*Ogólne wprowadzenie do mszału rzymskiego* 2006, 55). To stwierdzenie wskazuje rangę i znaczenie słowa Bożego głoszonego podczas Mszy Świętej.

Papież Benedykt XVI naucza: „Słowo Boże przemawia bowiem do nas w Piśmie Świętym jako natchnione świadectwo Objawienia, które wraz z żywą Tradycją Kościoła stanowi najwyższą regułę wiary” (Benedykt XVI 2010, 8). Słowo Boże proklamowane w czasie Mszy Świętej osiąga szczególną moc i zbawczą skuteczność. Nie ulega wątpliwości, że w konkretnej celebracji Pismo Święte staje się swego rodzaju szczególną księgą liturgiczną. Twierdzenie to potwierdza konstytucja liturgiczna *Sacrosanctum Concilium*:

„Pismo święte ma doniosłe znaczenie w sprawowaniu liturgii. Z niego bowiem pochodzą czytania, które wyjaśnia się w homilii, oraz psalmy przeznaczone do śpiewu. Z niego czerpią natchnienie i ducha prośby, modlitwy i pieśni liturgiczne. W nim też trzeba szukać sensu czynności i znaków” (Sobór Watykański II 1963, 24).

Celem przepowiadania słowa Bożego głoszonych podczas Mszy Świętej jest obudzenie i umocnienie wiary wiernych. Wiara wyrażająca się w konkretnych czynach jest najbardziej autentyczną i prawdziwą odpowiedzią człowieka na usłyszane słowo Boże. Zrodzona ze słuchania słowa Bożego wprowadza chrześcijanina w zbawczy dialog z Bogiem. Ojciec święty Benedykt XVI, podejmując zagadnienie odpowiedzi danej przez człowieka Bogu, odwołuje się „do Przymierza z Bogiem, do którego powołany jest każdy ochrzczony. Bóg wychodzi naprzeciw człowiekowi na wiele sposobów i daje się poznać w zbawczym dialogu” (Benedykt XVI 2010, 22). Soborowa konstytucja *Dei verbum* przypomina: „Spodobało się Bogu w swej dobroci i mądrości objawić samego siebie i ukazać tajemnicę swej woli, dzięki której ludzie przez Chrystusa, Słowo, które stało się ciałem, mają dostęp do Ojca w Duchu Świętym i stają się współuczestnikami Bożej natury. Przez to objawienie niewidzialny Bóg w swojej wielkiej miłości przemawia do ludzi jak do przyjaciół i przestaje z nimi, aby zaprosić i przyjąć ich do wspólnoty z sobą” (Sobór Watykański II 1965b, 2).

W tym kontekście należy podkreślić słowa papieża Benedykta XVI, że „tylko w dialogu z Bogiem człowiek może zrozumieć samego siebie i znaleźć odpowiedzi na najgłębsze pytania dotyczące jego egzystencji. Dzieje się tak, ponieważ słowo Boże nie przeciwstawia się człowiekowi, a wręcz przeciwnie – czyni życie ludzkie bardziej autentycznym. Ono je oświeca i oczyszcza, doprowadzając do spełnienia największych pragnień serca człowieka. Człowiek, stworzony na obraz i podobieństwo Boga, posiada pewne wrodzone wyczulenie i otwartość na objawiającego się Boga. Można powiedzieć, że jest w nim swego rodzaju zdolność, a nawet potrzeba usłyszenia Bożego słowa. Człowiek posiada ją z natury, gdyż Bóg, stwarzając człowieka, dał mu predyspozycję do łatwego przyjęcia nie tylko daru stworzenia, ale także szczególnego daru usłyszenia i przyjęcia słowa Bożego” (Benedykt XVI 2010, 23).

Należy stwierdzić, że w takim rozumieniu obecności słowa Bożego w Eucharystii jest ono fundamentalnym elementem autentycznej pobożności eucharystycznej. Tutaj znajduje ona inspirację i siłę do nieustannego rozwoju i pogłębienia. Wiara rodząca się ze słuchania słowa Bożego prowadzi do głębokiego przeżywania spotkania z Chrystusem Eucharystycznym.

3. Duchowość służby i eklezjalnej komunii

W kontekście swojej zbawczej misji Jezus mówił: „Syn Człowieczy nie przyszedł na świat, aby Mu służono, lecz, aby służyć i dać swoje życie jako okup za wielu” (Mt 20,28). Obraz Chrystusa, który przyszedł, aby służyć, wielokrotnie pojawia się w Ewangeliach (zob. Mt 11,29; 26,28; Łk 18,31; 22,27; J 13,12-15; Mk 10,43nn; 14,24 i inne). Katecheza apostołska stosuje do Jezusa tytuł Sługi, ażeby zapowiedzieć tajemnicę Jego zbawczej śmierci (Dz 3,13n.18; 4,27; 8,32n). Całe ziemskie życie upływa jako służba ukierunkowana ku zbawieniu człowieka³.

Według relacji św. Jana Ewangelisty w czasie ostatniej wieczerzy Jezus umył nogi swoim uczniom (J 13,1-15)⁴. Wydarzenie to stanowi swego rodzaju streszczenie całej ziemskiej misji Jezusa, który stał się człowiekiem i przyszedł na ziemię, aby stać się sługą ludzkości. Chrystus unżył samego siebie i stał się sługą aż do oddania swojego życia. W tym geście należy widzieć sens Jego ziemskiej misji, a szczególnie Jego zbawczej śmierci (por. Kwiatkowski 2012, 345-349).

W Wieczerniku Chrystus nadał obrzędowi umycia nóg nowy wymiar i nowe znaczenie. Gest ten został połączony z nadaniem nowego przykazania – przykazania miłości. Można stwierdzić, że jest on plastyczną interpretacją tegoż przykazania. Podczas ostatniej wieczerzy został odwrócony porządek oparty na relacji pan – sługa. Chrystus, będąc Panem, wykonał czynność sługi. W ten sposób wypełnił swoją królewską godność. Tę godność Jezus realizuje przez miłość i służbę. Umywając uczniom nogi, stał się nauczycielem komunii i służby (por. Ryś 2005, 32-33). W taki sposób zidentyfikował się z pokornym sługą, który unżył samego siebie dla dobra innych.

Święty Jan w opisie ostatniej wieczerzy pokazał teologię Eucharystii jako służby. Najpierw sługą jest Chrystus, który umywając uczniom nogi, zapowiada swoją zbawczą śmierć, czyli wydarzenie uobecniające się w każdej Eucharystii. Odpowiedzią uczniów na zbawcze działanie Chrystusa ma być wypeł-

³ R. Fabris w monografii o cudach Jezusa i rytach uzdrowienia zauważa, że Jezus w czasie swojej publicznej działalności objawiał się jako lekarz, który leczył ludzi z wielu chorób. Wszystkie Ewangelie opisują 32 cuda dokonane przez Jezusa, z czego aż 25 dotyczy uzdrowienia chorych. Wobec ludzi chorych i cierpiących Jezus był zawsze wewnętrznie poruszony, okazywał im swoją miłość, zrozumienie i solidarność. W Ewangeliach znajdujemy opisy uzdrowień z wielu chorób: gorączki (Mt 8,14), trądu (Mt 8,2-4), paraliżu (Mt 9,2-8), suchej ręki (Mt 12,9-14), krwotoku (Mt 9,20-22), epilepsji (Mt 17,14-21), ślepoty (Mt 20,29-34; J 9,1-7), głuchoty (Mt 12,22-24), głuchoniemego (Mk 7,31-37). W działalności terapeutycznej Jezusa były również egzorcyzmy: (Mt 8,28-34; Mt 9,32-34; Mk 1,21-27). Mamy też przypadki wskrzeszenia umarłych (Łk 14,1-4; J 11,38-44)” (zob. Fabris 1994, 57-63).

⁴ Synoptycy, opisując ostatnią wieczerzę, wskazują na ustanowienie sakramentów Eucharystii i kapłaństwa – zob. Mt 26,26-29; Mk 14,22-25; Łk 22,14-20.

nienie przykazania miłości bliźniego. Święty Augustyn interpretuje tę relację w następujący sposób: „Pełnię miłości, którą winniśmy się, bracia najdrożsi wzajemnie kochać, określił sam Pan mówiąc: «Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich». Wniosek, jaki z tego wyciąga św. Jan Ewangelista w swoim Liście, jest następujący: «Jak Chrystus oddał za nas życie swoje, tak i my winniśmy oddać życie za braci», miłując się wzajemnie tak, jak On nas umiłował i oddał za nas swoje życie” (Augustyn 1984, 347).

Ojciec święty Benedykt XVI ściśle wiąże Eucharystię z eklezjalną komunią. Poprzez Eucharystię Jezus pokazuje więź, jaką pragnął nawiązać pomiędzy sobą i wspólnotą Kościoła. On, umierając na Krzyżu, zrodził Kościół jako swoją Oblubienicę i swoje Ciało. Według papieża „Eucharystia jest Chrystusem, który daje się swoim wiernym, budując ich jako swoje ciało. Jest ona bezinteresownym darem danym Kościołowi przez Chrystusa. Przez całą wieczność, On jest tym, który pierwszy nas umiłował” (Benedykt XVI 2007, 14). Miłość Chrystusa jest elementem scalającym chrześcijan. Trwanie w Jego miłości gwarantuje wszystkim uczniom Chrystusa zachowanie jedności i wzajemnej miłości. Benedykt XVI, przywołując słowa epiklezy komunijnej z drugiej modlitwy eucharystycznej: „aby Duch Święty zjednoczył nas wszystkich przyjmujących Ciało i Krew Chrystusa” (*Mszal rzymski dostosowany dla diecezji polskich* 1986, 318), pokazuje źródło jedności wiernych w kościelnej komunii, która objawia się w poszczególnych wspólnotach parafialnych i odnawia się w każdej celebracji Eucharystii. Naturalną konsekwencją tej komunii jest otwartość każdej wspólnoty eucharystycznej na innych ludzi. W rzeczywistości winno się to przekładać na codzienną realizację przykazania miłości bliźniego (por. Benedykt XVI 2007, 15, 58-60).

Eucharystia obejmuje całe życie człowieka wierzącego. Świadome jej przeżywanie i zaangażowanie się w nią skutecznie przemienia życie człowieka. W kontekście służby i jedności wpływającej z uczestnictwa w Eucharystii papież pisze: „Uczestnicząc bowiem w ofierze krzyża, chrześcijanin dostępuje udziału w ofiarnej miłości Chrystusa i zostaje uzdolniony oraz zobowiązany do okazywania tejże miłości w życiu poprzez wszystkie swoje postawy i czyny” (Benedykt XVI 2007, 82). Z tego wynika, że w komunii eucharystycznej zawarte są dwie wzajemnie się uzupełniające rzeczywistości: bycie miłowanym przez Chrystusa i jednocześnie miłowanie innych ludzi ze względu na Chrystusa.

Reforma liturgiczna *Vaticanum II* kładła duży nacisk na *participatio actiosa* wiernych w liturgii, a zwłaszcza w Eucharystii. Soborowa konstytucja liturgiczna wielokrotnie przypomina, że liturgia jest działaniem całego Kościoła, i dlatego wymaga, aby wierni uczestniczyli w niej w sposób aktywny, czynny, zaangażowany i świadomy (zob. Sobór Watykański II 1963, 14, 19,

21, 26, 30). Powinno to w naturalny sposób prowadzić do konkretnych czynów miłości w codziennym życiu. Nie może istnieć żadna sprzeczność między doświadczeniem służebnej miłości Chrystusa w Eucharystii a działaniami wiernych w życiu codziennym. Ojciec święty Benedykt XVI jasno mówi, że „W rzeczywistości czynne uczestnictwo, którego pragnął Sobór, winno być rozumiane w sensie głębszym, począwszy od większej świadomości tajemnicy, która jest celebrowana, aż do jej związku z codzienną egzystencją” (Benedykt XVI 2007, 52). W innym miejscu papież zwraca uwagę, że „*participatio actuosa* w Eucharystii nie może wystąpić, jeżeli wierny nie stara się jednocześnie uczestniczyć czynnie w życiu kościelnym w jego całości, w czym mieści się także zaangażowanie misyjne polegające na wprowadzaniu miłości Chrystusa w życie społeczne” (Benedykt XVI 2007, 55). Stąd czymś naturalnym i oczywistym jest troska wiernych karmiących się Eucharystią o chorych, więźniów, ubogich i emigrantów (zob. Benedykt XVI 2007, 58-60). W relacji do tych ludzi najbardziej weryfikuje się miłość wypływająca z komunii eucharystycznej. Ta miłość winna zawsze szukać jedności, zgody i pokoju.

Nie można zapomnieć również nauczania św. Jana Pawła II, który w encyklice o Eucharystii przywołał fragment homilii św. Jana Chryzostoma: „Pragniesz czcić ciało Chrystusa? Nie lekceważ go, gdy jest nagie. Nie oddawaj mu czci tu, w świątyni, suknem z jedwabiu, aby lekceważyć je potem na zewnątrz, gdzie doświadcza zimna i nagości. Ten, który powiedział: «To jest Ciało moje», jest tym samym, który rzekł: «Byłem głodny, a nie daliście Mi jeść» i «Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili». [...] Po co stół eucharystyczny zastawiony złotymi kielichami, kiedy On umiera z głodu? Zaczynij karmić Go głodnego, a potem z tego, co zostanie będziesz mógł ozdobić również ołtarz” (Jan Paweł II 2003, przypis 34 do nr. 20)⁵. Najważniejszym celem uczestnictwa w Eucharystii jest wejście w komunię z Bogiem i bliźnimi. Chrześcijanin karmiący się Eucharystią w sposób autentyczny otwiera się na potrzeby bliźnich, zwłaszcza tych, którzy są w potrzebie.

Autentyczna duchowość eucharystyczna budowana jest na służbie wypełnionej bezinteresowną miłością do każdego człowieka, a szczególnie tego, który jest biedny, opuszczony i chory. Chrześcijanin napełniony miłością Chrystusa, płynącą ze zbawczego Krzyża, uobecnianego w każdej Eucharystii, niesie tę miłość swoim bliźnim. Odpowiedzią na zbawczą miłość Chrystusa winna być bezinteresowna służba ludziom będącym w jakiegokolwiek potrzebie.

⁵ Jan Chryzostom, *Homiliae in Matthaem* 50, 3-4, PG 58, 508-509; przyp. do nr. 20.

Zakończenie

Od dłuższego już czasu w Kościele polskim pojawiają się różne wspólnoty o charakterze charyzmatycznym i uwielbieniowym, charakteryzujące się wprowadzaniem do liturgii Mszy Świętej różnych nowych, często Nieliturgicznych elementów. Poza tym dziś można także zaobserwować różne sposoby celebrowania Eucharystii przez kapłanów⁶, co prowadzi do swego rodzaju migracji wiernych, którzy szukają „swojej, własnej” Eucharystii. Można postawić pytanie: Czy tacy wierni szukają w Eucharystii spotkania z Chrystusem, czy też raczej kierują się wygodą, indywidualizmem? Odpowiadając na postawione pytania, staraliśmy się pokazać najważniejsze elementy budujące autentyczną duchowość eucharystyczną. Poznanie ich pozwoli zobaczyć, że Eucharystia jest uobecnieniem męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, czyli wydarzeń, które dają człowiekowi zbawienie. Bardzo jasno mówi o tym dekret o posłudze i życiu prezbiterów: „W najświętszej Eucharystii zawiera się bowiem całe duchowe dobro Kościoła, to znaczy sam Chrystus, nasza Pascha i Chleb żywy, który przez swoje ożywione przez Ducha Świętego i ożywiający Ciało daje życie ludziom i w ten sposób zaprasza i pobudza, żeby samych siebie, swoją pracę i wszystkie rzeczy stworzone wraz z Nim składali w ofierze” (Sobór Watykański II 1965a, 5).

Wierność Kościołowi i przepisom liturgicznym dotyczącym Mszy Świętej jest wiernością Chrystusowi. Należy mocno zaznaczyć, że Eucharystia jest darem danym wiernym przez Chrystusa i przez Kościół. Przyjmując ten dar z otwartością serca, wiarą i wiernością przepisom liturgicznym, można budować prawdziwą duchowość eucharystyczną, która prowadzi do Jezusa Chrystusa, jedynego Pana i Zbawiciela. Natomiast próby dokonywania zmian i tak zwanych „ulepszeń” Eucharystii grożą zejściem na manowce ortodoksyjnej wiary i odwróceniem się od Chrystusa, czyli *de facto*, zniekształceniem, a nawet zniszczeniem prawdziwej duchowości.

BIBLIOGRAFIA

- Augustyn. 1984. Komentarz do Ewangelii św. Jana, Traktat 84,1-2 Pełnia miłości. W: *Liturgia godzin. Modlitwa codzienna Ludu Bożego*, t. 2. 347. Poznań: Pallottinum.
- Benedykt XVI. 2007. *Posynodalna adhortacja apostolska „Sacramentum Caritatis”*.

⁶ Mamy tu na myśli troskę o celebrowanie Eucharystii zgodnie z przepisami liturgicznymi Kościoła. Papież Benedykt XVI dużo miejsca poświęca tym zagadnieniom w adhortacji *Sacramentum Caritatis* w numerach od 38 do 42. W sposób szczególny ukazuje biskupa jako liturga w pełnym tego słowa znaczeniu (nr 39), pisze o szacunku dla ksiąg liturgicznych oraz o bogactwie znaków (nr 40), zwraca uwagę na rolę sztuki w służbie celebrowania (nr 41) i pokazuje miejsce oraz znaczenie śpiewu liturgicznego w Eucharystii (nr 42).

- Benedykt XVI. 2010. *Posynodalna adhortacja apostolska „Verbum Domini”*.
- Cervera, Jesus Castellano. 1998. Liturgia e spiritualità. W: *Scientia liturgica. Manuale di Liturgia. Liturgia fondamentale*, t. 2. red. Anscar Chupungco, 63-82. Casale Monferrato: Piemme.
- Cieślak, Zbigniew, Krzysztof Piotr Kowalik i Dariusz Kwiatkowski. 2014. *Chrzest – nowe narodziny z wody i Ducha. Pismo Święte – liturgia – prawo kanoniczne*. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Wydział Teologiczny.
- Durrwell, François Xavier. 1983. *L'eucaristia sacramento del mistero pasquale*. Roma: Edizioni Paoline.
- Fabris, Rinaldo. 1994. I miracoli di Gesù, i suoi riti di guarigione e la predicazione del regno di Dio. W: *Liturgia e terapia. La sacramentalità a servizio dell'uomo nella sua interezza*, red. Aldo Natale Terrin, 57-63. Padova: Edizioni Messaggero.
- Jan Paweł II. 2003. *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia”*.
- Katechizm Kościoła katolickiego*. 1994. Poznań: Pallottinum.
- Kwiatkowski, Dariusz. 2012. Paschalny wymiar obrzędu mandatum we Mszy Wieczery Pańskiej Wielkiego Czwartku. *Liturgia Sacra*, 40, 345-349.
- Kwiatkowski, Dariusz. 2016. *Poznali Go po łamaniu chleba*. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Wydział Teologiczny.
- Mszal rzymski dla diecezji polskich*. 1986. Poznań: Pallottinum.
- Ogólne wprowadzenie do mszału rzymskiego. Z trzeciego wydania mszału rzymskiego*. 2006. Poznań: Pallottinum.
- Ryś, Grzegorz. 2005. *Mandatum*, Kraków: eSPe.
- Sobeczko, Helmut Jan. 1998. Liturgia epifanią Ducha Świętego. *Liturgia Sacra*, 11, 15-22.
- Sobór Watykański II. 1963. *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum Concilium”*.
- Sobór Watykański II. 1964. *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*.
- Sobór Watykański II. 1965a. *Dekret o posłudze i życiu prezbiterów „Presbyterorum ordinis”*.
- Sobór Watykański II. 1965b. *Konstytucja o objawieniu Bożym „Dei verbum”*.

DARIUSZ KWIATKOWSKI – ks. dr hab., prof. UAM, kapłan diecezji kaliskiej; wiceprzewodniczący Sekcji Liturgistów Polskich, kierownik Zakładu Teologii Praktycznej. Głównym przedmiotem jego badań jest soborowa i posoborowa teologia liturgii, a szczególnie teologia sakramentów, natura liturgii, teologia roku liturgicznego, pobożność ludowa i kult św. Józefa.

Recenzje

PIOTR GUZDEK

Uniwersytet Opolski, Wydział Teologiczny, Polska
piotr.guzdek@interia.pl
ORCID: 0000-0002-1727-8012

Karolina Heinsch, Daniel Heinsch, Jan Kochel, „*Tak*” dla wychowania seksualnego. *Wprowadzenie do katolickiej pedagogiki seksualnej*, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2021, ss. 271, ISBN 978-83-8144-617-4

Ilekróć na rynku wydawniczym ukazuje się publikacja traktująca o wychowaniu seksualnym z pozycji katolickiej etyki seksualnej, tylekróć wzbudza żywe zainteresowanie teologów, katechetów i pedagogów, z racji ciągłego niedosytu opracowań ściśle naukowych i popularnonaukowych prezentujących perspektywę katolickonormatywnego wychowania seksualnego. Nie uchodzą one także uwadze działaczy środowisk liberalno-lewicowych, którzy dostrzegając tkwiący w nich potencjał ukazania diametralnie odmiennego obrazu ludzkiej seksualności od upowszechnianego przez edukatorów seksualnych, komentują w prasie publikacje katolickich autorów w celu umniejszenia ich znaczenia i w rezultacie ograniczenia zasięgu oddziaływania. Rzadko się zdarza, aby interdyscyplinarna praca habilitacyjna z zakresu teologii i psychologii była przedmiotem polemik publicystów na łamach dziennika ogólnopolskiego. Tymczasem ogłoszona drukiem w 2009 roku rozprawa *Postawy wobec wychowania seksualnego a hierarchia wartości nauczycieli: studium teologiczno-pastoralne*, autorstwa, już dzisiaj profesor, Urszuli Dudziak z Wydziału Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, doczekała się artykułów recenzyjnych w „Gazecie Wyborczej”. Paradoksalnie trudno o lepszą reklamę wydawnictwa pośród grona odbiorców, do którego publikacja ta zwykłą drogą kolportażu z pewnością by nie dotarła.

Przygotowując monografię „*Tak*” dla wychowania seksualnego. *Wprowadzenie do katolickiej pedagogiki seksualnej*, ks. Jan Kochel musiał liczyć się z możliwą deprecjacją jego osoby, i to w wielorakiej formie. Sam fakt podjęcia tematu przez rzymskokatolickiego kapłana, pracownika naukowego i nauczyciela akademickiego wydziału teologicznego, uchodzi w środowiskach liberalno-lewicowych za okoliczność definitywnie wykluczającą z debaty, niezależnie od posiadanych przez autora kompetencji meryto-

rycznych i wysokich kwalifikacji naukowych potwierdzonych tytułem profesorskim. Aktywiści lewicowi zarzucają bowiem duchownym, ale także świeckim pracownikom katolickich uczelni, postawę dogmatyzmu i skłonność do ideologizacji, brak obiektywizmu poznawczego i naukowych podstaw wygłaszanych stanowisk, czym wskazane osoby rzekomo zawsze się charakteryzują¹. Działacze lewicowi nierzadko podnoszą również argument nieposiadania przez duchownych doświadczeń seksualnych. Tymczasem to właśnie celibatariusz dysponuje szczególnym walorem osobistym, stanowiącym mocny mandat do wzięcia udziału w debacie o ludzkiej seksualności. Jego podstawą jest intensywna praca nad własną seksualnością, jaką podejmuje, by osiągnąć poziom integracji psychoseksualnej pozwalającej mu zachować nie tylko wstrzeźliwość (i to w perspektywie całościowej), ale czystość adekwatną dla jego stanu, która uzdalnia go do braterstwa i duchowego ojcostwa w relacjach społecznych. W tym aspekcie wartością naddaną monografii jest udział w jej opracowaniu małżonków i rodziców, Karoliny i Daniela Heinschów, którzy – jak podaje zamieszczony w pracy biogram – są animatorami Ruchu Czystych Serc Małżeństw.

Zarzuty o konfesyjność pod adresem projektu ks. J. Kochela mogą zostać sformułowane także przez marksistowskich i liberalnych pedagogów, którzy od lat kwestionują przynależność do nauk społecznych pedagogiki katolickiej, czy też szerzej ujmując, pedagogiki chrześcijańskiej, oraz w ogóle zasadność wyodrębniania takiej subdyscypliny pedagogicznej. Problematykę, którą pedagodzy katolicy chcą pomieścić w ramach postulowanej subdyscypliny, pedagodzy nurtu liberalnego lokują w dziedzinie badań teologiczno-katechetycznych. Niezależnie od prowadzonych w tym zakresie sporów i przewagi instytucjonalnej adwersarzy strony katolickiej, opolski badacz systematycznie wydaje kolejne prace jasno wytyczające kierunek rozwoju obszaru nauk o wychowaniu, który konsekwentnie zalicza do pedagogiki katolickiej. Pośród nich są opracowania autorskie, współautorskie i tomy zbiorowe eksplorujące szczegółowe tematy badawcze. Dotychczasowe zainteresowania ks. J. Kochela w realizowanym cyklu wydawniczym koncentrowały się na antropologicznych podstawach pedagogiki katolickiej (*Wprowadzenie do antropologii pedagogicznej. W kręgu pedagogiki katolickiej*, Opole 2018), czystości seksualnej (*Wychowanie do czystości – utopia czy zadanie*, Opole 2011), miłości (*Duchowa pedagogia miłości*, Poznań 2018), wychowaniu seksualnym (*„Tak” dla wychowania seksualnego. Wprowadzenie do katolickiej pedagogiki seksualnej*, Opole 2021) czy edukacji osób starszych (*Wprowadzenie do edukacji osób starszych. W kręgu pedagogiki katolickiej*, Opole 2020).

¹ Już tylko dla przykładu warto przytoczyć opinię jednego z autorów licznych publikacji prasowych o prof. Urszuli Dudziak po ogłoszeniu jej nominacji z ramienia ministerstwa edukacji na przewodniczącą zespołu opracowującego podstawę programową dla przedmiotu Wychowanie do życia w rodzinie. Mimo posiadanego, obok kwalifikacji teologicznych, wykształcenia psychologicznego potwierzonego stopniem doktorskim, o prof. Urszuli Dudziak pisano m.in. że, „zasłynęła osobliwymi poglądami, które nie mają podstaw we współczesnej nauce, a jedynie w wierze katolickiej”. <https://oko.press/antykoncepcja-gorsza-handlu-ludzi-mi-mi-tlumaczy-wybor-ekspertki-wychowania-zycia-rodzynie/> [dostęp: 30.12.2021].

Twórczo wytyczając nowe pola badań pastoralno-pedagogicznych, ks. J. Kochel równolegle proponuje uprawianie teologii nauczania jako subdyscypliny teologicznej ściśle współpracującej z pedagogiką katolicką. Czerpie w tym względzie inspiracje i zaplecze teoretyczne od włoskiego biblisty i pastorałisty, kard. Carlo Marii Martiniego, o którego dorobku naukowym i programach pastoralnych ogłosił szereg prac, w tym obronioną w 1999 roku na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim rozprawę doktorską *Katecheza ewangelizacyjna w nauczaniu pastoralnym Carlo Maria kard. Martiniego*. Tym samym ks. J. Kochel, będąc przede wszystkim teologiem specjalizującym się w katechetyce biblijnej, co potwierdza tematyka jego rozprawy habilitacyjnej (*Katecheza królestwa niebieskiego. Studium biblijno-katechetyczne Ewangelii Mateusza*, Opole 2005) i monografii profesorskiej (*Katecheza misyjna w Ewangelii Łukasza i Dziejach Apostolskich. Biblijno-katechetyczne studium narracyjne*, Opole 2013), rozszerzył w prowadzonej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego pracy badawczej spektrum swoich eksploracji poznawczych i kompetencji merytorycznych poza rodzimą teologię, z rozmysłem wkraczając na grunt pedagogiki i nauk o rodzinie. Skupiony wokół opolskiego fakultetu teologicznego zespół socjologów, bioetyków, filozofów, psychologów, pedagogów i teologów, powstały z racji studium doktoranckiego realizowanego w dyscyplinie nauki o rodzinie, żywotnie sprzyjał takim interdyscyplinarnym poszukiwaniom badawczym.

Swoją najnowszą monografią współautorską „*Tak*” dla wychowania seksualnego. *Wprowadzenie do katolickiej pedagogiki seksualnej* ks. J. Kochel poszerzył dorobek publikacyjny środowiska polskich familiologów, do których się zalicza. Praca ta została wydana nakładem katolickiego Wydawnictwa Jedność w Kielcach, które znajduje się na ministerialnym wykazie wydawnictw punktowanych i specjalizuje się w publikacjach edukacyjnych, dydaktycznych, metodycznych, katechetycznych i ściśle teologicznych. Pozycja ukazała się jesienią 2021 roku w Roku Rodziny „*Amoris laetitia* – Radość miłości” ogłoszonym w Kościele katolickim przez papieża Franciszka dla jeszcze efektywniejszej aplikacji w duszpasterstwie jego posynodalnej adhortacji apostolskiej *Amoris laetitia*, której tytuł stał się tematem programowym Roku.

Związek recenzowanej książki z najnowszą adhortacją o rodzinie jest oczywisty i łatwo stwierdzalny w licznych odniesieniach czynionych zarówno w aspekcie uzasadnienia przygotowania monografii, jak i postawionych przed nią celów badawczych i pastoralnych. W istocie omawiana publikacja, zachowując walor pracy naukowej, stanowi zarazem konkretne narzędzie dydaktyczne i formacyjno-pastoralne, prezentujące syntezę katolickiej etyki seksualnej. Można ją uznać za podręcznik katechetyczno-pastoralny, który w przystępny sposób zaznajamia odbiorcę z tym, co o ludzkiej seksualności, zwłaszcza w wymiarze etycznym, antropologicznym, teologicznym i wychowawczym, Kościół naucza na podstawie źródeł biblijnych i enuncjacji papieskich ogłaszanych po Soborze Watykańskim II, na czele z adhortacją *Amoris laetitia*. Już sam tytuł monografii – „*Tak*” dla wychowania seksualnego – został zaczerpnięty z dokumentu o rodzinie papieża Franciszka i dotyczy tej jego części (nr. 280-286), która wprost wskazuje cele i założenia wychowania seksualnego formułowane przez magisterium papieskie. W dostępnych przekładach *Amoris laetitia* na język polski tłumacze posłużyli się w tym frag-

mencie adhortacji pojęciem „edukacji seksualnej”. Książd J. Kochel, odwołując się do terminu „wychowanie seksualne”, koryguje dotychczasowe tłumaczenia, ponieważ dopiero to pojęcie adekwatnie odzwierciedla stanowisko papieskie w przedmiotowej sprawie, dalece odbiegające od konotacji permissywnych, jakie w polskiej teologii moralnej narosły wokół terminów „edukacja seksualna” i „edukatorzy seksualni”.

Interesującemu nas opracowaniu nadano przejrzystą strukturę, składającą się z wprowadzenia, czterech rozdziałów, zakończenia i bibliografii. Na pierwszych stronach zamieszczono wykaz stosowanych w tekście skrótów, przeważnie odsyłających do dokumentów Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Monografię wieńczy obszerny streszczenie i spis słów kluczowych – obie części zostały przetłumaczone na język angielski przez Krzysztofa Wolańskiego. Pozycja liczy łącznie 271 stron. Każdy rozdział pracy dopełnia aneks prezentujący szeroką paletę tekstów źródłowych wraz z konspektem katechezy, wykazem literatury poszerzającej i repertorium doskonale sumującym treści podjęte w danym rozdziale. W ten sposób rzeczowy wywód naukowy umiejętnie łączono z instrumentarium dydaktycznym, zorientowanym na kształtowanie kompetencji poznawczych odbiorcy w zakresie czytania ze zrozumieniem i analizy tekstów źródłowych oraz indywidualnego studium literatury rozszerzającej główny temat badawczy rozdziału, jak również z narzędziami pastoralnymi o charakterze postawotwórczym, jakimi niewątpliwie są proponowane teksty biblijne, rozważania katechetyczne i świadectwa małżonków. Tak dogłębnie przemyślany format monografii oddziałuje na poszczególne komponenty postawy czytelnika, przede wszystkim w wymiarze poznawczo-aksjologicznym.

Należy podkreślić adekwatny dobór recenzentów. Opinie wydawnicze sporządzili: dr hab. Urszula Dudziak, psycholog i teolog pastoralista specjalizujący się w zagadnieniach wychowania seksualnego, profesor w Katedrze Nauk o Rodzinie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II oraz ks. dr hab. Robert Skrzypczak, psycholog i teolog dogmatyk prowadzący badania w obszarze personalizmu chrześcijańskiego, profesor w Instytucie Teologii Systematycznej Collegium Joanneum Akademii Katolickiej w Warszawie.

W monografii stosuje się podejście interdyscyplinarne, wyraźnie przełamujące obecnie dominującą tendencję badań kulturowych i socjologicznych nad ludzką seksualnością. Autorzy deklaratywnie i faktycznie w toku prowadzonej narracji zmierzają w kierunku wypracowania pedagogiczno-pastoralnego modelu analizy „teorii seksuologii otwartej na transcendencję” (s. 12). Adekwatnie dobrane i wykorzystane metody badawcze, analityczno-syntetyczna i porównawcza, umożliwiają eksplorację obszernej i zróżnicowanej bazy literaturowej, w zdecydowanej większości w języku polskim. To też praca szeroko czerpie z danych poznawczych uzyskanych na gruncie antropologii filozoficznej i teologicznej, etyki i pedagogiki, teologii moralnej i biblistyki, kontekstualnie także z badań kulturowo-socjologicznych.

Nie jest naszym zadaniem sporządzenie szczegółowej relacji z kolejnych rozdziałów monografii, gdyż recenzja nie powinna zastępować czytelnikowi jej osobistego studium. Chcemy jednak zasygnalizować pewne wybrane zagadnienia, z którymi mierzą się autorzy, a które domagają się szczególnej uwagi i krytycznej oceny czytelnika

w ramach indywidualnej refleksji. W rozdziale pierwszym, prezentującym typologię edukacji seksualnej Amerykańskiej Akademii Pediatrii, warto porównać, na kanwie już wykazywanych w pracy różnic, zasady wychowania seksualnego sformułowane w dokumencie Papieskiej Rady ds. Rodziny *Wychowanie do czystej miłości* z zamieszczonymi w aneksie *Standardami edukacji seksualnej w Europie* ogłoszonymi przez Światową Organizację Zdrowia (WHO). W kontekście radykalizacji postulatów feministycznych dobrym kluczem do lektury, prowadzonej w rozdziale drugim, egzegezy wybranych tekstów Starego i Nowego Testamentu, traktujących o seksualności, małżeństwie i czystości, jest próba jej odczytania przez pryzmat kategorii godności i wolności kobiety. Komponent mariologiczny, wieńczący ten rozdział, dopełni eksplikację pozycji kobiety i jej roli w historii zbawienia od strony liturgii Kościoła i orzeczeń jego Urzędu Nauczycielskiego. Analizie teologii ciała rozwijanej po Soborze Watykańskim II, z której zarysem czytelnik zapozna się w rozdziale trzecim, powinny towarzyszyć pytania, czy tożsamość płciowa jest strukturą ontyczną osoby i czy wynikające z niej różnice między mężczyznami i kobietami także mają walor ontologiczny. Uzyskana odpowiedź pozwoli zweryfikować różnorakie koncepcje środowisk genderowych, wskazujących na dominantę kulturowo-społeczną w kształtowaniu tożsamości płciowej osoby. Korzyścią płynącą z rozważenia treści rozdziału czwartego, mieszczącego w sobie syntezę katolickiego modelu pedagogiki seksualnej, jest rozstrzygnięcie dwóch palących kwestii: czy cnota (postawa) czystości całkowicie wyczerpuje się w wstrzeźliwości seksualnej oraz czy jest sprawnością moralną stanowiącą wartość ze względu na godność realizującej ją osoby i prowadzącą do jej rozwoju, czy raczej motywacja do jej podjęcia ma wyłącznie podłoże ideologiczne, jak chcą twierdzić aktywiści lewicowo-liberalni. Recenzowaną monografię można czytać na różne sposoby. Wyżej zasugerowana propozycja jest jednym z wielu podejść wartych zastosowania. Niezależnie od obranej drogi, jej uważna lektura dostarcza merytorycznych argumentów do rozmowy nie tylko ze zwolennikami permissywnej edukacji seksualnej, ale przede wszystkim z osobami niemającymi jeszcze wyrobionej opinii co do wyboru modelu, wedle którego chcą kształtować seksualność swoich dzieci.

Podjęty w rozprawie problem badawczy jest doniosły i odpowiada na aktualne wyzwania życia społeczno-rodzinnego. Mimo jego silnego umocowania politycznego, dyskurs monografii jest wolny od ocen politycznych, w czym ujawnia się niezależność i obiektywizm badawczy autorów. Sformułowane przez nich twierdzenia zostały wystarczająco uzasadnione i udokumentowane. Narracja autorska spełnia wymogi logicznego wywodu. Struktura pracy jest wewnętrznie koherentna i konsekwentnie uporządkowana. Twórcy utrzymali dyscyplinę myślową i etapowo weryfikowali analizy. Między częściami studium zachowano właściwe proporcje. We wstępach do rozdziałów klarownie określono przedmiot dokonywanych w nich badań. Każdy rozdział dopełniono podsumowaniem dającym czytelnikowi wgląd w esencję poruszanych w nim treści. Wszelako w zakończeniu, które przyjęło wyraźnie eseistyczny charakter, odczuwa się pewien niedosyt przedłożenia transparentnie wyszczególnionych wniosków końcowych.

Obrany typ zapisu bibliograficznego jest konsekwentnie stosowany w całej pracy. Miarodajnie wyważono cytację podstawy literaturowej monografii pod względem

ilości i różnorodności źródeł, umiejętnie dobierając materiał badawczy i dbając o jego interdyscyplinarność. Postulujemy korzystanie w większym stopniu ze źródeł obcojęzycznych. Autorzy posługują się potoczystą polszczyzną i komunikatywnym językiem właściwym dla uprawianych w pracy dyscyplin naukowych. Godne naśladowania jest utrzymanie dyscypliny terminologicznej w rozległej narracji prowadzonej na pograniczu nauk humanistycznych, teologicznych i społecznych. Komentowana pozycja potwierdza erudycję ogólną i szczegółową Autorów, realizujących przemyślany i metodologicznie poprawnie opracowany projekt badawczy. Uwagę przykuwa także strona edytorska wydawnictwa, cechująca się wysokim poziomem warsztatu redakcyjnego i estetycznym wykończeniem całości.

Wychowanie seksualne powinno przygotowywać nie tylko do trwałych związków małżeńskich i odpowiedzialnych relacji seksualnych, ale również do trudnych sytuacji prokreacyjnych, w których szczególnie dochodzi do głosu postawa odpowiedzialnego rodzicielstwa. Stąd dostrzegamy konieczność poszerzenia podejmowanych w omawianej monografii zagadnień wchodzących w zakres wychowania do czystej miłości o palące problemy bioetyczne, przed którymi stają małżonkowie, aby młodzież i nupturienicy otrzymali adekwatne odpowiedzi na pytania etyczne z nimi związane i wskazanie godziwych sposobów postępowania w takich przypadkach. Dotyczy to m.in. leczenia niepłodności, ciąży pozamacicznej, ciąży zagrażającej życiu matki, niepomysłnej diagnozy prenatalnej, urządzenia pogrzebu rodzinnego i liturgicznego dzieciom zmarłym na skutek poronień klinicznych. W ramach ćwiczeń dydaktycznych można zaproponować czytelnikowi analizę różnorodnych dylematów bioetycznych. Będzie to wymagało od odbiorcy zapoznania się z założeniami antropologicznymi i etycznymi personalizmu prenatalnego oraz personalistycznego paradygmatu prokreacji.

Monografia „*Tak*” dla wychowania seksualnego. *Wprowadzenie do katolickiej pedagogiki seksualnej* znajdzie swoje zastosowanie w katechezie szkolnej, w ramach przygotowania młodzieży do sakramentu bierzmowania i narzeczonych do sakramentu małżeństwa. Okaże się korzystnym narzędziem wsparcia dydaktyczno-katechetycznego dla animatorów i uczestników spotkań formacyjnych ruchów małżeńsko-rodziny. Przedstawiona w niej synteza katolickiej etyki i pedagogiki seksualnej jest rzetelnym źródłem wiedzy dla studentów pedagogiki i teologii, kapłanów opracowujących homilie i rekolekcje dla małżeństw, dziennikarzy planujących artykuły prasowe i audycje publicystyczne w tej dziedzinie. Pozycja ta bowiem, mając zgodnie z deklaracją autorów charakter wprowadzający, dobrze porządkuje podstawy antropologiczne, etyczne, teologiczne i pedagogiczne katolicko-normatywnego wychowania seksualnego, którego cele i założenia określił papież Franciszek w adhortacji *Amoris laetitia*.

RAFAŁ ZEHNER

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Teologii, Polska
rafalzehner@student.kul.pl
ORCID: 0000-0001-9183-9562

Carmen Hernández Barrera, *Dzienniki 1979-1981*, tłum. Prezbiterzy *Redemptoris Mater* pod kierunkiem ks. Piotra Jutkiewicza, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2021, ss. 316, ISBN 978-83-8131-234-9

Książka *Dzienniki 1979-1981* jest polskim wydaniem oryginalnej hiszpańskiej wersji *Diarios 1979-1981* niezującej już współinicjatorki Drogi Neokatechumenalnej Carmen Hernández Barrery. Dwóch prezbiterów Kościoła katolickiego, Francisco Javier Sotil i Ezechiele Pasotti, po śmierci Carmen, z ogromu pozostałych po niej rozmaitych zapisków i tekstów, z przestrzeni niemal trzydziestu lat, stworzyli w formie *Dzienników* chronologiczny ich zapis.

Na samym początku recenzowanej publikacji, która zawiera mały wycinek z życia Carmen (1979-1981) i która została wydana rok po jej śmierci jako wprowadzenie, znajduje się list papieża Franciszka (w wersji hiszpańskiej i polskiej), których adresatem jest Kiko Argüello, który wraz z nią był inicjatorem Drogi Neokatechumenalnej jako inicjacji chrześcijańskiej w Kościele katolickim. Następca Piotra wyraża w nim wdzięczność za podarowany mu egzemplarz *Dzienników* oraz nie ukrywa swej radości z tego, że każdy, kto do nich sięgnie, będzie mógł sam przekonać się o wielkiej miłości Carmen do Chrystusa. Może bowiem zobaczyć, jak światło tej miłości przemieniało jej cierpienie w ofiarę, a zmęczenie w radość życia poświęconego ewangelizacji.

Na kolejnych kartach książki znajduje się krótka nota autorstwa Kiko wyjaśniająca przyczyny, które skłoniły go do rozpoczęcia redakcji tekstów Carmen, które, jak twierdzi, po opublikowaniu w całości, staną się „dobrem duchowym” dla braci ze wspólnot neokatechumenalnych i dla całego Kościoła.

Kardynał Ricardo Blázquez Pérez, arcybiskup Valladolid, przewodniczący Konferencji Episkopatu Hiszpanii, napisał wstęp do *Dzienników* wyrażający wdzięczność za ich opublikowanie. Jest to cenny tekst, gdyż kardynał Blázquez przez pięćdziesiąt lat utrzymywał bliską znajomość z inicjatorami Drogi Neokatechumenalnej. Wspomina

on, że studiując w Rzymie, słuchał katechez głoszonych przez Kiko i Carmen w parafii Natività. Towarzyszyło mu już wówczas wielkie przekonanie o tym, że pierwsze kroki tej rozkwitającej wspólnoty w Kościele, stawiane z wielką mocą i dużą odwagą, są nowością płynącą z Soboru Watykańskiego II. Kontynuując swe rozważania, zwraca on uwagę czytelnika na to, że oboje, Kiko i Carmen, okazali się wierni Kościołowi i zjednoczeni w powierzonej im od Boga misji utworzenia we współczesnym Kościele katechumenatu dla ludzi już ochrzczonych.

Refleksja kardynała Blázquez na temat *Dzienników* wynika z głębokiej znajomości tegoż charyzmatu w Kościele i pozbawiona jest jakichkolwiek wątpliwości czy cienia podejrzeń w stosunku do osoby Carmen. Kiedy czyta on w jej zapiskach o doświadczeniu nocy ducha, to stawia sobie przed oczami poezję Świętego Jana od Krzyża. Na innym miejscu porównuje ją nawet do Świętej Teresy od Dzieciątka Jezus i Matki Teresy z Kalkuty, których zmagania duchowe oraz liczne kryzysy wiary wyszły na jaw dopiero po ich śmierci. Blázquez zwraca również uwagę na to, że teksty Carmen ukazują jej wewnętrzne zmagania duchowe. Jego komentarz jest cennym świadectwem o autorce jako kobiecie głęboko wierzącej. Kardynał zachęca czytelnika, aby podjął się lektury *Dzienników* właśnie w takim kluczu.

Maria del Carmen Hernández Barrera była Hiszpanką urodzoną w miejscowości Ólvega (Navarra) 24 listopada 1930 roku. Była piątym spośród dziewięciorga w rodzinie, którą stworzyli Antonio Hernández z Villar oraz Clementa Barrera Isla. Z woli ojca zaczęła studiować chemię na Uniwersytecie w Madrycie; po ukończeniu studiów krótko pracowała w rodzinnej fabryce. W roku 1951 wstąpiła do Misjonarek Jezusa Chrystusa (*Misionaras de Cristo Jesus*). Była to jej odpowiedź na odczuwane powołanie do misji. W latach 1957-1959 studiowała teologię w Walencji. Późniejszy kontakt z liturgistą ojcem Pedro Farnésem pozwolił jej już w młodości zapoznać się bardzo dobrze z podmuchem odnowy zainicjowanym przez Sobór Watykański II. Prawie dwa lata przebywała w Izraelu, poznając z bliska tradycje ludu wybranego i odwiedzając miejsca święte. W roku 1964, żywiąc nadzieje na uformowanie grupy do wyjazdu na misje, zamieszkała w barakach na przedmieściach Madrytu w dzielnicy Palomeras Altas. Poznała wówczas Kiko i zaczęła z nim współpracować. Razem dali początek nowej formie głoszenia słowa Bożego i tak zrodziła się jako mała wspólnota chrześcijańska, pierwsza Wspólnota Neokatechumenalna. Kontakt z charyzmatem osoby Kiko, zapal ewangelizacyjny Carmen, jej uważne śledzenie linii odnowy liturgicznej Soboru, życie pośród ubogich, stały się niejako „laboratorium”, w którym powstała synteza kerygmatyczno-katechetyczna dla rodzącego się wówczas procesu inicjacji chrześcijańskiej, jakim jest Droga Neokatechumenalna. 16 maja 2015 roku otrzymała wraz z Kiko Argüello doktorat *honoris causa* z teologii na Catholic University of America w Waszyngtonie (USA). Zmarła w Madrycie 19 lipca 2016 roku.

Niniejsze wydanie *Dzienników* Carmen Hernández obejmuje okres tylko trzech lat z jej życia (1979-1981) – w tym właśnie czasie zaczynała angażować się w służbę charyzmatowi Drogi Neokatechumenalnej. W książce znajduje się niemal osiemset tekstów (nieraz bardzo krótkich), które zostały ponumerowane, oznaczone datą i oddzielone od siebie akapitem. Wszystkie zapiski są jej głębokim, osobistym dialogiem z Jezusem

Chrystusem, w którym porusza konkretne wydarzenia swojego życia. W nawiasie, obok konkretnej daty, podane są często miasta, gdzie akurat przebywała. Można się przez to przekonać o jej całkowitym oddaniu się ewangelizacji świata, o pójściu za Chrystusem, o charyzmacie katechisty wędrownego, co było wielokrotnym tematem tych osobistych zapisków (nr 236-237). W lekturze *Dzienników* wyczuwa się, że ciągle podróże i brak stałego miejsca pobytu nie były dla niej łatwe.

Można się dowiedzieć, jak z biegiem lat rodziły się kolejne wspólnoty neokatechumenalne, i uświadomić sobie, że towarzyszenie braciom w przebyciu katechumenatu pochrześcijańskiego oraz prowadzenie ich do dojrzałej wiary kosztowało ją przede wszystkim mnóstwo czasu. Oprócz skrutyńców, które przeciągały się często do późnych godzin nocnych, opisuje, jak towarzyszyli wspólnotom w okresie Adwentu i Wielkiego Postu w codziennej porannej modlitwie brewiarzowej w wymiarze wspólnotowym w parafii: „Laudesy o szóstej rano. Zadowolona. Wszystko tajemnicą. Kiko jak święty. Spałam dwie godziny, a teraz jestem zadowolona. Mam ochotę także jutro wstać wcześniej rano” (nr 196).

Choć Carmen szkicuje w swych wspomnieniach zarysy szkoły chrześcijaństwa, jaką ma być Droga Neokatechumenalna, trzeba przyznać, że sama lektura *Dzienników* nie wystarczy i wiele jej spostrzeżeń może być dla czytelnika niejasnych, mimo objaśnienia ich w przypisach redaktorskich.

Z książki tej można się dowiedzieć, jak otwieranie się nowych diecezji na charyzmat Drogi Neokatechumenalnej pociągało za sobą liczne spotkania z biskupami i z duchowieństwem, które nie zawsze było gotowe do przyjęcia nowych wskazań posoborowych. Kapłanów z małej diecezji Ivreii, na północy Włoch, nazywa bez ogródek biednymi księżmi z pseudomądrością teologiczną bez wiary (nr 310). W jej zapiskach jasno się dostrzega żmudny proces prowadzący do aprobaty tej formacji chrześcijańskiej w Kościele. W tym wszystkim uwaga autorki nieustannie skupiona jest w tych latach na nauczaniu i osobie Jana Pawła II (nr 281). Na jednym z zamieszczonych w publikacji zdjęć widnieje polski papież wraz z wówczas młodą Carmen – widać, że darzyła go wielkim podziwem. Jej wspomnienia świadczą o tym, że bardzo kochała Kościół i papieża.

Carmen do końca swego życia paliła papierosy. Na ten temat napisała: „Odpoczynek. Mój Jezu, Kocham Cię. Palę głupio, bez przerwy” (nr 778). Może i to sprawiało, że była sobą, nigdy nie ukrywała tego, co myśli, nie zależało jej na względach innych osób i nie dążyła do tego, by wyrzucić na kimś dobre wrażenie. Jedynym jej pragnieniem był Chrystus i doświadczanie Jego obecności. Widać to zwłaszcza w relacji do Kiko, z którym głównie współpracowała. Choć w *Dziennikach* widać jej trudność w zaakceptowaniu artystycznej duszy Kiko, to jednak podziwia ona i uznaje w nim działanie Ducha Świętego i natchnienia, jakim On go nieustannie obdarzał.

Najpiękniejsze w *Dziennikach* jest to, że można w nich poznać duszę Carmen, jej najskrytsze pragnienia i walki duchowe. Wylania się obraz niezwykłej kobiety, dotąd nikomu nieznaną. Niejednokrotnie spisane przeżycia autorki przepojone są smutkiem, lękiem, brakiem sensu czy pragnieniem ucieczki: „Dniem i nocą wołam do Ciebie! Pomóż mi! Nic mnie nie interesuje. Uciec... gdzie? Jeśli Cię nie ma, wszystko jest niczym.

Lecz jeśli jesteś, nie ma ucisku” (nr 300). W swych notatkach wyrażała też ból, jaki odczuwała w duszy, a także zadawała pytania o sens istnienia ludzkiego: „Demon mnie prześladowuje, aby ukraść mi pokój, na nowo przynosi wątpliwości: nagle zaciemnia się horyzont” (nr 795).

Carmen wszystkie swoje przeżycia odnosi zawsze do Jezusa; pozostaje do końca wierna powołaniu Bożemu: „Wiesz, że jestem mizerną grzesznicą, ale Cię Kocham” (nr 353). Choć taka głęboka szczerość i otwartość w nazywaniu swoich uczuć mogą być dla czytelnika okazją do podważenia jej autorytetu na tle innych liderów ruchów charyzmatycznych czy wspólnot posoborowych, to jej przeżycia wewnętrzne nie są dalekie od duchowości Biblii, ukazanej chociażby w Psalmie 118. To właśnie dzięki temu, że nie są precedzone przez filtr „taniej pobożności”, mogą być bodźcem do refleksji nad swoją własną drogą wiary.

Dzienniki są zatem żywym doświadczeniem wielkości Boga w małości i ułomności ludzkiej egzystencji. Przystępna forma książki – krótkie ponumerowane akapity i zestawione rozmaite przemyślenia Carmen – sprawia, że łatwo można odnaleźć szukany zapis, by jeszcze raz do niego powrócić. Sprzyja ona także temu, aby nie czytać *Dzienników* jednym ciągiem, lecz, by odczytaną notatkę poddać osobistej refleksji – w ten sposób można z pewnością odnieść duchową korzyść. Aby zgłębić teksty Świętej Teresy od Jezusa, nie trzeba być karmelitaną – podobnie jest też w przypadku lektury *Dzienników* – bez obaw można zanurzyć się w pismach Carmen, zachowując swą tożsamość chrześcijanina, niekoniecznie przechodząc do wspólnoty neokatechumenalnej.

SŁAWOMIR NOWOSAD

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Teologii, Polska
slawomir.nowosad@kul.pl
ORCID: 0000-0002-6287-7938

Charles E. Curran, *Diverse Voices in Modern US Moral Theology*, Georgetown University Press, Washington, DC 2018, ss. XIII+264, ISBN 978-16-2616-633-2

Być może wielość głosów i zróżnicowanie ich perspektyw to szczególnie rzucające się w oczy charakterystyczne znamię współczesnej teologii, a teologii moralnej w szczególności. Już kilkanaście lat temu miałem okazję dostrzec to z bliska podczas pierwszego kongresu katolickich teologów moralistów w Padwie, który zgromadził ponad 400 uczestników z całego świata. Był tam też Charles Curran, tyleż znany, co kontrowersyjny moralista, usunięty z Katolickiego Uniwersytetu Ameryki w Waszyngtonie w 1986 roku za głoszenie poglądów sprzecznych z nauką katolicką. Od tego czasu jest profesorem na metodystycznym uniwersytecie w Dallas i autorem bardzo wielu publikacji. Uważa się nadal za katolickiego teologa, czemu dał wyraz zwłaszcza w autobiografii *Loyal Dissent: Memoir of a Catholic Theologian* (2006). Spośród jego licznych książek (ponad 50) warto wspomnieć choćby serię *Readings in Moral Theology*, redagowaną wraz z Richardem A. McCormickiem w latach 1979-2011. W sumie ukazało się w tej serii 18 tomów, z których każdy poświęcony został wybranej problematyce, prezentując różne punkty widzenia.

W recenzowanej książce *Diverse Voices in Modern US Moral Theology* Charles Curran omawia dwanaście mniej lub bardziej różnych ujęć metodologicznych teologii moralnej w jej północnoamerykańskim kontekście, co niekoniecznie oznacza, że omawiani tu moralisci to najważniejsi amerykańscy autorzy na polu teologii moralnej. Są tu twórcy wyjątkowo znaczący dla tej teologii, nie tylko Amerykanie. W odrębnych rozdziałach Curran pisze o dwóch moralistach niemieckich – redemptoryście Bernardzie Häringu i jezuitcie Josefie Fuchsie. Jak wiadomo, przez całe lata wykładali oni na rzymskich uczelniach papieskich, przez co mieli decydujący wpływ na studiujących tam teologów moralistów z różnych stron świata, także amerykańskich. Curran szczegól-

nie chwali ich dokonania, choć wspomina też o krytycznym odbiorze niektórych ich postulatów. Häringa nazywa „najbardziej wpływowym katolickim teologiem moralistą w XX wieku” (s. 20). Z grona przedstawionych moralistów amerykańskich seniorem był jezuita John C. Ford (zm. 1989), którego podręcznik (*Contemporary Moral Theology*, t. 1-2), w dużym stopniu kazuistyczny, uformował całe pokolenia kleryków i księży. Ford był także jednym z pierwszych autorów publikujących w powstałym w 1940 roku jezuickim czasopiśmie „Theological Studies”, uchodzącym dzisiaj – według Currana – za najważniejszy periodyk teologiczny w USA. Curran przyznaje, że Ford pozostał bardzo znaczącą postacią dla teologii moralnej w Stanach Zjednoczonych, chociaż „większość katolickich teologów moralistów nie zgadzało się z jego obroną podręczników [tradycji manualistycznej] i jego [krytycznego] stanowiska co do sztucznych środków antykoncepcyjnych” (s. 17).

Wyjątkowo bliski osobiście, ale i doktrynalnie Curranowi był z pewnością jezuita Richard A. McCormick (zm. 2000), który wykładał najpierw w Georgetown, a później w Notre Dame. Był kazuistą, w dobrym sensie tego słowa, a swoim przekonaniom dawał wyraz zwłaszcza w kronikarskich Notes on Moral Theology na łamach „Theological Studies”, które opracowywał przez prawie 20 lat. W tych i innych swoich publikacjach McCormick z teologa początkowo wiernego magisterium stawał się stopniowo coraz bardziej krytyczny. Szczególnie dotyczy to jego teorii proporcjonalizmu etycznego, w której chciał się zdystansować względem etycznego konsekwencjalizmu. Pisał np., że antykoncepcja i sterylizacja to nie są czyny moralnie złe, ale „zła przedmoralne, które można usprawiedliwić proporcjonalną przyczyną” (s. 74). Wobec tych i innych zagadnień (homoseksualizm czy sztuczne zapłodnienie) McCormick, jak wielu moralistów odrzucających przynajmniej pewne elementy nauczania Kościoła, odwoływał się do „rozdzielenia między ujęciem doktrynalnym (albo obiektywnym) a pastoralnym (albo subiektywnym)” (s. 78), co według Currana niesie w sobie możliwość rozstrzygnięć w duchu: „nauczanie [doktryna] jest właściwe, ale zniuansowana praktyka duszpasterska jest dopuszczalna” (s. 78). Curran dostrzega też, jak w różnych pismach McCormicka ujawniał się rozwój jego argumentowania moralnego, także jeśli chodzi o możliwość sprzeciwu – czego bronił – wobec przynajmniej pewnych elementów nauczania Kościoła.

Szczególną postacią w świecie północnoamerykańskiej teologii moralnej był Germain Grisez (zm. 2018), świecki filozof i teolog. W oryginalny sposób wypracował on nowe spojrzenie na prawo naturalne, odwołując się do kategorii podstawowych dóbr i zasad człowieka (w czym wsparli go np. John Finnis i Joseph Boyle, rozwijając tzw. nową teorię prawa naturalnego). Działanie naruszające takie podstawowe dobra należy uznać za złe moralnie. Takie rozumowanie umożliwiło mu negatywną ocenę jakiegokolwiek działania antykoncepcyjnego, które narusza podstawowe dobro, jakim jest płodność (prokreacja): „zło [antykoncepcji] zawiera się w ludzkiej woli, dążącej do pogwałcenia prokreacji jako dobra, która jest wartością samą w sobie, przeciwko czemu nikt nie powinien nigdy działać. Zło jest więc w intencji, a nie w zewnętrznym akcie” (s. 89). Grisez w ten sposób zawsze bronił nauczania Kościoła o niemoralności antykoncepcji. Wobec wielu przykładów odrzucania nauki Kościoła wśród amerykańskich (i nie tylko) teologów moralistów Grisez opublikował trzy bardzo obszerne tomy o charakterze pod-

ręcznika pod wspólnym tytułem *The Way of the Lord Jesus* (Quincy: Franciscan Press 1983-1997). Curran przyznaje, że Grisez, zawsze wierny magisterium Kościoła, należał do wiodących postaci amerykańskiej teologii moralnej, nawet jeśli wielu się z nim nie zgadzało w różnych jego koncepcjach i ocenach.

Jako na moralistę wiernego nauce Kościoła Curran wskazuje również na dominikana Romanusa Cessario. Był on zawsze pod wpływem tomizmu Servaisa Théodore'a Pinckaersa, co pozwala mu podkreślać szczególne znaczenie encykliki *Veritatis splendor* i jej realistycznego tomizmu dla odnowy katolickiej nauki moralnej. W centrum jego wizji moralnej (zob. *The Moral Virtues and Theological Ethics*, 1991) znajduje się „etyka cnót zakorzeniona w Ewangelii i wezwaniu Vaticanum II do odnowy teologii moralnej” (s. 111). Dzięki cnocie człowiek nie tylko spełnia dobre czyny, ale sam staje się dobry. Idąc za Tomaszem, należy wyróżnić najpierw trzy cnoty teologiczne – wiarę, nadzieję i miłość – które są „darem kochającego Boga, dzięki czemu chrześcijanin może osiągnąć stan przyjaźni z Trójjedynym Bogiem” (s. 113). Na nich dopiero budowane są cnoty moralne, spośród których szczególne znaczenie mają cnoty kardynalne. Dla życia duchowego w relacji z Bogiem liczą się przede wszystkim cnoty wlane, które jako dary Boże umożliwiają osobie działanie o charakterze nadprzyrodzonym. Pisząc o prawie naturalnym, drugim ważnym temacie jego publikacji, Cessario definiuje „chrześcijańską teologię moralną jako koncepcję, która wyjaśnia i ocenia ludzkie postępowanie na podstawie tego, czy dany ludzki czyn w sposób właściwy i trafny osiąga dobro, które sprzyja doskonaleniu swego sprawcy” (s. 118). Curran podkreśla, że w całej swojej wizji chrześcijańskiej moralności Cessario pozostaje wierny św. Tomaszowi i broni nauki moralnej, zwłaszcza *Veritatis splendor* i *Katechizmu Kościoła katolickiego*.

Margaret Farley związała całą swoją akademicką karierę z uniwersytetem Yale i tamtejszą Divinity School, a więc z protestanckim środowiskiem teologicznym. Zresztą wcześniej zrobiła doktorat pod kierunkiem Jamesa Gustafsona (podobnie jak Lisa Sowle Cahill), najgłośniejszego etyka protestanckiego w Ameryce w tamtym czasie. Jej publikacje, zresztą niebyt liczne, koncentrowały się wokół problematyki feministycznej, w czym Farley była pionierem. Jak dla całego feminizmu, także dla Farley podstawowym źródłem poznania jest doświadczenie. Dla teologii oczywiście pierwszorzędnie liczy się objawienie i słowo Boże, tradycja, rozum, ale wedle założenia feministycznego i tutaj pojawia się doświadczenie Boga zapisane w słowie objawionym, a w tradycji ujawnia się doświadczenie wspólnoty wiary w historii. Curran przyznaje, że taki jednostronny akcent na doświadczenie rodzi problemy, gdyż pojawia się pytanie o rozróżnianie doświadczeń i zakres ich autorytetu. Zarówno tutaj, jak i w nauce o małżeństwie i rodzinie, Farley opiera się bardziej na psychologii i ludzkich doświadczeniach niż na objawieniu, antropologii czy teologii sakramentalnej. Stąd przyjmuje np. rozwiązywalność małżeństwa, gdy „nie można już podtrzymać związku, albo gdy małżeństwo nie służy już celowi, dla którego zostało zawarte” (s. 140). Podobnie na teologię moralną patrzy Lisa S. Cahill, kolejna postać amerykańskiej teologii o silnym nachyleniu feministycznym z książki Currana. Związana od kilkudziesięciu lat z jezuitskim Boston College, wyróżnia ona cztery komplementarne źródła teologii moralnej, swoście je definiując: „Biblia; wspólnotowa «tradycja» wiary, teologii i praktyki; normatywny opis

filozoficzny podstawowego czy idealnego człowieczeństwa; określenie tego, co w przeszłości i obecnie było istotne zwłaszcza w sferze nauk empirycznych” (s. 153). W sytuacji braku zgodności między danymi z różnych źródeł Cahill przyjmuje „podejście naukowe”, jak np. wtedy gdy tłumaczy, że homoseksualizmu „psychiatria i psychologia nie uważają już za psychiczne zaburzenie” (s. 154). Tematyka jej publikacji ogniskuje się zwłaszcza na zagadnieniach z zakresu sprawiedliwości społecznej i solidarności, bioetyki, w tym teorii prawa naturalnego, z częstym odwoływaniem się do św. Tomasza i do Arystotelesa. Jej feministyczna (nad)wrażliwość prowadzi ją do dostrzegania założeń i akcentów patriarchalnych także w oficjalnym nauczaniu Kościoła, w tym u Jana Pawła II. Pisząc o związkach jednopłciowych, domaga się dla nich „prawnego uznania i kościelnego uszanowania”, gdyż „osoby homoseksualne są zdolne do «małżeńskiej» miłości” (s. 169-170).

Z grona teologów moralistów latynoskich w Stanach Zjednoczonych najbardziej znana jest Ada María Isasi-Díaz, „matka teologii *mujerista*” (s. 177), zaś Bryan N. Massingale to wiodąca postać „czarnej teologii”, którego Curran nazywa „nadzwyczajnym czarnym katolickim teologiem moralistą piszącym dzisiaj” (s. 197). Isasi-Díaz (zm. 2012) pochodziła z Kuby, a wykształcenie teologiczne zdobyła w protestanckim nowojorskim Union Theological Seminary. Sama określała siebie jako feministkę wyrosłą z południowoamerykańskiej teologii wyzwolenia, gdzie akcent pada na praktykę – chodzi o wyzwolenie wszelkich uciskanych, zwłaszcza Latynosów. Teologia *mujerista* w jej wydaniu odwołuje się do kilku wiodących pojęć: walki (o wyzwolenie), codzienności (codziennego doświadczenia takiej walki), aspektu historycznego (obejmującego wyzwolenie i zbawienie), rodziny/wspólnoty oraz religijności ludowej. Curran przyznaje, że autorka ta przyjmuje raczej ograniczone rozumienie sumienia i całej etyki. Cała jej wizja życia moralnego jest ograniczona do wyzwolenia społecznego czy politycznego, i to zwłaszcza samych Latynosów. To ograniczenie dotyczy również rozumienia istoty teologii, gdyż za teologów uważa ona wszystkich zaangażowanych we wspomnianą walkę o wyzwolenia. Massingale, podobnie jak Isasi-Díaz, jest w swojej wizji teologicznej i moralnej głęboko uwarunkowany swoim etnicznym pochodzeniem. Stąd w jego pismach dominuje problematyka rasizmu, który „ze swej natury wiąże się z uprzywilejowaniem białych” (s. 200). W tym sensie, jak podkreśla Curran, oboje pisali na temat teologii moralnej, sytuując się na obrzeżach życia społecznego. Ich swoista wrażliwość jest ważna dla teologii moralnej, ale ma ograniczone znaczenie.

Ciekawym i ważnym zjawiskiem we współczesnej amerykańskiej teologii moralnej było środowisko znane jako „Nowe wino, nowe bukłaki” (New Wine, New Wine-skins). To nowe pokolenie teologów moralistów, krytycznych wobec rewizjonistów, którzy wskazywali na encyklikę *Humanae vitae* jako dokument, którego opublikowanie było punktem zwrotnym w dziejach katolickiej teologii moralnej w USA. Można dostrzec, że w tym kontekście Curran ujawnia swoje niechętnie odniesienie do tradycyjnego katolicyzmu amerykańskiego, gdy pisze o jego „zaściankowym charakterze” (s. 210). Ogólnie ocenia jednak tych teologów jako ambitnych i godnych uznania. Z niejakim zadowoleniem, jak się wydaje, dostrzega wśród nich rozbieżne opinie co do niektórych zagadnień, zwłaszcza z zakresu etyki seksualnej. Podziały istniejące wśród moralistów

w ogóle, według Currana, są głębsze, niż to prezentują ci młodzi teologowie. Curran ostatecznie dostrzega wartość tej grupy teologów moralistów, która już przestała istnieć, a jej główną zasługę widzi w tym, że wykazała ona inicjatywę do doprowadzenia do dialogu między moralistami liberalnymi i konserwatywnymi. W pewnym momencie wraca on do swojej sprawy, gdy decyzją Kongregacji Nauki Wiary został usunięty z Katolickiego Uniwersytetu Ameryki. Ponownie, jakby się tłumacząc, pisze, że chodziło mu o sprzeciw wobec „nie-nieomylnego nauczania” (s. 215).

Ostatnim przedstawicielem amerykańskiej teologii moralnej w opracowaniu Currana jest James Keenan, jezuita z Boston College. To autor, który dużo publikuje, a od 1993 roku jest autorem wspomnianych już *Notes on Moral Theology*. W centrum jego zainteresowań są zagadnienia fundamentalne (jak rozróżnienie między dobrocią i słusnością czynu) i historyczne (np. jego obszerna praca *A History of Catholic Moral Theology in the Twentieth Century*, 2010), także problematyka etyki cnót oraz odnowionej kazuistyki. Curran pisze przy tej okazji o głównym sporze między moralistami popierającymi nauczanie magisterium a tzw. rewizjonistami, którym chodzi o „uwolnienie sumienia”. Wśród tych drugich widzi oczywiście siebie, a pierwszych nazywa „silną mniejszością” w skali ogólnościowej. Keenan wielokrotnie podkreśla znaczenie i konieczność dowartościowania „prymatu sumienia”, któremu jakoby stale zagrażają oficjalne wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. W tym kontekście za najważniejszą zasługę europejskiej teologii moralnej uważa dowartościowanie autonomii w etyce (Alfons Auer), „podkreślającej pierwszeństwo sumienia w poszukiwaniu prawdy moralnej” (s. 230). Równocześnie da się dostrzec w piśmiennictwie Keenana cenne akcenty personalistyczne, gdy wskazuje na potrzebę uwypuklenia podmiotowego wymiaru życia moralnego, w czym pomocna jest etyka cnót. Co do zagadnień szczegółowych, Keenan wielokrotnie opowiadał się np. za używaniem prezerwatyw w kontekście szerzenia się AIDS. Natomiast pisząc kilka razy o etyce uniwersyteckiej, wskazywał zwłaszcza na takie wartości, jak: „godność osoby ludzkiej, sprawiedliwość społeczna, dobro wspólne, równość, słusność, odpowiedzialność, przejrzystość, uczciwość, odrzucenie dyskryminacji, szczerłość, zgodę” (s. 240). Warto docenić zaangażowanie Keenana w doprowadzenie do spotkań i współpracy teologów moralistów (czy teologicznych etyków – jak woli ich nazywać) w skali globalnej. Był pomysłodawcą i organizatorem dwóch światowych konferencji teologów moralistów w Padwie (2006) i Trydencie (2010), później koordynował kolejne konferencje kontynentalne i regionalne, co dało początek sieci znanej dziś jako *Catholic Theological Ethics in the World Church*.

Całość książki Currana kończy obszerny i szczegółowy indeks, zawsze pomocny w lekturze takich książek. Przy całej negatywnej ocenie postawy tego teologa moralisty względem nauki Kościoła recenzowana książka niewątpliwie daje dowody jego pracowitości i zorientowania nie tylko w amerykańskiej teologii moralnej. Autor podkreśla, że mimo oczywistej różnorodności środowiska amerykańskich teologów moralistów jako ważna dla wszystkich jawi się charakterystyczna katolicka „zasada pośrednictwa znana także jako zasada inkarnacyjna bądź sakramentalna”, jak również „uniwersalizm jako ważna cecha rzymskiego katolicyzmu” (s. 251), a przez to także katolickiej teologii moralnej. Zarazem Curran przyznaje, że wśród amerykańskich teologów moralistów ist-

nieją głębokie podziały, zwłaszcza między konserwatystami a liberałami (rewizjonistami), i tak naprawdę brak tam jest jakiegokolwiek poważniejszego dialogu. Te podziały uwidaczniają się również między istniejącymi tam towarzystwami teologicznymi.

Ukazując główne założenia wizji moralności przedstawianych teologów i ich – jak wielokrotnie pisze – *Sitz in Leben*, Curran potwierdza, jak bardzo teleologiczne teorie etyczne (konsekwencjalizm, proporcjonalizm), jednoznacznie krytykowane w *Veritatis splendor*, znalazły akceptację w amerykańskiej teologii moralnej. Podczas lektury tej książki nietrudno też zauważyć, z jaką uwagą autor dobiera terminologię. Przykładowo konsekwentnie używa określenia „tradycyjna” (albo „nie-nieomylna”) nauka katolicka, a nie „oficjalna” czy po prostu „nauka Kościoła” (np. s. 74, 75, 153, 187). Nietrudno domyślić się, że tym samym, jeśli ktoś odrzuca jakieś elementy takiej nauki (jak on sam), odrzuca naukę „tradycyjną”, a nie „oficjalną” czy nauczanie Kościoła. Odnosząc się do aborcji, pisze o „zabiciu płodu” (s. 75), co – np. według McCormicka – da się usprawiedliwić dla ratowania życia matki. Wyjątkowo wiele razy Curran przywołuje encyklikę *Humanae vitae*, o której pisze, że „rzuciła wielki cień na istniejący świat katolickiej teologii moralnej” (s. 129). Czytelnik ma wrażenie, jakby trwała w nim zdra z jego osobistego życia, gdy ostatecznie po latach kontrowersji i sporów co do jego reakcji na dokument Pawła VI musiał odejść z katolickiego uniwersytetu w Waszyngtonie. Curran wspomina *Humanae vitae* zawsze krytycznie, a czasem w sposób zaskakujący, np. gdy stawia ją w kontekście wojny w Wietnamie, pisząc, że to w opozycji do tej wojny i do encykliki teologowie moralisci opowiedzieli się za wolnością sumienia i własną, subiektywną oceną moralną, a wbrew sformułowaniom oficjalnym, politycznym czy kościelnym.

Recenzowana praca zawiera bardzo dużo informacji, co sprawia, że zdarzają się nieścisłości. Trylogię *Jezus z Nazaretu* papież Benedykt XVI napisał po encyklice *Deus caritas est*, a nie przed (por. s. 171). Wspominając Williama Perkinsa (s. 227), Curran pisze o „brytyjskiej” kazuistyce, tymczasem należy ją nazwać „angielską”. Jest tu też kilka powtórzeń: dwa razy Curran pisze, że Grisez planował wydanie czwartego tomu swego *opus magnum*, ale tego nie zrobił (s. 92 i 101); dwukrotnie podaje rok 1940 jako początek ukazywania się „Theological Studies” (s. 1 i 202); dwa razy podaje rok wydania *Nauki Chrystusa* B. Häringa (s. 19-20 i 240); dwukrotnie pisze też, że R. McCormick był autorem *Notes on Moral Theology* (s. 62 i 215).

Warto na koniec podkreślić, że uważna i krytyczna zarazem lektura *Diverse Vices in Modern US Moral Theology* każdemu da dobrą orientację w bogatym i zróżnicowanym środowisku północnoamerykańskiej katolickiej teologii moralnej. Pozwoli jednocześnie zrozumieć przyczyny i przejawy kryzysu katolickiej nauki moralnej, ale i próby jej uzdrowienia, bo jedno i drugie dotyczy licznych uniwersytetów katolickich w USA.

SPRAWOZDANIA

PIOTR GUZDEK

Uniwersytet Opolski, Wydział Teologiczny, Polska

piotr.guzdek@interia.pl

ORCID: 0000-0002-1727-8012

Konferencja „*Odeszły, aby żyć wiecznie... Pogrzeb dziecka poronionego z perspektywy ekumenicznej*” (Poznań, 28-29 września 2021 roku)

W dniach 28-29 września 2021 roku na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu odbyła się Ogólnopolska Konferencja Naukowa „*Odeszły, aby żyć wiecznie... Pogrzeb dziecka poronionego z perspektywy ekumenicznej*”. Było to pierwsze w krajowym środowisku naukowym i eklezyjalnym sympozjum traktujące o pochówku dziecka zmarłego na skutek poronienia klinicznego i towarzyszeniu pastoralnym jego osieroconej rodzinie w praktyce duszpasterskiej, dyscyplinie liturgicznej i nauczaniu dogmatyczno-moralnym pięciu najliczniejszych w Polsce Kościołów chrześcijańskich. Reprezentowano tradycję rzymskokatolicką, greckokatolicką, starokatolicką, prawosławną i ewangelicko-augsburską, a także, choć niemającą ścisłego związku z polską kulturą, tradycję anglikańską.

Konferencję wraz z poznańskim fakultetem teologicznym współorganizowały podmioty naukowe, kulturalne i pastoralne prowadzące działalność na rzecz małżeństw i rodzin o zasięgu regionalnym i ogólnopolskim, jak Krajowy Ośrodek Duszpasterstwa Rodzin, Polskie Stowarzyszenie Familiologiczne, Polskie Stowarzyszenie Obrońców Życia Człowieka i Towarzystwo Gimnastyczne „Sokół Poznański”. Patronat honorowy nad wydarzeniem sprawował bp dr hab. Wiesław Śmigiel, przewodniczący Rady ds. Rodziny Konferencji Episkopatu Polski i ordynariusz diecezji toruńskiej.

Omawiane sympozjum o ściśle ekumenicznym profilu badawczym stanowiło kontynuację Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej „*Umarłych pogrzebać... Pogrzeb dziecka poronionego źródłem chrześcijańskiej nadziei*” zorganizowanej na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie w roku 2012. Problematyka pochówku dziecka zmarłego na wczesnych etapach ciąży była rozważana na krakowskiej konferencji wyłącznie z perspektywy Kościoła Rzymskokatolickiego. Inicjatywa poznań-

ska, podjęta niespełna 10 lat później, poszerzyła zakres analiz o inne denominacje chrześcijańskie.

Wydarzenie to przygotowano w ramach Roku Rodziny „*Amoris laetitia* – Radość miłości” ogłoszonego w Kościele Rzymskokatolickim w celu zintensyfikowania prac nad wprowadzeniem w struktury duszpasterstwa rodzin podejścia pastoralnego papieża Franciszka zawartego w adhortacji *Amoris laetitia*. Konferencja stała się kolejnym o randze ogólnopolskiej instrumentem aplikacji przez Krajowy Ośrodek Duszpasterstwa Rodzin papieskiej adhortacji. Jednym z pierwszych projektów zrealizowanych w tym zakresie było wydanie i wdrożenie we współpracy z Polskim Stowarzyszeniem Obrońców Życia Człowieka *Kompendium pastoralnego o rodzinnym pogrzebie dziecka martwo urodzonego i towarzyszeniu w żałobie osieroconej rodzinie* (Kraków 2020). Organizatorzy postawili jako prymarny cel obu inicjatyw pastoralno-naukowych rozpatrzenie i następnie zastosowanie tych założeń i wskazań paradygmatu pastoralnego Franciszka, które mogą okazać się twórcze i adekwatne w niezwykle złożonej i emocjonalnie trudnej sytuacji duszpasterskiej śmierci dziecka we wczesnym stadium prenatalnym. W zamyśle organizatorów termin sympozjum przypadł w niedalekiej bliskości czasowej Dnia Dziecka Utraconego, wpisując się w jego ogólnopolskie obchody w środowisku kościelnym.

Dwudniowe obrady konferencji przyjęły formę stacjonarną dla prelegentów zgromadzonych w gmachu Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Chrystusowego dla Polonii Zagranicznej na Ostrowie Tumskim w Poznaniu, zaś dla audytorium zewnętrznego z powodu ograniczeń pandemicznych były dostępne za pośrednictwem transmisji internetowej na profilach Facebook i YouTube Wydziału Teologicznego UAM, Polskiego Stowarzyszenia Obrońców Życia Człowieka i Krajowego Ośrodka Duszpasterstwa Rodzin. Na czele komitetu organizacyjnego stanął ks. prof. UAM dr hab. Andrzej Pryba MSF, prodziekan ds. rozwoju i współpracy naukowej Wydziału Teologicznego UAM oraz wiceprezes Polskiego Stowarzyszenia Familiologicznego. Pomysłodawcą sympozjum był Piotr Guzdek, doktorant na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego i koordynator ds. pogrzebów dzieci martwo urodzonych w Polskim Stowarzyszeniu Obrońców Życia Człowieka. Patronat medialny pełniły redakcje mediów lokalnych i ogólnopolskich: Przewodnika Katolickiego, TVP 3 Poznań, Radia Poznań, Radia Emaus i Fundacji Dobre Państwo.

Strukturę konferencji oparto na czterech modułach tematycznych zrealizowanych w ramach pięciu sesji plenarnych. Ich problematyka dotyczyła kolejno medycznych, prawnych, psychospołecznych aspektów poronień klinicznych i pochówku utraconego dziecka (sesja 1), statusu embrionu ludzkiego (sesja 2), pośmiertnego losu dziecka umierającego bez chrztu w okresie prenatalnym (sesja 3) oraz liturgii pogrzebu zmarłego i wsparcia pastoralnego rodzin (sesja 4 i 5). Poszczególne sesje każdorazowo dopełniała dyskusja w odpowiedzi na pytania uczestników stacjonarnych i kwestie szczegółowe poddawane pod rozwagę prelegentów przez osoby biorące udział w konferencji za pośrednictwem transmisji internetowej.

W słowie wprowadzenia ks. Andrzej Pryba wyraził radość z owocnej współpracy w przygotowaniu konferencji licznych podmiotów wykonujących oryginalne

i wymiennie wspierające rodzinę projekty naukowe i pastoralne. Podkreślał społeczną i eklezjalną doniosłość tematu przewodniego obrad. Za niewątpliwie osiągnięcie uznał podejmowany w duchu ekumenii i dialogu wspólny namysł teologów różnych Kościołów chrześcijańskich nad możliwymi formami wsparcia pastoralnego rodziny osieroconej po stracie prokreacyjnej i kształtowania postawy pietyzmu dla zwłok i szczątków człowieka zmarłego we wczesnym etapie rozwoju prenatalnego. W ocenie ks. Pryby małżeństwo i rodzina, naznaczone cierpieniem powodowanym śmiercią dziecka przed narodzeniem, stają się wymagającą szczególnej troski przestrzenią relacji międzyosobowych, w których naczelnymi wartościami ekumenii, jak jedność i braterstwo, jeszcze usilniej powinny być promowane i realizowane na podstawie ewangelicznego orędzia miłości bliźniego i godności osoby ludzkiej. Wraz z przewodniczącym konferencji głos wprowadzenia zabrała Katarzyna Kosakowska, prezes Towarzystwa Gimnastycznego „Sokół Poznański”. W swoim wystąpieniu odwołała się do prologu Ewangelii według św. Jana, wyrażając przekonanie, że dzięki przedłożeniom prelegentów światło Chrystusa, rozświetlające mrok żałoby, dotrze do rodzin przeżywających prenatalną śmierć dziecka w osamotnieniu i niezrozumieniu ze strony otoczenia. W opinii prezes Kosakowskiej zmierzenie się z bolesną problematyką symposium może zrodzić w środowisku społecznym owoce wrażliwości i solidarności międzyludzkiej z rodzinami oplakującymi poronione dzieci.

Otwarcia konferencji dokonali ks. dr Przemysław Drąg, dyrektor Krajowego Ośrodka Duszpasterstwa Rodzin, oraz Beata Choroszevska, krajowa doradczyni życia rodzinnego. Rozpoczynając obrady, prowadzący stwierdzili, że poznańskie symposium familiologiczne i zarazem ekumeniczne jest pierwszym tego typu spotkaniem naukowym o tak integralnym podejściu do niezawinionej śmierci dziecka prenatalnego oraz jej doświadczania w relacjach rodzinnych i wspólnocie parafialnej. W ich ocenie konferencja ta stanowi materialne świadectwo ciągłej troski duszpasterskiej Kościoła o szacunek dla poczynającego się dziecka i jego rodzinę zmagającą się ze stratą prenatalną. Rodzina przekazująca życie i będąca w żałobie po śmierci dziecka nienarodzonego niezmiennie pozostaje w centrum posługi pastoralnej Kościoła. Kierownictwo Krajowego Ośrodka przytoczyło fragment adhortacji *Amoris laetitia*, w którym papież Franciszek wskazał na niezbędną postawę duszpasterskiej wrażliwości wobec osieroconych rodziców: „A jakże nie rozumieć żalu tych, którzy stracili dziecko?” (nr 254). Przemawiający wyrazili nadzieję na wypracowanie konkretnych form systemowej pomocy pastoralnej rodzinom w niepowodzeniu położniczym, sygnalizując bolesne i niedopuszczalne przypadki odmowy przez kapłanów celebracji liturgii pogrzebu dla dziecka zmarłego w okresie prenatalnym. Kończąc swoje wystąpienie, dyrektor Krajowego Ośrodka postulował, aby uczynić wszystko dla integralnego rozwoju dziecka pod sercem matki, a w sytuacji jego śmierci zapewnić mu godny pochówek zgodnie z dyscypliną liturgiczną i pastoralną Kościoła, otwartą na towarzyszenie małżonkom w żałobie po stracie prenatalnej.

Fizjologię, etiopatogenezę i epidemiologię poronień samoistnych omówił w swoim referacie otwierającym pierwszą sesję plenarną konferencji prof. n. med. Bogdan Chazan z MaterCare International, St. John's Canada. Oceny obowiązujących

w Polsce procedur formalnoprawnych pogrzebu dziecka martwo urodzonego dokonał dr hab. Piotr Telusiewicz, kierownik Katedry Prawa Rodzinnego i Praw Rodziny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Psychologiczne i społeczne następstwa poronień klinicznych oraz propozycje form wsparcia osieroconych rodzin przedstawiła dr Emilia Lichtenberg-Kokoszka, adiunkt w Instytucie Nauk Pedagogicznych Uniwersytetu Opolskiego. Działania pomocowe świadczone rodzinom w sytuacji kryzysowej przez instytucje samorządowe na przykładzie województwa wielkopolskiego scharakteryzował ks. Andrzej Pryba. Spektrum niezbędnych kompetencji komunikacyjnych kapłanów w posłudze pastoralnej rodzicom po poronieniu wskazała dr hab. Monika Przybysz, profesor w Instytucie Edukacji Medialnej i Dziennikarstwa Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Osobiste świadectwo cierpienia członków rodziny nuklearnej poronionego dziecka, szczególnie żałoby starszego rodzeństwa, złożyła dr hab. Elżbieta Osewska, profesor w Katedrze Filologii Polskiej Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Tarnowie.

Stanowisko Cerkwi Prawosławnej w kwestii statusu embrionu ludzkiego zaprezentował ks. dr Artur Aleksiejuk z Katedry Pedagogiki Religii i Kultury Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. Poglądy teologów prawosławnych na egzystencję pośmiertną dzieci zmarłych bez chrztu przedłożył ks. dr Henryk Paprocki, profesor Prawosławnego Seminarium Duchownego w Warszawie. Liturgiczne i pastoralne aspekty pogrzebu dziecka poronionego w tradycji prawosławia rozważył ks. dr hab. Marek Ławreszuk, profesor i kierownik Katedry Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku. Dyskusje teologów luterańskich na temat statusu embrionu ludzkiego nakreślił ks. dr hab. Janusz Podzielny, profesor w Instytucie Nauk Teologicznych Uniwersytetu Opolskiego. Dyscyplinę liturgiczną pogrzebu dziecka zmarłego w wyniku poronienia i kierunki działań duszpasterskich Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego na rzecz rodzin z doświadczeniem prenatalnej śmierci dziecka skomentował bp dr Adrian Korczago, ordynariusz diecezji cieszyńskiej i kierownik Katedry Ewangelickiej Teologii Praktycznej Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.

Stosunek teologii rzymskokatolickiej wobec wielowiekowej polemiki wokół pozycji antropologicznej embrionu ludzkiego przybliżył ks. dr hab. Andrzej Muszala, profesor w Międzywydziałowym Instytucie Bioetyki Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Analizę opinii teologów rzymskokatolickich o pośmiertnym losie dziecka umierającego bez chrztu w prenatalnej fazie życia przeprowadziła dr Marta Ficoń, absolwentka Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Formy liturgicznego pochówku nieochrzczonego dziecka i duszpasterskiej troski Kościoła Rzymskokatolickiego o rodzinę w kryzysie poronienia uczynił przedmiotem swojego wystąpienia Piotr Guzdek. Tożsame zagadnienie z pozycji Kościoła Greckokatolickiego w Polsce przedstawił ks. dr hab. Przemysław Nowakowski, profesor i dyrektor Instytutu Liturgicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Podejście Kościołów tradycji starokatolickiej do celebracji liturgii pogrzebu dziecka utraconego na skutek patologii ciąży i pomocy pastoralnej w żałobie jego rodzinie poddał uwadze uczestników sympozjum ks. dr hab. Mirosław Michal-

ski, profesor Katedry Starokatolickiej Teologii Dogmatycznej i Moralnej Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. Ekumeniczny profil konferencji dopełniło przedłożenie dr. hab. Piotra Kopca, profesora w Katedrze Teologii Protestanckiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, traktujące o pogrzebie dziecka zmarłego przed narodzeniem w nauczaniu moralnym Kościoła Anglii.

W trakcie dwudniowych obrad konferencji łącznie wygłoszono 17 referatów. Wszystkie wystąpienia zostały utrwalone i po zakończeniu sympozjum zamieszczone w celu ich popularyzacji na kanale Blogpressportal w serwisie YouTube, jak również na stronach internetowych Polskiego Stowarzyszenia Obróńców Życia Człowieka i Krajowego Ośrodka Duszpasterstwa Rodzin. Trwałym rezultatem konferencji będzie przygotowywana monografia wieloautorska, która ukaże się nakładem Wydawnictwa Pallottinum w Poznaniu jako pierwsza tego typu pozycja naukowo-ekumeniczna na rynku wydawniczym w Polsce. Podobnie wymiernym owocem krakowskiej konferencji sprzed 10 lat była monografia *Od bólu po stracie do nadziei życia. Pogrzeb dziecka poronionego*, stanowiąca obecnie jedno z podstawowych opracowań teologiczno-pastoralnych na ten temat w polskiej literaturze przedmiotu.

JAKUB BOGACKI

Polskie Studium Józefologiczne, Polska
kubabogacki95@gmail.com
ORCID: 0000-0001-5952-0957

Międzynarodowa Konferencja Teologiczna o św. Józefie „*Patris corde*” (Kalisz, 4-5 czerwca 2021 roku)

Ogłoszenie 8 grudnia 2020 roku przez papieża Franciszka Roku św. Józefa dla całego Kościoła, a także opublikowanie listu apostolskiego *Patris corde* stało się zachętą do podjęcia naukowej refleksji nad osobą i posłannictwem Patriarchy z Nazaretu. Z pewnością jednym z najciekawszych wydarzeń o charakterze naukowym Roku św. Józefa była międzynarodowa konferencja naukowa o św. Józefie „*Patris corde*” zorganizowana z inicjatywy ks. prof. UAM dr. hab. Dariusza Kwiatkowskiego, przez Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu oraz Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino de la Universidad San Dámaso w Madrycie. Dwudniowa konferencja naukowa zgromadziła kilkunastu prelegentów z aż czterech kontynentów.

Na wstępie ks. bp Damian Bryl, ordynariusz diecezji kaliskiej, pozdrowił wszystkich uczestników konferencji z Kalisza, który jest stolicą św. Józefa. Hierarcha zauważył, że w związku z trwającym Rokiem św. Józefa potrzebna jest również pogłębiona refleksja teologiczna nad osobą i życiem Patriarchy z Nazaretu. Zdaniem biskupa, na uwagę zasługuje fakt, że konferencja została zorganizowana przez Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu razem z Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino de la Universidad San Dámaso w Madrycie.

Słowa pozdrowienia skierował także ks. prof. Paweł Wygralak – dziekan Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Podkreślił, że w dwudniowej międzynarodowej konferencji naukowej biorą udział prelegenci z aż czterech kontynentów. Kończąc, ksiądz dziekan wyraził oczekiwanie, że rozpoczynająca się konferencja przyniesie rzetelne i owocne studium józefologiczne.

Profesor Pilar González, dziekan Wydziału Literatury Chrześcijańskiej i Kłasyfikacji św. Justyna, zwróciła uwagę, że profil teologiczny i osoba św. Józefa odgry-

wa ogromną rolę w literaturze. Często przedstawiano go w literaturze apokryficznej przede wszystkim jako ojca Jezusa i męża Maryi. Zdaniem prof. Pilar González, fakt, że św. Józef nie jest wspomniany w dwóch redakcjach Ewangelii, wcale nie umniejsza jego roli w historii zbawienia. W literaturze wczesnochrześcijańskiej wskazywano także na to, że wykonywał on zawód cieśli. Dziekan podkreśliła, że odnajdujemy w nim patrona dobrej śmierci i skutecznego orędownika. Jej zdaniem, bez wątpienia św. Józef zasługuje na uwagę podczas takiej konferencji naukowej.

Autorką pierwszego wystąpienia była s. Sophie Boffa CFSN z Australii. W swojej prelekcji przedstawiła Bractwo Prerafaelitów, które powstało w 1848 roku. Składało się ono z młodych, męskich artystów angielskich, którzy zdecydowali się wywołać rewolucję artystyczną poprzez naśladowanie dzieł sztuki z przeszłości. Ich prace, często przedstawiające obrazy religijne, stanowią potężny komentarz do współczesnych wartości społecznych, ruchu społecznego, który promował cechy siły fizycznej i przekonania religijne jako cechy męskości. W swoich przedstawieniach Bractwo Prerafaelitów uczyniło z Józefa postać istotną i godną naśladowania, chociaż, co trzeba podkreślić, ich podejście nie zawsze było przyjmowane z przychylnością ówczesnych krytyków.

Następnie głos zabrał rabin David Maxa reprezentujący progresywną żydowską wspólnotę w Pradze *Ec chajim*. Tytuł jego wystąpienia – „The judaic understanding of fatherhood” – zapowiadał spojrzenie na postać św. Józefa z perspektywy żydowskiej. Rabin zauważył, że judaizm jest religią relacji. W związku z tym ojciec odgrywa niezastąpioną rolę w każdej rodzinie. W tradycji żydowskiej każdy człowiek ma trzech rodziców: matkę, ojca i Boga. Józef poprzez swoją wiarę i postawę w żaden sposób nie przyćmiewał Boga Ojca; z pewnością był dla Jezusa punktem odniesienia, ponieważ w tradycyjnej rodzinie żydowskiej relacja pomiędzy synem i ojcem była bardzo bliska.

Niewątpliwie bardzo ciekawy wykład zaproponował słuchaczom ks. John Vianney Kyeyune z Ugandy – doktorant na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Prelegent podkreślił, że w Afryce głową rodziny jest ojciec oraz że zasadniczo to właśnie na nim spoczywa utrzymanie rodziny. Jest tak głównie dlatego, że ojciec jest tradycyjnie żywicielem rodziny i jej opiekunem. Tak więc, ze względu na swoją odpowiedzialność za rodzinę, ojcowie w Afryce mają tendencję do dominacji. Zdaniem ks. Johna Vianneya Kyeyune’a, zjawiskiem zauważalnym jest fakt, że niektórzy ojcowie w Afryce zaniedbali swoje obowiązki, generując przez to cierpienie żon i dzieci. Dlatego refleksja papieża Franciszka na temat ojcostwa św. Józefa w jego liście apostolskim *Patris corde* jest nie tylko aktualna, ale także bardzo potrzebna w kontekście obecnego stanu ojcostwa w Afryce. Trwający Rok św. Józefa można potraktować jako wezwanie dla afrykańskich ojców do przewartościowania swojego ojcostwa, aby kierowali się cechami i duchowością tego wielkiego Świętego.

Pierwszym polskim prelegentem międzynarodowej konferencji naukowej o św. Józefie „*Patris corde*” był ks. dr Dawid Stelmach (Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu). W swym wystąpieniu odnotował zauważalny renesans obecności św. Józefa w popkulturze. Związane jest to ze wzrostem zainteresowania kinematografią biblijną po filmie Mela Gibsona „*Pasja*”, a także

cechami charakteryzującymi Patriarchę z Nazaretu, takimi jak: sprawiedliwość, opiekuńczość, wierność, odwaga, męstwo oraz wewnętrzne wyciszenie. Prelegent stwierdził, że „znakiem firmowym” św. Józefa jest jego milczenie na kartach Ewangelii. Wykład ks. Dawida Stelmacha zakończył pierwszy blok wykładowy.

Po przerwie pierwszym prelegentem był prof. Guido Miglietta OSJ (Movimento Giuseppino Roma), który przedstawił wykład: „Analogie tra la dedica a San Giuseppe nei «Salmanticensis Morales» (Madrid 1723) e la lettera apostolica *Patris corde*”. Jak zauważył, inspiracją do podjęcia tego zagadnienia był Międzynarodowy Kongres Józefologiczny, który w 2017 roku odbył się w Poisson, we Francji. Profesor Miglietta dokonał analizy porównawczej szóstego tomu XVIII-wiecznego *Salmanticensis Morales* i listu apostolskiego *Patris corde* papieża Franciszka. Autor skonkludował, że w wyniku tego porównania można wyszczególnić, występujące w obu dziełach, istotne cechy św. Józefa, odpowiadające punktom od 1 do 3 *Patris corde*: Ojciec umiłowany, czuły, posłuszny. List apostolski papieża Franciszka ukazuje nadto jeszcze inne ważne przymioty Świętego: Ojciec przyjmujący, twórczo odważny, pracowity i pozostający w cieniu.

Świętem, które łączyło szczególnie Najświętszą Maryję Pannę i św. Józefa, był dzień ich zaślubin 23 stycznia. Choć w chwili obecnej święto to nie znajduje swojego miejsca w kalendarzu liturgicznym, to jednak jego teksty mszalne niosą w sobie głęboką treść. Głównym celem wystąpienia dr. Pawła Beygi było ukazanie wybranych elementów teologii św. Józefa w szczególnej uroczystości liturgicznej jego zaślubin z Najświętszą Maryją Panną. Autor prelekcji uczynił to w trzech etapach: poprzez ukazanie tekstu liturgicznego, przedstawienie józefologii oraz próbę oceny ich recepcji w świetle aktualnych wyzwań współczesnego Kościoła i rodziny. Prelegent powoływał się na dokumenty Stolicy Apostolskiej, liturgię Kościoła katolickiego oraz wypowiedzi papieży i Soboru Trydenckiego.

Kolejnym prelegentem był ks. Dariusz Kuliński (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu). Temat jego wystąpienia brzmiał: „Święty Józef – patron na czas kryzysu”. Ostatnie lata zdominował kryzys, który nie ominął także wspólnoty kościelnej. W tym kontekście warto szukać jasnych punktów, poradników wskazujących właściwe rozwiązania. Niewątpliwym autorytetem jest św. Józef, ponieważ jego życie wiązało się z permanentnym impasem. Jednak Oblubieniec Maryi zawsze znajdował właściwe rozwiązanie i wyjście z kryzysu. Był do tego zdolny, gdyż miał dobrze ukształtowaną tożsamość – wiedział, kim jest i dokąd zmierza, od kogo pochodzi i do kogo należy jego istnienie. Uformowany przez słowo Boże Józef daje pierwszeństwo Stwórcy i wiernie wypełnia Jego nakazy w każdych okolicznościach, co sprawia, że nawet najtrudniejsze sytuacje nie niszczą Opiekuna Zbawiciela, ale czynią go jeszcze silniejszym. Jego postawa jest wzorem dla Kościoła w kryzysie, umożliwia mu przetrwanie i wnosi ogromną żywotność w życie wspólnoty wierzących, implikując rozwój duchowy.

Następnie ks. Jakub Bogacki w prelekcji zatytułowanej: „Czy św. Józef był człowiekiem starym w czasie zaślubin z Maryją?”, zajął się zagadnieniem różnicy wieku pomiędzy Maryją i Józefem. Prelegent zauważył, że często, na skutek przedsta-

wień św. Józefa w sztuce sakralnej, uważa się go za człowieka w podeszłym wieku. Jednakże ukazywanie go jako sędziwego starca nie znajduje swojego potwierdzenia w Piśmie Świętym, pismach ojców Kościoła, dziełach teologicznych i zmyśle wiary Ludu Bożego. Odnosząc się do wskazanych miejsc teologicznych, autor wskazał na fakt, że św. Józef postrzegany był jako mąż Maryi i ojciec Jezusa. Wynika więc z tego, że jego małżeństwo z Maryją nie wyróżniało się w żaden zewnętrzny sposób. Stąd wielu teologów przyjmuje, że Józef wchodząc w związek małżeński z Maryją, był w wieku, w którym młodzi mężczyźni w starożytnym Izraelu zwykle decydowali się na posłubienie kobiety.

Ostatni wykład pierwszego dnia konferencji „The fatherhood in Chinese context”, którego autorem był pochodzący z Chin Jacky Sham (University of Hong Kong/ University of Leeds), ukazywał specyfikę ojcostwa w Chinach. Prelegent swoje wystąpienie podzielił na trzy części, w których odniósł się kolejno do rozumienia ojcostwa w chińskim języku, filozofii i kulturze. Autor dowiódł, że ojcostwo i postać ojca w społeczeństwie Państwa Środka cieszy się ogromnym autorytetem. Ojciec uważany jest za lidera, przywódcę rodziny, która stanowi najmniejszą komórkę życia organizmu państwowego. Jacky Sham podkreślił, że w Chinach z ojcostwem wiąże się cechy, takie jak: miłosierdzie, współczucie, mądrość, porządek i sprawiedliwość.

Drugi dzień międzynarodowej konferencji o św. Józefie „Patris corde” zainaugurowało wystąpienie o. prof. Bogusława Kochaniewicza (Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu), który przedstawił temat: „Teologiczna ikona św. Józefa według papieża Franciszka”. Autor podkreślił, że jego prelekcja ma za zadanie scharakteryzowanie papieskiej refleksji teologicznej nad postacią św. Józefa. W tym celu dokonał porównania adhortacji apostołskiej *Redemptoris Custos* Jana Pawła II z józefologicznymi wypowiedziami papieża Franciszka. Autor zauważył, że ojcostwo Józefa wyraża się w relacji do Boga Ojca, do Jezusa, do jego ziemskiej rodziny. Zdaniem prelegenta, papież Franciszek silnie akcentuje cechy piękna ojcostwa, ukazując św. Józefa jako wzór do naśladowania. Postać stolarza z Nazaretu ukazana jest jako aktywna i dynamiczna. Ta dynamika obejmuje zawierzenie Bogu, które wymaga całkowitej rezygnacji z własnych planów.

Ksiądz prof. Bogdan Ferdek (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu) w swym referacie zatytułowanym: „Motywy eschatologiczne we freskach Michała Willmanna z kościoła św. Józefa w Krzeszowie”, podjął refleksję teologiczną nad życiem św. Józefa z perspektywy sztuki sakralnej. Prelegent stwierdził, że wspomniane freski mogą zostać uznane za *locus theologicus* dla józefologii w ujęciu eschatologicznym. Ksiądz Bogdan Ferdek zaznaczył, że malowidła znajdujące się w kościele św. Józefa są inspirowane Pismem Świętym, apokryfami oraz józefologią krzeszowskiego opata Bernarda Rosy. Cechą charakterystyczną tych dzieł jest ukazanie zmartwychwstania i wniebowzięcia św. Józefa. Jednakże, jak podkreślił prelegent, rozstrzygnięcie, czy się to zdarzyło, należy do wyłącznych kompetencji Urzędu Naczyielskiego Kościoła.

Kolejnym prelegentem, który reprezentował zagraniczny ośrodek naukowy, był o. Marek Raczkiewicz CSsR (Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino

de la Universidad San Dámaso). Jego wystąpienie zatytułowane: „Św. Józef w nauce św. Alfonsa Marii de Liguoriego”, miało na celu zebranie józefologicznych treści zawartych w twórczości założyciela redemptorystów św. Alfonsa Marii de Liguoriego. Prelegent zaznaczył, że założyciel jego zgromadzenia został ogłoszony doktorem Kościoła w tym samym roku, w którym św. Józefa proklamowano Patronem Kościoła Powszechnego. W dziełach św. Alfonsa Marii de Liguoriego pojawiają się następujące tematy józefologiczne: miłość Maryi i Józefa, nieustanne przebywanie Patriarchy z Nazaretu z Jezusem, a także chwała niebieska Józefa.

Następnie o. prof. Guido Miglietta w prelekcji: „L'incarnazione redentiva come assunzione dei beni umani fondamentali nella natura umana Verbum caro: una meta-lettura della *Patris corde*”, podjął refleksję józefologiczną z perspektywy tajemnicy wcielenia. Zdaniem włoskiego teologa, refleksja nad podstawowymi dobrami osoby ludzkiej podkreśla, że „uczynienie” człowieka zależy od opieki, troski i poświęcenia innych osób, wymaga relacji międzyludzkich. Ci, którzy uczestniczą w tym procesie, są prawdziwymi ojcami i matkami. Wcielenie odkupieńcze wymaga od Słowa przyjęcia podstawowych dóbr ludzkich osoby ludzkiej. W związku z tym prawdziwe stają się słowa ojców Kościoła: „wszystko, co zostało przyjęte, zostało odkupione”. Podstawowe dobra ludzkie to dobra stworzone, będące przedmiotem rozumu, a także dobra odkupione, będące przedmiotem objawienia.

Drugi sobotni panel wykładowy rozpoczął dyrektor rzymskiego Movimento Giuseppe o. Alberto Antonio Santiago OSJ. Temat jego prelekcji brzmiał: „Tarcisio Stramare e la Teologia di san Giuseppe. Tributo a un testimone degli ultimi 50 anni di Josephologia”. Autor zaprezentował osobę i twórczość jednego z najwybitniejszych józefologów w historii – o. Tarcisio Stramarego. Zdaniem o. Alberto Santiaga po II Soborze Watykańskim józefologia musiała wyjść poza dyskurs o przywilejach, cnotach, godności św. Józefa, a bazować bardziej na Piśmie Świętym. Doskonale zdawał sobie z tego sprawę o. Tarcisio Stramare, który swoją twórczość józefologiczną oparł na źródłach biblijnych.

Kolejny wykład poprowadziła prof. Cayetana Johnson (Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino de la Universidad San Dámaso), która podjęła się zaprezentowania tematu: „San José comentado a la luz del concepto de *tzaddik* en el judaísmo rabínico”. To zadośćuczynienie dla świata jest wynikiem czynienia *tzaddik* (sprawiedliwości i prawości) z aktami miłującej dobroci. Jako korektor ludzkości i świata *cadyk* jest także zwiastunem przyjścia Mesjasza. Jego rola była i nadal jest transcendentalna w historii Izraela, gdzie sprawiedliwi z innych narodów są również uczestnikami wielkiego projektu zbawienia. Bez nich niesprawiedliwość i zło będą nadal istnieć. Zdaniem prof. Cayetany Johnson, która odniosła się do znaczenia poszczególnych hebrajskich słów, w osobie św. Józefa odnajdujemy cechy charakterystyczne *tzaddik*.

Następnym prelegentem był o. prof. UAM dr hab. Adam Wojtczak, którego wystąpienie było zatytułowane: „Wiara świętego Józefa w ujęciu papieża Franciszka”. Jego zdaniem, dwa ostatnie wieki przyniosły wzmożone zainteresowanie Magisterium Kościoła osobą i misją św. Józefa. Papieże wydawali liczne dokumenty,

w których sławili jego przymioty i oddawali mu Kościół pod opiekę. Jan Paweł II i Benedykt XVI zagłębiali się w ewangeliczne orędzie o nim, aby uwydatnić jego wyjątkową rolę w historii zbawienia. W ten józefologiczny nurt wpisuje się także papież Franciszek. Ojciec Wojtczak podkreślił, że nauczanie papieża Franciszka o Patriarsze z Nazaretu ma charakter osobistej refleksji nad tą niezwykłą postacią, która jest bardzo bliska ludzkiej kondycji. Tytuł papieskiego listu o Józefie: *Patris corde* – „ojcowskim sercem” – uświadamia, że patrzy on na niego przez pryzmat ojcostwa, u którego podstaw znajduje się wiara Józefa.

Kolejnym prelegentem był pochodzący z Niemiec Dominik Reidl (Pontificia Università Gregoriana). Prelekcja nosiła tytuł: „La dimensione biblica della paternità”. Dominik Riedl zauważył, że św. Józef wnosi wkład w biblijne rozumienie ojcostwa. Celem tego wystąpienia było spojrzenie na ojcostwo Patriarchy z Nazaretu przez pryzmat Księgi Przysłów. Zdaniem niemieckiego teologa, rodzicielskie napomnienia zawarte w Księdze Przysłów dostarczają odpowiednich perspektyw ojcostwa w kontekście literatury mądrościowej. Bojaźń Boża stanowi główny temat trzeciego napomnienia (Prz 3,1-12). Autor prelekcji podkreślił, że w liście apostolskim papieża Franciszka *Patris corde* Józef z Nazaretu jest ukazany m.in. jako osoba cechująca się prawdziwą Bożą bojaźnią.

Ksiądz dr Julian Nastałek (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu) miał prelekcję zatytułowaną: „Treści doktrynalne obchodów liturgicznych ku czci św. Józefa”, która odnosiła się do teologii tekstów liturgicznych celebracji poświęconych św. Józefowi. Podstawą źródłową przeprowadzonej analizy były teksty liturgiczne zawarte w mszale rzymskim, liturgii godzin, *Martyrologium rzymskim* oraz w odnowionej *Litanii do św. Józefa*. Studium tekstów liturgicznych pozwoliło wydobyć ważne elementy katolickiej doktryny o tym Świętym. Prelegent zauważył, że św. Józef jest szczególnie czczony jako Oblubieniec Najświętszej Maryi Panny; Głowa Świętej Rodziny; Opiekun Zbawiciela, który sprawuje nad Nim ojcowską opiekę; wybrany przez Boga świadek i strażnik tajemnicy wcielenia; sługa zbawienia; sprawiedliwy, wierny i prawy człowiek z rodu Dawida; patron Kościoła; wzór wszystkich, którzy pracują; patron dobrej śmierci. Ksiądz Julian Nastałek podkreślił, że publikacja nowych wezwań w *Litanii do św. Józefa* wskazuje na proces rozwoju liturgii idący w parze z rozwojem doktryny józefologicznej zawartej w wypowiedziach papieża po Soborze Watykańskim II.

Następnym prelegentem był ks. dr Marcin Wiśniewski (Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu). W wykładzie: „Św. Józef jako uczestnik misterium wcielenia w liście apostolskim papieża Franciszka *Patris corde*”, odniósł się on do doniosłej roli Ciesli z Nazaretu w historii zbawienia. Zdaniem prelegenta, nie można zrozumieć osoby Józefa z Nazaretu bez kontekstu jego małżeństwa z Maryją, którego konsekwencją jest jego ojcostwo wobec wcielonego Syna Bożego. Ksiądz Marcin Wiśniewski zaznaczył, że obecny papież jako pierwszy nie waha się nazwać Patriarchy z Nazaretu bezpośrednim ojcem Jezusa, ukazując różne aspekty jego ojcostwa i wskazując, że ojcostwa nie można ograniczać do biologicznego przekazywania życia. Ten ostatni, choć stanowi ważny element ojcostwa, nie wyczerpuje

całego bogactwa tej funkcji. Jednakże refleksja nad rolą św. Józefa ma doprowadzić do głębszego zrozumienia i kontemplacji zbawczej tajemnicy Chrystusa, którą Kościół żyje, celebryje i uobecnia. Józef z Nazaretu pomaga współczesnemu człowiekowi, który często nie doświadczył miłości ojca i przez to nie był zdolny przyjąć prawdy o ojcowskim obliczu Ojca Niebieskiego.

Wystąpieniem zamykającym dwudniową międzynarodową konferencję naukową o św. Józefie „*Patris corde*” była prelekcja głównego organizatora – ks. Dariusza Kwiatkowskiego – zatytułowana: „Pastoralny i liturgiczny wymiar Roku św. Józefa w diecezji kaliskiej”. Zdaniem prelegenta, Rok św. Józefa ogłoszony dla całego Kościoła był kontynuacją Nadzwyczajnego Roku św. Józefa Kaliskiego, który papież Franciszek ustanowił na okres od 3 grudnia 2017 roku do 6 stycznia 2018 roku. Wówczas kaliską bazylikę św. Józefa papież podniósł do rangi Narodowego Sanktuarium św. Józefa. Ksiądz Dariusz Kwiatkowski podkreślił, że inicjatywy duszpasterskie i liturgiczne objęły całą diecezję, poszczególne parafie i wszystkich wiernych. W marcu zorganizowano tzw. „wieczory marcowe ze św. Józefem”. Codziennie o godz. 20 w Narodowym Sanktuarium św. Józefa odbywało się czuwanie modlitwne przed cudownym obrazem. Druga inicjatywa dotyczyła wszystkich parafii diecezji kaliskiej. W dowolną środę miesiąca w parafii odbywało się nabożeństwo ku czci św. Józefa. Przygotowano specjalny podręcznik zawierający plan nabożeństwa. Według głównego organizatora konferencji najważniejszą inicjatywą pochodzącą z diecezji kaliskiej były rekolekcje narodowe i zawierzenie narodu i Kościoła św. Józefowi.

Godne podkreślenia jest to, że uczestników obrad pozdrowił kard. Konrad Krajewski, jałmużnik papieski, obiecując modlitwę w intencji konferencji przy grobie św. Jana Pawła II. Wszyscy uczestnicy podkreślali profesjonalizm, z jakim międzynarodowa konferencja naukowa o św. Józefie „*Patris corde*” została przygotowana i przeprowadzona. Materialną spuścizną kongresu będzie zawierająca wystąpienia prelegentów publikacja książkowa, która ukaże się w najbliższych miesiącach. Na uwagę zasługuje fakt, że przedstawiciele Movimento Giuseppino w Rzymie wskazali, iż w tym roku była to najpoważniejsza intelektualnie konferencja naukowa na świecie dedykowana św. Józefowi. O konferencji poinformowały: Radio Watykańskie, www.vaticannews.pl, Radio Maryja oraz media diecezjalne.

DYSERTACJE DOKTORSKIE

Rodzina dysfunkcyjna źródłem zachowań przestępczych na przykładzie województwa opolskiego*

Dysfunctional family as a source of criminal behaviours
on the example of Opolskie Voivodeship

SZYMON PETERMAN

Uniwersytet Opolski, Wydział Teologiczny, Polska

szymon_peterman@o2.pl

ORCID: 0000-0002-6292-8977

Promotor: ks. prof. dr hab. Jan Kochel

Promotor pomocniczy: ks. dr Andrzej Ochman

Abstract: The problem addressed concerns the mechanism by which crime occurs. The article attempts to capture the turning point that causes people growing up in dysfunctional families to choose a life of crime. The main thesis is that the quality of family life is responsible for the substandard behaviour of people coming from dysfunctional families. The question can be asked: How does anti-social behaviour emerge among people from dysfunctional families? In order to find a solution to this problem, the results of empirical research carried out in the course of this project were used. They were conducted among working police officers from all eleven poviats of the Opolskie Voivodeship: Brzeskie, Głubczycki, Kędzierzyńsko-Kozielski, Kluczborski, Krapkowicki, Namysłowski, Nyski, Oleski, Opolski, Prudnicki and Strzelecki.

The study shows that in families where the quality of life is low, the inability or unwillingness to improve the material situation is replaced by parental alcohol dependence,

* Przep. red.: Praca jest fragmentem pracy doktorskiej dr. Szymona Petermana *Rodzina dysfunkcyjna źródłem zachowań przestępczych na przykładzie województwa opolskiego. Przestępczość w kontekście rodzin dysfunkcyjnych – studium na podstawie przeprowadzonych badań wśród funkcjonariuszy policji* (Uniwersytet Opolski, Opole 2021).

the risk of family violence increases. As a result, the child's personal development process may come to a halt, and internal defence mechanisms may develop instead, leading to social alienation or anti-social behaviour, and then a criminal path.

Keywords: dysfunctional family, pathological family, home violence, anti-social behavior, crime

Streszczenie: Poruszany problem dotyczy mechanizmu powstawania zjawiska przestępczości. W artykule podjęto próbę uchwycenia punktu zwrotnego, który powoduje wybór życia przestępczego przez osoby wzrastające w rodzinach dysfunkcyjnych. Główna teza to stwierdzenie, że jakość życia rodzinnego jest odpowiedzialna za niezgodne z normami zachowania osób pochodzących z rodzin dysfunkcyjnych. Można postawić pytanie: W jaki sposób wśród osób pochodzących z rodzin dysfunkcyjnych powstają zachowania anty społeczne? W celu znalezienia rozwiązania tego problemu posłużono się wynikami badań empirycznych przeprowadzonych w trakcie realizacji tego projektu. Przeprowadzono je wśród czynnych zawodowo policjantów ze wszystkich jedenastu powiatów województwa opolskiego: brzeskiego, głubczyckiego, kędzierzyńsko-kozielskiego, kluczborskiego, krapkowickiego, namysłowskiego, nyskiego, oleskiego, opolskiego, prudnickiego oraz strzeleckiego.

Badanie dowodzi, że w rodzinach, w których jakość życia jest niska, nieumiejętność lub brak chęci poprawy sytuacji materialnej zastępowana jest przez uzależnienie rodziców od alkoholu, zwiększa się ryzyko przemocy w rodzinie. W rezultacie może dojść do zatrzymania procesu rozwoju osobowego dziecka, a zamiast tego mogą wytworzyć się wewnętrzne mechanizmy obronne, prowadzące do alienacji społecznej lub zachowań antyspołecznych, a następnie drogi przestępczej.

Słowa kluczowe: rodzina dysfunkcyjna, rodzina patologiczna, przemoc domowa, zachowania aspołeczne, zjawisko przestępczości

Wstęp

Problematyka dysfunkcyjnej rodziny i konsekwencji wychowawczych takiej rodziny dla dzieci i młodzieży jest współcześnie jedną z najszerzej dyskutowanych społecznie i analizowanych od strony naukowej. W ramach badań familiologicznych zwraca się uwagę, że sama resocjalizacja osób, które weszły w konflikt z prawem i uwikłały się w proceder przestępczy, jest zazwyczaj niewystarczająca. Koncentrując się na osobie, należy poznać jej przeszłość i zdobyć informację o rodzinie, środowisku, pochodzeniu, wychowaniu, dorastaniu itp. Pozwoli to zarysować problemy i pragnienia, które towarzyszyły młodym ludziom w czasie dorastania. We wszystkich nonkonformistycznych postawach i aspołecznych zachowaniach dzieci i młodzieży odbija się ich wewnętrzny ból, nienawiść lub cierpienie, jakie towarzyszyły

ich dorastaniu, często w patologicznych rodzinach. Resocjalizacja może być kolejnym etapem prowadzącym do unormowania zapędów przestępczych, poznania odpowiednich norm prawnych, społecznych, moralnych, etycznych jedynie w przypadku zaistnienia w procesie wychowawczym czynników socjalizacji, umożliwiających przekaz odpowiednich wartości. To jednak socjalizacja kształtuje osobowość człowieka, pozwala żyć w zgodzie ze społecznością, a nade wszystko kształtuje postawy oraz zachowania człowieka już od pierwszych lat jego życia.

Zauważyć można, że rodzinne uwarunkowania przestępczości wśród nieletnich ulegają pewnym przeobrażeniom. Niezmienny pozostaje fakt, że niewłaściwa socjalizacja, związana z przyzwoleniem rodziców na społeczne postawy i zachowania swoich dzieci, są przyczynami powstawania zjawiska przestępczości młodzieży. Wykolejenie przestępcze na skutek „kolizji” z kodeksem karnym tworzy czyny przestępcze, zaś sam podmiot takiego czynu określany jest mianem przestępcy.

Z powyższych względów podjęto się realizacji naukowego projektu badawczego, zatytułowanego: „Rodzina dysfunkcyjna źródłem zachowań przestępczych na przykładzie województwa opolskiego”. W niniejszej publikacji zaprezentowana zostanie skrócona wersja jego empirycznej części.

Problem badawczy projektu dotyczy mechanizmu kształtowania się zjawiska przestępczości. Podjęta została próba uchwycenia elementu zapalnego, który powoduje wybór drogi przestępczej przez osoby wychowujące się w rodzinach dysfunkcyjnych. Przedmiotem badań jest zjawisko o charakterze niematerialnym, które dotyczy rodziny, dysfunkcji i przestępczości. Natomiast samym celem jest zbadanie problemu przestępczości w kontekście rodzin dysfunkcyjnych. Wysłunięto główną hipotezę badawczą, na podstawie której implikowano kolejno hipotezy szczegółowe.

Główny problem badawczy tego projektu można wyrazić w formie następującego pytania: Jak kształtuje się przestępczość wśród osób wywodzących się z rodzin dysfunkcyjnych?

Naukowy projekt badawczy zawiera opis procedury badawczej – kolejno przedstawiona zostanie metodologia badań własnych, przedmiot i cel badań, problem główny oraz problemy szczegółowe, a także hipoteza główna i hipotezy szczegółowe. W dalszej części zawarta zostanie metoda i technika badawcza oraz narzędzie badawcze. Całość zamknie dobór próby badawczej i opis badanej grupy, jej wartość i znaczenie dla badań. W ostatniej części przedstawione zostaną wyniki badań w formie graficznej oraz ich analiza i interpretacja. Projekt zamykać będą wyciągnięte z badań wnioski oraz przedstawione postulaty o charakterze profilaktycznym, edukacyjnym oraz społeczno-kulturowym.

I. Metodologia badań własnych

Prezentowane badania mają na celu znalezienie odpowiedzi na pytania dotyczące problemu przestępczości w kontekście sytuacji życiowej i środowiskowej osób wywodzących się z rodzin dysfunkcyjnych. Uchwycenie oraz zrozumienie zjawiska przemocy domowej i jego konsekwencji jest zadaniem bardzo złożonym. Wymaga od badacza rozpoznania specyfiki funkcjonowania rodzin, w której przemoc występuje.

W niniejszym projekcie badawczym przedmiot badań stanowi zjawisko o charakterze niematerialnym – tj. rodzina, dysfunkcja, przestępczość – natomiast same badania mają charakter ilościowy. Celem pracy było zbadanie problemu przestępczości w kontekście rodzin dysfunkcyjnych. Badanie ma za zadanie przybliżyć wybrane aspekty sytuacji życiowej osób z domów, w których występuje przemoc, i zrozumieć zależność pomiędzy samą sytuacją a aktywnością przestępczą.

Koncentrując się wokół metodologicznych definicji, sformułowano następujący problem główny oraz problemy szczegółowe:

- Problem główny: Jak kształtuje się przestępczość wśród osób wywodzących się z rodzin dysfunkcyjnych?
- Problemy szczegółowe:
 1. Jaki czynnik środowiskowy decyduje o powstawaniu zjawisk patologicznych w rodzinie?
 2. Co może wpływać na pozytywny rozwój dziecka z rodziny patologicznej?
 3. Jakie czynniki utwierdzają sprawcę w przekonaniu o swojej bezkarności?
 4. Dlaczego brak wzorca rodzicielskiego może prowadzić do nabywania przez dzieci negatywnych postaw?
 5. Co skłania osoby nieletnie z rodzin patologicznych do dopuszczania się czynów zabronionych?
 6. Jakie konsekwencje dla życia osoby wychowującej się w rodzinie dysfunkcyjnej wynikają z braku pozytywnej socjalizacji?

W związku z postawionymi powyżej problemami, sformułowano następujące hipotezy:

Hipoteza główna: jakość życia rodzinnego odpowiada za postawy non-konformistyczne osób wywodzących się z rodzin dysfunkcyjnych.

Jako hipotezę przyjęto, że sama dysfunkcjonalność rodziny, wynikająca z określonych negatywnych czynników wewnątrzrodzinnych (uzależnienia,

obojętności czy przemocy) oraz czynników zewnętrznych (w mniejszym lub większym stopniu oddziałujących na rodzinę), może stanowić o zachowaniach aspołecznych osób wychowujących się w takiej rodzinie, w tym także o czynach podlegających kodeksowi wykroczeń, a finalnie kodeksowi karnemu. Mianowicie w rodzinach, w których zaspokajane są najważniejsze potrzeby życia codziennego, pielęgnuje się wartości i tradycje rodzinne, zaspokaja potrzeby kulturowe – zachowuje się społeczny porządek, przestrzega się norm prawnych, moralnych oraz obyczajowych. Odwrotnie sytuacja wygląda w rodzinie patologicznej, gdzie zauważyć można brak wewnątrzrodzinnej akceptacji, bezpieczeństwa czy zrozumienia. Więzi pomiędzy członkami rodziny zostają zerwane. Wybór ścieżki przestępczej przez osoby wychowujące się w takich rodzinach jest zazwyczaj kwestią czasu.

Hipotezy szczegółowe:

1. Dysfunkcyjność rodziny związana jest najczęściej z występowaniem problemu alkoholu. Rodziny te zajmują lokale socjalne, w większości których na porządku dziennym dochodzi do aktów agresji, niszczenia mienia czy libacji alkoholowych. Miejsca takie stają się środowiskiem wychowawczym osób tam dorastających.
2. Dziecko motywowane przez osoby ze swojego środowiska społecznego może wykształcić pozytywne postawy.
3. Bezkarność sprawcy przemocy oraz innych zachowań patologicznych wynika z lęku ofiary przed zgłoszeniem zdarzenia, a także stosowania technik manipulacji, którym ulega ofiara.
4. Brak wzorca rodzicielskiego jest źródłem zaburzonej socjalizacji w środowisku rodzinnym, tym samym aspołecznych postaw dzieci i przyczyną regresu ich właściwych zachowań.
5. Obraz patologicznych zachowań uzależnionych rodziców i niekonsekwencja wychowawcza prowadzą do demoralizacji dzieci oraz rozpoczynają proces wykołajenia przestępczego.
6. Środowisko nacechowane skłonnościami przestępczymi staje się dla osób z rodzin patologicznych środowiskiem zastępczym, w którym poszukują szacunku i zrozumienia, którego nie otrzymały w domu rodzinnym.

Prowadzone badanie będzie oparte na metodzie sondażu diagnostycznego, zaś skonstruowane narzędzie badawcze będzie miało postać kwestionariusza ankiety.

Prowadzone badanie zostanie skoncentrowane w głównej mierze na doborze celowym próby, stąd jego charakter będzie nieprobabilistyczny. Badaniom zostanie poddana grupa funkcjonariuszy policji pełniących służbę na terenie

województwa opolskiego. Wykaz wszystkich jednostek policji znajdujących się na terenie tego województwa ujęty został w tabeli 1.

O wypełnienie kwestionariuszy ankiety zwrócono się do wymienionych dziesięciu Komend Powiatowych Policji oraz jednej Komendy Miejskiej Policji w Opolu, reprezentujących wszystkie jedenaście powiatów na terenie województwa opolskiego. Do każdej jednostki powiatowej, podzielonej na funkcjonariuszy pełniących służbę w wydziale prewencji, dochodzeniowo-śledczym oraz kryminalnym, zwrócono się z prośbą o wypełnienie 45 ankiet. W sumie do opolskich jednostek zostało przekazanych 495 kwestionariuszy ankiety, z czego powróciły 344 kwestionariusze. Opis ilustruje tabela 2.

Tabela 1. Wykaz jednostek policji funkcjonujących na terenie województwa opolskiego

Lp.	Komenda Powiatowa Policji (KPP) / / Komenda Miejska Policji (KMP)	Jednostki podlegające
1.	KPP Brzeg	Komisariat Grodków, Komisariat Lewin Brzeski, Posterunek Skarbimierz-Osiedle
2.	KPP Głubczyce	Komisariat Kietrz
3.	KPP Kędzierzyn-Koźle	—
4.	KPP Kluczbork	Posterunek Byczyna, Posterunek Wołczyn
5.	KPP Krapkowice	Komisariat Zdzieszowice, Posterunek Gogolin
6.	KPP Namysłów	Posterunek Pokój
7.	KPP Nysa	Komisariat Otmuchów, Komisariat Głuchołazy, Komisariat Paczków, Komisariat Korfantów, Posterunek Łambinowice
8.	KPP Olesno	Komisariat Dobrodzień, Komisariat Praszka
9.	KMP Opole	Komisariat I w Opolu, Komisariat II w Opolu, Komisariat Niemodlin, Komisariat Ozimek
10.	KPP Prudnik	Komisariat Głogówek, Posterunek Biała
11.	KPP Strzelce Opolskie	Komisariat Zawadzkie, Posterunek Leśnica

Źródło: Komenda Wojewódzka Policji w Opolu.

Tabela 2. Jednostki policji działające na terenie województwa opolskiego biorące udział w badaniu

Jednostki policji	Liczba otrzymanych kwestionariuszy ankiety	Liczba zwróconych kwestionariuszy ankiety
KPP Brzeg	45	45
KPP Głubczyce	45	11
KPP Kędzierzyn-Koźle	45	23

Tabela 2 cd.

Jednostki policji	Liczba otrzymanych kwestionariuszy ankiety	Liczba zwróconych kwestionariuszy ankiety
KPP Kluczbork	45	24
KPP Krapkowice	45	38
KPP Namysłów	45	23
KPP Nysa	45	45
KPP Olesno	45	45
KMP Opole	45	35
KPP Prudnik	45	33
KPP Strzelce Opolskie	45	22
Ogółem	495	344

Źródło: opracowanie własne.

Grupa badawcza składała się z 344 osób, spośród których 88 respondentów stanowiły kobiety, a 256 – mężczyźni.

Kategoria I. Płeć

Tabela 3. Płeć respondentów

Płeć	Liczba	Procent
Kobieta	88	25,6
Mężczyzna	256	74,4
Ogółem	344	100,0

Źródło: opracowanie własne.

Opis badanej grupy pod względem płci rzutuje na możliwość uchwycenia problemu z perspektywy damsko-męskiej. Pomimo znacznej przewagi ilościowej ze strony płci męskiej (z uwagi na specyfikę zawodu), pełniącej służbę w szeregach opolskiej policji, zauważyć można satysfakcjonujący wskaźnik biorących udział w badaniu kobiet. Stanowią one jedną czwartą wszystkich badanych (25,6%). Opinie kobiet stają się więc cennym źródłem informacji dla prowadzonych badań, a ich wysoki udział należy uznać za wartościowy.

W tabeli 4. przedstawiony został udział w badaniu respondentów pod względem płci z poszczególnych jednostek. Analiza ta ma na celu zaznaczenie przede wszystkim aktywności kobiet i mężczyzn w omawianych badaniach oraz ukazanie udziału jednych i drugich w podziale na poszczególne powiaty.

Tabela 4. Zmienna niezależna „płeć” w podziale na powiaty

Komenda Powiatowa Policji / / Komenda Miejska Policji	Płeć			
	Kobieta		Mężczyzna	
	Liczba	Procent	Liczba	Procent
KPP Brzeg	19	5,52	26	7,55
KPP Głubczyce	0	0	11	3,19
KPP Kędzierzyn-Koźle	4	1,16	19	5,52
KPP Kluczbork	4	1,16	20	5,81
KPP Krapkowice	10	2,9	28	8,13
KPP Namysłów	6	1,74	17	4,94
KPP Nysa	10	2,9	35	10,17
KPP Olesno	9	2,61	36	10,46
KMP Opole	10	2,9	25	7,26
KPP Prudnik	7	2,03	26	7,55
KPP Strzelce Opolskie	9	2,61	13	3,77
Ogółem	88	25,6	256	74,4

Źródło: opracowanie własne.

Poza stosunkowo niskim udziałem w badaniu funkcjonariuszy pełniących służbę na terenie województwa głubczyckiego, gdzie aktywność kobiet w badaniu wyniosła 0%, można jednak za zadowalającą uznać aktywność w badaniach kobiet w pozostałych powiatach. Najwyższy wskaźnik respondentów płci żeńskiej odnotowano w powiecie brzeskim (5,52%). Również wysoki jest wskaźnik udziału w badaniach kobiet z powiatu krapkowickiego, nyskiego i opolskiego (2,9%), oraz kobiet z powiatu oleskiego i strzeleckiego (2,61%). Udział kobiet pełniących służbę w pozostałych powiatach oscylował na poziomie 1,16%-2,03%.

Kategoria 2. Wiek

Opis badanej grupy pod względem wieku pozwala klasyfikować respondentów ze względu na doświadczenie zawodowe, ale nie tylko. Dlaczego? Wiek to zmienna, która pozwala wprowadzić i określić dojrzałość społeczną człowieka, jego sposób postrzegania otaczającej go rzeczywistości. O poziomie dojrzałości świadczy wiedza oraz przestrzeganie norm społecznych, prawnych, etycznych czy obyczajowych.

Analizując dane z tabeli 5. dotyczące wieku osób badanych, zauważyć można, że grupa respondentów reprezentujących wiek od 26 do 35 lat oraz powyżej 35 lat stanowi niemal 96% wszystkich badanych. Ich udział przekłada się kolejno na podział: 46,5% i 49,4%. Osoby w wieku do lat 25 należą zdecydowanie do mniejszości, a ich udział wynosi zaledwie 4,1%.

Tabela 5. Wiek respondentów

Wiek	Liczba	Procent
Do 25 lat	14	4,1
Od 26 do 35 lat	160	46,5
Powyżej 35 lat	170	49,4
Ogółem	344	100,0

Źródło: opracowanie własne.

Tabela 6. Zmienna niezależna „wiek” w podziale na powiaty

Komenda Powiatowa Policji / / Komenda Miejska Policji	Wiek					
	Do 25 lat		Od 26 do 35 lat		Powyżej 35 lat	
	Liczba	Procent	Liczba	Procent	Liczba	Procent
KPP Brzeg	6	1,74	19	5,52	20	5,81
KPP Głubczyce	0	0	3	0,87	8	2,32
KPP Kędzierzyn-Koźle	1	0,29	9	2,61	13	3,78
KPP Kluczbork	3	0,87	9	2,61	12	3,49
KPP Krapkowice	2	0,58	19	5,52	17	4,94
KPP Namysłów	0	0	10	2,9	13	3,78
KPP Nysa	0	0	19	5,52	26	7,56
KPP Olesno	0	0	25	7,26	20	5,81
KMP Opole	2	0,58	15	4,36	18	5,23
KPP Prudnik	0	0	16	4,65	17	4,94
KPP Strzelce Opolskie	0	0	16	4,65	6	1,74
Ogółem	14	4,1	160	46,5	170	49,4

Źródło: opracowanie własne.

Powyższa tabela prezentuje zestawienie całościowe wszystkich osób biorących udział w badaniu w podziale na wiek według poszczególnych powiatów. Można stwierdzić, że młodzi respondenci – do 25 lat – to funkcjonariusze

pełniący służbę na obszarach powiatu: brzeskiego (1,74%), kędzierzyńsko-kozielskiego (0,29%), kluczborskiego (0,87%), krapkowickiego (0,58%) i opolskiego (0,58%). W pozostałych powiatach nie odnotowano osób badanych w tym przedziale wiekowym.

Kategoria 3. Staż służby

Tabela 7. Staż służby respondentów

Staż służby	Liczba	Procent
Do 5 lat	63	18,3
Od 6 do 15 lat	172	50,0
Powyżej 15 lat	109	31,7
Ogółem	344	100,0

Źródło: opracowanie własne.

Ważne dla badań i ich wiarygodności jest doświadczenie zawodowe. W przeprowadzonych badaniach wygląda ono następująco: największą liczbę biorących udział w badaniu osób stanowią funkcjonariusze mający od 6 do 15 lat służby – ich udział procentowy stanowi równo połowę wszystkich badanych (50%). Funkcjonariusze ze stażem służby powyżej lat 15 stanowią 31,7% wszystkich badanych. Najniższy wskaźnik notują osoby, których staż służby nie przekroczył 5 lat. Ich udział w badaniach wyniósł 18,3%. Duża reprezentatywność doświadczonych funkcjonariuszy policji wprowadza do badań istotną wartość.

Tabela 8. Zmienna niezależna „staż służby” w podziale na powiaty

Komenda Powiatowa Policji / / Komenda Miejska Policji	Staż służby					
	Do 5 lat		Od 6 do 15 lat		Powyżej 15 lat	
	Liczba	Procent	Liczba	Procent	Liczba	Procent
1	2	3	4	5	6	7
KPP Brzeg	9	2,62	22	6,4	14	4,07
KPP Głubczyce	0	0	6	1,74	5	1,45
KPP Kędzierzyn-Koźle	7	2,03	7	2,03	9	2,62
KPP Kluczbork	6	1,74	7	2,03	11	3,20
KPP Krapkowice	14	4,07	13	3,78	11	3,20

Tabela 8 cd.

1	2	3	4	5	6	7
KPP Namysłów	5	1,45	10	2,91	8	2,33
KPP Nysa	2	0,58	29	8,43	14	4,07
KPP Olesno	9	2,62	21	6,1	15	4,36
KMP Opole	4	1,16	20	5,81	11	3,2
KPP Prudnik	6	1,74	22	6,4	5	1,45
KPP Strzelce Opolskie	1	0,29	15	4,36	6	1,74
Ogółem	63	18,3	172	50	109	31,7

Źródło: opracowanie własne.

Zdecydowana większość respondentów, z wyjątkiem powiatu krapkowickiego, legitymuje się stażem służby przekraczającym 5 lat. Najliczniejszą grupę osób legitymujących się stażem służby do lat 5 uzyskano w powiecie krapkowickim, gdzie spośród 38 respondentów aż 14 zadeklarowało tę odpowiedź. Należy zaznaczyć, że pozostali respondenci z powiatu krapkowickiego, o stażu służby od 6 do 15 lat i powyżej 15 lat, odznaczają się również wysokim udziałem w badaniu – kolejno 13 i 11 respondentów. Różnice w latach pełnionej służby we wszystkich powiatach na terenie województwa opolskiego pozwalają przypuszczać, że w badaniu mogli brać udział funkcjonariusze zajmujący różne stanowiska w jednostkach i prezentujący poprzez swoje doświadczenie zawodowe różne podglądy i opinie na badany problem. Będzie to pozytywnie rzutowało na finalne wyniki badań dzięki zróżnicowanemu oglądowi badanej problematyki. Staż pracy to jeden z najistotniejszych czynników, o ile nie najważniejszy. Wnioski płynące z własnych doświadczeń zawodowych stają się zatem głównym źródłem cennych informacji.

Kategoria 4. Wydział

Tabela 9. Wydział pełnionej służby respondentów

Wydział	Liczba	Procent
Prewencji	174	50,6
Dochodzeniowo-Śledczy	87	25,3
Kryminalny	83	24,1
Ogółem	344	100,0

Źródło: opracowanie własne.

W tabeli 9. przedstawiono wskaźniki kolejnej zmiennej niezależnej, tj. zmiennej „wydział”. Dostrzec można, że połowa respondentów (50,6%) to funkcjonariusze Wydziału Prewencji. Drugą część stanowią Wydział Dochodzeniowo-Śledczy (25,3%) i Wydział Kryminalny (24,1%). Zróżnicowany podział respondentów biorących udział w badaniu umożliwia uzyskanie pełnego obrazu, wyłaniającego się z wyników prowadzonego badania.

Szczegółowy podział wszystkich funkcjonariuszy policji biorących udział w badaniu ze względu na wydział, w którym pełnią służbę, przedstawia tabela 10.

Tabela 10. Zmienna niezależna „wydział” w podziale na powiaty

Komenda Powiatowa Policji / / Komenda Miejska Policji	Wydział					
	Prewencji		Dochodzeniowo- -Śledczy		Kryminalny	
	Liczba	Procent	Liczba	Procent	Liczba	Procent
KPP Brzeg	25	7,27	12	3,49	8	2,33
KPP Głubczyce	10	2,9	1	0,29	0	0
KPP Kędzierzyn-Koźle	10	2,9	7	2,03	6	1,74
KPP Kluczbork	14	4,07	4	1,16	6	1,74
KPP Krapkowice	18	5,23	12	3,49	8	2,33
KPP Namysłów	16	4,65	4	1,16	3	0,87
KPP Nysa	15	4,36	15	4,36	15	4,36
KPP Olesno	22	6,4	7	2,03	16	4,65
KMP Opole	12	3,49	13	3,78	10	2,9
KPP Prudnik	22	6,39	5	1,45	6	1,74
KPP Strzelce Opolskie	10	2,9	7	2,03	5	1,45
Ogółem	174	50,6	87	25,3	83	24,1

Źródło: opracowanie własne.

Podział respondentów biorących udział w badaniu jest różnorodny. W każdym powiecie i jego wydziale odnotowano różną liczbę osób badanych. Wspólnym mianownikiem podnoszącym wartość prowadzonego badania jest udział funkcjonariuszy z dziesięciu powiatów, którzy pełnią służbę we wszystkich wskazanych wydziałach. Wyjątek stanowi obszar badań powiatu głubczyckiego, w którym nie uczestniczył żaden funkcjonariusz z Wydziału Kryminalnego i zaledwie jeden funkcjonariusz z Wydziału Dochodzenio-

wo-Śledczego. W pozostałych powiatach odnotowano zadowalające wyniki udziału poszczególnych grup funkcjonariuszy.

Kategoria 5. Powiat pełnienia służby

Tabela 11. Zestawienie wszystkich jednostek policji biorących udział w badaniu

Powiat	Liczba	Procent
brzeski	45	13,1
głubczycki	11	3,2
kędzierzyńsko-kozielski	23	6,7
kluczborski	24	7,0
krakowicki	38	11,0
namysłowski	23	6,7
nyski	45	13,1
oleski	45	13,1
opolski	35	10,2
prudnicki	33	9,6
strzelecki	22	6,4
Ogółem	344	100,0

Źródło: opracowanie własne.

Jak wynika z danych zawartych w powyższej tabeli, po całościowej weryfikacji poprawności wypełnionych kwestionariuszy ankiety ich liczba wyniosła 344, co stanowi 69,49% sumy wszystkich ankiet. Badana grupa funkcjonariuszy pełniących służbę na terenie powiatu brzeskiego, nyskiego i oleskiego osiągnęła najwyższy wskaźnik aktywności spośród wszystkich badanych powiatów, osiągając maksymalny poziom 13,08%. Wysoki udział w badaniach zanotowała również grupa badanych z powiatu krakowickiego (11,4%) oraz opolskiego i prudnickiego, notując kolejno 10,18% i 9,6%. Udział pozostałych powiatów utrzymał się w granicy 6-7%. Najmniejszy wskaźnik aktywności w niniejszym badaniu zanotowała grupa pełniąca służbę na terenie powiatu głubczyckiego – ich udział wyniósł zaledwie 3,2%.

Powyższa charakterystyka osób badanych jest wstępem do analizy wyników badań własnych, zorientowanych wokół zagadnień rodziny dysfunkcyjnej i zjawiska przestępczości na przykładzie województwa opolskiego, co zostanie zaprezentowane w kolejnym rozdziale niniejszej rozprawy.

2. Analiza wyników badań własnych

W niniejszym rozdziale podjęto zagadnienia związane z przeprowadzonymi badaniami empirycznymi. Przedmiotem analizy jest dysfunkcja rodziny i zjawisko przestępczości oraz występujące między nimi zależności. Skonstruowano narzędzie badawcze w postaci kwestionariusza ankiety, za pomocą którego zostały poddane weryfikacji sformułowane wyżej hipotezy badawcze. Do zrozumienia problemu powinny przyczynić się odpowiedzi uzyskane od funkcjonariuszy policji pełniących służbę na terenie całego województwa opolskiego.

2.1. Wnioski z badań i weryfikacja hipotez badawczych

W kolejnym punkcie niniejszego rozdziału zaprezentowane i omówione zostaną wyniki badań oraz płynące z nich wnioski. Analiza uzyskanych wyników będzie przedstawiona w formie opisowej, zaś same odpowiedzi respondentów zostaną ukazane w formie tabel. Całość analizy badań zakończona zostanie poddaniem weryfikacji przyjętych hipotez badawczych.

Czy zjawisko przemocy w rodzinie występuje częściej w rodzinach patologicznych?

Tabela 12. Występowanie zjawiska przemocy domowej w rodzinach patologicznych

	Liczba	Procent	
Zdecydowanie tak	131	38,1	85,8
Raczej tak	164	47,7	
Raczej nie	27	7,8	11,6
Zdecydowanie nie	13	3,8	
Nie wiem	9	2,6	2,6
Ogółem	344	100,0	100,0

Źródło: opracowanie własne.

Pytanie, które zostało postawione jako pierwsze, miało za zadanie zbudować fundament dla dalszej części analizy kwestionariusza. Opinie funkcjonariuszy policji dotyczące obszarów przemocowych są podzielone, a samo określenie środowiska jej występowania jest często przedmiotem sporu. Według 38,1% respondentów zjawisko przemocy występuje zdecydowanie częściej w rodzinach patologicznych. Z poglądem tym zgadza się (jako wynik skumu-

lowany „zdecydowanie tak” i „raczej tak”) w sumie 85,8% ankietowanych. Respondenci, którzy zaznaczyli odpowiedź „raczej tak”, stanowią prawie połowę ankietowanych (47,7%). Odpowiedzi te uzyskały znaczną przewagę nad pozostałymi i potwierdzają fakt, że przemoc domowa nie jest kwestią przypadku, lecz ma swoją przyczynę i źródło w braku odpowiedniej socjalizacji.

Osoby, które wybrały odpowiedź „raczej nie”, stanowią 7,8%, zaś „zdecydowanie nie” wybrało zaledwie 3,8% ankietowanych. Nie miało zdania 9 osób, co stanowi 2,6%. Niski wskaźnik odpowiedzi „raczej nie” oraz „zdecydowanie nie” dostarcza jednak cennych informacji. Świadczy to o tym, że występowanie przemocy domowej, chociażby w mniejszym stopniu, może dotyczyć każdego dziecka, niezależnie od statusu społecznego rodziny, w której się wychowuje. To z kolei może nasuwać dalsze pytania: Czy tak niski wskaźnik rzeczywiście podyktowany jest sporadycznymi przypadkami występowania przemocy wobec dzieci z tzw. „dobrych domów”, czy może skutecznymi działaniami kamuflującymi ze strony ich rodziców?

Gdzie daje się zauważyć intensywniejsze występowanie przemocy w rodzinie?

Tabela 13. Obszary intensywnego występowania zjawiska przemocy w rodzinie

	Liczba	Procent
Miasto	99	28,8
Wieś	51	14,8
Ciężko określić	182	52,9
Nie wiem	12	3,5
Ogółem	344	100,0

Źródło: opracowanie własne.

Odpowiedzi na pytanie dotyczące obszaru intensywniejszego występowania przemocy domowej ukazują ciekawy obraz zmian zachodzących na przestrzeni lat w miejscowościach wiejskich i miejskich. Postępująca globalizacja, powszechny zasięg telekomunikacyjny (w tym łącza internetowe), infrastruktura drogowa i kolejowa, oświata czy niższe ceny działek budowlanych – to tylko niektóre czynniki, które sprawiają, że wieś staje się miejscem atrakcyjnym do zamieszkania bez względu na status społeczny.

Natomiast w wielu dzielnicach miejskich, w byłych budynkach, np. po jednostkach wojskowych, tworzone są lokale socjalne, skupiające nierzadko rodziny patologiczne, które wcześniej mieszkały na obszarach wiejskich na

terenie danej gminy, tym samym podnosząc wskaźnik występującej przemocy domowej w aglomeracji miejskiej.

Badanie wykazało, że do przemocy w rodzinie dochodzi prawie dwa razy częściej w mieście (99 respondentów, co stanowi 28,8%) niż na wsi (51 respondentów, czyli 14,8%). Ponad połowa badanych (182 osoby, co stanowi 52,9%) nie potrafiła jednoznacznie wskazać obszaru bardziej przemocowego. Wynioskować można, że osoby te, na podstawie swojego doświadczenia, dostrzegają pewną równowagę występowania przemocy pomiędzy miastem a wsią. Odpowiedź „nie wiem” (podyktowaną być może brakiem dotychczas podejmowanych interwencji związanych z przemocą w rodzinie) zaznaczyło jedynie 12 osób, a więc 3,5%.

Jaki rodzaj patologii przejawia się najczęściej w rodzinach dotkniętych przemocą?

Tabela 14. Rodzaje patologii występujące w rodzinach dotkniętych przemocą

	Liczba	Procent
Alkoholizm	314	91,3
Narkomania	3	0,9
Przestępczość	21	6,1
Prostytucja	5	1,5
Inny (jaki?)	1	0,3
Ogółem	344	100,0

Źródło: opracowanie własne.

Stałym i dominującym czynnikiem odpowiedzialnym za występowanie przemocy w rodzinie jest alkohol. Pomimo wielu zachodzących zmian, ograniczeń oraz działań mających na celu zapobieganie i minimalizację zachowań związanych z nadużywaniem alkoholu, czynnik ten konsekwentnie pozostaje na wysokim poziomie. Uczestnicy badania aż w 91,3% wskazują alkohol jako czynnik kluczowy dla występowania przemocy domowej. Jako drugi ważny czynnik respondenci wskazywali przestępczość – odpowiedź tę zaznaczyło 21 osób, czyli 6,1% ankietowanych. Wskaźnik przestępczości znajduje się na wysokim poziomie, a przez swoją szkodliwość społeczną, m.in.: przestępstwa z nienawiści lub popełniane przeciwko mieniu czy życiu i zdrowiu, należy uznać za niebezpieczne. Pozostałe kilka procent respondentów jako rodzaj patologii występujący w rodzinach przemocowych wskazało prostytutkę oraz inne.

Czy konsekwencją wychowania się w patologicznej rodzinie jest wybór drogi przestępczej?

Tabela 15. Rodzina patologiczna a wybór drogi przestępczej

	Liczba	Procent	
Zdecydowanie tak	39	11,3	53,5
Raczej tak	145	42,2	
Ani tak, ani nie	122	35,5	35,5
Raczej nie	29	8,4	11,0
Zdecydowanie nie	9	2,6	
Ogółem	344	100,0	100,0

Źródło: opracowanie własne.

Znaczna większość badanych osób w swojej służbie miała bądź nadal ma styczność z osobami dopuszczającymi się aktów demoralizacji i czynów zabronionych. Funkcjonariusze policji każdego dnia, m.in. z powodu interwencji domowych i ich powtarzalności (interwencje mają miejsce zazwyczaj pod tymi samymi adresami), poznają lokalną społeczność, budują relacje interpersonalne oraz mają coraz większe rozpoznanie dotyczące tych rodzin, a także środowisk, w których pracują.

W toku kolejnych lat pełnionej służby łatwo można zaobserwować i trafnie określić kierunek, w jakim podążają osoby wychowywane w patologicznych rodzinach. Widoczne jest to, czy powielają błędy swoich rodziców, np. nadużywają alkoholu, wykazują przejawy demoralizacji, zaczynają dokonywać drobnych kradzieży itp. Schematy myślowe, sposoby tłumaczenia swoich negatywnych zachowań, z których korzystają takie osoby, zmierzają jedynie do przerzucania winy na innych, jednocześnie przedstawiając siebie w najlepszym świetle. Osoby te są świetnymi aktorami oraz skutecznie stosują metody manipulacji. Nie odczuwają potrzeby zrozumienia własnych błędów. Jednostki, które już w młodym wieku przejawiają postawy aspołeczne, są na prostej drodze do wykołejenia przestępczego.

Wydaje się, że wybór odpowiedzi „zdecydowanie tak” byłby zbyt surowy, jednak tę formę odpowiedzi wybrało 11,3% badanych. Odpowiedź „raczej tak” uzyskała najwyższy wskaźnik, bo aż 42,2%. Skumulowany procent odpowiedzi „raczej tak” i „zdecydowanie tak” wyniósł ponad połowę (53,5%). Mniej, bo 35,5% ankietowanych, zaznaczyło odpowiedź „ani tak, ani nie”. Kilkuprocentowa część respondentów uznała, że brak odpowiedniej socjalizacji w domu rodzinnym nie musi skutkować wyborem drogi przestępczej i funkcjonowaniem na przekór przyjętym zasadom prawnym i społecznym.

Skumulowany procent odpowiedzi „raczej nie” oraz „zdecydowanie nie” wyniósł 11%.

Jaki rodzaj przemocy jest najczęściej stosowany przez sprawcę?

Tabela 16. Najczęściej występujące rodzaje przemocy domowej

	Liczba	Procent
Przemoc fizyczna	147	42,7
Przemoc psychiczna	176	51,2
Przemoc seksualna	4	1,2
Przemoc ekonomiczna	5	1,5
Zaniedbywanie	12	3,5
Ogółem	344	100,0

Źródło: opracowanie własne.

Wśród występujących form przemocy domowej przemoc fizyczna jest jedną z dwóch najbardziej widocznych. Sprawca stara się unikać bicia ofiary w miejsca na jej ciele, które nie będą zasłonięte odzieżą. Sposób zadawania przemocy fizycznej może być uzależniony również od pory roku. Sprawca często zdaje sobie sprawę, że w sezonie wiosenno-letnim jego akty agresji uwidocznione będą na ciele ofiary znacznie bardziej niż w sezonie jesienno-zimowym. Dlatego też najczęstszym miejscem zasinień i ran są okolice pleców, klatki piersiowej, pośladków, ud. Rzadziej jest to twarz, szyja czy dłoń. Miejsce na ciele, w które uderza sprawca, zależne jest przede wszystkim od jego poziomu samokontroli w danym momencie, stanu emocjonalnego, jaki towarzyszy mu w danej chwili, oraz m.in. stanu upojenia alkoholowego, w jakim się znajduje. Badanie wykazało, że przemoc fizyczna stanowi aż 42,7% przemocy domowej.

Kolejną najczęściej występującą formą przemocy jest przemoc psychiczna. Ofiara może uczestniczyć w niej w sposób pośredni jako świadek (obserwator) lub być bezpośrednim celem sprawcy (wyzywanie, poniżanie czy zastraszanie). Komunikaty do ofiary są pełne sprzeczności i mogą być odbierane w zupełnie w inny sposób przez każdą z ofiar. Związane jest to z życiowym doświadczeniem osób, których dotyczy przemoc. Różne jednostki mają inny próg bólu, lęku, strachu, niepewności. Różne ofiary mają odmienny poziom wytrzymałości, poza którym miłość przeradza się w nienawiść.

Przemoc psychiczna zazwyczaj idzie w parze z przemocą fizyczną. Skumulowany procent jednej i drugiej w badaniu stanowi 93,9% głosów respondentów.

Przemoc seksualna jest najtrudniejsza do ujawnienia. Jej ofiarami są przede wszystkim dzieci z niepełnosprawnością intelektualną lub fizyczną. Zazwyczaj są to przypadki, w których mężczyzna żyjący w konkubinacie, przez nadużycie stosunku zależności, doprowadza dzieci (z innego związku) swojej partnerki do obcowania płciowego lub poddania się innej czynności seksualnej. Wskaźnik występowania tej przemocy wyniósł 1,2% – taką odpowiedź zaznaczyło 4 ankietowanych.

Podobny wskaźnik (1,5%) dotyczy przemocy ekonomicznej. Przemoc ta skierowana jest przede wszystkim wobec osoby dorosłej i ma na celu uzyskanie kontroli nad nią.

Przemoc związana z chronicznym niezaspokajaniem potrzeb dziecka, czyli zaniedbaniem, to wynik 3,5% głosów respondentów.

Czy dzieci, które były lub są ofiarami przemocy domowej, swoją agresję przelewają na swoich rówieśników?

Tabela 17. Przemoc domowa a uzewnętrznianie agresji na rówieśnikach

	Liczba	Procent	
Zdecydowanie tak	52	15,1	65,7
Raczej tak	174	50,6	
Ani tak, ani nie	83	24,1	24,1
Raczej nie	30	8,7	10,2
Zdecydowanie nie	5	1,5	
Ogółem	344	100,0	100,0

Źródło: opracowanie własne.

Badanie wyraźnie wskazuje, że bite dzieci – biją. Odpowiedzi „zdecydowanie tak” na poziomie 15,1% (52 respondentów) oraz „raczej tak” na poziomie 50,6% (174 respondentów) dają wyraźne wsparcie dla powyższej hipotezy. Łącznie wynik, prawie 66%, wskazuje, że przemoc stosowana wobec dzieci jest z kolei przejawiana przez nie same.

Warto zwrócić uwagę na wysoki wskaźnik odpowiedzi „ani tak, ani nie”. Tak wskazało 83 ankietowanych, co daje 24,1%. Wynik prowadzi do wniosku, że respondenci w swojej służbie mogli spotkać się z wieloma przypadkami dziecięcej agresji i każdy z nich ma na tym polu różne doświadczenia. Osobom badanym było jednak bliżej do odpowiedzi „raczej” niż „zdecydowanie”.

Odpowiedź „raczej nie” uzyskała 8,7% głosów. Sam wynik, mimo że jest stosunkowo niski, pokazuje, że istnieją czynniki pozwalające kontrolować

własny gniew i agresję oraz wyzbyć się negatywnych emocji bez krzywdzenia osób trzecich.

Odpowiedź „zdecydowanie nie” zaznaczyło 5 respondentów, co stanowi 1,5% wszystkich ankietowanych.

Czy dzieci, które wychowują się w rodzinach, gdzie występuje przemoc (także w stosunku do nich), mają szanse prawidłowo funkcjonować w społeczeństwie?

Tabela 18. Przemoc domowa a prawidłowe funkcjonowanie w społeczeństwie

	Liczba	Procent	
Zdecydowanie tak	48	14,0	65,4
Raczej tak	177	51,4	
Raczej nie	80	23,3	27,0
Zdecydowanie nie	13	3,7	
Nie wiem	26	7,6	7,6
Ogółem	344	100,0	100,0

Źródło: opracowanie własne.

Szansa na prawidłowe funkcjonowanie dziecka w społeczeństwie, zarówno w chwili, kiedy nadal doświadcza przemocy domowej, jak i w jego dalszym życiu, uzależniona jest od wielu czynników, np. czasu trwania doświadczanej przemocy i jej skutków, pomocy osób trzecich, osobowości i charakteru ofiary.

Z przeprowadzonego badania wynika, że istnieją duże szanse, by jednostka doświadczająca przemocy prawidłowo funkcjonowała w społeczeństwie, o czym świadczyć może wysoki, ponad 65%, wskaźnik odpowiedzi „zdecydowanie tak” (14%) i „raczej tak” (51,4%), na co składa się 48 i 177 głosów respondentów.

Odrębne zdanie co do szans na prawidłowe funkcjonowanie osób dotkniętych przemocą w rodzinie ma jednak duża część ankietowanych. Odpowiedź „raczej nie” wybrało 80 osób, co stanowi 23,3%, natomiast „zdecydowanie nie” to wybór 13 ankietowanych, czyli 3,7%. Odpowiedź „zdecydowanie nie” prawdopodobnie skupiała się na osobach, które całkowicie zostały pochłonięte przez środowisko społeczne, zatraciły się w nałogu, odrzuciły świat zewnętrzny. Nigdy nie poznały prawdziwych wartości, nie miały wsparcia i wzorca, który mógłby je ukierunkować. Nie szukały pomocy, nie potrafiły o nią prosić bądź ją odrzucały.

Respondentów, którzy nie mieli zdania i zaznaczyli odpowiedź „nie wiem”, było 26, co stanowi 7,6% badanych.

Co może sprawić, że osoby, które wychowane były w rodzinach patologicznych, będą dążyć do pozytywnej wzajemnej interakcji w życiu społecznym?

Tabela 19. Czynniki odpowiedzialne za pozytywny rozwój osób z rodzin patologicznych

	Liczba	Procent
Wsparcie osób trzecich	41	11,9
Pomoc instytucji państwowych	11	3,2
Zmiana sytuacji życiowej	58	16,9
Profilaktyka	33	9,6
Inne	7	2,0
Brak odpowiedzi	194	56,4
Ogółem	344	100,0

Źródło: opracowanie własne.

Powyższe pytanie miało charakter otwarty. Udzielając odpowiedzi pozytywnej, tj. „zdecydowanie tak” lub „raczej tak”, respondent był proszony o rozwinięcie swojej odpowiedzi. Poza 56,4% wszystkich respondentów, którzy przeszli do kolejnego pytania lub nie mieli zdania w tej sprawie, pozostała część ankietowanych podała przykłady, które zostały podporządkowane znajdującym się w powyższej tabeli czynnikom.

Respondenci zauważają, że osoby wychowane w rodzinach patologicznych dążyć mogą do pozytywnej interakcji w życiu społecznym na skutek chęci zmiany swojej życiowej sytuacji. Przykłady, które były podawane, to m.in.: zerwanie z przeszłością, zmiana środowiska, zmiana warunków życia, lepsze życie dla swoich dzieci, poprawa jakości życia, abstynencja. Odpowiedź „zmiana sytuacji życiowej” uzyskała wynik 16,9%, co przekłada się na 58 głosów ankietowanych.

Kolejnym istotnym czynnikiem wskazanym przez osoby badane jest „wsparcie osób trzecich”. Uzyskany wynik to 11,9% respondentów, a więc 41 osób. Przykłady to m.in.: przyjaciel, wzorzec wychowawczy, towarzystwo, wsparcie rodziny, odpowiedni partner.

Nieco mniejszy procent głosów ankietowanych (9,6%) upatruje szans prawidłowego rozwoju społecznego dla osób wychowanych w rodzinach patologicznych w należytej profilaktyce. Jako przykłady wskazują: utrwalanie prawidłowych wzorców zachowań, programy korekcyjne, edukacja, pomoc pedagogiczna i psychologiczna, terapie i spotkania integracyjne.

Tylko 3,2% wszystkich osób badanych, czyli 11 respondentów, wskazało „pomoc instytucji państwowych”, które w swoich zadaniach są zobligowane

i powołane do pomocy ludziom znajdującym się w trudnej sytuacji życiowej i zmagającym się z problemem przemocy domowej.

Zaledwie 2% wszystkich badanych za pozytywne czynniki pozwalające w przyszłości w sposób prawidłowy funkcjonować w społeczeństwie osobom z rodzin patologicznych dotkniętych przemocą, wymieniają m.in.: wiarę w Boga, sport oraz pracę.

Czy dzieci, które dorastały w patologicznej rodzinie, mają szansę w przyszłości zostać dobrymi rodzicami? (proszę zaznaczyć jedną odpowiedź)

Tabela 20. Dorastanie w rodzinie patologicznej a rodzicielstwo

	Liczba	Procent	
Zdecydowanie tak	61	17,7	65,1
Raczej tak	163	47,4	
Raczej nie	75	21,8	24,4
Zdecydowanie nie	9	2,6	
Nie wiem	36	10,5	10,5
Ogółem	344	100,0	100,0

Źródło: opracowanie własne.

Można zauważyć, że odpowiedzi respondentów praktycznie pokrywają się z odpowiedziami na zadane wcześniej w kwestionariuszu pytanie dotyczące wychowywania się w rodzinie, gdzie występuje przemoc, i szanse na prawidłowe funkcjonowanie w społeczeństwie. Zastosowane zostało pytanie kontrolne. Wydaje się, że chęć prawidłowego funkcjonowania i przestrzegania zasad prawno-społecznych w życiu jednostki będzie miało pozytywny wydźwięk w jej prawidłowym funkcjonowaniu już w roli rodzica. Odpowiedzi „zdecydowanie tak” (17,7%) oraz „raczej tak” (47,4%) ponownie oscylują na łącznym poziomie sięgającym ponad 65%, co świadczyć może o pragnieniu stworzenia prawdziwej rodziny, w której odpowiednie warunki bytowe, miłość i akceptacja stanowiąc będą fundament istnienia.

Jednak mimo to zachodzi duże ryzyko, że jednostka, która doznała krzywdy w domu rodzinnym, nie będzie potrafiła odnaleźć się w roli rodzica i będzie powielala negatywne zachowania własnych rodziców. Badania wykazały takie ryzyko na poziomie 24,4%: odpowiedź „raczej nie” zaznaczyło 21,8% respondentów, a 2,6% respondentów – odpowiedź „zdecydowanie nie”. Nie miało zdania 36 ankietowanych, co przedkłada się na 10,5%.

Jakie okoliczności mogą sprawić, że osoby te zostaną dobrymi rodzicami i stworzą rodzinę?

Tabela 21. Rodzicielstwo – czynniki wspomagające

	Liczba	Procent
Odpowiedni partner życiowy, wsparcie bliskich	45	13,1
Zmiana środowiska	24	7,0
Niepowielanie błędów rodziców	26	7,5
Edukacja i praca	18	5,2
Realizacja własnego potencjału	24	7,0
Inne	6	1,8
Brak odpowiedzi	201	58,4
Ogółem	344	100,0

Źródło: opracowanie własne.

W tym przypadku ankietowani, którzy w pytaniu dotyczącym dorastania osób w patologicznej rodzinie i szansy na ich właściwe postawy rodzicielskie udzieliły odpowiedzi „zdecydowanie tak” lub „raczej tak”, proszone były o rozwinięcie swojej odpowiedzi, podając przykład. Powyższa tabela powstała na podstawie pozytywnych odpowiedzi 41,6% badanych. Odpowiedzi te zostały pogrupowane i przyporządkowane czynnikom przedstawionym w tabeli 21.

Wśród uzyskanych odpowiedzi 13,1% badanych uważa, że okoliczności, które decydować mogą o stworzeniu rodziny i prawidłowym jej funkcjonowaniu wśród osób wywodzących się z rodzin patologicznych, to znalezienie odpowiedniego partnera życiowego. Wsparcie drugiej osoby, doznanie miłości i poczucie akceptacji może, zdaniem 45 respondentów, przyczynić się do kształtowania się pozytywnych postaw w roli matki lub ojca w rodzinie, którą stworzą.

Pragnienie poprawy jakości życia swojego oraz swojej rodziny poprzez niepowielanie błędów i postaw własnych rodziców stosujących przemoc to odpowiedź 7,5% osób biorących udział w badaniu.

Odpowiedzi „zmiana środowiska” oraz „realizacja własnego potencjału” wskazało po 7% respondentów. Respondenci biorący udział w badaniu w pierwszym przypadku wskazywali za przykłady: chęć odcięcia się od patologii, zmiana otoczenia, potrzeba przebywania w prawidłowo funkcjonującej grupie społecznej. W drugim przypadku to m.in.: chęć osiągnięcia zamierzonych celów, realizacja pragnień, nowa strategia życiowa, własne ambicje i aspiracje.

Kolejnych okoliczności stanowiących o możliwości prawidłowego funkcjonowania osób dotkniętych przemocą domową w roli rodzica respondenci upatrują w obowiązku podjęcia przez nich pracy i potrzebie ciągłej edukacji. Tej odpowiedzi udzieliło 5,2% badanych. Pozostałe podane odpowiedzi (1,8%) to m.in. modlitwa czy narodziny dziecka.

Dlaczego ofiary przemocy tak rzadko zgłaszają ten fakt policji?

Tabela 22. Czynniki hamujące zgłaszanie zjawiska przemocy w rodzinie przez ofiary

Zestawienie procentowe (%)	Odpowiedź na 1. miejscu	Odpowiedź na 2. miejscu	Odpowiedź na 3. miejscu	Odpowiedź na 4. miejscu	Odpowiedź na 5. miejscu	Odpowiedź na 6. miejscu
Wstyd	31,1	17,4	14,0	15,1	9,3	13,1
Względy emocjonalne	20,3	19,5	19,2	15,1	14,8	11,0
Względy finansowe	13,1	16,0	19,2	19,8	14,0	18,0
Wzmógłony odwet	12,5	12,2	18,3	16,9	21,8	18,3
Zastraszanie	11,6	16,6	15,7	20,1	22,7	13,4
Obietnice poprawy	11,3	18,3	13,7	13,1	17,4	26,2

Źródło: opracowanie własne.

Kiedy w rodzinie zaczyna dochodzić do aktów przemocy domowej, ofiara już nie tylko spotyka się z szykanowaniem i upokorzeniem ze strony sprawcy, ale odczuwa także niepokój czy zażenowanie i wstyd, związane z postrzeganiem jej sytuacji przez osoby trzecie. Może to być rodzina, bliscy znajomi czy sąsiedzi. Sprawa jeszcze bardziej komplikuje się, kiedy w środowisku zewnętrznym dana rodzina uchodziła za przykład, model, wzór. Rodzina cieszyła się sympatią i ufnością lub zupełnie ignorowała mieszkające w sąsiedztwie osoby ze względu na swój wysoki status społeczny. W rodzinach o niskim statusie społecznym zaś zauważyć można wahania pewnych czynników, odpowiadających np. za finanse rodziny, kiedy sprawca jest jedynym żywicielem rodziny i poziom życia – wskaźnik codziennej egzystencji – uzależniony jest jedynie od niego. W tym przypadku ciągle przepraszenie po kolejnych awanturach czy liczne obietnice zmiany swojego trybu życia – związane m.in. z odstawieniem alkoholu – są na porządku dziennym.

Tabela 22. pokazuje procentowe zestawienie odpowiedzi respondentów, którzy musieli uszeregować (w skali od 1 do 6, gdzie 1 to czynnik najistotniejszy) wskazane czynniki, tj. powody powstrzymujące ofiary przed poinformowaniem odpowiednich instytucji o występującej w rodzinie przemocy. Prawie

jedna trzecia wszystkich respondentów (31,1%) uważa, że poczucie wstydu jest najistotniejszym czynnikiem hamującym przed zaalarmowaniem odpowiednich służb.

Kolejny wyróżniający się czynnik to względy emocjonalne – taką odpowiedź na pierwszym miejscu wskazało 20,3% wszystkich badanych. Wydaje się, że niezależnie od wysokości majątku rodziny i zajmowanego statusu społecznego względy emocjonalne związane ze sprawcą towarzyszą każdej rodzinie. Ten czynnik jest jednym z głównych motywatorów do podejmowania prób pomocy sprawcy w walce np. z jego nałogiem czy do wybaczenia mu jego negatywnych postaw i zachowań. Jest to jednak czynnik zgubny ze względu na nieprzerwaną wiarę w spełnienie obietnicy poprawy.

Aż 13,1% osób badanych uznało, że najważniejszym czynnikiem są względy finansowe. W większości domów zmagających się ze zjawiskiem przemocy domowej ofiary są zupełnie uzależnione finansowo od swojego sprawcy i zostają zmuszone do tolerowania jego negatywnych zachowań.

Kolejne czynniki, które pozostała część respondentów wskazała na miejscu pierwszym, to wzmógłony odwet ze strony sprawcy (12,5%), zastraszanie (11,6%) oraz obietnice poprawy sprawcy (11,3%). Zauważyć można niewielką różnicę głosów pomiędzy tymi odpowiedziami. Daje to obraz zależności zachodzących pomiędzy wskazanymi okolicznościami oraz ich wzajemne przenikanie się. Wynik badań może wskazywać także na różnice w reakcji różnych klas i środowisk społecznych na przemoc, a także przedstawia okoliczności, które utwierdzają sprawcę w przekonaniu o tym, że ma rację. Ponadto przedstawione w tabeli czynniki budują w sprawcy pewność siebie i dają przyzwolenie na powielanie negatywnych zachowań bez konieczności ich usprawiedliwienia.

Czy społeczeństwo, jeśli o tym wie, zgłasza policji fakt występowania przemocy domowej u sąsiadów?

Tabela 23. Zgłaszanie zjawiska przemocy domowej przez osoby trzecie

	Liczba	Procent	
Zdecydowanie tak	14	4,1	31,4
Raczej tak	94	27,3	
Raczej nie	193	56,1	65,4
Zdecydowanie nie	32	9,3	
Nie wiem	11	3,2	3,2
Ogółem	344	100,0	100,0

Źródło: opracowanie własne.

Z przeprowadzonego badania wynika, że obojętność społeczna wobec osób zmagających się z problemem przemocy domowej wciąż oscyluje na wysokim poziomie. Niepokojący jest fakt, że pomimo powstawania na przełomie lat kolejnych instytucji powoływanych do zwalczania zjawiska przemocy w rodzinie, większość osób, będących świadkami przemocy, nie reaguje i nie powiadamia również służb. Mamy do czynienia z paradoksem: społeczeństwo wydaje się być coraz bardziej empatyczne i świadome w kwestii przemocy w rodzinie, jednak w przypadku, kiedy ktoś jest jej świadkiem, większość pozostaje obojętna. Badanie wykazało wysoki współczynnik pasywności społeczeństwa, bo sięgający powyżej 65%. Odpowiedź „raczej nie” wskazało 56,1% respondentów, natomiast „zdecydowanie nie” – 9,3% z nich, co przekłada się kolejno na 193 i 32 głosy.

Pocieszające może być to, że ponad 30% odpowiedzi świadczy o tym, że społeczeństwo nie jest obojętne na zjawisko przemocy domowej i stosownie reaguje na krzywdę innych. Odpowiedź „zdecydowanie tak” wybrało 14 ankietowanych, co daje 4,1%, natomiast „raczej tak” to wybór 94 ankietowanych, co stanowi 27,3%. Zdania nie miało 3,2% respondentów.

Kto najczęściej powiadamia policję, mając wiedzę o występowaniu przemocy w rodzinie?

Tabela 24. Alarmowanie policji o występowaniu przemocy w rodzinie

	Liczba	Procent
Sama ofiara	192	55,8
Sąsiedzi	64	18,6
Krewni	56	16,3
Przyjaciele	24	7,0
Inni (kto?): instytucje państwowe	1	0,3
Inni (kto?): nauczyciele	1	0,3
Inni (kto?): OPS/MOPS	6	1,7
Ogółem	344	100,0

Źródło: opracowanie własne.

Osoby zmagające się z przemocą w rodzinie zazwyczaj pozostają same ze swoimi problemami. Nie chcą angażować w to osób trzecich, czasem wstydzą się własnej sytuacji lub po prostu boją się wzmożonego odwetu ze strony oprawcy. W momencie, kiedy sytuacja przemocowa przybiera na sile, a zachowania agresora stają się coraz mniej kontrolowane, ofiary zaczynają obawiać

się o życie i zdrowie swoje oraz swoich dzieci. Decydują się zaalarmować odpowiednie instytucje lub starają się wyszukać osobę, którą będą mogli obdarzyć zaufaniem, która je wysłucha.

Respondenci zauważają, że ponad połowa zgłoszeń o przemoc w rodzinie pochodzi od samej ofiary. Odpowiedź „sama ofiara” wybrały 192 osoby badane – to aż 55,8%. Wynik 18,6% oraz 16,3% uzyskały kolejno odpowiedzi „sąsiedzi” i „krewni”. „Przyjaciele” zajęli dalsze miejsce, z wynikiem 7% głosów ankietowanych. Kolejno 0,3% głosów odpowiedzi dla nauczycieli i instytucji państwowych oraz 1,7% głosów dla OPS/MOPS (instytucje państwowe), co w sumie dało zaledwie 2,3%.

Czy osoby wychowujące się w rodzinach patologicznych częściej dopuszczają się czynów zabronionych?

Tabela 25. Rodziny patologiczne a czyny zabronione

	Liczba	Procent	
Zdecydowanie tak	66	19,2	75,6
Raczej tak	194	56,4	
Ani tak, ani nie	66	19,2	19,2
Raczej nie	14	4,1	5,3
Zdecydowanie nie	4	1,2	
Ogółem	344	100,0	100,0

Źródło: opracowanie własne.

Badanie wykazało, że osoby, które w życiu codziennym otoczone są aktami przemocy, nienawiści oraz wychowują się w środowiskach ludzi zmagających się z problemami alkoholowymi czy nacechowanymi skłonnościami przestępczymi, są w największym stopniu narażone na powielanie negatywnych zachowań. Konsekwencją są postawy nonkonformistyczne i wybór ścieżki przestępczej. Badani potwierdzają, że za czyny karalne odpowiadają w znacznej mierze osoby wywodzące się z rodzin patologicznych. Zaznaczyli oni kolejno odpowiedź „zdecydowanie tak” (19,2%) oraz „raczej tak” (56,4%), co w sumie dało ponad 75% wynik.

Jeżeli chodzi o wskazania na brak zależności dokonywania czynów zabronionych od wychowywania się w rodzinie patologicznej, to jest ich stosunkowo niewiele i wynoszą odpowiednio: 4,1% dla odpowiedzi „raczej nie” oraz 1,2% dla odpowiedzi „zdecydowanie nie”, co przekłada się kolejno na głosy 14 i 4 ankietowanych.

Mieszane odczucia miało natomiast 19,2% ankietowanych, którzy zaznaczyli odpowiedź „ani tak, ani nie”. Można wywnioskować, że badani przez wzgląd na swoje doświadczenie zawodowe dotyczące zjawiska przemocy domowej spotkali się również z osobami, którym brak należytej socjalizacji nie przesłonił pozytywnej wartości.

Jakich czynów zabronionych dopuszczają się najczęściej młodociani sprawcy wywodzący się z rodzin patologicznych?

Tabela 26. Czyny zabronione młodocianych sprawców z rodzin patologicznych

Zestawienie procentowe (%)	Odpowiedź na 1. miejscu	Odpowiedź na 2. miejscu	Odpowiedź na 3. miejscu	Odpowiedź na 4. miejscu	Odpowiedź na 5. miejscu	Odpowiedź na 6. miejscu
Kradzież	49,7	14,2	13,4	14,0	5,5	3,2
Kradzież z włamaniem	8,1	23,3	14,2	12,5	23,8	18,0
Oszustwo	2,3	7,6	8,4	14,0	22,7	45,1
Zniszczenie mienia	15,1	18,9	18,6	19,5	20,3	7,6
Bójka lub pobicie	16,3	18,3	23,3	23,0	11,3	7,8
Posiadanie środków odurzających	8,4	17,7	22,1	17,2	16,3	18,3

Źródło: opracowanie własne.

Wprawdzie policyjne statystyki weryfikują liczbę danych przestępstw dokonanych przez sprawców, którzy, jak określił ustawodawca w Kodeksie karnym, w chwili popełnienia czynu zabronionego nie ukończyli 21 lat i w czasie orzekania przed sądem pierwszej instancji – 24 lat, jednakże dotyczą one zdarzeń, które zostały ujawnione i zgłoszone. Badanie miało na celu wskazanie najczęściej występujących przestępstw dokonywanych przez młodocianych sprawców z perspektywy funkcjonariuszy policji, którzy na co dzień w swojej służbie zmagają się z problemem przestępczości. W tabeli zostały ujęte zarówno przestępstwa przeciwko mieniu oraz życiu i zdrowiu, jak również zawarte w Ustawie o przeciwdziałaniu narkomanii.

Najliczniejsza część respondentów, bo aż 49,7%, wskazała odpowiedź „kradzież”. Kradzież dokonywana przez ludzi młodych wychowujących się w rodzinach patologicznych jest zjawiskiem bardzo powszechnym. Z początku są to drobne kradzieże na tzw. „własny użytek”, np. artykuły spożywcze czy papierosy, lub na tzw. „handel”, np. alkohol, kosmetyki, odzież. Z czasem

potrzeby rosną, a wraz z nimi wartość kradzionych towarów. Osoby te dopuszczają się już nie tylko wykroczeń, ale i przestępstw.

Ataki agresji oraz przejawy złości powodują w młodym człowieku łatwość manipulacji nim i wymuszanie określonych postaw przez inne osoby. 16,3% wszystkich osób badanych uważa, że najczęściej osoby młodociane ze środowisk patologicznych wdają się w bójkę lub pobicie. Dopuszczanie się takich przestępstw może być przejawem pragnienia rozładowania złych emocji, odreagowania nerwowej sytuacji doznawanej w domu czy udowodnienia równieśnikom braku słabości, zdobycia ich szacunku. Potwierdza to przekonanie, że bity – bije.

Odpowiedzi 15,1% respondentów w pierwszej kolejności wskazują na zniszczenie mienia. Można zauważyć, że podobnie jak kradzież, zniszczenie mienia jest jednym z powtarzających się zachowań wśród młodych ludzi wychodzących się z rodzin patologicznych. W tym przypadku akty agresji ukierunkowane są na niszczenie cudzej własności, uszkodzenie jej lub uczynienie niezdatną do użytku. Wśród najczęściej pojawiających się zachowań związanych ze zniszczeniem mienia można wyróżnić: niszczenie obiektów użyteczności publicznej, akty wandalizmu na placach zabaw, wybijanie szyb na klatkach schodowych czy malunki i napisy na elewacjach budynków.

8,4% badanych na pierwszym miejscu zaznaczyło odpowiedź „posiadanie środków odurzających lub substancji psychotropowych”. Skala tego zjawiska stale się rozwija i narastający problem odurzania się młodych ludzi może stać się fundamentalnym problemem. Jest to o tyle poważne zagadnienie, że coraz większa liczba młodych osób decyduje się na zażywanie substancji psychotropowych w postaci tzw. „dopalaczy” – o silnym działaniu psychoaktywnym oraz psychostymulującym. Składniki zawarte w narkotykach syntetycznych są nieprzebadane, a ich pochodzenie jest niewiadome.

Podobny wynik osiągnęła odpowiedź „kradzież z włamaniem”. Wybrało ją 8,1% wszystkich respondentów. Wynik dla tej odpowiedzi (wybranej jako pierwsza) jest stosunkowo niski. Może wynikać to z faktu, że kradzież z włamaniem jest przestępstwem dokonywanym zazwyczaj przez osoby, które wcześniej już dopuściły się innych przestępstw, za które ustawodawca przewidział niższe sankcje karne niż w przypadku art. 279 k.k.: osoba podlega karze pozbawienia wolności od roku do lat 10.

„Oszustwo” jako najistotniejszą odpowiedź wybrało zaledwie 2,3% wszystkich osób badanych. Formy i sposoby dokonywanych oszustw z biegiem czasu ulegają zmianie. Obecnie zaobserwować można cykliczny wzrost oszustw internetowych. Przystępstwa te dokonywane są najczęściej na portalach aukcyjnych i serwisach handlowych, w których kupujący decyduje się na przedpłatę za zamówiony towar. Do stale rosnącej liczby oszustw, w których wartość poniesionych strat sięga nawet kilkuset tysięcy złotych, można

zaliczyć oszustwa tzw. metodą „na wnuczka”. Metody te stosowane są jednak głównie przez grupy przestępcze, a ich forma stale się zmienia. Młode osoby biorące udział w tym procederze pełnią funkcję tzw. „odbieraków”. Nie mają wiedzy na temat swoich „pracodawców”, nigdy nie widziały ich, nie wiedzą, skąd pochodzą, nie znają ich danych osobowych. Wręczane są im telefony, przez które podawane są komunikaty i wskazówki co do kolejnych działań. Za odebranie pieniędzy i przekazanie ich w określone miejsce otrzymują wynagrodzenie rzędu 1000-2000 złotych.

Czy brak wzorca rodzicielskiego w rodzinach dotkniętych przemocą może być przyczyną wyboru drogi przestępczej?

Tabela 27. Brak wzorca rodzicielskiego a wybór drogi przestępczej

	Liczba	Procent	
Zdecydowanie tak	94	27,3	84,9
Raczej tak	198	57,6	
Raczej nie	29	8,4	10,7
Zdecydowanie nie	8	2,3	
Nie wiem	15	4,4	4,4
Ogółem	344	100,0	100,0

Źródło: opracowanie własne.

Wzorzec rodzicielski jest w procesie socjalizacji dziecka czynnikiem nieocenionym. Odpowiada za ukierunkowanie jednostki i stanowi fundament jej prawidłowego rozwoju społecznego. W przeprowadzonym badaniu 57,6% ankietowanych, wskazując odpowiedź „raczej tak”, było zgodnych, że efektem braku wzorca rodzicielskiego i przemocy domowej jest zazwyczaj wybór drogi przestępczej. Odpowiedź „Zdecydowanie tak” wybrało 27,3% ankietowanych. Wynik ten pokazuje silną zależność dziecka od form zachowania rodziny, w której się wychowuje.

Niewielka część badanych, bo jedynie 2,3%, którzy wybrali odpowiedź „zdecydowanie nie”, uważa, że brak wzorca w rodzinie dotkniętej przemocą nie może stanowić o konsekwencjach wychowawczych skutkujących wyborem drogi przestępczej. Grupa ta należy do zdecydowanej mniejszości. Podobnego zdania są osoby badane, które zaznaczyły odpowiedź „raczej nie”. Ich wskaźnik procentowy przekracza niewiele ponad 8%. Natomiast 4,4% wszystkich ankietowanych nie opowiedziało się za żadną z powyższych odpowiedzi i zaznaczyło opcję „nie wiem”.

Czy osoby trudniące się działalnością przestępczą wywodzą się najczęściej z rodzin patologicznych?

Tabela 28. Działalność przestępcza a rodzina patologiczna

	Liczba	Procent	
Zdecydowanie tak	29	8,4	53,2
Raczej tak	154	44,8	
Ani tak, ani nie	128	37,2	37,2
Raczej nie	25	7,3	9,6
Zdecydowanie nie	8	2,3	
Ogółem	344	100,0	100,0

Źródło: opracowanie własne.

W powyższym pytaniu kontrolnym uzyskane przed respondentów odpowiedzi po raz kolejny wskazują na zależności pomiędzy wychowywaniem się w rodzinie patologicznej a zjawiskiem przestępczości. Doświadczenia zawodowe funkcjonariuszy biorących udział w badaniu, ich liczne wywiady środowiskowe oraz znajomość sprawców powielających swoje negatywne zachowania społeczne pokazują, że osoby, które dopuściły się czynów przestępczych lub uczyniły sobie z nich stałe źródło dochodu, wywodzą się w znacznej mierze z rodzin patologicznych. Ponad 53% wynik otrzymały w sumie odpowiedzi „zdecydowanie tak” (8,4%) oraz „raczej tak” (44,8%), co wyrażają kolejno głosy 29 i 154 respondentów.

„Ani tak, ani nie” wybrało 128 osób, co stanowi 37,2% wszystkich ankietowanych. Odpowiedź ta, świadczyć może o tym, że respondenci w swojej służbie spotkali się zarówno z osobami, które poprzez wychowywanie się w patologicznej rodzinie wybrały przestępczy sposób życia, jak i z tymi, którzy pochodzą z tzw. „dobrych domów” i z przyczyn osobistych lub bliżej nieuzasadnionych jednorazowo bądź regularnie dopuszczają się przestępstw.

Wskaźnik odpowiedzi wykluczający udział przestępczy osób wywodzących się z rodzin patologicznych wyniósł poniżej 10%: „raczej nie” (7,3%) oraz „zdecydowanie nie” (2,3%).

Wyniki badań po raz kolejny potwierdzają wystąpienie wysokiego ryzyka zachowań przestępczych wśród osób dorastających w rodzinach patologicznych, przy braku jakiegokolwiek wsparcia i pomocy ze strony osób trzecich lub instytucji państwowych.

Co skłania osoby nieletnie z rodzin patologicznych do popełniania czynów zabronionych?

Tabela 29. Czynniki skłaniające do czynów zabronionych nieletnich z rodzin patologicznych

Zestawienie procentowe (%)	Odpowiedź na 1. miejscu	Odpowiedź na 2. miejscu	Odpowiedź na 3. miejscu	Odpowiedź na 4. miejscu	Odpowiedź na 5. miejscu
Pragnienie szybkiego i łatwego zarobku	28,2	21,5	18,6	17,7	14,0
Wzbudzenie szacunku wśród rówieśników	23,5	22,4	23,0	18,6	12,5
Brak wzorca do naśladowania	23,3	28,8	22,7	12,8	12,5
Brak przyswojenia fundamentalnych wartości	13,1	15,1	23,0	27,0	21,8
Sposób na życie wobec braku pomocy ze strony najbliższych	11,9	12,2	12,8	23,8	39,2

Źródło: opracowanie własne.

Odpowiedź na pytanie o powody popełniania czynów zabronionych przez nieletnich, która uplasowała się na miejscu pierwszym, to „pragnienie szybkiego i łatwego zarobku”. Tę odpowiedź wskazało 28,2% badanych. W procesie wykolejenia przestępczego młode osoby w początkowych jego stadiach dopuszczają się drobnych wykroczeń, jak np. kradzieży sklepowych. Kiedy kradzież pozostaje niezauważona, a osoby te nie ponoszą z tego tytułu żadnej odpowiedzialności, proces wykolejenia nabiera rozpędu. Skradziony towar przeznaczony jest na użytek własny lub za niewielkie pieniądze sprzedawany. Chwila stresu towarzysząca samej kradzieży rekompensowana jest szybkim zyskiem.

Odpowiedź „wzbudzenie szacunku wśród rówieśników” na miejscu pierwszym wskazało 23,5% badanych, a nieco mniej, bo 23,3% wszystkich ankietowanych, wskazało „brak wzorca rodzicielskiego”. Obydwa przypadki są dość specyficzne i niezwykle istotne, ponieważ odrzucenie dziecka czy zepchnięcie go na dalszy plan w rodzinie, która zmaga się ze zjawiskiem przemocy domowej, zmusza je do poszukiwania akceptacji, przynależności czy docenienia w środowisku zewnętrznym, opartym zazwyczaj na przestępczych podwalinach. Osobom tym udaje się dostać to, o co zabiegały przez cały okres dojrzewania w domu rodzinnym – zrozumienie i szacunek.

„Brak przyswojenia fundamentalnych wartości” – tę formę odpowiedzi uznało za najważniejszą 13,1% osób badanych. Odpowiednia socjalizacja nie tylko wyraża się poprzez edukację i profilaktykę dziecka w życiu rodzinnym,

ale także poprzez wpajanie wartości, zachowań oraz przez postawy rodziców. Za słowami powinny iść czyny.

Ostatnią odpowiedź – „sposób na życie wobec braku pomocy ze strony najbliższych” – wskazało 11,9% respondentów. W tym przypadku należy postawić wyraźną granicę pomiędzy rodzinami ubogimi a tymi, w których występuje przemoc w postaci zaniedbywania. W rodzinach skrajnie ubogich rodzic koncentruje się na dobru dziecka, pragnie w granicach dostępnego mu budżetu domowego zapewnić podopiecznemu wyżywienie oraz ubiór. Pomimo skromnej odzieży, dziecko jest umyte, czyste, zadbane, ma odrobione lekcje. W rodzinach patologicznych zaś rodzic często wyraża obojętność na to, czy dziecko ma co jeść i jak pójdzie ubrane do szkoły. Często każdego dnia do godzin południowych odsypia libację alkoholową. Ponadto nie zwraca uwagi na konieczność zadbania np. o ciepłą odzież dla dziecka pomimo nadchodzącej pory jesienno-zimowej. Dziecko jest zdane samo na siebie.

Co jest najczęstszym powodem braku reakcji rodziców na popełnianie czynów zabronionych przez ich dzieci?

Tabela 30. Brak reakcji rodziców na czyny zabronione ich dzieci

	Liczba	Procent
Uzależnienie u rodziców	137	39,8
Ignorancja wychowawcza	117	34,0
Brak wzorców wychowawczych	67	19,5
Korzyści finansowe	17	4,9
Stan zdrowia rodziców	3	0,9
Inne (jakie?): identyczne zachowanie rodziców	1	0,3
Inne (jakie?): bezsilność	1	0,3
Inne (jakie?): brak czasu dla dzieci	1	0,3
Ogółem	344	100,0

Źródło: opracowanie własne.

Jednostka żyjąca w społeczności każdego dnia podejmuje wiele decyzji. Czasem są to wybory proste, innym razem trudne i złożone. Podejmując decyzję, osoba jest świadoma przyjętych norm prawnych, społecznych czy kulturowych. Należy do społeczności, jest przez nią akceptowana, utożsamia się z nią. Ma świadomość konsekwencji swoich negatywnych czynów.

Podobnie sytuacja wygląda w domu rodzinnym, w którym dziecko zna przyjęte zasady. Wie, kiedy jest czas na zabawę, a kiedy na obowiązki szkol-

ne lub domowe. Zdaje sobie również sprawę z konsekwencji swojego złego zachowania i rozmowy dyscyplinującej z rodzicami. Odpowiednio ukształtowany proces socjalizacji uczy je szacunku, kultury i właściwego zachowania.

Kiedy dziecko wie, że dopuściło się niewłaściwego czynu i spodziewa się kary za swoje niestosowne zachowanie, a w zamian spotyka się z obojętnością ze strony rodzica, zaczyna w swoich poczynaniach czuć się bezkarne. Odczytuje to jako pewne przyzwolenie, które z czasem przeradza się w naturalne zachowanie.

Brak reakcji ze strony rodziców może być spowodowany wieloma czynnikami. W trakcie badania 137 respondentów, czyli 39,8%, wskazało, że głównym powodem jest uzależnienie rodziców. Nadużywanie przez nich alkoholu sprawia, że przestają się interesować własnymi dziećmi. 34%, tj. 117 wszystkich ankietowanych, uznało za poważny czynnik również ignorancję wychowawczą. Ignorancja ta objawia się m.in.: uzależnieniem rodziców, brakiem pomocy w trudach szkolnych dziecka, niekontrolowanym czasem przebywania dziecka poza domem czy brakiem jakiegokolwiek wiedzy o jego rówieśnikach, z którymi na co dzień przebywa. „Brak ukształtowanych wzorców wychowawczych” to wybór 67 respondentów, czyli 19,5%. Odpowiedź ta stanowi niemal jedną piątą wszystkich odpowiedzi. Pokazuje to, jak ważny jest wzorzec osobowy oraz jak ważną rolę odgrywa w wychowaniu dziecka. Sumując odpowiedzi: „uzależnienie rodziców”, „ignorancja wychowawcza” i „brak ukształtowanych wzorców wychowawczych”, uzyskujemy wynik na poziomie 93,3%. Pozostałe odpowiedzi to: „korzyści finansowe płynące z nielegalnego zarobku dzieci” – tak wskazało 17 respondentów, wskaźnik wyniósł 4,9%. Jedynie 3 respondentów, stanowiących zaledwie 0,9% ogółu, wskazało odpowiedź „stan zdrowia rodziców”. Przy odpowiedzi „inne” 3 ankietowanych wskazało: powielanie zachowań rodziców, bezsilność oraz brak czasu dla dzieci. Odpowiedzi te można jednak przypisać kategorii „ignorancja wychowawcza” oraz „brak ukształtowanych wzorców wychowawczych”.

Czy osoby dorastające w środowisku osób nacechowanych skłonnościami przestępczymi są bardziej podatne na łamanie prawa?

Tabela 31. Dorastanie w rodzinie patologicznej a skłonność do łamania prawa

	Liczba	Procent	
Zdecydowanie tak	113	32,8	88,7
Raczej tak	192	55,8	
Raczej nie	22	6,4	8,4
Zdecydowanie nie	7	2,0	

Tabela 31 cd.

	Liczba	Procent	
Nie wiem	10	2,9	2,9
Ogółem	344	100,0	100,0

Źródło: opracowanie własne.

Kolejne odpowiedzi, dotyczące negatywnego wpływu wychowawczego na jednostki dorastające w środowisku osób ze skłonnościami przestępczymi, nie pozostawiają wątpliwości co do jego destrukcyjności. Potwierdzają to również niezliczone interwencje policji w miejscach powstawania osiedli z mieszkańcami socjalnymi. Miejsca te najczęściej skupiają lokale, w których mieszkają rodziny alkoholików, z przeszłością kryminalną, bezrobotne oraz borykające się z innymi licznymi dysfunkcjami społecznymi. Osoby wychowujące się w takim środowisku mają stały kontakt z panującą wokół nich patologią i agresją przejawiającą się zarówno w słowach, jak i w czynach. W wielu mieszkaniach stale trwają głośne, dające się słyszeć na zewnątrz awantury czy libacje alkoholowe. Klatki schodowe są zniszczone, na ścianach znajdują się wypisane wulgaryzmy oraz obraźliwe treści skierowane wobec innych osób.

Respondenci prawie w 90% są zgodni w kwestii podatności na łamanie przepisów prawa przez osoby wychowujące się w środowisku ludzi o znamionach przestępczych. Odpowiedź „zdecydowanie tak” zaznaczyło 113 ankietowanych (32,8%), natomiast „raczej tak” zaznaczyło 192 ankietowanych (55,8%). Dopuszczanie się czynów karalnych przez jednostkę może wynikać m.in. z potrzeby zaimponowania rówieśnikom i ich akceptacji, ale i z groźby oraz przymusu ich popełnienia. Znacznie mniej głosów, bo 22, otrzymała odpowiedź „raczej nie” (6,4%). Za odpowiedzią „zdecydowanie nie” opowiedziało się zaledwie 7 respondentów i stanowią oni 2%, zaś „nie wiem” było wyborem 10 respondentów – ich udział to 2,9%.

Dlaczego osoby wywodzące się z rodzin patologicznych mają tak dużą styczność z przestępczością?

Tabela 32. Powody działań przestępczych osób z rodzin patologicznych

Zestawienie procentowe (%)	Odpowiedź na 1. miejscu	Odpowiedź na 2. miejscu	Odpowiedź na 3. miejscu	Odpowiedź na 4. miejscu	Odpowiedź na 5. miejscu	Odpowiedź na 6. miejscu
Brak wzorca rodzicielskiego	33,1	32,6	13,7	9,3	4,9	6,4
Brak wpojonych wartości życiowych	23,0	28,8	19,2	14,2	9,0	5,8

Tabela 32 cd.

Zestawienie procentowe (%)	Odpowiedź na 1. miejscu	Odpowiedź na 2. miejscu	Odpowiedź na 3. miejscu	Odpowiedź na 4. miejscu	Odpowiedź na 5. miejscu	Odpowiedź na 6. miejscu
Zaburzenia równowagi psychicznej	7,8	7,0	13,7	18,6	15,7	37,2
Naśladowanie zachowań swoich rodziców	18,0	13,1	29,1	16,6	12,5	10,8
Forma pomysłu na życie	5,8	8,7	10,2	25,6	28,2	21,5
Potrzeba szybkiego zarobku, np. na alkohol, narkotyki	12,2	9,9	14,2	15,7	29,7	18,3

Źródło: opracowanie własne.

W tabeli 32. przedstawiono sześć odpowiedzi. Zauważyć można, że trzy z nich wpisują się w proces socjalizacji, tj.: „brak wzorca rodzicielskiego” – taką odpowiedź na pierwszym miejscu wybrało 33,1% respondentów – a także „brak wpojonych życiowych wartości” (23%) oraz „naśladowanie zachowań swoich rodziców” (18%). Sumując wybrane odpowiedzi, uzyskujemy aż 74,1% głosów wszystkich osób badanych. Wynik ten pokazuje głęboką potrzebę istnienia w naszym życiu wzorca osobowego. Jak zostało wcześniej napisane, proces socjalizacji nie tylko kształtuje odpowiednie zachowania, ale też prowadzi do powielania postaw rodziców, co odpowiada za kształtowanie i pielęgnowanie przez dzieci wartości kulturowych i rodzinnych. Miejsce kolejne, z wynikiem 12,2% głosów, zajęła odpowiedź „potrzeba szybkiego zarobku”. Czynnikiem ten wynika raczej z pragnienia zaspokojenia własnych potrzeb, mających swoje źródło w pewnego rodzaju uzależnieniach, np. od używek, czy chęci dorównania swoim rówieśnikom pod względem posiadanych dóbr materialnych.

Dalej, na miejscu pierwszym, 7,8% ankietowanych jako przyczynę zachowań przestępczych umieściło odpowiedź „zaburzenia równowagi psychicznej”, zaś 5,8% uznało za najważniejszą odpowiedź „forma pomysłu na życie”. W pierwszym przypadku możemy mieć do czynienia ze sprawcą charakteryzującym się osobowością umiarkowanie agresywną lub agresywną. Osobowość taką wyróżnia skłonność do ataków oraz wysoki poziom ukrytej wrogości, uzewnętrzniający się poprzez zbyt długie tłumienie negatywnych emocji i uczuć. Drugi przypadek wynika raczej z następstwa wystąpienia wymienionych wcześniej czynników i objawia się formą tułaczki.

Czy prawdziwe jest stwierdzenie, że rodzic, niezależnie od swojego postępowania (pozytywnego bądź negatywnego), będzie autorytetem dla swojego dziecka (przynajmniej do pewnego wieku)?

Tabela 33. Rodzic jako autorytet

	Liczba	Procent	
Zdecydowanie tak	128	37,2	85,3
Raczej tak	165	48,0	
Raczej nie	30	8,7	11,5
Zdecydowanie nie	10	2,8	
Nie wiem	11	3,2	3,2
Ogółem	344	100,0	100,0

Źródło: opracowanie własne.

Z chwilą, kiedy dziecko zaczyna się rozwijać, rodzic niemal automatycznie i bezwarunkowo staje się dla niego autorytetem. Dziecko przepełnione jest ufnością do swoich rodziców i jest od nich całkowicie zależne. Swoim zachowaniem, objawiającym się zarówno w czynie, jak i słowie, rodzic wywiera ogromny wpływ na kształtowanie się osobowości dziecka. Budowanie prawidłowego i wartościowego autorytetu jest procesem złożonym, wymagającym wysiłku, czasu i poświęcenia. Ma to związek z tworzeniem własnej tożsamości dziecka i jego rozwojem. Dziecko zaczyna się buntować, zbliża się do rodzica lub się od niego oddala. Autorytet więc stale ewoluuje, przez co może zmieniać swoją formę.

Ponad 85% respondentów wskazało, że dziecko (przynajmniej do pewnego wieku) będzie powielało zachowania swoich rodziców, traktowało je jako prawidłowe i uważało za właściwe. Za odpowiedź „zdecydowanie tak” opowiedziało się 128 osób badanych, ich wskaźnik wyniósł 37,2%. Odpowiedź „raczej tak” zaznaczyło 165 osób, co przekłada się na 48% wszystkich badanych.

Innego zdania jest grupa 40 osób, czyli niespełna 12% wszystkich badanych, którzy zaznaczyli odpowiedź „raczej nie” – 8,7%, tj. 30 osób, oraz „zdecydowanie nie” 2,8%, tj. 10 osób. Od wybrania jednej z powyższych odpowiedzi wstrzymało się 11 respondentów, czyli 3,2% wszystkich badanych, zaznaczając odpowiedź „nie wiem”.

Czy u dziecka wychowanego w patologicznej rodzinie, które nie poznało ważnych wartości społecznych, możliwa jest zmiana prowadząca do wykształcenia pozytywnych wartości życiowych?

Tabela 34. Rodzina patologiczna a możliwość kształtowania się pozytywnych wartości dziecka

	Liczba	Procent	
Zdecydowanie tak	60	17,4	74,4
Raczej tak	196	57,0	
Raczej nie	58	16,9	19,2
Zdecydowanie nie	8	2,3	
Nie wiem	22	6,4	6,4
Ogółem	344	100,0	100,0

Źródło: opracowanie własne.

Dążenie człowieka do szczęścia jest rzeczą naturalną. Definicja szczęścia i jego interpretacja będzie jednak tak różna, jak różni są ludzie, którzy go pragną. Wskazując jednak na szczęście rozumiane w kontekście doświadczania właściwych wartości rodzinnych, można by stwierdzić, że pragnienie to przejawiać się będzie znacznie mocniej u osób, które wychowują się lub wychowywały w rodzinach dysfunkcyjnych i odczuwają wewnętrzną potrzebę zmiany swojego życia. Pozytywny rodzinny obraz życia ich przyjaciół, znajomych ze szkoły czy pracy stanowić może motywację do realizacji własnego potencjału i osiągnięcia wytyczonych celów. O ile samo pragnienie zmiany prowadzącej do wykształcenia pozytywnych wartości życiowych jest możliwe dla wszystkich, o tyle na zaangażowanie, upór i konsekwencję stać jest tylko nielicznych.

Badanie wykazało, że większość osób wywodzących się z rodzin patologicznych, pomimo doznanego okrucieństwa, ma szansę, by w dorosłym życiu funkcjonować w społeczeństwie prawidłowo. „Zdecydowanie tak” było odpowiedzią 60 respondentów – ich udział to 17,4% – zaś odpowiedź „raczej tak” wybrało 196 ankietowanych, czyli 57% wszystkich osób badanych. Ich łączny udział to prawie 75%.

Możliwość kierowania się pozytywnymi wartościami przez osoby z rodzin dysfunkcyjnych odrzuca ponad 19% osób badanych, wskazując odpowiedzi „raczej nie” (58 ankietowanych) i „zdecydowanie nie” (8 ankietowanych). Ich łączny udział to 19,2% i jest on prawie czterokrotnie niższy niż wskaźnik badanych osób, które dostrzegają możliwość takiej zmiany. Od wskazania odpowiedzi powstrzymało się 22 ankietowanych, którzy wybrali opcję „nie wiem”. Osoby te stanowią 6,4% wszystkich biorących udział w badaniu.

Na kim powinniśmy skupić uwagę, chcąc interweniować w przypadku występującej przemocy w rodzinie?

Tabela 35. Dziecko/rodzic – interwencja i próba pomocy

	Liczba	Procent
Na rodzicach	59	17,2
Na dzieciach	55	16,0
Na rodzicach i dzieciach	230	66,9
Ogółem	344	100,0

Źródło: opracowanie własne.

Interwencje związane z przemocą domową zawsze należały do najtrudniejszych. Z jednej strony zachodzi konieczność natychmiastowego powstrzymania pijanego, agresywnego sprawcy z uwagi na fakt, że w centrum konfliktu mogą znajdować się nieświadome całej sytuacji dzieci. Z drugiej strony wymagana jest umiejętność wycucia sytuacji przy zachowaniu stanowczości w podejmowanych czynnościach. Funkcjonariusze podczas interwencji muszą nie tylko wykazać się znajomością przepisów dotyczących postępowania w przypadku przemocy domowej, stosować skuteczne techniki pozwalające obezwładnić nierzadko będącego pod wpływem różnych substancji psychotropowych napastnika, ale również wcielić się w rolę dziecięcego psychologa.

W przypadku przemocy domowej jedynym skutecznym działaniem wydaje się pomoc ukierunkowana zarówno na ofiarę, jak i sprawcę. Po stronie sprawcy ma ona za zadanie nakłonić go m.in. do rozpoczęcia terapii, leczenia odwykowego alkoholizmu. Po stronie dzieci powinna opierać się na konsultacji psychologiczno-pedagogicznej czy wsparciu socjoterapeutycznym i psychoedukacyjnym. 230 respondentów biorących udział w badaniu, czyli 66,9% wszystkich uczestników badania, wyraziło potrzebę obopólnej pomocy w sytuacji występowania przemocy w rodzinie, zaznaczając odpowiedź „na rodzicach i dzieciach”. Głosy pozostałych respondentów podzieliły w zasadzie po połowie, tj. 59 osób wybrało odpowiedź „na rodzicach”, a 55 – „na dzieciach”. Wynik rozkłada się kolejno na 17,2% oraz 16% wszystkich głosów.

Przedstawiona powyżej analiza badań własnych pozwoliła potwierdzić wszystkie postawione hipotezy, zarówno hipotezę główną, jak i hipotezy szczegółowe, oraz zweryfikować je w następujący sposób:

a) Hipoteza główna – jakość życia rodzinnego odpowiada za postawy nonkonformistyczne osób wywodzących się z rodzin dysfunkcyjnych. Nieza-

radność życiowa lub brak motywacji poprawy sytuacji bytowej rodziny zastępowana jest uciekaniem w alkohol przez rodziców, co powoduje ryzyko wystąpienia zjawiska przemocy domowej. Skutkiem takiego postępowania może być zatrzymanie procesu rozwoju u dziecka, a tym samym wykształcenie u niego mechanizmów obronnych, skutkujących alienacją społeczną lub zachowań aspołecznych prowadzących w kierunku przestępczego wykołajenia.

b) Hipotezy szczegółowe:

- Dysfunkcyjność rodziny związana jest najczęściej z występowaniem problemu alkoholu. Alkoholizm prowadzi do działań przemocowych w rodzinie, osłabia ją. Dziecko wychowujące się w takiej rodzinie poprzez naśladowanie własnych rodziców zaczyna przyswajać niewłaściwe postawy i zachowania. Z chwilą złej kondycji finansowej rodziny i przydzielenia jej lokalu socjalnego znajdującego się na terenie skupiającym inne rodziny dysfunkcyjne czy patologiczne, w większości których każdego dnia dochodzi m.in.: do aktów agresji (wyzwisk, wulgaryzmów), niszczenia mienia na klatkach schodowych czy głośnych libacji alkoholowych u sąsiadów, dziecko już nie tylko wynosi z domu złe nawyki, ale zaczyna negatywne postawy „przynosić” do domu. Właściwe wartości, jakie powinna nieść ze sobą rodzina, oraz funkcje, jakie powinna spełniać – zanikają. Działania takie prowadzą do postaw nonkonformistycznych dziecka i obarczone są ryzykiem uzależnień od środków odurzających, substancji psychotropowych czy alkoholu, a w następstwie – jak pokazują przeprowadzone w niniejszej rozprawie badania – w znacznym stopniu mogą prowadzić do działalności przestępczej jednostki.
- Dziecko motywowane przez osoby ze swojego środowiska społecznego (np. szkoły) może wykształcić pozytywne wartości. Badanie wykazało, że osoby, które były lub są ofiarami przemocy domowej, w większości przypadków swoją agresję przelewają na swoich rówieśników. W życiu dorosłym formy agresji nie muszą być jednak przez nie uzewnętrznione, a jednostka ma szansę na prawidłowe funkcjonowanie i pozytywną interakcję w życiu społecznym. Okoliczności, które mogą to sprawić, zależą w głównej mierze m.in.: od wsparcia osób trzecich, znalezienia odpowiedniego partnera życiowego, silnego postanowienia zmiany własnej sytuacji życiowej (niepowielania błędów rodziców), pracy i edukacji czy zmiany środowiska.
- Bezkarność sprawcy przemocy, w tym innych zachowań patologicznych, wynika z lęku ofiary przed zgłoszeniem zdarzenia, a także ze stosowania technik manipulacji, którym ulega ofiara. Silne pragnienie pomocy osobie uzależnionej oraz obietnica poprawy sprawcy buduje

przekonanie u ofiary, że nie zachodzi jeszcze konieczność prośby o pomoc osób trzecich czy instytucji do tego powołanych. Badanie pokazuje także, że świadomość bycia „wziętym na języki” przez społeczność lokalną utwierdza ofiarę w przekonaniu o słuszności podjętej decyzji, a to z kolei jeszcze bardziej buduje pozycję sprawcy. Względy finansowe – jedyny żywiciel rodziny – czy próby zastraszania członków rodziny to kolejne z wykorzystywanych czynników, na których opiera się sprawca. Większość osób badanych wskazała, że społeczeństwo raczej niechętnie dzieli się informacją o występującej w sąsiedztwie przemocy domowej, a decyzja ta w głównej mierze zależy jedynie od jednostki, w stosunku do której kierowana jest przemoc. Wynik przeprowadzonego badania wskazuje także na wysoki poziom społecznej obojętności na zjawisko przemocy domowej i brak reakcji na nią, nawet w formie anonimowego zgłoszenia.

- Brak wzorca rodzicielskiego jest źródłem zaburzonej socjalizacji w środowisku rodzinnym, tym samym aspołecznych postaw dzieci i przyczyną regresu ich właściwych zachowań. Przeprowadzone badanie w sposób znaczący potwierdza zależność braku wzorca rodzicielskiego i wyboru drogi przestępczej przez dziecko, a także zależność działalności przestępczej dziecka od jego dorastania w rodzinie patologicznej. Przemoc domowa skutkuje zerwaniem więzi rodzinnych między sprawcą a pozostałymi członkami rodziny. Rodzicielski autorytet ulega zachwianiu i z upływem czasu, przy stale narastających konfliktach wewnątrzrodzinnych, bezpowrotnie upada. Brak wzorca osobowego, wychowawczego, wywołuje u młodych osób chęć przekraczania ogólnie przyjętych barier społeczno-prawnych.
- Obraz patologicznych zachowań uzależnionych rodziców i niekonsekwencja wychowawcza prowadzą do demoralizacji dzieci oraz zapoczątkowują proces wykolejenia przestępczego. Ignorancja wychowawcza odbierana jest przez dziecko jako przyzwolenie na niewłaściwe postawy i zachowania. Udana próby pierwszych, drobnych kradzieży, szybki i łatwy zarobek powodują, że młode osoby z czasem zaczynają dopuszczać się czynów, za które kary przewiduje już nie tylko Kodeks wykroczeń, ale Kodeks karny. Często negatywne zachowania spotykają się z wyrazami uznania i z podziwem za odwagę wśród rówieśników ze środowiska, które cechuje się większą skłonnością do przestępstw, co jest motorem napędowym i stanowi motywację dla jednostki do popełniania kolejnych czynów o charakterze przestępczym.
- Środowisko nacechowane skłonnościami przestępczymi staje się dla osób z rodzin patologicznych środowiskiem zastępczym, w którym poszukują szacunku i zrozumienia, czego nie otrzymały w domu ro-

dzinnym. Brak doznanej miłości, akceptacji czy potrzeby bycia wysłuchanym w rodzinie powoduje, że osoby, chcąc zrekompensować sobie doznane krzywdy, wybierają środowisko przestępcze. Dostrzegają tam możliwość jedności i przynależności do grupy. W wyniku łamania przepisów prawa w końcu zyskują upragniony szacunek i poszanowanie własnego „ja” wśród swojego towarzystwa. Ze względu na swoje liczne potrzeby jednostka jest jednak bardzo chłonna i podatna na sugestie innych osób, co finalnie prowadzić może do zatracania się w przestępczej działalności.

3. Postulaty dotyczące rodzin dysfunkcyjnych obserwowanych przez funkcjonariuszy opolskiej policji

Kluczowym problemem związanym z wychowaniem dzieci i młodzieży z rodzin dysfunkcyjnych jest niedostosowanie społeczne samych rodziców. W rodzinach, w których rodzice przejawiają postawy dewiacyjne, powstaje ryzyko wystąpienia podobnych zachowań u pozostałych członków rodziny. Wartości związane z prawidłowo funkcjonującą rodziną ulegają degradacji. Tworzy się pustka, która z czasem przeradza się w niepokój, strach, niepewność. Rozdarcie ulega także proces socjalizacji, który z biegiem lat staje się praktycznie niemożliwy do zrekonstruowania. Późniejsze próby resocjalizacyjne osób o zachowaniach aspołecznych, w przypadku których proces socjalizacji nie przebiegł prawidłowo i którym nie zostały wpojone fundamentalne wartości w domu rodzinnym, jak np. praca, rodzina, miłość czy zaufanie, nie przyniosą wymiernych korzyści. Powstaje więc konieczność uświadamiania społeczeństwa o potrzebie natychmiastowego reagowania na przemoc domową z chwilą uzyskania takich informacji lub w wypadku przypuszczenia o możliwości jej występowania. Skrupulatnie weryfikowane jest każde zgłoszenie, również takie, w którym osoba zgłaszająca pragnie zachować swoją anonimowość.

W związku z powyższym, na podstawie wyników badań na temat rodziny dysfunkcyjnej jako źródła zachowań przestępczych, zachodzi podstawa do sformułowania postulatów dla wskazanych rodzin, wynikających z doświadczeń zawodowych funkcjonariuszy policji, które zostaną omówione w kolejnych punktach rozdziału, tj.:

- postulaty profilaktyczne;
- postulaty edukacyjne;
- postulaty społeczno-kulturowe.

3.1. Postulaty profilaktyczne

U dziecka z rodziny dysfunkcyjnej występuje duże ryzyko zachowań agresywnych względem swoich rówieśników. Uzewnętrznianie własnych negatywnych emocji, a także rozładowanie skumulowanej agresji na innych może prowadzić do społecznego odrzucenia jednostki. Dziecko z rodziny dysfunkcyjnej nie zawsze może liczyć też na wsparcie ze strony swoich dziadków czy starszego rodzeństwa, dlatego pomimo wielu starań licznych instytucji powołanych do pomocy wskazanym rodzinom należy dążyć do organizowania dla dzieci licznych zajęć profilaktyczno-dydaktycznych, uspołeczniających i ukulturalniających na terenie placówek szkolnych. Ponadto rolę jednostek samorządu terytorialnego powinno być organizowanie niniejszych zajęć zarówno w lokalnych placówkach kultury, jak i świetlicach wiejsko-miejskich.

Przeprowadzone badanie pokazuje, jak ważne dla dziecka w procesie socjalizacyjnym jest zachowanie autorytetu rodzicielskiego oraz że interwencja w przypadku przemocy występującej w rodzinie powinna skupiać się zarówno wokół dziecka, jak i samego rodzica. W związku z tym zachodzi potrzeba pedagogizacji samych rodziców. Istotą jest zakorzenienie u dziecka wartości płynących z właściwego związku uczuciowego rodziny i zachowania jej pozytywnego obrazu – więzi miłości i zażyłości w relacjach rodzic-dziecko są nieocenione. Wyłania się kolejny postulat, zapewnienia zajęć nie tylko dla samych dzieci, ale także ich rodziców. Należy stworzyć program pedagogiczno-terapeutyczny, w którym regularne uczestnictwo i widoczny progres właściwych zachowań rodzicielskich umożliwi uzyskanie także pomocy prawnej czy materialnej. Wartość niniejszego programu należałoby także wzbogacić poprzez zapoznanie się i wprowadzenie skutecznego modelu działań na rzecz przemocy w rodzinie, opartego na standardach obowiązujących w pozostałych krajach europejskich.

3.2. Postulaty edukacyjne

Jeżeli chodzi o postulaty edukacyjne, to pożądanym i właściwym krokiem byłoby działania Kuratorium Oświaty skierowane na utworzenie dla dzieci z rodzin dysfunkcyjnych dodatkowych warsztatów pozalekcyjnych. W celu uniknięcia stygmatyzowania tych dzieci prawo do udziału w zajęciach powinny mieć również pozostałe osoby. Forma zajęć powinna przede wszystkim opierać się na pogadankach, poradach czy konsultacjach dzieci z gronem pedagogicznym, ale również prowadzić do wychycenia talentów dziecka, np. plastycznych czy muzycznych i ukierunkowania go w jego zdolnościach. Zajęcia powinny przedstawiać również formę działań, gdzie wymagana będzie potrze-

ba współpracy, a nie współzawodnictwa. Zajęcia w grupie miałyby za zadanie wpłynąć na rozwój jednostki, m.in: wyłonić umiejętność perswazji, zbudować zdolność formułowania wypowiedzi, uczyć kreatywności. Dostrzegane przez dziecko z rodziny dysfunkcyjnej pozytywy zabawy w grupie zminimalizowałyby u niego ryzyko wystąpienia zjawiska alienacji społecznej, powstałego na skutek wytworzenia pewnych mechanizmów obronnych spowodowanych występowaniem działań przemocowych w rodzinie.

3.3. Postulaty społeczno-kulturowe

Instytucje pomocy społecznej podlegające Ministerstwu Rodziny i Polityki Społecznej angażują się w wiele działań, które umożliwiłyby zarówno poszczególnym osobom, jak i rodzinom, przezwyciężenie trudnych sytuacji życiowych. Wśród zadań należących do wskazanych instytucji wymienia się m.in. zapobieganie sytuacjom skutkującym wykluczeniem społecznym jednostki oraz rodziny poprzez prowadzenie działań zmierzających do życiowego usamodzielnienia osób, a także dążenie do ich integracji ze środowiskiem. Niestety, nawet największe starania nie przyniosą wymiernych korzyści, jeżeli zaangażowanie społeczeństwa oraz świadomość społeczna dotycząca zjawiska przemocowego w rodzinie będzie na niskim poziomie. Uciekanie społeczeństwa od problemu zjawiska przemocy w rodzinie, brak reakcji na przemoc lub nieznanie właściwego sposobu reagowania powoduje, że sprawca utwierdza się w przekonaniu o własnej bezkarności, cyklicznie powielając swoje czyny. Pierwszym właściwym działaniem na rzecz minimalizacji zachowań przemocowych w rodzinie jest uświadamianie społeczeństwa o przedmiotowym zjawisku. Działania te powinny być realizowane nie tylko w wyniku cyklicznych akcji, ale trwać przez cały rok w formie ogłoszeń społecznych zarówno w telewizji, jak i rozgłośniach radiowych, jako krótkie, precyzyjne komunikaty. Istotne jest, aby uwrażliwić społeczeństwo na zjawisko przemocy domowej i podjąć kroki, aby poza powszechnie znanymi numerami alarmowymi zakorzenić w społeczeństwie potrzebę znajomości numeru, np. do ogólnopolskiego pogotowia dla ofiar przemocy w rodzinie, tj. 800 12 00 02.

Każda rodzina zmagana się czasem z trudnymi sytuacjami życia rodzinnego. Dochodzi do zachwiania postaw oraz zachowań rodzicielskich, jednak w większości przypadków działania wewnątrzrodzinne są skierowane na powrót do normalności i właściwego funkcjonowania. Część rodzin jednak nie zmierza do poprawy własnej sytuacji, przyjmuje niepowodzenie, ignorując porażkę, niejednokrotnie zatraca się w alkoholu. Wynikiem takich zachowań jest m.in. zaniechanie dzieci w sferach, np. opiekuńczej, materialnej czy edukacyjnej. Jeżeli u dziecka nie zostanie zaszczepiona właściwa tożsamość

kulturowa, a tradycje rodzinne nie będą pielęgnowane, utożsamiać się ono będzie ze środowiskiem zewnętrznym, w którym niejednokrotnie niewłaściwy styl życia osób może doprowadzić do zachowań aspołecznych jednostki. Odpowiedzialność rodziców za dziecko powinna opierać się przede wszystkim na monitorowaniu zachowań dzieci: wytyczaniu praw, ale i obowiązków; wprowadzeniu systemu kar i nagród; kontrolowaniu czasu zabaw dziecka, jego miejsc przebywania oraz osób, z którymi spędza czas; zdecydowanej reakcji na agresję werbalną oraz fizyczną; braku przyzwolenia na wyroby tytoniowe i alkoholowe.

Ponadto w celu zapobiegania stygmatyzacji rodzin, a nade wszystko dziecka, które z uwagi na występującą przemoc domową może być zaniechywane i stać się obiektem drwin wśród rówieśników wskutek np. niewłaściwego ubioru (odzież po starszym rodzeństwie, która jest za mała lub za duża), należałoby rozważyć wprowadzenie szkolnych mundurków. Takie rozwiązania w Polsce stosowane są zazwyczaj w szkołach prywatnych, jednak znakomitym przykładem obowiązku noszenia mundurka szkolnego w szkołach publicznych jest Wielka Brytania lub Irlandia. W krajach tych obowiązek ten uważany jest za przyjemny i pozytywnie odbierany, a sam fakt możliwości noszenia mundurka stanowi dumę bycia uczniem.

Zakończenie

Odpowiedzialność za kształtowanie się właściwych postaw osobowych dziecka, bez względu na zachodzące zmiany społeczne czy kulturowe, spoczywa na rodzinie, w której wychowuje się jednostka. Dziecko dorasta w środowisku wychowawczym, stworzonym przez osoby, które wpływają na jego rozwój psychiczny i przynajmniej do pewnego wieku całkowicie jest od nich uzależnione. Dlatego też od postaw rodzicielskich zależy będzie, czy jednostka nabywać będzie dobre nawyki, czy jej rozwój zostanie zahamowany, a poczucie własnej tożsamości zostanie osłabione. Brak wzorca rodzicielskiego czy wsparcia osobowego powoduje, że oddziaływanie środowiska nacechowanego skłonnościami przestępczymi jest na tyle silne, a młoda osoba na tyle podatna na sugestie innych, że staje się ono środowiskiem zastępczym, w którym zapoczątkowany zostaje proces przestępczego wykołejenia.

Dla prawidłowego procesu rozwojowego jednostki niezbędne jest dostrzeżenie przez rodzica choćby najmniejszych starań dziecka np.: przy pomocy w pracach domowych, pracach plastycznych czy nauce. Wspieranie i motywowanie dziecka do działań przy jednoczesnym okazaniu ciepła, czułości, cierpliwości i wyrozumiałości przez rodziców zbuduje w jednostce poczucie własnej wartości. Takie dziecko nie widzi potrzeby wychodzenia poza przyję-

te bariery społeczne czy ustanowione normy prawne, aby udowodnić komuś własną wartość, gdyż wszystko, czego potrzebuje, odnajduje w domu rodzinnym.

Przeprowadzone badanie jednoznacznie wskazuje na wysoką zależność pomiędzy przemocą domową a rodziną patologiczną. Jednak wychowanie w rodzinie patologicznej nie jest jedynym powodem, dla którego to zjawisko występuje. Niemniej, dla znakomitej większości respondentów (85,8%) jest to główny, bezsprzeczny czynnik. Jeżeli chodzi o obszar występowania samej przemocy, z biegiem lat ulegał on przemianom. Zauważyć można, że kontrast pomiędzy występowaniem przemocy w rodzinie na obszarze wiejskim i miejskim uległ zatarciu i nie dominuje już przeświadczenie społeczeństwa o dominacji przemocy domowej na terenach wiejskich. Obecnie występowanie tego zjawiska zdaje się nawet przeważać w aglomeracji miejskiej. Ma to związek z tworzonymi tam skupiskami lokali socjalnych, znajdujących się przeważnie na obrzeżach miasta, np. na terenach po byłych jednostkach wojskowych, zagospodarowanych i przekształconych przez miasto na pomieszczenia mieszkalne. W tych lokalach mieszkalnych cyklicznie dochodzi do interwencji związanych z przemocą domową, gdzie sprawca jest przeważnie osobą uzależnioną od alkoholu. Na klatkach schodowych budynków socjalnych każdego dnia dobiegają zza drzwi głośne rozmowy, w których padają wulgaryzmy, czy dochodzą odgłosy libacji alkoholowych. Widoczne są przejawy aktów wandalizmu w postaci wybitych szyb, pozrywanych poręczy na balustradach, licznych malunków i napisów na ścianach prezentujących treści wulgarne oraz nawołujące do nienawiści, a także porozbijane na podłodze butelki i rozrzucone niedopałki papierosów. Miejsca te stają się środowiskiem wychowawczym dla dorastających tam dzieci i młodzieży.

Przedstawiając najistotniejsze wnioski z przeprowadzonych badań oraz odpowiadając na pytania postawione na wstępie niniejszej rozprawy, można stwierdzić, co następuje:

1. Głównym czynnikiem powodującym uzewnętrznianie się patologii w rodzinach dotkniętych przemocą jest zdecydowanie alkohol. Pomimo rosnących trendów zażywania przeróżnych substancji psychoaktywnych, nie są one tak popularne jak alkohol, który jest tańszy i ogólnie dostępny przez dwadzieścia cztery godziny na dobę. Problem prostytucji osób z domów dotkniętych przemocą jest również widoczny, jednak jego skala jest znacznie niższa niż alkoholizmu. Zagadnienia związane z prostytutką oraz narkomanią nie są *stricto* związane z tematem niniejszej rozprawy, dlatego odstąpiłem od ich dalszej analizy. Przestępczość to kolejny rodzaj patologii, który uwidacznia się zaraz po alkoholizmie. Zjawisko to jest o tyle niebezpieczne, że stanowi zagrożenie już nie

tylko dla samego sprawcy, ale również dla osób trzecich, na których dane przestępstwo jest dokonywane, jak np.: przestępstwa z nienawiści, przestępstwa popełniane przeciwko mieniu (np. rozbój, w którym mimo że głównym przedmiotem przestępstwa jest mienie, sprawca używa przemocy albo groźby użycia przemocy, by doprowadzić osobę do stanu nieprzytomności lub bezbronności) czy przestępstwa przeciwko życiu i zdrowiu.

Należy dodać, że ofiary dotknięte przemocą domową zmagają się głównie z przemocą psychiczną (51,2% respondentów) oraz przemocą fizyczną (42,7% respondentów). Osoby wychowujące się rodzinach przemocowych dają ujście własnym emocjom i w myśl zasady bity – bije, uzewnętrzniają je (65,7% respondentów).

2. Przeprowadzone badania pokazują, że osoby wychowywane w rodzinach patologicznych obarczone są ryzykiem dopuszczania się w przeszłości czynów zabronionych. Obserwowany przez funkcjonariuszy policji biorących udział w badaniu proces rozwoju osobowego dzieci z rodzin stygmatyzowanych przemocą pokazuje, że ponad połowa z nich może ulec wykołajeniu przestępczemu. Co więcej, całkowitą pewnością co do prawidłowego rozwoju i życia zgodnego z normami prawnymi i społecznymi osób z rodzin patologicznych wyraziło jedynie 14% badanych. Błędem byłoby kategoryzowanie wszystkich osób dorastających w rodzinach patologicznych jako tych, które swoje decyzje życiowe realizują za pomocą działań antyspołecznych. Zaznaczyć należy jednak, że stanowią one znaczną większość. Osoba dorastająca w prawidłowo funkcjonującej rodzinie obserwuje zachowania własnych rodziców. Poprzez naśladownictwo poznaje panujące tradycje, obyczaje, system wartości. Uczy się rozpoznawać dobro i zło. Ufa, kocha, jest kochana, rozumiana, nagradzana za swoją pracę lub ukarana reprimendą za niewłaściwe zachowanie. Jej rozwój osobowościowy kształtuje głównie powielanie zachowań własnych rodziców. Analogicznie wygląda rozwój dziecka wychowującego się w rodzinie patologicznej.

Prawidłowy rozwój fizyczny, emocjonalny czy duchowy osób z rodzin, w których występuje przemoc, jest możliwy, przy czym należy wykluczyć całkowitą stygmatyzację takich osób. Badanie pokazuje, że przy interakcji pewnych wzajemnie uzupełniających się czynników szansa prawidłowego funkcjonowania w życiu społecznym wzrasta. Osoby badane wskazywały na wsparcie partnera życiowego, aspiracje życiowe i samozaparcie, pragnienie założenia rodziny czy wiarę w Boga. Szansa na stworzenie rodziny przez jednostki dotknięte przemocą, rodziny opartej na fundamentalnych wartościach, została wskazana przez 65,1% osób biorących udział w badaniu. Okoliczności, ja-

kie mogą się temu przysłużyć, respondenci upatrują m.in. w miłości drugiej osoby, w zmianie środowiska, edukacji i pracy, w pragnieniu stworzenia warunków domowych, jakich sami nie mieli, oraz w wierze w Boga.

3. W rodzinie zmagającej się z problemem przemocy niezwykle istotna jest konsekwencja działań wobec sprawcy. W momencie interwencji zazwyczaj ofiara – wobec której kierowane są groźby karalne dotyczące zagrożenia życia lub zdrowia jej lub pozostałym członkom rodziny – nie decyduje się na złożenie stosownego zawiadomienia, tłumacząc na wiele sposobów zachowanie swojego oprawcy. Takie zachowania utwierdzają sprawcę w przekonaniu o własnej bezkarności. Należy podkreślić, że zawarcie związku małżeńskiego nie uprzedmiotawia żadnego z małżonków i nie daje jakiegokolwiek przyzwolenia na zachowania podejmowane z pozycji wyższości którejkolwiek ze stron. Czynniki hamujące zgłaszanie przemocy w rodzinie przez ofiary, według respondentów, to głównie poczucie wstydu i względy emocjonalne. Te dwa czynniki osiągnęły w badaniach łączny wynik przekraczający 50% głosów wszystkich badanych. Kwestia alarmowania odpowiednich instytucji powołanych do niesienia pomocy ofiarom przemocy, według przeprowadzonych badań, w ponad 55% pozostaje sprawą samej ofiary. Niespełna połowa osób badanych (44,2%) zauważa, że ofiary przemocy domowej mogą liczyć na pomoc osób trzecich poprzez zgłoszenie problemu stosownym służbom. Przeważnie są to: sąsiedzi (18,6%), krewni (16,3%), przyjaciele (7%), ośrodki pomocy społecznej i inne (2,3%).
4. Przemoc domowa powoduje, że więź rodzinna pomiędzy sprawcą a pozostałymi członkami rodziny wystawiona jest na wiele prób i z czasem ulega pełnemu rozerwaniu. Ciąg negatywnych wydarzeń prowadzi do upadku autorytetu rodzicielskiego. Brak ten skłania młode osoby do wykraczania poza przyjęte bariery społeczne i ustanowione normy prawne, a także rodzi chęć i pokusę zasmakowania tego, co zabronione. Badania przeprowadzone wśród funkcjonariuszy policji pełniących służbę na terenie województwa opolskiego wykazują, że czynów zabronionych najczęściej dopuszczają się osoby z rodzin patologicznych. Tak uważało 75% badanych. Tylko 5,3% respondentów było innego zdania. Reszta badanych nie miała zdania w tej kwestii. Za najczęściej popełniany przez młodocianych sprawców czyn zabroniony respondenci uznali kradzież (49,7%). Kradzież występuje jako powszechne zjawisko, od którego działalność przestępczą zaczynają już najmłodsze pokolenia wychowujące się w rodzinach patologicznych. Pierwotnie kradzieże te mają formę wykroczeń, a przywłaszczenia cudzej rzeczy ruchomej spożytkowywany jest na własne potrzeby. Jednak później

działalność ta przybiera formę zarobkowania, a finalnie przestępstwa i stanowi stałe źródło utrzymania. Istota wzorca osobowego jest zatem nieoceniona, natomiast jego brak może być przyczyną przyjmowania postaw nonkonformistycznych osób z rodzin dotkniętych przemocą oraz prowadzić do wyboru drogi przestępczej.

5. Wykolejenie przestępcze ma swoje źródło także w obojętności rodziców i braku konsekwencji w przypadku niewłaściwych zachowań ich dzieci. Bezsilność rodziców jest zazwyczaj skutkiem tej postawy. Badanie pokazuje, że u osób dopuszczających się czynów zabronionych własne wewnętrzne przyzwolenie na te czyny nie wynika z potencjalnych korzyści finansowych, ale z uzależnienia rodziców (39,8% respondentów), ignorancji wychowawczej (34% respondentów) oraz braku wzorca rodzicielskiego (19,5% respondentów). 88,7% respondentów zauważa negatywne skutki wychowywania się poza środowiskiem rodzinnym oraz podatność takich osób na łamanie prawa.
6. Konflikty wewnątrzrodzinne generują w młodym człowieku poczucie złości, agresji i niesprawiedliwości. W środowisku pozarodzinnym jednostka poszukuje akceptacji i poszanowania własnego „ja”. Utęsknione poczucie wartości odnajdują wśród rówieśników zmagających się z podobnymi problemami, którzy niejednokrotnie mają już za sobą doświadczenia przestępcze. Zaczynają większość swojego czasu spędzać w środowisku takich osób. Dostrzegają możliwość przynależności do grupy oraz zdobycie upragnionego szacunku, który jednak budowany jest na gruncie przestępczego wykolejenia.

Z przeprowadzonej analizy można wywnioskować, że uwarunkowania zachowań o charakterze przestępczym wśród osób wywodzących się z rodzin dysfunkcyjnych koncentrują się wokół rodziny. Nie istnieje jeden główny czynnik odpowiadający za te zachowania, ale wiele z nich, oddziałując ze sobą w sposób pośredni lub bezpośredni, staje się przyczynami przestępczej aktywności. Dlatego też każda najmniejsza pomoc dla rodzin dysfunkcyjnych może okazać się istotnym elementem prowadzącym do w pełni wartościowego życia członków takiej rodziny.

Na podstawie przytoczonych wniosków badań można stwierdzić, że sformułowany na wstępie problem pracy badawczej został wyczerpująco rozwiązany. Nie oznacza to jednak, że przeanalizowano wnikliwie wszystkie źródła zachowań przestępczych w rodzinach dysfunkcyjnych. Przeciwnie, istnieje jeszcze wiele obszarów problemów rodzin, które domagają się analiz i badań. Należą do nich, np.:

- Przemoc domowa w rodzinach o wysokim statusie społecznym. Wyjątki czy doskonale kamuflowane przemocowe działania?

- Problem demoralizacji nieletnich w świetle uzależnień społecznych.
- Determinanty wewnątrzrodzinne i zewnętrzne – przyzwolenie na anty-społeczne zachowania dzieci.
- Perspektywa życiowa wychowanków młodzieżowych ośrodków wychowawczych.

BIBLIOGRAFIA

- Babbie, Earl. 2004. *Badania społeczne w praktyce*, tłum. Agnieszka Kloskowska-Dudzińska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Creswell, John W. 2009. *Projektowanie badań naukowych. Metody jakościowe, ilościowe i mieszane*, tłum. Joanna Gilewicz. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kotarbiński, Tadeusz. 1960. *Kurs logiki*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Łobocki, Mieczysław. 2006. *Wprowadzenie do metodologii badań pedagogicznych*. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Łobocki, Mieczysław. 2009. *Metody i techniki badań pedagogicznych*. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Marek, Zbigniew. 2017. *Pedagogika towarzyszenia. Perspektywa tradycji ignacjańskiej*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum.
- Maszke, Albert. 2010. Tok przygotowywania badań. W: *Podstawy metodologii badań w pedagogice*, red. Stanisław Palka, 153-176. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Okoń, Wincenty. 2004. *Nowy słownik pedagogiczny*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak” Teresa i Józef Śniecińscy.
- Palka, Stanisław. 2006. *Metodologia. Badania. Praktyka pedagogiczna*. Gdańsk: Wydawnictwo Psychologiczne.
- Stelmach, Jacek. 2001. Rodzinne uwarunkowania przestępczości nieletnich – analiza wyników badań. W: *Społeczne konteksty zaburzeń w zachowaniu*, red. Bronisław Urban, 155-168. Kraków: Uniwersytet Jagielloński.
- Sztompka, Piotr. 2003. *Socjologia. Analiza społeczeństwa*. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.
- Sztumski, Janusz. 2010. *Wstęp do metod i technik badań społecznych*. Katowice: Wydawnictwo Naukowe „Śląsk”.
- Tyszka, Zbigniew. 1974. Rodzinne uwarunkowania przestępczości młodzieży. *Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny*. R. 36, z. 4, 66-76.

SZYMON PETERMAN – doktor nauk społecznych, doktorat na Uniwersytecie Opolskim. Funkcjonariusz Komendy Wojewódzkiej Policji w Opolu.

RADA WYDAWNICZA

MIECZYŚLAWA MAKAROWICZ, MIECZYŚLAW POLAK, ANDRZEJ PRYBA,
PAWEŁ WYGRALAK – PRZEWODNICZĄCY, JACEK ZJAWIN

RADA NAUKOWA

KS. PROF. DR HAB. PAWEŁ BORTKIEWICZ TCHR – UNIwersYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA
W POZNANIU

KS. PROF. US DR HAB. GRZEGORZ CHOJNACKI – UNIwersYTET SZCZECIŃSKI

KS. PROF. UO DR HAB. KONRAD GŁOMBIK – UNIwersYTET OPOLSKI

PROF. DR JOHN S. GRABOWSKI – THE CATHOLIC UNIVERSITY OF AMERICA, WASHINGTON D.C.
(USA)

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)

O. PROF. DR HAB. ANDRZEJ WODKA CSSR – ISTITUTO SUPERIORE DI TEOLOGIA MORALE
ACCADEMIA ALFONSIANA DI ROMA (WŁOCHY)

KS. BP PROF. DR HAB. JÓZEF WRÓBEL SCJ – KATOLICKI UNIwersYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II

KS. PROF. DR STEFANO ZAMBONI SCJ – ISTITUTO SUPERIORE DI TEOLOGIA MORALE
ACCADEMIA ALFONSIANA DI ROMA (WŁOCHY)

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

ANDRZEJ PRYBA (REDAKTOR NACZELNY)

ANDRZEJ BOHDANOWICZ

PIOTR KIENIEWICZ

PIOTR GUZDEK (SEKRETARZ REDAKCJI)

DAMIAN BRYL (REDAKTOR TEMATYCZNY)

JÓZEF MŁYŃSKI (REDAKTOR STATYSTYCZNY)

MAGDALENA SIWIŃSKA (REDAKTOR JĘZYKOWY – JĘZYK POLSKI)

THADDÄUS 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: MAGDALENA SIWIŃSKA

SKŁAD KOMPUTEROWY: SCRIPTOR S.C.

TŁUMACZENIE NA JĘZYK ANGIELSKI: RENATA STACHEWICZ, PRZEMYSŁAW ZGÓRECKI

WERSJĄ PIERWOTNĄ CZASOPISMA JEST WERSJA PAPIEROWA

PÓŁROCZNIK

PUBLIKACJA FINANSOWANA Z DOTACJI PODMIOTOWEJ

NA UTRZYMANIE POTENCJAŁU BADAWCZEGO WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO UAM

ISSN 1898-2964

eISSN 2450-4602

UNIwersYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU

WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

ul. WIEŻOWA 2/4, 61-111 POZNAŃ

e-mail: thfacwyd@amu.edu.pl

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

Druk: Totem, ul. Jacewska 89, 88-100 Inowrocław