

# Teologia i Moralność

33

# THEOLOGY AND MORALITY

33

## DIGNITY

Edited by  
ANDRZEJ PRYBA



ADAM MICKIEWICZ UNIVERSITY IN POZNAŃ  
FACULTY OF THEOLOGY  
POZNAŃ 2023

# TEOLOGIA I MORALNOŚĆ

33

## GODNOŚĆ

Redakcja  
ANDRZEJ PRYBA



UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU  
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY  
POZNAŃ 2023

## 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**

**STEFAN SZYMIK**

Biblia o życiu poczętym i życiu przerwany  
The Bible about life conceived and life interrupted

~ 9 ~

**EMILIA LICHTENBERG-KOKOSZKA**

Ojcostwo i macierzyństwo od poczęcia  
Fatherhood and motherhood from conception

~ 21 ~

**MIROSLAW BRZEZIŃSKI**

Godność dziecka i jego rodziców w nauczaniu Papieskiej Rady ds. Rodziny  
The dignity of the child and his parents in the teaching of the Pontifical Council for the Family

~ 31 ~

**MONIKA WALUŚ**

Afirmacja godności nienarodzonego dziecka i prenatalnego rodzicielstwa małżonków.  
Perspektywa mariologiczna i józefologiczna  
Affirmation of the dignity of the unborn baby and prenatal parenthood of spouses.  
Mariological and Josephological Perspective

~ 51 ~

**TERESA OLEARCZYK**

Antropologiczne aspekty milczenia  
Anthropological aspects of being silent

~ 65 ~

**VARIA****BOGDAN BIELA**

Parafialne rady duszpasterskie – współodpowiedzialność laikatu za wspólnotę parafialną  
 Parish pastoral councils – joint responsibility of the laity for the parish community

~ 83 ~

**ALEKSANDRA KŁOS-SKRZYPCZAK**

Chrześcijańskie *fake newsy* w czasach postprawdy  
 Christian *fake news* in the post-truth time

~ 103 ~

**DAWID PIETRAS**

Problematyka ważności i godziwości sakramentu pokuty sprawowanego  
 w Bractwie Kapłańskim Świętego Piusa X (FSSPX) w latach 1970-2015  
 The issue of the Sacrament of Penance's validity and licity in the Society of Saint Pius X (SSPX)  
 in 1970-2015

~ 119 ~

**DAWID PIETRAS**

Problematyka ważności i godziwości sakramentu pokuty sprawowanego  
 w Bractwie Kapłańskim Świętego Piusa X (FSSPX) według regulacji wydanych  
 z okazji Nadzwyczajnego Jubileuszu Roku Miłosierdzia 2015/2016  
 Validity and licity: a discussion of the Society of Saint Pius X's celebration of the Sacrament  
 of Penance following the regulations issued during the Extraordinary Jubilee  
 of the Year of Mercy 2015/2016

~ 137 ~

**GRZEGORZ WĄCHOL**

Wybrane objawy zaburzeń psychicznych podczas spowiedzi  
 i wspierająca reakcja spowiednika  
 Selected symptoms of mental disorders during confession and supportive reaction of the confessor

~ 153 ~

**MARCIN PRZYWARA**

Duchowe przygotowanie do Światowych Dni Młodzieży w Lizbonie  
 na podstawie orędzi papieża Franciszka z lat 2020-2022  
 Spiritual preparation for World Youth Day in Lisbon  
 based on Pope Francis' 2020-2022 messages

~ 167 ~

**MATEUSZ JAKUB TUTAK**

Religijność społeczeństwa ukraińskiego  
w perspektywie wyzwań dla Kościoła w Polsce  
Religiousness of Ukrainian society in the perspective of challenges  
for the Church in Poland

~ 185 ~

**KRZYSZTOF NIEWIADOMSKI**

Motywacja do przestrzegania Dekalogu w *Collatio pierwszej De Praeceptis*  
św. Bonawentury. Próba współczesnego odczytania  
The motivation for keeping the Decalogue in Bonaventure's *The First Collatio De Praeceptis*.  
An attempt at modern reading

~ 213 ~

**BORYS JACEK SOIŃSKI**

Model silnego przywództwa jako antidotum na strach  
The model of strong leadership as an antidote to fear

~ 225 ~

**SZYMON SPAŁEK**

The light triad moral dimension and resilience as predictors of health behaviors  
among COVID-19 convalescents  
Moralny wymiar jasnej triady i prężność psychiczna jako predyktory zachowań zdrowotnych  
wśród ozdowieńców COVID-19

~ 253 ~

**ARTYKUŁY RECENZYJNE / REVIEWS****DAMIAN SZCZĘCH**

Zachęta do ostrożności  
Prompting for caution

~ 271 ~

**PIOTR GUZDEK**

Misterium ludzkiego życia w trzech odsłonach  
The mystery of human life in three scenes

~ 287 ~

**RECENZJE / REVIEWS****ANDRZEJ DERDZIUK**

Znamiona dojrzałości uczuciowej kandydatów do kapłaństwa

Signs of emotional maturity of candidates for the priesthood

~ 309 ~

**MICHAŁ PIERZCHAŁA***Amoris laetitia* – zaproszenie skierowane do wszystkich*Amoris laetitia* – an invitation to everyone

~ 313 ~

**ARTUR NYSZKO**

Prawdziwe oblicze relatywizmu moralnego

The true face of moral relativism

~ 317 ~

**DYSERTACJE DOKTORSKIE/DOCTORAL DISSERTATIONS****PIOTR GUZDEK**

Biomedyczna analiza śmierci dziecka w wyniku poronienia klinicznego

Biomedical analysis of the child's death by clinical miscarriage

~ 323 ~



## Biblia o życiu poczętym i życiu przerwany

### The Bible about life conceived and life interrupted

STEFAN SZYMIK

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w Lublinie, Wydział Teologii, Polska  
stefan.szymik@kul.pl  
<https://orcid.org/0000-0001-9544-2976>

**Abstract:** The author of the article addresses the issue of the conceived and yet unborn human life in the light of the Bible. In pursuit of this goal, he reaches for philological and exegetical analyses of selected biblical texts. In the first part, he points to the continuity that exists between the conception and the birth of a child, which is expressed in the phrase “She conceived and gave birth” (Gen 4:1, 17, etc.). The author also discusses the key biblical texts which illuminate God’s acting in a mother’s womb (Ps 139:13-15; Job 10:8-12; Wis 7:1-3; 2 Macc 7:22-23). The second part of the article contains a discussion of biblical texts related to the issue of unborn human life but threatened with death. The following texts were analysed: the commandment of the Decalogue “Thou shalt not kill” (Exod 20:13), the story of Onan and Tamar (Gen 38:8-10) and the case of foetal miscarriage described in the Book of Exodus 21:22-23. Summing up, the Bible affirms human life from its beginning, including unborn life, and strongly opposes taking it away. Such a conclusion results from the fundamental message of the Bible about the conceived human life.

**Keywords:** conception; conceived life; unborn life; Exod 21:22-23; miscarriage; abortion

**Abstrakt:** Autor artykułu naświetla problematykę poczętego, jeszcze nienarodzonego życia ludzkiego w świetle orędzia Biblii. Realizując cel, sięga do analiz filologicznych i egzegetycznych wybranych tekstów biblijnych. W pierwszej części wskazuje wpierw na ciągłość, jaka istnieje między poczęciem a narodzeniem dziecka, co wyraża biblijna fraza „poczęła i urodziła” (Rdz 4,1.17 itd.). Nadto autor analizuje kluczowe teksty biblijne, które naświetlają Boże działanie w łonie matki (Ps 139,13-15; Hi 10,8-12; Mdr 7,1-3; 2 Mch 7,22-23). Druga część artykułu przynosi omówienie tekstów biblijnych związanych z problematyką poczętego życia ludzkiego, a zagrożonego śmiercią. Analizie zostały

poddane kolejno przykazanie Dekalogu „Nie zabijaj” (Wj 20,13), historia Onana i Tamar (Rdz 38,8-10) oraz przypadek poronienia płodu opisany w Wj 21,22-23. Konkludując, Biblia afirmuje ludzkie życie od jego początku, także życie nienarodzone, a stanowczo przeciwstawia się jego odbieraniu. Taki wniosek wynika z fundamentalnego przesłania Biblii o poczętym życiu ludzkim.

**Słowa kluczowe:** poczęcie; życie poczęte; życie nienarodzone; Wj 21,22-23; poronienie; aborcja

## Wstęp

Nauczanie Kościoła katolickiego na temat ludzkiego życia, w tym również życia poczętego w łonie matki, jest oparte na podstawowej prawdzie biblijnej, że Bóg jest stwórcą i dawcą każdego życia. Jednak broniąc prawa do życia, Kościół odwołuje się w swym nauczaniu także do szerszej, uniwersalnej zasady wpisanej w sumienie i obowiązującej wszystkich ludzi: „Nie będziesz zabijał!” (Wj 20,13). Prawdę tę przypomniał papież Jan Paweł II w homilii wygłoszonej w Kaliszu 4 czerwca 1997 roku, podczas szóstej podróży apostołskiej do Polski (Jan Paweł II 1997, 4; por. Paweł VI 1982; Kongregacja Nauki Wiary 1987; Jan Paweł II 1995). Dla środowisk naukowych w Polsce 25. rocznica tej pielgrzymki i słowa papieża w obronie ludzkiego życia stały się okazją do ponownej refleksji nad życiem jako najpiękniejszym darem Boga. W szczególności dyskutowano nad prawnymi skutkami godności nienarodzonego dziecka. W dyskusji tej nie mogło zabraknąć głosu teologa biblisty. Biblia bowiem, chociaż nie mówi niczego o aborcji, to jednak nie milczy na temat poczętego życia ludzkiego<sup>1</sup>.

## I. Życie poczęte w przekazie biblijnym

Brzemiennosc kobiety, jak i ogólnie ludzka płodność, są w świetle tekstów biblijnych znakiem Bożego błogosławieństwa i uznawane za wielki dar (por. Rut 4,13-15), wzrastanie zaś embrionu i płodu w łonie matki przedstawione jest jako stwórcze działanie samego Boga. Stąd pierwsze stwierdzenie może brzmieć banalnie, ale jest podstawą dalszej refleksji nad życiem poczętym. Bóg jest sprawcą życia w kobiecym łonie, a poczęte życie jest dziełem Jego stwórczej woli. Wypowiadają to teksty biblijne opisujące proces powstania i kształtowania się ludzkiego życia w łonie matki, w których działającym podmiotem jest Bóg (Chmiel 1991, 42-47; Szymik 1996, 163-171).

<sup>1</sup> Problematyka życia poczętego i aborcji w świetle przekazu biblijnego była podejmowana w polskiej literaturze biblijno-teologicznej wielokrotnie, głównie w artykułach i przyczynkach naukowych (Łach 1984; Chmiel 1991; Wojciechowski 1992; Szymik 1996; Parchem 2012; także Machinek 2007; 30-37; Muszala 2009; 157-215).

Należy wpieryw podkreślić ciągłość, jaka istnieje między życiem poczętym w łonie matki i życiem zrodzonym. Poczęte życie ma według Biblii swoje konieczne dopełnienie w akcie urodzin. Dobitnie wypowiada to biblijna kolokacja „począć i urodzić”, mająca kilka różnych form w przekazie. I tak dowiadujemy się, że Adam zbliżył się do swej żony Ewy, a ona „poczęła i urodziła Kaina” (Rdz 4,1). Podobnie Kain zbliżył się do swojej żony, a ona „poczęła i urodziła Henocha” (Rdz 4,17). Następnie Sara „stała się brzemienną i urodziła” Abrahamowi syna Izaaka (Rdz 21,2), Lea „poczęła i urodziła” dla Jakuba synów Rubena, Symeona, Lewiego i Judę (Rdz 29,31-35), a później jeszcze Issachara i Zabulona (Rdz 30,17.19). Podobnie Rachela, druga żona Jakuba, „poczęła i urodziła” jego umiłowanego syna Józefa (Rdz 30,22-24). Również o zrodzeniu Mojżesza powiedziano, że kobieta „poczęła i urodziła syna” (Wj 2,2), później podobnie o Samsonie (Sdz 13,2-5) czy Samuelu i jego rodzeństwie (1 Sm 1,20; 2,21). Analogiczna formuła pojawia się w licznych tekstach zapowiadających przyszłe zrodzenie potomka, przykładowo w dobrze znanym tekście mesjańskim proroka Izajasza: „Dlatego Pan sam da wam znak: Oto Panna pocznie i urodzi Syna, i nazwie Go imieniem Emmanuel” (Iz 7,14; por. Mt 1,18-25). Te same słowa słyszymy z ust anioła zwiastującego Maryi urodzenie Jezusa: „Oto poczniesz i urodzisz Syna, któremu nadasz imię Jezus” (Łk 1,31; także 1,24; 2,6; zob. Muszala 2009, 202-204).

Mamy do czynienia z formułą opisującą zwyczajne wydarzenie z ludzkiego życia, jakim jest poczęcie i urodzenie się dziecka. Cytowaną, utrwaloną frazę można nazwać formułą zrodzenia potomka. Jej składowymi są czasowniki „począć” i „urodzić”, a ich podmiotem gramatycznym kobieta. Hebrajski czasownik „począć” (hebr. *hārāh*, gr. *syllambanō*) wyraża głównie akt zapoczątkowania życia w łonie matki, poczęcia dziecka (zob. Łk 1,24.31; 2,21), ale w Biblii opisuje także stan brzemienności kobiety aż do urodzenia przez nią niemowlęcia (Rdz 16,4; 2 Sam 11,5; por. Ps 7,15; Iz 26,17). Natomiast czasownik „urodzić” (hebr. *jālad*, gr. *tiktō*) wypowiada ogólnie moment przyjścia dziecka na świat, jego urodzenia. Omawiana kolokacja przyjmuje niekiedy rozbudowaną formę, między innymi w tekstach genealogicznych, w których otrzymała postać „poznać [= współżyć], począć, urodzić” (Rdz 4,1.17). Dodatkowo został podkreślony tutaj moment cielesnego współżycia mężczyzny i kobiety. Jeszcze inny przykład analizowanej formuły przyjmuje postać „począć, urodzić, nadać imię”, dzięki czemu zostaje podkreślone znaczenie zrodzonego potomka lub jego przyszłe losy (Rdz 29,32; 38,3; Łk 1,31-32)<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> W powyższych i dalszych analizach językowych konsultowano podstawowe słowniki biblijne polskie i obce (Abramowiczówna 1958; Liddell i Scott 1996; Popowski 1997; Koehler i Baumgartner 2008 oraz TDOT 1974-2006; TDNT 1964-1976).

Przywołane teksty opowiadają o biologicznym poczęciu i urodzeniu się dziecka. Jednak na uwagę i podkreślenie zasługuje przede wszystkim ciągłość, jaka według przekazu biblijnego istnieje między aktem poczęcia i aktem urodzenia potomstwa. Dla autorów biblijnych owa ciągłość jest czymś naturalnym i oczywistym, wręcz koniecznym, dlatego wielokrotnie sięgali do utrwalonego zwrotu „począć i urodzić”. Tam, gdzie poczęło się ludzkie życie, tam także rodził się człowiek.

Jednak można znaleźć również teksty biblijne, które w formie obrazu lub metafory przybliżają bezpośrednio stwórcze działanie Boga w łonie matki. Posługując się przenośnią, teksty te opowiadają o stopniowym rozwoju ludzkiego płodu w łonie matki od chwili poczęcia aż do urodzenia się potomka (zob. Ps 139,13-15; Hi 10,8-12; 31,14-15; Mdr 7,1-3; Jr 1,5; 2 Mch 7,22-23). Pierwszy tekst jest przepięknym hymnem ku czci Boga, rodzajem modlitwy i równocześnie pieśni pochwalnej psalmisty, tekstem wyrastającym z tradycji mądrościowej Izraela: „Ty bowiem utworzyłeś moje nerki, Ty utkałeś mnie w łonie mej matki. Dziękuję Ci, że mnie stworzyłeś tak cudownie, godne podziwu są Twoje dzieła. I dobrze znasz moją duszę; nie tajna Ci moja istota, kiedy powstawałem w ukryciu, utkany w głębi ziemi” (Ps 139,13-15; *Biblia Tysiąclecia* 1984). Występujący w tekście czasownik „utworzyć” (hebr. *qānāh*) wyraża w Biblii przede wszystkim ideę nabycia przez kupno, zakup czegoś od innej osoby. Natomiast w sensie przenośnym czasownik opisuje stwórczą działalność Boga. Tak więc Bóg utworzył (stworzył) niebo i ziemię (Rdz 14,19.22), utworzył także naród wybrany (Pwt 32,6) czy mądrość (Prz 8,22). Kolejny czasownik, „tkać, utkać, upleść” (hebr. *sākak*) pojawia się w tekstach biblijnych w bardzo różnych kontekstach (także Hi 10,11). W cytowanym fragmencie opisuje on przedziwne i tajemnicze działanie Boga wobec płodu jakby „tkanego” przez Boga w łonie matki (Stefanek 1993, 7-12; Zajac 2000, 3-17).

Ilustrując niezwykle działanie Boga, warto przywołać również scenę powołania proroka Jeremiasza. Tekst biblijny bowiem opowiada wprost o stwórczym działaniu Boga w stosunku do przyszłego ludzkiego życia. Mówi Jahwe: „Zanim ukształtowałem cię w łonie matki, znałem cię, nim przyszedłeś na świat, poświęciłem cię, prorokiem dla narodów ustanowiłem cię” (Jr 1,5). Tym razem zwrot „ukształtowałem” jest tłumaczeniem hebrajskiego czasownika *jāsar*, tego samego, który opisuje ideę stworzenia człowieka z prochu ziemi (Rdz 2,7; por. Ps 33,15; 94,9; Hi 10,9), utworzenia i wybrania Izraela (Iz 29,16; 43,21) czy także powołanie do życia innych istot (Am 7,1; Ps 104,26). W znaczeniu dosłownym czasownik ten wyrażał ‘formowanie przez garncarza naczyń z gliny’. Tego rodzaju antropomorficzny obraz „stwarzania” czy „lepienia” człowieka w łonie matki, ale także innych istot żywych nawiązuje do wyobrażeń sumerskich, babilońskich i egipskich.

Podobna w wymowie myśl na temat poczętego ludzkiego życia pojawia się kilka razy w ustach Hioba, który przedstawia kolejne etapy kształtowania się ludzkiego płodu w łonie matki jako skutek działania Boga, trudzącego się jak budowniczy, garncarz i tkacz. W mowie skierowanej do przyjaciół Hiob stwierdza: „Co zrobię, gdy Bóg powstanie? Co odpowiem, kiedy będzie pytał? Jak mnie, tak jego w łonie uczynił, On sam utworzył nas we wnętrzu” (Hi 31,14-15). Pierwszy z czasowników „uczynić” (hebr. *‘āsāh*) opisuje akt stwórczy Boga tak, jak wielokrotnie w innych tekstach biblijnych: „stworzyć, sprawić, uczynić” (Rdz 1,26-27; por. Ps 119,73; 139,15). Nieco inne znaczenie ma czasownik „utworzyć” (hebr. *kūm*), który wyraża głównie ideę utworzenia, ustanowienia czy wzniesienia czegoś, ale również powołania do istnienia, to jest stworzenia ludu (Wj 32,6), ziemi (Iz 45,18), tronu (Ps 9,8) oraz człowieka, jak w cytowanym tekście: uformowania go w łonie matki (por. Ps 119,73). Ten sam Hiob opisał następnie poszczególne etapy formowania przez Boga poczętego ludzkiego życia w formie embrionu, szczegółowo ilustrując ten proces antropomorficznym obrazem Stwórcy jako budowniczego, pasterza i tkacza: „Twe ręce ukształtowały mnie, uczyniły: opuszczonego dokoła chcesz zniszczyć? Wspomnij, że ulepiłeś mnie z gliny; i chcesz obrócić mnie w proch? Czy mnie nie zlałeś jak mleko, czyż zsiąść się nie dałeś jak serowi? Odziałeś mnie skórą i ciałem i spiąłeś żyłami i kośćmi, darzyłeś miłością, bogactwem; troskliwość Twa strzegła mi ducha” (Hi 10,8-12; por. Muszala 2009, 163-170; Aleksiejuk 2012, 279-306).

Już w łonie matki, stwierdza Biblia, człowiek jest poddany Bogu i to On wydobywa go z łona matki (Hi 10,18; Ps 22,10). Jednak może także dotknąć niepłodnością kobiece łono, jak uczynił to z Sarą (Rdz 16,2; 18,14), Rachelą (Rdz 30,1-2), Anną (1 Sm 1,5) czy kobietami z domu Abimeleka (Rdz 20,18). W ostatnim przypadku niepłodność tych kobiet była wyrazem Bożego gniewu i kary zesłanej na konkretnych ludzi, ale także na naród wybrany, gdy ten odstępował od Boga (Oz 9,14; Iz 54,1). Tylko Bóg mógłby nawet pozbawić życia w łonie matki, gdyby taka była Jego wola. Takiej śmierci życzył sobie prorok Jeremiasz, rozgoryczony i przeklinający dzień swego narodzenia; podobną myśl wypowiada niewinny Hiob (Jr 20,14-18; Hi 3,1-5).

Rola matki i ojca w przekazywaniu życia jest jakby bierna, jeśli porównywać ją z działaniem Boga, a łono matki tylko miejscem, w którym działa Dawca ludzkiego życia. Dobitnie przekonanie to dochodzi do głosu w ustach matki siedmiu synów – machabejskich męczenników: „Nie wiem, w jaki sposób znaleźliście się w moim łonie, nie ja wam dałam tchnienie i życie, a członki każdego z was nie ja ułożyłam. Stwórca świata bowiem, który ukształtował człowieka i wynalazł początek wszechrzeczy, w swojej litości ponownie odda wam tchnienie i życie, dlatego że wy gardzicie sobą teraz dla Jego praw” (2 Mch 7,22-23).

U podstaw wszystkich tych wypowiedzi leży głębokie przekonanie, iż Bóg daje rodzicom potomstwo i On także kieruje ludzkim życiem. Dodajmy, że

autorzy biblijni wspominają o traumatycznych doświadczeniach związanych z bólami porodowymi, a ból rodzenia stał się metaforą wielkiego cierpienia (Iz 26,16-18; Jr 4,31; 30,5-7; Syr 48,18-21) i wręcz symbolem kary (Rdz 3,15; Iz 13,8; Jr 48,41; Mi 4,9-10; Ps 48,7; 1 Tes 5,3; Filipiak 1985, 152-153).

Bóg nie tylko stwarza człowieka, lecz wraz z aktem stwórczym obdarza go także szczególną misją – powołaniem. Ilustrują to przykłady wielkich postaci biblijnych już w łonie matki powołanych do spełnienia określonych zadań. Jest to niezwykle ważny aspekt biblijnych wypowiedzi na temat poczętego życia. Poczęcie ludzkiego życia w łonie kobiety i jego dalsze losy są nieprzerwanym stwórczym aktem, zależnym od woli Boga i jego zbawczych planów. Biblia posługuje się w tym przypadku taką samą terminologią i obrazami, jak w opisach stworzenia świata i człowieka (Rdz 1,26-27; 2,7; por. Koh 11,5; Iz 64,7). Godność każdego poczętego życia ludzkiego wynika stąd, że od początku jest ono stwórczym dziełem Boga, z którym współpracują rodzice.

Dzieci poczęte mają według Biblii wielką wartość także dlatego, że po prostu są dziećmi. W Starym Testamencie liczne potomstwo było znakiem Bożego błogosławieństwa, rodzicom zaś zapewniało uznanie i szacunek, decydując także o prestiżu rodziny w narodzie wybranym (Ps 127,3-5; 144,12). Dla rodziców w podeszłym wieku dorosłe dzieci i „dzieci ich dzieci” (wnuczęta) były wielką radością i zarazem koroną starości (por. Ps 128,1-6; Prz 17,6), były dla nich – jak sformułują to matka i ojciec młodego Tobiasza – „światłością oczu” (Tb 10,5; 11,13). Natomiast największą karą dla rodziców było zabranie im synów i córki, „ich siłę, ich dumną ozdobę, radość ich oczu, tęsknotę ich serc” – jak powie prorok na wygnaniu w Babilonie (Ez 24,24-26).

## 2. Biblia o życiu przerwanim

Przerwanie ciąży czy zamierzona aborcja były zjawiskiem właściwie nieznanym w biblijnym Izraelu. W Biblii nie ma lęku przed dzieckiem i dlatego brak także tematu unikania potomstwa i antykoncepcji. Świadczy o tym prawie całkowita nieobecność przekazów biblijnych dotyczących tej problematyki. Jedyny relewantny tekst Wj 21,22-23 mówi o sytuacji przypadkowej, a nie o świadomie wywołanym poronieniu. Z tych racji tematykę życia przerwane-go (dziecka nieurodzonego) należy rozpatrywać w szerszym kontekście biblijnego orędzia o życiu i śmierci człowieka<sup>3</sup>.

Wstępnie należy zaznaczyć, że piąte przykazanie Dekalogu „Nie zabijaj” (Wj 20,13) odnosi się do przemyślanego, przygotowanego i celowo dokona-

<sup>3</sup> Temat dyskutuje Łach 1984, 31-38. Autor omawia dane biblijne dotyczące kwestii usuwania płodu z łona matki, w szczególności znaczenie przykazania „Nie zabijaj” (Wj 20,13; Pwt 5,17), a także przybliża nauczanie pierwotnego Kościoła na ten sam temat (por. Wojciechowski 1992).

nego morderstwa. Zatem nie dotyczy ono każdego bez wyjątku zabójstwa, jak np. zabijania zwierząt, śmierci zadanej na wojnie czy także w obronie własnej. W przykazaniu tym chodzi o bezprawne pozbawienie życia innej osoby, o zamierzone i celowe przelanie ludzkiej krwi (Synowiec 1999, 129-148; por. Krawczyk 1994; Chouraqui 2002). Oczywiście piąte przykazanie nie mówi wprost o niezabijaniu dzieci nienarodzonych. Jednak z ogólnej zasady poszanowania potomstwa jako znaku Bożego błogosławieństwa jednoznacznie wynika również zasada szacunku dla życia poczętego. Tak interpretował ten zakaz Kościół pierwotny, czemu dał wyraz w swoich pismach (*Didache* 2,2; 5,2; *List Barnaby* 19,5; 20,2) i podobnie wypowiadał się na temat piątego przykazania Kościół współczesny, np. Jan Paweł II.

Również antykoncepcja i działania zapobiegające poczęciu są praktycznie nieobecne w przekazie biblijnym. Przeciwnie, celowa bezpłodność czy unikanie potomstwa uważane były za jeden z największych grzechów. W Biblii opowiedziany został jeden taki charakterystyczny przypadek (Rdz 38,8-10). Zobowiązany postanowieniem prawnym do wzbudzenia potomstwa zmarłemu bratu Onan użył najprostszego sposobu antykoncepcyjnego (marnował nasienie, wylewając je na ziemię), by uniknąć zapłodnienia Tamar i zrodzenia z niej potomstwa, które później nie należałoby do niego. Stosownie bowiem do prawa lewiratu (Jędrzejewski 2004, 904-905) wdowę, która nie urodziła zmarłemu mężowi pierwородnego syna, poślubił jej szwagier, zaś urodzeni z tego małżeństwa synowie uważani byli za potomków zmarłego i to im przysługiwała przewidziana część dziedzictwa. Nadrzędnym celem tej starożytnej zasady, znanej także Asyryjczykom i Hetytom, było zachowanie nieprzerwanej linii genealogicznej rodu i ochrona dóbr rodzinnych. Jednakże Onan nie tylko naruszył prawo Mojżeszowe, prawo lewiratu (Pwt 25,5; Rt 1,11-13; por. Mt 22,24), ale także przekroczył prawo naturalne dotyczące małżonków. Bóg ukarał go śmiercią za takie postępowanie: „Złe było w oczach Pana to, co on czynił, i dlatego także zesłał na niego śmierć” (Rdz 38,10).

Z kolei omawiając kwestię poronienia w świetle jedyne go tekstu z Księgi Wyjścia, należy w pierw przypomnieć, że poronienie, o którym mowa w Wj 21,22-23, spowodowane było najpewniej przypadkowo, chociaż brak w tej sprawie jednomyślności wśród komentatorów. Ta teoretyczna bowiem sytuacja została obwarowana ważnymi sankcjami prawnymi. W przekazie Biblii hebrajskiej ten trudny i enigmatyczny tekst brzmi w wiernym przekładzie następująco<sup>4</sup>: „Gdyby mężczyźni się bili i uderzyli kobietę brzemienną, powodując poronienie, ale bez szkody, to winny zostanie ukarany grzywną, jaką na-

---

<sup>4</sup> Zob. opracowanie polskie tekstu: Lemański 2014, 9-39; Muszala 2009, 191-200 (por. Sprinkle 1993; Westbrook 1986). Komentarze biblijne przynoszą najczęściej skromne analizy tego tekstu (Lemański 2009, 463; Childs 2004, 471-472).

łoży mąż tej kobiety, i wypłaci ją za pośrednictwem sędziów. Jeśli zaś szkoda powstanie, wówczas odda życie za życie” (Wj 21,22-23).

Przepis dotyczący uderzenia brzemiennej kobiety i spowodowania poronienia musiał mieć istotne znaczenie w prawodawstwie żydowskim, skoro przewiduje ono dla winowajcy nawet karę śmierci, jak sugeruje to następnie najbliższy kontekst cytowanej perykopy (Wj 21,24-25). Zasada prawa odwetu (*ius/lex talionis*) bowiem była stosowana w przypadku zawinionego zabójstwa, jak przewidywało prawo Mojżeszowe: „Ktokolwiek zabije człowieka, będzie ukarany śmiercią” (Kpł 24,17), a nadto prawo to dotyczyło tak samo Izraelitów, jak i obcych (Kpł 24,21)<sup>5</sup>. W przywołanym kazusie opisujący skutki nieszczęśliwego wydarzenia termin „szkoda” w polskim przekładzie *Biblii Tysiąclecia* (hebr. *’āsôn*) występuje pięć razy w Biblii hebrajskiej, ale jego znaczenie nie jest wystarczająco jasne. Można powiedzieć ogólnie, że opisuje on sytuację nieszczęścia, zła, zagrożenia lub poniesionej krzywdy. Poza analizowanym tekstem słowo *’āsôn* zastosowano jedynie w biblijnej historii Beniamina i jego starszych braci, którzy z polecenia ojca kilkakrotnie wędrowali do Egiptu, by tam kupić zboże w czasach głodu. Patriarcha Jakub wzbraniał się posłać z nimi najmłodszego syna z obawy, że może go spotkać właśnie *’āsôn* – jakaś ‘zła przygoda’ lub ‘nieszczęście’ (zob. Rdz 42,4.38; 44,29). Dodatkowo sens analizowanego postanowienia prawnego również nie jest oczywisty, gdyż nie wiadomo, do kogo lub czego należy odnieść hebrajski termin *’āsôn*. Wielu komentatorów wskazuje na kobietę, która poniosła jakąś szkodę, w takim zaś przypadku mniejsze znaczenie ma poroniony płód. W przypadku śmierci kobiety sprawca winien podobnie ponieść śmierć (niektórzy uważają, że śmiercią byłaby karana żona sprawcy)<sup>6</sup>.

Istnieje jednak inna możliwość interpretacji Wj 21,22-23, według której wspomniana „szkoda” odnosi się do płodu. Narodzone dziecko bowiem albo przeżyło mimo niezwykłych okoliczności przyjścia na świat, albo straciło życie. W takim zaś przypadku drugi człon przepisu wymierza karę główną za

<sup>5</sup> Prawo odwetu (*lex/ius talionis*) jest listą ran i odpowiadających im kar, a jego brzmienie jest następujące: „życie za życie, oko za oko, ząb za ząb, rękę za rękę, nogę za nogę, oparzenie za oparzenie, ranę za ranę, siniec za siniec” (Wj 21,23b-25). Poza analizowanym miejscem prawo to pojawia się jeszcze dwukrotnie w Starym Testamencie (Kpł 24,17-20; Pwt 19,21) i jeden raz w Nowym Testamencie, gdzie Jezus odnosi się do niego w Kazaniu na górze (Mt 5,38; Szamocki 2003, 3-19).

<sup>6</sup> Tak interpretuje ten tekst św. Hieronim w swym przekładzie łacińskim: *et abortivum quidem fecerit sed ipsa vixerit* i następnie *sin autem mors eius fuerit subsecuta* (Wj 21,22-23 Vg). Zob. Walton, Matthews i Chavalas 2005, 90: „Prawo zawarte w Księdze Wyjścia wskazuje na konieczność ustalenia, czy matka, oprócz utraty dziecka, nie doznała innej szkody, i nakłada grzywnę w zależności od roszczeń męża oraz orzeczenia sędziów. Grzywna miała na celu raczej dostarczenie odszkodowania matce niż zadośćuczynienie za śmierć płodu” (por. Łach 1984, 34; Wojciechowski 1992, 97; Machinek 2007, 33).



śmierć płodu spowodowaną poronieniem – życie za życie. Za drugą interpretacją opowiada się znaczna grupa uczonych<sup>7</sup>.

Za takim rozumieniem tekstu przemawia istotne świadectwo, jakie znajduje się w greckim przekładzie Septuaginty, w której dyskutowany tekst został przetłumaczony następująco. „Jeśli będzie walczyć dwóch mężczyzn i uderzą kobietę brzemienną i poroni swoje dziecko nieukształtowane, poniesie grzywnę za stratę tak, jak wyznaczył mąż kobiety, zapłaci zgodnie z wyrokiem. A jeśli było ukształtowane, odda życie za życie”<sup>8</sup>.

Twórca przekładu Septuaginty dokonał ważnej zmiany i tym samym reinterpretacji tekstu hebrajskiego, tłumacząc jego drugą część. Termin *'āsôn*, który w tekście hebrajskim nie jest jednoznaczny, nie wiadomo bowiem, o jaką i komu uczynioną szkodę chodzi, tłumacz odniósł wprost do poczętego życia, przenosząc uwagę na płód w łonie matki. Dokonał przy tym ważnego rozróżnienia między „dzieckiem nieukształtowanym” i „dzieckiem ukształtowanym” (gr. *ekseikonisomenon*). W greckim przekładzie Septuaginty nie ma zatem wątpliwości, do kogo należy odnieść „szkodę” i jaka to była „szkoda”. Odrębny problem rodzi pytanie o to, co znaczy owo „ukształtowanie” poronionego płodu i jakie są jego wyznaczniki, które nadto decydują o wysokości i rodzaju kary, a nawet kary śmierci. Zmiana ta stała się kluczowa dla interpretacji tego tekstu przez ojców Kościoła i późniejszych komentatorów (Longosz 1985; Starowieyski 2009)<sup>9</sup>.

Oceniając przywołane postanowienie prawne Wj 21,22-23, zarówno w jego hebrajskiej, jak i greckiej postaci, należy stwierdzić, że prawodawca biblijny nie pozwala na bezkarne wywołanie poronienia. W świetle danych biblijnych ludzki płód uznawano za podmiot, który pozostaje pod ochroną prawną.

Na zakończenie odnotujmy, że w Biblii jest obecna także bardzo sugestywna metafora, która odwołuje się do tematu poczętego, nienarodzonego

<sup>7</sup> Najpełniej pisze o takiej wykładni tekstu J. Lemański, podając także rozbudowaną argumentację (Lemański 2014, 36). Autor zaproponował nowy przekład dyskutowanego fragmentu, który wierniej oddaje sens tekstu hebrajskiego: „(w. 22) Jeśli jacyś [dwaj] ludzie walczą ze sobą i uderzą ciężarną kobietę i ona urodzi potomstwo (dosł. dzieci), a nie będzie szkody [fizycznej], [sprawca] koniecznie zapłaci grzywnę według tego, co nałoży na niego mąż kobiety; zapłaci/wyznaczy (sprawca/mąż?) zgodnie z [ustaleniem] arbitrów sądowych. (w. 23) Jeśli [jest] szkoda, wówczas wyznaczysz [według zasady]: życie za życie, (w. 24) oko za oko, ząb za ząb, ręka za rękę, noga za nogę, (w. 25) oparzenie za oparzenie, ranę za ranę, siniec za siniec (Wj 21,22-25)” (por. Machinek 2007, 33; Parchem 2012, 492).

<sup>8</sup> W autorskim przekładzie Septuaginty na język polski Remigiusz Popowski tłumaczy imiesłów grecki *ekseikonisomenon* za pomocą frazy „jeszcze nie mające pełni kształtów” i ponadto dodaje krótki komentarz, z którego tezami trudno się jednak zgodzić (*Biblia pierwszego Kościoła*, 94).

<sup>9</sup> Marek Starowieyski podkreśla wewnętrzną sprzeczność obecną w greckim przekładzie tekstu hebrajskiego, gdyż jego zdaniem (s. 121) coś, co już jest „dzieckiem” (wskazuje na to rodzajnik określony – *to paidion*), nie może być nieukształtowane.

życia. Nazywana czasami formułą przekleństwa kolokacja „poroniony płód” pojawia się w Starym i Nowym Testamencie. Porównanie zostaje wprowadzone za pomocą partykuły „jak, jakby”, niekiedy obecnej w najbliższym kontekście. Zasadniczym elementem porównania jest „nieżywy, poroniony płód” (hebr. *nēpel*, gr. *ektōrma*, łac. *abortivus*). Przez wyrażenie należy rozumieć ludzki płód, który samoistnie „wypadł” z łona matki, jak to sugeruje hebrajski źródłosłów, i przyszedł na świat martwy. Takie dziecko nie widziało słońca ani w ogóle światła: „Nie żyłbym jak płód poroniony, jak dziecię, co światła nie znało” (Hi 3,16; por. Koh 6,3; Ps 58,9). Nie zaznało też dobra i niczego innego i także nie wie o niczym. Imię takiego dziecka jest „mrokiem zakryte”, zatem nie jest znane, a stąd nie jest znane dziecko i jego życie (Koh 6,3-5). Ogólnie przedstawiona jest w ten sposób negatywna, zła sytuacja człowieka nieszczęśliwego, który nie poznał smaku życia. Taki los podobny jest do życia osoby trędowatej, wykluczonej ze społeczności i tym samym jakby martwej (Lb 12,12). Taki winien być jedynie los przestępców. Również apostoł Paweł porównał swój stan sprzed nawrócenia do sytuacji „poronionego płodu”, któremu dopiero na końcu ukazał się Zmartwychwstały (1 Kor 15,8).

Dodajmy na koniec, że problematyka życia poczętego i przerywania ciąży czy aborcji (*procuratio abortus*) była żywo dyskutowana w środowisku pogańskim, w Grecji i Rzymie, a następnie w starożytności chrześcijańskiej. Stało się tak nie bez powodu, gdyż starożytni znali i stosowali wiele środków antykoncepcyjnych i proaborcyjnych. Dyskusje takie nie ominęły również środowisk żydowskich, zarówno w Palestynie, jak i diasporze, generalnie jednak przeciwnych aborcyjnym praktykom<sup>10</sup>.

## Zakończenie

Biblia milczy na temat aborcji, ale nie milczy na temat życia poczętego w łonie matki. Przeciwnie, życie ludzkie i misja jego przekazywania jest istotnym składnikiem zbawczego orędzia Biblii od samych jej początków (Rdz 1,27-28). W świetle Biblii płodność pól i zwierząt, ale przede wszystkim płodność mężczyzny i kobiety są darem Bożym. Dzieci są wielkim darem dla rodziców, one są ich błogosławieństwem (Ps 127,3; 128,3-6). Stąd także szacunek dla poczętego życia ludzkiego był czymś oczywistym dla człowieka Biblii. Mówiąc o życiu poczętym i jeszcze nienarodzonym, Biblia ukazuje je

---

<sup>10</sup> Mówiąc o stosunku pierwszych chrześcijan do problemu zabijania dzieci poczętych, należy wymienić najstarsze chrześcijańskie dzieło *Didache (Nauka Dwunastu Apostołów)*, które o aborcji wspomina dwukrotnie (2,2; 5,2), a następnie anonimowe pismo *List Barnaby* (19,5; 20,2). Zob. Parchem 2012, 496-499; por. Bielas 1991; Staniek 1991; Wojciechowski 2003; Longosz 2004.

jako implikację suwerennego, stwórczego aktu Boga. Jest On sprawcą i wykonawcą tajemnicy, która dokonuje się w łonie matki. Nadto poczęte dziecko już w łonie matki było adresatem Bożych obietnic. Biblia afirmuje ludzkie życie, także życie nienarodzone, a stanowczo przeciwstawia się jego odbieraniu. Taka konkluzja wynika z fundamentalnego orędzia Biblii o poczętym życiu ludzkim.

## BIBLIOGRAFIA

- Abramowiczówna, Zofia. 1958. *Słownik grecko-polski*, t. 1-4. Warszawa: Polskie Wydawnictwo Naukowe.
- Aleksiejuk, Artur. 2012. Prenatalny rozwój człowieka w Biblii hebrajskiej: perspektywa judaizmu. *Elpis*, 14(24-25), 279-306.
- Biblia pierwszego Kościoła*, tłum. Remigiusz Popowski. 2017. Warszawa: Vocatio.
- Biblia Tysiąclecia*, tłum. zespół biblistów polskich. 1984. Poznań: Pallottinum.
- Bielas, Lucjan. 1991. Dziecko przed urodzeniem w starożytnym świecie pogańskim. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 44, 37-41.
- Childs, Brevard S. 2004. *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary*, Old Testament Library. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Chmiel, Jerzy. 1991. Dziecko poczęte według Biblii i starożytnego judaizmu. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 44, 42-47.
- Chouraqui, Andre. 2002. *Dziesięć przykazań dzisiaj*. Warszawa: PAX.
- Filipiak, Marian. 1985. *Problematyka społeczna w Biblii*. Warszawa: PAX.
- Jan Paweł II. 1995. *Encyklika o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego „Evangelium vitae”*.
- Jan Paweł II. 1997. *Homilia w Sanktuarium św. Józefa w Kaliszu*.
- Jędrzejewski, Sylwester. 2004. Lewirat. W: *Encyklopedia katolicka*, t. 10, red. Eugeniusz Ziemann i inni, 904-905. Lublin: TN KUL.
- Koehler, Ludwig i Walter Baumgartner. 2008. *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1-2, red. Przemysław Dec. Warszawa: Vocatio.
- Kongregacja Nauki Wiary. 1987. *Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania „Donum vitae”*.
- Krawczyk, Roman. 1994. *Dekalog. Kodeks etyki społecznej Starego Testamentu*. Siedlce: Wyd. Diecezjalne.
- Lemański, Janusz. 2009. *Księga Wyjścia. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, Nowy Komentarz Biblijny*. Stary Testament 2. Częstochowa: Edycja św. Pawła.
- Lemański, Janusz. 2014. Pytanie o status (nie)narodzonego dziecka w Starym Testamencie. Wj 21,22-25 jako przypadek szczególny. *Biblica et Patristica Thoruniensia*, 7(3), 9-39.
- Liddell, Henry, Robert Scott i Henry Jones. 1996. *A Greek-English Lexicon*. 9<sup>th</sup> ed. with Revised Supplement. Oxford: Clarendon.
- Longosz, Stanisław. 1985. Ojcowie Kościoła a przerywanie ciąży. *Vox Patrum*, 8-9, 231-273.
- Longosz, Stanisław. 2004. Aborcja i porzucanie dzieci w starożytności pogańskiej i chrześcijańskiej. Materiały bibliograficzne. *Roczniki Teologiczne*, 51(10), 279-291.
- Łach, Jan. 1984. Milczenie Biblii wokół problemu usuwania płodu z łona matki. W: *Dziecko*, red. Władysław Piwowarski i Witold Zdaniewicz, 31-38. Warszawa-Poznań: Pallottinum.
- Machinek, Marian. 2007. *Spór o status ludzkiego embrionu*. Olsztyn: Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego.
- Muszala, Andrzej. 2009. *Embrion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*. Kraków: WAM.

- Parchem, Marek. 2012. Aborcja w Starym Testamencie oraz w literaturze międzytestamentalnej. W: *Patrzmy na Jezusa, który nam w wierze przewodzi*, red. Waldemar Chrostowski i Barbara Strzałkowska, 485-509. Warszawa: Stowarzyszenie Biblistów Polskich.
- Paweł VI. 1982. *Encyklika o zasadach moralnych w dziedzinie przekazywania życia „Humanae vitae”*.
- Popowski, Remigiusz. 1997. *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*. Warszawa: Vocatio.
- Sprinkle, Joe M. 1993. The Interpretation of Exodus 21:22-25 (Lex Talionis) and Abortion. *Westminster Theological Journal*, 55, 233-253.
- Staniek, Edward. 1991. Stosunek starożytnych chrześcijan do dziecka przed jego narodzeniem według Ojców Kościoła. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 44, 47-53.
- Starowieyski, Marek. 2009. Aborcja i życie nienarodzonych w starożytności chrześcijańskiej. *Warszawskie Studia Teologiczne*, 22, 117-147.
- Stefanek, Stanisław. 1993. „Dziękuję Ci, że mnie stworzyłeś tak cudownie” (Ps 139,14). W: *Życie jest święte*, Sympozyja Instytutu Jana Pawła II, t. 6, red. Tadeusz Styczeń, 7-12. Lublin: TN KUL.
- Synowiec, Julian. 1999. *Dziesięć przykazań. Wj 20,1-17, Pwt 5,6-20*. Kraków: „Bratni Zew”.
- Szamocki, Grzegorz. 2003. „Oko za oko, ząb za ząb”. Formuła talionu w biblijnym prawie Izraela. *Przegląd Religioznawczy*, 2(208), 3-19.
- Szymik, Stefan. 1996. Życie poczęte w świetle wypowiedzi biblijnych. *Ateneum Kapłańskie*, 88(2), 163-171.
- TDNT. *Theological Dictionary of the New Testament*, t. 1-10, red. Gerhard Kittel i Gerhard Friedrich, tłum. Geoffrey W. Bromiley. 1964-1976. Grand Rapids: Eerdmans.
- TDOT. *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 1-8, red. G. Johannes Botterweck i Helmer Ringgren, tłum. John T. Willis. 1974-2006. Grand Rapids: Eerdmans.
- Walton, John H., Victor H. Matthews i Mark W. Chavalas. 2005. *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, red. Waldemar Chrostowski. Warszawa: Vocatio.
- Westbrook, Raymond. 1986. Lex Talionis and Exodus 21, 22-25. *Revue Biblique*, 93, 52-69.
- Wojciechowski, Michał. 1992. Biblia o dzieciach nienarodzonych. *Więź*, 35(5), 96-99.
- Wojciechowski, Michał. 2003. Starożytne głosy przeciw aborcji. *Więź*, 46(12), 84-90.
- Zając, Ewa. 2000. Relacja Bóg-człowiek w psalmie 139 (analiza egzegetyczno-teologiczna). *Zeszyty Naukowe KUL*, 43(3-4), 3-17.

**STEFAN SZYMIK** – Misjonarz Świętej Rodziny (MSF), profesor nauk teologicznych; od 1995 r. pracownik dydaktyczno-naukowy KUL, Sekcja (dawniej Instytut) Nauk Biblijnych; współpracownik „International Review of Biblical Studies” (Düsseldorf, 1996-2009), *Encyklopedii katolickiej* (1995-2014) i polskich czasopism biblijnych. Członek Associazione ex-alumni/e Pontificio Istituto Biblico (Roma, Italia), Stowarzyszenia Biblistów Polskich (Warszawa) i członek rzeczywisty Lubelskiego Towarzystwa Naukowego oraz Komisji Teologii, oddział PAN w Lublinie. Obszar zainteresowań naukowych autora obejmuje hermeneutykę i metodologię biblijną oraz aktualizację Biblii w życiu Kościoła.

## Ojcostwo i macierzyństwo od poczęcia

### Fatherhood and motherhood from conception

EMILIA LICHTENBERG-KOKOSZKA

Uniwersytet Opolski, Wydział Teologiczny, Polska  
emilia.lichtenberg-kokoszka@uni.opole.pl  
<https://orcid.org/0000-0002-3659-8820>

**Abstract:** The subject of consideration is the earliest motherhood and fatherhood directly related to accompanying a child from conception. The aim is to present the process of growing a woman and a man to parenthood from the moment of conception to the birth of a child. The analysis of the literature on the subject allowed to conclude that nowadays, is increasingly considered are heard that motherhood and fatherhood begin at the moment of conception of a child, and not at its birth. Calling spouses the parents of a child in the prenatal period of life causes it to become a “full-fledged” child, not a “future” child, embryo or fetus. On the other hand, a woman and a man mature in their motherhood and fatherhood, and this process begins in both of them at conception, not at the birth of the child.

**Keywords:** motherhood; fatherhood; conceived child; parenthood; prenatal period of life

**Abstrakt:** Przedmiot rozważań stanowi najwcześniejsze macierzyństwo i ojcostwo bezpośrednio związane z towarzyszeniem dziecku od poczęcia. Celem zaś jest przedstawienie procesu wzrastania kobiety i mężczyzny do rodzicielstwa od chwili poczęcia do narodzin potomka. Zastosowana analiza literatury przedmiotu pozwoliła na stwierdzenie, że współcześnie coraz częściej uważa się, że macierzyństwo i ojcostwo zaczyna się w chwili poczęcia dziecka, a nie w chwili jego narodzin. Nazwanie małżonków rodzicami dziecka w prenatalnym okresie życia powoduje, że staje się ono „pełnoprawnym”, a nie „przyszłym” dzieckiem, zarodkiem czy płodem. Kobieta i mężczyzna zaś dojrzewają w swoim macierzyństwie i ojcostwie, przy czym proces ten u obojga rozpoczyna się właśnie w chwili poczęcia, a nie narodzin dziecka.

**Słowa kluczowe:** macierzyństwo; ojcostwo; poczęte dziecko; rodzicielstwo; prenatalny okres życia

## Wstęp

We współczesnym świecie coraz częściej macierzyństwo i ojcostwo uważane są za komplementarne, wymagające, od samego początku, świadomości i aktywności obojga rodziców. Istotne jest przy tym określenie owego „początku”. Cieszy mnie, że choć powoli, to jednak w świadomości polityków, naukowców oraz małżonków rozwija się przekonanie, że rodzicami stajemy się już w chwili poczęcia dziecka, a nie jego narodzin. Wprawdzie wciąż mamy trudności z nazwaniem rodziców w tej najwcześniejszej fazie<sup>1</sup>, niemniej jednak, jak się wydaje, nikt nie ma już wątpliwości, że także na tym etapie rozwoju podejmują oni zadania przypisane tejże roli. Samo poczęcie bowiem rozpoczyna nowy etap w życiu każdego z członków rodziny, wpływając na bio-psycho-społeczny rozwój kobiety, psychospołeczne dojrzewanie mężczyzn oraz szeroko rozumiany rozwój dziecka. Co istotne, nadanie już na tym etapie kobiecie i mężczyźnie miana rodziców powoduje, że „nienarodzony” przestaje być „zarodkiem i płodem” – „przyszłym dzieckiem” „przyszłych rodziców”, ale tu i teraz ma mamę i tatę, dla których jest „namacalną istotą” – ich dzieckiem, dla którego pragną wszystkiego, co najlepsze (Kornas-Biela 2004, 5, 10).

Należy także pamiętać, że samo kształtowanie się stosunku do poczętego dziecka zależy od tego, jak małżonkowie ustosunkowują się do tego, że stają się rodzicami. Brak przeświadczenia o ważności roli rodzicielskiej, niski stopień identyfikacji z nią, egocentryczne nastawienie ojca lub matki na własny rozwój czy osiągnięcia lub pełnienie przez nich zbyt wielu funkcji społecznych utrudniających pełne zaangażowanie w rodzicielstwo może stać się powodem całkowitego lub częściowego odrzucenia poczętego dziecka i rodzicielstwa. Niewątpliwie, zwłaszcza w sytuacji nieplanowanego poczęcia, nastawienie to niekorzystnie wpłynie na stosunki emocjonalne w dotychczasowej relacji oraz na samo dziecko (Wojaczek 2012, 74). Konieczne staje się więc jak najszybsze (najlepiej jeszcze zanim pocznie się nowe życie) stworzenie przez każdą parę nowego, indywidualnego modelu ojcostwa i macierzyństwa pozwalającego na ukształtowanie realnych wyobrażeń dotyczących własnego rodzicielstwa oraz pozytywnego do niego nastawienia, uwzględniających aktualny stan wiedzy (medycznej, psychologicznej, pedagogicznej) oraz indywidualne predyspozycje i postawy (w tym nasze niedomagania i deficyty). Pozwoli to ukształtować realny, optymalny, możliwy do realizacji i satysfakcjonujący model rodzicielstwa dla tego konkretnego małżeństwa.

---

<sup>1</sup> Czasami określa się ich mianem rodziców dziecka w prenatalnym okresie życia lub rodzicami prenatalnymi. Zob. Lichtenberg-Kokoszka 2008, 13.

## Najwcześniejsze macierzyństwo

Wśród pierwszych objawów ciąży najczęściej wymienia się brak miesiączki. Tymczasem około 7-10 dnia od chwili zapłodnienia następuje podwyższenie podstawowej temperatury ciała sugerujące, że doszło do poczęcia dziecka<sup>2</sup>. Kolejnymi objawami, które mogą występować w początkowym okresie ciąży, są: nudności, wymioty, ślinotok, zgaga, brak lub nadmierne łaknienie, niechęć do lub chęć spożywania określonych pokarmów, zaparcia, ból lub obrzęk piersi, bóle głowy, poczucie zmęczenia, senność, drażliwość, wahania nastroju. Objawy te mogą być interpretowane skrajnie odmiennie. Do niedawna (a niestety światopogląd ukształtowany na tej podstawie wciąż jest stosunkowo powszechny) uważano, że są one przejawem obrony kobiety przed „inwazją tkanek jaja płodowego”, poczęte dziecko zaś jest „ciałem obcym”, „intruzem”, który zamieszkał w jej ciele. Ta więc, zwłaszcza w sytuacji niechcianej ciąży, ma prawo bronić się, a jako „właścicielka brzucha” ma także prawo do podjęcia decyzji o aborcji. Tymczasem zachodzące w organizmie kobiety zmiany są wyrazem „przystosowania ciążowego” (Lichtenberg-Kokoszka 2012, 112), którego celem jest dostrojenie organizmu do tego, by był możliwy prawidłowy rozwój poczętego dziecka, a pierwsze objawy ciąży – przejawem adaptacji organizmu kobiety do nowej sytuacji<sup>3</sup>. Co więcej, są one (zgodnie ze współczesną wiedzą z zakresu psychopedagogiki prenatalnej) interpretowane jako „wiadomości” przekazywane rodzicom przez dziecko o tym, że już istnieje i że się rozwija, a ich celem jest zwrócenie uwagi na potomka oraz wzrost dbałości o najwcześniejsze środowisko życia ich dziecka. Warto w tym miejscu wspomnieć, że pozytywne podejście do zmian zachodzących w organizmie kobiety powoduje, że pierwsze objawy ciąży odbierane są pozytywnie, a to z kolei łagodzi wspomniane niedogodności (w tym zwłaszcza nudności). Co więcej, matczyne łono staje się wówczas płaszczyzną spotkania umożliwiającego najpierw monolog, a następnie dialog z poczętym dzieckiem (Lichtenberg-Kokoszka 2022, 97-101).

Choć kobieta stworzona została, by być matką, to jednak nią się nie rodzi, lecz się nią staje (Stec 2010, 40). Dojrzewanie do macierzyństwa w prenatalnym okresie życia dziecka to proces, który można podzielić na trzy okresy. Długość trwania każdego z nich zależy od kontekstu poczęcia dziecka i jest indywidualna dla każdej kobiety. Tak więc o tempie i jakości dostosowywania

---

<sup>2</sup> Standardowe testy ciążowe pozwalają na jej stwierdzenie około 14. dnia po poczęciu. Wcześniejsze jego wykonanie daje wyniki nie w pełni wiarygodne.

<sup>3</sup> Sugeruje się wręcz, że nudności i wymioty, a także niechęć do określonych produktów, w tym tytoniu czy alkoholu, pozwala na stworzenie bardziej optymalnych warunków rozwoju poczętego dziecka, koncentracja zaś na sobie i poczętym dziecku powoduje koncentrację uwagi na tym, co najistotniejsze – na rozwijającym się w łonie nowym życiu.

się do nowej roli decyduje: wyczekiwanie na poczęcie dziecka lub zaskoczenie tym faktem, wiedza i wyobrażenia o dziecku i jego rozwoju, stabilność (w tym legalizacja) związku, jakość relacji uczuciowej z partnerem, wsparcie otoczenia, wykonywana praca, hierarchia wartości, światopogląd wyniesiony z domu rodzinnego czy propagowany przez społeczność, do której się należy, własny stan zdrowia i przebieg ciąży, wcześniejsze doświadczenia prokreacyjne i rodzicielskie (Kornas-Biela 2009, 75).

Pierwszy etap<sup>4</sup> rozpoczyna się w chwili poczęcia dziecka i trwa około trzech miesięcy (choć może się skończyć zdecydowanie wcześniej lub później). To czas zazwyczaj stopniowej akceptacji dziecka i wejścia w nową rolę, rozpoznania i definiowania różnic między sobą a nim: przewartościowania dotychczasowego życia. Wszak to poczęcie, a nie narodziny sprawiają, że kobieta wręcz namacalnie staje się matką. Charakterystyczna dla tego okresu ambiwalencja uczuć wskazuje na to, że kobieta potrzebuje czasu na zmianę sposobu myślenia i uczuć wobec siebie samej, poczętego dziecka, partnera i rodziny. Co istotne, prawidłowa więź małżeńska staje się podstawą tworzenia zdrowej relacji z poczętym dzieckiem. Od mężczyzny bowiem i od jego nastawienia do ciąży zależy atmosfera, w jakiej funkcjonuje kobieta i poczęte dziecko.

Druga faza ciąży rozpoczyna się w chwili, kiedy kobieta akceptuje poczęcie dziecka i podejmuje nową rolę. Zazwyczaj odbywa się to między trzecim a szóstym miesiącem ciąży. Jej kondycja fizyczna i psychiczna są zdecydowanie lepsze, a uwidaczniający się odmienny stan powoduje dumę zarówno jej samej, jak i małżonka. Należy przy tym pamiętać, że dla części kobiet zmiana sylwetki stanowi wstydlivy objaw ujawnienia aktu współżycia (zwłaszcza, kiedy dokonało się ono przed ślubem lub podczas niezobowiązującej relacji). Koncentracja z siebie przenosi się na rozwijające się dziecko, a bardziej świadomi rodzice wchodzą także w dialog z nim. Drugi trymestr to także czas zbierania pozytywnych wspomnień związanych z najwcześniejszym rodzicielstwem, pozwalających przetrwać ewentualnie pojawiające się w przyszłości sytuacje kryzysowe, co wpływa na dalszą pomyślność zarówno rodziny, jak i rodzicielstwa.

Trzecia faza, przypadająca na trzeci trymestr ciąży, to wzrost koncentracji na dziecku oraz zbliżającym się porodzie. Pojawiający się niepokój, niepewność, a nawet lęk dotyczący przebiegu porodu, zdrowia dziecka, bycia matką, zmian w związku, przewidywanych trudności w opiece nad kilkorgiem dzieci równocześnie powoduje, że część kobiet chciałaby ten moment jak najbardziej oddalić<sup>5</sup>. Inne z utęsknieniem czekają na rozwiązanie, kiedy to będą

---

<sup>4</sup> Etapy (fazy) dojrzewania do macierzyństwa zob. Lichtenberg-Kokoszka 2008, 45-49; Bielawska-Batorowicz 2006, 112-121; Raphael-Leff 2005, 45-59.

<sup>5</sup> Dokonane przez psychologów prenatalnych obserwacje sugerują, że kolejne dzieci (zwłaszcza w sytuacji wspomnianego lęku) częściej rodzą się po terminie porodu.



mogły wreszcie zobaczyć i przytulić swoje upragnione maleństwo. To także czas nasilenia się dolegliwości fizycznych związanych ze zwiększającym się rozmiarem dziecka, a niejednokrotnie także powrotu labilności emocjonalnej. Niemniej jednak dla większości kobiet najbardziej charakterystycznym przejawem zbliżającego się porodu jest syndrom „zakładania gniazda” związany z przygotowaniem wyprawki dla dziecka i mieszkania na jego przyjęcie.

Należy jednak pamiętać, że przejście do kolejnej fazy podczas dojrzewania do macierzyństwa (i ojcostwa) możliwe jest tylko wtedy, kiedy zostały zrealizowane wszystkie zadania wcześniejszej fazy (Sikorski 2010, 89).

### **Najwcześniejsze ojcostwo**

Czas potrzebny mężczyźnie do pełnego uświadomienia sobie poczęcia dziecka i zaakceptowania go zależy od tzw. gotowości na poczęcie. Wśród czynników ułatwiających podjęcie roli ojcowskiej wymienia się: prawidłową identyfikację z własną płcią, akceptację i właściwą motywację do podjęcia roli małżeńskiej i rodzicielskiej, ich umiejscowienie w hierarchii wartości, poziom satysfakcji z życia małżeńskiego i rodzinnego, poczucie współodpowiedzialności za życie i wychowanie dziecka, poczucie bezpieczeństwa finansowego (Wojaczek 2011, 83, 85-86). Co istotne, poczucie odpowiedzialności mężczyzny jako „żywiciela rodziny” nasila się zwłaszcza w okresie okołoporodowym, a jego przejawem jest zazwyczaj częstsze i dłuższe przebywanie w pracy... a w konsekwencji – rzadsze przebywanie z rodziną (czego nie rozumie, a w związku z tym i nie docenia wiele kobiet).

Nie bez znaczenia są także doświadczenia wyniesione z domu rodzinnego. Rola, jaką odgrywał (lub jakiej nie odgrywał) w jego życiu jego ojciec, wpływa na to, w jaki sposób on sam będzie zapatrywał się na ojcostwo. Przy tym lata krytyczne to szósty (tworzenie wzoru mężczyzny) i dziewiąty rok życia (tworzenie samooceny w kontekście męskości) oraz okres dojrzewania (krytyczna ocena męskości i ojcostwa). Mężczyzna, który nie miał ojca (stałe lub czasowo), musi samodzielnie stworzyć nowy wzór ojcostwa, z kolei ten, który miał idealnego ojca, będzie czuł presję, by mu dorównać (Baran 2007, 96; Kłiszek 2019, 28). Również to, jakiego ojca miała małżonka, będzie kształtowało wymagania stawiane mężowi. Jeśli ojciec kobiety był „zły”, ta może uważać, że taki jest standard (oczekując od mężczyzny braku zaangażowania w rodzicielstwo) lub wręcz przeciwnie, pragnąc pięknych relacji, będzie przewrażliwiona – lękając się najdrobniejszych przejawów agresji. Jeśli miała wspaniałego ojca, będzie tworzyła takie same, czasami nierealne oczekiwania wobec męża. Należy przy tym pamiętać i o tym, że więź ojca z potomkiem kształtuje się za pośrednictwem kobiety (Hilling i Rutherford 2007, 82-94). Jeżeli od-

suwa ona męża od spraw ciąży, porodu i opieki nad dzieckiem, nie będzie czuł on potrzeby angażowania się w ten najwcześniejszy etap rodzicielstwa. Z kolei zachęcanie go do dialogu z poczętym dzieckiem, wspólne podjęcie decyzji dotyczącej porodu, dzielenie opieki nad noworodkiem pozwala mu na aktywne zaangażowanie się w ojcostwo już od najwcześniejszego jego etapu.

Również w dojrzewaniu do ojcostwa wymienić można określone fazy<sup>6</sup>. Pierwsza z nich obejmuje czas od kilku godzin do kilku tygodni, kiedy to nie ma jeszcze stuprocentowej diagnozy potwierdzającej poczęcie dziecka. Stan niepewności wywołuje huśtawkę emocjonalną i rozdrażnienie, wynikające z konieczności oswojenia się z faktem zaistnienia ciąży. Przy tym owa ambiwalencja nie jest zazwyczaj wyrazem niechęci do dziecka, lecz chwilowego zagubienia w nowej sytuacji. Także mężczyzna bowiem musi ponownie dokonać przewartościowania celów życiowych.

Należy w tym miejscu podkreślić, że w przypadku nieplanowanego poczęcia dziecka mężczyźni najczęściej reagują niedowierzaniem, zaprzeczają temu, co się wydarzyło, w skrajnych przypadkach odrzucają wręcz możliwość ojcostwa. Tymczasem pełnia dojrzałości ludzkiej wyraża się w odpowiedzialności za rozwój dziecka i jego akceptację już od chwili poczęcia, i to niezależnie od tego, czy było ono chciane i planowane, czy też nie. W tym kontekście istotna jest promocja świadomego rodzicielstwa oraz odpowiedzialności za podejmowaną aktywność seksualną, której owocem zawsze może być powołanie nowego życia.

Druga faza to okres dwóch – trzech miesięcy od chwili potwierdzenia zaistnienia ciąży. Jej cechą charakterystyczną jest małe zaangażowanie ojca, który nie bardzo wie, w jaki sposób mógłby aktywnie włączyć się w ciążę i rozwój poczętego dziecka. Utrudnia to bycie wsparciem dla żony wówczas, kiedy kobieta najbardziej tego potrzebuje. Konieczne jest zatem werbalizowanie przez kobietę jej potrzeb i oczekiwań, mężczyzna bowiem, mając niski poziom wiedzy na temat ciąży, nie jest w stanie się tego domyślić. Istotne jest i to, że jako wzrokowiec potrzebuje on „unaocznienia” obecności dziecka, a to jest możliwe chociażby poprzez obserwowanie potomka na monitorze USG czy uzupełnianie wiedzy na temat jego rozwoju. Owo „potwierdzenie istnienia dziecka” nie tylko ułatwia jego akceptację, ale pozwala także na rozpoczęcie interakcji z nim.

Trzecia faza trwa zazwyczaj od dwunastego do dwudziestego piątego tygodnia ciąży. Dziecko stopniowo uwidacznia swoją obecność. Zmieniająca się sylwetka kobiety, możliwość zaobserwowania jego ruchów i usłyszenia rytmu pracy serca powoduje, że większość mężczyzn odczuwa prawdziwą radość

---

<sup>6</sup> Fazy (etapy) dojrzewania do ojcostwa zob. Kornas-Biela 2004, 78-80; Raphael-Leff 2005, 153-165; Wojacek 2012, 75-76.

z ojcostwa. Nie bez znaczenia jest tutaj zachowanie kobiety, która pochłonięta ciążą może zapominać o potrzebach męża. Może wówczas zrodzić się zazdrość o nienarodzone dziecko czy poczucie izolacji i odrzucenia. Oczywiście istnieje i skrajnie odmienna sytuacja, kiedy to mężczyzna udaje obojętność wobec stanu żony oraz jej nadziei i obaw związanych z ciążą i porodem, co z kolei rani kobietę. Istotne jest zatem i w tym przypadku podjęcie dialogu małżeńskiego, którego celem będzie rozpoznanie i nazwanie swoich potrzeb i oczekiwań dotyczących rodzicielstwa obecnie i w przyszłości.

Faza czwarta to czas skupienia się rodziców na aktualnych i przyszłych potrzebach dziecka. Tuż przed porodem u ojców może pojawić się: napięcie, jawny i ukryty niepokój o przebieg porodu, stan zdrowia potomka oraz żony, niedaleką konieczność podjęcia opieki nad dzieckiem, pytania o sens życia, o to, czy podołają roli ojca, czy uda im się sprostać pokładanym w nich nadziejom. Niektórzy stają się wtedy bardziej impulsywni, nierozważni i konfliktowi (Lichtenberg-Kokoszka 2008, 55). Biorąc pod uwagę to, że zarówno kobieta, jak i mężczyzna niepokoją się o przebieg porodu, wskazane byłoby uzupełnienie wiedzy na ten temat nie tylko poprzez zapoznanie się z poruszającymi te kwestie publikacjami, ale przede wszystkim poprzez udział w „szkole rodzenia”. Ta bowiem przekazuje odpowiednie treści oraz umożliwia spotkanie z innymi parami oczekującymi na narodziny dziecka, wymianę myśli, spostrzeżeń i obaw.

Mówiąc o zmianach zachodzących u mężczyzny podczas ciąży żony, myślimy zazwyczaj o zmianach psychicznych, społecznych i duchowych. Jednakże w organizmie mężczyzny mogą równocześnie zachodzić zmiany fizyczne nazywane zazwyczaj „objawami wylęgania”, symptomatologią ciąży lub syndromem „cuovade”. Obejmują one: uczucie nudności, bóle głowy lub zębów, depresję, drażliwość, uczucie zmęczenia, bezsenność, utratę apetytu czy zwiększenie masy ciała. Dolegliwości psycho-fizyczne pojawiają się najczęściej po poczęciu pierwszego dziecka, wtedy bowiem sytuacja jest nowa. Zdarza się również, że mężczyźni w celu podkreślenia zmiany swojego statusu społecznego zmieniają swój wygląd, np. zapuszczają wąsy, zmieniają fryzury czy styl ubierania się. Również w domu wykonują konkretne prace z myślą o dziecku (remontują mieszkanie, przygotowują pokój, aktywniej podchodzą do opieki nad innymi dziećmi; Lichtenberg-Kokoszka 2008, 56-57).

## **Towarzystwo dziecku od poczęcia**

W sytuacji optymalnej przez cały okres ciąży trwa aktywna, nieprzerwana, kreatywna komunikacja między rodzicami a poczętym dzieckiem, która początkowo przyjmuje postać „monologów” dziecka do rodziców i rodziców

do dziecka. Zmiany zachodzące w organizmie kobiety informują o tym, że jest ona w stanie błogosławionym. Rodzice z kolei przekazują dziecku swoją akceptację i miłość. W miarę dojrzewania poczętego dziecka monolog przekształca się w dialog, podczas którego zarówno rodzice, jak i dziecko stają się jego inicjatorami oraz odbiorcami. Kontakty stają się coraz częstsze, bardziej różnorodne i satysfakcjonujące dla obu stron. Rodzice odkrywają coraz więcej sposobów i dróg komunikacji, a dziecko rozwija kompetencje w indywidualnym reagowaniu na nie. I choć kontakty rodziców z poczętym dzieckiem są zazwyczaj spontaniczne i nieplanowane, to jednak najczęściej przyjmują one postać: rozmów w myślach i na głos, pisanie listów, wierszy, bajek, pamiętnika o przebiegu ciąży i rozwoju dziecka, tworzenia różnych przedmiotów z myślą o dziecku i dla dziecka, jego wizualizacji, wyobrażania sobie przyszłości z nim, rysowania go, śpiewania mu czy grania na instrumencie, głaskania, dotykania, utulania go w myślach oraz fizycznie (poprzez powłoki brzuszne mamy), zabawy w „piłkę nożną”, afirmacji – dobrych myśli skierowanych do maleństwa, poszerzania wiedzy o rozwoju poczętego dziecka, obserwowania go na monitorze USG, modlitwy w intencji dziecka i rodziny.

Dialog rodziców z poczętym dzieckiem to nie tylko korzyści dla niego, ale i dla jego rodziców. Wpływa bowiem na rozwój uczuć rodzicielskich, sprzyja zdolności ich wyrażania, komunikowania się z dzieckiem w sposób werbalny i pozawerbalny, wspomaga kształtowanie intuicji rodzicielskiej, wzmacnia kompetencje i satysfakcję rodzicielską. Rodzice starający się odczytywać i zaspokajać potrzeby dziecka wzrastają w swoim rodzicielstwie, a noworodek nie stanowi już dla nich istoty nowej, obcej, którą trzeba poznać i oswoić, lecz kogoś, kogo zna się od dawna i kto nie musi używać słów, by jego pragnienia zostały zrozumiane (Kornas-Biela 2006, 532). Pomiędzy kodem przedjęzykowym i językowym nie ma bowiem bariery uniemożliwiającej porozumienie najbliższych sobie osób. Prawidłowo ukształtowana w okresie prenatalnym więź emocjonalna powoduje, że dziecko zna swoich rodziców i czuje się bezpieczne, jeszcze zanim wejdzie w nowy, nieznaną świat. Rodzice zaś przeżywają okres ciąży już nie tylko jako czas „oczekiwania na narodziny dziecka”, ale jako czas poznawania i uczenia się siebie nawzajem.

W świetle aktualnej wiedzy z zakresu psychopedagogiki prenatalnej nie ma wątpliwości co do tego, że prawidłowa komunikacja z dzieckiem już w tym najwcześniejszym okresie życia stymuluje rozwój jego zmysłów i układu nerwowego, wpływając równocześnie na „uspołecznienie” dziecka. Co więcej, to czas, kiedy kształtują się u niego pewne przyzwyczajenia, a nawet nawyki. Zapamiętując z łona pewne dźwięki, kolory, smaki i zapachy, tworzy sobie matrycę preferencji postnatalnych. Co istotne, już na tym etapie rozwoju tworzy podstawy osobowości i temperamentu oraz schematy radzenia sobie w sytuacjach trudnych.

## Zakończenie

Podążając za słowami prof. Włodzimierza Fijałkowskiego, stwierdzić należy, że we współczesnym świecie, uwzględniając najnowsze doniesienia nauk medycznych, psychologicznych i pedagogicznych, nie możemy poprzestać jedynie na przygotowaniu kobiety (małżonków) do porodu. Uwzględniając potrzeby współczesnych rodziców oraz poziom kompetencji poczętego dziecka, należy pomóc im w aktywnym włączeniu się w rodzicielstwo już od chwili poczęcia, a nawet zanim to nastąpi. Być może działania takie mogłyby przyjąć postać Akademii Rodzicielstwa, gdzie szeroką opieką psychopedagogiczną objęci zostaliby małżonkowie od czasu planowania poczęcia, a proponowane zajęcia kontynuowane byłyby przez cały okres ciąży i porodu, podejmując kwestie istotne i specyficzne dla każdego ich etapu. Co więcej, uznając, że wychowanie dziecka rozpoczyna się na wiele lat przed jego urodzeniem, wskazane byłoby objęcie działaniami edukacyjno-wychowawczymi także dzieci i młodzież. Wyrobienie w młodym pokoleniu postaw odpowiedzialności za swoją aktywność seksualną, za siebie nawzajem, za mogące począć się dziecko; pokazanie wartości i piękna małżeństwa, rodzicielstwa, nowego życia; wskazanie bowiem właściwej hierarchii wartości stanowi dzisiaj jednakowoż pilne, jak i trudne zadanie.

## BIBLIOGRAFIA

- Baran, Sławomir. 2007. Dowartościowanie ojcostwa istotnym czynnikiem wsparcia dziecka i rodziny. W: *Dziecko i rodzina: Społeczne powinności rodziny i wychowania*, red. Urszula Gruca-Miąsik, 94-107. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.
- Bielawska-Batorowicz, Eleonora. 2006. *Psychologiczne aspekty prokreacji*. Katowice: Śląsk.
- Hilling, Hogan i Jesse Jayne Rutherford. 2007. *Co każda kobieta powinna wiedzieć o... ojcu swojego dziecka*. Gliwice: Helion.
- Kliszek, Ewa. 2019. *Rodzina wobec zagrożeń, rodzina wobec szans. Socjopsychopedagogika rodziny. Studium rodziny pełnej*. Warszawa: Dyfin.
- Kornas-Biela, Dorota. 2004. *Wokół początku życia ludzkiego*. Warszawa: PAX.
- Kornas-Biela, Dorota. 2006. Rodzina w procesie prokreacji. W: *Rodzina – bezcenny dar i zadanie*, red. Józef Stala i Elżbieta Osewska, 481-539. Radom: Polwen.
- Kornas-Biela, Dorota. 2009. *Pedagogika prenatalna. Nowy obszar nauk o wychowaniu*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Lichtenberg-Kokoszka, Emilia. 2008. *Ciąża zagadnieniem biomedycznym i psychopedagogicznym*. Kraków: Impuls.
- Lichtenberg-Kokoszka, Emilia. 2012. Aborcja jako forma przemocy. W: *Oblicza przemocy. Od przyczyn do przeciwdziałania*, red. Piotr Morciniec, 111-118. Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego.
- Lichtenberg-Kokoszka, Emilia. 2022. *Zanim się urodziłem*. Kraków: Impuls.
- Raphael-Leff, Joan. 2005. *Psychological processes of childbearing*. New York: Routledge.
- Sikorski, Wiesław. 2010. Zmienność interakcji w rodzinie uwarunkowana naturalnymi procesami jej rozwoju. W: *Rodzina w nurcie współczesnych przemian. Studia interdyscyplinarne*, red. Krok Dariusz i Paweł Landwójtowicz, 89-104. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.

- Steć, Dominika. 2010. Miłość macierzyńska jako uposażenie kobiety. *Kwartalnik Naukowy*, 4(4), 38-44.
- Wojaczek, Maria. 2011. Rozwój więzi z dzieckiem w prenatalnym okresie życia. W: *Ciąża czy stan błogosławiony?*, red. Emilia Lichtenberg-Kokoszka, Ewa Janiuk i Jerzy Dzierżanowski, 81-92. Kraków: Impuls.
- Wojaczek, Maria. 2012. Kształtowanie się zmian i percepcja poczętego dziecka w poszczególnych etapach ciąży. *Pielęgniarstwo i Zdrowie Publiczne*, 2(1), 73-77.

**EMILIA LICHTENBERG-KOKOSZKA** – absolwentka Uniwersytetu Wrocławskiego. Doktor nauk humanistycznych. Dyplomowana położna. Od 1999 roku asystent, a potem adiunkt w Instytucie Nauk Pedagogicznych Uniwersytetu Opolskiego. Zainteresowania z pogranicza pedagogiki, psychologii i medycyny koncentrują się wokół zagadnień związanych z szeroko rozumianą prokreacją, w tym zwłaszcza z okresem ciąży, porodu, rozwojem poczętego dziecka

## Godność dziecka i jego rodziców w nauczaniu Papieskiej Rady ds. Rodziny

The dignity of the child and its parents in the teaching  
of the Pontifical Council for the Family

MIROŚLAW BRZEZIŃSKI

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Teologii, Polska  
mbrzezinski@kul.pl  
<https://orcid.org/0000-0001-5012-1626>.

**Abstract:** The purpose of this article is to present the most important elements of the teaching of the Pontifical Council for the Family on the dignity of the child and its parents in the context of today's social phenomena and changes, and the actuality of this teaching. To this end, the method used is that of analysing the documents of this Council, and the papal teaching on the subject. It was pointed out that the dignity of the child and its parents is indissolubly linked to respect for the laws governing fertility and to the dignity of the conjugal act. It was also shown that a contraceptive and hedonistic mentality threatens both the dignity of the child and its parents. It was also pointed out that it is necessary to sensitise the scientific world to the protection of the personal dignity of every human being and to reach every person with this message, and to try to influence a change of mentality. The teaching of the Pontifical Council for the Family also implies, as pointed out in the article, the need to treat each person subjectively and not objectively, including their sexual and gender dimensions.

**Key words:** child; father; mother; dignity of the child; dignity of parents; Pontifical Council for the Family

**Abstrakt:** Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie najważniejszych elementów nauczania Papieskiej Rady ds. Rodziny dotyczących godności dziecka i jego rodziców w kontekście dzisiejszych zjawisk i przemian społecznych oraz aktualności tego nauczania. W tym celu posłużono się metodą analizy dokumentów tejże Rady oraz nauczania papieskiego w tym zakresie. Wskazano na nierozzerwalny związek godności dziecka i jego rodziców

z poszanowaniem praw regulujących płodność oraz z godnością aktu małżeńskiego. Wykazano również, że mentalność antykoncepcyjna i hedonistyczna zagraża zarówno godności dziecka, jak i jego rodziców. Wskazano też na konieczność uwrażliwienia świata nauki na ochronę godności osobowej każdego człowieka i dotarcie z tym przesłaniem do każdego człowieka oraz próbę wpływu na zmianę mentalności. Z nauczania Papieskiej Rady ds. Rodziny wynika też, na co wskazano w artykule, konieczność podmiotowego, a nie przedmiotowego traktowania każdej osoby, w tym jej wymiaru seksualnego i płciowego.

**Słowa kluczowe:** dziecko; ojciec; matka; godność dziecka; godność rodziców; Papieska Rada ds. Rodziny

## Wstęp

W roku 1981 papież Jan Paweł II powołał na mocy *motu proprio Familia a Deo Instituta*<sup>1</sup> (Jan Paweł II 1981, 13-16) Papieską Radę ds. Rodziny, zastępując nią wcześniej istniejący od roku 1974 Komitet ds. Rodziny będący integralną częścią Papieskiej Rady ds. Świeckich. Głównym powodem ustanowienia oddzielnej Rady, która miała zajmować się sprawami dotyczącymi: życia małżeńskiego i rodzinnego, ochrony życia, promocji macierzyństwa, duchowości małżeńskiej i rodzinnej, przygotowaniem świeckich do duszpastersstwa, była ochrona małżeństwa i rodziny jako wspólnoty jednej kobiety i jednego mężczyzny, związku trwałego i nierozzerwalnego, skierowanego na dobro wspólne małżonków oraz zrodzenie i wychowanie potomstwa przed coraz większymi zagrożeniami przychodzącymi wraz z coraz szybszymi zmianami społecznymi, kulturowymi i obyczajowymi. Jan Paweł II dostrzegał konieczność ochrony przed wielością zagrożeń małżeństwa i rodziny i dlatego podejmował wiele działań w tej sprawie, jak chociażby: ustanowienie Instytutu Jana Pawła II do studiów o Małżeństwie i Rodzinie (Giovanni Paolo II 1982), utworzenie Papieskiej Akademii *Pro Vita* (Giovanni Paolo II 1994), utworzenie Papieskiej Rady ds. Rodziny (Jan Paweł II 1981), zainicjowanie cyklicznych Światowych Spotkań Rodzin z Ojcem Świętym<sup>2</sup>, zwołanie pierw-

<sup>1</sup> Na mocy decyzji papieża Franciszka, stała się ona częścią nowo powstałej Dykasterii ds. Świeckich, Rodziny i Życia (Francesco 2016b; 2016).

Zgodnie ze Statutem Dykasteria ma realizować m.in. następujące zadania: Art. 11 § 1. Podtrzymywać i koordynować inicjatywy na rzecz odpowiedzialnego rodzicielstwa, jak również ochrony życia ludzkiego od momentu poczęcia do naturalnej śmierci, mając na uwadze potrzeby osoby w różnych momentach rozwoju. § 2. Promować i wspierać organizacje i stowarzyszenia, które wspierają kobietę i rodzinę w przyjęciu i trosce o dar życia, zwłaszcza w przypadkach trudnych, ciężko zagrożonej, by w ten sposób zapobiegać aborcji. Ma wspierać także programy pomocy i inicjatywy mające pomóc kobietom, które dokonałyby już aborcji.

<sup>2</sup> Pierwsze takie spotkanie odbyło się w Rzymie z okazji Międzynarodowego Roku Rodziny 1994 (8-9 października) z udziałem Jana Pawła II, pod hasłem: *Rodzina: serce cywilizacji miłości*.



szezo Synodu na temat powołania i zadań rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym (Giovanni Paolo II 1980), czego owocem była posynodalna adhortacja *Familiaris consortio* (22.11.1981). Wśród działań będących wyrazem troski papieża Polaka o rodzinę jest chociażby wielość dokumentów dotyczących życia małżeńskiego i rodzinnego, wśród których warto przywołać te najważniejsze, jak: *List do rodzin „Gratissimam sane”* z okazji Roku Rodziny (02.02.1994), encyklika *Evangelium vitae* (25.03.1995), *List do dzieci* (13.12.1994), *List do młodych* (31.03.1985), *List do osób w podeszłym wieku* (01.10.1999), *List do kobiet* (10.07.1995), *List o godności kobiety „Mulieris dignitatem”* (15.10.1988), adhortacja *Redemptoris Custos* (15.08.1989). Jak widzimy, dokumenty te obejmują niejako całość życia rodzinnego i są skierowane do wszystkich członków rodziny: małżonków i rodziców, dzieci, młodych i dziadków. Każdy z członków rodziny został zauważony, bo każdy w rodzinie jest ważny.

Zgodnie z *motu proprio Familia a Deo instituta* zadania, które zostały powierzone Papieskiej Radzie ds. Rodziny, to m.in. „promocja duszpasterskiej troski o rodzinę i apostołatu właściwego rodzinie, studiów mających na celu integrację tematyki związanej z rodziną, nauk teologicznych i nauk humanistycznych, aby całe nauczanie Kościoła było coraz lepiej rozumiane przez ludzi dobrej woli, troska o relacje z ruchami powstałymi w różnych wyznaniach religijnych (lub o różnych poglądach), szanujących prawo naturalne i zdrowy humanizm” (Jan Paweł II 1981, V), a w szczególności: „promocja i koordynacja wysiłków duszpasterskich w dziedzinie odpowiedzialnego rodzicielstwa zgodnie z nauką Kościoła, oraz zachęta, wsparcie i koordynacja wysiłków w obronie życia ludzkiego w całym okresie jego istnienia od momentu po-

---

W trakcie spotkań organizowany jest także Kongres Teologiczno-Pastoralny i tzw. Święto Rodzin. Następne spotkania odbywały się co trzy lata: II Spotkanie z udziałem Jana Pawła II, 4-5 października 1997 r. Rio de Janeiro (Brazylia), pod hasłem: *Rodzina: dar i zadanie, nadzieja ludzkości*, III Spotkanie z udziałem Jana Pawła II, 14-15 października 2000 r. Rzym (Italia), pod hasłem: *Dzieci: wiosną rodziny i społeczeństwa*, IV Spotkanie z udziałem Jana Pawła II (obecność za pomocą łącz TV), 25-26 stycznia 2003 r. Manila (Filipiny), pod hasłem: *Rodzina chrześcijańska: dobra nowina na trzecie tysiąclecie*, V Spotkanie z udziałem Benedykta XVI, 8-9 lipca 2006 r. Valencia (Hiszpania), pod hasłem: *Przekaz wiary w rodzinie*, VI Spotkanie z udziałem Benedykta XVI, (obecność za pomocą łącz TV), 17-18 stycznia 2009 r. miasto Meksyk (Meksyk), pod hasłem: *Rodzina, wychowawcy wartości ludzkich i chrześcijańskich*, VII Spotkanie z udziałem Benedykta XVI, 2-3 czerwca 2012 r. Mediolan (Italia), pod hasłem: *Rodzina: praca i świętowanie*, VIII Spotkanie z udziałem Franciszka, 26-27 września 2015 r. Filadelfia (USA), pod hasłem: *Miłość jest naszą misją, rodzina w pełni żywa*, IX Spotkanie z udziałem Franciszka, 22-26 sierpnia 2018 r. Dublin (Irlandia), pod hasłem: *Ewangelia rodziny: radość dla świata*, X Spotkanie z udziałem Franciszka, 22-26 czerwca 2022 r. Rzym (Italia), pod hasłem: *Miłość rodzinna: powołanie i droga świętości*. To spotkanie ma czteroletnią przerwę spowodowaną sytuacją pandemiczną na świecie. W: <http://www.laityfamilylife.va/content/laityfamilylife/it/sezione-famiglia/incontri-mondiali-delle-famiglie.html> (13.08.2022).

częcia” (Jan Paweł II 1981, V c-e). Dodać należy, iż ważnym zadaniem powierzonym Papieskiej Radzie ds. Rodziny była również promocja ogłoszonej przez Stolicę Apostolską *Karty Praw Rodziny*, w której czytamy m.in., że „rodzina zbudowana jest na małżeństwie, głębokim i uzupełniającym się związku mężczyzny i kobiety, który opiera się na nierozzerwalnej więzi małżeństwa zawartego dobrowolnie i publicznie, otwartego na przekazywanie życia; małżeństwo jest instytucją naturalną, wyłącznie jemu powierzona jest misja przekazywania życia” (Stolica Apostolska 1983, Wstęp, B-C).

Dokonując analizy dokumentów Papieskiej Rady ds. Rodziny, zechcemy ukazać, wychodząc od pojęcia godności osoby ludzkiej, czym jest oraz jak jest i winna być rozumiana godność życia (dziecka) poczętego, godność macierzyństwa i ojcostwa<sup>3</sup>, oraz jakie zagrożenia wobec tej godności płynące ze zmian społecznych dostrzega, na które trzeba szczególnie być uważnym, i jakie wskazuje drogi rozwiązania i zapobiegania, by chronić godność każdego dziecka poczętego oraz godność macierzyństwa i ojcostwa.

## **Godność osoby ludzkiej**

Podjmując jakikolwiek dyskurs na temat ochrony godności dziecka poczętego i jego rodziców, a więc godności człowieka, niezależnie od tego jakim słowem w danym momencie jego rozwoju będziemy go określać (zarodek, embriion, płód, niemowlę, dziecko, adolescent, dorosły, starzec), będziemy zawsze mówić o tej samej istocie, osobie ludzkiej – jeszcze raz podkreślimy – na różnym etapie jej rozwoju. W świecie nauki trudno jest temu zaprzeczyć. W świecie różnych ideologii pewnie tak, bo dyskurs ten stanowi ważną część debaty społecznej, zwłaszcza w niektórych okresach.

Papieska Rada ds. Rodziny wychodzi w swoim nauczaniu od wskazania i podkreślenia, że „pojęcia osoby i godności są wzajemnie związane, ale nie utożsamiają się ze sobą. Osoba odnosi się do bytu na jej najwyższym stopniu doskonałości, w jej trzech cechach: istnienia, duchowości i całości. Godność odnosi się przede wszystkim do jakości bytu, do wartości, która może być przeciwstawiona antywartości. Każda osoba, z faktu bycia osobą, posiada godność wrodzoną, która powinna być uznana i szanowana” (Papieska Rada ds. Rodziny 1993, 13). Nauczanie to jest niezwykle jasne, każda osoba z samego faktu bycia osobą ma wrodzoną jej godność i nie jest ona zależna od jakiegokolwiek władzy czy od jakiegokolwiek decyzji innej osoby. Sam fakt bycia człowiekiem decyduje o przysługującej godności. „W dogmatyce chrześcijań-

---

<sup>3</sup> Ze względów oczywistych w niniejszym artykule skupiamy się na dokumentach opracowanych przez samą Papieską Radę ds. Rodziny.

skiej pojęcie [osoby] stosuje się do Osób Trójcy Przenajświętszej, a w konsekwencji także do bytu ludzkiego. Rzeczywistość osobowa charakteryzuje się trzema cechami: jest jedyna i niepowtarzalna, posiada duchową naturę, istnieje w autonomiczny sposób, a w konsekwencji jest wyposażona w wolność. Osoba posiada więc najwyższą godność. Głównym i absolutnym kryterium – gdyż niezależnym od jakiegokolwiek autorytetu ludzkiego – jest godność człowieka. «Człowiek, ponieważ został stworzony na obraz Boży, posiada godność *osoby*: nie jest tylko czymś, ale kimś» (KKK 357). Osoby nigdy nie można traktować przedmiotowo. Ona jest celem. Na Ziemi bowiem człowiek jest „jedynym stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego (KDK 24)” (Papieska Rada ds. Rodziny 2006, 15).

Oczywiście, Papieska Rada ds. Rodziny mówi też jasno w swoim nauczaniu o tzw. godności nabytej, która może być np. konsekwencją doskonalenia się konkretnej osoby w swoim rozwoju. Wyraża to w następujących słowach: „jednakże osoba, z faktu bycia wolną i w procesie wzrostu, jest powołana do uzyskania innej godności poprzez rozwój własnych możliwości ludzkich. W tym sensie może posiadać w tej samej mierze godność nabytą, którą zdobywa zgodnie z tym, jak doskonalili się we własnej ludzkiej naturze” (Papieska Rada ds. Rodziny 1993, 13). Godność nabyta, jak widzimy, różni się od godności wrodzonej, gdyż zależy od własnego rozwoju, doskonalenia się, pracy nad sobą czy nawet tzw. czynników zewnętrznych, czyli uznania tejże pracy nad własnym rozwojem przez innych. Godność wrodzona od żadnych zaś czynników nie zależy i jest przypisana każdemu człowiekowi przez sam fakt bycia człowiekiem – osobą ludzką. „Już od pierwszego momentu swojego poczęcia, człowiek otrzymuje od Boga swoją osobową rzeczywistość. Osoba ma w sobie godność, która jest z nią związana. To znaczy, że tak osoba jak jej godność mieszczą się na poziomie ontologicznym. Nieważne są możliwe postacie człowieka w czasie jego ewolucji; od momentu poczęcia jest zawsze osobą, którego godność musi być uznana we wszelkich okolicznościach jego drogi życiowej” (Papieska Rada ds. Rodziny 1993, 29). Nie zależy więc od jakości życia, zdrowia, choroby, cech osobowościowych, przynależności etnicznej, kraju pochodzenia, wykształcenia, zajmowanego stanowiska itd. Każdy człowiek przez sam fakt bycia człowiekiem ma wrodzoną godność osoby ludzkiej od momentu poczęcia, a stąd wynikają przysługujące mu prawa, jak choćby pierwsze i podstawowe prawo każdej osoby ludzkiej – prawo do życia, które winno być w każdym przypadku szanowane i chronione. „Przed wszystkim, człowiek ma prawo do życia, klucz fundament wszystkich innych praw jako prawo nienaruszalne, gwarantowane i chronione w każdej sytuacji, nie tylko poprzez ustawy i politykę ze strony państwa, ale także za pośrednictwem prawdziwej kultury życia, «ponieważ żadne naruszenie prawa do życia, przeciwko godności każdej pojedynczej osoby, nie jest bez zna-

czenia» (Jan Paweł II 1999, 4). Jest prawem fundamentalnym, z największą mocą, jaką można przyznać temu słowu, o ile inne straciłyby swoją wartość z powodu braku podmiotu i podpory. Trzeba odróżnić prawo fundamentalne od jego wartości i szlachetności. Inne prawa nabierają większej wzniosłości i szlachetności, także z tego powodu, że jest godne i dopuszczalne ofiarować lub narazić na niebezpieczeństwo własne życie” (Papieska Rada ds. Rodziny 1993, 30). „Pierwszym wśród nich jest fundamentalne prawo do życia. Życie ludzkie jest święte i nienaruszalne od momentu poczęcia aż do naturalnego kresu. Boże przykazanie «nie zabijaj» wyznacza granicę, której nigdy nie wolno przekraczać. «Bezpośrednie i umyślne zabójstwo niewinnej istoty ludzkiej jest zawsze aktem głęboko niemoralnym» (EV 57). Prawo do życia jest nienaruszalne. Skłania to do dokonania wyboru pozytywnego, wyboru życia. Rozwój kultury kierującej się tą zasadą obejmuje wszystkie dziedziny życia i zapewnia ochronę ludzkiej godności w każdej sytuacji. Prawdziwa kultura życia gwarantuje nie narodzonym prawo do przyjścia na świat i zarazem broni nowo narodzonych, zwłaszcza dziewczynki, przed zbrodnią dzieciobójstwa. Podobnie też zapewnia niepełnosprawnym możliwość rozwijania ich potencjału, a chorym i starszym odpowiednią opiekę” (Jan Paweł II 1999, 4).

Warto zwrócić uwagę, że w swoim nauczaniu o wrodzonej godności każdej osoby ludzkiej Papieska Rada ds. Rodziny odwołuje się także do treści zawartych w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka Organizacji Narodów Zjednoczonych. „Potwierdzenie godności każdej istoty ludzkiej ma natychmiastowy i zasadniczy skutek: fundamentalne prawo do życia, «Każda jednostka ma prawo do życia, do wolności i do bezpieczeństwa własnej osoby» (*Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, art. 3). Istota ludzka posiada takie prawo już w tej samej chwili, gdy rozpoczyna się jej istnienie, to znaczy od poczęcia, a nie tylko od narodzin” (Papieska Rada ds. Rodziny 1993, 28). Uznanie i przyjęcie także przez tę *Deklarację* wrodzonej godności wszystkich ludzi potwierdza w tym względzie nauczanie Kościoła, a w tym także papieskiej Rady ds. Rodziny, że osobowa godność każdej istoty ludzkiej „jest rzeczywistością, która wywodzi się z tego, że człowiek jest, to znaczy z jego natury. Jest więc odzwierciedleniem istotnej i duchowej prawdziwości osoby ludzkiej, a nie stworzeniem z woli ludzkiej ani koncesją władz publicznych lub produktem kultur lub okoliczności historycznych” (Papieska Rada ds. Rodziny 1993, 20; por. Jan Paweł II 1999, 3).

Kolejny ważny element związany z godnością osoby ludzkiej wskazuje rodzinę jako naturalne miejsce poczęcia i narodzenia dziecka<sup>4</sup>. „Traktowanie

---

<sup>4</sup> Oczywiście rzeczą jest, że nawet jeśli dziecko zostanie poczęte i narodzi się poza tym naturalnym środowiskiem życia, jakim jest rodzina, w żaden sposób nie umniejsza to osobowej godności dziecka, jednakże jak pisał Jan Paweł II w *Liście do rodzin*, n. 2: „Pośród tych wielu dróg *rodzina jest drogą pierwszą i z wielu względów najważniejszą*. Jest drogą powszechną, pozostając za każ-

człowieka jako osoby, jako bytu obdarzonego niezbywalną godnością jest głęboko związane z uznaniem znaczenia i godności rodziny, pierwszej i podstawowej komórki życia społecznego oraz środowiska, w którym jesteśmy powołani przekazywać życie i wzrastać w miłości” (Papieska Rada ds. Rodziny 2006, 15). Nie ulega bowiem wątpliwości, że „rodzina jest wyjątkowym miejscem najbardziej sprzyjającym i nie dającym się zastąpić rozpoznania i rozwoju osoby w jej drodze ku pełnej godności. W niej osoba wykonuje pierwsze kroki ludzkiego rozwoju. W niej otrzymuje nie tylko matczyne łono, ale również, jak wskazuje Święty Tomasz, «łono duchowe» (św. Tomasz, 2016, II-II, q.10, a.12). To w tym środowisku rodzinnym i wychowawczym bierze początek proces edukacyjny i promocja istoty ludzkiej. Podmiot, który nie otrzymuje tej pierwszej promocji rodzinnej napotyka liczne trudności w osiągnięciu pełni wymiaru ludzkiego, do którego jest powołany w swojej kondycji osoby” (Papieska Rada ds. Rodziny 1993, 15).

### Godność ludzkiego życia od poczęcia

Mając więc na uwadze tę podstawową prawdę o osobowej godności każdej istoty ludzkiej poczętej do życia, musimy wskazać na istotny okres życia, jakim jest tzw. faza prenatalna, że również w tym czasie dziecko będące w łonie matki ma tę samą godność co osoba już narodzona. Wychodzimy tu bowiem od tej podstawowej prawdy, na którą zwraca uwagę zarówno Papieska Rada ds. Rodziny, jak i nauczanie innych urzędów Kościoła, że jest to pierwszy okres rozwoju istoty ludzkiej. Warto to dziś podkreślać, dlatego że wiele osób podważa godność życia człowieka poczętego a jeszcze nienarodzonego czy wręcz neguje, że dziecko w łonie matki jest człowiekiem. Kościół, opierając się na innych dziedzinach nauki, nieustannie i niezmiennie naucza o ludzkiej naturze i osobowej godności dziecka nienarodzonego od jego poczęcia. „To bowiem, kim człowiek jest dziś, jest właśnie kontynuacją i rozwinięciem tego, kim był, kim jest, od momentu poczęcia. Pamiętać należy, że z chwilą po-

---

dym razem drogą szczególną, jedyną i niepowtarzalną, tak jak niepowtarzalny jest każdy człowiek. Rodzina jest tą drogą, od której nie może on się odłączyć. Wszak normalnie każdy z nas w rodzinie przychodzi na świat, można więc powiedzieć, że rodzinie zawdzięcza sam fakt bycia człowiekiem. **A jeśli w tym przyjsciu na świat oraz we wchodzeniu w świat człowiekowi brakuje rodziny, to jest to zawsze wyłom i brak nad wyraz niepokojący i bolesny, który potem ciąży na całym życiu.** Tak więc Kościół ogarnia swą macierzyńską troską wszystkich, którzy znajdują się w takich sytuacjach, ponieważ dobrze wie, że rodzina spełnia funkcję podstawową. *Wie on ponadto, iż człowiek wychodzi z rodziny, aby z kolei w nowej rodzinie urzeczywistnić swe życiowe powołanie.* Ale nawet kiedy wybiera życie w samotności – to i tutaj rodzina pozostaje wciąż jak gdyby jego egzystencjalnym horyzontem jako ta podstawowa wspólnota, na której opiera się całe życie społeczne człowieka w różnych wymiarach aż do najrozleglejszych”.

łączenia gamet męskiej i żeńskiej zostają określone wszystkie cechy nowej istoty ludzkiej, łącznie z płcią” (Papieska Rada ds. Rodziny 1992, I). Dlatego godność dziecka poczętego łączy się nieodzownie z godnością przekazywania życia, a w konsekwencji zatem z godnością mężczyzny i kobiety, z godnością macierzyństwa i ojcostwa. Trudno jest rozdzielić te elementy, nie zaprzeczając prawdzie o godności osoby ludzkiej, tak jak trudno jest oddzielić dwa elementy aktu małżeńskiego – wyraz miłości i otwartość na przekazanie życia – nie zakłamując prawdy o tym akcie i jego godności zgodnie z nauczaniem Pawła VI zawartym w encyklice *Humanae vitae*.

Biorąc zatem pod uwagę powyższe, należy wskazać za Papieską Radą ds. Rodziny, że służba życiu ludzkiemu, która została powierzona przez Boga mężczyźnie i kobiecie, musi być spełniana w sposób odpowiadający godności człowieka. Dlatego harmonijne połączenie miłości małżeńskiej z odpowiedzialnym przekazywaniem życia nie tylko potwierdza prawdę o godności małżonków i aktu małżeńskiego, ale wskazuje też na moralny charakter tego aktu. W związku z tym sposób postępowania małżonków nie może zależeć tylko od ich szczerzej intencji i oceny motywów, lecz musi być określany na podstawie wywodzących się z natury osoby ludzkiej i jej czynów obiektywnych kryteriów, które strzegą integralnego sensu wzajemnego obdarowania oraz tego, aby ludzka prokreacja dokonywała się w kontekście prawdziwej miłości (Papieska Rada ds. Rodziny 2006, 9). Źródłem i powodem takiego właśnie postępowania, zgodnego z osobową godnością osoby ludzkiej, jest to, że każdy „człowiek jest owocem miłości Boga, który jest miłością (por. J 4,8). Dlatego też powinien być również owocem miłości mężczyzny i kobiety, którzy – darząc siebie miłością – zakładają rodzinę. Jedyne rodzinie jest właściwym miejscem dla prokreacji. [...] Ze względu na ten jego sposób istnienia i na tę godność, prokreacja ludzka ma jedno jedyne miejsce godne jej natury: rodzina oparta na małżeństwie” (Papieska Rada ds. Rodziny 2006, 5). „Jedyne rodzinie – rzeczywistość powstała z miłości, w której mężczyzna i kobieta wzajemnie się sobie powierzają – stanowi odpowiednie środowisko, w którym może przyjść na świat nowa istota ludzka, to znaczy istota obdarzona godnością i powołana do bycia kochaną” (Papieska Rada ds. Rodziny 2006, 15).

Warto też podkreślić, że o prawdzie o godności każdej osoby ludzkiej od momentu poczęcia i o konieczności ochrony tej godności mówi też w sposób bardzo oczywisty *Karta Praw Rodziny*, a upowszechnienie tejże *Karty* było jednym z zadań powierzonych Papieskiej Radzie ds. Rodziny. Czytamy w niej, że „życie ludzkie, od samego poczęcia, bezwzględnie winno być otoczone troską i szacunkiem” (Stolica Apostolska 1983, art. 4). Każde działanie, które jest sprzeczne z troską i szacunkiem wobec życia ludzkiego, jest nie tylko pogwałceniem prawa do życia, ale też pogwałceniem osobowej godności życia poczętego. Wśród takich czynów wskazane są m.in.: działania aborcyj-

ne, manipulacje na ludzkim embrionie, ingerencja genetyczna, jeśli jej celem jest korekta anomalii (Stolica Apostolska 1983, art. 4 a-e). *Karta* wskazuje też dalej działania, które stoją na straży osobowej godności dziecka poczętego i prawa do życia każdej osoby ludzkiej, jak: prawo do odpowiedniej opieki medycznej przed urodzeniem i po nim. Prawo to dotyczy również matki. Prawo do opieki społecznej, do rozwoju, do edukacji, do szczególnej opieki i troski mają dzieci niepełnosprawne intelektualnie, dzieci chore, a opuszczone przez rodziców i sieroty do znalezienia kochającej rodziny, czyli do adopcji (Stolica Apostolska 1983, art. 4 f-g; por. Papieska Rada ds. Rodziny 1993, 48).

Papieska Rada ds. Rodziny bardzo trafnie dostrzegała i interpretowała nowe zjawiska i potrzeby rodzin czy też problemy związane z życiem rodzinnym. W podejmowanym przez nas nauczaniu o godności życia poczętego i jego rodziców dostrzega także coraz poważniejsze problemy, choćby to, że coraz więcej małżeństw nie może począć dziecka. Niepłodność coraz większej liczby par małżeńskich staje się coraz większym problemem. Nie będziemy poszukiwać przyczyn tego stanu, choć z łatwością można wskazać takie jak: odkładanie poczęcia na coraz późniejszy wiek, zażywanie środków hormonalnych, niezdrowy czy stresujący tryb życia. Niezależnie od przyczyn jest to niewątpliwie dla wielu par małżeńskich problem bolesny i trudny, który starają się w jakiś sposób rozwiązać. Jedni podejmują się rodzicielstwa przez adopcję, inni pozostają w małżeństwie bezdzietnym a jeszcze inni chcą urodzić dziecko „za wszelką cenę” i podejmują się rodzicielstwa, uciekając się do zapłodnienia metodą *in vitro*. Dodajmy, że jest ona moralnie zła i sposób poczęcia zaprzecza godności dziecka i rodziców, ale dziecko tak poczęte – podkreślimy to zwłaszcza dziś – ma tę samą osobową godność, jest tak samo kochane przez Boga – Dawcę wszelkiego życia i przez rodziców. Jeszcze raz mówimy o samej metodzie, że to ona zaprzecza godności dziecka i rodziców.

W tym względzie Papieska Rada ds. Rodziny naucza w sposób prosty i klarowny: „podczas gdy pragnienie macierzyństwa i ojcostwa wywołuje w głębi duszy spontaniczną solidarność, nie może to otwierać drogi do szukania «dziecka za wszelką cenę». Wraz z praktykami sztucznego zapłodnienia i alternatywnymi manipulacjami genetycznymi, z «marnotrawstwem» i zabijaniem embrionów lub eksperymentowaniem na nich, dokonuje się sprowadzenia poczęcia do «produktu» technologicznego i zagraża się jego życiu i jego godności osobistej. Otwierają się w ten sposób coraz szersze przestrzenie dla panowania człowieka nad człowiekiem i dla jego pragnienia, aby sam stał się «stworcą»” (por. *Donum vitae*, nr I, 5 i II, Wstęp; Papieska Rada ds. Rodziny 1992, III). To właśnie godność dziecka oraz godność macierzyństwa i ojcostwa winny skłaniać małżonków, by pragnienie rodzicielstwa zostało przez nich zrealizowane w sposób odpowiadający ich godności i godności ich przyszłego dziecka, począwszy od możliwości leczenia (naprotechnologii), poprzez

adopeję czy każdą inną formę służby życiu. To właśnie z wrodzonej osobowej godności człowieka wynika sposób, w jaki człowiek powinien być obdarzony życiem i w jaki winien je przekazywać. Jak zauważa Papieska Rada ds. Rodziny, „człowiek jako osoba obdarzona godnością ma prawo być urodzona, a nie wyprodukowana; przyjść na świat nie w wyniku sztucznego procesu, lecz jako owoc aktu ludzkiego w najpełniejszym sensie tego słowa, czyli osobowego zjednoczenia między mężczyzną i kobietą, które ze swej natury ma wypływać z miłości” (Papieska Rada ds. Rodziny 2006, 15). Człowiek ma prawo i powinien zostać poczęty jako owoc małżeńskiej miłości męża i żony, wzajemnego obdarowania i przyjęcia w całkowitym i bezinteresownym darze z siebie, biblijnego bycia „jednym ciałem”.

I jeszcze jeden, dość ważny aspekt nauczania Papieskiej Rady ds. Rodziny w kontekście godności życia poczętego, szczególnie ważny dziś podczas prób liberalizacji praw aborcyjnych w różnych państwach i wprowadzenia tzw. aborcji na życzenie. Otóż wielokrotnie w ostatnich latach podkreślało Magisterium Kościoła, w tym także Papieska Rada ds. Rodziny, w sposób niezwykle stanowczy i jasny, że „dziecko w łonie matki ma prawo, aby ustawodawstwo chroniło je przed wszelkimi eksperymentami na jego osobie lub przed poddawaniem go praktykom medycznym, które nie miałyby za bezpośredni cel ochronę i polepszenie jego zdrowia; należy zakazać klonowania ludzi i wszelkiej innej praktyki, która zagrażałaby godności mającego się narodzić dziecka: «Nigdy życie nie może być zdegradowane do przedmiotu»” (Papieska Rada ds. Rodziny 1993, 42). Tym samym zachęca się odpowiedzialnych za tworzenie prawa, aby szanowało ono godność i podstawowe prawo do życia każdej osoby ludzkiej, a nie skutkowało prawem silniejszych do decydowania o życiu słabszych. Trzeba mówić jasno, że dziecko poczęte „należy szanować i traktować jak osobę”<sup>5</sup> i że jej prawa stanowią prawdziwy powód obowiązku

---

<sup>5</sup> Powtarzamy główne idee instrukcji *Donum vitae* (I,1), przypomniane przez kard. Józefa Ratzingera na konsystorzu kardynałów (4-6 kwietnia 1991), w: *Regno-doc*, 11, 1991, 354.

Współczesna nauka genetyczna wskazuje, że od momentu, w którym jajeczko jest zapłodnione, rozpoczyna się nowe życie, które nie jest życiem ojca czy matki, ale nową istotą ludzką, która rozwija się na własny rachunek. Od pierwszej chwili ustala się program tego, czym będzie ta istota żywa: człowiekiem; człowiekiem-jednostką ze swoimi już dobrze określonymi cechami. W zygocie utworzonej w procesie zapłodnienia ustanowiona już jest tożsamość biologiczna nowej jednostki ludzkiej. Wnioski nauki na temat embrionu ludzkiego dostarczają cennej informacji dla praktycznego (rozumowego) dostrzeżenia istnienia osobowego od tego pierwszego pojawienia się życia ludzkiego: W jaki sposób jednostka ludzka nie byłaby osobą ludzką? Jeśli magisterium nie wyraziło się w sposób znaczący w oświadczeniu natury filozoficznej, to jednakże nauczało stale, że owoc pokolenia ludzkiego wymaga bezwarunkowego szacunku: istota ludzka winna być szanowana i traktowana jako osoba od momentu swojego poczęcia.

*Nota.* W chwili wysłania tego oświadczenia do druku, odbyła się podróż papieska Ojca Świętego do Polski, gdzie obrona życia miała tak ważne miejsce w jego katechezie. Na interesujący nas temat powiedział on dosłownie: „Trzeba przede wszystkim zmienić stosunek do dziecka poczętego.



ochrony ciąży na państwach. Ponieważ celem każdego prawa jest popieranie godności ludzkiej (*Homini causa omne jus constitutum est*), niegodziwość ustaw aborcyjnych nie wynika jedynie z konsekwencji, jakie powodują<sup>6</sup>, ale również ze zniszczenia samego pojęcia prawa. Należy więc ujawnić z całą mocą i stanowczością niesprawiedliwość ustaw aborcyjnych (Papieska Rada ds. Rodziny 1992, III).

### Godność macierzyństwa i ojcostwa

Troska o godność macierzyństwa i ojcostwa jest konsekwencją troski o godność każdego z małżonków we wszelkich aspektach życia małżeńskiego, a w sposób szczególny tego, który jest związany z wyrażaniem miłości w zjednoczeniowym akcie małżeńskim, z godnością tego aktu i otwartością na prokreację. Jest to troska wzajemna, wspólna i oboje małżonkowie są tak samo za nią odpowiedzialni. Jako że „w naturalnym uzupełnianiu się mężczyzny i kobiety oboje oni posiadają w małżeństwie tę samą godność i równe prawa” (Stolica Apostolska 1983, art. 2c), mają również tę samą odpowiedzialność za sposób realizacji działań prokreacyjnych, ale też za umocnienie więzi i jedności małżeńskiej w zjednoczeniowym akcie małżeńskim.

W następujących słowach na tę równość wskazuje Papieska Rada ds. Rodziny: „Kiedy mówi się o godności, prawach i obowiązkach istoty ludzkiej, odnosi się to tak samo do mężczyzny jak do kobiety. Wspólna godność mężczyzny i kobiet oraz ich wzajemność jest autentyczną podstawą do stwierdzenia ich pełnej godności” (Papieska Rada ds. Rodziny 1993, 24). W małżeństwie zatem oboje małżonkowie powinni we wszelkich swoich działaniach tę równość i godność szanować, pamiętając o tym, że są względem siebie różni i komplementarni. Równość wszakże w prawach, obowiązkach, godności nie stoi bowiem w opozycji do ich różnorodności i komplementarności. Akty miłości małżeńskiej winny zatem być zawsze godne i przynajmniej potencjalnie być otwarte na przekazanie życia, by potwierdzały małżeńską miłość i wzajemne poszanowanie osobowej godności. Wynika to m.in. z „doniosłości moralnej związku istniejącego między znaczeniami aktu małżeńskiego i między

---

Jeśli pojawiło się nieoczekiwane, nigdy nie jest intruzem ani agresorem. Jest osobą ludzką, ma więc prawo, aby rodzice nie szczydzili mu daru z siebie, nawet jeśli wymagać to będzie od nich szczególnych wyrzeczeń”. *Homilia w czasie Mszy św. celebrowanej na lotnisku Masłów, 3 czerwca 1991*, „L'Osservatore Romano” 05.06.1991, s. 4; por. *Insieme con noi cammina in pellegrinaggio la nostra storia. Il Quarto viaggio apostolico di Giovanni Paolo in Polonia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1991, s. 94.

<sup>6</sup> Można by wyliczyć takie problemy jak: wzrost liczby aborcji, deprawacja sumienia, degradacja zawodu medycznego, autorytarna dyscyplina wąpliwości świadomości czy inne.

dobrami małżeństwa. Jedność istoty ludzkiej oraz godność jej pochodzenia wymagają, by przekazanie życia osobie ludzkiej nastąpiło jako owoc właściwego aktu małżeńskiego, aktu miłości między małżonkami” (Kongregacja Nauki Wiary, II, A, 1; por. *Stolica Apostolska* 1983, art. 2c).

Kolejnym ważnym elementem poszanowania godności macierzyństwa i ojcostwa jest zachowanie przez małżonków ich „niezbywalnego prawa do decydowania o czasie narodzin i liczbie dzieci, uwzględniając w pełni obowiązki wobec siebie samych, wobec dzieci już narodzonych, rodziny i społeczeństwa, we właściwej hierarchii wartości i zgodnie z naturalnym porządkiem moralnym, który wyklucza uciekanie się do antykoncepcji, sterylizacji, spędzania płodu” (*Stolica Apostolska* 1983, art. 3). I jeśli z jednej strony godność macierzyństwa i ojcostwa domaga się od małżonków, aby wspólnie podejmowali decyzję o poczęciu dziecka lub ze słusznych powodów o odłożeniu poczęcia dziecka, to ich odpowiedzialnością wspólną jest także to, w jaki sposób będą realizowali tę decyzję, czy ich działania w wyniku podjętej decyzji będą zgodne z naturalnym rytmem płodności i poszanowaniem praw moralnych, czy też będą z nimi sprzeczne. Zauważmy, że działania sprzeczne z prawem moralnym często są skutkiem „mentalności antykoncepcyjnej, która rani kobietę w jej godności, często instrumentalizując kobietę i doprowadzając ją do przeżywania sytuacji nie w pełni dobrowolnych, w sprzeczności z jej głębokimi pragnieniami macierzyństwa” (por. *Mulieris dignitatem*, n. 18; *Stolica Apostolska* 1983, art. 3). Zatem zarówno wzajemna miłość małżonków, jak i poszanowanie osobowej godności taki sposób działania powinny wykluczyć. „Małżonkowie winni być przekonani o niezwyklej godności i wartości każdego życia ludzkiego i powinni podejmować wszelkie wysiłki, by swoją rodzinę uczynić sanktuarium życia” (Papieska Rada ds. Rodziny 1997, II. 1). W tych wysiłkach winni być wspierani tak przez Kościół, jak i społeczeństwo, ale to przede wszystkim ich obowiązkiem płynącym z małżeńskiej miłości jest takie działanie, by szanowało ich godność i godność dziecka, które może zostać poczęte w konsekwencji ich miłosnego, małżeńskiego zjednoczenia. Elementem, który pomoże małżonkom uszanować ich godność, jest zachowanie czystości małżeńskiej. Życie w „czystości jest potwierdzeniem tego, że osoba potrafi żyć darem z siebie, wolna od każdego egoistycznego zniewolenia. To zakłada, że osoba nauczyła się dostrzegać innych i szanować ich godność w różnorodności. Osoba czysta nie jest skupiona na samej sobie, ani nie pozostaje w relacjach egoistycznych z innymi osobami. [...] Czystość umysłu i ciała pomaga rozwinąć prawdziwy szacunek względem samych siebie, a jednocześnie uzdalnia do szacunku wobec innych, widząc w nich osoby godne czci” (Papieska Rada ds. Rodziny 1995, 17). Aby zachowanie czystości w małżeństwie było możliwe, trzeba uczyć się tej cnoty jeszcze długo

przed zawarciem związku małżeńskiego i troszczyć się o nią przez całe życie. Czystość nie jest dana raz na zawsze, ale wymaga stałej pracy nad sobą.

Trzeba też wskazać, że ważnym aspektem poszanowania godności macierzyństwa i ojcostwa w nauczaniu Papieskiej Rady ds. Rodziny jest wychowanie dzieci. Wychowanie winno być obowiązkiem miłości płynącym przede wszystkim z daru życia, jaki rodzice dziecku ofiarowali. To właśnie oni, „ponieważ dali życie dzieciom, mają pierwotne, niezbywalne prawo i pierwszeństwo do wychowania potomstwa i dlatego muszą być uznani za pierwszych i głównych jego wychowawców” (Stolica Apostolska 1983, art. 5; Papieska Rada ds. Rodziny 1995, 42). Jeśli więc szanują siebie w roli matki i ojca i jeśli kochają i szanują swoje dziecko, to winni podjąć się trudu wychowania dla dobra ich samych, dla dobra dziecka, społeczeństwa i Kościoła. Drogą, którą wskazuje Papieska Rada ds. Rodziny, która pozwoli małżonkom na wzajemne poszanowanie macierzyństwa i ojcostwa, zwłaszcza w dzisiejszych czasach, kiedy dostrzegamy kryzys ojcostwa, ale też przejawy kryzysu macierzyństwa, jest „odnowienie naturalnych relacji solidarności, tak, by ojcowie rodzin znów nauczyli się być ojcami. Solidarność ojca z własnymi dziećmi tak, by dzielił z nimi tradycyjne wartości podstawowe. I tak samo matki muszą nauczyć się być matkami, muszą dostrzec godność bycia matką, która z niczym jest nieporównywalna, oraz przywrócić pragnienie tej godności. Godność macierzyństwa nie może być zredukowana do utylitarystycznej roli skutecznego wychowania dzieci” (Papieska Rada ds. Rodziny 2006, 19). Zawsze bowiem „dobry przykład rodziców jest istotny dla formacji ludzi młodych we wszelkich cnotach. Matka, która odnosi się z szacunkiem do powołania macierzyńskiego i swojego miejsca w domu, bardzo pomaga do rozwoju u własnych córek cech kobiecości i macierzyństwa, a wobec synów daje przykład jasny, mocny i szlachetny kobiety. Ojciec, którego postępowanie jest przeniknięte stylem godności męskiej, będzie pociągającym wzorcem dla synów i natchnie szacunkiem, podziwem i poczuciem bezpieczeństwa córki” (Papieska Rada ds. Rodziny 1995, 59). Ważny obszar wychowania dziś to stosunek do dóbr materialnych w świecie, w którym dominuje konsumizm, materializm, utylitaryzm i rozprzestrzenia się „kultura tymczasowości” (Franciszek 2019, 264). W tym kontekście „wychowanie we właściwej wolności wobec dóbr materialnych, w przekonaniu, że więcej wart jest człowiek z racji tego czym jest, niż ze względu na to, co posiada, [...] wydaje się być jedyną drogą, która prowadzi do poszanowania godności osobistej każdego człowieka, ale także i tym bardziej poczucia prawdziwej miłości, jako postawy szczerzej troski i bezinteresownej służby wobec drugiego człowieka” (Papieska Rada ds. Rodziny 1995, 59).

## **Współczesne zagrożenia dla godności prokreacji (dziecka, macierzyństwa i ojcostwa)**

Zmiany obyczajowe zachodzące we współczesnym społeczeństwie oraz proponowane i promowane wzorce zachowań prowadzą niejednokrotnie do postaw, które zaprzeczają poszanowaniu godności osobowej człowieka, i to zarówno w początkowej fazie jego rozwoju, jak też końcowym etapie życia czy nawet wobec osób dorosłych obciążonych nieuleczalnymi schorzeniami. Może o tym świadczyć stanowiące w niektórych państwach Europy prawo do aborcji, a więc do zabijania dzieci nienarodzonych, prawo do eutanazji osób starszych, dzieci i chorych. To wszystko sprawia, że konieczne jest coraz głośniejsze wołanie o poszanowanie życia i godności każdej osoby ludzkiej od momentu poczęcia do jej naturalnej śmierci.

Papieska Rada ds. Rodziny dostrzegła te niebezpieczeństwa, realizując zadanie uważnej obserwacji warunków ludzkiej egzystencji, społecznej i duszpasterskiej sytuacji rodzin (Jan Paweł II 1981, V.1), by podejmować działania ją chroniące. Główne zagrożenia dla ludzkiej godności dostrzega w zakłamaniu, przesłanianiu i zacieraniu prawdy o osobie ludzkiej i jej godności płynącej z „subiektywizmu filozoficznego, utylitaryzmu moralnego i pozytywizmu prawnego, które roszczą sobie prawo usprawiedliwiania w wielu krajach, przyznania silniejszemu możliwości decydowania o życiu najsłabszych” (Papieska Rada ds. Rodziny 1992, II). Co więcej, zauważa też i podkreśla, że sytuacja taka „nie byłaby możliwa bez współpracy lub przynajmniej przy milczeniu przez niektórych ludzi nauki, prawników, moralistów a nawet teologów. W imię pluralizmu, większości liczebnej i w poszanowaniu opinii, gwałci się faktycznie godność osoby” (Papieska Rada ds. Rodziny 1992, II). Możemy z tego wnioskować, że przez bierność wielu osób prawda o wartości i godności każdej osoby ludzkiej staje się subiektywna, przyznaje się przez to możliwość decydowania o prawie do życia silniejszym. Słabsi, mimo iż chcą żyć, nie mają nic do powiedzenia, nikt ich o to nie pyta i nie przejmuje się ich losem.

Przyczyną tego typu biernych zachowań jest według oceny Papieskiej Rady ds. Rodziny troska o komfort czy tzw. jakość własnego życia płynąca z egoizmu i troski o własne dobro i szczęście, czyli hedonistyczna i utylitarystyczna chęć życia. Osoby słabsze, bezbronne, potrzebujące jakiegokolwiek pomocy – materialnej, emocjonalnej, prawnej, duchowej – przeszkadzają w prowadzeniu takiego życia. Rada wskazuje, że „głębokie dążenie do lepszej «jakości życia» jest obecne w naszym społeczeństwie. Pragnienie to często nie dotyczy jedynie takich aspektów życia jak zdrowie czy dobrobyt, ale prawdziwych niedostatków fizycznych i psychicznych. A więc, jeśli parametry wartości życia ludzkiego pozostają na poziomie sprawności fizycznej lub kryteriów konsumpcyjnych, można by łatwo wnioskować o zbędności niektórych istnień

ludzkich lub przynajmniej tych będących w sytuacji już kompletnie nieodwracalnej. Główne kryterium wartości życia jest jednak natury duchowej, moralnej i religijnej: to znaczy sama godność osoby. Niestety, mimo że wartość życia ludzkiego i jego nienaruszalność są tak ewidentne dla zdrowego rozumu i sumienia, osoba ludzka jest jednak w naszych czasach przedmiotem wielu pułapek, zwłaszcza na początku i na końcu samego życia lub w sytuacjach niedołężności i cierpienia” (Papieska Rada ds. Rodziny 1992, III). Drugi człowiek – poczęty wskutek intymnej, cielesnej relacji mężczyzny i kobiety – staje się przeszkodą w prowadzeniu hedonistycznego i utylitarystycznego sposobu życia. Traktowanie jednak seksu tylko i wyłącznie w aspekcie przyjemności, rozdzielanie dwóch aspektów aktu seksualnego – zjednoczeniowego i prokreacyjnego w sposób sztuczny – jest nie tylko zakłamaniem prawdy o tymże akcie<sup>7</sup>, ale w konsekwencji prowadzi do kształtowania się mentalności antykoncepcyjnej, a w dalszej konsekwencji także do aborcji. Papieska Rada ds. Rodziny wyraża to w następujący sposób: „Mentalność antykoncepcyjna jest przyczyną zwolnienia woli ze skłaniania się w kierunku dobra, a więc ku prawdziwej miłości. Banalizowane są w ten sposób seksualność i cielesność, w zapomnieniu lub odrzuceniu jej związku z transcendencją i tajemnicą początku życia ludzkiego. Z tego wynika, że takie wartości ludzkie, jak czystość, wierność, płodność, dar z siebie, są lekceważone, pogardzane i niewłaściwie rozumiane. Samo poczęte dziecko zostaje instrumentalnie postrzegane tylko jako «niewygodny i niechciany owoc aktywności seksualnej», a nie pojmowane w jego prawdzie, godności i wartości osoby ludzkiej przeznaczonej, aby kochać i być kochaną. Wszystko to otwiera drogę do aborcji” (Papieska Rada ds. Rodziny 1992, III). Tymczasem rozwój społeczny, zachowanie podstaw demokracji opiera się i musi się opierać na podstawowym prawie do poszanowania każdego życia i jego godności, czyli poszanowania życia i godności tych, którzy się jeszcze nie narodzili i nie mogą wypowiedzieć się sami w obronie własnego życia. „Autentyczna demokracja opiera się na koncepcji godności ludzkiej bazującej na podstawowym prawie do życia dla wszystkich – od momentu poczęcia do naturalnej śmierci – i uznanym przez wszystkich. Dlatego promowanie i obrona życia jest wymaganym minimum walki o fundamentalną wolność, która leży u podstaw demokracji” (Papieska Rada ds. Rodziny 1992, V). Oczywiście stoi to w sprzeczności z wieloma opiniami współczesnych „autorytetów” demokracji i wolności, ale nie można zaprzeczyć praw-

<sup>7</sup> „Albowiem stosunek małżeński z najgłębszej swojej istoty, łącząc najściślej więzią męża i żonę, jednocześnie czyni ich zdolnymi do zrodzenia nowego życia, zgodnie z prawami zawartymi w samej naturze mężczyzny i kobiety. Jeżeli zatem zostaną zachowane te dwa istotne elementy stosunku małżeńskiego, a więc oznaczanie jedności i rodzicielstwa, to wtedy zatrzymuje on w pełni swoje znaczenie wzajemnej i prawdziwej miłości oraz swoje odniesienie do bardzo wzniosłego zadania, do którego człowiek zostaje powołany – a mianowicie do rodzicielstwa” (Paweł VI 1968, 12).

dzie, że „tylko wtedy, gdy są uznawane i promowane prawa rodziny, może istnieć autentyczny rozwój, w poszanowaniu kobiet i dzieci, zdolny do przyjęcia bogatej różnorodności kultur. W kontekście owego autentycznego rozwoju ludzkiego jest jedna główna prawda moralna, która nie może zostać zmieniona ani przez prawo, ani przez politykę demograficzną [...], że życie ludzkie musi być szanowane od momentu poczęcia aż do naturalnej śmierci, a jakość społeczeństwa wyraża się zarówno poprzez szacunek, który okazywany jest kobiecie, jak też poprzez szacunek lub pogardę okazywaną życiu i ludzkiej godności” (Papieska Rada ds. Rodziny 1994, 89). Biorąc powyższe pod uwagę, „Kościół potępia jako poważną obrazę ludzkiej godności i sprawiedliwości wszystkie te poczynania rządzących i innych władz publicznych, które próbują w jakikolwiek sposób ograniczać wolność małżonków w decyzji dotyczącej posiadania dzieci. W konsekwencji jakakolwiek przemoc stosowana ze strony władz na rzecz antykoncepcji, sterylizacji czy aborcji powinna być zdecydowanie potępiona i odrzucona” (Papieska Rada ds. Rodziny 1994, 51; por. Stolica Apostolska, 1983, art. 3 a-b).

Papież podkreśla też w swoim nauczaniu jednoznacznie, że „władze publiczne nie mogą rościć sobie prawa odbierania odpowiedzialności małżonkom w dziedzinie przekazywania życia. Tym bardziej państwo nie może posługiwać się zastraszaniem, przymuszaniem czy przemocą, aby zmusić małżeństwa do podporządkowania się roszczeniom w tym zakresie” (Jan Paweł II 1984, 2). Każda autorytarna polityka demograficzna, ukrywana lub zadeklarowana, jest nie do zaakceptowania. Natomiast zadaniem państwa jest ochrona rodziny i wolności małżeństw, zagwarantowanie życia niewinnym, szacunku dla kobiety, w szczególności sposobu jej matczynej godności (Jan Paweł II 1991b, 39, 47, 49; Papieska Rada ds. Rodziny 1994, 69).

Jednym z elementów rozwoju społecznego jest także rozwój nauki, w tym także tej, która dotyczy życia i zdrowia ludzkiego – bioetyki czy inżynierii genetycznej. Jeśli z jednej strony zdobycze te służą człowiekowi, ochronie jego zdrowia i życia, to z drugiej należy zauważyć, że może on szkodzić człowiekowi, może odierać go z jego godności, zaprzeczać osobowej godności człowieka. Dzieje się tak zwłaszcza i zwykle wtedy, kiedy rozwój ten i zdobycze nauki i techniki dokonują się bez zachowania fundamentalnych zasad etycznych i moralnych i bez poszanowania dla godności osoby ludzkiej. „Najnowsze zdobycze inżynierii genetycznej stawiają nas wobec wyzwania, które budzą głęboki niepokój. Aby badania naukowe w tej dziedzinie służyły dobru człowieka, na każdym etapie musi im towarzyszyć wnikliwa refleksja etyczna, która znajdzie wyraz w stosownych przepisach prawa, strzegących nienaruszalności życia ludzkiego. Życia nigdy nie wolno zdegradować do poziomu przedmiotu. Opowiedzieć się za życiem znaczy także odrzucić wszelkie formy przemocy; wszelką nędzę i głód, które nękają tak wielu ludzi; wszelkie

konflikty zbrojne; zbrodniczy handel narkotykami i przemysł broni; bezmyślne niszczenie środowiska naturalnego. We wszelkich okolicznościach należy zabezpieczać prawo do życia stosownymi gwarancjami prawnymi i politycznymi, nie wolno bowiem lekceważyć żadnego wykroczenia przeciw prawu do życia i przeciw godności każdej poszczególniej osoby” (Jan Paweł II 1999, 4). Dlatego należy „zachęcać naukowców i badaczy, aby przygotowywali nowe strategie zapobiegawcze i terapeutyczne oraz żeby posługiwali się całą wiedzą w celu przezwyciężenia przyczyn bezpłodności metodami, które byłyby zgodne z poszanowaniem życia i godności prokreacji według wskazań *Donum vitae* (por. II, 8 i Zakończenie)” (Papieska Rada ds. Rodziny 1992, I; 1988, 17-18), by pomóc małżonkom szanować swoją godność i godność mogącego się począć dziecka jako owocu ich miłości z poszanowaniem praw naturalnych regulujących płodność i praw moralnych.

## Podsumowanie

Jednym z zadań powierzonych Papieskiej Radzie ds. Rodziny od momentu jej ustanowienia przez Jana Pawła II była ochrona godności życia poczętego oraz ochrona godności macierzyństwa i ojcostwa. Zadanie to realizowano przede wszystkim poprzez nauczanie obecne w wielu dokumentach, jak też w inicjatywach podejmowanych w tym zakresie, wspominając chociażby tematykę III Światowego Spotkania Rodzin z Ojcem Świętym Janem Pawłem II w Rzymie, pod hasłem: *Dzieci: wiosną rodziny i społeczeństwa*. Dzieło to jest kontynuowane obecnie przez Dykasterię ds. Świeckich, Rodziny i Życia.

Warto podkreślić, że w obecnych czasach, kiedy życie ludzkie jest niestety nazbyt często „wartościowane: i «zależne» od różnych kryteriów, jak dobra materialne, stanowisko, praca, pochodzenie itd., Kościół, w tym również Papieska Rada ds. Rodziny, zawsze podkreśla i naucza o tej samej wrodzonej godności osobowej każdego człowieka i że nie jest ona zależna od nikogo i niczego, a wynika z bycia osobą ludzką. To wystarczy, aby w różnych momentach rozwoju i okresach życia godność ta była przez każdego uznana i respektowana. Takie było, jest i będzie nauczanie Kościoła, gdyż wynika ono również z faktu, że każdy człowiek od momentu poczęcia nosi w sobie «obraz i podobieństwo Boga»” (Rdz 1,29).

## BIBLIOGRAFIA

- Francesco. 2016a. *Statuto del Dicastero per i Laici, la Famiglia e la Vita*. Dostęp: 13.08.2022. [https://www.vatican.va/content/francesco/it/motu\\_proprio/documents/papa-francesco\\_20160604\\_statuto-dicastero-famiglia-laici-vita.html](https://www.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/papa-francesco_20160604_statuto-dicastero-famiglia-laici-vita.html).

- Francesco. 2016b. *Lettera apostolica in forma di Motu proprio con cui si istituisce il Dicastero per i Laici, la Famiglia e la Vita*. Dostęp: 13.08.2022. [https://www.vatican.va/content/francesco/it/motu\\_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio\\_20160815\\_sedula-mater.html](https://www.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio_20160815_sedula-mater.html).
- Franciszek. 2019. *Adhortacja „Christus vivit”*.
- Giovanni Paolo II. 1980. *Lettera ai Vescovi, ai Sacerdoti e ai Fedeli in vista del VI Sinodo*. Dostęp: 13.08.2022. [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/letters/1980/documents/hf\\_jp-ii\\_let\\_19800815\\_sinodo.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/letters/1980/documents/hf_jp-ii_let_19800815_sinodo.html).
- Giovanni Paolo II. 1982. *Costituzione apostolica „Magnum matrimonii sacramentum” per la definitiva forma giuridica del Pontificio Istituto di Studi sul Matrimonio e sulla Famiglia*. Dostęp: 13.08.2022. [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost\\_constitutions/documents/hf\\_jp-ii\\_apc\\_07101982\\_magnum-matrimonii-sacramentum.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_07101982_magnum-matrimonii-sacramentum.html).
- Giovanni Paolo II. 1994. *Lettera apostolica in forma di Motu proprio „Vitae misterium” con la quale viene istituita la Pontificia Accademia per la Vita*. Dostęp: 13.08.2022. [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/motu\\_proprio/documents/hf\\_jp-ii\\_motu-proprio\\_19940211\\_vitae-mysterium.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_19940211_vitae-mysterium.html).
- Insieme con noi cammina in pellegrinaggio la nostra storia. Il Quarto viaggio apostolico di Giovanni Paolo II in Polonia*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1991.
- Jan Paweł II. 1981. *Motu proprio „Familia a Deo Instituta”*.
- Jan Paweł II. 1984. *Przesłanie do doktora Rafaela M. Salasa, Sekretarza Generalnego Międzynarodowej Konferencji Ludnościowej w 1984 roku i Dyrektora Wykonawczego Fundacji Ludnościowej ONZ*. Dostęp: 01.08.2022. [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/letters/1984/documents/hf\\_jp-ii\\_let\\_19840607\\_rafael-salas.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/letters/1984/documents/hf_jp-ii_let_19840607_rafael-salas.html).
- Jan Paweł II. 1991a. *Homilia w czasie Mszy św. celebrowanej na lotnisku Masłów*. Dostęp: 01.08.2022. [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/homilies/1991/documents/hf\\_jp-ii\\_hom\\_19910603\\_messa-maslow.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/homilies/1991/documents/hf_jp-ii_hom_19910603_messa-maslow.html).
- Jan Paweł II. 1991b. *Encyklika „Centesimus annus”*.
- Jan Paweł II. 1999. *Orędzie na XXXII Światowy Dzień Pokoju „Poszanowanie praw człowieka warunkiem prawdziwego pokoju”*. Dostęp: 13.08.2022. [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/messages/peace/documents/hf\\_jp-ii\\_mes\\_14121998\\_xxxii-world-day-for-peace.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_14121998_xxxii-world-day-for-peace.html).
- Karta Praw Rodziny*. 1983.
- Kongregacja Nauki Wiary. 1987. *Instrukcja „Donum vitae”*.
- Organizacja Narodów Zjednoczonych. 1948. *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*. Dostęp: 13.08.2022. [https://www.unesco.pl/fileadmin/user\\_upload/pdf/Powszechna\\_Deklaracja\\_Praw\\_Czlowieka.pdf](https://www.unesco.pl/fileadmin/user_upload/pdf/Powszechna_Deklaracja_Praw_Czlowieka.pdf).
- Papieska Rada ds. Rodziny. 1992. *W służbie życia*.
- Papieska Rada ds. Rodziny. 1993. *Rodzina i prawa człowieka*.
- Papieska Rada ds. Rodziny. 1994. *Rozwój demograficzny*.
- Papieska Rada ds. Rodziny. 1995. *Ludzka płciowość: prawda i znaczenie*.
- Papieska Rada ds. Rodziny. 1997. *Vademecum dla spowiedników. O niektórych zagadnieniach moralnych dotyczących życia małżeńskiego*.
- Papieska Rada ds. Rodziny. 1988. *Nota nt. naturalnej regulacji poczęć oraz diagnostycznych metod płodności*.
- Papieska Rada ds. Rodziny. 2006. *Rodzina a ludzka prokreacja*.
- Paweł VI. 1968. *Encyklika „Humanae vitae”*.
- Tomasz z Akwinu. 2016. *Summa teologii*, tłum. Włodzimierz Galewicz. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.

**MIROSLAW BRZEZIŃSKI** – ks. dr hab., prof. KUL, kapłan diecezji łomżyńskiej. W latach 2003–2009 przewodniczący Wydziału Duszpasterstwa Rodzin, kierow-



nik Poradni Rodzinnej Fundacji *Vita Familiae* i opiekun duchowy Katolickiego Ośrodka Adopcyjno-Opiekuńczego Diecezji Łomżyńskiej. Od 2004 roku prowadzi wykłady w Instytucie Nauk o Rodzinie KUL. Od listopada 2009 roku członek Polskiego Stowarzyszenia Familiologicznego. Współpracuje z Papieską Radą ds. Rodziny i Libreria Editrice Vaticana. Jest redaktorem naukowym serii wydawniczej *W Trosce o Dobro Małżeństwa i Rodziny*. Kierownik Katedry Nauk o Rodzinie w Instytucie Nauk Teologicznych na Wydziale Teologii KUL, prodziekan ds. Studenckich WT KUL.



## **Afirmacja godności nienarodzonego dziecka i prenatalnego rodzicielstwa małżonków. Perspektywa mariologiczna i józefologiczna**

Affirmation of the dignity of the unborn baby  
and prenatal parenthood of spouses.  
Mariological and Josephological Perspective

MONIKA WALUŚ

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Wydział Teologiczny, Polska  
walusie2@wp.pl  
<https://orcid.org/0000-0002-6342-3671>

**Abstract:** The aim of this article is to show the specificity of the process of affirming the dignity of life of the yet unborn child and the affirmation of prenatal parenthood in a Mariological and Josephological perspective. In the piety and tradition of Christmas, the question of the affirmation of the unborn Jesus is sometimes reduced to the question of the lack of a place in the inn, which is a historical misunderstanding and diminishes the question of the affirmation of the couple's prenatal parenthood. A different problem of affirming the dignity of the unborn Jesus and affirming the prenatal parenthood of Joseph and Mary was visible in Christianity developing in a pagan environment. In the historical and theological part the fundamental attitude of pro-family and fertility in the environment of Joseph and Mary indicated, related to the recognition of children as God's gift, good for marriage and society. The conception and birth of a child in marriage was seen as good news for the whole community. However, the timing and manner of Jesus' conception was a difficult experience for Joseph and Mary; both were taken aback by the situation and made the decision alone. The ultimate argument for the acceptance of prenatal parenthood by both – regardless of their feelings for each other – is the recognition of God's will and the dignity of the yet unborn child.

**Keywords:** prenatal parenthood; Mary and Joseph; affirmation of prenatal motherhood; affirmation of prenatal paternity; the dignity of the unborn child

**Abstrakt:** Celem artykułu jest ukazanie specyfiki procesu afirmacji godności życia nienarodzonego jeszcze dziecka oraz afirmacji prenatalnego rodzicielstwa w perspektywie mariologicznej i józefologicznej. Zastosowana została metoda analizy tekstów biblijnych oparta na różnych komentarzach biblijnych oraz ich interpretacjach obecnych w historii duchowości katolickiej w kontekście dogmatycznym refleksji mariologicznej. W pobożności i tradycji Bożego Narodzenia kwestia afirmacji nienarodzonego Jezusa bywa sprowadzana do braku miejsca w gospodzie, co jest nieporozumieniem historycznym i pomniejsza znaczenie afirmacji rodzicielstwa prenatalnego pary. Odmienne problemy z uznaniem godności wcielonego, jeszcze nienarodzonego Jezusa i rodzicielstwa prenatalnego Maryi powstały wśród chrześcijan w środowisku pogańskim. W części historyczno-teologicznej wskazano na zasadniczą postawę prorodzinności i prodzietności w środowisku Józefa i Maryi, związaną z uznaniem dzieci za dar Boży, dobry dla małżeństwa i społeczeństwa. Poczęcie i narodziny dziecka w małżeństwie były postrzegane jako dobra nowina dla całej wspólnoty. Jednak czas i sposób poczęcia Jezusa był trudnym doświadczeniem dla Józefa i Maryi; oboje zostali zaskoczeni sytuacją i podejmowali decyzję w samotności. Ostatecznym argumentem przyjęcia prenatalnego rodzicielstwa przez oboje – niezależnie od wzajemnych uczuć – jest rozpoznanie woli Bożej i godności nienarodzonego jeszcze dziecka.

**Słowa kluczowe:** prenatalne rodzicielstwo; Maryja i Józef; godność nienarodzonego dziecka; afirmacja prenatalnego macierzyństwa; afirmacja prenatalnego ojcostwa

## Wstęp

Przez wieki nowotestamentowi oblubieńcy przedstawiani byli przede wszystkim symbolicznie i figuratywnie (Mazurkiewicz 2000; Gołębiewski 2015)<sup>1</sup>, jeśli wskazywano na nich jako na przykład dla małżonków, to przede wszystkim żyjących dziewiczo (Zimorowicz 2013, 96-97), jeszcze rzadziej jako przykład dla rodziców. Święty Józef jeszcze na przełomie XX wieku postrzegany był znacznie częściej jako patron zakonów, zwłaszcza kontemplacyjnych, oraz wzór biskupów, poślubionych Kościołowi, niż przykład ojca. Takie przedstawienie rodziców Jezusa popularyzowane było również w XX wieku (Jan Paweł II 2008, 231)<sup>2</sup>. Tym samym w historii duchowości katolickiej postaci Maryi i Józefa stawiane były jako inspiracja dla matek i ojców stosunkowo rzadko, ta perspektywa pojawia się częściej dopiero w drugiej połowie XX wieku.

---

<sup>1</sup> „Z punktu widzenia katolickiej eklezjologii nowotestamentowi oblubieńcy figuratywnie przedstawiali lud Boży, a więc wszystkie kobiety i wszystkich mężczyzn odkupionych krwią Syna Bożego, chrystologicznie Józef stawał się natomiast typem Chrystusa (a także wzorem biskupa), zaślubiającego sobie Maryję reprezentującą Kościół” (Gołębiewski 2015, 9).

<sup>2</sup> „Małżeństwo Maryi z Józefem (w którym Kościół czci Józefa jako oblubieńca Maryi, a Maryję jako jego oblubienicę) kryje w sobie równocześnie tajemnicę doskonałej komunii osób, mężczyzny i niewiasty w przymierzu małżeńskim, a zarazem tajemnicę owej szczególnej «bezzenności dla królestwa Bożego»” (Jan Paweł II 2008, 231).

Opowieść o postawie Józefa i Maryi wobec nienarodzonego jeszcze Jezusa i ich oczekiwaniu na narodziny przekazywana jest zazwyczaj w czasie Adwentu, towarzyszy tej narracji bogactwo liturgii, dekoracji domowych i przygotowań do Bożego Narodzenia. W czasie pogodnym i radosnym jako dysonans pojawia się najmocniejszy akcent braku afirmacji godności rodzącego się Jezusa; wyrażany bywa zazwyczaj poprzez deklarację „nie było dla nich miejsca w gospodzie” (Łk 2,7). Temat ten jest bardzo krótko sygnalizowany w Ewangelii i jednocześnie bardzo często przypominany poprzez przedstawienia teatralne oraz narrację kolęd i wielu pieśni, których treść wywołuje wrażenie, jakby chodziło o brak należytą uprzejmości, np. nieudostępnienie wolnego pokoju dla młodej matki, czy brak afirmacji dla życia nienarodzonego; niekiedy „brak miejsca w gospodzie” interpretowany bywa jako świadoma, radykalna decyzja odrzucenia przyjęcia Zbawiciela w swoim życiu. Historia interpretacji tego jednego zdania podrzędnego w piśmiennictwie polskim mogłaby stanowić temat poważnej pracy badawczej z historii literatury, teologii duchowości, przede wszystkim zaś kulturoznawstwa.

Tymczasem komentarze historyczne i biblijne zgodnie wskazują, że ówczesne gospody i zajazdy posiadały zazwyczaj jedną wielką izbę, czasem dzieloną np. wiszącymi skórąmi na przegrody, otwarte na wspólny dziedziniec, na którym stale prowadzono głośne rozmowy i wymieniano doświadczenia; gośćmi byli w większości mężczyźni, często w drodze na targ, którzy nocowali z cennymi zwierzętami, osłem lub kozami<sup>3</sup>. Tej przestrzeni, pełnej gwaru, pyłu, kurzu, potu, kobieta bliska porodu nie mogła uznać za dobre miejsce do rodzenia dziecka, żaden mąż nie wprowadziłby rodzącej żony do schroniska pełnego mężczyzn, a ich uprzejme przesunięcie własnych rzeczy i zwierząt nie zmieniłoby sytuacji. Wybór miejsca dyskretnego i cichego z dala od gospody był mądrą decyzją małżeństwa, poszanowaniem naturalnych potrzeb i osobistej godności kobiety. Intymność narodzin i szacunek dla rodzącej i rodzonego były możliwe właśnie poza gospodą. Jeśliby zaś, czego nie wyklucza tekst oryginalny, chodziło nie o gospodę, a raczej o mieszkanie rodziny (*Pismo Święte. Biblia dla Rodziny*, 1462)<sup>4</sup>, to również zważywszy liczbę gości – krewnych, przede wszystkim mężczyzn, którzy nocowaliby, podobnie jak Józef, przyjeżdżając na spis ludności, intymność i dyskrecję zapewniałoby młodej kobiecie także inne miejsce odosobnione (Keener 2000, 128b); wyproszenie wszystkich z izby także nie zaspokajałoby wymagań czasu porodu

---

<sup>3</sup> Nie jest to nowa opinia, por. „dlaczego przyjście Jezusa na świat nie odbyło się w gospodzie, dlatego, że pełno było w niej ludzi i zwierząt [...], był to zajazd, gdzie wszyscy przebywali razem” (Gryglewicz 1974, 103-104); tłumacze zauważają, że nie ma mowy o grocie, a termin „w żłobie” w oryginale może oznaczać zagrodę pasterską (*Pismo Święte NT i Psalmy*, 148c).

<sup>4</sup> Tu wersja przekładu: „nie było dla nich miejsca w mieszkaniu”.

i opieki nad niemowlęciem<sup>5</sup>. Dramatyzm wydarzeń i kwestia afirmacji godności nienarodzonego jeszcze Jezusa znajdują się więc w zupełnie innym kontekście.

Refleksja nad kwestiami prenatalnego rodzicielstwa małżonków w perspektywie mariologicznej i józefologicznej może uwzględniać dwie płaszczyzny – biblijny opis wydarzeń w ich uwarunkowaniu historycznym i kulturowym oraz ich recepcję w konkretnych epokach i kulturach, niekiedy mocno odbiegającą w swej interpretacji od przekazu Ewangelii.

## **I. Prenatalne rodzicielstwo w tradycji żydowskiej w czasie Bożego Narodzenia**

W rodzinie hebrajskiej czasów starotestamentalnych i nowotestamentalnych pełna afirmacja godności i znaczenia wartości życia dziecka nienarodzonego była zasadniczo oczywista. Żona spodziewająca się dziecka mogła być pewna radości męża oraz całej jego rodziny. Małżonkowie oczekiwali potomstwa jako czytelnego znaku łaski Bożej, potwierdzenia swej udanej relacji małżeńskiej, tradycyjnie i publicznie chwalono wielodzietność, odczuwano dumę i radość z wielopokoleniowej rodziny, traktowanej również jako zabezpieczenie stabilności rodu i wzajemnego wsparcia. Dzieci, zwłaszcza synowie, stanowili naturalne wzmocnienie autorytetu mężczyzny jako ojca oraz podnosili znaczenie i godność żony w rodzinie i społeczeństwie. Wśród życzeń dla świeżo poślubionych małżonków mocno podkreślano oczekiwanie liczego potomstwa, które będzie radością matki (Rdz 24,60; Rt 4,11-12 i in.). Niezależnie od wielkiego wpływu powstałych później i w odmiennej kulturze apokryfów bardzo trudno przyjąć w prorodzinnej kulturze żydowskiej pomysł odrzucenia przez Maryję macierzyństwa i wyboru życia dziewiczego. Macierzyństwo przyjmowano jako powołanie, służbę na rzecz rodziny i narodu, przede wszystkim jako otwarcie na wolę Bożą, zgodną z pierwszym przykazaniem (Rdz 1,28). Nauczyciele żydowscy wskazywali, że brak uczestnictwa w dziele tworzenia pomniejsza chwałę obrazu Bożego (Packer 1980), wyjątkiem byli prorocy, wojownicy, a więc osoby powołane do odmiennej służby na rzecz wiary i narodu. Jednocześnie świadectwa biblijne potwierdzają rozpowszechnioną świadomość, że choć podstawą jest akt seksualny mężczyzny i kobiety, nie wystarczy tylko ludzka wola; twórcą każdego poczęcia jest sam Bóg. Doświadczenie

---

<sup>5</sup> „Zważywszy, że wszyscy członkowie rozproszonej rodziny Józefa jednocześnie powrócili do domu, łatwiej było Maryi rodzic (i opiekować się dzieckiem po porodzie) w pustej pieczarze z dala od domostw” (Keener 2000, 128).

pokoleń dowodziło, że pragnienia dotyczące zrodzenia potomstwa nie zawsze się spełniały, co uczyło pokory wobec ludzkich możliwości. Poczęcie i proces powstawania dziecka w łonie matki uznawano za akt twórczy, wymagający uwagi, czasu, staranności, zamięłowania i wytrwałości, skoro Stworzyciel utkał ciało dziecka w łonie jego matki i tylko On zna dobrze człowieka od zewnątrz i wewnątrz (Hi 10,8.10; Ps 139,13-15)<sup>6</sup>.

Poczęcie dziecka w łonie matki uznawano za cud, niedostępny dla rozumu ludzi (Koh 11,4-5), tak też postrzegały poczęcie swego dziecka biblijne matki. Wola Stworzyciela decyduje także o powołaniu człowieka już w chwili poczęcia (Syr 49,7; Iz 49,1, Jr 1,5)<sup>7</sup>. Dziecko jeszcze przed poczęciem i narodzinami jest więc w zamyśle Bożym konkretną osobą, z określoną płcią i zadaniami w historii zbawienia. W tym kontekście należy postrzegać pojawienie się każdego człowieka, także wcielonego Syna Bożego – począł się z woli Ojca, powołany przez Ojca. Cud, którego doświadcza para z Nazaretu, jest przyjmowany przez Maryję i Józefa na podstawie pierwotnego rozumienia poczęcia człowieka jako cudu.

Zwiastowanie Józefowi we śnie oraz Maryi mogli oni odczytywać także zgodnie ze swym wychowaniem i formacją religijną. Tradycja biblijna potwierdzała, że ważne osobowości bywały zapowiadane matce jeszcze przed poczęciem lub w trakcie ciąży; uznawano, że Bóg planuje poczęcie i powołanie dzieci, także nieoczekiwanych jeszcze przez rodziców, których On sam dobiera, dba także o przyszłość poczętych dzieci (Sdz 13,1-4). Zapowiedź poczęcia i narodzin Syna Bożego, niezależnie od swej wyjątkowości, mieści się w historii i tradycji Izraela. Jeśli nawet tradycja biblijna przedstawia nieco wyidealizowany obraz absolutnej prorodzinności, można założyć, że każda informacja o poczęciu i zapowiedź narodzin także wtedy, gdy nie dotyczyła wcielenia Syna Bożego, lecz zwykłego potomka typowego małżeństwa żydowskiego, była generalnie dobrą nowiną. Poczęcie i narodziny Mesjasza stanowiły jeszcze lepszą nowinę dla całego narodu.

## **2. Starania o ukazanie godności prenatalnej Syna Bożego w początkach chrześcijaństwa**

Zrozumiała dla Żydów oczywistość piękna i wspaniałości poczęcia człowieka nie była równie łatwo dostępna dla pierwszych chrześcijan pochodzących

---

<sup>6</sup> „Ty bowiem utworzyłeś moje nerki, Ty utkałeś mnie w łonie mej matki. Dziękuję Ci, że mnie stworzyłeś tak cudownie, godne podziwu są Twoje dzieła. I dobrze znasz moją duszę, nie tajna Ci moja istota, kiedy w ukryciu powstawałem, utkany w głębi ziemi”.

<sup>7</sup> „Zanim ukształtowałem cię w łonie matki, znałem Cię” (Jr 1,5).

z innych kręgów kulturowych. O ile wielką trudnością dla monoteizmu Izraela było przyjęcie samej idei istnienia Syna Bożego, wyznawcy politeizmu helleńskiego czy rzymskiego nie widzieli problemu w dołączeniu do swego panteonu kolejnego boga czy też jego syna; jednak w wielu środowiskach bardzo niechętnie przyjmowano samą możliwość czy pomysł wcielenia, podobnie zmartwychwstania. W kulturze śródziemnomorskiej ciało było atrakcyjne wyłącznie jako młode i piękne, podziwiane jako wyrzeźbione przez artystę lub podczas wysiłku sportowca, jednak zasadniczo w kulturze dualistycznej oczekiwano wyzwolenia od ciała i ostatecznego zwycięstwa i chwały ducha. Dlatego w pierwszych wiekach kultury chrześcijańskiej dyskusje i gwałtowne często spory o kwestie wcielenia wynikały przede wszystkim z pragnienia szacunku wobec godności nienarodzonego jeszcze Syna Bożego; szereg herezji, odrzucanych na pierwszych soborach, można uznać za próby afirmacji jeszcze większej godności wcielonego Syna Bożego. To, co dla starotestamentalnego psalmisty było przedmiotem wdzięczności i zachwytu – utkanie poczętego dziecka w łonie matki – odbierane było przez manichejczyków, gnostyków i innych dualistów jako obraza majestatu Syna Bożego i przyczyna zgorzenia. Przekonanie, że godność Zbawiciela wymagała podkreślenia wyrazistych cech nieludzkich, jest bardzo widoczne w literaturze apokryficznej, w której młody Jezus ukazany jest jako *teiosaner*, boski człowiek, odpowiadający pogańskim pragnieniom mocy i cudowności (Langkammer 1989, 33-34; Starowieyski 2017, 41). Analogicznie w najlepszej wierze zapewniano więc, że godności wcielonego Zbawiciela nie odpowiadałoby poczęcie w łonie matki – jako lekarstwo proponowano np. adopcjanizm, a więc zgodnie z zasadami mitologii greckiej uszlachetnienie bohatera poczętego wprawdzie jako człowiek, jednak stopniowo podnoszonego do natury boskiej; tak np. dzięki wysiłkom ludzkim i mocy boskiej człowiek – jak Herakles – podnoszony był do natury boskiej. Godności wcielonego, ale jeszcze nienarodzonego Syna Bożego miałyby także uwłaczać ludzkie narodziny z ciała kobiety, tu lekarstwem miało być przekonanie, żywe jeszcze w XX wieku, że Wcielony wyłonił się z łona Maryi nie drogami rodnymi, lecz w sposób cudowny przenikając brzuch matki w postaci chmury (Protoewangelia Jakuba, 2)<sup>8</sup>. Naturalny, biologiczny poród wydał się teologom niewłaściwy wobec niezrównanej prenatalnej godności Zbawiciela; dlatego uznawano za oczywiste, że *peperit Maria sine dolore, sine sordibus*,

---

<sup>8</sup> „I była ciemna chmura, która ocieniła jaskinię. I rzekła położna: «Dziś dusza moja została wywyższona, bo moje oczy ujrzały dziś rzeczy przekraczające wszelkie pojęcia, ponieważ zbawienie narodziło się dla Izraela». I natychmiast chmura poczęła znikać z jaskini, a w jaskini pojawiło się wielkie światło, że nie mogły go znieść. I wkrótce światło to poczęło znikać, aż ukazało się dziecię i zbliżyło się, i zaczęło ssać pierś swej matki. I położna wydała okrzyk i rzekła: «Jakże wielkim jest dla mnie dzień dzisiejszy»”.



*cum gaudio, et hoc probatur* (Bourasse 1866, 1175) i podkreślano absolutną czystość w sensie nie tylko duchowym (Corbeiensis 1849, IX)<sup>9</sup>.

Afirmacja godności nienarodzonego i narodzonego Syna Bożego, zdaniem teologów i kaznodziejów, wymagała możliwie mocnego eksponowania odmienności życia Matki Wcielonego, Jej Opiekuna i samego Zbawiciela, na czym mocno skupiły się apokryfy oraz wiele późniejszych kazań i nauk. Badacze niekiedy podkreślają, że termin „Święta Rodzina” właściwie nie pojawiał się aż do XVIII wieku w pismach teologów ani praktyce np. polskiej pobożności (Mazurkiewicz 2011, 59-60); jednak warto pamiętać, że jeszcze w XIX stuleciu termin „rodzina” był bardzo szeroko i rozmaicie rozumiany, jako np. powinowactwo, krewni, ród, płód, ojczyzna itp. (Linde 1812, 42). Ta koncepcja rodziny bliska jest także samej Ewangelii, by przedstawić godność narodzin zapowiadanego Zbawiciela, dwaj jej twórcy zaprezentowali dwie szczegółowo przygotowane, choć odmienne genealogie.

Niezależnie od historii recepcji w kaznodziejstwie i piśmiennictwie pobożnym, zawsze mających na celu podniesienie godności nienarodzonego jeszcze Zbawiciela w kontekście danej kultury, refleksja nad prenatalnym rodzicielstwem Józefa i Maryi znajduje mocne podstawy do rozważań w dwu Ewangeliach.

### 3. Proces rozpoznawania i afirmacji prenatalnego rodzicielstwa Józefa i Maryi

Ewangelie ukazują trudność przyjęcia wcielonego Syna Bożego niezależnie od głębokiej wiary i dobrej woli osób wybranych na rodziców. Akceptacja prenatalnego rodzicielstwa obojga dokonuje się w procesie i wymaga ich dużego wysiłku duchowego i psychicznego, tym bardziej że poczęcie Syna dokonuje się z naruszeniem paru norm społecznych i obyczajowych.

<sup>9</sup> Por. opis godności prenatalnego rodzicielstwa Maryi: *Virginitas et prompta fides Christum bibit alvo Cordis, et intactis condit paritura latebris. Ergo, inquam, pubertas signata manet gravis; virginitas non violatur, quia integritas hospitii non corrumpitur. Hinc est omnino quod sequitur: ipsa pubertas signata manet, intus et extra incolumis, florens de fertilitate pudica virginitas. Quod si intus et extra florens, incolumis manet, constat in nullo eam fuisse contaminatam, non in gemitu, non in dolore, non in ulla carnis aut sanguinis corruptione; si totam intus et extra floridam fuisse sine ulla molestiarum vexatione, dum concepit, dum gestavit, dum peperit, quia in iis omnibus florens, plena gratia, illaesa, et fecunda, intactis latebris paritura permansit. Quia ubi corrumpitur genitale secretum, nulla integritas, nulla virginitas manet matris, non naturae, non sexus; ubi pudor carnis violatur, non ullius flos integritatis.* Rozważanie, dlaczego wysiłek porodu i istnienie wód płodowych jako środowiska dobrego dla nienarodzonego jeszcze dziecka było niegodne Wcielonego i Jego Matki, zaś godne było zmęczenie Jezusa podczas ziemskiej wędrówki, także pot i krew na Krzyżu, pozostaje poza przyjętym tematem.

Choć poczęcie Zbawiciela było od wieków przewidziane, przez proroków oczekiwane i zapowiadane przez aniołów, ewangelisci potwierdzają mocno, że dla samej Maryi oraz Józefa było wydarzeniem osobiście nieoczekiwanym, uświadomionym sobie w sposób nagły, zaskakujący, wprowadziło mocne zamieszanie i poczucie niepewności w ich wzajemnym odniesieniu i relacji. W pewnym sensie sytuacja ta może być dość zrozumiała dla wielu pokoleń rodziców, zaskakiwanych poczęciem swego dziecka – poczęcie dziecka rzadko nie powoduje mocnych zmian w życiu małżeństwa i często wymaga określenia na nowo wzajemnych relacji.

Opis Łukaszkowy podkreśla wyraźnie zaskoczenie i zmieszanie Maryi, anioł wydaje się odczytywać wręcz jej lęk<sup>10</sup>. Wybrana na matkę ma jednak możliwość zadania pytania, zastanowienia się, podjęcia decyzji i podejmuje ją zupełnie sama, wyrażając swe ostateczne zadowolenie i pełną afirmację. Opowiadanie Mateusza podkreśla, że Józef dowiaduje się o poczęciu Jezusa w atmosferze mocnego niepokoju, prawdopodobnie nie od samej Maryi i nie znając szczegółów przekazu anioła w zwiastowaniu (Mt 1,18n); bardzo wiele miejsca pozostawiono jego domysłom i obawom. Może zareagować w bardzo różny sposób; każdy z nich jest trudny i radykalnie zmienia ich wzajemne relacje. Widać więc wyraźnie, że swe prenatalne rodzicielstwo młoda para odczytuje w trudzie, jest to wydarzenie, które każde z nich – mimo łączącej ich więzi – odkrywa osobno i w pewnym niepokoju. Jest to także proces, który wymaga czasu, a każde z nich przechodzi przezeń również osobno, choć we wzajemnej zależności. Wiadomość wywołuje także wyraźne napięcie między nimi. Te uczucia są w pełni zrozumiałe, warto jednak zaznaczyć – odkrywanie prenatalnego rodzicielstwa i jego godności w życiu Józefa i Maryi budzi zróżnicowane uczucia, niepokój, niepewność i poczucie chwiejności własnej godności osobistej. Oboje mają czas na te uczucia i reakcję, nie jest wymagana od nich szybka decyzja, mają szansę na zyskanie dystansu, zastanowienie się, konfrontację ze swymi odczuciami, czas na podjęcie decyzji. Anioł czeka, Maryja zamyśla się i zastanawia; Józef myśli, następnie zasypia, po przesłaniu przekazywanym we śnie ma możliwość rozważenia i przyjęcia lub odrzucenia otrzymanej, dość niepewnej i łatwej do podważenia wiadomości, którą jednak nieodwołalnie akceptuje i realizuje z wszelkimi konsekwencjami, raz na całe życie.

Wydaje się, że ten zgodnie przekazany przez ewangelistów trudny i skomplikowany czas rozpoznania, rozeznawania i ostatecznego przyjmowania prenatalnego rodzicielstwa przez Maryję i Józefa jest stosunkowo słabo prześlany i wykorzystany w duszpasterstwie rodzin. Mimo oczywistej wyjątkowości Bożego Rodzicielstwa to doświadczenie kształtowania się przyszłości

---

<sup>10</sup> Aspekt ten mocno podkreśla tradycja wschodnia (Oficjum zwiastowania 1991, 24-25).

Bożej Rodziny może bardzo pomóc matkom oraz ojcom, przyjmującym z zaskoczeniem swoje prenatalne rodzicielstwo.

Szczególnie warta rozważenia jest sytuacja męża Maryi, a więc prenatalne rodzicielstwo św. Józefa i jego osobista godność jako mężczyzny, jako męża kobiety w ciąży, o której się nagle dowiaduje, jak się wydaje – nie od swej żony. Zbawiciel poczyna się w sytuacji obyczajowo dość nieregularnej, nieustabilizowanej, niespokojnej, poddanej decyzji obojga małżonków; dla bezpieczeństwa, dobrego rozwoju i wzrostu wcielonego Syna Bożego bardzo istotna jest decyzja mężczyzny wybranego na ojca, który dowiaduje się o swoim powołaniu nieoczekiwanie, nagle, w sposób dla siebie bardzo niekomfortowy, a decyzja jego będzie wiążąca dla Maryi i Syna Bożego. Nienarodzone jeszcze dziecko, którego Józef nie jest biologicznym ojcem, może zyskać swą godność w ówczesnej sytuacji społecznej bezpośrednio tylko i wyłącznie właśnie dzięki samodzielnie podjętej decyzji Józefa.

Jak zauważył Benedykt XVI, Józef dowiaduje się o zupełnie nowej sytuacji swego małżeństwa, swoim właściwym powołaniu i przyszłości w sposób, który nie mógł nie spowodować niepokoju i obaw (Benedykt XVI 2010a)<sup>11</sup>. Pozostaje tajemnicą, dlaczego poczęcie Syna Bożego musiało dokonać się akurat w tym momencie przed zamieszkaniem pary razem, co z jednej strony podkreślało wyraźnie w oczach samej Maryi i Józefa cudowność i dziewiczość poczęcia, z drugiej strony narażało ich na mocny dysonans poznawczy, konieczność przemyślenia na nowo własnej relacji ze sobą, ale także pozycjonowania siebie jako pary wobec otoczenia. „Urok i postać męża sprawiedliwego” (Benedykt XVI 2010b) pozwala na nowe odkrywanie ojcostwa, które w swym ostatecznym kształcie ma być odczytane – niezależnie od kwestii biologicznych – jako powołanie i wola Boża: „Zawierzenie Bogu nie oznacza, że wszystko będziemy widzieć jasno, zgodnie z naszymi kryteriami, nie oznacza realizowania tego, co zaplanowaliśmy; zawierzenie Bogu jest ogołoceniem się, wyrzeczeniem się siebie, bowiem tylko ten, kto godzi się stracić siebie dla Boga, może być «sprawiedliwym» jak św. Józef, to znaczy może upodobnić swoją wolę do woli Boga i w ten sposób się zrealizować” (Benedykt XVI 2010a).

Ewangelia zaznacza dyskretnie bliskość więzi Maryi i Józefa, jednak pojawienie się wcielonego Syna Bożego oznacza, że każde z nich musi jeszcze raz przemyśleć ich dotychczasową relację i dokonuje się to w całkowitej samotności. Ewangelia wyraźnie wskazuje, że każde z nich podejmuje decyzję osobno. Maryja przyjmuje swe powołanie do macierzyństwa wyłącznie z racji swej wiary i głębokiej relacji z Bogiem Ojcem – nie zna przecież wcale Jezusa, a zapowiedź Posłańca jest bardzo ogólnikowa, nie zawiera żadnych praktycz-

<sup>11</sup> „Oczywiście interwencja Boga w jego życiu nie mogła nie zakłócić spokoju jego serca”.

nych wskazówek ani opisu konkretnych wydarzeń. Maryja będzie poznawać Syna Bożego bardzo powoli, obserwując, słuchając, zastanawiając się i rozważając; jako uczennica i matka przechodzi najdłuższą drogę (Jan Paweł II 1987, 26)<sup>12</sup>. W momencie akceptacji swego powołania, afirmacji godności Syna Bożego, zgody na formę i czas swego prenatalnego rodzicielstwa Maryja opiera się wyłącznie na swoim doświadczeniu Boga. Widoczna jest jej wielka wolność i niezależność podczas akceptacji zwiastowania. Ze względu na zawarte małżeństwo można by się spodziewać konsultacji tak poważnej decyzji żony z mężem. W chwili wyrażania konkretnej decyzji Maryja jest całkowicie samotna i wydaje się nie potrzebować żadnej rady ani niczyjej zgody, choć Prawo przewidywało, że tak daleko idące decyzje podejmować powinna córka z ojcem a żona z mężem (Lb 30, 3-16)<sup>13</sup>, a doświadczenie biblijnych matek przewidywało możliwość konsultacji małżeńskich w trakcie zwiastowania (Sdz 13,3-13). Maryja uznaje jednak, że zwiastowanie anioła może przyjąć sama, po czym oczekuje decyzji Józefa bez rozmowy z nim. Jej przyjęcie poczęcia Syna Bożego stanowi więc w istocie afirmację pomysłu Bożego.

Pierwszą osobą, która potwierdza jej doświadczenie, rozeznanie i wybór, jest Elżbieta. Maryja w momencie odwiedzin nie jest jeszcze w widocznej ciąży, krewna stwierdza, że rozpoznaje stan kuzynki wyłącznie na podstawie własnego przeżycia czytelnej reakcji swojego nienarodzonego jeszcze syna, Jana. To on oddziałuje jako pierwszy bardzo skutecznie na swą matkę, dzięki czemu Ewangelia staje się spotkaniem nie tylko dwóch kobiet w ciąży, lecz przede wszystkim dwojga jeszcze nienarodzonych dzieci, które umieją się rozpoznać i oddziaływać na siebie (Ambroży 1981, 69-71). Elżbieta odczytuje wyjątkowe powołanie macierzyńskie Maryi dzięki odczuciu i zrozumieniu delikatnej interwencji syna. Uznając własne prenatalne rodzicielstwo i jego znaczenie, żona Zachariasza rozpoznaje także jako pierwsza prenatalne macierzyństwo młodszej krewnej. Afirmacja godności jej nienarodzonego dziecka staje się przyczyną uznania wysokiej godności Maryi jako matki Pana (Łk 1,40-45). Jest to w pełni zgodne z kulturą Bliskiego Wschodu – żona władcy w ciąży traktowana była ze zwiększonym respektem jako matka przyszłego króla i otrzymywała należne dary i wyrazy szacunku.

---

<sup>12</sup> „Jej droga wiary jest poniekąd dłuższa. [...] Droga wiary Maryi, modlącej się w Wieczerniku, jest «dłuższa» niż droga innych tam zgromadzonych”.

<sup>13</sup> „Oto, co nakazuje Pan: [...] Gdy kobieta złoży ślub Panu lub podejmie jakie zobowiązanie, [...] gdy jest jeszcze młoda i mieszka w domu swego ojca, [...] jednak ojciec sprzeciwi się, i to w dniu, w którym się dowiedział, wtedy stają się nieważne wszystkie śluby i zobowiązania, które uczyniła. Pan nie poczyna jej tego za winę, ojciec bowiem okazał swój sprzeciw. Gdy jednak wyjdzie za mąż [...], wtedy ślub i zobowiązanie będą ważne, o ile mąż powiadomiony o tym nie okaże sprzeciwu w dniu, kiedy się dowiedział. Jeżeli jednak mąż wtedy, gdy się dowie, okaże sprzeciw, wówczas unieważnia ślub ją wiążący [...]. Jest ona bez winy przed Panem, jej śluby bowiem mąż unieważnił. Mąż może unieważnić lub potwierdzić wszelkie śluby i przysięgi żony”.

Zgodnie z tradycją chrześcijańską, poczęcie Syna Bożego było możliwe dopiero przy całkowitej wierze kobiety wybranej na matkę; Maryja poczęła, ponieważ świadomie uwierzyła (Piotr Chryzolog 1981, 134)<sup>14</sup>. Następuje więc tu ścisły związek podejmowania decyzji, akceptacji powołania i afirmacji godności Syna z zaistniałym poczęciem dziecka. Poczęcie dokonuje się za wiedzą, zgodą, afirmacją kobiety. Prenatalne macierzyństwo Maryi jest najpierw duchowe, po nim następuje wcielenie, dokonane na mocy jej afirmacji woli Boga Ojca.

Odmienny proces afirmacji godności nienarodzonego jeszcze Jezusa, a tym samym już istniejącego prenatalnego rodzicielstwa Maryi, a w rezultacie własnego prenatalnego ojcostwa dokonuje się w samym Józefie. Nie staje on przed decyzją, czy miałby pozwolić się dziecku narodzić; jednak musi w sposób wiążący określić sam przed sobą i Bogiem, czy uznać dziecko Maryi, czy wprowadzić je w przestrzeń swego życia osobistego i społecznego, tym samym uznając za swojego prawowitego potomka, czy też ewentualnie oddalić jego matkę bez egzekwowania konsekwencji za domniemane wiarolomstwo. Z Ewangelii wynika, że decyzja jest dla Józefa bardzo trudna z racji jego uczuć wobec żony, której nie rozumie, nie jest również w stanie uznać, że nic się nie stało, nie chce też jej oskarżania i ośmieszenia. Także decyzja męża zaskoczonego prenatalnym macierzyństwem żony zostaje podjęta w samotności, Ewangelia wyraźnie zaznacza brak jego rozmowy z Maryją. Józef musi sam zmierzyć się z sytuacją i dokonać osobistego wyboru. Decydującym argumentem jest jego relacja z Bogiem Ojcem, która jest dla niego tak ważna, że wystarczy sen, w trakcie którego nie można zadać pytania ani udzielić odpowiedzi. Akceptacja własnego, nieoczekiwanego prenatalnego rodzicielstwa może się opierać wyłącznie na podstawie wiary, zaufania Bogu i duchowego uznania nienarodzonego Dziecka żony za własne. Józef przyjmuje swe prenatalne ojcostwo, nie rozmawiając o tym z Maryją, nie mogąc w ogóle zobaczyć Jezusa, nie wiedząc dokładnie, jakie będzie życie Syna Bożego, wyłącznie na podstawie swej głębokiej relacji z Bogiem Ojcem. Afirmacja godności nienarodzonego dziecka dokonuje się wyłącznie w wierze w wolę Stworzyciela. Jednocześnie dla Józefa możliwe jest zachowanie relacji z żoną tylko w przypadku przyjęcia jej razem z Jezusem, którego uzna za swego syna, co wiąże się z podjęciem się odpowiedzialności za jego bezpieczeństwo, utrzymanie i wychowanie, oraz z przyjęciem jednocześnie powołania mesjańskiego Syna, którego na co dzień będzie ojcem.

Mimo częstej w historii teologii i duchowości tendencji do minimalizowania roli św. Józefa jest oczywiste, że pozycja społeczna samej Maryi oraz Syna Bożego byłaby niezwykle trudna, gdyby nie mocna opieka i wsparcie św. Jó-

---

<sup>14</sup> „Uwierzyła słowu, dlatego zaszczycona została poczęciem Słowa”.

zefa jako męża i ojca, którego praca, zaradność i miejsce w społeczeństwie określały realne możliwości codziennego życia i stabilizacji. Afirmacja prenatalnego rodzicielstwa realizowała się jako opieka męża nad coraz bardziej osłabioną żoną, zbliżającą się do porodu, następnie także bezradnym dzieckiem; świadomość potrzeby opieki męskiej była żywa w pierwszym tysiącleciu. Święty Beda Czcigodny wyrażał ogólne przekonanie, podkreślając, że Maryja potrzebowała „najwierniejszego żywiciela narodzonego z Niej Pana naszego i Zbawiciela, by zastępował to Maleństwo wobec prawa, ofiarował Je w świątyni, w niebezpieczeństwie wziął do Egiptu i z Nim wrócił, i obsłużył Je w różnych innych rzeczach” (Beda Czcigodny 1986, 80). Szereg realizowanych zobowiązań, podejmowanych przez Józefa przez całe dzieciństwo i młodość Syna Bożego to konsekwencja podjętego w trudnym procesie rozeznania rodzicielstwa prenatalnego.

Ewangelia nie przekazuje i w żaden sposób nie potwierdza dramatycznych wątków nieumiejętności rozpoznania woli Bożej, słabości podejmowania decyzji, niestabilności zobowiązań i labilności emocjonalnej, jaką sugerowały później powstałe apokryfy i podążające za nimi rozważania późniejszych teologów Kościoła wschodniego. Przekaz Mateuszowy i Łukaszowy konsekwentnie zakłada trudny proces afirmacji prenatalnego rodzicielstwa Józefa oraz nieodwołane przyjęcie powołania Dziecka i żony jako podstawy własnego powołania.

## Zakończenie

Niezależnie od więzi łączącej parę małżeńską, u podstaw afirmacji prenatalnego rodzicielstwa Józefa i Maryi stała więc przede wszystkim mocna wiara i zaufanie wobec Boga Ojca, ale także równie mocne przekonanie o własnej umiejętności odczytania woli Ojca, zarówno w momencie przyjmowania zwiastowania, jak i w dalszej codzienności. Potwierdza to przekonanie mocno historia recepcji tekstów zwiastowania Maryi oraz zwiastowania Józefowi; interesujące w tym kontekście są także opinie biblistów co do pierwszeństwa jednego z tych opisów. Niewątpliwie w przyjęciu godności rodzicielskiej Maryi i Józefa decydujące okazało się odczytanie godności nienarodzonego oraz powołania i mesjańskiej tożsamości Syna Bożego. Dla samego Józefa ta decyzja jest jednocześnie uznaniem powołania i roli jego żony, przyjęciem funkcji głowy tej rodziny; jest on jednym z tych, którzy uwierzyli w Jezusa, nie widząc jeszcze nienarodzonego, następnie odnajdując słuszność swej decyzji w małym, bezradnym dziecku, które potrzebowało męskiej, odpowiedzialnej opieki. Ponadto afirmacja godności nienarodzonego jeszcze Syna oraz własnego ojcostwa wiąże się dla Józefa z pójściem drogą maryjną, a więc najwięk-

szej możliwej bliskości z Matką Pana, towarzyszenia jej w powołaniu i rodzicielstwie. Afirmacja godności nienarodzonego jeszcze Jezusa oznaczała w perspektywie Józefa praktyczną zgodę na danie najważniejszego miejsca w swoim życiu Synowi Maryi; przyjęcie zapowiedzianego we śnie Syna Bożego, który zgodnie z obietnicą anioła ma zbawić lud (Mt 1,21) najpierw jako nieznanego i niewidocznego, następnie w roli słabego, bezradnego, potrzebującego całkowitej opieki dziecka; także zgodę na porzucenie bliskich i znanych osób i miejsc, obronę zagrożonego życia Syna Bożego i przyjęcia pełnej odpowiedzialności za codzienność.

## BIBLIOGRAFIA

- Ambroży. 1981. Wykład Ewangelii według św. Łukasza (PL. 15, 1527-1850). W: *Ojcowie Kościoła łacińscy. Teksty o Matce Bożej*, red. Stanisław Napiórkowski, 69-71. Niepokalanów: Wydawnictwo Niepokalanów.
- Beda Czcigodny. 1986. Homilia na zwiastowanie Najświętszej Panny, (PL 94,9-14). W: *Ojcowie wspólnej wiary. Teksty o Matce Bożej*, red. Stanisław Napiórkowski, 80. Niepokalanów: Wydawnictwo Niepokalanów.
- Benedykt XVI. 2010a. Przemówienie podczas poświęcenia nowej fontanny w Watykanie. 5.07.2010. *Salvatoris Mater* 3-4 (2011). Dostęp: 20.12.2022. [https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Salvatoris\\_Mater/Salvatoris\\_Mater-r2011-t13-n3\\_4/Salvatoris\\_Mater-r2011-t13-n3\\_4-s332-334/Salvatoris\\_Mater-r2011-t13-n3\\_4-s332-334.pdf](https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Salvatoris_Mater/Salvatoris_Mater-r2011-t13-n3_4/Salvatoris_Mater-r2011-t13-n3_4-s332-334/Salvatoris_Mater-r2011-t13-n3_4-s332-334.pdf).
- Benedykt XVI. 2010b. *Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański” 19.12.2010*. Dostęp: 20.12.2022. [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/modlitwy/ap\\_19122010.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/modlitwy/ap_19122010.html).
- Bourasse, Joannes. 1866. *Summa aurea de laudibus Beatissimae Virginis Mariae dei genetrices sine labe conceptae*, t. II, Paris: Lutetiae, 1175. Dostęp: 20.12.2022. <https://archive.org/details/summaaureadelaud08bour/page/n713/mode/2up>.
- Corbeiensis, Ratbertus. 1849. *Fragmentum de partu Virginis IX*. Dostęp: 20.12.2022. [https://la.wikisource.org/wiki/Fragmentum\\_de\\_partu\\_Virginis](https://la.wikisource.org/wiki/Fragmentum_de_partu_Virginis).
- Gołębiowski, Michał. 2015. *Małżeństwo Józefa i Maryi w literaturze i piśmiennictwie staropolskim doby potrydenckiej*. Kraków: Collegium Columbinum.
- Gryglewicz, Franciszek. 1974. *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*. Warszawa: Pallotinum.
- Jan Paweł II. 1987. *Encyklika „Redemptoris Mater”. O błogosławionej Dziewicy w życiu pielgrzymującego Kościoła*.
- Jan Paweł II. 2008. *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Keener, Craig. 2000. *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, tłum. Zbigniew Kościuk. Warszawa: Vocatio.
- Langkammer, Hugolin. 1989. *Apokryfy Nowego Testamentu*, tłum. Hugolin Langkammer. Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- Linde, Samuel. 1812. *Słownik języka polskiego*, cz. 3. Warszawa: XX Pijarzy.
- Mazurkiewicz, Roman. 2000. *Teksty o Matce Bożej. Polskie średniowiecze*. Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów.
- Mazurkiewicz, Roman. 2011. *Z dawnej literatury maryjnej. Zarysy i zblżenia*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego.
- Oficjum zwiastowania Maryi Pannie. 1991. W: *Prawosławie. Teksty o Matce Bożej*, cz. 1, red. Stanisław Napiórkowski, 24-25. Niepokalanów: Wydawnictwo Niepokalanów.

- Packer, James i Tenney, Merrill. 1980. *Słownik tła Biblii*, tłum. Zbigniew Kościuk. Warszawa: Vocatio.
- Piotr Chryzolog. 1981. Homilia na zwiastowanie Najświętszej Panny (2), (PL. 52,579-582). W: *Ojcowie Kościoła łacińscy. Teksty o Matce Bożej*, red. Stanisław Napiórkowski, 134. Niepokalanów: Wydawnictwo Niepokalanów.
- Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmy. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*. Warszawa: Edycja Świętego Pawła.
- Starowieyski, Marek. 2017. *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne*, t. 1, cz. 1. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Zimorowic, Józef. 2013. *Iesus, Maria, Ioseph. Jezus, Maria, Józef*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.

**MONIKA WALUŚ** – dr hab. teologii, wykłada w WSD Franciszkanów w Łodzi, WSD w Płocku, na UKSW. Zainteresowania badawcze: historia nauki o rodzinie oraz jej zmiany historyczne i ekumeniczne, przemiany koncepcji ojcostwa i macierzyństwa.



## Antropologiczne aspekty milczenia

### Anthropological aspects of being silent

TERESA OLEARCZYK

Krakowska Akademia im. Frycza Modrzewskiego, Polska  
tolearczyk@afm.edu.pl  
<https://orcid.org/0000-0001-6660-2379>

**Abstract:** The main research objective of the submission is to demonstrate the anthropological basis for silence. The paper uses a comparative method allowing an interdisciplinary treatment of the subject of the research. An attempt was made to apply the concept of dignity of the human person proposed by the Lublin-based personalist Adam Rodziński in the pedagogical and social contexts of the culture of silence. The cognitive results obtained support the conclusion that silence is an important factor in shaping the dignity of the subject understood as personality, in strengthening the individual's sense of their own dignity and in protecting their ontic dignity constituting the immanent value of human nature.

**Keywords:** silence; anthropology; personalism; dignity of the person

**Abstrakt:** Głównym celem badawczym artykułu jest wykazanie antropologicznych podstaw milczenia. W pracy zastosowano metodę porównawczą pozwalającą na interdyscyplinarne potraktowanie przedmiotu badań. Podjęto próbę aplikacji koncepcji godności osoby ludzkiej lubelskiego personalisty Adama Rodzińskiego w pedagogiczno-społecznych kontekstach kultury milczenia. Uzyskane wyniki poznawcze pozwalają sformułować wniosek, że milczenie jest istotnym czynnikiem kształtowania godności podmiotu rozumianej jako osobowość, wzmacniania poczucia własnej godności jednostki i ochrony jej godności ontycznej stanowiącej immanentną wartość natury ludzkiej.

**Słowa kluczowe:** milczenie; antropologia; personalizm; godność osoby

*Sztuka milczenia jest większą niż sztuka mówienia*

Artur Schopenhauer

## **Wstęp**

W ostatnich dziesięcioleciach w wielu dziedzinach coraz wyraźniej zajmujemy się hałasem, niepomni, że niezwykle ważnym i wcale niemarginalnym zjawiskiem jest milczenie. Dotychczas pojawiło się niewiele publikacji dotyczących milczenia, a przecież ono jest świadomym powstrzymaniem się od mówienia, zakłada więc obecność człowieka, w przeciwieństwie do ciszy, która może istnieć bez człowieka.

Celem tego artykułu jest próba spojrzenia na milczenie w kontekście godności osoby ludzkiej. Milczenie nie jest pojęciem, które można opisać w naukach humanistycznych w sposób precyzyjny. Inaczej postrzegają je filozofowie, teologowie, a jeszcze inaczej pedagodzy, psychologowie czy artyści. Dzięki metodzie porównawczej zastosowanej w artykule można uchwycić różnorodność podejścia do omawianego fenomenu.

Autorka zdaje sobie sprawę, że przedstawiona koncepcja kultury milczenia nie wyczerpuje wszystkich możliwości definicyjnych – jedynie skupia się na pedagogicznym i społecznym wymiarze. Dla autorki milczenie nie stanowi wyłącznie filozoficznej teorii. Jest ono jednym z tych zachowań (reakcji), które można zastosować w konkretnych dziedzinach życia jako pewnego rodzaju schemat działania dostarczający odpowiednich narzędzi do tego, by móc się rozwijać jako osoba ludzka.

## **I. Narracje o statusie osobowym człowieka, o godności osoby**

Człowiek odgrywa znacznie donioślejszą rolę we wszechświecie niż inne żyjące stworzenia. Tylko człowiek, poznając coraz to nowe aspekty świata, istotnie wpływa na otaczającą go rzeczywistość (Rodziński 1985).

Wobec powyższego nasuwa się pytanie, w jaki sposób można milczenie odnieść do praktyki życia indywidualnego i społecznego. Podstawową kwestią jest próba odpowiedzi na pytanie: Czy w sytuacji współczesnych zagrożeń cywilizacyjnych istnieje droga wyjścia z kryzysu oparta na realizacji zasad i postulatów personalizmu Rodzińskiego?

Adam Rodziński był jedynym z polskich personalistów, który nadał wyjątkowe miejsce relacyjności osób. Ta koncepcja łączy go z Karolem Wojtyłą, który również zwracał uwagę na to, że człowieczeństwo nie ogranicza się jedynie do relacji z samym sobą. Dla obu filozofów równie istotna jest relacja

osoby ze światem zewnętrznym, a przede wszystkim z drugim człowiekiem. Mówiąc wprost, istotą „bycia sobą” jest „bycie dla innych”. W filozofii Rodzińskiego relacyjny sposób istnienia osób i związane z nim poszanowanie godności osoby wyznaczają moralną wartość działania (Gałkowski 2010).

Godność osoby ludzkiej jest wartością nadrzędną i może stanowić punkt wyjścia do rozwiązywania kryzysów w wychowaniu i we współczesnej kulturze społecznej. Wydaje się, że zastosowanie w codziennym życiu zasad wzajemnego szacunku i solidarności międzypersonalnej, powstrzymywania się od niepotrzebnych słów, które obniżają wartość osoby, może zmniejszyć lub nawet wyeliminować negatywne skutki skrajnego liberalizmu, indywidualizmu czy pragmatyzmu (Żmuda-Frydrychowska 2020).

Rodziński podkreśla, że wartość urzeczywistnia się dopiero wtedy, gdy człowiek zwróci na nią swoją uwagę, podejmie decyzję odnośnie do wykonania bądź niewykonania danego czynu. W doświadczeniu codziennym wiele rzeczy nazywamy wartościowymi ze względu na to, że stanowią one dla nas określoną wartość. Pytanie, czy kultura ciszy/milczenia może stać się pewnego rodzaju przewodnikiem prowadzącym do rozwiązywania problemów dostrzeganych w dialogu, w zachowaniu, we współczesnej kulturze społecznej, jest zatem uzasadnione (Rodziński 1985).

## 2. Milczenie formą komunikacji

Rozmyślanie zarówno nad milczeniem, jak i ciszą, inspirowało i nadal inspirowało myśl filozoficzną, a pojęcia te przenikają się, w związku z czym trudno snuć nad nimi oddzielne rozważania. Oba zjawiska mają podobne właściwości, trudno jest je niekiedy odróżnić, często słowa „cisza” i „milczenie” używane są zamiennie. Mimo to we współczesnej nauce zakres badań dotyczących tych pojęć cieszy się swoistą autonomią przedmiotu i używanych metod. Takie pole zainteresowań wymaga jednak wzmożonej ostrożności i rygoru myślenia, jeśli ma prowadzić do lepszego poznania zjawisk, a nie do ich zagmatwania. Wprowadzając rygor w poznaniu i myśleniu, tworzymy ryzyko eliminacji zjawisk w polu badawczym. Wiedza prowadzi zatem do ostrożności, uczy pokory w formułowaniu naszych sądów zestawionych z nieograniczonymi zasobami ciszy i milczenia.

Cisza współtworzy proces komunikacji, jest znakiem szczególnym komunikatów niewerbalnych, a także warunkiem budowania dobrych, zdrowych relacji, i przede wszystkim – wymaga od nas pewnego wysiłku (Wieja i Wieja 2002, 136). Milczenie, które przenika się z ciszą, można opisywać i definiować na wiele sposobów. Interesującą refleksję na jej temat poczynił francuski trapista Lucien Chenevière, a jego myśl to dobre wprowadzenie do interdyscy-

plinarnych analiz fenomenu milczenia: „Milczenie nie jest sprawą wyłącznie indywidualną, lecz ma szerszy, społeczny wymiar. Dzisiaj stało się zagadnieniem z zakresu ochrony środowiska naturalnego. W skupiskach wielkomiej- skich prowadzi się pomiary hałasu, wyznaczając w decybelach jego granice, których przekroczenie zagraża fizycznemu i psychicznemu zdrowiu społeczeństwa. Przestrzeganie ciszy weszło do przepisów dotyczących bezpieczeństwa i higieny pracy. [...] W lasach, nad jeziorami i nad morzem tworzy się sfery ciszy, zarówno dla uszanowania praw drugiego człowieka do rekreacji, odpoczynku, jak i dla ratowania zagrożonych warunków rozwoju świata zwierzęcego” (Chenevière 1984, 136).

### 3. Milczenie a język

Według słowników języka polskiego milczenie to: „okres niezabierania głosu” czy „chwila ciszy, która zalega wokół” (*Mały słownik* 1999, 112). W milczeniu można trwać, zachowywać je lub przerwać, a ten, kto milczy, „nie nie mówi, nie wydaje głosu, nie odzywa się” (*Słownik szkolny* 1990). Milczenie wypełnia komunikację człowieka z samym sobą, co staje się coraz trudniejsze do zrozumienia dla współczesnego człowieka od początku życia wychowywanego w hałasie.

W językach klasycznych milczenie było wyrażane na różne sposoby, np. w grece jako ἀνέψιος (‘nie wyrażać’), εὐφημία (‘milczenie sakralne’), ἐπίστεμοζω (‘milczenie wymuszone’) czy też jako ἡσυχία (‘spokój’, ‘cisza’, ‘samotne miejsce’), z kolei w łacinie pojawiają się takie słowa jak: *placidus*, *silentium* czy *taciturnitas*. W wielu językach zachowała się różnorodność pojęć odnoszących się do milczenia, ciszy (np. w języku niemieckim), choć niestety można zauważyć zubożenie języków w tym względzie (Stachewicz 2012, 15).

Cisza i milczenie należą do najstarszych ludzkich pojęć związanych nie tylko z codzienną rzeczywistością, ale i abstrakcyjnym myśleniem. Analiza tych słów w poszczególnych językach zdradzałaby wiele o naturze człowieka i poszczególnych kultur. Często bowiem to, w jaki sposób mówimy o ciszy, świadczy nie tyle o niej, ile o nas samych. Podobną refleksję możemy przełożyć na całe kultury.

### 4. Milczenie wbrew hałasowi świata

Dramatem naszego świata wydają się hałas i przemoc. Jak piszą gwinejski duchowny arcybiskup Robert Sarah i francuski pisarz Nicolas Diat: „Jakimiż do-

broczyńcami są ci, którzy wagą swojego milczenia pełnią rolę tamy i falochronu, zatrzymują na sobie cały zgiełk przychodzący z zewnątrz czy z wewnątrz. Dzięki nim tafla wody zawsze pozostanie spokojna; łodzie nie łamią swoich kotwic; statki się nie zderzają” (Sarah i Diat 2017, 98).

Nieustanny napór negatywnych bodźców na psychikę człowieka, w tym epatowanie różnego rodzaju dźwiękami, jest przyczyną stresów i frustracji, co powoduje, że coraz więcej osób tęskni za spokojem i ciszą. Zmęczenie psychiczne dokuczające człowiekowi uaktywnia potrzebę odpoczynku w ciszy. Odsunięcie się od codziennego zgiełku w celu zrewidowania własnego życia może pomagać w rozwiązaniu nagromadzonych problemów. Człowiek poszukuje spokoju w ciszy i milczeniu.

Przejsie od świata hałasu do świata milczenia oczywiście wcale nie oznacza, że nigdy nie należy mówić. Poszukuje się milczenia wtedy, gdy nie ma powodów, by zabierać głos. Milczenie w takim wypadku jest pewnym fenomenem ludzkiego „bycia” w świecie: środkiem ascezy, metodą doskonalenia wewnętrznego, która jest konieczna, żeby w sposób odpowiedzialny spotkać się z drugim człowiekiem. Jak kontynuują swoje rozważania Sarah i Diat: „w milczeniu człowiek zdobywa szlachectwo i wielkość tylko wtedy, gdy leżąc słucha Boga i adoruje” oraz „milczenie jest ważniejsze od jakiegokolwiek innego dzieła ludzkiego” (Sarah i Diat 2007, 79-80).

## 5. Przemilczenie

Współczesne milczenie perswazyjne jest wyrazem współczesnego dyskursu. Ta forma milczenia to w zasadzie przemilczenie, które wynika z w pełni zamierzonej przemyślności i strategii. Tego rodzaju przemilczenie jest narzędziem perswazyj i manipulacji: „Milczenie czy widome zaniechanie w kontekście pewnych zachowań mogą być równie retoryczne, jak artykuł w gazecie wyrażający gniew ludu” (Blumenberg 1997, 100).

Długa jest lista przemilczeń z intencją perswazyjną lub manipulacyjną albo wywołania jakiejś reakcji u odbiorcy, albo zmiany w sytuacji, w której się znajduje. Zawsze w przypadku przemilczenia możemy zastanawiać się nad motywami (intencjami) rozmówcy (Warchała 2013, 465): „Do szeroko rozumianego milczenia i przemilczenia należałoby zaliczyć takie formy, jak przerwy w mówieniu, pauzy i pauzy wypełnione dźwiękiem parawerbalnym lub niewerbalnym, zamilknięcia, ale też milczenia przyzwalające na mówienie, przemilczenia kulturowo warunkowane naszym założeniem, że pewne rzeczy są na tyle oczywiste, iż nie ma potrzeby ich ujawniania bez wyraźnie innego celu niż wymiana informacji; zaliczymy tu także wszelkiego rodzaju pośrednie akty mowy, które polegają na wyrażeniu czegoś po to, aby świadomie

lub nieświadomie zakomunikować coś innego, co podlega tylko domysłowi” (Warchała 2013, 459).

Można się pokusić o stwierdzenie, że przemilczenie jest wyrafinowaną formą ciszy, która mocno modeluje rzeczywistość. Jest ono bardziej pojęciem natury psychologicznej, antropologicznej czy teorii komunikacji niż zjawiskiem akustycznym (o czym możemy mówić w przypadku ciszy i milczenia) lub filozoficznym w znaczeniu przestrzeni do kontemplacji i spotkania z sobą i Absolutem. Bardzo trafnie wskazuje na niejasny status ontologiczny przemilczenia językoznawczyni Krystyna Pisarkowa w klasycznym artykule *O komunikatywnej funkcji przemilczenia*, gdzie pisze: „[przemilczenie] jest jednostką komunikacji. Wygląda to na paradoks, ale jednostka ta prawdopodobnie należy do podstawowych odmian aktu mowy. Jest aktem performatywnym, czyli wykonawczym. Tak samo jak on nie musi być sądem. Nie musi być prawdą ani fałszem. Oczywiście różni się od kłamstwa. Na skali wymierzającej prawdziwość komunikacji, gdyby taka skala istniała, przemilczenie znalazłoby się między prawdą a fałszem, jednak nie byłaby to wartość neutralna, równa zeru. Przemilczenie wnosi informację i wpływa na odbiorcę. Świadomie dokonane, zamierzone przemilczenie jest równoznaczne z przekształcaniem rzeczywistości” (Pisarkowa 1986, 25).

## 6. Społeczny charakter milczenia

Milczenie może pomóc człowiekowi w wycofaniu się ze świata, w odcięciu się od hałasu i odnalezieniu spokoju i harmonii. Może też jednak mieć społeczny charakter, którego rozwój i pełnia dokonują się we wspólnocie. Ludzka postać milczenia jest rzeczywistością wspólnotową. Niemożliwe czasem jest odseparowanie i wyizolowanie zamilknięcia jako rodzaju antyprzestrzeni, często jest ono ważnym czynnikiem przestrzeni komunikacji ludzkiej. Jest również momentem odpoczynku w komunikacji, mobilizuje do rozważenia tego, co zostało wypowiedziane i co będzie powiedziane. Może być także chwilą kształtowania myśli (Handke 1999, 11).

W relacjach społecznych bywa integralnym komponentem niosącym prze-myślane znaczenie. I tak możemy zaobserwować milczenie ze wstydu, gdy człowiekowi nie pozostaje nic innego, tylko powstrzymać się od głosu w obliczu własnych działań. Częstym rodzajem milczenia bywa – co jest szczególnie dobrze znane pedagogom – powstrzymywanie się od mówienia z niewiedzy, gdy cisza ma zakryć braki w przygotowaniu i ukryć niedopełnione obowiązki. Milczenie bywa wyrazem nieśmiałości, której powody mogą być bardzo różne, począwszy od introwertyzmu, skończywszy na przeżytych traumach, ujawniających się właśnie postawą nieujawniania się. Szczególny rodzaj mil-

czenia wynika z mądrości, o czym wspomina biblijna Księga Przysłów: „Milczenie jest złotem, mowa jest srebrem”, „[...] Upadnie, kto wargi ma nierozsądne” (Prz 10,10), „Na wargach rozumnego jest mądrość, a kij na grzbiecie tego, komu jej brak” (Prz 10,13).

W relacjach społecznych milczenie związane jest ze słuchaniem. W komunikacji międzyludzkiej to właśnie w nim ujawnia się umiejętność słuchania innych i otwarcia się na treści przychodzące do słuchacza z zewnątrz i rodzące się w nim samym. Nieumiejętność zachowania milczenia i ciszy, równoczesne zabieranie głosu, gdy druga osoba mówi, jest nie tylko świadectwem braku wychowania, ale także brakiem szacunku dla innej osoby (Olearczyk 2021, 83).

Cisza i milczenie ma znaczenie nie tylko w komunikacji dwóch osób, ale także na poziomie rodziny, klasy, zakładu pracy czy całych społeczeństw. Rozumienie problemów zależy wszak od słuchania ze zrozumieniem, a słuchanie – od warunków zewnętrznych i wewnętrznych, z których do najważniejszych należy zapewnienie umożliwiającej dialog atmosfery wyciszenia (Adamska 2015, 115-131).

Milczenie bywa warunkiem spokojnej komunikacji. Nie ma zatem nic bardziej naturalnego, niż wymóg milczenia podczas dialogu, lektury, wypoczynku, ale także pracy w zależności od jej rodzaju. Milczenie to także integralna część samotności, chodzi o „ucieczkę od ludzi” bądź ekskluzję, odrzucenie, wyłączenie z grupy, bądź niezauważanie człowieka. Jest to samotność milczenia. Jednak w tym momencie dokonuje się przejście od milczenia społecznego do milczenia jako cechy dystynktywnej samotności (Kurczewska 2012, 496).

## **7. Milczenie a samotność**

Milczenie i cisza często są związane z indywidualną ścieżką człowieka, szczególnie z jego pracą twórczą, np. pisaniem, komponowaniem muzyki czy też snuciem abstrakcyjnych koncepcji. Wielu czynnościom, które są formą ludzkiej aktywności, towarzyszy milczenie, co wskazuje na jego istotę, gdyż jest ono czymś więcej niż nieobecnością czy brakiem czegoś (np. słów, dźwięku, obecności). Milczenie i słowo, cisza i dźwięk należą do siebie i nie można ich rozdzielać. Moment milczenia nie ma w sobie niczego negatywnego, jest skrytością, w której zamyka się nieprzeczuwalna tajemnica obecności i to z tej tajemnicy czerpią samotni twórcy (Olearczyk 2021, 86).

Milczenie jest zatem twórcze. Przeżywane w ciszy wyznacza horyzont własnego istnienia, buduje człowieka, stanowi w pewnym sensie podłoże egzystencji człowieka, z drugiej strony stwarza przestrzeń ludzkiego doświadczenia. Milczenie może być doświadczone, „słuchane, można je postrzegać w całej złożoności form i kształtów, zależności i odniesień, jednakże nie spo-

sób go do końca zracjonalizować, ogarniając świat myśli, pojęć, definicji” (Olearczyk 2021, 86).

## 8. Milczenie etyczne

Wreszcie kategoria milczenia bywa rozpatrywana w trzech aspektach etycznych: jako obowiązek, cnota lub jako występki. Milczenie jest obowiązkiem, kiedy ktoś zobowiązał się do zachowania tajemnicy, szczególnie wtedy gdy niezachowanie milczenia naraża kogoś na cierpienie lub wyrządza mu krzywdę. Mówienie o czymś, co powierzone zostało komuś w zaufaniu, jest nieuczciwe. Powstrzymanie się od ocen i uwag raniących innego człowieka również wiąże się z milczeniem. Inny przykład obowiązku zachowania go dotyczy miejsc, w których regulaminowo lub zwyczajowo konieczne jest respektowanie ciszy. Przestrzeganie milczenia służy tu często jako środek kształtujący postawę skupienia i wyciszenia wewnętrznego (Dąbska 1975, 19).

W tym kontekście można mówić o milczeniu jako środku ascezy, która jednak nie odnosi się tylko do religijnego życia człowieka. Milczenie ascetyczne bywa stosowane jako metoda wewnętrznego doskonalenia się człowieka i służy pracy nad panowaniem nad sobą: w powściągnięciu ciekawości, gadulstwa, skłonności do osądzania innych, wyrabianiu siły woli, a także ułatwieniu skupienia i uintensywnienia przeżywania pewnych stanów świadomości. Prowadzi ono do wyrobienia cnoty milczenia, która służy dobru moralnemu. Pozwala osiągnąć umiejętność dochowania tajemnicy, co tym bardziej podnosi rangę cnoty, czyniąc ją heroiczną, gdy sytuacja nieujawnienia jakiejś informacji naraża osobę milczącą na cierpienia, których mogłaby uniknąć, gdyby nie milczała. Wspomniana cnota jest również wyborem postawy zwrócenia się ku innym. Ujawnia się ona w umiejętności słuchania drugich, otwarcia się na treści przychodzące do słuchacza z zewnątrz i rodzące się w nim samym (Dąbska 1975, 20).

Milczenie jako występki lub wina pojawia się wówczas, gdy należało mówić, a zaniechało się tego. W sytuacji wymagającej zabrania głosu zatajenie wiadomości dotyczących ważnej sprawy ściąga winę na osobę milczącą i pociąga za sobą przykre konsekwencje. Człowiek, który świadomie i dobrowolnie milczy, w sposób szczególny staje się współwinny przestępstwa tego, kogo ukrywa (Dąbska 1975, 21). Wykazuje brak odwagi cywilnej.

Milczenie w etyce ma dwa podstawowe wymiary: wewnętrzny, immanentny i zewnętrzny, transcendentny. Pierwszy wymiar wiąże się z tym, co niepoznawalne lub/i niewyraźne, co stanowi graniczość w etyce, co jest wpisane w etyczność jako taką (Stachewicz 2012, 8). Wymiar drugi to milczenie jako przedmiot oceny moralnej, dychotomizacja milczenia na dobre i złe, słuszne



i niesłuszne. Wymiar wewnętrzny jest zatem w sposób konieczny sprzężony z apofazą, prowadząc do ścisłego i organicznego wręcz związku etyki sygetycznej z apofatyczną. Stanowi on podstawowy zrąb zagadnień i problemów, które podejmuje w książce Lash (2009, 74).

Wymiar zewnętrzny milczenia w etyce ma już inny sens, ma pozaapofatyczną genezę i stanowi przedmiot naszej uwagi w wielu miejscach książki *Milczenie wobec dobra i zła*, począwszy od preliminariów. Niemniej ta warstwa etyki apofatycznej jest dla nas interesująca przede wszystkim w optyce fundamentalnej, choć elementy etyki normatywnej związane z milczeniem też się śladowo pojawiają. Są one jednak marginesowe, drugoplanowe i pełnią głównie funkcję obrazującą i wskazującą na nowe przestrzenie problemowe związane z etyką sygetyczną (Stachewicz 2012, 9).

## 9. Milczenie a filozofia

Filozoficzna kategoria milczenia bywa rozpatrywana na różnych płaszczyznach, np. w rozważaniach o jego istocie jako elemencie oddziałującym na człowieka, kształtującym jego moralność oraz przybliżającym go do Boga. W ciągu dziejów filozofowie przypisywali milczeniu funkcje poznawcze, etyczne, egzystencjalne czy komunikacyjne, jak to robił np. św. Augustyn, pisząc, że: „ruchy ciała są jakby naturalną mową wszystkich ludzi, polegającą na wyrazie twarzy, poruszeniach oczu, na różnych gestach, jak też na samym brzmieniu głosu, które ujawnia nastawienie wewnętrzne człowieka w prośbach, stwierdzeniach, odmowach i poleceniach” (Augustyn 2008, 26).

Dalej myśl św. Augustyna dotycząca milczenia wiąże to pojęcie z ludzkim sumieniem i duszą, które są skierowane ku prawdzie absolutnej, w której człowiek może usłyszeć Boga.

Nieco szerzej postrzega milczenie Blaise Pascal, według którego jest ono synonimem samotności (dającej spokój duchowi i myśli ludzkiej), skupienia i wyciszenia. Tenże spokój i poznanie prawdy o sobie samym są źródłem korzyści niesionych przez samotność i milczenie. Pascal rozumie milczenie również jako zachowanie tajemnicy. Tu odnosi się do kategorii etycznej, wskazując, że dyskrecja jest wypracowaną cechą. Pascal aspekt moralny milczenia dostrzega również w dobrej lub złej mowie. Lepiej milczeć, niż powiedzieć coś złego.

Filozof dostrzega jednak również negatywne strony milczenia, czyli obojętność wobec „niewygodnej” Prawdy. Opisuje je także jako ucieczkę przed możliwością konfrontacji czy obiektywnego oceniania jakiejś sytuacji. Ma ono także głębokie egzystencjalne uzasadnienie, które filozof tłumaczy w ten sposób: tylko w rzeczywistym mówieniu możliwe jest właściwe milczenie.

Aby móc milczeć, człowiek musi mieć coś do powiedzenia, tzn. musi dysponować właściwą i bogatą otwartością samego siebie (Płużański 1974, 123).

Problem milczenia w filozofii szczególnie łączył Martina Heideggera i Ludwika Wittgensteina. Sam Heidegger był nawet nazywany największym współczesnym filozofem milczenia (Bremer 2002, 132). Niemiec porusza ten temat, rozważając kwestie języka, mowy w odniesieniu do bycia, które dookreśla z niezwykłą oryginalnością: „Heidegger widzi milczenie jako istotową możliwość mówienia. Milczenie nie oznacza bycia niemym. Niemy ma raczej tendencję do mówienia. Nie tylko nie dowiódł on, iż potrafi milczeć, ale brak mu jakiejkolwiek możliwości, aby taki dowód przeprowadzić. Jak niemy nie pokazuje, że milczy, tak samo nie pokazuje tego także ktoś małomówny. Istnieje swoista logika zachowania milczenia, a ono samo może być widziane jako wychodzący poza i ponad słowa sposób mówienia. Heidegger piętnuje mowę, która popadła w degradującą służbę środkom masowej komunikacji, w której panoszy się uprzedmiotowienie jako dostępność wszystkiego wszystkim. Wychodząc od prawdy bycia, omawia pierwotną przynależność słowa do bycia. Przynależność tę przykrywa panowanie subiektywności, która następnie przedstawia się na zewnątrz jako opinia publiczna. Myśląc o prawdzie bycia, musimy zarazem wznieść na inny poziom namysł nad istotą języka. Nie może on być już tylko filozofią języka (*Sprachphilosophie*). Dlatego Heidegger wskazuje na istotny wymiar mowy i zadaje pytanie: jaki sposób bycia pozwala mowie być w danym wypadku naprawdę nowy?” (Bremer 2002, 133).

Podobnie jak Heideggera, również Wittgensteina można nazwać filozofem milczenia. Austriacki filozof, który pozostawił po sobie jedno główne dzieło: *Traktat logiczno-filozoficzny*, zawarł w nim rozważania na temat języka, a także *explicite* milczenia. Dzieło to zresztą kończy się zdaniem: „O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć” (za: Bremer 2002, 135). Natomiast najtrafniej myślenie ogólne Wittgensteina o milczeniu ujmują te słowa: „Odnosząc to, cośmy właśnie powiedzieli, do milczenia możemy skonkludować: nie potrafimy i nie chcemy wyjaśnić, czym jest milczenie, ale potrafimy opisać skutki milczenia. Milczenie należy do gry językowej a tym samym jest związane z naszą formą życia. Dlatego milczenie, podobnie jak słowa, posiada znaczenie. Opisując «używanie» milczenia poznajemy, czym ono jest” (Bremer 2002, 137).

Wittgenstein jest najbardziej znany ze słów: „Granice mego języka oznaczają granice mojego świata” (za: Bremer 2002, 136). W świetle tych słów i rozważań o milczeniu można pokusić się o wyrażenie duchowej intuicji, że za granicami naszego świata jest właśnie milczenie. Jest ono jednocześnie przestrzenią tajemnicy, gdzie ukrywają się idee, do których poznania dążymy: esencji człowieczeństwa, prawdy i absolutu.

## 10. Milczenie a popkultura

Współcześnie cisza jest wypierana i żyjemy w najbardziej hałaśliwych czasach w historii ludzkości, do czego przyczyniły się w dużej mierze wynalazki techniczne, także te, które sprawiły, że muzyka może być odtwarzana na masową skalę w parametrach przekraczających wytrzymałość ludzkiego słuchu. Cechami dystynktywnymi popkultury od lat 50. XX wieku są: szybkość, przepych, głośność, skandal, pogoń za nowością. Mimo to pojawiają się w popkulturze naturalne dla samej istoty człowieczeństwa dążenia do harmonii i spokoju. Wyrazem tego są klasyczne już piosenki, które przez współczesnych ludzi utożsamiane bywają z artystycznym wyrazem ciszy. Można przypuszczać, że jednym z takich utworów jest *Sound of silence* duetu Simon and Garfunkel wydany w 1965 roku.

Warto zatem na chwilę porzucić pole tradycyjnej filozofii i akademickiej myśli, żeby przyjrzeć się, co naprawdę zawierają teksty utożsamiane nieraz z ideą ciszy. I tak czwarta zwrotka *Sound of silence* brzmi:

„Fools” said I, “You do not know Silence  
like a cancer grows.  
Hear my words that  
I might teach you,  
Take my arms that  
I might reach to you.”  
But my words like silent raindrops fell,  
And echoed  
In the wells of silence

(Simon and Garfunkel)

W wolnym tłumaczeniu podmiot liryczny mówi: «Głupcy, czy nie wiecie, że cisza **roзраsta się jak rak** [wyróżnienie T.O.], posłuchajcie mnie, a będę was uczył, chwycicie mnie za ramiona, a obejmę was». Ale moje słowa padają jak krople deszczu i niosą się echem w studniach ciszy”.

W popkulturowym hymnie wcale nie ma więc pochwały ciszy, a mogłoby się tak wydawać, biorąc pod uwagę, jaką siłę oddziaływania ma ta piosenka. Większość z nas pamięta, że stała się ona lejtmotywem w czasie żałoby i zadumy po śmierci prezydenta Gdańska Pawła Adamowicza w styczniu 2019 roku. Cisza pojawia się tu jednak w pejoratywnym kontekście. Cisza w piosence rozrasta się jak rak. Czymś pozytywnym dla podmiotu lirycznego jest jego własny głos (głos piosenkarza, jak możemy domniemywać, interpretować). Głos podmiotu jednak nie dociera do odbiorców, lecz przegrywa z ciszą, która jest tu jak studnia... Można dopowiedzieć: głęboka, ciemna, niedostępna.

W świetle powyższego z łatwością można zauważyć, że mimo jakiegś podświadomej tęsknoty popkultury do ciszy skrywa ona lęk przed ciszą.

## **11. Negatywny aspekt milczenia**

O negatywnym aspekcie milczenia pisze Krystyna Adamska. W swoim artykule przedstawiła wyniki badań nad milczeniem w organizacji, rozumianym jako świadome powstrzymanie się od zabierania głosu w przypadku dostrzeżenia nieprawidłowości. Badania, które przeprowadziła na pracownikach różnych firm, wskazują na redukcję milczenia u osób uważnych społecznie oraz osób zajmujących stanowiska kierownicze (Adamska 2015, 115-131).

Negatywny aspekt milczenia, ujawniający się jako regres, widoczny jest w procesie nieprawidłowego wychowania dzieci. Występuje również jako mechanizm obronny (także u osoby dorosłej) wobec piętrzących się trudności życiowych. Milczenie regresywne jest instynktowną ucieczką wywołaną lękiem i ma służyć zabezpieczeniu się przed naruszeniem dobrego samopoczucia przez lekceważącą postawę innych osób. Odmianą negatywnego milczenia jest jego patologiczna postać, ujawniająca się w osobowości człowieka, częściej wśród skrajnie autystycznych schizofreników. Postawa ta polega na osłabieniu kontaktu człowieka z otoczeniem, zamknięciu się w sobie i na myśleniu oderwanym od rzeczywistości (Adamska 2015, 115-131; Olearczyk 2021, 87).

Milczenie jako występki lub wina pojawia się wówczas, gdy należało mówić, a zaniechało się tego. W sytuacji wymagającej zabrania głosu zatajenie wiadomości dotyczących ważnej sprawy ściąga winę na osobę milczącą, pociąga za sobą przykre konsekwencje. Człowiek, który świadomie i dobrowolnie milczy, w sposób szczególny staje się współwinny przestępstwa. Nie chodzi tu o formę donosicielstwa, ale o odróżnianie dobra od zła i podejmowanie właściwych środków zaradczych przeciw złu (Adamska 2015, 115-131).

## **12. Milczenie a najgłębszy wymiar człowieczeństwa**

Porzucając luźne, rozmaite dygresje na temat milczenia, na koniec należy zanurzyć się w milczeniu w celu poszukiwania esencji człowieczeństwa. Jak pisze Korneliusz Wencel, przedstawiciel jedyne go męskiego zakonu klauzury w Polsce: „Przestrzeń milczenia, napotykać na otwartą przestrzeń ludzkiego ducha, wywołuje rezonans, którego skutki dla egzystencji człowieka pozostają nieprzewidywalne” (Wencel 2001, 27). Dzieje się tak, gdyż milczenie jawi się najczęściej jako jeden ze środków ostatecznych, granicznych – milczy się wobec tajemnicy, w milczeniu wskazuje się na coś, czego nie da się

wyrazić w języku, gdy dochodzimy do wittgensteinowskiej granicy naszego wewnętrznego świata.

Istnieje wiele postaci milczenia, które nie są sobie równe, lecz różnią się między sobą, tak jak różnią się między sobą ludzie ze swoim wyglądem, charakterem, wrażliwością i zdolnościami. Ważne jednak tutaj jest milczenie, które pomaga człowiekowi komunikować się z samym sobą, uświadamiać zachodzące procesy psychiczne, prowadzi go do jego jestestwa, a także jest niezbędnym narzędziem do porozumienia z Bogiem.

Konotacje „człowiek – milczenie – Bóg” od wieków zajmują teologów, artystów i filozofów. W świecie odkrywamy wiele postaci milczenia, które wskazują nam na milczenie Stwórcy (Merton 2012, 38). Milczenie jest częścią natury Boga, jest Jego prostotą (Merton 1989, 290). I mimo że wielu zwykłych ludzi słynne „milczenie Boga” napęłnia strachem i beznadzieją, to – znów odwołując się do słów polskiego kameduły – należy porzucić lęk, gdyż w przestrzeni milczenia nie ma chaosu ani niepokoju: „prostota i czystość milczenia kreuje właściwy horyzont oglądu i kontemplacji piękna, zapewniając tym samym poznanie i zrozumienie rzeczywistości” (Wencel 2001, 20). Milczenie można rozpatrywać jako pewien fenomen ludzkiego bycia w świecie, jako środek ascezy, metodę doskonalenia się wewnętrznego.

Człowieka zanurzającego się w milczeniu należy postrzegać jako poszukującego siebie, prawdy i Boga. Tego rodzaju milczenie nie może być przerażające i destrukcyjne, gdyż wynika ono z wolnej woli. Taka jego postać może być odczytywana jako pochodząca z nieskończonego źródła Absolutu. Biblia mówi o milczeniu Boga, które jest odczytywane jako tajemnica. Prowadzi więc ono człowieka do zadumy nad samym sobą, sensem swojego życia, do rozważań nad tajemnicą, a przez to i do spotkania z Bogiem, które to spotkanie umożliwi całkowite duchowe spełnienie człowieka.

## **Zakończenie**

Jak pokazano w niniejszym artykule, milczenie może być postrzegane w bardzo rozmaity sposób i może odgrywać fundamentalną rolę w duchowości człowieka, komunikacji z innymi ludźmi czy wreszcie jako element mający wymiar społeczny. Wszystkie te jego aspekty dotyczą esencji człowieczeństwa.

Nawiązując do teorii godności osoby ludzkiej Adama Rodzińskiego, milczenie należy ująć jako jedną z wartości nadrzędnych, które tę godność kształtują. Sprzyja bowiem „byciu sobą” i „byciu dla innych”, ponieważ pomaga wsłuchaniu się w głos własnego sumienia, a także w głos innego człowieka, co hamuje pokusę bezprawnej ingerencji, naruszającej godność drugiej oso-

by. Szczególnie w sytuacjach kryzysowych może pomagać w rozwiązywaniu problemów wychowawczych, a także konfliktów w sferze społecznej. Może też pomagać kształtować własną godność rozumianą jako osobowość, można w nim wzmacniać poczucie własnej wartości i zrozumieć potrzebę ochrony godności ontycznej jako immanentnej wartości natury ludzkiej.

## BIBLIOGRAFIA

- Adamska, Katarzyna. 2015. Milczenie w organizacji. Rola uważności społecznej i czynników kontekstowych. *Zarządzanie Zasobami Ludzkimi, Roczniki Psychologiczne*, 1, 115-131.
- Augustyn. 2008. *Wyznania*, tłum. Michał Bohusz Szyszko. Warszawa: Hachette.
- Blumenberg, Hans. 1997. *Rzeczywistości, w których żyjemy*, tłum. Wanda Lipnik. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Bremer, Józef. 2002. Martin Heidegger i Ludwig Wittgenstein o milczeniu. *Forum Philosophicum*, 7, 123-152.
- Chenevière, Lucien. 1984. *Rozmowy o milczeniu*, tłum. Maria Szczepan. Kraków: Wydawnictwo oo. Karmelitów Bosych.
- Dąbmska, Izydora. 1975. O funkcjach semiotycznych milczenia. W: Izydora Dąbmska. *Znaki i myśli. Wybór pism z semiotyki teorii nauki i historii filozofii*. Warszawa–Poznań–Toruń: PWN.
- Gałkowski, Jerzy. 2010. *Osoba – moralność – kultura. O filozofii Adama Rodzińskiego*. Dostęp: 5.03.2019. [https://www.kul.pl/osoba-moralnosc-kultura-o-filozofii-adama-rodzinskiego,art\\_28112.html](https://www.kul.pl/osoba-moralnosc-kultura-o-filozofii-adama-rodzinskiego,art_28112.html).
- Handke, Kwiryna. 1999. Między mową a milczeniem. W: *Semantyka milczenia. Zbiór studiów*, red. Kwiryna Handke. Warszawa: Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy.
- Kurczewska, Joanna. 2012. Narody i przemilczenia. *Przegląd Filozoficzno-Literacki*, 4(35), 485-504.
- Księga Przysłów. W: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*. Poznań: Pallottinum.
- Merton, Thomas. 1989. *Nikt nie jest samotną wyspą*, tłum. Maria Morstin-Górska. Poznań: Zysk i S-ka.
- Milczenie [hasło]. 1999. W: *Mały słownik języka polskiego*, red. Stanisław Skorupka, Halina Auderska i Zofia Łempicka. Warszawa: PWN.
- Olearczyk, Teresa. 2021. *Między hałasem a ciszą*. Kraków: Vistulana.
- Olearczyk, Teresa. 2020. Silence and Human Development [Cisza w rozwoju człowieka]. *Pedagogia Christiana*, 1(45), 53-65.
- Olearczyk, Teresa. 2010. *Pedagogia ciszy*. Kraków: WAM.
- Pisarkowa, Krystyna. 1986. O komunikatywnej funkcji przemilczenia. *Roczniki Prasoznawcze*, 1(107), 27-34.
- Rodziński, Adam. 1985. *Osoba i kultura*. Warszawa: Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych.
- Rodziński, Adam. 1989. *Osoba, moralność, kultura*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Sarah, Robert i Nicolas Diat. 2017. *Moc milczenia*, tłum. Agnieszka Kuryś. Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek.
- Stachewicz, Krzysztof. 2012. *Milczenie wobec dobra i zła. W stronę etyki sygetycznej i apofatycznej*. Poznań: Wydział Teologiczny UAM.
- Warchał, Jacek. 2013. Kilka uwag o milczeniu. *Konteksty Kultury*, 10(4), 458-468.
- Wencel, Korneliusz. 2001. *Milczenie*. Kraków: Wydawnictwo M.
- Wieja, Alina i Henryk Wieja. 2002. *Małżeństwo, o jakim marzymy*. Ustroń: Koinonia.

Żmuda-Frydrychowska, Barbara. 2020. *Personalizm Adama Rodzińskiego wobec wyzwań współczesnej kultury*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II.

**TERESA OLEARCZYK** – dr hab., prof. KAAFM, Absolwentka Wydziału Filozoficzno-Historycznego Uniwersytetu Jagiellońskiego. Doktor habilitowany; nauczyciel akademicki na krakowskich uczelniach: Akademii Pedagogicznej im. Komisji Edukacji Narodowej (Uniwersytet Pedagogiczny), Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej (Akademia Ignatianum), Krakowskiej Akademii im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego (Krakowska Szkoła Wyższa). Przewodnicząca Rady Nauki Dyscypliny Pedagogika w KAAFM (od maja 2020); członek Rady Redakcyjnej „Hejnału Oświatowego”; inicjatorka i prowadząca Salon Edukacyjny Krakowa (od 2006 w KAAFM) oraz Akademię Dobrych Manier (w Zamku w Niepołomicach od 2012). Autorka publikacji z zakresu pedagogiki, teorii wychowania, pedagogiki rodziny, pedagogiki ciszy.





**VARIA**



## **Parafialne rady duszpasterskie – współodpowiedzialność laikatu za wspólnotę parafialną**

Parish pastoral councils – joint responsibility of the laity  
for the parish community

**BOGDAN BIELA**

Uniwersytet Śląski w Katowicach, Wydział Teologiczny, Polska

bogdan.biela@us.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0001-9105-7536>

**Abstract:** The purpose of this article is to show the importance of parish pastoral councils (PPC) in the implementation of the Church's evangelising mission, which is expressed by influencing the shape and effectiveness of parish pastoral care. Accordingly, within the paradigm of pastoral-theological analysis, the article first shows the role of PPC in the light of Church teaching. It then presents what, based on research, is the image of the PPC in Poland. The article ends with conclusions and pastoral imperatives for the PPC to become a real and fruitful structure of joint responsibility of the laity for the mission of the parish community.

**Keywords:** Parish Pastoral Council; parish; joint responsibility of the laity

**Abstrakt:** Celem niniejszego artykułu jest ukazanie znaczenia parafialnych rad duszpasterskich (PRD) w realizacji ewangelizacyjnej misji Kościoła, co wyraża się poprzez oddziaływanie na kształt i skuteczność duszpasterstwa parafialnego. W związku z powyższym w ramach paradygmatu analizy pastoralnoteologicznej artykuł w pierwszej części ukazuje rolę PRD w świetle nauczania Kościoła. Następnie przedstawia, jaki na podstawie badań jest obraz PRD w Polsce. Artykuł podsumowują wnioski oraz imperatywy pastoralne, aby PRD stawały się faktyczną i owocną strukturą współodpowiedzialności laikatu za realizację misji wspólnoty parafialnej.

**Słowa kluczowe:** parafialna rada duszpasterska; parafia; współodpowiedzialność świeckich

## Wstęp

Celem procesu synodalnego zainauguowanego przez papieża Franciszka w październiku 2021 roku nie jest „jedynie seria ćwiczeń, które zaczynają się i kończą, ale raczej podążanie drogą autentycznego wzrastania ku komunii i misji [...]. To podążanie razem będzie wymagać odnowy mentalności i struktur kościelnych tak, aby żyć wezwaniem Boga do Kościoła w obliczu aktualnych znaków czasu” (*Vademecum Synodu o synodalności 2021*, 1.3). To „podążanie razem” realizuje się przede wszystkim w parafii, która jako wspólnota wiernych „wciela tajemnicę Kościoła w widzialną, natychmiastową i codzienną formę. Parafia jest miejscem, gdzie uczymy się żyć jako uczniowie Pana w sieci braterskich relacji i doświadczać komunii w różnorodnych powołaniach i pokoleniach, charyzmatach, posłudze i kompetencjach, tworząc prawdziwą wspólnotę, gdzie wszyscy wspólnie żyją swoją misją i posługą, harmonizując specyficzny wkład wszystkich” (Międzynarodowa Komisja Teologiczna 2018, 83). W realizacji tej misji szczególną rolę do odegrania w parafii ma przewidziana przez prawo kanoniczne parafialna rada duszpasterska (por. *Vademecum Synodu o synodalności 2021*, 1.3)<sup>1</sup>. Wyniki badań, ale także świadectwa wielu osób mających do czynienia z PRD pokazują jednakże, że podejmują one w stopniu niewystarczającym to, co w intencji dokumentów i zaleceń Kościoła ma stanowić podstawową rację ich bytu. Warto zatem podjąć temat PRD, gdyż to właśnie od tej komunijnej struktury Kościoła w dużym stopniu zależy kształt i skuteczność duszpasterstwa parafialnego. W związku z powyższym w ramach paradygmatu analizy pastoralnoteologicznej na początku zostanie ukazana rola PRD w świetle nauczania Kościoła. Następnie pokażemy, jaki jest faktyczny obraz PRD w Polsce. W ostatniej części zostanie zanalizowany istotny faktor mający wpływ na to, w jaki sposób rada duszpasterska staje się jednym z instrumentów pastoralnego nawrócenia rozumianego jako uczynienie Kościoła znacznie bardziej komunią, w której wszyscy mają większe poczucie uczestnictwa, co sprawi, że parafia będzie w stanie o wiele lepiej niż dotychczas pełnić swoją ewangelizacyjną misję we współczesnym świecie (por. Franciszek 2013, 28; Kongregacja ds. Duchowieństwa 2020, 29).

---

<sup>1</sup> Nie dziwi zatem postulat wyrażony w dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Synodalność w życiu i misji Kościoła*, aby koniecznie zrewidować normy kanoniczne, które obecnie jedynie sugerują utworzenie parafialnej rady duszpasterskiej [dalej: PRD], 84.

## I. Nauczanie Kościoła o parafialnych radach duszpasterskich

O radach duszpasterskich wspominają trzy dokumenty soborowe. *Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele* mówi o radzie duszpasterskiej na szczeblu diecezjalnym. „Bardzo pożądaną jest rzeczą, aby w każdej diecezji utworzono osobną radę duszpasterską z biskupem diecezjalnym na czele” (Sobór Watykański II 1965a, 27). Drugim dokumentem soborowym, w którym znajdują się wzmianki o radach duszpasterskich, jest *Dekret o apostolstwie świeckich*, gdzie podkreślono, że rady mają wspierać działalność apostołską Kościoła, „czy to na polu ewangelizacji i uświęcania, czy to na terenie charytatywnym i społecznym”, koordynując różne świeckie stowarzyszenia i inicjatywy. Stwierdza on, że „tego rodzaju rady powinny istnieć również na terenie parafii” (Sobór Watykański II 1965b, 26). Podobne zalecenie dla terenów misyjnych wysuwa soborowy *Dekret o działalności misyjnej Kościoła* (Sobór Watykański II 1965c, 30). Na podstawie ogólnych zaleceń powyższych dokumentów w diecezjach i parafiach zaczęły powstawać rady duszpasterskie, najpierw na zasadzie eksperymentu, a potem jako stała praktyka.

Nauczanie II Soboru Watykańskiego o tworzeniu rad duszpasterskich na poziomie diecezjalnym i parafialnym zaowocowało ich powstawaniem w wielu krajach Europy Zachodniej. Wiązało to się z pewnymi problemami. Odpowiedzią na nie było *motu proprio* Pawła VI *Ecclesiae Sanctae*, zawierające podstawę do powołania i działalności rad duszpasterskich<sup>2</sup>. Temat PRD podjął *Kodeks prawa kanonicznego* z 1983 roku [dalej: KPK]. W kan. 536, § 1 czytamy: „Jeśli zdaniem biskupa diecezjalnego, po zasięgnięciu opinii rady kapłańskiej, byłoby to pożyteczne, należy w każdej parafii ustanowić radę duszpasterską. Ma jej przewodniczyć proboszcz, a członkami powinni być wierni wraz z tymi, którzy z urzędu uczestniczą w trosce duszpasterskiej o parafię i pomagają w ożywianiu działalności pasterskiej”. Z kolei w § 2 czytamy, że „Rada duszpasterska posiada jedynie głos doradczy i kieruje się normami określonymi przez biskupa diecezjalnego”.

Ogólne wskazania KPK znalazły dopełnienie w adhortacji apostolskiej Jana Pawła II o powołaniu i misji świeckich w Kościele i świecie *Christifideles laici*, która wyciąga praktyczne wnioski z eklezjologicznej koncepcji Kościoła jako komunii. W rozdziale drugim mówiącym o uczestnictwie świeckich w życiu Kościoła-Wspólnoty Jan Paweł II podkreśla, że „wypada zastanowić się bliżej nad sprawą wspólnoty i uczestnictwa ludzi świeckich w życiu parafii. Zwróćmy najpierw uwagę wszystkich świeckich mężczyzn

---

<sup>2</sup> W tym kontekście powstał także okólnik Kongregacji dla Duchowieństwa o radach duszpasterskich z 1972 r., list okólny Kongregacji do spraw Duchowieństwa z 1973 r. oraz instrukcja Kongregacji do spraw Biskupów *Ecclesiae imago* z 1973 r.

i kobiet na jakże prawdziwe, znamienne i zachęcające słowa Soboru wyjęte z Dekretu o apostołstwie świeckich: «We wspólnotach kościelnych działalność ich [świeckich] jest do tego stopnia konieczna, że bez niej apostołstwo samych pasterzy nie może zwykle być w pełni skuteczne». [...] Świeccy winni nabierać coraz głębszego przekonania o tym, jak bardzo istotne jest apostołskie zaangażowanie na terenie własnej parafii. [...] «Parafia dostarcza naczynego przykładu apostołstwa wspólnotowego, gromadząc w jedno wszelkie występujące w jej obrębie różnorakie właściwości ludzkie i wszczepiając je w powszechność Kościoła. Niech świeccy przyzwyczajają się działać w parafii w ścisłej jedności ze swoimi kapłanami, przedstawiać wspólnocie Kościoła problemy własne i świata oraz sprawy dotyczące zbawienia celem wspólnego ich omówienia i rozwiązywania; współpracować w miarę sił we wszystkich poczynaniach apostołskich i misyjnych swojej kościelnej rodziny». Postulat Soboru dotyczący «wspólnego» omawiania i rozwiązywania problemów duszpasterskich winien być odpowiednio i systematycznie realizowany poprzez coraz szersze, mocniejsze i zdecydowane dowartościowanie parafialnych rad duszpasterskich, co słusznie podkreślali z naciskiem Ojcowie synodalni” (Jan Paweł II 1988, 27).

Z kolei w liście apostołskim na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 *Novo millennio ineunte* Jan Paweł II, odwołując się do rad duszpasterskich jako struktur, które mają kultywować i poszerzać przestrzeń komunii kościelnej, stwierdził, że u podstaw wspólnotowego charakteru parafii znajduje się „duchowość komunii”. „Nie łudźmy się – pisał ojciec święty – bez takiej postawy duchowej na niewiele zdałyby się zewnętrzne narzędzia komunii. Stałyby się bezdusznymi mechanizmami, raczej pozorami komunii niż sposobami jej wyrażania i rozwijania” (Jan Paweł II 2001, 43). Dlatego „zanim przystąpimy do planowania konkretnych przedsięwzięć – wskazywał Jan Paweł II – należy krzewić duchowość komunii, podkreślając jej znaczenie, jako zasady wychowawczej wszędzie tam, gdzie kształtuje się człowiek i chrześcijanin, gdzie formują się szafarze ołtarza, duszpasterze i osoby konsekrowane, gdzie powstają rodziny i wspólnoty” (Jan Paweł II 2001, 43). O PRD czytamy również w instrukcji Kongregacji ds. Duchowieństwa *Kapłan, pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej*. Dokument ów, nawiązując do KPK i wcześniejszego nauczania Kościoła, przypomina, że podstawowym celem istnienia PRD jest zapewnienie wiernym w sposób instytucjonalny możliwości podejmowania, wraz z duchownymi, współodpowiedzialności za duszpasterstwo. Przez uczestnictwo w PRD – jak czytamy w instrukcji – wierni mogą przyczynić się do budowania kościelnej komunii i rozbudzać misyjny zapał w parafiach. Wymieniono tutaj także niektóre zagadnienia, którymi powinny się zajmować PRD: kwestię inicjatyw misyjnych, katechetycznych i apostołskich; rozwijanie formacji doktrynalnej i życia sakramentalnego wiernych; wspomaganie

działalności duszpasterskiej kapłanów w różnych środowiskach; uwrażliwienie opinii publicznej na problemy Kościoła. Dokument podkreśla także, że nie można traktować PRD jako organu wyřeczającego proboszcza w kierowaniu parafią i ograniczającego jego rolę jako pasterza przewodniczącego wspólnocie (por. Kongregacja ds. Duchowieństwa 2002, 26)<sup>3</sup>.

W jednym z najnowszych dokumentów Stolicy Apostolskiej *Nawrócenie duszpasterskie wspólnoty parafialnej w służbie misji ewangelizacyjnej Kościoła* w rozdziale X mówiącym o instytucjach współodpowiedzialności kościelnej znajduje się punkt poświęcony PRD. Czytamy tutaj m.in.: „Obowiązujące ustawodawstwo kanoniczne pozostawia biskupowi diecezjalnemu ocenę dotyczącą erygowania w parafiach Parafialnej rady duszpasterskiej, co jednak można zwykle uznać za szczególnie zalecane, jak przypomniał nam papież Franciszek: «Jakże konieczne są rady duszpasterskie! Biskup nie może prowadzić diecezji bez rad duszpasterskich. Proboszcz nie może prowadzić parafii bez rady duszpasterskiej». [...] Teologiczny sens Rady duszpasterskiej wpisany jest w konstytutywną rzeczywistość Kościoła, co znaczy, że jest on «Ciałem Chrystusa», które rodzi «duchowość komunii». [...] Rada duszpasterska, daleka od bycia zwykłym organizmem biurokratycznym, uwydatnia zatem i urzeczywistnia sobą fundamentalne znaczenie Ludu Bożego jako podmiotu oraz aktywnego i ważnego uczestnika misji ewangelizacyjnej, ponieważ każdy wierny otrzymał dary Ducha Świętego poprzez chrzest i bierzmowanie. [...] W świetle tej podstawowej wizji możemy przypomnieć słowa Pawła VI, zgodnie z którymi «zadaniem Rady duszpasterskiej jest studiowanie, badanie wszystkiego, co dotyczy działalności duszpasterskiej, a zatem proponowanie praktycznych wniosków w celu promowania zgodności życia i działania Ludu Bożego z Ewangelią», mając świadomość, jak przypomniał papież Franciszek, że celem tej Rady «nie będzie w pierwszym rzędzie organizacja kościelna, lecz realizacja misyjnego marzenia o dotarciu do wszystkich» [...]. Rada duszpasterska jest organem doradczym, który kieruje się normami ustanowionymi przez biskupa diecezjalnego, w celu określenia kryteriów jego składu, metod wyboru członków, celów i sposobu działania. [...]. Zgodnie z odpowiednimi normami diecezjalnymi jest konieczne, aby Rada duszpasterska faktycznie reprezentowała wspólnotę, której wyrazem są wszyscy jej członkowie (kapłani, diakoni, osoby konsekrowane i świeccy). Stanowi ona szczególną przestrzeń, w której wierni mogą korzystać z przysługującego im prawa-obo-

<sup>3</sup> W niektórych krajach nadano radom duszpasterskim i ekonomicznym zbyt duże kompetencje, dlatego też w 1997 r. powstał dokument opracowany przez kilka dykasterii Stolicy Apostolskiej *Instrukcja o niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów*. W instrukcji m.in. przypomniano, że rady mają głos doradczy, oraz podkreślono, że proboszcz jest przewodniczącym rady; decyzje podjęte przez parafialną radę duszpasterską bez udziału proboszcza lub wbrew jego woli są nieważne (art. 5 § 2-3).

wiązku do wyrażania swojego zdania duszpasterzom, a także do podawania go do wiadomości innym wiernym w sprawach dotyczących dobra wspólnoty parafialnej. Główną funkcją Parafialnej rady duszpasterskiej jest zatem poszukiwanie i analizowanie praktycznych propozycji w odniesieniu do inicjatyw duszpasterskich i charytatywnych dotyczących parafii, zgodnie z programem diecezji. [...] Aby posługa Rady duszpasterskiej była skuteczna i owocna, należy unikać dwóch skrajności: z jednej strony, proboszcza, który ogranicza się jedynie do przedkładania Radzie duszpasterskiej decyzji już podjętych lub bez należytego przekazania uprzedniej informacji, albo gdy zwołuje ją rzadko i jedynie pro forma; z drugiej strony, Rady, w której proboszcz jest tylko jednym z jej członków, de facto pozbawionym roli pasterza i przewodnika wspólnoty. W końcu uważa się za właściwe, aby w miarę możliwości Rada duszpasterska składała się głównie z tych, którzy ponoszą rzeczywistą odpowiedzialność za życie duszpasterskie parafii, lub którzy są w niej konkretnie zaangażowani, aby zapobiec by spotkania przekształciły się w wymianę abstrakcyjnych idei, które nie uwzględniają prawdziwego życia wspólnoty, z jej bogactwem i problemami” (Kongregacja ds. Duchowieństwa 2020, 108-114).

Na gruncie polskim już w 1969 roku *Dyrektorium apostołstwa świeckich* poleca tworzenie w każdej parafii PRD (Komisja Apostołstwa Świeckich KEP 1969, 80). Komisja Apostołstwa Świeckich KEP wydała także *Wytyczne w sprawie Parafialnych Rad Duszpasterskich* zatwierdzone przez Konferencję Episkopatu Polski w 1975 roku. Mimo wielu lat, które upłynęły od wydania *Wytycznych*, są one nadal obowiązującym dokumentem Magisterium Kościoła w Polsce, będąc punktem odniesienia do wyznaczenia na poziomie poszczególnych diecezji szczegółowych norm określających sposoby powoływania rad, ich działań i zadań. W dokumencie czytamy, że dzięki PRD może urzeczywistnić się prawo ludzi świeckich do czynnego udziału w życiu parafii i realizacji apostołskiej misji Kościoła. Według *Wytycznych* PRD przyczynia się do przekształcania parafii we wspólnotę, gdy staje się organem studyjnym pomagającym w stawianiu diagnozy sytuacji społeczno-religijnej parafii oraz bierze na siebie troskę za pracę duszpasterską w parafii (Komisja Apostołstwa Świeckich KEP 1975, 5-6).

Problematyką działalności rad duszpasterskich zajął się także II Polski Synod Plenarny (1991-1999). W pierwszym dokumencie *Potrzeby i zadania nowej ewangelizacji na przełomie II i III Tysiąclecia Chrześcijaństwa* stwierdzono, że KPK „zobowiązuje do tworzenia parafialnych rad ekonomicznych i zaleca tworzenie rad duszpasterskich. Istnienie tych rad było utrudnione w czasach komunizmu. Obecnie nic nie stoi na przeszkodzie w ich powoływaniu i działaniu. Zaangażowani w radach katolicy świeccy mają przede wszystkim służyć swoją radą i doświadczeniem, unikając przy tym postaw



roszczeniowych. Zaleca się, aby w programie wizytacji kanonicznej parafii znalazło się miejsce na spotkanie z radą parafialną bądź ekonomiczną. Pozwoli to biskupowi poznać członków tych rad, jak również zweryfikować ich działalność” (II Polski Synod Plenarny 2001a, 46). Z kolei w dokumencie *Sól ziemi. Powołanie i posłannictwo świeckich* synod stawia diagnozę istniejącej w Polsce sytuacji: „Niepokojącym zjawiskiem jest brak odpowiednio szerokiej współpracy kapłanów ze świeckimi w planowaniu przedsięwzięć duszpasterskich i materialnych w parafii. Świeccy często nie zdają sobie sprawy z możliwości takiej współpracy pod przewodnictwem proboszcza. W praktyce w wielu parafiach nie istnieją lub nie wypełniają swych zadań rady duszpasterskie i ekonomiczne” (II Polski Synod Plenarny 2001b, 29). W związku z powyższym postuluje się, aby „powoływać rady duszpasterskie tam, gdzie ich brak, i umacniać istniejące. Świeccy powinni być zaznajomieni z zasadami współpracy z duszpasterzami w tych gremiach” (II Polski Synod Plenarny 2001b, 41).

Podobnie dokumenty Kościołów partykularnych w Polsce przedstawiają cele i zadania PRD. Na przykład w *Statucie Parafialnej Rady Duszpasterskiej w Archidiecezji Katowickiej* czytamy: „Parafialna rada duszpasterska stanowi zgodnie z kan. 536 Kodeksu prawa kanonicznego ciało doradcze, które pod kierownictwem proboszcza parafii – w ramach ustawodawstwa diecezjalnego – pomaga wyłącznie w działalności duszpasterskiej danej wspólnoty parafialnej. 2. Realizując powyższe zadanie, Rada: • pomaga w organizacji kultu Bożego, • uczestniczy w opracowaniu rocznego planu duszpasterskiego, • animuje działalność grup duszpasterstwa specjalistycznego, • wspiera prowadzone dzieła apostołatu w parafii, • inspiruje działalność charytatywną, • troszczy się o podejmowanie inicjatyw duszpasterskich uwzględniających zachodzące przemiany społeczno-kulturowe. 3. W skład Rady wchodzi trzy grupy członków: • z urzędu, • mianowanych przez proboszcza parafii, • wybranych przez parafian (w sumie maksymalnie dwadzieścia pięć osób). Liczba członków Rady pochodzących z wyboru dokonanego przez wspólnotę wiernych nie może być mniejsza od liczby członków mianowanych przez proboszcza. a. Członkami Rady mogą być jedynie praktykujący katolicy, którzy przyjęli sakrament bierzmowania i są znani z nienagannych postaw moralnych. b. Z urzędu należą do Rady: • proboszcz, pełniący równocześnie funkcję przewodniczącego Rady; • wikariusze pracujący w danej parafii; • delegatka sióstr zakonnych pełniących posługę w danej parafii; • przedstawiciele osób świeckich włączonych na stałe do posługi duszpasterskiej w parafii (reprezentant katechetów, organista, kościelny). c. Z mianowania proboszcza do Rady należą przedstawiciele ruchów, wspólnot modlitewnych, nadzwyczajnych szafarzy komunii świętej i stowarzyszeń katolickich działających w danej para-

fii. Przedstawiciele poszczególnych grup wymienieni wyżej zostają wyłonieni w wyniku konsultacji między członkami danej grupy; wśród nich powinni być także przedstawiciele młodzieży” (Statut 2022).

## 2. Funkcjonowanie parafialnych rad duszpasterskich w praktyce

Chcąc znaleźć odpowiedź na pytanie, jak PRD funkcjonują w praktyce polskich parafii, można sięgnąć do przeprowadzonych badań empirycznych, protokołów powizytacyjnych oraz wypowiedzi zarówno duszpasterzy, jak i świeckich (zob. Jankowiak 2011, 233-241). Z pewnością reprezentatywne są badania przeprowadzone w latach 2007-2013, zainicjowane przez KEP a przeprowadzone przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego we współpracy z Fundacją Renovabis we wszystkich parafiach w Polsce (Sadłoń 2013, 75-90)<sup>4</sup>. Uzyskano dane z 9213 parafii, co stanowiło ponad 87% parafii w Polsce. W świetle tych badań PRD występują w 80% parafii, choć dysproporcje pomiędzy diecezjami są dosyć znaczące (Sadłoń 2013, 75). Z przeprowadzonych badań wynika, że niejednokrotnie nie istnieje wyraźny rozdział pomiędzy duszpasterską radą parafialną a tradycyjną radą parafialną zajmującą się sprawami gospodarczymi. Tak więc z badań wynika, że rady duszpasterskie bardzo często zajmują się sprawami ekonomicznymi (Sadłoń 2013, 78). Mamy zatem do czynienia w parafiach Kościoła w Polsce z rozbieżnością między wizją teologiczną i wynikającymi z niej normami prawnymi a faktycznym obszarem aktywności rady.

W Polsce dominuje tak zwany ekspercki model PRD. W jej skład wchodzi osoba, które z racji pełnionego zawodu lub funkcji społecznej swoimi kompetencjami służą głównie w sprawach gospodarczych. Ekspercki model rady duszpasterskiej ma często charakter działaniowy, a nawet ściśle ekonomiczny. Nie ulega wątpliwości, że ów model rady jest bardzo pomocny proboszczowi. Drugi model rady to reprezentacyjna rada duszpasterska. Opiera się ona przede wszystkim na istniejących w parafii organizacjach, stowarzyszeniach, ruchach i wspólnotach. Do takiej rady duszpasterskiej wchodzi najczęściej niejako z urzędu przedstawiciele poszczególnych zrzeseń. Tak ukształtowane rady parafialne częściej niż eksperckie pełnią funkcję doradczą i duszpasterską w parafii (Sadłoń 2013, 79-81). Członkowie PRD trafiają do nich przede wszystkim z nominacji proboszcza i z wyboru parafian. Tak dzieje się w 70,9% rad. Natomiast tylko z nominacji proboszcza pochodzi skład 27,7%

---

<sup>4</sup> PRD doczekały się w literaturze polskiej opracowań o teologicznopastoralnym oraz prawnokanonicznym charakterze, brak było jednak dotąd szerszych badań empirycznych tego zjawiska (zob. np. Kamiński 2002, 48-55; Półtorak 2006, 119-144; Potocki 2010, 151-170).

rad. Średnia wielkość PRD w Polsce w 2012 roku wynosiła około 14 osób. Istnieje ścisła zależność pomiędzy wielkością rady a wielkością parafii (Sadłoń 2013, 83).

Funkcjonowanie PRD regulują zarządzenia diecezjalne. Warto podkreślić, że członkowie rad często nie znają statutów, na których podstawie funkcjonują ich gremia. Zebrania odbywają się najczęściej w sposób formalny, często zakończone są głosowaniem, spisaniem protokołu oraz podpisami na liście obecności. Z badań wynika ponadto, że w radach funkcjonujących od dłuższego czasu rzadko następuje wymiana członków. Większość PRD (40%) spotyka się raz na kwartał, około 30% rzadziej, a około 20% częściej. W celu wymiany informacji wykorzystywana jest strona internetowa, gazetka parafialna czy gabłota ogłoszeniowa (Sadłoń 2013, 86). W większości PRD nie jest praktykowana stała formacja jej członków. Można to dostrzec zwłaszcza w radach zaangażowanych działaniowo w parafii. W radach działających według modelu reprezentacyjnego formacja przerzucana jest na wspólnoty parafialne, z których pochodzą członkowie rady. Z drugiej jednak strony członkowie rad wskazują na potrzebę formacji i oczekują jej od swych duszpasterzy (Sadłoń 2013, 87). Sposób funkcjonowania rady niemal w całości zależy od proboszcza, który odgrywa w niej nadrzędną rolę, chociaż zdarza się, że formalnie w niektórych radach duszpasterskich świeccy pełnią funkcje przewodniczących. Proboszcz jest przewodniczącym rady, zwołuje jej zebrania oraz nimi kieruje, podejmuje ostateczne decyzje. Badania wykazały, że członkowie rad na ogół pozytywnie oceniają swojego proboszcza. Taka ocena najczęściej opiera się na jego pracy organizacyjnej. Członkowie nie skarżą się na despotyczność proboszcza w parafiach, gdzie rady działają sprawnie. Funkcjonowanie rady duszpasterskiej w swojej parafii pozytywnie ocenia 92% proboszczów (Sadłoń 2013, 88-89).

Z danych uzyskanych ze wszystkich parafii w Polsce wynika, że wśród spraw, w których doradzają rady duszpasterskie, dominują inicjatywy charytatywne (27%) oraz życie liturgiczne i sakramentalne (25%). Przygotowywanie inicjatyw apostołskich merytorycznie wspiera 16%, inicjatyw katechetycznych – 12%, a misyjnych – 8% PRD. Jednocześnie co trzecia z nich doradza w sprawach ekonomicznych a niemal połowa podejmuje konkretne działania w parafii. Najczęstszym polem działalności PRD są inwestycje (26%), sprawy duszpastersko-apostołskie (22%), charytatywne (13%), administracyjne (12%), liturgiczne (12%), gospodarcze (11%) oraz społeczno-kulturalne (2%). Połowa zbadanych PRD nie przygotowuje programu duszpasterskiego dla swojej parafii (49,5%); niemal tyle samo taki program tworzy (45,4%; Sadłoń 2013, 89-90).

W świetle przeprowadzonych badań warto przywołać także analizy dotyczące tzw. autoidentyfikacji z parafią, na którą z pewnością ma wpływ spo-

sób zarządzania parafią. Duża niezależność duchownych od wspólnot w ich działalności duszpasterskiej, podejmowanie decyzji bez konsultacji z wiernymi sprawia, że mają oni wrażenie, iż wierni są potrzebni tylko do realizacji określonych przedsięwzięć duszpasterskich czy materialnych. W zasadzie potrzebne są głównie pewne środki pieniężne, które umożliwią realizację zaplanowanych wcześniej przez proboszcza inicjatyw. W taki sposób funkcjonuje dziś wiele polskich parafii, a przynajmniej tak odbierane są przez wiernych. Zastanawiający jest rozdzźwięk w opiniach na ten temat proboszczów i wiernych świeckich. Określając styl zarządzania w badanych parafiach, tylko 27% duchownych twierdziło, że jest ona przede wszystkim instytucją kierowaną przez proboszcza, a tę samą opinię podzielało aż 60% wiernych świeckich. Podobne wyniki dotyczyły kwestii informowania o decyzjach podjętych przez proboszcza i udziału wiernych w przygotowaniu i podejmowaniu tych decyzji. To, że proboszczowie sami podejmują decyzje i informują wiernych, twierdziło 22% tych spośród nich, którzy wzięli udział w badaniu, a sytuacja taka znalazła potwierdzenie w opinii prawie 54% pytanym parafian. O uczestnictwie świeckich w podejmowanych decyzjach przekonanych było blisko 70% proboszczów, ale tylko ok. 30% parafian. Podobnie dwa razy więcej proboszczów niż świeckich uważa, że zarządzanie parafią jest w takim samym stopniu sprawą duchownych, jak i świeckich (Firlit 1998, 141). Z badań wynika, że 22% ogółu dorosłej ludności pragnie aktywnie partycypować w procesie decyzyjnym w parafialnych gremiach. Faktycznie taką rolę odgrywa tylko 7,5%. Z pewnością taka sytuacja wyzwała stan frustracji i generuje w społecznej świadomości obraz parafii, którą rządzą przede wszystkim księża, zaś świeccy traktowani są instrumentalnie i paternalistycznie (Firlit 2004, 175). Z drugiej jednak strony przykłady aktywnie funkcjonujących PRD w Polsce „wskazują na twórcze i pozytywne oddziaływanie tych struktur na przekształcanie parafii we wspólnotę (*community organizing*). Tam, gdzie rady realnie działają, integrują parafię, włączają i aktywizują mieszkańców we wspólnotę parafialną, budują więź pomiędzy świeckimi a duszpasterzami oraz animują działalność duszpasterską z zachowaniem centralnej roli proboszcza w parafii” (Sadłoń 2013, 90).

W dokumencie *Sól ziemi. Powołanie i posłannictwo świeckich* II Synodu Plenarnego Kościoła w Polsce, w punkcie 29. znajdujemy stwierdzenie, że „w praktyce w wielu parafiach nie istnieją lub nie wypełniają swych zadań rady duszpasterskie i ekonomiczne”. Po kilkunastu latach od zakończenia synodu (1999), jeśli chodzi o istnienie rad w parafiach, sytuacja radykalnie się poprawiła, gdyż w 2012 roku były one obecne w 80%, podczas gdy w 2008 roku w 20% parafii. To oczywiście nie oznacza – co można było zauważyć w przeprowadzonych badaniach – że formalne zaistnienie rad w parafiach oznacza faktyczne wypełnianie przez nie powierzonych im zadań. Pojawia się

w związku z tym pytanie: Co robić, aby PRD spełniały swoją funkcję w realizowaniu współodpowiedzialności laikatu za wspólnotę parafialną zgodnie wytycznymi zawartymi w nauczaniu *Magisterium Ecclesiae*?

### 3. Wnioski i postulatory pastoralne

Parafialna rada duszpasterska z pewnością jest instytucją, która w sposób formalny gwarantuje współdziałanie świeckich i kapłanów w ramach działalności duszpasterskiej w parafii. Jest gremium, w którym świeccy mogą nie tylko uczyć się ponoszenia współodpowiedzialności za duszpasterstwo parafialne, ale też ją praktykować. W związku z powyższym PRD to wielka pomoc dla duszpasterzy, którzy dzięki jej działalności otrzymują mocne wsparcie w realizacji misji ewangelizacyjnej w parafii<sup>5</sup>. Aby jednak PRD mogła skutecznie odgrywać swoją rolę, powinna mieć – jak sama nazwa wskazuje – nastawienie duszpasterskie, a nie – jak to często bywa – materialno-gospodarcze. Jak czytamy we wnioskach I Krajowego Kongresu Parafialnych Rad Duszpasterskich, PRD powinna przyczynić się do przekształcania parafii we wspólnotę, która bierze na siebie troskę i odpowiedzialność za życie i pracę duszpasterską parafii, za szukanie rozwiązań dla powstających problemów. Do zadań PRD należy formacja siebie i innych, reprezentowanie grup obecnych w parafii, śledzenie wszystkiego, co ma związek z pracą duszpasterską, wyciąganie z tego praktycznych wniosków oraz opracowywanie konkretnych projektów pastoralnych (por. KAI 2013). Że taka świadomość istnieje, może świadczyć choćby zapis w dokumencie *Nowa ewangelizacja w Kościele katowickim* II Synodu archidiecezji katowickiej, gdzie czytamy: „Proboszcz wraz z parafialną radą duszpasterską dokonują diagnozy sytuacji parafii i na tej podstawie opracowują plan działań ewangelizacyjnych, obejmujący wszystkie środowiska społeczne na terenie parafii. Plan może powstać także dla kilku parafii łącznie, koordynowany na przykład przez dziekana. B. Plan działań ewangelizacyjnych powinien uwzględniać: – diagnozę sytuacji duszpasterskiej parafii; – opis działań, jakie należy podjąć, by dotrzeć zwłaszcza do osób, które oddaliły się od Ko-

---

<sup>5</sup> W kontekście programu duszpasterskiego Kościoła w Polsce na lata 2010-2013 *Kościół domem i szkołą komunii* odbył się w Licheniu 14-15 września 2013 r. I Krajowy Kongres Parafialnych Rad Duszpasterskich. Spotkanie z udziałem ponad 1200 osób z całego kraju służyło podsumowaniu działalności oraz wymianie doświadczeń i oczekiwań członków tych gremiów. Zdaniem metropolity poznańskiego abpa Stanisława Gądeckiego, brak PRD jest ogromnym krzyżem dla Kościoła: „Nie wystarczy tylko chcieć, nie wystarczy dobra wola. Trzeba się modlić, trzeba się formować, abyśmy nie przenosili na Kościół modeli światowych, aby Kościół nie stał się towarzystwem pogrzebowym czy ruchem pielgrzymkowym. Trzeba głębszej formacji, aby każda parafia stała się żywą chwałą Boga” (KAI 2013).

ścioła lub nigdy nie były z nim związane; – określenie ewentualnej pomocy, jakiej parafia oczekuje ze strony Rejonowego Zespołu do spraw Nowej Ewangelizacji lub Archidiecezjalnego Zespołu do spraw Nowej Ewangelizacji; – harmonogram, zgodnie z którym wskazane działania powinny być podjęte. C. Sposób realizacji planu działań ewangelizacyjnych powinien być przedmiotem corocznej refleksji w ramach posiedzeń parafialnej rady duszpasterskiej oraz w trakcie wizytacji kanonicznej parafii (odpowiednie pytania należy włączyć do protokołu wizytacji)” (*Wysłuchani w Duchu* 2016, 319).

Przyczyna słabo realizowanej misji pastoralnej PRD często jest związana z modelem rady, jaki historycznie ukształtował się w wielu polskich diecezjach. Z badań wynika, że w Polsce dominuje tzw. ekspercki model rady. Charakteryzuje się on tym, że w jej skład wchodzi osoby, których uczestnictwo wynika z pełnionego zawodu bądź z roli społecznej. Dlatego do rady wybierani są ci, którzy na bazie swoich kompetencji potrafią doradzać, a za kompetencje uważane są głównie: umiejętności, wiedza, doświadczenie dotyczące spraw gospodarczych. Ekspercki model parafialnej rady duszpasterskiej ma wychylenie zadaniowe, gdyż służy realizacji konkretnych inicjatyw w parafii, a za takie uważa się przedsięwzięcia o charakterze ekonomiczno-gospodarczym (por. Sadłoń 2013, 78-79). Do tych spostrzeżeń należy dodać to, w jaki sposób duchowni i świeccy rozumieją swoją rolę w radzie duszpasterskiej. Jeśli chodzi o wiernych świeckich, to kierują się oni często przekonaniem, że sprawy duszpasterskie są właściwe duszpasterzom, a znikoma znajomość spraw duszpasterskich przez świeckich nie pozwala im wnieść znaczącego wkładu w prace rady. Obserwuje się także, że duchowni bardzo cenią tych radnych, którzy włączają się przede wszystkim w sferę przedsięwzięć gospodarczych. Poza tym współpraca w sprawach duszpasterskich okazuje się bardziej wymagająca niż w obszarze spraw ekonomicznych. Niewystarczające podejmowanie problemów pastoralnych może mieć też przyczynę w obawach o znaczące zmiany w kierunkach i sposobach realizacji misji Kościoła w parafii (Rojowski 2016, 67). Trwanie przy wypróbowanych i znanych sposobach duszpasterstwa daje spokój, który mógłby być zburzony przez rzetelną analizę i propozycje działań i zmian, gdyby dochodziło do rzeczowej i uczciwej debaty nad aktualnym „stanem wiary” w parafii „Duszpasterstwo w kluczu misyjnym wymaga rezygnacji z wygodnego kryterium pasterskiego, że «zawsze się tak robiło»” (Franciszek 2013, 33).

Warto w tym kontekście zwrócić uwagę, że nierzadko w postrzeganiu zaangażowania w parafii doceniane są przede wszystkim dzieła materialne. Tak się wypowiadają często zarówno duchowni, jak i świeccy. Wierni świeccy, wyrażając opinie o swoich duszpasterzach, podkreślają ich dokonania materialne, mierzone przeprowadzonymi remontami i inwestycjami czy też dobrym zarządzaniem majątkiem kościelnym. Znacznie rzadziej w ocenach probosz-

cza wskazywane są jego dokonania pastoralne. Takie spojrzenie towarzyszy też wielu duchownym, patrzącym na dokonania własne i współbraci w kapłaństwie. Z pewnością w tym punkcie widzenia uwidacznia się pewien typ mentalności światowej, która ceni przede wszystkim to, co łatwo dostrzec i co przynosi szybkie efekty. Warto także podkreślić, że zarówno u duchownych, jak i u świeckich obserwuje się bardziej doraźne niż organiczne postrzeganie działalności PRD. Choć badania pokazują, że w ok. 40% parafii spotkania organizowane są raz na kwartał, to jednak nie brakuje też głosów, że zwoływane są one okazjonalnie, w zależności od pojawiających się ważnych spraw, do których należą najczęściej kwestie gospodarcze albo np. wizytacja kanoniczna w parafii (Rojowski 2016, 68).

Parafialna rada duszpasterska jest instytucją stosunkowo młodą. W takiej sytuacji jest rzeczą konieczną, aby jej działalności towarzyszył stały proces formacji, zarówno duszpasterzy, jak i wiernych świeckich, należących do rady, tym bardziej że skład rady podlega okresowym zmianom. Z pewnością w staraniach o właściwy kształt rady duszpasterskiej szczególną rolę odgrywają duszpasterze, którzy powinni mieć właściwą wizję Kościoła – organicznej wspólnoty różnorodnych służb i charyzmatów. W tym kontekście trzeba podkreślić, że zbyt ufnie zakłada się, iż nie potrzebują oni sami formacji do pracy w PRD (Rojowski 2016, 69-70). W wielu diecezjach Kościoła w Polsce, owszem, są organizowane specjalne szkolenia dla członków rad parafialnych, generalnie brak jednak takich dla duszpasterzy (zob. Musioł i Piechaczek 2011, 233-253). Dobrą okazją do weryfikacji działania PRD w parafiach mogą być wizytacje kanoniczne, tym bardziej że to biskup diecezjalny wydaje szczegółowe normy dla działalności rad duszpasterskich w parafiach, te zaś normy jednoznacznie określają cele i zadania rady (por. Rojowski 2016, 73).

Oprócz konkretnych postulatów, które mogą przyczynić się do większej skuteczności PRD w realizacji ewangelizacyjnej misji Kościoła, warto zwrócić uwagę na problem fundamentalny, który w zasadzie stał się przyczyną zwołania synodu przez papieża Franciszka. Już dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Synodalność w życiu i misji Kościoła* podkreślił, że „synodalność oznacza przede wszystkim styl, który określa życie i misję Kościoła wyrażając jego naturę jako wspólnoty” (Międzynarodowa Komisja Teologiczna 2018, 70). Synodalność zatem oznacza szeroko zakrojony program odnowy Kościoła, której celem jest ożywienie jego życia i misji ewangelizacyjnej, a to jest ściśle związane z nowym sposobem jego funkcjonowania: „opartego na formacji do duchowości komunii, wewnętrznym dialogu, na wzajemnym wysłuchiowaniu się, na większej otwartości na ludzi świeckich i znacznie większym ich zaangażowaniu, a przede wszystkim na otwarciu na nowe inspiracje Ducha Świętego i na właściwym odczytywaniu «znaków czasu»” (Międzynarodowa Komisja Teologiczna 2018, 103).

W związku z powyższym warto zwrócić uwagę na rolę, jaką odgrywa pasterz parafii. Polega ona przede wszystkim na stworzeniu wizji budowania wspólnoty parafialnej. W teologii pastoralnej sposób funkcjonowania parafii określany jest jako pewien model czy też typ. Oczywiście trudno wskazać na uniwersalny model, gdyż działalność zbawcza Kościoła realizowana jest zawsze w określonych warunkach historyczno-społecznych i kulturowych. Zasadniczo wyróżnia się trzy podstawowe typy parafii: hierarchiczny, organizacyjny i wspólnotowy, chociaż zawsze mamy do czynienia z pewną mieszaną cech, jedne z nich przeważają, innych natomiast brakuje (Knobloch 1996, 300-305; por. Biela 2014, 61-63).

W parafii typu hierarchicznego realizowany jest zazwyczaj tzw. model duszpasterstwa kultycznego, którego zasadniczym celem jest troska o zachowanie i kultywowanie kościelnej tradycji. Główną jego cechą jest oparcie duszpasterstwa na pewnej grupie wiernych, uczestniczącej w sprawowaniu obrzędów. Bazą dla tego modelu duszpasterstwa jest zwykle nieliczna grupa wiernych, która w miarę regularnie uczestniczy w kulcie Kościoła. W takim modelu dochodzi do wyselekcjonowania grupy osób charakteryzujących się posłuszeństwem okazywanym duszpasterzowi. Cecha taka jest podstawą do określenia ich mianem „wiernych”, w odróżnieniu od wszystkich innych, którzy do ich grona zaliczeni być nie mogą (Knobloch 1996, 301). W parafii typu hierarchicznego charakterystyczne jest zatem „duszpasterstwo autorytatywne”, które „sprzyja podtrzymywaniu modelu parafii zbudowanych na kształt piramidy. Na jej szczycie stoi sam duszpasterz, który za wszystkich «myśli», «decyduje», «pracuje» i dźwiga całą odpowiedzialność za parafię. Dopiero pod nim są wszyscy inni parafianie, wśród których wyróżnić można pewne ich kategorie, w zależności od stopnia zaangażowania w duszpasterstwo. Można wśród nich dostrzec parafian apostołskich, czynnych, marginalnych lub nominalnych” (Żądło 1999, 45; por. Żądło 1994, 14; Majka 1971, 137-138). Temu modelowi bliskie jest klerykalne rozumienie Kościoła, a przez to także parafii. Występuje w nim zdecydowany podział na powołanych i niepowołanych, podmiot i przedmiot duszpasterstwa, na tych, którzy się troszczą, i tych, którzy są tylko przedmiotem troski. Nie ma zbyt dużo miejsca na dialog, wzajemną troskę o sprawy wspólnoty, a decyzje podejmowane są na zasadzie urzędowej pozycji i siły, wynikającej z władzy duszpasterza nad wiernymi (por. Zulehner 1991, 130; Polak 2002, 182).

Typ parafii określony jako organizacja wywodzi się z faktu, że „organizuje” ona różne duszpasterskie propozycje dla wiernych. Ten rodzaj działalności parafii można określić jako parafię ekspertów, w której szczególną rolę odgrywa proboszcz i pewna grupa zaangażowanych wiernych. Jako tzw. „eksperci” w sprawach Kościoła i duszpasterstwa starają się organizować życie parafii



dla innych, nie dopuszczając ich do czynnego udziału w tym procesie (Knobloch 1991, 301; por. Biela 2014, 61-76).

Jeżeli można mówić o współczesnym kryzysie parafii, to jest to między innymi kryzys rządów autorytatywnych przysługujących proboszczowi. Dawne wzory kierowania parafią, odziedziczone tradycyjnie, nie ułatwiają rozwiązywania nowych pojawiających się problemów, wymagających nietypowych i niekonwencjonalnych rozwiązań. Z pewnością autokratyzm nie odpowiada funkcji autentycznej służby w Kościele ani nie sprzyja wytworzeniu się poczucia wspólnoty (Mariański 1984, 84-85). Komunijna wizja Vaticanum II oraz rozwój społeczeństwa pluralistycznego wymaga zatem demokratycznego stylu kierowania parafią<sup>6</sup>. Zakłada on przejście od autorytetu urzędowego do osobowego, od koncentracji na władzy do dzielenia się posiadaną władzą. W parafii funkcjonującej w sposób demokratyczny istnieje dwustronne oddziaływanie duchowieństwa i wiernych oraz rośnie poczucie odpowiedzialności za ostateczny kształt i rezultat zbiorowego działania. Proboszcz o stylu demokratycznym pełni służbę wobec wspólnoty parafialnej. W wiernych widzi odpowiedzialne jednostki, ich potrzeby stara się respektować, z ich zdaniem się liczy, korzysta z ich doświadczeń i charyzmatów, zgłaszanych wniosków i propozycji. Styl demokratyczny zwiększa poczucie solidarności i odpowiedzialności za wykonywanie zadań. Nie ma tutaj bezwzględnego podziału na zwierzchników i podwładnych oraz na osoby podejmujące decyzje i zwykłych wykonawców, chociaż zachowany jest podział na funkcje kierownicze i wykonawcze. Demokratyczny styl kierowania wymaga umiejętności i gotowości do słuchania innych oraz zasięgania ich porad. Proboszcz o demokratycznym stylu kierowania inspirował parafian w sposób oddolny i konkretny do inicjatywy, używa swojej władzy do przekonania i nakłonienia parafian do wykonania zadań, a nie do wymuszania uległości i bezwzględnego posłuszeństwa. Przekazuje decyzje metodą perswazji i argumentacji, przez podkreślanie wspólnoty celów, zadań i interesów (Mariański 1984, 87-90).

Zmiana stylu kierowania z autorytatywnego na demokratyczny jest związana z reorganizacją ról społecznych odgrywanych przez parafian, zwłaszcza z odejściem od roli tzw. parafianina-użytkownika i podjęciem roli aktywnego uczestnika wspólnoty parafialnej. W perspektywie zanikania w Kościołach lokalnych paternalistyczno-autorytatywnych form zarządzania i dojścia do większego znaczenia demokratyczno-pasterskiego stylu kierowania jawi się konieczność solidnej formacji religijnej u katolików oraz wysokiego stopnia

---

<sup>6</sup> Kościół nie ma struktury demokratycznej, ale hierarchiczną. Demokrację zastępuje w nim idea kolegiałności i zasada dialogu. Jednakże idea kolegiałności, wyraźnie uznana przez Sobór Watykański II, w praktyce może pozostać martwa, jeśli nie zostanie wsparta przez dialog (por. Żądło 1999, 44-45; Seweryniak 1996, 72; Wal 2000, 188-203; Śmigiel 2010, 351-352).

świadomości i dojrzałości chrześcijańskiej. Brak odpowiedzialności za wspólnotę parafialną w konsekwencji będzie wywoływać i podtrzymywać zjawisko paternalizmu i autorytaryzmu. I odwrotnie, współuczestnictwo laikatu w sprawach parafialnych, współgospodarzenie parafią, będzie mieć istotne znaczenie dla demokratyzacji kierowania (Mariański 1984, 86). Unikanie przerostów stylu autorytatywnego nie oznacza oczywiście popadnięcia w styl liberalny, który jest wyrazem nie tyle siły, ile raczej słabości kierownictwa. W krańcowym przypadku styl biernego kierowania prowadzi do atrofii oddziaływania wychowawczego na parafian. Nie widać zatem dostatecznych podstaw, dlaczego w społeczeństwach współczesnych charakteryzujących się dążnościami demokratycznymi we wszelkich dziedzinach aktywności styl demokratyczny nie powinien w większym stopniu określać kształtu kierownictwa parafialnego, tym bardziej że styl demokratycznego kierowania najlepiej wyraża synodalność w praktyce oraz postawę służebną posługiwania kapłańskiego (Kasper 1979, 56). Dlatego też Jan Paweł II w adhortacji *Christifideles laici* dobitnie podkreślił, że posługa kapłańska ma „radykalną «formę wspólnotową» i może być wypełniona tylko jako «wspólne dzieło»” (Jan Paweł II 1988, 17).

## Zakończenie

Demokratyczny czy też synodalny styl kierowania parafią związany jest z modelem duszpasterstwa opartego na współpracy z PRD. Jego cechą charakterystyczną jest faktyczne upodmiotowienie wspólnoty parafialnej przez dopuszczenie wiernych świeckich do udziału w kierowaniu parafią (por. Jan Paweł II 1988, 26-27). Jeśli PRD będzie stanowić miejsce i formę dojrzałej współpracy oraz dialogu pomiędzy świeckimi i duchownymi, wtedy stanie się możliwe przekształcanie parafii we wspólnotę wspólnot. Dobrze funkcjonująca PRD staje się wtedy nie tylko znakiem, ale i narzędziem wzięcia współodpowiedzialności za zbawcze posłannictwo Kościoła w konkretnym środowisku. Dotykamy w tym miejscu konieczności realizowania wspólnotowego modelu parafii wynikającego z eklezjologii komunii (por. Biela 2006, 33-234). Na podstawie przeprowadzanych badań można stwierdzić, że w polskim duszpasterstwie dominują dwa zasadnicze typy parafii: hierarchiczny i organizacyjny. Z trudem natomiast przebija się zarówno wśród duchownych, jak i wiernych świeckich idea przekształcania parafii we wspólnotę wspólnot postulowana we współczesnym nauczaniu Kościoła. Warto w tym kontekście przywołać wielkiego polskiego pastoralistę, teologa „żywego Kościoła”, ks. Franciszka Błachnickiego, który już w latach 70. ubiegłego wieku wypracował wywodzący się z eklezjologii komunii model misyjnej parafii wspólnotowej (Błachnicki

1989, 62-65; zob. Chrapek 1979, 141-150; Biela 1993, 112-120)<sup>7</sup>. W takiej parafii siłą faktu musi istnieć – według Blachnickiego – sztab diakonii, czyli rada apostołska, która współdziała z różnymi grupami i koordynuje ich działalność. W efekcie jawi się pilna potrzeba pastoralnego nawrócenia związana ściśle z realizacją komunijnej wizji duszpasterstwa (por. Franciszek 2013, 25-33; Wodarczyk 2011, 170-177). Aby zatem faktycznie mogła urzeczywistniać się współodpowiedzialność laikatu za wspólnotę parafialną, nie wystarczy sama troska o dobrą strukturę PRD, o jej statut czy znajomość zasad sprawnego jej funkcjonowania. Konieczna jest zmiana poglądu na jej temat, czyli dostrzeżenie w niej istotnej szansy koordynacji i funkcjonowania pastoralnych działań mających na celu budowanie parafii jako wspólnoty wspólnot.

## BIBLIOGRAFIA

- II Polski Synod Plenarny (1991-1999). 2001a. *Potrzeby i zadania nowej ewangelizacji na przełomie II i III Tysiąclecia Chrześcijaństwa*. Poznań: Pallottinum.
- II Polski Synod Plenarny (1991-1999). 2001b. *Sól ziemi. Powołanie i posłannictwo świeckich*. Poznań: Pallottinum.
- Biela, Bogdan. 1993. *Kościół – wspólnota. Wspólnota jako zasada urzeczywistniania się Kościoła w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego (1921-1987)*. Katowice: Kuria Metropolitarna w Katowicach.
- Biela, Bogdan. 2006. *Parafia miejscem urzeczywistniania się komunii Kościoła*. Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- Biela, Bogdan. 2014. *Pastoralne nawrócenie w teorii i praktyce parafialnej*. Katowice: Emmanuel.
- Biela, Bogdan. 2021. Koncepcja „cura pastoralis” w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego. *Studia Pastoralne*, 17, 57-86.
- Blachnicki, Franciszek. 1989. *Godziny Taboru*. Carlsberg–Lublin: Światło-Życie.
- Blachnicki, Franciszek. 1991. *Rekolekcje dla Wspólnoty Kapłanów Chrystusa Sługi*. Lublin: Światło-Życie.
- Chrapek, Jan. 1979. Od potrydenckiego do powatykańskiego modelu parafii. *Colectanea Theologica*, 49 f. 1, 141-150.
- Firlit, Elżbieta. 1998. *Parafia rzymskokatolicka w Polsce w okresie transformacji systemowej. Studium socjologiczne*. Warszawa: Dom Wydawniczy ELIPSA.
- Firlit, Elżbieta. 2004. Parafia w społecznej świadomości. W: *Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków*, red. Władysław Zdaniewicz i Sławomir H. Zaręba, 143-175. Warszawa: Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego.
- Franciszek. 2013. *Adhortacja apostołska o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie „Evangeliæ gaudium”*.
- Instrukcja o niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów*. 1997.

---

<sup>7</sup> Blachnicki mówił o potrzebie dokonania w duszpasterstwie „przewrotu kopernikańskiego”. Dopiero bowiem katechumenalna koncepcja duszpasterstwa w pełni nie tylko dowartościowuje wiernych świeckich, ale uwidatnia ich niezastąpioną rolę w budowaniu parafialnej wspólnoty wspólnot (zob. Blachnicki 1991, 14-15; por. Jan Paweł II 1988, 26; Biela 2021, 57-86).



- Śmigiel, Wiesław. 2010. *Uczestnictwo wiernych świeckich w budowaniu Kościoła – wspólnoty*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Vademecum Synodu o synodalności: Ku Kościołowi synodalnemu: komunია, uczestnictwo i misja*. 2021. Watykan.
- Wal, Jan. 2000. Rola dialogu w życiu Kościoła. W: *Teologia pastoralna fundamentalna*, t. 1, red. Ryszard Kamiński, 188-203. Lublin: ATLA 2.
- Wodarczyk, Adam. 2011. Struktury komunijne w Kościele miejscem realizacji powołań, darów i charyzmatów. W: *Kościół naszym domem. Kościół domem i szkołą komunii. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2010-2013*, red. Szymon Stużkowski, 158-177. Poznań: Księgarnia Świętego Wojciecha.
- Wsluchani w Ducha. Uchwały II Synodu Archidiecezji Katowickiej. 2016. *Nowa ewangelizacja w Kościele katowickim*, 93-98. Katowice: Księgarnia Świętego Jacka.
- Zulehner, Paul M. 1991. *Pastoraltheologie*, t. 2: *Gemeinde pastoral*, Düsseldorf: Patmos.
- Żądło, Andrzej. 1994. *Jaka parafia na nasze czasy?*. Kielce: Jedność.
- Żądło, Andrzej. 1999. *Parafia w trzecim tysiącleciu*. Kielce: „NOTUS”.

**BOGDAN BIELA** – prezbiter archidiecezji katowickiej. Doktor habilitowany nauk teologicznych w zakresie teologii pastoralnej. Profesor Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Członek Zarządu Polskiego Stowarzyszenia Pastoralistów. Autor i redaktor 10 książek oraz ok. 200 artykułów naukowych i popularnonaukowych z zakresu teologii pastoralnej fundamentalnej i szczegółowej ze szczególnym uwzględnieniem odnowy parafii. Redaktor naczelny czasopisma naukowego „Studia Pastoralne” oraz serii: *Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach*.



## Chrześcijańskie *fake newsy* w czasach postprawdy

### Christian *fake news* in the post-truth time

ALEKSANDRA KŁOS-SKRZYPCZAK

Uniwersytet Śląski w Katowicach, Wydział Teologiczny, Polska  
aleksandra.klos-skrzypczak@us.edu.pl  
<https://orcid.org/0000-0002-0512-7938>

**Abstract:** This article aims to analyze the Christian fake news that appeared in the virtual space between January 1, 2020 and June 1, 2022. The analysis covered the fake news presented on the demagog.org.pl portal edited by the first fast-checking organization in Poland. The author, in order to emphasize the essence of the problem of fake news on the Internet and social media, tries to define such terms as: fake news and post-truth. On the basis of the presented examples, it can be concluded that the publication of Christian fake news is always related to political or social interests, and their aim is to destabilize moods, change opinions or the socio-political situation.

**Keywords:** *fake news*; post-truth; false information; Internet; social media

**Abstrakt:** Niniejszy artykuł ma na celu analizę chrześcijańskich *fake newsów*, które od 1 stycznia 2020 roku do 1 czerwca 2022 roku pojawiły się w przestrzeni wirtualnej. Analizie poddano fałszywe wiadomości prezentowane na portalu demagog.org.pl redagowanym przez pierwszą w Polsce organizację *fast-checkingową*. Autorka, celem podkreślenia istoty problemu fałszywych wiadomości w Internecie i mediach społecznościowych, stara się zdefiniować takie pojęcia jak: *fake news* oraz postprawda. Na podstawie przedstawionych przykładów można wywnioskować, że publikacja chrześcijańskich *fake newsów* związana jest zawsze z interesami politycznymi czy społecznymi, a ich celem jest destabilizacja nastrojów, zmiana opinii czy sytuacji społeczno-politycznej.

**Słowa kluczowe:** *fake news*; postprawda; fałszywe informacje; Internet; media społecznościowe

„Wszystkie informacje o świecie czerpiemy z mediów”

Niklas Luhmann

## Wstęp

Do niedawna do opinii publicznej trafiały informacje dystrybuowane głównie przez prasę, radio czy telewizję. To w gestii dziennikarzy, redaktorów i wydawców leżało, by do odbiorców docierały zweryfikowane informacje. Jak pisze Rafał Babraj „[dziennikarze] pełnili rolę tzw. *gatekeeperów*, którzy decydowali również o tym, jakie informacje oraz w jakiej kolejności były nam prezentowane” (Babraj 2019). Rewolucja cyfrowa zmieniła układ sił, a tradycyjne media straciły na znaczeniu. Z badań przeprowadzonych przez Instytut Badań Internetu i Mediów Społecznościowych (IBIMS) wraz z Instytutem Badań Rynkowych i Społecznych (IBRIS) wynika, że zasadne jest mówienie o zmierzchu prasy papierowej. Niestety, w dobie społeczeństwa informacyjnego dobowe bądź tygodniowe opóźnienia w podawaniu informacji względem Internetu to zdecydowanie za dużo. Warto też wspomnieć, że media społecznościowe są szczególnie ważne dla najmłodszej grupy wiekowej, czyli osób liczących 18-29 lat. To jedyna grupa, dla której media społecznościowe są ważniejszym źródłem aktualności aniżeli portale internetowe. W pozostałych grupach wiekowych (30-39, 40-49, 50-59, 60-69 oraz 70 lat i więcej) portale mają wciąż większe oddziaływanie i darzone są większym zaufaniem (*Skąd Polacy czerpią...?*, 2021).

*Fake newsy* funkcjonują w przestrzeni medialnej od dłuższego czasu i wykorzystywane są jako środek dezinformacji, a szybki rozwój Internetu i mediów społecznościowych sprawia, że fałszywe wiadomości stają się coraz bardziej powszechne, co utrudnia śledzenie źródła (*Fake news...*, 2021). W styczniu 2022 roku, podczas jednego ze spotkań z przedstawicielami serwisu Aleteia papież Franciszek przyznał, że przyszło nam żyć w czasach, w których szerzy się „infodemia”. W zglobalizowanym świecie, w którym rzeczywistość kreowana jest pod wpływem lęku, doszło do swoistej eksplozji „komentarzy na temat sfałszowanych czy zmyślonych informacji” (*Aleteia na audycji...*, 31.01.2022). Podczas spotkania ojciec święty zachęcał chrześcijańskich pracowników mediów do prowadzenia w sposób ewangeliczny walki z *fake newsami*, co ma służyć dążeniu do pokoju i prawdy.

Niniejszy tekst powstał na podstawie treści referatu wygłoszonego podczas zjazdu Stowarzyszenia Teologów Moralistów, który odbywał się 12-14 czerwca 2022 roku w Licheniu. Temat prelekcji brzmiał: „*Fake news* – produkt medialny czasów postprawdy”.



## I. Falszywe wiadomości

Frederic Burr Opper, wybitny artysta z pierwszej fali amerykańskich rysowników, w marcu 1894 roku opublikował grafikę *The fin de siècle newspaper proprietor*, która przedstawia Josepha Pulitzerza siedzącego na krześle na wprost otwartego na oścież pełnego pieniędzy sejfu. Pulitzerza grafik umiejscowił wokół grupy reporterów zmierzających w pośpiechu w stronę redakcji. Każdy z dziennikarzy ściska w rękę gazetę z nagłówkami artykułów, wśród których znajduje się ten najważniejszy: *fake news*, czyli ‘falszywe wiadomości’ (nierzadko można spotkać się również z określeniem *freud news*). Nikt nie przypuszczał wówczas, że we wrześniu 2022 roku wyszukiwarka internetowa Google przyniesie ponad 2,3 biliona wyników z frazą *fake news*.

Drukowanie i rozpowszechnianie nieprawdziwych informacji nie jest niczym nowym. W czasach cesarza Nerona chrześcijanie padali ofiarą plotek, nieprawdziwych informacji, kiedy oskarżono ich o podpalenie Rzymu w 64 roku, uprawianie magii czy rytualne mordy (Węglowski 2019). Natomiast w gazecie „Acta Diurna” wydawanej w cesarstwie rzymskim za czasów panowania Juliusza Cezara publikowano sensacyjne, nieprawdziwe informacje (Palczewski 2019, 140). *Novum* stanowi jednak sam termin *fake news*, który ma niewiele ponad 125 lat i zaczął być powszechnie stosowany dopiero pod koniec XIX wieku. Wcześniej posługiwano się pojęciami takimi jak: „okrutne kłamstwo” (*cruellies*), „falszywe wiadomości” (*false news*), „falszywa nadzieja” (*falsehope*), „próżne słowa” (*vainewords*) (*The real story of...*, 2022).

Pojęcie *fake news* od kilku lat dominuje w nagłówkach środków masowego przekazu, dlatego też niezwykle trudno zdefiniować termin, który ma wiele znaczeń dla wielu różnych członków społeczeństwa. W istocie definiujemy fałszywe wiadomości jako te, których historia jest sfabrykowana i które nie są oparte na weryfikowalnych źródłach, faktach oraz cytatach. Czasami historie te są propagandowe i mają na celu wprowadzić czytelnika w błąd, mogą być też zaprojektowane dla celów ekonomicznych: liczba tzw. *clickbaitów* (przynęta na klikanie) ma wpływ na zyski finansowe (*Fake news, Lies and...*, 2022).

Słownik Języka Polskiego PWN definiuje *fake news* jako „nieprawdziwe, fałszywe wiadomości, najczęściej rozpowszechniane przez tabloidy w celu wywołania sensacji, bądź zniesławienie kogoś (najczęściej polityka)” (*Fake news* 2022). Do *fake newsów* zaliczymy nie tylko wpisy czy wiadomości, ale również „całe kanały informacyjne, w których przekazywane dane okazują się nieprawdziwe lub przeinaczone” (*Rozpoznawanie nieprawdziwych...*). W opinii Roberta Gorwy, *fake newsy* to „poszczególne wpisy, wiadomości lub nawet całe kanały informacyjne, gdzie przesyłane dane (w różnym stopniu) okazują się być nieprawdziwe i przeinaczone” (Waszak 2017, 173). Jak pisze Katarzyna Bąkiewicz, *fake news* „nie jest kłamstwem, ponieważ zawiera w sobie

prawdziwą część [...] często przeinaczoną lub wyrwaną z kontekstu. Zaufanie do *fake newsa* powstaje na skutek faktu, że został on opublikowany w mediach, czyli w domyśle: przygotowany przez profesjonalistów oraz dostatecznie zweryfikowany u źródła” (Bąkowicz 2020, 76).

Powszechnie pojęcie *fake news* stosowane jest niezwykle często, a zdaniem Marcina Waszaka, „używa się go [...] bez zastanowienia, by wzbudzić sensację w sytuacji, gdy powstała nieścisłość zakrawa jedynie o oczywistą omyłkę pisarską [...] lub zwykle przejęzyczenie. Wyrażenie *fake news* pretenduje do roli następcy, który zawierałby w sobie wszelkie błędy autorów informacji, jak też umyślnie modyfikowanych danych” (Waszak, 2017, 179). Sam termin *fake news* już jakiś czas temu został upolityczniony i jest używany w celu zdyskredytowania przeciwnika, głównie politycznego, kontrowersyjnych kwestii czy wiarygodności niektórych organizacji medialnych. Ponadto, postęp technologiczny i media społecznościowe umożliwiają łatwe i szybkie rozpowszechnianie fałszywych wiadomości, ponieważ udostępnia się coraz więcej informacji w coraz szybszym tempie (*Fake news, Lies and...*, 2022).

*Fake newsy* można podzielić na trzy grupy. W pierwszej z nich znajdują się informacje, których treść jest sfabrykowana, sprzeczna bądź całkowicie nieprawdziwa. Do drugiej grupy zaliczymy wiadomości, w których „fakty przedstawiane są selektywnie bądź w odpowiednim kontekście, skutkiem czego odbiorca jest wprowadzany w błąd” (*Rozpoznawanie nieprawdziwych...*, 2022). Grupę trzecią określamy pojęciem „manipulacja cytatem”. W tego rodzaju wiadomościach „wypowiedź jest umieszczona w odpowiednim kontekście, tudzież usunięte zostaną zdania lub ich fragmenty, co powoduje zmianę sensu wypowiedzi, a w konsekwencji wspiera określoną tezę” (*Rozpoznawanie nieprawdziwych...*, 2022).

Z punktu widzenia stosunku do prawdy oraz intencji tworzenia i rozpowszechniania informacji wyodrębnić można trzy kategorie zaburzeń informacyjnych: „mylne informacje” (*misinformation*), „fałszywe łączenie faktów” (*false connection*) oraz „błąd treści” (*misleading content*; Lipiński 2018). Mylne informacje definiowane są jako wiadomości publikowane bez uprzedniej weryfikacji wiedzy, a działaniom tym nie towarzyszą złe intencje (*Fake news...*, 2021). Fałszywe łączenie faktów polega na przyporządkowaniu tytułów, ilustracji, zdjęć do nieprawdziwych treści, zaś *misleading content* to informacje wprowadzające odbiorcę w błąd, na przykład poprzez przedstawienie komentarza jako faktu (*Fake news, Misinformation...*, 2022).

Powyższe informacje należy uzupełnić o typologię proponowaną przez Seana Czarneckiego na łamach PRWeek. W swoim tekście badacz ten, oprócz trzech wspomnianych kategorii, wymienia: „satyrę” (*satire*) – treść mającą na celu rozbawić czytelnika, która może zostać błędnie zinterpretowana jako fakt; „oszustwa” (*imposter*) – fałszywe treści pochodzące rzekomo ze sprawdzo-

nych źródeł; „zmanipulowane treści” (*manipulated content*) – źródła wykorzystujące prawdziwe informacje, obrazy czy filmy celem opowiedzenia innej, nieprawdziwej historii; „całkowitą nieprawdę” (*full fabrication*) – informacje w pełni nieprawdziwe; „cokolwiek powie prezydent” (*What ever president says*) – narzędzie wykorzystywane przez polityków będących w opozycji do POTUS (President of the United States – Prezydent Stanów Zjednoczonych; Czarnecki 2018).

W opinii Katarzyny Bąkiewicz *fake news* tworzy tzw. „trójkąt fake newsa” (*fake news triangle*), do którego zaliczamy: narzędzia bądź usługi, których zadaniem jest rozpowszechnianie fałszywych informacji; platformy społecznościowe, na których wspomniane treści są dystrybuowane wśród użytkowników portali, tzw. *followersów* (naśladowców), oraz motywację, czyli zysk finansowy, polityczny bądź nasilenie propagandy.

## 2. Czasy postprawdy

W roku 1992 serbsko-amerykański felietonista Steve Tesich na łamach czasopisma „The Nation” wykorzystał termin postprawdy (*posttruth*) na opisanie postawy amerykańskiego społeczeństwa wobec afery Watergate. Afera miała szeroki wpływ na amerykański system polityczny i wykazała, jak silną „czwartą władzą” stały się media, które były bezpośrednio zaangażowane w sprawę i które dostarczały opinii publicznej szeregu nowych, negatywnych faktów na temat prezydenta Richarda Nixona. Zdaniem Tesich, amerykańskie społeczeństwo, przesycone doniesieniami na temat działań administracji Nixona, zamiast domagać się ujawnienia kolejnych informacji, przeszło nad sprawą do porządku dziennego, a prasa sama, odpowiadając na oczekiwania społeczne, cenzurowała wiadomości o tej aferze (Piaszczyk 2017). W konsekwencji, jak pisze Waszak, „*postprawda* to przyzwolenie społeczeństwa na tworzenie zastępczych, nie zawsze zgodnych z rzeczywistością informacji w obrocie medialnym” (Waszak 2017, 173), zaś Piotr Pawełczyk i Jakub Jakubowski piszą wprost, że „*postprawda* opisuje rzeczywistość, w której fakty nie mają znaczenia” (Pawełczyk i Jakubowski 2017, 197).

Wykorzystane przez Tesich pojęcie postprawdy spopularyzował w 2004 roku Ralph Keyes w książce zatytułowanej *The Post-Truth Era: Dishonesty and Deception in Contemporary Life*, w której uznał, że wiek XXI to wiek postprawdy. W jednym z wywiadów Keyes stwierdził, że „w życiu w mniejszym stopniu kierujemy się moralnością i jesteśmy większymi kłamcami niż nasi rodzice czy dziadkowie. Nasze środowisko nie zapewnia wystarczającej przeciwwagi dla oszukańczych skłonności [...] Kłamiemy bezwstydnie, a do tego nie widzimy powodów, by tego nie robić” (*Kłamstwo, prawda...*, 2016).

Warto podkreślić, że pojęcie to miało zastosowanie już w latach 50. XX wieku, wraz z pojawieniem się telewizji. Stworzyła ona nowy kanał agitacji politycznych, które były „w głównej mierze oparte na przekazie komunikatów do odbiorcy torem peryferyjnym, skłaniając go do podejmowania decyzji na zasadzie heurystyki, a nie racjonalnej analizy dostarczanych [...] argumentów” (Pawelczyk i Jakubowski 2017, 198).

*Oxford Dictionaries* uznał termin postprawda za Słowo Roku 2016, stwierdzając, że odnosi się ono do „okoliczności, w których ludzie reagują bardziej na uczucia i przekonania, aniżeli fakty, a w erze polityki postprawdy łatwo jest wybrać dane i wyciągnąć dowolne wnioski” (Posttruth 2016). Definicja ta mocno koresponduje z wydarzeniami w Wielkiej Brytanii (referendum dotyczące dalszego członkostwa Wielkiej Brytanii w Unii Europejskiej) oraz wyborów prezydenckich w Stanach Zjednoczonych (kandydat republikantów, Donald Trump, pokonał Hillary Clinton). Zdaniem Macieja Kawki, w wyniku tych zdarzeń „postprawda przestała być peryferyjnym terminem i stała się ostoją w komentarzu politycznym, często używanym w ważnych publikacjach bez potrzeby jego wyjaśniania czy definicji w nagłówkach” (Kawka 2019, 11).

Doszukując się przyczyn rosnącej kultury ignorancji medialnej, Kawka wskazał kilka kluczowych tendencji. Przede wszystkim uważa, że narasta retoryka liderów politycznych, która odwołuje się głównie do niskich, populistycznych instynktów, a którą cechuje nierzadko ignorancja intelektualna. Ponadto popularność zdobywają alternatywne systemy medialne odrzucające politykę głównego nurtu. Duża część społeczeństwa, zdaniem Macieja Kawki, zamyka się w „komorze światopoglądowej [...] który gwarantują nam *social media* przy użyciu algorytmów personalizujących, kogo zapraszamy do kręgu znajomych” (Kawka 2019, 14). Jedną z przyczyn rosnącej kultury ignorancji medialnej upatrywać należy w kulturze *clickbaitu* – krzykliwe nagłówki, nierzadko mające niewiele wspólnego z zawartością tekstu, są bez zastanowienia udostępniane przez użytkowników mediów społecznościowych. Proste, wymowne obrazki opatrzone krótkim opisem w zupełności wystarczają użytkownikom Internetu oraz przyczyniają się do popularyzowania „kultury memów”. Spójna z „kulturą memów” jest „kultura tweeta” – według Kawki krótka informacja (*tweet*) zawierająca nie więcej niż 140 znaków czyni z danego wyrażenia coś w rodzaju słowa klucza (Kawka 2019, 15).

Liczba nieprawdziwych, fałszywych, obraźliwych, nierzadko bulwersujących informacji obecna w Internecie jest ogromna. Wszystko za sprawą mediów społecznościowych – prywatnych platform, które nie podlegają reżimowi prawa prasowego (Piaszczyk 2017). Odpowiedzią ma być tzw. *fact-checking* (weryfikowanie faktów), którego celem jest poprawa jakości debaty publicznej. Weryfikacji podlegać mają wypowiedzi głównie polityków, urzędników, celebrytów oraz innych wpływowych osób. *Fact-checkerzy* prowadzą

„szerzej zakrojoną działalność, ukierunkowaną na budowanie świadomości społecznej. Przygotowują raporty i analizy oraz organizują warsztaty i szkolenia [...]. Ostrzegają [...] przed potencjalnie szkodliwymi narracjami zyskującymi popularność m.in. w mediach społecznościowych, które dotyczą istotnych społecznie tematów” (Babraj 2019).

### 3. Przykłady chrześcijańskich *fake newsów*

Odwoływanie się do ludzkich emocji to główna przyczyna szybkiego rozprzestrzeniania się nieprawdziwych informacji, gdyż „opierają się [one] na najbardziej pierwotnych instynktach człowieka, intensywnie oddziałują na cały organizm, wpływają na fizjologię oraz pobudzają do działania. Co najważniejsze [...] emocje upraszczają przetwarzanie informacji” (Bąkowicz 2020, 93). W przypadku fałszywych wiadomości dotyczących tematów religijnych jest podobnie, a zdaniem ks. Andrzeja Draguły, „w epoce postprawdy nauczanie Kościoła musi się zmierzyć ze zdaniem i opiniami, które oparte są nie tyle na wiedzy teologicznej i znajomości nauczania, ile na emocjonalnej relacji do tegoż nauczania” (Draguła 2018). W przybliżeniu rosnącej liczby chrześcijańskich *fake newsów* widać, że Kościół musi „bronić swej integralności, musi mocno przeciw postprawdzie wystąpić” (Duda 2018).

Czas zbadać konkretne przykłady chrześcijańskich *fake newsów*, które w okresie od 1 stycznia 2020 roku do 1 czerwca 2022 roku opublikowane zostały na portalu Stowarzyszenia Demagog – pierwszej w Polsce organizacji *fast-checkingowej* (*Demagog. Stowarzyszenie...*), należącej do Międzynarodowej Sieci Fast-Checkingowej (*Empoweringfact...*). Ramy czasowe mają uzasadnienie: większość tego okresu przypada na czas pandemicznego lockdownu, wielu ograniczeń w sferze religijnej oraz wzmożonej aktywności społeczeństwa w przestrzeni wirtualnej. W niniejszej analizie wyodrębniam dwa rodzaje chrześcijańskich *fake newsów*. W pierwszej, najliczniejszej grupie, znalazły się nieprawdziwe informacje publikowane w mediach społecznościowych przez anonimowych użytkowników na prywatnych kontach bądź na publicznych portalach internetowych. Są to *fake newsy*, które powstały jako fotomontaż, czyli zestawienie ze sobą fragmentów różnych zdjęć/obrazów, bądź memy, tzn. humorystyczne połączenie grafiki i tekstu będące komentarzem do bieżących wydarzeń i prezentacją poglądów oraz emocji. Wnioski te nie są zaskakujące, wszak kultura obrazkowa, w której przekaz obrazkowy dominuje nad tekstowym, to domena świata cyfrowego. Grupa druga to wypowiedzi polskich polityków deklarujących się jako osoby wierzące oraz niewierzące.

Do pierwszej grupy chrześcijańskich *fake newsów* zakwalifikujemy materiały będące fotomontażem. Warto zwrócić uwagę, że w analizowanym okresie

*fakenewsowy* fotomontaż dotyczy w większości koronawirusa. Przykładowo, 23 marca 2020 roku na jednym z prywatnych kont w mediach społecznościowych pojawiło się zdjęcie przedstawiające uczestników drogi krzyżowej, która podobno odbyła się w Wejherowie 20 marca 2020 roku. Post zyskał ogromną popularność, „doczekał się ponad 2,6 tysiąca udostępnień, a także ożywionej debaty w komentarzach” (*Nie, to zdjęcie przedstawia...* 2020), mimo że okazał się *fake newsem*, gdyż oryginalne zdjęcie pochodzi z drogi krzyżowej na Kalwarii Zebrzydowskiej zorganizowanej 28 marca 2018 roku. Ponad 4,5 tysiąca udostępnień i tysiące komentarzy doczekał się post przedstawiający uczestników obchodów setnej rocznicy urodzin papieża Jana Pawła II zorganizowanej, rzekomo, w Wadowicach 18 maja 2020 roku. Z powodu pandemii koronawirusa władze miasta odwołały Światowe Dni Pamięci św. Jana Pawła II, a wykorzystywane w mediach społecznościowych zdjęcie zrobione zostało 5 lat wcześniej, podczas świętowania 95-lecia urodzin papieża (*Nie, to zdjęcie nie pochodzi...*, 2020).

Nierzadko fotomontaż ma na celu ośmieszenie pewnych osób, głównie z klasy politycznej. Regularnie w mediach społecznościowych pojawia się zdjęcie europosłów Prawa i Sprawiedliwości, którzy na posiedzenia Parlamentu Europejskiego przyszli z krzyżami. Na jednym z prywatnych kont w mediach społecznościowych pod zdjęciem umieszczono podpis: „silna grupa egzorcystów w akcji” (*Nie, europosłowie...*, 2020). Jak podaje portal Demagog, łączna liczba interakcji ze zdjęciem w mediach społecznościowych wyniosła prawie 5 tysięcy. Zdjęcie nie jest autentyczne – pochodzi z uroczystości inauguracji nowej kadencji Parlamentu Europejskiego, która odbywała się w Strasburgu 2 lipca 2019 roku, a eurodeputowani przybyli wówczas bez krzyży.

Na uwagę zasługują również *fake newsy*, które wykorzystują postać toruńskiego duchownego – ks. Tadeusza Rydzyka. W mediach społecznościowych mnóstwo jest wpisów pochodzących, podobno, z konta o. Rydzyka na Twitterze. Na przykład 2 sierpnia 2020 roku na profilu @KsTadeuszRydzik pojawił się post nawołujący wiernych do walki z koronawirusem za pośrednictwem „dawania na taćę bez wychodzenia z domu” (*Ojciec Rydzik nie...*, 2020), który został udostępniony prawie 300 razy, zaś z wpisu z 21 lutego 2021 roku dowiadujemy się o cudzie Maryjnym w Toruniu (*Nie, ojciec Rydzyk...*, 2021). Tego typu wiadomości wywołują, zarówno wśród wierzących, jak i osób spoza wspólnoty Kościoła, zdziwienie, zakłopotanie, wzbudzają skandal. Profil @KsTadeuszRydzik nie jest prawdziwy, a osoba publikująca posty ma na celu szerzenie nieprawdziwych informacji (*Ten tweet ojca...*, 2020). Podobnej manipulacji poddano odbiorców konta @Radio\_Marya. Z zamieszczonego 19 października 2021 roku tweeta wynika, że „od 1 do 8 listopada możemy uzyskać odpust zupełny dla dusz w czyściu cierpiących.

Normalnie 199PLN + Vat za dusze na rok. 1-8 listopada PROMOCJA 2 dusze w cenie jednej odpust zupełny” (*Nie, za uzyskanie...*, 2021). Post w krótkim czasie uzyskał ponad 670 udostępnień. Znalazło się pod nim wiele komentarzy sugerujących, że użytkownicy uwierzyli w jego treść. Rzeczywiste konto Radia Maryja ma nazwę: @RadioMaryja, a oryginalny tweet z 2019 roku, wciąż dostępny na platformie Twitter, brzmiał następująco: „Od 1 do 8 listopada możemy uzyskać odpust zupełny dla dusz w czyściu cierpiących” (*Od 1 listopada...*, 01.11.2019).

Warto wspomnieć, że najczęściej fotomontażowi poddawane zostają zdjęcia o. Tadeusza Rydzyka. Na prywatnym koncie w mediach społecznościowych 24 stycznia 2021 roku pojawiło się zdjęcie, na którym ks. Rydzyka, w towarzystwie starszej kobiety, „przyłapano” obok samochodu jednej z najbardziej ekskluzywnych marek. Post udostępniony został ponad 650 razy i był szeroko komentowany. Jak podaje portal demagog.org.pl, zdjęcie zostało niezwykle dobrze przerobione: „fotomontaż nie spowodował zmiany wyglądu żadnego elementu oprócz samego samochodu. Manipulację możemy [...] rozpoznać po lewitującej kartce, którą trzyma Tadeusz Rydzyk” (*Zdjęcie o. Tadeusza...*, 2021). Po zakończeniu XXXI Pielgrzymki Rodziny Radia Maryja do Częstochowy w lipcu 2022 roku w mediach społecznościowych pojawiło się zdjęcie przedstawiające klęczącego prezydenta Andrzeja Dudy przed dyrektorem Radia Maryja. Post został udostępniony ponad 500 razy, a część z komentujących uwierzyła prawdziwości grafiki. Fotografia klęczącego prezydenta Dudy pochodziła z wizyty w więzieniu Auschwitz z 14 kwietnia 2020 roku, zaś zdjęcie przedstawiające ojca Rydzyka zostało wykorzystane jako zapowiedź XXX Pielgrzymki Rodziny Radia Maryja w lipcu 2020 roku (*Prezydent klęka...*, 2022). O tym, że zdjęcie to jest fotomontażem, informował na swoim koncie tweeterowym sam prezydent Rzeczypospolitej Polskiej (*Nie wiem z czego...*, 10.07.2022).

Dużą popularnością w mediach społecznościowych cieszą się również tzw. memy, a ich głównym bohaterem w mediach społecznościowych jest papież Franciszek. Wydaje się, że wykorzystywanie w ten sposób ojca świętego ma jeden cel: krytykę polskiego Kościoła. Na prywatnym koncie w mediach społecznościowych 20 lutego 2020 roku opublikowano grafikę, z której wynika, że papież Franciszek w ostrych słowach krytykuje polityków zapominających „o nauce Chrystusa i o zwykłych ludziach. Przykładem jest polityk Lichocka i Prezydent Polski Duda”. Zdaniem ojca świętego, tacy politycy nie mogą być przykładem dla ludzi wierzących (*Papież Franciszek...*, 2021). Grafika została udostępniona ponad 1,5 tysiąca razy, mimo że takie słowa nigdy nie padły z ust papieża. Szeroko komentowany w mediach społecznościowych był również mem ze następującą wypowiedzią papieża Franciszka: „Nie trzeba wierzyć w Boga, żeby być dobrym człowiekiem [...]. Człowiek może być

uduchowiony, ale niereligijny. Nie musisz chodzić do kościoła i dawać pieniędzy. Dla wielu ludzi kościołem może być nawet natura” (*Przypisany papieżowi...*, 2020). Post udostępniono ponad 6 tysięcy razy, a wielu internautów uwierzyło w autentyczność wypowiedzi ojca świętego. Jak pokazują analizy, słowa papieża Franciszka od lat krążą po Internecie, a wszystko za sprawą błędnej interpretacji kazania, które wygłosił na mszy świętej w maju 2013 roku. W homilii ojciec święty mówił, iż „Pan odkupił nas wszystkich [...] Krwią Chrystusa: nas wszystkich, nie tylko katolików. Wszystkich! «Ojczy, ateistów?» Nawet ateistów. Wszystkich! [...] Zostaliśmy stworzeni jako dzieci na podobieństwo Boga, a Krew Chrystusa odkupiła nas wszystkich. I wszyscy mamy obowiązek czynienia dobra [...] Musimy spotkać się czyniąc dobro. «Ale ja nie wierzę, Ojczy, jestem ateistą». Ale czyń dobrze: spotkamy się tam” (*Przypisany papieżowi...*, 2020). Ówczesny rzecznik Stolicy Apostolskiej tłumaczył, że ateści, dopóki się nie nawrócą, nie mogą zostać zbawieni, zaś katolicy muszą naukę Kościoła wdrażać w życie.

Jedynie kilka wypowiedzi polskich polityków z weryfikowanego okresu zakwalifikować możemy jako nieprawdziwe informacje o tematyce religijnej. Należy podkreślić, że wątki tematyczne podejmowane przez działaczy politycznych nie obrażają uczuć religijnych, dotyczą m.in. spraw konkordatowych (wypowiedź posła Marka Jakubiaka w TVP w trakcie debaty prezydenckiej 17.06.2022 r.), protestów w kościołach w związku z decyzją Trybunału Konstytucyjnego (wypowiedź posłanki Katarzyny Kotuli w radiu TOK FM z 27.10.2020 r.), jak również dyskusji na temat karalności za obrazę uczuć religijnych (wypowiedź posła Roberta Biedronia z programie Fakty po Faktach TVN24 02.03.2021 r. oraz posła Włodzimierza Czarzastego w programie Gość Radia Zet 19.04.2022 r.).

Najwięcej dyskusji wzbudziła teza posłanki Barbary Nowackiej, która 5 stycznia 2022 roku w programie Gość Radia Zet stwierdziła, że w polskich szkołach zajęć z religii jest więcej aniżeli zajęć z wychowania fizycznego (*Religia czy WF...*, 2022). Informacja ta nie jest zgodna z prawdą, gdyż liczbę godzin przypadającą tygodniowo na poszczególne przedmioty szkolne reguluje „Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej”, w przypadku zajęć z wychowania fizycznego mowa o 3 godzinach tygodniowo w klasach I-III oraz 4 godzinach w klasach IV-VIII. W planie nauczania dla liceum ogólnokształcącego oraz technikum tygodniowy wymiar zajęć z wychowania fizycznego wynosi 3 godziny. Liczbę lekcji religii, która, w odróżnieniu od zajęć WF-u, nie jest odgórnie narzuconym przedmiotem, ustala dyrekcja szkoły, zgodnie z „Rozporządzeniem Ministra Edukacji Narodowej w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w szkołach publicznych”.

Analizując materiały dostępne na portalu demagog.org.pl, warto zaznaczyć, że szereg chrześcijańskich *fake newsów* dotyczy tematyki związa-



nej z seksualnością człowieka. Nie sposób przytoczyć ich wszystkich, warto wspomnieć o tych, które w mediach społecznościowych poddane były szerokiej dyskusji. Ponad 800 udostępnień i 200 reakcji doczekał się post, w którym przedstawiono dane statystyczne na temat liczby aborcji przeprowadzanych w Republice Czeskiej na życzenie polskich zakonnice (1217 aborcji). Informacji tych nie sposób zweryfikować ani za pośrednictwem Czeskiego Urzędu Statystycznego, ani Rocznika Demograficznego, a więc „teza o tym, jakoby 1217 zakonnice miało w 2019 roku poddać się aborcji na życzenie w Czechach, jest całkowicie niezgodna z dostępnymi danymi statystycznymi” (*Nie, czeskie szpitale...*, 2020). Koniecznie trzeba wspomnieć, że post pojawił się krótko po pierwszym czytaniu w Sejmie projektu „Zatrzymaj Aborcję”. Kilkanaście tygodni później w mediach społecznościowych popularnością cieszył się post, w którym o. Tadeusz Rydzyk stwierdził, że „prawdziwy katolik nie uprawia seksu, ponieważ seks jest dla idiotów” (*Nie, ojciec Rydzyk...*, 2020). Wpis ten był szeroko komentowany przez użytkowników portali społecznościowych, a w komentarzach znalazło się wiele negatywnych, wręcz wulgarnych, określeń ks. Rydzyka. Sprawa ta stanowi doskonały przykład dezinformacji, gdyż redemptorysta nigdy nie wypowiedział cytowanych słów. Treść wypowiedzi to manipulacja cytatem z książki o. Mariana Pirożyńskiego *Kształcenie charakteru*, w której poddawał krytyce hedonistyczną perspektywę życia seksualnego człowieka (*Nie, ojciec Rydzyk...*, 2020).

## Wnioski

Czy potrafimy się bronić przed fałszywymi wiadomościami? Czy liczba chrześcijańskich *fake newsów* ma wpływ na społeczny odbiór nauczania Kościoła? Zdaniem Sebastiana Dudy, „teologiczna postprawda skutecznie konkuruje z Urzędem Nauczycielskim Kościoła [a] porządek obiektywny często rozmija się z subiektywnymi przekonaniem i oczekiwaniami wiernych. Coraz jaśniej widać, że Kościół [...] mocno musi przeciw postprawdzie wystąpić” (Duda 2018).

Zdaniem Granta Grossa, współcześnie fałszywe wiadomości rozprzestrzeniają się znacznie szybciej niż prawdziwe, a odpowiedzialni za to są ludzie, nie boty (Gross 2018). Obecnie każdy użytkownik mediów społecznościowych jest „reporterem”, dlatego zwykły obywatel winien zostać wyposażony w narzędzia, które mogą służyć do weryfikacji *fake newsów*, gdyż rozwój technologii nie przyczynia się do poprawy sytuacji. Zdaniem amerykańskich naukowców, „ludzie uczą się korzystać z serwisów opartych na nowych technologiach. Teraz naiwnie wierzą we wszystko, co przeczytają w mediach społecznościowych, tak jak kiedyś wierzyli w to, co mówiło się w telewizji.

Ważne jest, jak reagują ludzie, a nie jakie są mechanizmy dystrybucji” (Lipiński 2018).

Niezwykle istotne jest budzenie świadomości zarówno wśród kościelnych hierarchów, jak i wiernych Kościoła, na temat potrzeby identyfikacji fałszywych wiadomości oraz przeciwstawiania się zagrożeniom, jakie płyną z rozpowszechniania nieprawdziwych informacji. Kościół nieobecny w przestrzeni wirtualnej to Kościół, którego nie ma, czy nam się to podoba, czy nie (Barszczewski 2018). Internet pozwala dystrybuować wiadomości z zawrotną prędkością, a nowoczesne technologie i media społecznościowe tylko to tempo zwiększyły. My, chrześcijanie, winniśmy korzystać z nowoczesnych technologii, gdyż dla niektórych ludzi może to być sposób na poznanie zmartwychwstałego Chrystusa, dla innych sposób na weryfikację chrześcijańskich *fake newsów*.

## BIBLIOGRAFIA

- Aleteia na audiencji u Franciszka. Trzeba zwalczać fake newsy, ale szanować ludzi. 2022. *Aleteia*. Dostęp: 10.09.2022. <https://pl.aleteia.org/2022/01/31/aleteia-na-audiencji-u-franciszka-trzeba-zwalczac-fake-newsy-ale-szanowac-ludzi-zdjecia%0ef%bf%bc/>.
- Babraj, Rafał. 2022. *Czym jest fact-checking? – zarys inicjatyw na świecie i w Polsce*, Nask. *Cyber Policy*. Dostęp: 14.10.2022. <https://cyberpolicy.nask.pl/czym-jest-fact-checking-zarys-inicjatyw-na-swiecie-i-w-polsce/>.
- Barszczewski, Aleksander. 2022. *Katolickie fake newsy, czyli Kościół, którego nie ma*. *misyjne.pl*. Dostęp: 19.10.2022. <https://misyjne.pl/katolickie-fake-newsy-czyli-kosciol-ktorego-nie-ma/>.
- Bąkiewicz, Katarzyna. 2020. *Fake news. Produkt medialny czasów postprawdy*. Warszawa.
- Czarnecki, Sean. 2018. *A guide to the 7 types of fake news from Storyful's new editor*, *PRWeek*. Dostęp: 19.10.2022. <https://www.prweek.com/article/1455046/guide-7-types-fake-news-storyfuls-new-editor>.
- Czy konkordat został podpisany przez Sojusz Lewicy Demokratycznej? 2020. *Demagog*. Dostęp: 01.09.2022. <https://demagog.org.pl/wypowiedzi/czy-konkordat-zostal-podpisany-przez-sojusz-lewicy-demokratycznej/>.
- Draguła, Andrzej. 2018. Postprawda i post-Kościół. *Więź*. Dostęp: 09.05.2022. <https://wiesz.pl/2018/05/09/postprawda-i-post-kosciol/>.
- Duda, Sebastian. 2018. Postprawda. Emocje biorą górę, fakty do lamusa? *Aleteia*, Dostęp: 01.09.2022. <https://pl.aleteia.org/2018/01/07/postprawda-emocje-gora-fakty-do-lamusa/>.
- Empowering fact – checkers worldwide. 2022. *International Fact-Checking Network*. Dostęp: 10.09.2022. <https://www.poynter.org/ifcn/>.
- Fake news. 2022. *Słownik Języka Polskiego PWN*. Dostęp: 30.05.2022. <https://sjp.pwn.pl/msr/szukaj/fake%20news>.
- Fake News and Social Stability*. 2021. Dostęp: 30.05.2022. <https://www.undp.org/sites/g/files/zskgke326/files/migration/lb/Fake-News-and--Social-Stability.pdf>.
- Fake News, Lies and Propaganda: How to Sort Fact from Fiction*. 2022. Dostęp: 30.05.2022. <https://guides.lib.umich.edu/fakenews>.
- Fake news, Misinformation & Disinformation*. 2022. Dostęp: 28.06.2022. <https://shawneesu.libguides.com/c.php?g=651556&p=4570051>.
- Gross, Grant. 2018. *Fake News Spreads Fast, But Don't Blame the Bots*, *Internet Society*. Dostęp: 30.05.2022. <https://www.internetsociety.org/blog/2018/03/fake-news-spread-fast-dont-blame->

- bots/?gclid=CjwKCAjwsMGYBhAEEiwAGUXJaTvx6gkFMBEPGq3Zo1CeDZYFFadzPB-v3xnn3EnhzScOvVYIUxSsEBoCxj0QAvD\_BwE.
- Ile odnotowano przypadków wejść do kościołów w trakcie niedzielnych protestów? 2020. *Demagog*. Dostęp: 01.09.2022. <https://demagog.org.pl/wypowiedzi/ile-odnotowano-przypadkow-wejsc-do-kościolow-w-trakcie-niedzielnych-protestow/>.
- Kawka, Maciej. 2019. Język postprawdy: jak fikcja stała się rzeczywistością. *Rocznik Medioznawczy*, t. 1 2019. Dostęp: 01.09.2022. [https://www.google.pl/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwi128CjhYD6AhW3CBAIHdvcCd8QFnoECAQ&url=https%3A%2F%2Fpau.krakow.pl%2FRocznik\\_Medioznawczy%2FRocznik\\_Medioznawczy\\_1\\_2019\\_s9-20.pdf&usg=AOvVaw0oRMg7xtHnPETja\\_q5e\\_Fx](https://www.google.pl/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwi128CjhYD6AhW3CBAIHdvcCd8QFnoECAQ&url=https%3A%2F%2Fpau.krakow.pl%2FRocznik_Medioznawczy%2FRocznik_Medioznawczy_1_2019_s9-20.pdf&usg=AOvVaw0oRMg7xtHnPETja_q5e_Fx).
- Kłamstwo, prawda, post-prawda. Rapl Keyes w rozmowie z Łukaszem Pawłowskim. 2016. *Kultura Liberalna* (48/2016). Dostęp: 01.09.2022. <https://kulturaliberalna.pl/2016/11/29/keyes-post-prawda-wywiad/>.
- Które państwa karzą za obrazę uczuć religijnych? Nie tylko Polska. 2022. *Demagog*. Dostęp: 01.09.2022. <https://demagog.org.pl/wypowiedzi/ktore-panstwa-karza-za-obraze-uczuc-religijnych-nie-tylko-polska/>.
- Lipiński, Łukasz. 2018. Krótki przewodnik po fake newsach, *Press*. Dostęp: 28.06.2022. <https://www.press.pl/magazyn-press/artikul/55061,krotki-przewodnik-po-fake-newsach>.
- Nie, czeskie szpitale nie przeprowadziły 1 217 aborcji na życzenie polskich zakonnic. 2020. *Demagog*. Dostęp: 10.09.2022. [https://demagog.org.pl/fake\\_news/nie-czeskie-szpitale-nie-przeprowadzily-1217-aborcji-na-zyczenie-polskich-zakonnic/](https://demagog.org.pl/fake_news/nie-czeskie-szpitale-nie-przeprowadzily-1217-aborcji-na-zyczenie-polskich-zakonnic/).
- Nie, europosłowie PiS nie przyszli na salę plenarną z krzyżami. 2020. *Demagog*. Dostęp: 10.09.2022. [https://demagog.org.pl/fake\\_news/nie-europoslowie-pis-u-nie-przyszli-na-sale-plenarna-z-krzyzami/](https://demagog.org.pl/fake_news/nie-europoslowie-pis-u-nie-przyszli-na-sale-plenarna-z-krzyzami/).
- Nie, ojciec Tadeusz Rydzyk nie chwali się cudem w Toruniu. 2021. *Demagog*. Dostęp: 10.09.2022. [https://demagog.org.pl/fake\\_news/nie-ojciec-tadeusz-rydzyk-nie-chwali-sie-cudem-w-toruniu/](https://demagog.org.pl/fake_news/nie-ojciec-tadeusz-rydzyk-nie-chwali-sie-cudem-w-toruniu/).
- Nie, ojciec Rydzyk nie powiedział, że seks jest dla idiotów i matolek. 2020. *Demagog*. Dostęp: 10.09.2022. [https://demagog.org.pl/fake\\_news/nie-ojciec-rydzyk-nie-powiedzial-ze-seks-jest-dla-idiotow-i-matolek/](https://demagog.org.pl/fake_news/nie-ojciec-rydzyk-nie-powiedzial-ze-seks-jest-dla-idiotow-i-matolek/).
- Nie, to zdjęcie nie pochodzi z tegorocznych obchodów urodzin Jana Pawła II. 2020. *Demagog*. Dostęp: 10.09.2022. [https://demagog.org.pl/fake\\_news/nie-to-zdjecie-nie-pochodzi-z-tegorocznych-obchodow-urodzin-jana-pawla-ii/](https://demagog.org.pl/fake_news/nie-to-zdjecie-nie-pochodzi-z-tegorocznych-obchodow-urodzin-jana-pawla-ii/).
- Nie, to zdjęcie nie przedstawia tegorocznej drogi krzyżowej w Wejherowie. 2020. *Demagog*. Dostęp: 10.09.2022. [https://demagog.org.pl/fake\\_news/nie-to-zdjecie-nie-przedstawia-tegorocznej-drogi-krzyzowej-w-wejherowie/](https://demagog.org.pl/fake_news/nie-to-zdjecie-nie-przedstawia-tegorocznej-drogi-krzyzowej-w-wejherowie/).
- Nie wiem z czego koleś zmontowali to zdjęcie, ale ja nie miałem dzisiaj takiego krawata. 2022. *Twitter*. Dostęp: 10.09.2022. <https://twitter.com/AndrzejDuda/status/1546202327807393793>.
- Nie, za uzyskanie odpustu nie trzeba zapłacić 199 PLN + VAT. 2021. *Demagog*. Dostęp: 10.09.2022. [https://demagog.org.pl/fake\\_news/nie-za-uzyskanie-odpustu-nie-trzeba-zaplacic-199-pln-vat/](https://demagog.org.pl/fake_news/nie-za-uzyskanie-odpustu-nie-trzeba-zaplacic-199-pln-vat/).
- Obwieszczenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 28 maja 2020 r. w sprawie ogłoszenia jednolitego tekstu rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach. 2020. *Dziennik Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej*. Dostęp: 01.09.2022. <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU20200000983/O/D20200983.pdf>.
- Od 1 do 8 listopada możemy uzyskać odpust zupełny dla dusz w czyśćcu cierpiących. 2019. *Twitter*. Dostęp: 10.09.2022. <https://twitter.com/RadioMaryja/status/1190169813584351232>.
- Ojciec Rydzyk nie uruchomił infolinii w związku z koronawirusem. 2020. *Demagog*. Dostęp: 10.09.2022. [https://demagog.org.pl/fake\\_news/ojciec-rydzyk-nie-uruchomil-infolinii-w-zwiazku-u-z-koronawirusem/](https://demagog.org.pl/fake_news/ojciec-rydzyk-nie-uruchomil-infolinii-w-zwiazku-u-z-koronawirusem/).
- Palczewski, Marek. 2019. Fake news w polityce. Studium przypadków. *Mediatization Studies* 3. Dostęp: 30.05.2022. <https://www.google.pl/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&>

- ved=2ahUKEwj-\_ZPx4\_\_5AhWJlIsKHcuVDFoQFnoECAMQAQ&url=https%3A%2F%2Fjournals.umcs.pl%2Fms%2Farticle%2Fdownload%2F7964%2Fpdf&usg=AOvVaw2yoL011E85N-vFhCDjRIC8.
- Papież Franciszek nie skrytykował Andrzeja Dudy i Joanny Lichockiej. 2021. *Demagog*. Dostęp: 10.09.2022. [https://demagog.org.pl/fake\\_news/papiez-franciszek-nie-skritykowal-andrzeja-du dy-i-joanny-lichockiej/](https://demagog.org.pl/fake_news/papiez-franciszek-nie-skritykowal-andrzeja-du dy-i-joanny-lichockiej/).
- Pawelczyk, Piotr i Jakub Jakubowski. 2017. *Postprawda i nowe media. Czy potrzebujemy post-prawdy?*. *Środkowouropejskie Studia Polityczne*, 1'17. Dostęp: 01.09.2022. <https://pressto.amu.edu.pl/index.php/ssp/article/view/9812/9430>.
- Piaszczyk, Paulina. 2017. Factchecking w odwiecie za post prawdę i fake news. *Wprost*. Dostęp: 01.09.2022. <https://www.wprost.pl/blogi/paulina-piaszczyk/10052001/fact-checking-w-odwecie-za-post-prawde-i-fake-news.html>.
- Posttruth. *Oxford Learner's Dictionaries*. Dostęp: 01.09.2022. <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/post-truth?q=post+truth>.
- Prezydent kleka przed Tadeuszem Rydzykiem? To fotomontaż!. 2022. *Demagog*. Dostęp: 10.09.2022. [https://demagog.org.pl/fake\\_news/prezydent-kleka-przed-tadeuszem-rydzykiem-to-fotomontaz/](https://demagog.org.pl/fake_news/prezydent-kleka-przed-tadeuszem-rydzykiem-to-fotomontaz/).
- Przypisany papieżowi Franciszkowi cytat jest fałszywy. 2020. *Demagog*. Dostęp: 10.09.2022. [https://demagog.org.pl/fake\\_news/przypisany-papiezewi-franciszkowi-cytat-jest-falszywy/](https://demagog.org.pl/fake_news/przypisany-papiezewi-franciszkowi-cytat-jest-falszywy/).
- Religia czy WF – który przedmiot ma więcej godzin?. 2022. *Demagog*. Dostęp: 01.09.2022. <https://demagog.org.pl/wypowiedzi/religia-czy-wf-ktory-przedmiot-ma-wiecej-godzin/>.
- Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 3 kwietnia 2019 r. w sprawie ramowych planów nauczania dla publicznych szkół. 2019. *Dziennik Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej*. Dostęp: 01.09.2022. <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU20190000639/O/D20190639.pdf>.
- Rozpoznawanie nieprawdziwych informacji. Dostęp: 30.05.2022. <https://www.gov.pl/web/baza-wiedzy/roznawanie-nieprawdziwych-informacji>.
- Skąd Polacy czerpią informacje? Raport IBIMS i IBRIS. 2021. Dostęp: 01.09.2022. <https://ibims.pl/skad-polacy-czerpia-informacje-o-polsce-i-swiecie-raport-ibims-i-ibris/>.
- Stowarzyszenie. *Demagog*. Dostęp: 10.09.2022. <https://demagog.org.pl/stowarzyszenie-demagog-pierwsza-w-polsce-organizacja-factcheckingowa/>.
- Ten tweet ojca Rydzyka jest fałszywy. 2020. *Demagog*. Dostęp: 10.09.2022. [https://demagog.org.pl/fake\\_news/ten-tweet-ojca-rydzyka-jest-falszywy/](https://demagog.org.pl/fake_news/ten-tweet-ojca-rydzyka-jest-falszywy/).
- The fin de siècle newspaper prioritor. 2022. *Wikipedia*. Dostęp: 30.05.2022. [https://pl.m.wikipedia.org/wiki/Plik:The\\_fin\\_de\\_si%C3%A8cle\\_newspaper\\_prioritor.jpg](https://pl.m.wikipedia.org/wiki/Plik:The_fin_de_si%C3%A8cle_newspaper_prioritor.jpg).
- The Real Story of 'Fake News'*. Dostęp: 30.05.2022. <https://www.merriam-webster.com/words-at-play/the-real-story-of-fake-news>.
- Waszak, Marcin. 2017. *Postprawda i fake news czy weryfikacja treści i źródeł informacji? Refleksje*, nr 16, jesień – zima 2017. Dostęp: 30.05.2022. [https://www.google.pl/url?sa=t&rct=j&q=&e src=s&source=web&cd=&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwjhw-6euP35AhUEx4sKHYeCA XsQFnoECAwQAQ&url=http%3A%2F%2Frefleksje.amu.edu.pl%2Fwp-content%2Fupload-s%2F2018%2F07%2Fref\\_2017\\_16\\_12.pdf&usg=AOvVaw3JpA\\_5r2AeYnl2P77vISM9](https://www.google.pl/url?sa=t&rct=j&q=&e src=s&source=web&cd=&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwjhw-6euP35AhUEx4sKHYeCA XsQFnoECAwQAQ&url=http%3A%2F%2Frefleksje.amu.edu.pl%2Fwp-content%2Fupload-s%2F2018%2F07%2Fref_2017_16_12.pdf&usg=AOvVaw3JpA_5r2AeYnl2P77vISM9).
- Węglowski, Adam. 2019. Prawdziwa historia fake newsów!. *Przekrój*. Dostęp: 30.05.2022. <https://przekroj.pl/nauka/falszerze-z-cezare-i-adam-weglowski>.
- W jakich państwach obowiązują przepisy o obrazie uczuć religijnych?. 2021. *Demagog*. Dostęp: 10.09.2022. <https://demagog.org.pl/wypowiedzi/w-jakich-panstwach-obowiazuja-przepisy-o-obrazie-uczuc-religijnych/>.
- Zdjęcie o. Tadeusza Rydzyka zostało poddane fotomontażowi. 2021. *Demagog*. Dostęp: 10.09.2022. [https://demagog.org.pl/fake\\_news/zdjecie-o-tadeusza-rydzyka-zostalo-poddane-fotomontazowi/](https://demagog.org.pl/fake_news/zdjecie-o-tadeusza-rydzyka-zostalo-poddane-fotomontazowi/).

**ALEKSANDRA KŁOS-SKRZYPCZAK** – doktor teologii, magister socjologii; adiunkt na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Główne zainteresowania badawcze: historia teologii moralnej w Stanach Zjednoczonych, neokonserwatyzm amerykański, małżeństwo i rodzina w społeczeństwie amerykańskim.



## **Problematyka ważności i godziwości sakramentu pokuty sprawowanego w Bractwie Kapłańskim Świętego Piusa X (FSSPX) w latach 1970-2015**

The issue of the Sacrament of Penance's validity and licity in the Society of Saint Pius X (SSPX) in 1970-2015

DAWID PIETRAS

Sąd Kościelny w Gorzowie Wlkp.

pietrasdawid@poczta.fm

<https://orcid.org/0000-0002-2545-1751>

**Abstract:** The analyzes concern the Society of Saint Pius X (SSPX) in the context of the validity and licity of their celebration of the Sacrament of Penance during the years 1970-2015. The study utilizes the dogmatic-legal method and consists of the analyzes of existing legal regulations. The status of the priests of the Society who administered the Sacrament of Penance without the required *ad validitatem* jurisdiction/faculty is detailed. In consequence, this sacrament was invalid. However, it has to be assumed that this sacrament may have been valid and legitimate in some cases, due to common error or positive and probable doubt, in which case the Church provides the necessary jurisdiction/faculty (CIC/17, can. 209; CIC/83, can. 144). It could also have been valid when the faithful requested this Sacrament for a just cause, as the suspension of these priests was not declared (CIC/17, can. 2261 §2, 2284; CIC/83, can. 1335 §2).

**Keywords:** Society of Saint Pius X; SSPX; validity and licity of penance; Ecclesia supplet; common error; positive and probable doubt

**Abstrakt:** Celem artykułu jest wyjaśnienie kwestii ważności i godziwości sakramentu pokuty celebrowanego przez kapłanów Bractwa Kapłańskiego Świętego Piusa X (FSSPX) w latach 1970-2015. Zastosowano w nim metodę dogmatyczno-prawną, polegającą na analizie istniejących uregulowań prawnych. Ukazano status kapłanów, którzy szafowali sa-

kramentem pokuty bez wymaganej *ad validitatem* jurysdykcji/upoważnienia, w rezultacie czego sakrament ten był nieważny. Założyć jednak należy, że mógł być w niektórych przypadkach ważny i godziwy z powodu błędu powszechnego lub wątpliwości pozytywnej i prawdopodobnej, kiedy Kościół uzupełnia potrzebną jurysdykcję/upoważnienie (CIC/17, kan. 209; CIC/83, kan. 144). Mógł być ważny także, kiedy wierni ze słusznej przyczyny prosili o ten sakrament, gdyż suspensa tych kapłanów nie została zadeklarowana (CIC/17, kan. 2261 § 2, 2284; CIC/83, kan. 1335 § 2).

**Słowa kluczowe:** Bractwo Kapłańskie Świętego Piusa X; FSSPX; ważność i godziwość spowiedzi; *Ecclesia supplet*; błąd powszechny; wątpliwość pozytywna i prawdopodobna

## Wprowadzenie

Bractwo Kapłańskie Świętego Piusa X (*Fraternitas Sacerdotalis Sancti Pii X* – FSSPX) jest wspólnotą, która powstała w 1970 roku z inicjatywy abpa Marcela Lefebvre’a i do dziś nie osiągnęła uregulowanego statusu kanonicznego. Wierni przywiązani do „wcześniejszych form” liturgii stykają się z nią w ramach jej duszpasterskiej działalności. Korzystając z posługi kapłanów tego Bractwa, którzy celebrowali liturgię z ksiąg z 1962 roku, wierni przystępują także do sakramentu pokuty. Kapłani tej wspólnoty trwają jednak w nieregularności kanonicznej, a jak wymaga prawodawca kodeksowy – do spowiadania prócz władzy święceń potrzebne jest także upoważnienie. Rodzą się więc wątpliwości co do ważności i godziwości tego sakramentu celebrowanego od momentu zawieszenia Bractwa w 1975 roku, gdyż od tego czasu kapłani FSSPX nie mieli jurysdykcji/upoważnienia, by służyć sakramentem pokuty.

W niniejszym artykule przybliżono tę problematykę, ujmując okres działalności FSSPX do 8 grudnia 2015 roku, kiedy to kapłani Bractwa otrzymali upoważnienie do ważnego i godziwego celebrowania tego sakramentu. Dokonało się to decyzją samego biskupa rzymskiego z okazji Nadzwyczajnego Jubileuszu Roku Miłosierdzia (Franciscus 2015; 2016b, 12). Na początku tego opracowania należało dookreślić pozycję prawną tej wspólnoty oraz status kanoniczny prezbiterów i biskupów, a więc tych, którzy mogą szafować sakramentem spowiedzi. Będzie to istotne dla okresu działalności FSSPX do 2015 roku. Następnie poddano analizie kwestię ważności i godziwości tego sakramentu, uwzględniając różne sytuacje, jakie przewiduje prawodawca kodeksowy.

Należy także podkreślić, że artykuł jest odpowiedzią na duchowe potrzeby wiernych korzystających z sakramentalnej posługi tej wspólnoty. W następnym opracowaniu podjęta zostanie problematyka ważności i godziwości spowiedzi po 8 grudnia 2015 roku, a więc po uzyskaniu upoważnienia.



## I. Status prawny wspólnoty i kapłanów Bractwa Kapłańskiego Świętego Piusa X oraz potrzeba uzyskania jurysdykcji/ /upoważnienia do spowiadania

Bractwo Kapłańskie Świętego Piusa X zostało erygowane 1 listopada 1970 roku przez biskupa Lozanny, Genewy i Fryburga w Szwajcarii na sześć lat *ad experimentum* jako *pia unio*. Jednak z powodu konfliktu ze Stolicą Apostolską, w jaki popadła wspólnota oraz abp Lefebvre, została ona zawieszona 6 maja 1975 roku (Charrière 1970; Mamie 1975; Sacrée Congrégation pour les Instituts Religieux et Séculiers 1975; por. CIC/17, 699 § 1, 707 § 1; Glendinning 2014, 333-345; Lessard-Thibodeau 2018, 1.1-1.2, 3.1.1; Pietras 2021, 415-421). Wypowiedzi papieskie i treści dokumentów Stolicy Apostolskiej, a szczególnie Papieskiej Rady ds. Interpretacji Tekstów Prawnych, dookreślają, że FSSPX jest wspólnotą nieregularną kanonicznie o charakterze schizmatycznym (*tutto il movimento lefebviriano è da ritenersi scismatico*) bez deklaracji schizmy. Pozycja prawna wspólnoty nie uległa zmianie po zniesieniu ekskomunik z biskupów FSSPX w 2009 roku, co zaznaczył Sekretariat Stanu w Nocie z 4 lutego 2009 roku (Joannes Paulus II 1988b, 5 c<sup>1</sup>; Pontificium Consilium de Legum Textibus Interpretandis 1996, 3<sup>2</sup>; Segreteria di Stato 2009, 1<sup>3</sup>; por. CIC/83<sup>4</sup>, 1364 § 1, 1387; Franciscus 2021; Reyes Vizcaíno 2015, 75<sup>5</sup>; Pietras 2021, 421-456; 2022b, 97-98).

W rezultacie tego w wywiadzie z 9 maja 2016 roku papież Franciszek przyznał, że podejmuje dialog z FSSPX, a jej członków określił mianem katolików będących w drodze do pełnej jedności (Franciscus 2016a<sup>6</sup>; por. Les-

<sup>1</sup> „Omnes scire debent formalem schismati adhaesione gravem esse in Deum iniuriam atque excommunicationem prae se ferre lege Ecclesiae rite statutam”.

<sup>2</sup> „Finché non vi siano cambiamenti che conducano al ristabilimento di questa necessaria *communio*, tutto il movimento lefebviriano è da ritenersi scismatico, esistendo al riguardo una formale dichiarazione della Suprema Autorità”. Była to Nota z 24 sierpnia 1996 (Prot. N. 5233/96).

<sup>3</sup> „Lo scioglimento dalla scomunica ha liberato i quattro Vescovi da una pena canonica gravissima, ma non ha cambiato la situazione giuridica della Fraternità San Pio X, che, al momento attuale, non gode di alcun riconoscimento canonico nella Chiesa Cattolica. Anche i quattro Vescovi, benché sciolti dalla scomunica, non hanno una funzione canonica nella Chiesa e non esercitano lecitamente un ministero in essa”.

<sup>4</sup> W cytacji zostały uwzględnione kanony księgi VI *Kodeksu prawa kanonicznego* zmienione przez papieża Franciszka konstytucją apostolską *Pascite gregem Dei* z 21 maja 2021 roku. Zob. Liber VI. De sanctionibus poenalibus in Ecclesia. *Communicationes*, 53, 17-65.

<sup>5</sup> „Por todo ello, en el momento presente, además de la distancia en lo doctrinal con la Santa Sede, la Fraternidad Sacerdotal de San Pío X constituye un caso de desobediencia en asuntos disciplinares objetivamente grave. Los sacerdotes tienen prohibido el ejercicio del sacerdocio y los Obispos no pueden ordenar sacerdotes, sin que obedezcan a esas disposiciones. En consecuencia, actualmente se puede considerar que la FSSPX es un cisma no declarado formalmente”.

<sup>6</sup> „À Buenos Aires, j'ai toujours parlé avec eux. Ils me saluaient, me demandaient une bénédiction à genoux. Ils se disent catholiques. Ils aiment l'Église. Mgr Fellay est un homme avec qui on

sard-Thibodeau 2018, 2.1, 3.2). Wypowiedzi hierarchów wskazują także, że Bractwo traktowane jest jako część Kościoła katolickiego. Kardynał Edward Cassidy, prefekt Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan 3 maja 1994 roku w swojej odpowiedzi (Prot. N. 2336/94/1) potwierdził, że Katalog Ekumeniczny nie obejmuje tej wspólnoty. Sytuacja członków Bractwa bowiem jest wewnętrzną sprawą Kościoła katolickiego. Bractwo nie jest innym Kościołem lub wspólnotą kościelną w znaczeniu ekumenicznym. Dlatego z FSSPX nie ma dialogu ekumenicznego, gdyż jest to struktura wewnątrzkościelna, a ściśle – Kościoła katolickiego obrządku łacińskiego (Pontifical Council for Promoting Christian Unity 1994<sup>7</sup>).

Duchowni FSSPX jako wspólnoty zawieszanej w 1975 roku trwają w nie-regularności kanonicznej. Na mocy bowiem norm *Kodeksu prawa kanonicznego* z 1917 roku za przyjęcie święceń od szafarza będącego w ekskomunice bądź suspensie zaciągano suspensę *a divinis* od przyjętego stopnia święceń zarezerwowaną Stolicy Apostolskiej. Prawodawca kodeksowy stanowił także, że jeśli ktoś by w dobrej wierze otrzymał święcenia, nie wolno mu wykonywać tego stopnia święceń, dopóki nie otrzyma dyspensy (CIC/17, 2372; Szmyd 1929, 149-150<sup>8</sup>). Natomiast za przyjęcie święceń bez dymisoriów od własnego ordynariusza zaciągano się suspensę od stopnia przyjętych święceń (CIC/17, 2374; CIC/83, 1015-1023, 1052, 1383; Szmyd 1929, 153-154<sup>9</sup>). Dlatego Papieska Komisja *Ecclesia Dei* w odpowiedzi z 27 października 1998 roku (Prot. N. 343/98; Pontificia Commissio *Ecclesia Dei* 1998, b<sup>10</sup>) i 28 września 1999

---

peut dialoguer. Ce n'est pas le cas d'autres éléments un peu étranges, comme Mgr Williamson, ou d'autres qui se sont radicalisés. Je pense, comme je l'avais formulé en Argentine, que ce sont des catholiques en chemin vers la pleine communion. Durant cette Année de la miséricorde, il m'a semblé que je devais autoriser leurs confesseurs à pardonner le péché d'avortement. Ils m'ont remercié de ce geste. Avant, Benoît XVI, qu'ils respectent beaucoup, avait libéralisé la messe selon le rite tridentin. On dialogue bien, on fait un bon travail”.

<sup>7</sup> „I would point out at once that the Directory on Ecumenism is not concerned with the Society of St. Pius X. The situation of the members of this Society is an internal matter of the Catholic Church. The Society is not another Church or Ecclesial Community in the meaning used in the Directory. Of course the Mass and Sacraments administered by the priests of the Society are valid. The Bishops are validly, but not lawfully, consecrated”.

<sup>8</sup> „Ta suspensa jest cenzurą *a divinis* zastrzeżoną Stolicy św. simpliciter. Ściągają ją na siebie ci, którzy *ośmielają się*: zatem wszelka okoliczność, zmniejszająca poczytalność, od niej zwalnia. [...] Kto w dobrej wierze przyjął jakie święcenia od którego z wymienionych, temu nie wolno tej władzy używać, dopóki nie otrzyma dyspensy. Rozporządzenie to odnosi się tylko do stopnia święceń tak otrzymanego i nie jest cenzurą ani karą odwetową, lecz jedynie zakazem. Dyspensy udzielić może własny ordynariusz”.

<sup>9</sup> „Kto w złej wierze tj. zupełnie świadomie, wiedząc, że mu nie wolno do święceń przystępować, jednak je przyjmuje. [...] Przystępuje do święceń *bez dymisoriów* swego ordynariusza lub *na podstawie sfalszowanych*. Przez święcenia rozumieć należy tak święcenia wyższe jak niższe”.

<sup>10</sup> „While the priests of the Society of St. Pius X are validly ordained, they are also suspended *a divinis*, that is they are forbidden by the Church from celebrating the Mass and the sacraments

roku (Prot. N. 539/99; Pontificia Commissio *Ecclesia Dei* 1999, 1<sup>11</sup>) na stawiane *dubia* określała, że kapłani FSSPX są ważnie wyświęceni, ale trwają w suspensie poprzez nielegalne przyjęcie święceń i w rezultacie brak im inkardynacji (por. CIC/17, 111, 2279 § 1 nr 2; CIC/83, 265, 1383; Stawniak 2013; Reyes Vizcaíno 2015, 73<sup>12</sup>; por. Pietras 2022a, 81-85; 2022b, 98-99). W statutach oraz opracowaniach Bractwa pojawia się jednak informacja, że na początku dokonywano inkardynacji do diecezji Siguenza (Hiszpania) i Saint-Denis de la Reunion (Francja; Fraternité Sacerdotale Saint-Pie X 1970, IV, 2<sup>13</sup>; Bractwo Kapłańskie Świętego Piusa X 2023<sup>14</sup>). Utrzymuje się także tezę, że FSSPX otrzymało możliwość dokonywania inkardynacji do swojej struktury, z czego wspólnota korzysta do dziś (Lefebvre 1986<sup>15</sup>).

Ponadto analizy statusu kanonicznego kapłanów Bractwa prowadzą do wniosku, że suspensa duchownych zaciągnięta *latae sententiae* nie została zadeklarowana. Listy Papieskiej Komisji *Ecclesia Dei* bowiem mają charakter

---

because of their illicit (or illegal) ordination to the diaconate and the priesthood without proper incardination (cf. canon 265)".

<sup>11</sup> „The priests of the Society of St. Pius X are validly ordained, but suspended, that is prohibited from exercising their priestly functions because they are not properly incardinated in a diocese or religious institute in full communion with the Holy See (cf. canon 265) and also because those ordained after the schismatic episcopal ordinations were ordained by an excommunicated bishop”.

<sup>12</sup> „La Fraternidad Sacerdotal de San Pío X no es una entidad con capacidad de incardinar: el can. 265 otorga esa posibilidad a la Iglesia particular, a la Prelatura personal y a los Institutos de vida consagrada y Sociedades de vida apostólica que gocen de esta facultad. Por lo tanto, los sacerdotes de la FSSPX reciben válidamente la ordenación, pero no están incardinados en ninguna institución. Por ello, son clérigos acéfalos, lo que en la tradición canónica se conoce como clérigos vagos (cf. can. 265 *in fine*). Al ser clérigos acéfalos tienen prohibido el ejercicio del sacerdocio. [...] Por lo tanto, los sacerdotes de la Fraternidad Sacerdotal de San Pío X están suspendidos a divinis por dos motivos, por ser acéfalos y por haber recibido la ordenación sacerdotal de un Obispo que no es su Ordinario”.

<sup>13</sup> W statutach postanowiono, by wyświęceni w FSSPX byli inkardynowani według kan. 111 § 1 CIC/17 z perspektywą uzyskania możliwości inkardynacyjnych przez Bractwo.

<sup>14</sup> „Z zachowaniem wszelkich przepisów kanonicznych nowo wyświęceni księża byli inkardynowani do diecezji Siguenza (Hiszpania) i St. Denis de la Reunion. Już w roku 1971 arcybiskup Lefebvre otrzymał zapewnienie od kardynała Wrighta, że w krótkim czasie Bractwo Świętego Piusa X otrzyma przywilej przypisania do stowarzyszenia. Istotnie, przy trzech okazjach przed ‘zakazem działalności’ kapłani otrzymywali od Świętej Kongregacji ds. Duchowieństwa pozwolenie na adskrypcję bezpośrednio do Bractwa. W opinii znanych kanonistów, takich jak ks. Emanuel de Graviers i Don Salvatore di Palma, jest to wystarczające dla uznania istniejącego przywileju przypisania do Bractwa”.

<sup>15</sup> „Par la tonsure que vous allez recevoir, mes chers amis, vous êtes à la fois incardinés – c’est-à-dire inscrits, attachés – à une famille, à l’intérieur de l’Église. [...] La Fraternité Sacerdotale Saint-Pie X qui a été reconnue par l’Église, publiquement, par des lettres patentes de la Congrégation du clergé, peut incardiner dans son sein des clercs qui désirent devenir prêtre. Et par conséquent, vous devenez membres d’une famille reconnue par l’Église. Sans doute, les circonstances que vit l’Église et l’invasion dans l’Église des modernistes, ont voulu que nous soyons persécutés et qu’apparemment on nous enlève ce titre de reconnaissance qui nous avait été donné par Rome”.

prywatnej korespondencji lub autorem dokumentów na temat suspensy księży z FSSPX jest Papieska Rada ds. Interpretacji Tekstów Prawnych, która nie ma kompetencji deklaracji kary kościelnej. Ta bowiem należy do ordynariusza lub Stolicy Apostolskiej (CIC/17, 2223 § 4; CIC/83, 1341, 1405 § 1 nr 3; Joannes Paulus II 1988a, 93-98, 105-111, 154-158). Będzie to kwestia istotna w dalszych badaniach podjętej problematyki. W odpowiedzi Papieskiej Komisji *Ecclesia Dei* pojawia się również informacja, że kapłani FSSPX mogą zaciągać ekskomunikę *latae sententiae*, jeśli będąc w strukturze Bractwa, przyłączyli się do schizmy, czyli przyjęli schizmatyczną mentalność (Pontificia Commissio *Ecclesia Dei* 1999, 1<sup>16</sup>; CIC/17, 2314 § 1 nr 1; CIC/83, 1364 § 1; por. Pietras 2021, 459-460). Mogą więc trwać w nieprawidłowości do wykonywania święceń zaciągniętej przez publiczny akt schizmy (CIC/83, 1041 nr 2, 1044 § 1 nr 2, 1364 § 1; por. Płatek 2001, 418-426; Pietras 2021, 457). Dodać jeszcze należy, że kapłani Bractwa mogli zaciągnąć suspensę poprzez sprawowanie sakramentu pokuty bez posiadania jurysdykcji/upoważnienia do spowiadania, o czym szerzej w dalszej części opracowania (CIC/17, 2366; CIC/83, 1379 § 1 nr 2)<sup>17</sup>.

Warto także zaznaczyć, iż w 2016 roku podawano informację, że Stolica Apostolska toleruje święcenia udzielane w Bractwie, nie wymagając zezwolenia miejscowego ordynariusza, lecz jedynie poinformowania go o tym fakcie. Wspomnieli o tym bp Bernard Fellay oraz bp Alfons de Galarreta – biskupi Bractwa, powołując się na list Papieskiej Komisji *Ecclesia Dei* do FSSPX. Oświadczenie wydał także bp Rudolf Voderholzer – ordynariusz diecezji Ratzfzony, akceptując święcenia przewidziane na 2 lipca 2016 roku. Powołał się przy tym na wspomnianą komisję, według której święcenia te nie spotykają się z kościelnymi karami, choć nie są zgodne z prawem kanonicznym (Fellay 2017, 9<sup>18</sup>; De Galarreta 2016<sup>19</sup>; Voderholzer 2016<sup>20</sup>; por. Pietras 2021, 448-

<sup>16</sup> „They are also excommunicated if they adhere to the schism (cf. *Ecclesia Dei*, 5, c). While up to now the Holy See has not defined what this adherence consists in, one could point to a wholesale condemnation of the Church since the Second Vatican Council and a refusal to be in communion with it (cf. canon 751 on the definition of schism). Further, it is likely that these priests, after eleven years in a society whose head is now an excommunicated bishop, effectively adhere to the schism”.

<sup>17</sup> Kwestia ta będzie wyjaśniona w punkcie 2.2 niniejszego opracowania.

<sup>18</sup> „L’année dernière, j’ai reçu une lettre de Rome disant: ‚Vous pouvez ordonner librement vos prêtres sans la permission de l’Ordinaire du lieu’. Donc, si je peux ordonner librement, cela signifie que l’ordination est reconnue par l’Eglise, non seulement comme valide mais aussi dans l’ordre”.

<sup>19</sup> „J’ai avec moi la lettre – qui m’a été donnée par Son Excellence Monseigneur Fellay – , où la Congrégation de la Doctrine de la Foi nous dit que nous pouvons procéder aux ordinations sans demander la permission des Ordinaires du lieu; qu’il suffit de leur donner les noms des ordonnés, chose que nous ferons bien sûr, opportunément”.

<sup>20</sup> „Die für den 2. Juli 2016 angekündigten Priesterweihen in Zaitzkofen sind, wie der Sekretär der Päpstlichen Kommission *Ecclesia Dei*, Erzbischof Pozzo, erklärt, zum gegenwärtigen Zeitpunkt unbedenklich. Daraus folgen nicht ihre kirchenrechtliche Erlaubtheit und auch nicht die implizite

-449; 2022b, 106). Decyzja Papieskiej Komisji *Ecclesia Dei* skutkowałaby brakiem zaciągnięcia suspensy *latae sententiae* za przyjęcie święceń bez dymisiorów. Uniknięcie kary nie jest jednak jednoznaczne z otrzymaniem jurysdykcji/upoważnienia do spowiadania, która musi być wyraźnie udzielona. Trudno jednak o konkretne analizy, gdyż nie opublikowano nigdzie omawianego dokumentu Stolicy Apostolskiej i nie podano bliższych informacji.

Kościół naucza, że szafarzem sakramentu pokuty – ważnego dla życia duchowego wiernych (por. Świerzawski 2015; Płatek 2001; Pastuszko 1995b) – jest jedynie kapłan, a więc prezbiter lub biskup. Wynika to z władzy zawartej w sakramencie święceń, koniecznej do udzielania absolucji (CIC/17, 871; CIC/83, 965). Prócz władzy święceń do ważności sakramentu spowiedzi według wymogów *Kodeksu prawa kanonicznego* z 1917 roku potrzebna była jurysdykcja (*iurisdictio*). Obecnie prawodawca kodeksowy wymaga upoważnienia (*facultas*; CIC/17, 872; CIC/83, 966; por. Pastuszko 1994; 2004, 185-197; Walker 2005; Sánchez-Girón 1999). Jest to – jak twierdzi Piotr Hemperek – upoważnienie, które jest koniecznym warunkiem wykonywania władzy rozgrzeszania zawartej w sakramencie kapłaństwa (Hemperek 1980, 37, 41<sup>21</sup>).

## 2. Kwestia ważności i godziwości sakramentu pokuty w Bractwie Kapłańskim Świętego Piusa X w latach 1975-2015

### 2.1. Ogólne zasady

Jurysdykcję/upoważnienie do spowiadania w całym Kościele ma biskup rzymski i kardynałowie. Podobnie i biskupi poprzez *motu proprio Pastorale munus* Pawła VI z 30 listopada 1963 roku otrzymali jurysdykcję/upoważnienie do spowiadania w całym świecie, chyba że wyraźnie sprzeciwił się temu ordynariusz miejsca. Od momentu, kiedy wiadomość o zakazie wydanym przez ordynariusza miejscowego dotrze do biskupa, nie może on ważnie spowiadać w danym Kościele partykularnym. Biskupi FSSPX spowiadali więc ważnie, mając upoważnienie do spowiadania w całym Kościele, chyba że w danym

---

Anerkennung der Erlaubtheit der Weihe des weihenden Bischofs der Bruderschaft. Die Priesterweihen werden lediglich toleriert und straffrei hingenommen. Dies ist Ausdruck eines frei gewährten Entgegenkommens des Heiligen Stuhles im Hinblick auf eine erhoffte Annäherung der Priesterbruderschaft nach einer Zeit intensiver Besinnung und Prüfung”.

<sup>21</sup> „Rozgrzeszenie bowiem nie jest aktem władzy rządzenia, czyli jurysdykcji, lecz aktem władzy odnoszącej się do sumienia, która różni się zasadniczo od jurysdykcji. Aby to wyraźnie uwiarygodnić, słowo ‘jurysdykcja’, używane dotychczas w odniesieniu do sakramentu pokuty, zostało zastąpione terminem *facultas*. [...] Sformułowanie użyte w schemacie nasuwa wszakże wniosek, że upoważnienie jest tylko koniecznym warunkiem do wykonywania władzy rozgrzeszenia”.

Kościole partykularnym otrzymali wyraźny zakaz sprawowania sakramentu pokuty (Paulus VI 1963, II 2; CIC/83, 967 § 1; por. CIC/17, 873 § 1; Sołty-szewski 1965, 181). Sytuacja zmieniła się po 1 lipca 1988 roku, kiedy papież Jan Paweł II zadeklarował zaciągnięcie ekskomuniki przez biskupów FSSPX poprzez fakt święceń biskupich bez mandatu Stolicy Apostolskiej. Jako eksko-munikowani pozbawieni zostali upoważnienia do spowiadania (CIC/83, 1331 § 1 nr 1, 1364 § 1, 1387; por. CIC/17, 873 § 3, 2264; Glendinning 2014, 345-352; Lessard-Thibodeau 2018, 1.4, 3.1.3; Pietras 2021, 428-444). Jednakże 21 stycznia 2009 roku – decyzją papieża Benedykta XVI – listem Kongrega-cji ds. Biskupów (Prot. N. 126/2009) zdjęto tę ekskomunikę (Congregatio pro Episcopis 2009<sup>22</sup>; por. Aznar Gil 2009; Glendinning 2014, 354-356; Pietras 2021, 444-447).

Ponadto prezbiterzy FSSPX, nie będąc ordynariuszami miejsca, probosz-czami czy kanonikami penitencjarzami, nie mieli z urzędu upoważnienia do spowiadania (CIC/17, 873; CIC/83, 968). Także jako kapłani wspólnoty ery-gowanej na prawie diecezjalnym jako *pia unio* (Charrière 1970, 1<sup>23</sup>; Mamie 1975<sup>24</sup>) (odpowiednik stowarzyszenia wiernych według aktualnego *Kodeksu prawa kanonicznego* – CIC/17, 707-708; por. CIC/83, 298, 302), zawieszanej kanonicznie w 1975 roku, nie mieli takiej jurysdykcji, a przełożeni tej wspól-noty nie mogli jej nadać dla spowiadania własnych podwładnych. Musiałby to więc uczynić ordynariusz miejsca, udzielając jurysdykcji/upoważnienia na te-renie swojego Kościoła partykularnego. Żaden jednak ordynariusz miejscowy nie udzieli jurysdykcji kapłanom trwającym w nieregularności kanonicznej. Dlatego prawodawca kodeksowy zobowiązuje go do wcześniejszej konsultacji z własnym ordynariuszem kapłana. Ponadto stawia warunki, by przed udziele-niem upoważnienia stwierdzić odpowiedniość duchownego (CIC/17, 873 § 1, 874; CIC/83, 970, 971; por. Kaiser 1985, 180-182; Primetshofer 2000, 377-386; Caridi 2013<sup>25</sup>).

<sup>22</sup> „In base alle facultà espressamente concessemi dal Santo Padre Benedetto XVI, in virt virtù del presente Decreto, rimetto ai Vescovi Bernard Fellay, Bernard Tissier de Mallerais, Richard Williamson e Alfonso de Galarreta la censura di scomunica *latae sententiae* dichiarata da questa Congregazione il 1 luglio 1988, mentre dichiaro privo di effetti giuridici, a partire dall’odierna data, il Decreto a quel tempo emanato”.

<sup>23</sup> „Est érigée dans notre diocèse au titre de ‘Pia Unio’ la Fraternité Sacerdotale Internationale Saint Pie X”.

<sup>24</sup> „Mgr François Charrière, mon prédécesseur, avait signé, le 1 novembre 1970, le décret d’érec-tion de la Fraternité sacerdotale internationale Saint-Pie-X, au titre de ‘Pia Unio’”.

<sup>25</sup> „SSPX priests don’t have this faculty, because they don’t have any competent ecclesiastical authority who can give it to them. The diocesan bishop, in whose territory SSPX priests may reside, is responsible for the spiritual well-being of the Catholic faithful entrusted to his care (cf cc. 387, 392.2) – the SSPX is not”.

Zauważyć należy, że w sytuacji zagrożenia życia (*in periculo mortis*) prezbiterzy i biskupi Bractwa zawsze ważnie i godziwie szafowali sakramentem spowiedzi świętej. Zakaz (także zadeklarowany) bowiem zostawał w tych okolicznościach zawieszony (CIC/17, 882, 892 § 2, 2261 § 3; CIC/83, 976, 986 § 2, 1335 § 2; por. Pastuszko 1995a, 28-49; Karłowski 1957, 108). Dlatego w tym miejscu warto podkreślić, iż prawodawca aktualnego *Kodeksu prawa kanonicznego* stanowi, że w nagłej konieczności każdy spowiednik jest obowiązany do spowiadania wiernych, a w niebezpieczeństwie śmierci każdy kapłan (CIC/83, 986 § 2). Ponadto w świetle norm kodeksowych (wcześniejszych i obecnych), jeśli cenzura wiążąca mocą samego prawa nie została zadeklarowana, zakaz ulegał zawieszeniu, ilekroć wierny prosił o sakrament z jakiegokolwiek słusznej przyczyny (CIC/17, 2261 § 2<sup>26</sup>; CIC/17, 2284<sup>27</sup>; CIC/83, 1335<sup>28</sup>; Arias 2011, 1005<sup>29</sup>; Mosconi 1999, 185-187<sup>30</sup>; Daly 2018, 56). W opinii Juana Ariasa wystarczającą słuszną przyczyną jest pozostawanie wiernego w dobrej wierze, czego szafarz nie musi dochodzić (por. Arias 2011, 1005). Nie można było jednak korzystać z sakramentu pokuty u kapłana (poza sytuacją *in periculo mortis*), który zaciągnął karę suspensy *latae sententiae* (nawet jeśli nie była ona zadeklarowana) za usiłowanie zawarcia małżeństwa, co 19 maja 1997 roku dookreśliła Papieska Rada ds. Interpretacji Tekstów Prawnych (CIC/83, 1335 § 2, 1394 § 1; Pontificium Consilium de Legum Textibus Interpretandis 1997<sup>31</sup>; por. Arias 2011, 1005-1006; Mosconi 1999, 186). Ana-

---

<sup>26</sup> „Fideles, salvo praescripto § 3, possunt ex qualibet iusta causa ab excommunicato Sacramenta et Sacramentalia petere, maxime si alii ministri desint, et tunc excommunicatus requisitus potest eadem ministrare neque ulla tenetur obligatione causam a requirente percontandi”.

<sup>27</sup> „Si incurta fuerit censura suspensionis quae vetat administrationem Sacramentorum et Sacramentalium, servetur praescriptum can. 2261; si censura suspensionis quae prohibet actum iurisdictionis in foro seu interno seu externo, actus est invalidus, ex. gr., absolutio sacramentalis, si lata sit sententia condemnatoria vel declaratoria, aut Superior expresse declaret se ipsam iurisdictionis potestatem revocare; secus est illicitus tantum, nisi a fidelibus petitus fuerit ad normam mem. can. 2261, § 2”.

<sup>28</sup> „Quod si censura latae sententiae non sit declarata, vetitum praeterea suspenditur, quoties fidelis petit sacramentum vel sacramentale vel actum regiminis; id autem petere ex qualibet iusta causa licet”.

<sup>29</sup> „Fundamentalną zasadą leżącą u podstaw tej normy jest zasada *salus animarum est suprema lex*, co w przełożeniu na konkretny stosunek prawny oznacza dla wiernego prawo do otrzymania sakramentów lub innych posług dla dobra duszy, szafarzom zaś wyznacza obowiązek ich udzielania. Dlatego przedmiotem ochrony tego kanonu są prawa wiernych. Jeżeli cenzura *latae sententiae* nie została zadeklarowana, wierni – nawet wtedy, gdy wiedzą o jej istnieniu – mogą poprosić o posługę kapłana podlegającego tej karze”.

<sup>30</sup> „La ragione della norma é ancora una volta garantire la potezione dei diritti dei fedeli, che potrebbero essere lesi dall’osservanza del divieto da parte del reo”.

<sup>31</sup> 19 maja 1997 roku Papieska Rada orzekła, że taki duchowny znajduje się w sytuacji obiektywnej niezdatności (CIC/83, kan. 1044 § 1 nr 3) do sprawowania posługi duszpasterskiej zgodnej z dyscyplinarnymi wymogami wspólnoty kościelnej.

lizy statusu kanonicznego kapłanów FSSPX prowadzą do wniosku, że suspenza za przyjęcie święceń bez dymisoriów nie została zadeklarowana, jak już zostało zakomunikowane. Dlatego w tych okolicznościach prezbiterzy FSSPX i biskupi (po zdjęciu 21 stycznia 2009 roku zadeklarowanej ekskomuniki) ważne i godziwie udzielali rozgrzeszenia, kiedy wierni ze słusznej przyczyny prosili ich o posługę sakramentu pokuty (Kondratuk 2002, 4-5<sup>32</sup>; Pietras 2021, 458, 471-472).

Dla dobra powszechnego wiernych, a konkretnie penitentów, Kościół uzupełnia w niektórych sytuacjach brak potrzebnego upoważnienia u kapłana (*Ecclesia supplet*). Prawodawca poprzedniego *Kodeksu prawa kanonicznego* stanowił o tym w kan. 209 CIC/17, a obecnie norma ta została zawarta w kan. 144 CIC/83 (por. Pałka 1936, 1-34, 93-163; Dohnalik 2017, 15-40; Pietras 2021, 472; Karłowski 1962, 53 g; 1957, 109; Kondratuk 2002, 2-5). Przy uzupełnieniu potrzebnej jurysdykcji/upoważnienia sakrament pokuty jest ważny i godziwie celebrowany, o czym prawodawca kodeksowy wspomniał w kan. 144 § 2 CIC/83 (Żurowski 1984, 164; por. CIC/83, 966). Perdo María Reyes Vizcaíno zauważa, że zasada *Ecclesia supplet* została ustanowiona dla zapewnienia duchowego dobra i spokoju sumienia wiernych. Intencją prawodawcy było uniknięcie niedogodności wynikających z rygorystycznego stosowania norm. Dlatego zasada ta działa w sytuacjach szczególnych, a nie na sposób generalny, kiedy kapłan nadmiernie czy zwyczajowo korzysta z władzy zastępczej. Taka postawa byłaby nadużyciem prawa i nie będzie poparta przez Kościół (Reyes Vizcaíno 2015, 78<sup>33</sup>). Zagadnienie *Ecclesia supplet* zostanie omówione poniżej z podziałem na sytuacje błędu powszechnego oraz wątpliwości pozytywnej i prawdopodobnej.

## 2.2. Sytuacja błędu powszechnego (kan. 209 CIC/17, kan. 144 CIC/83)

Błąd (*error*) polega na fałszywym ujęciu rzeczy, czyli na fałszywym sędzie rozumu, a w sytuacji sakramentu pokuty leży on po stronie penitentów. Błąd jest

---

<sup>32</sup> „La sentence d'excommunication ayant été déclarée par le pape Jean-Paul II dans le motu proprio *Ecclesia Dei afflicta*, le can. 1335 du Code de 1983 et tout autant le can. 2261 §§ 2 et 3 du Code de 1917 ne reconnaissent aux quatre évêques traditionalistes le droit d'administrer licitement un sacrement qu'en cas de danger de mort”.

<sup>33</sup> „Como recuerda la doctrina, esta figura se establece para garantizar el bien espiritual y la tranquilidad de conciencia de los fieles destinatarios de esta potestad. Lo que se pretende evitar son los inconvenientes que se derivarían de una aplicación rigurosa de los requisitos formales de un acto. Por ello, la doctrina canónica y la jurisprudencia concuerdan en que la potestad de suplencia se aplica solo en situaciones concretas, y no de modo general. La razón parece clara: si un sacerdote hace uso habitualmente de la potestad de suplencia en su ministerio hasta el punto de que nunca o muy excepcionalmente administra un sacramento de otra manera, podremos afirmar con certeza que está cometiendo un abuso del derecho. Y la Iglesia no puede amparar esto”.



powszechny (*communis*), kiedy trwają w nim wszyscy lub większość wiernych w danej wspólnotie czy społeczności. Rozróżnia się błąd powszechny faktyczny i prawny, które dokonują się w miejscu publicznym i zewnętrznym. Błąd faktyczny (*error facti*) polega na tym, że kapłan sprawuje sakrament pokuty bez należytego upoważnienia (według CIC/17 – jurysdykcji). Natomiast wszyscy wierni lub duża część z nich błędzą, będąc w przekonaniu, że ten spowiadający ma to upoważnienie. Błąd prawny (*error iuris*) dotyczy znajomości prawa lub zakresu tego prawa, niezależnie od konkretnego faktu. Wynika to na przykład z niewiedzy co do potrzeby posiadania upoważnienia *ad validitatem* do spowiadania (por. Żurowski 1984, 167-176; Pałka 1936, 96-105; Marchioro 2010, 112-113; Huet 1959, 133-134; Pastuszko 1994, 236-129; 2004, 251-254). Tak też Papieska Komisja *Ecclesia Dei* odpowiadała na postawione w tej kwestii *dubium* dotyczące kapłanów FSSPX (Pontificia Commissio *Ecclesia Dei* 1999, 2<sup>34</sup>; por. Caridi 2013<sup>35</sup>).

Zastrzeża się jednak, że w sytuacji, kiedy brak jurysdykcji/upoważnienia znany jest penitentowi, sakrament pokuty jest nieważny – nawet kiedy u wiernych ma miejsce błąd powszechny – ze względu na popełnienie przy tym grzechu ciężkiego poprzez zmuszanie Kościoła do uzupełniania jurysdykcji. Sakrament jednak będzie ważny i godziwy w sytuacji spowiedzi ze słusznej przyczyny (*iusta ratio*; na przykład poważna trudność udania się do innego spowiednika, z okazji spowiedzi wielkanocnej, przedślubnej lub kiedy bardzo długo musiałby pozostawać w grzechu śmiertelnym; por. Pałka 1936, 110-113, 157-158)<sup>36</sup>. W przeważającej opinii kanonistów w sytuacji błędu powszechnego ciężko zawinionego spowiedź święta byłaby nieważna (por. Pałka 1936, 113-117).

<sup>34</sup> „The Sacraments of Penance and Matrimony, however, require that the priest enjoys the faculties of the diocese or has proper delegation. Since that is not the case with these priests, these sacraments are invalid. It remains true, however, that, if the faithful are genuinely ignorant that the priests of the Society of St. Pius X do not have the proper faculty to absolve, the Church supplied these faculties so that the sacrament was valid (cf. Code of Canon Law c. 144)”.

<sup>35</sup> „A typical Catholic would walk into the abovementioned (and fictional) SSPX ‘Saint Andrew’s Roman Catholic Church’, see the priest sitting in the confessional, and naturally assume that he could hear confessions! And since this can constitute ‘common error’, the Church can supply the faculty under canon 144”.

<sup>36</sup> Na stronie 112 Pałka pisze: „Należy uczynić pewne zastrzeżenie odnośnie do ważności spowiedzi odbytej przed spowiednikiem, u którego brak jurysdykcji znany był penitentowi. Spowiedź taka, wyjąwszy wypadek prawdziwej konieczności, zawsze jest nieważna. Nieważność spowiedzi jednak nie jest wynikiem braku jurysdykcji w działającym, gdyż Kościół daje mu ją z racji błędu powszechnego, lecz spowiedź jest nieważna dla braku potrzebnej dyspozycji u penitenta, który, zmuszając Kościół bez odpowiedniej racji do udzielenia jurysdykcji w sposób nadzwyczajny, w akcie samej spowiedzi popełnia grzech ciężki. I właśnie ten grzech jest przyczyną nieważności odbytej spowiedzi”.

Na mocy kan. 2366 CIC/17 kapłan usiłujący słuchać spowiedzi bez należytej jurysdykcji popadał *ipso facto* w karę suspensy *a divinis*. Prawodawca kodeksowy aktualnego *Kodeksu* stanowi o tym w kan. 1379 § 1 nr 2 CIC/83, według którego w tej sytuacji kapłan zaciąga karę suspensy *latae sententiae*. Nie wolno bowiem kapłanowi celowo powodować u wiernych błędu powszechnego. Natomiast jeśli wykluczy się lekceważenie władzy kościelnej i ewentualność zgorzenia wiernych, nie popełnia się grzechu ciężkiego, a więc jest się wolnym od wspomnianej kary suspensy *late sententiae*. Jeśli więc kapłan jest w błędzie co do posiadanego upoważnienia albo postaranie się o nie w tym momencie jest dla niego moralnie niemożliwe, albo nie może odmówić posługi sakramentalnej (duża liczba penitentów np. w niedzielę i przy tym brak innych spowiedników), a wierni proszą o sakrament pokuty, wówczas udziela absolucji godziwie, a więc zgodnie z prawem. W opinii kanonistów wystarcza tu bowiem zwykła konieczność (*necessitas*), specjalny pożytek (*specialis utilitas*), a nawet każda rozumna przyczyna (*causa rationabilis*). Według Stanisława Hueta nie czyniłby tego godziwie (choć ważnie), kiedy opisywana sytuacja zdarzyłaby się w dzień powszedni, kiedy tylko jedna lub dwie osoby chciałyby się wyspowiadać. Kiedy więc kapłan – świadomy braku jurysdykcji/upoważnienia – podjął się spowiadania bez obiektywnie uzasadnionych powodów, będzie spowiadał ważnie, jeśli rzeczywiście błąd powszechny popełniają wierni (por. Huet 1959, 135-137; Pastuszko 1994, 242-243; 2004, 258; Dohnalik 2017, 35-37; Szmyd 1929, 152<sup>37</sup>; Pałka 1936, 108-110, 158-161<sup>38</sup>)<sup>39</sup>.

Jawi się więc pytanie: Czy wobec prezbiterów FSSPX, którzy nie trwali w pełnej komunii eklezjalnej, można było mówić o uzupełnieniu jurysdykcji/upoważnienia? Marian Żurowski podkreślił, że Rota Rzymska zawsze stwier-

<sup>37</sup> „Kapłan tylko, któryby się *ośmielił*: wszelka więc okoliczność, zmniejszająca poczytalność, uwalnia od suspensy. [...] Wystarczy zaznaczyć, że kto prawdopodobnie jurysdykcję otrzymał albo prawdopodobnie jeszcze nie utracił, posiada jurysdykcję, jak również kapłan względem osoby pozostającej w niebezpieczeństwie śmierci. – Kapłan, który spowiada tylko na tej podstawie, że Kościół uzupełnia brak jurysdykcji *in errore communi*, nie ma należytej jurysdykcji i ściągają suspensę”.

<sup>38</sup> Pałka na stronach 159-160 wymienia sytuacje, w których spowiednik, korzystając z błędu powszechnego u wiernych, może godziwie wykonywać władzę jurysdykcji, unikając zaciągnięcia suspensy: „Wielka konieczność penitenta; obawa wielkiego zgorzenia; wielki napływ wiernych do spowiedzi, którzy chcą przystąpić do komunji św., a jednocześnie brak jest odpowiedniej liczby spowiedników, obdarzonych potrzebną jurysdykcją; obawa, iż penitent długo będzie musiał być bez rozgrzeszenia; konieczność odbycia spowiedzi wielkanocnej dla przyjęcia komunji św. w tym czasie; konieczność celebrowania mszy św. przez penitenta, będącego w stanie grzechu śmiertelnego; dokończenie spowiedzi, w czasie której trwania spowiednik przypomniał sobie, iż jurysdykcja jego wygasła wskutek upływu terminu, na jaki została udzielona; niemożność zwrócenia się do ordynariusza ze względu na specjalne warunki, w jakich wykonujący akt się znajduje, a wykonania aktu domaga się dobro wiernych”.

<sup>39</sup> Ponadto prawodawca kodeksowy w kan. 207 § 2 i 2247 § 3 CIC/17 stanowił, że Kościół ważnym czyni akt zwolnienia z cenzury czy absolucję udzieloną w wypadku zapomnienia lub nieuwagi na brak jurysdykcji.

działa uzupełnienie jurysdykcji u kogoś, kto ma jakiś urząd pastoralny albo ma jurysdykcję delegowaną do ogółu spraw. W sytuacji zaś, gdy kapłan nie spełnia funkcji duszpasterskiej – w opinii kanonistów – wystąpienie błędu powszechnego jest trudne i zdarza się rzadko. Żurowski jednak zauważa, że w odniesieniu do spowiedzi u kapłana nieposiadającego jurysdykcji/upoważnienia, zmniejsza się możliwość błędu partykularnego (nie uzupełniającego upoważnienia), ponieważ zwyczajnie wszyscy kapłani posługujący w duszpasterstwie mają upoważnienie, a o ograniczeniach ludzie najczęściej nie wiedzą. W tym przypadku więc niewiedza ułatwia powstanie błędu powszechnego (Żurowski 1984, 176-179<sup>40</sup>; por. Reyes Vizcaíno 2015, 78; Pastuszko 1994, 239). Sytuacja kapłanów FSSPX jest jednak jeszcze bardziej skomplikowana, gdyż od momentu zawieszenia wspólnoty w 1975 roku w Kościele nie mieli żadnego legalnie pełnionego urzędu i funkcjonowali bez jedności eklezjalnej, o czym wierni wiedzieli. W opinii Reyesa Vizcaíno mogło to powodować brak uzupełnienia jurysdykcji/upoważnienia do spowiadania (Reyes Vizcaíno 2015, 83)<sup>41</sup>.

### **2.3. Sytuacja wątpliwości pozytywnej i prawdopodobnej (kan. 209 CIC/17, kan. 144 CIC/83)**

Wątpliwość (*dubium*) jest stanem umysłu pozostającego w zawieszeniu między twierdzeniem a przeczeniem odnośnie do przedmiotu poznanego (Pastuszko 2004, 255). Wątpliwość jest pozytywna (*dubio positivo*), jeżeli opiera się na rzeczywistych powodach, które jednak nie dają pewności. Jest ona prawdopodobna (*dubio probabili*), jeżeli powody mają pewną wagę, ale przeciwstawiają się im inne poważne przyczyny. Wątpliwość pozytywna i prawdopodobna może być faktyczna, kiedy dotyczy szczególnej okoliczności, na przykład w sytuacji wątpliwości, czy wygasło upoważnienie do spowiadania. Może też być prawna, kiedy dotyczy istnienia prawa lub jego interpretacji, treści czy zakresu stosowania. Wątpliwość prawdopodobna zachodzi więc wówczas, gdy poważne racje – obiektywne lub subiektywne – przemawiają za istnieniem

---

<sup>40</sup> Na stronie 176 Żurowski pisze: „Powszechne było zdanie, że brak jurysdykcji uzupełniony jest przez błąd powszechny: 1. Z powodu upływu czasu posiadania władzy, jeżeli to nie jest faktem publicznym. 2. W stosunku do wszystkich, którzy mają jakąś stałą funkcję w parafii. 3. Wika-riuszom pomocnikom, którzy chwilowo z jakiejś ukrytej racji nie mają jurysdykcji. 4. Wszystkim proboszczom i tym, którzy są zrównani z proboszczami, jeżeli również z jakiegoś tytułu ukrytego jurysdykcji nie posiadają”.

<sup>41</sup> „Si además tenemos en cuenta que los sacerdotes de la FSSPX (en la práctica totalidad de los casos) no tienen oficio pastoral en las diócesis ni reciben facultades delegadas para asistir matrimonios o confesar, y excluyen la comunión eclesial con los Ordinarios del lugar, hemos de concluir, de acuerdo con lo que hemos indicado más arriba, que el supuesto estado de necesidad de los fieles de la FSSPX no otorga a sus sacerdotes facultades de suplencia en estos dos supuestos”.

upoważnienia do spowiadania. Ponadto należy podkreślić, że wątpliwość pozytywna i prawdopodobna co do upoważnienia do spowiadania zawsze leży po stronie spowiednika. Uzupełnienie przez Kościół tego upoważnienia zaistnieje więc, jeśli: wątpliwość zaistnieje w samym spowiedniku; będzie pozytywna, a więc uzasadniona poważnymi racjami; będzie prawdopodobna, kiedy za posiadaniem uprawnienia przemawiają poważniejsze racje niż za jej nieposiadaniem; będzie faktyczna albo prawna (por. Pałka 1936, 142-152; Huet 1959, 138; Pastuszko 1994, 239-242; 2004, 255-257; Marchioro 2010, 113-114; Żurowski 1984, 179-183).

Aby w takiej sytuacji kapłan mógł spowiadać, nie jest wymagana poważna przyczyna (*gravis necessitas*), by mógł godziwie rozgrzeszać. Huet argumentuje to tym, że w tym przypadku nie ma grzesznej usurpacji jurysdykcji, a kapłan postępuje w myśl prawa Kościoła. Kiedy penitent prosi o spowiedź, kapłan może więc służyć tym sakramentem, ponieważ wystarczy wszelka rozumna przyczyna, by w sytuacji wątpliwości pozytywnej i prawdopodobnej można było godziwie spowiadać. Intencją prawodawcy bowiem nie jest stwarzanie sytuacji niekończących się wątpliwości i skrupułów, ale ich uniknięcie (Huet 1959, 139-140; por. Pałka 1936, 161-163; Pastuszko 1994, 243-244; 2004, 258-259; Żurowski 1984, 184-185).

Sytuacja ulegała zmianie, kiedy u kapłana FSSPX pojawiała się wątpliwość negatywna, a więc pewność nieposiadania jurysdykcji/upoważnienia. Wtedy ważność aktu zawsze była wątpliwa. Stąd mimo że odpowiednie racje wystarczą do godziwego wykonania aktu nawet w tym wypadku, to jednak zawsze *per se* ciążył na kapłanie obowiązek upomnienia wiernych, by w najbliższym czasie udali się do innego spowiednika obdarzonego potrzebnym upoważnieniem. Ze względu na to, że skutek rozgrzeszenia zawsze jest wątpliwy, spowiednik winien był udzielać rozgrzeszenia warunkowo (*sub conditione*). Ponadto, jak już nadmieniono w kontekście błędu powszechnego, spowiednik, rozgrzeszając penitenta w wątpliwości negatywnej bez odpowiednio ważnej racji, popełniał przestępstwo, za które *ipso facto* zaciągał karę suspensy *a divinis* na mocy kan. 2366 CIC/17, a później na mocy kan. 1379 § 1 nr 2 CIC/83 poprzez usurpowanie sobie władzy, której nie miał (Pałka 1936, 163). W omawianej sytuacji sakrament pokuty mógł być jednak ważny ze względu na błąd powszechny, który mógł występować u wiernych.

## Zakończenie

Dla wiernych Kościoła katolickiego sakrament pokuty jest niezwykle istotny dla życia duchowego. Jest on także ważny dla wiernych, którzy przyłączyli się do dawnych form liturgicznych, czyli do liturgii z 1962 roku nazwanej przez pa-

pieża Benedykta XVI „nadzwyczajną formą rytu rzymskiego”. Wielu z tych wiernych korzystało lub dalej korzysta okazynie lub stale z posługi kapłanów Bractwa Kapłańskiego Świętego Piusa X. Od 8 grudnia 2015 roku, kiedy z okazji Nadzwyczajnego Jubileuszu Roku Miłosierdzia papież Franciszek udzielił kapłanom tej wspólnoty upoważnienia do ważnego i godziwego celebrowania spowiedzi, kwestia ważności i godziwości sakramentu pokuty i pojednania stała się jasna.

Niniejszy artykuł stanowił próbę wyjaśnienia niełatwej kwestii ważności i godziwości celebrowania tego sakramentu w latach 1970-2015. Do 1975 roku celebrowano ten sakrament ważnie i godziwie, gdyż kapłani FSSPX trwali w kościelnej jedności i mieli potrzebną jurysdykcję/upoważnienie do jego sprawowania. Jednak od momentu zawieszenia Bractwa w 1975 roku spowiedź celebrowana była bez jurysdykcji/upoważnienia i pozostawała nieważna poza sytuacją zagrożenia życia (CIC/17, 882; CIC/83, 976). Sakrament pokuty ważny był również w sytuacji spełnienia kryterium błędu powszechnego, wątpliwości pozytywnej i prawdopodobnej (CIC/17, 209; CIC/83, 144) oraz kiedy wierny ze słusznej przyczyny prosił o spowiedź świętą (CIC/17, 2261 § 2, 2284; CIC/83, 1335 § 2).

## SKRÓTY

CIC/17 – Kodeks Prawa Kanonicznego (1917)

CIC/83 – Kodeks Prawa Kanonicznego (1983)

## BIBLIOGRAFIA

- Arias, Juan. 2011. Przepięstwa i kary w ogólności. W: *Codex Iuris Canonici. Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, red. Piotr Majer, 984-1046. Kraków: Wolters Kluwer.
- Aznar Gil, Federico. 2009. La remisi3n de la excomuni3n ‘laetę sententię’ declarada a cuatro Obispos de la Fraternidad Sacerdotal de san Pío X: anęlis is can3nico y repercusiones. *Revista Espańola de Derecho Can3nico*, 66, 113-141.
- Bractwo Kapłańskie Świętego Piusa X. 2019. Powstanie Bractwa. Dostę p: 23.12.2019. <https://www.piusx.org.pl/fsspx/powstanie>.
- Caridi, Cathy. 2013. Are SSPX Sacraments Valid? Part II. Dostę p: 06.02.2022. <https://canonlaw-madeeasy.com/2013/08/15/are-sspx-sacraments-valid-part-ii/>.
- Charrięre, Franęois. 1970. Dęcret d’ęrection de la Fraternitę Sacerdotale Internationale Saint Pie X. W: Yves Montagne, *L’ęvęque suspens: Mgr. Lefebvre*, 1977, 27. Rome: Brochę.
- Codex Iuris Canonici, Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papęe XV auctoritate promulgatus. 1917. *Acta Apostolice Sedis*, 9, 2, 1-456.
- Codex Iuris Canonici, Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus; Kodeks Prawa Kanonicznego promulgowany przez papieżę Jana Pawła II w dniu 25 stycznia 1983 roku. Stan prawny na dzień 18 maja 2022 roku. Zaktualizowany przekład na język polski*. 2022. Poznań: Pallottinum.

- Congregatio pro Episcopis. 2009. Decreto di remissione della scomunica *Con lettera. Acta Apostolicae Sedis*, 101, 150-151.
- Daly, Brendan. 2018. The Suspension of Priests: Procedures to Impose and Remove the Penalty. *The Canonist*, 9(1), 40-56.
- De Galarreta, Alfonso. 2016. Sermon de Mgr de Galarreta le 2 juillet 2016 à St-Nicolas-du-Chardonnet – Ordination abbé Sabur. Dostęp: 19.11.2019. <https://laportelatine.org/spiritualite/sermons/sermon-de-mgr-de-galarreta-le-2-juillet-2016-a-st-nicolas-du-chardonnet-ordination-abbé-sabur>.
- Dohnalik, Jan. 2017. Znaczenie zasady 'Supplet Ecclesia'. Od kan. 209 KPK z 1917 roku do kan. 144 obecnego KPK – interpretacja i aplikacja. *Prawo Kanoniczne*, 60(4), 15-40.
- Fellay, Bernard. 2017. *L'entretien: Les mariages dans la Fraternité Saint-Pie X*. Dostęp: 07.11.2021. <https://laportelatine.org/actualite/texte-de-lentretien-de-mgr-fellay-les-mariages-dans-la-fraternite-saint-pie-x-21-avril-2017>.
- Franciscus. 2015. Littera. Iubilaeo Extraordinario Misericordiae Adveniente. *Acta Apostolicae Sedis*, 107, 974-976.
- Franciscus. 2016a. *Interview avec Guillaume Goubert, directeur de 'La Croix' et Sébastien Maillard, envoyé spécial à Rome*. Dostęp: 16.04.2019. [http://laportelatine.org/vatican/le\\_pape\\_francois/16\\_05\\_2016\\_pape\\_et\\_fssp\\_x\\_la\\_croix.php](http://laportelatine.org/vatican/le_pape_francois/16_05_2016_pape_et_fssp_x_la_croix.php).
- Franciscus. 2016b. Litterae Apostolicae de Iubilaeo Extraordinario Misericordiae concludendo *Misericordia et misera. Acta Apostolicae Sedis*, 108, 1311-1327.
- Franciscus. 2021. Constitutio Apostolica qua liber VI 'Codicis Iuris Canonici' reformatur *Pascite gregem Dei. Communicationes*, 53, 9-12.
- Fraternité Sacerdotale Saint-Pie X. 1970. *Les statuts approuvés par Mgr Marcel Lefebvre*. Dostęp: 01.05.2018. [http://laportelatine.org/quisommesnous/statuts/001\\_statuts.php](http://laportelatine.org/quisommesnous/statuts/001_statuts.php).
- Glendinning, Chad. 2014. The Priestly Society of St. Pius X: The Past, Present, and Possibilities for the Future. *Studia Canonica*, 48, 331-372.
- Hemperek, Piotr. 1980. Władza rozgrzeszania. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 27(5), 21-43.
- Huet, Stanisław. 1959. *Sakrament pokuty w świetle teologii i psychologii*, t. 2. Warszawa: Wydawnictwo SS. Loretanek-Benedyktynek.
- Joannes Paulus II. 1988a. Constitutio Apostolica de Curia Romana *Pastor bonus. Acta Apostolicae Sedis*, 80, 841-912.
- Joannes Paulus II. 1988b. Litterae Apostolicae Motu Proprio datae quibus Commissio quaedam ad plenam ecclesialem communionem Fraternitatis sacerdotalis a sancto Pio X sodalium vel eidem coniunctorum expediendam instituitur *Ecclesia Dei adflicta. Acta Apostolicae Sedis*, 80, 1495-1498.
- Kaiser, Michael. 1985. Befügung zur Entgegennahme der Beichten. *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, 154, 180-182.
- Karłowski, Kazimierz. 1957. *Vademecum proboszcza i spowiednika. Praktyczny przewodnik w zakresie przepisów prawa kościelnego*. Poznań: Pallottinum.
- Karłowski, Kazimierz. 1962. *Wprowadzenie do sakramentów świętych*, t. I. Poznań–Warszawa–Lublin: Księgarnia św. Wojciecha.
- Kondratuk, Laurent. 2002. *L'usage de la juridiction supplétoire et des facultés déléguées par la Fraternité sacerdotale Saint Pie X*. Dostęp: 17.03.2020. <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01343510/document>.
- Lefebvre, Marcel. 1986. *Sermon – Purification – Prise de soutane*. Dostęp: 23.02.2022. <https://laportelatine.org/formation/mgr-lefebvre/textes/sermon-de-mgr-lefebvre-purification-prise-de-soutane-2-fevrier-1986>.
- Lessard-Thibodeau, John. 2018. *Arriving at the Juridic Status of the Priestly Fraternity of Saint Pius X*. Dostęp: 19.04.2022. [https://ruor.uottawa.ca/bitstream/10393/37735/1/Lessard-Thibo\\_deau\\_John\\_%202018.pdf](https://ruor.uottawa.ca/bitstream/10393/37735/1/Lessard-Thibo_deau_John_%202018.pdf).
- Liber VI. De sanctionibus poenalibus in Ecclesia. *Communicationes*, 53, 17-65.

- Mamie, Pierre. 1975. Lettre à Mgr Lefebvre concernant la décision de suspension de la FSSPX. *La Documentation Catholique*, 72, 615.
- Marchioro, Raimondo. 2010. *Spowiedź sakramentalna. Praktyczny przewodnik dla penitentów i spowiedników*, Kraków: Wydawnictwo AA.
- Mosconi, Marino. 1999. La condizione canonica del fedele incorso nelle sanzioni penali. *Quaderni di diritto ecclesiale*, 12, 170-190.
- Pałka, Paweł. 1936. *Uzupełnienie jurysdykcji w prawie kanonicznym*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Pastuszko, Marian. 1994. Uprawnienie do sprawowania sakramentu pokuty i pojednania (kanony 966-975 i kan. 144 §§ 1-2). *Prawo Kanoniczne*, 37(3-4), 191-245.
- Pastuszko, Marian. 1995a. Posługa szafarza sakramentu pokuty i pojednania w szczególnych okolicznościach (kanony: 976, 977 i 982). *Prawo Kanoniczne*, 38(1-2), 27-70.
- Pastuszko, Marian. 1995b. Posługa szafarza sakramentu pokuty i pojednania w zwyczajnych okolicznościach (kanony: 978, 979, 980 i 981). *Prawo Kanoniczne*, 38(3-4), 27-85.
- Pastuszko, Marian. 2004. *Sakrament pokuty i pojednania*. Kielce: Jedność.
- Paulus VI. 1963. Litterae Apostolicae Motu Proprio datae. Facultates et privilegia quaedam Episcopis conceduntur *Pastorale munus*. *Acta Apostolicae Sedis*, 56(1964), 5-12.
- Pietras, Dawid. 2021. *Nadzwyczajna forma rytu rzymskiego. Status prawny liturgii i wspólnot*. Dębogóra: Wydawnictwo Dębogóra.
- Pietras, Dawid. 2022a. Status kanoniczny małżeństw zawieranych przy asystowaniu kapłanów Bractwa Kapłańskiego Świętego Piusa X (FSSPX) po wydaniu listu Papieskiej Komisji 'Ecclesia Dei' z 27 marca 2017 r. *Ius Matrimoniale*, 33(1), 79-116.
- Pietras, Dawid. 2022b. Udział wiernych we Mszy św. sprawowanej przez kapłanów Bractwa Kapłańskiego Świętego Piusa X (FSSPX) w świetle aktualnych wytycznych Stolicy Apostolskiej. *Poznańskie Studia Teologiczne*, 41, 95-118.
- Płatek, Józef. 2001. *Sprawowanie Sakramentu Pokuty i Pojednania*. Częstochowa: Paulinianum.
- Pontifical Council for Promoting Christian Unity. 1994. Response of card. Edward Cassidy about status of Society of St. Pius X.
- Pontificia Commissio *Ecclesia Dei*. 1998. *Response concerning status of FSSPX*. Dostęp: 13.11.2019. <https://www.ewtn.com/catholicism/library/status-of-st-pius-x-society-2220>.
- Pontificia Commissio *Ecclesia Dei*. 1999. *Response concerning FSSPX*. Dostęp: 08.07.2018. <http://unavoce.org/resources/protocol-53999/>.
- Pontificium Consilium de Legum Textibus Interpretandis. 1996. Nota sulla scomunica per scisma in cui incorrono gli aderenti al movimento del Vescovo Marcel Lefebvre. *Communicationes*, 29, 241-243.
- Pontificium Consilium de Legum Textibus Interpretandis. 1997. Declaratio de recta interpretatione can. 1335, secundae partis, C.I.C. *Acta Apostolicae Sedis*, 90(1998), 63-64.
- Primetshofer, Bruno. 2000. Problemi intorno alla facoltà per sacerdoti religiosi di conferire il sacramento della penitenza. *Commentarium pro Religiosis et Missionariis*, 81, 377-386.
- Reyes Vizcaíno, Pedro María. 2015. Relevancia canónica de los sacramentos y actos jurídicos realizados por sacerdotes de la Fraternidad Sacerdotal de San Pío X. *Forum Canonium*, 10, 71-98.
- Sacrée Congrégation pour les Instituts Religieux et Séculiers. 1975. Lettre au card. Mamie à propos de la suspension de la FSSPX. *La Documentation Catholique*, 72, 615.
- Sánchez-Girón, José Luis. 1999. Las facultades para confesar concedidas a sacerdotes. *Estudios Eclesiásticos*, 74, 787-809.
- Segreteria di Stato. 2009. Nota. Notandum circa excommunicationem quattuor Praesulum Fraternalitatis Sancti Pii X *A seguito*. *Acta Apostolicae Sedis*, 101, 145-146.
- Sołtyśzewski, Stefan. 1965. Uprawnienia i przywileje biskupów w świetle Motu Proprio Pawła VI 'Pastorale munus'. *Prawo Kanoniczne*, 8, 153-187.
- Stawniak, Henryk. 2013. *Inkardynacja w misji Kościoła w porządku prawnym Kościoła łacińskiego*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.

- Szmyd, Wojciech. 1929. *Kary kościelne*. Rozprawy z Zakresu Prawa Kościelnego, t. 2. Kraków: Wydawnictwo Księży Jezuitów.
- Świerżawski, Waclaw. 2015. *Nawracajcie się i czyńcie pokutę. Sakrament pokuty i pojednania*. Sakramenty Święte, t. 4. Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia.
- Walker, Francisco. 2005. La facultà per confessare. *Periodica de Re Canonica*, 94, 21-41.
- Voderholzer, Rudolf. 2016. *Presseerklärung zu den Meldungen die Priesterweihen der Priesterbruderschaft Papst Pius X*. Dostęp: 16.04.2019. [http://laportelatine.org/vatican/sanctions\\_indults\\_discussions/024\\_01\\_04\\_2016/22\\_06\\_2016\\_eveque\\_ratisbonne\\_ordinations\\_fspx.php](http://laportelatine.org/vatican/sanctions_indults_discussions/024_01_04_2016/22_06_2016_eveque_ratisbonne_ordinations_fspx.php).
- Żurowski, Marian. 1984. *Problem władzy i powierzania urzędów w Kościele katolickim*. Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy.

**DAWID PIETRAS** – ks. dr, członek Bractwa Kapłańskiego Świętego Piotra (FSSP), inkardynowany do diecezji zielonogórsko-gorzowskiej, absolwent Wydziału Prawa Kanonicznego UKSW, sędzieja sądu kościelnego w Gorzowie Wlkp., autor publikacji *Nadzwyczajna forma rytu rzymskiego. Status prawny liturgii i wspólnot*, Dębogóra 2021. Prowadzi autorską stronę: [www.pietrasdawid.pl](http://www.pietrasdawid.pl).



**Problematyka ważności i godziwości  
sakramentu pokuty sprawowanego  
w Bractwie Kapłańskim Świętego Piusa X (FSSPX)  
według regulacji wydanych z okazji  
Nadzwyczajnego Jubileuszu Roku Miłosierdzia  
2015/2016**

Validity and licity: a discussion of the Society  
of Saint Pius X's celebration of the Sacrament of Penance following  
the regulations issued during the Extraordinary Jubilee  
of the Year of Mercy 2015/2016

DAWID PIETRAS

Sąd Kościelny w Gorzowie Wlkp.

pietrasdawid@poczta.fm

<https://orcid.org/0000-0002-2545-1751>

**Abstract:** The analyzes contained in this article concern the Society of Saint Pius X (SSPX), with an emphasis on the community's celebration of the Sacrament of Penance. The study uses the dogmatic-legal method, which consists in the analyzes of existing legal regulations. The conducted research covers the period from 2015 until now, beginning with Pope Francis's granting of the faculty to validly and licitly hear confessions to the Society's priests on the occasion of the Extraordinary Jubilee of the Year of Mercy. This faculty is still in force. The aim of the study is to characterize the papal regulations, indicate their relationship to the rules contained in the current Code of Canon Law, and indicate the attitude of the community towards the granted faculty. The analyzes show that the regulations concern the SSPX's places of worship and were issued in order to facilitate the community's attainment of full ecclesial unity. It was also intended to establish certainty regarding the validity and legitimacy of the SSPX's celebration of this sacrament. In addition, the faculty was given habitually to canonically irregular priests who were not incardinated

and suspended. It should be understood as a relaxation of the SSPX's canonical censure. The Apostolic See did not impose any additional requirements on these clergy members. After issuance the faculty, the Society upheld the thesis that this sacrament was and still is valid due to the extraordinary jurisdiction caused by the state of the Church's crisis.

**Keywords:** Society of Saint Pius X; SSPX; validity and licity of penance; Year of Mercy

**Abstrakt:** Analizy zawarte w artykule dotyczą sprawowania sakramentu pokuty przez kapłanów Bractwa Kapłańskiego Świętego Piusa X (FSSPX). Celem opracowania jest scharakteryzowanie papieskich regulacji, ukazanie ich relacji do norm zawartych w aktualnym Kodeksie prawa kanonicznego oraz stanowiska wspólnoty wobec udzielonych upoważnień. W opracowaniu zastosowano metodę dogmatyczno-prawną, polegającą na analizie istniejących uregulowań prawnych. Przeprowadzone badania obejmują okres od 2015 roku, kiedy papież Franciszek wyposażył kapłanów Bractwa w upoważnienie do ważnego i godziwego celebrowania spowiedzi z okazji Nadzwyczajnego Jubileuszu Roku Miłosierdzia. Upoważnienie to wciąż obowiązuje. Analizy wykazują, że wydane upoważnienia dotyczą miejsc kultu FSSPX i zostały wydane w celu ułatwienia uzyskania przez tę wspólnotę pełnej jedności eklezjalnej oraz by uzyskać pewność co do ważności i godziwości tego sakramentu. Ponadto zostały udzielone habitualnie kapłanom nieregularnym kanonicznie, nieinkardynowanym i trwającym w suspensie, co należy rozumieć jako „rozluźnienie” tejszej cenzury w kwestii sakramentu pokuty. Stolica Apostolska nie postawiła przy tym żadnych dodatkowych wymagań wobec tych duchownych. Po wydaniu upoważnień Bractwo podtrzymało tezę, że sakrament ten był i jest ważny ze względu na „jurysdykcję nadzwyczajną” spowodowaną stanem kryzysu Kościoła.

**Słowa kluczowe:** Bractwo Kapłańskie Świętego Piusa X; FSSPX; ważność i godziwość spowiedzi; Rok Miłosierdzia

## Wprowadzenie

Bractwo Kapłańskie Świętego Piusa X (*Fraternitas Sacerdotalis Sancti Pii X* – FSSPX) jest wspólnotą, która powstała w 1970 roku z inicjatywy abpa Marcela Lefebvre'a. Wierni przywiązani do „wcześniejszych form” liturgii stykają się z nią w ramach jej duszpasterskiej działalności. Korzystając z posługi kapłanów tego Bractwa, którzy celebrować liturgię z ksiąg z 1962 roku, wierni przystępują także do sakramentu pokuty. Kapłani tej wspólnoty trwają jednak w nieregularności kanonicznej, a jak wymaga prawodawca kodeksowy – do spowiadania prócz władzy święceń potrzebne jest także upoważnienie. By wyjść naprzeciw tym wiernym, a więc dla ich duchowego dobra, papież Franciszek – mimo braku regularności kanonicznej – upoważnił kapłanów Bractwa do ważnego i godziwego spowiadania. Dokonało się to decyzją samego biskupa rzymskiego z okazji Nadzwyczajnego Jubileuszu Roku Miłosierdzia w 2015/2016 roku. Wymagane upoważnienie (*facultas*) zostało udzielone

8 grudnia 2015 roku, a więc na rozpoczęcie wspomnianego Jubileuszu. Następnie listem apostolskim *Misericordia et misera* z 2016 roku upoważnienie to zostało przedłużone na czas nieokreślony i w rezultacie trwa do dziś.

Niniejszy artykuł jest kontynuacją poprzedniego artykułu pt. *Problematyka ważności i godziwości sakramentu pokuty sprawowanego w Bractwie Kapłańskim Świętego Piusa X (FSSPX) w latach 1970-2015*, w którym ukazany został status kanoniczny wspólnoty i kapłanów oraz podjęto problematykę ważności i godziwości sakramentu pokuty do czasu wydania omawianych papieskich regulacji. W niniejszym opracowaniu przybliżone zostaną normy wprowadzone przez biskupa rzymskiego, a także – można powiedzieć – fenomen prawny udzielenia upoważnienia do spowiadania kapłanom nieregularnym kanonicznie w świetle regulacji prawodawcy kodeksowego. Na końcu opracowania ukazane będzie stanowisko FSSPX wobec podjętej problematyki oraz stosunek Bractwa do papieskiego upoważnienia wydanego w 2015 roku, co będzie dopełnieniem tematyki obu artykułów.

Warto także zaznaczyć, że to opracowanie jest odpowiedzią na duchowe potrzeby wiernych korzystających z sakramentalnej posługi FSSPX. Staje się to coraz bardziej powszechne z powodu ograniczeń w sprawowaniu liturgii rzymskiej z 1962 roku, jakie wynikają z *motu proprio Traditionis custodes* papieża Franciszka z 16 lipca 2021 roku.

## **I. Upoważnienia nadane przez papieża Franciszka w 2015 roku – charakterystyka nowych regulacji**

Bullą *Misericordiae vultus* wydaną 11 kwietnia 2015 roku papież Franciszek uroczystie zapowiedział w Kościele Nadzwyczajny Jubileusz Roku Miłosierdzia, który rozpoczął się 8 grudnia 2015 roku w uroczystość Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny, a zakończył w niedzielę 20 listopada 2016 roku. Celem tego Jubileuszu było przypomnienie o Bogu Miłosiernym, przebaczącym grzechy (Franciscus 2015a; por. Zyzak 2017).

W związku z tymi wydarzeniami zmieniło się podejście do zagadnienia ważności i godziwości sakramentu pokuty w FSSPX. W liście skierowanym do abpa Rino Fisichelli przewodniczącego Papieskiej Rady ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji wydanym 1 września 2015 roku poprzedzającym Jubileusz papież Franciszek zapowiedział udzielenie kapłanom Bractwa upoważnienia do sprawowania sakramentu pokuty. Było to wyjście naprzeciw wiernym z różnych powodów uczęszczającym do kościołów tej wspólnoty (*di frequentare le chiese*; Franciscus 2015b; por. Pietras 2022b). W zakończeniu listu papież powołał się na biskupów zaświadczających o dobrej wierze i praktyce sakramentalnej tych wiernych połączonej jednak z trudnymi wa-

runkami duszpasterskimi. Franciszek wyraził nadzieję na rychłe znalezienie rozwiązań, by odzyskać pełną komunię eklezjalną z kapłanami i przełożonymi FSSPX. Następnie podkreślił, że ze względu na dobro tych wiernych – własną decyzją (*per mia propria disposizione*) – ustala, że ci, którzy w tym Świątym Roku Miłosierdzia przystąpią do sakramentu pokuty u kapłanów FSSPX, ważnie i zgodnie z prawem (*validamente e lecitamente*) otrzymają odpuszczenie grzechów (Franciscus 2015b, 976<sup>1</sup>; por. Toxé 2015, 620-622; Nguyen 2015; Pietras 2022b, 107-110). Wskutek tego dokumentu od 8 grudnia 2015 roku, a więc od początku Jubileuszu kapłani Bractwa dysponowali upoważnieniem do ważnego i godziwego rozgrzeszania wiernych w sakramencie pokuty i pojednania.

Papież Franciszek ponownie ujął tę kwestię w liście apostolskim *Misericordia et misera* z 20 listopada 2016 roku na zakończenie Nadzwyczajnego Jubileuszu Roku Miłosierdzia. Przypomniał regulacje wydane na Rok Jubileuszowy, by wierni uczęszczający do kościołów FSSPX (*ecclesias adeunt ubi sacerdotes Fraternitatis Sancti Pii X sacra celebrant*) mogli otrzymać ważne i zgodne z prawem sakramentalne odpuszczenie grzechów (*valide liciteque suorum peccatorum absolutionem sacramentalem*). Następnie uzasadniając to duszpasterskim dobrem tych wiernych i ufając w dobrą wolę ich kapłanów, mając nadzieję na odzyskanie pełnej komunii kościelnej, mocą własnej decyzji (*Nostra ipsorum deliberatione*) postanowił przedłużyć to upoważnienie poza okres jubileuszowy (*decernimus ac statuimus hanc facultatem ultra iubilare tempus producere*). Ma to trwać aż do wydania nowych postanowień w tej sprawie (*usque ad nova hac de re mandata*), aby – jak napisał papież – nikomu nigdy nie zabrakło sakramentalnego znaku pojednania poprzez przebaczenie Kościoła (Franciscus 2016b, 12<sup>2</sup>). W ten sposób kapłani FSSPX otrzymali

<sup>1</sup> „Un’ultima considerazione è rivolta a quei fedeli che per diversi motivi si sentono di frequentare le chiese officiate dai sacerdoti della Fraternità San Pio X. Questo Anno giubilare della Misericordia non esclude nessuno. Da diverse parti, alcuni confratelli Vescovi mi hanno riferito della loro buona fede e pratica sacramentale, unita però al disagio di vivere una condizione pastorale difficile. Confido che nel prossimo futuro si possano trovare le soluzioni per recuperare la piena comunione con i sacerdoti e i superiori della Fraternità. Nel frattempo, mosso dall’esigenza di corrispondere al bene di questi fedeli, per mia propria disposizione stabilisco che quanti durante l’Anno Santo della Misericordia si accosteranno per celebrare il Sacramento della Riconciliazione presso i sacerdoti della Fraternità San Pio X, riceveranno validamente e lecitamente l’assoluzione dei loro peccati”.

<sup>2</sup> „Anno Iubilari fidelibus dedimus copiam, qui varias ob causas ecclesias adeunt ubi sacerdotes Fraternitatis Sancti Pii X sacra celebrant, ut ibi valide liciteque suorum peccatorum absolutionem sacramentalem recipere possent. Horum fidelium pro pastoralis bono, confidentes omnino in bonam voluntatem eorum sacerdotum unde, Deo adiuvante, plena communio in Ecclesia Catholica recuperari possit, Nostra ipsorum deliberatione decernimus ac statuimus hanc facultatem ultra iubilare tempus producere, usque ad nova hac de re mandata, ne ulli desit umquam reconciliationis signum sacramentale per Ecclesiae veniam”.

upoważnienie do sprawowania sakramentu pokuty, w tym władzę rozgrzeszania z grzechu aborcji, tak jak wszyscy kapłani (por. CIC/83, 1398; Franciscus 2021a<sup>3</sup>).

W tym miejscu powstaje jednak pytanie: Od jakiego momentu kapłan przechodzący do FSSPX, np. z diecezji, staje się członkiem wspólnoty i może korzystać z nadanego uprawnienia? Czy może korzystać z tego przywileju w trakcie okresu probacji (postulatu)? Wynika to zapewne ze statutów Bractwa czy dyrektoriów (kodeks fundamentalny), do których nie ma dostępu, gdyż traktowane są jako wewnętrzna sprawa wspólnoty. Podobnie powstaje *dubium*, czy ci kapłani mogą spowiadać poza miejscami kultu FSSPX. Papież Franciszek bowiem w liście do abpa Fisichelli oraz w liście apostolskim *Misericordia et misera* wyraźnie wskazał na możliwość sprawowania tego sakramentu w ich kościołach (*di frequentare le chiese officiate dai sacerdoti della Fraternità San Pio X; ecclesias adeunt ubi sacerdotes Fraternitatis Sancti Pii X sacra celebrant*). Wydaje się, że nawet przy zastosowaniu szerokiej interpretacji tego przywileju akt administracyjny winien być rozumiany zgodnie z właściwym znaczeniem słów i powszechnie przyjętym sposobem mówienia (CIC/83, 36 § 1, 77), co ograniczałoby używanie tego upoważnienia do miejsc kultu Bractwa.

Stolica Apostolska zdecydowała się także na określenie w prawie możliwości udzielania delegacji do asystowania przy zawarciu małżeństwa dla kapłanów FSSPX przez ordynariuszy miejscowych, czego dokonano listem Papieskiej Komisji *Ecclesia Dei* z 27 marca 2017 roku (Prot. N. 61/2010) skierowanym do przewodniczących konferencji biskupów (Congregatio pro Doctrina Fidei. Pontificia Commissio *Ecclesia Dei* 2017; por. Gonçalves 2018a; 2018b; Catozzella 2018; Dzierżon 2021; Pietras 2021, 476-478; 2022a; 2022b, 105-106; Belfiore 2016; Berthe 2021; Read 2017). Ponadto na początku tego listu nawiązano do udzielenia kapłanom Bractwa upoważnienia do ważnego i godziwego rozgrzeszania (*le facultà per confessare validamente i fedeli; la validità e la liceità del sacramento*), by nie pozostawiać wiernych w niepokoju sumienia oraz by ułatwić wspólnocie powrót do pełnej jedności eklezjalnej (Congregatio pro Doctrina Fidei. Pontificia Commissio *Ecclesia Dei* 2017<sup>4</sup>). W ten sposób podjęto się zadania uregulowania kwestii ważności

---

<sup>3</sup> W cytacji zostały uwzględnione kanony księgi VI *Kodeksu prawa kanonicznego* zmienione przez papieża Franciszka konstytucją apostolską *Pascite gregem Dei* z 21 maja 2021 r. Zob. Liber VI. De sanctionibus poenalibus in Ecclesia. *Communicationes*, 53, 17-65.

<sup>4</sup> „Come Ella sa, sono in corso da tempo diversi generi di incontri e iniziative intenti a riportare nella piena comunione la Fraternità Sacerdotale San Pio X. Di recente, il Santo Padre ha deciso, per esempio, di concedere a tutti i sacerdoti del suddetto istituto le facultà per confessare validamente i fedeli (Lett. *Misericordia et misera*, n. 12), in modo da assicurare la validità e la liceità del sacramento da loro amministrato e non lasciare nell'inquietudine le persone”.

obu sakramentów, do których u kapłana *ad validitatem* potrzebne jest upoważnienie. Zauważyć należy także, że papież Franciszek odniósł się do tych kwestii w swoich innych dwóch wypowiedziach. W trakcie wywiadu z 9 maja 2016 roku wspomniał o udzieleniu kapłanom FSSPX możliwości rozgrzeszenia z grzechu aborcji podczas Roku Miłosierdzia (Franciscus 2016a<sup>5</sup>; por. CIC/83, 1398; Franciscus 2016b, 12; Rubio 2017; Toxé 2015, 615-619; Czarnocki 2012; Skonieczny 2015). Natomiast w trakcie podróży do Fatimy 13 maja 2017 roku wskazał na wydane regulacje w sprawie upoważnienia do spowiadania i delegacji do asystowania przy zawarciu małżeństwa wypracowane przez Kongregację Nauki Wiary (Franciscus 2017<sup>6</sup>).

W rezultacie papieskiej decyzji od 8 grudnia 2015 roku kapłani FSSPX wciąż mają upoważnienie (*facultas*) do ważnego i godziwego udzielania abszolucji w sakramencie pokuty. Stolica Apostolska bowiem od czasu wydania tych dyspozycji nie opublikowała dotąd nowych norm, dlatego dalej moc prawną ma regulacja wyrażona w liście *Misericordia et misera* z 20 listopada 2016 roku. W kontekście tematu niniejszego artykułu zauważyć należy, że w trzech dokumentach zaznaczono literalnie, iż sprawowanie tego sakramentu dokonuje się „ważnie i godziwie” (*riceveranno validamente e lecitamente l’assoluzione dei loro peccati* – Franciscus 2015b, 976; *valide liciteque suorum peccatorum absolutionem sacramentalem recipere possent* – Franciscus 2016b, 12; *assicurare la validità e la liceità del sacramento* – Congregatio pro Doctrina Fidei. Pontificia Commissio *Ecclesia Dei* 2017, 426; por. Pietras 2021, 473-474). Wszystko to ma sprzyjać wewnątrzkościelnemu pojednaniu, co zaznaczono we wszystkich wyżej wymienionych dokumentach.

Ponadto w odpowiedzi Papieskiej Komisji *Ecclesia Dei* z 14 listopada 2018 roku (Prot. N. 39/2011L – ED) na *dubium*, jakie wystosował autor niniejszego opracowania, wyjaśniono, że to upoważnienie otrzymali także inni kapłani wspólnot związanych z FSSPX, ale niestanowiących strukturalnie części Bractwa (Congregatio pro Doctrina Fidei. Pontificia Commissio *Ecclesia Dei* 2018, 12<sup>7</sup>;

<sup>5</sup> „Durant cette Année de la miséricorde, il m’a semblé que je devais autoriser leurs confesseurs à pardonner le péché d’avortement. Ils m’ont remercié de ce geste”.

<sup>6</sup> „Alcuni giorni fa, la ‘feria quarta’ della Congregazione per la Dottrina della Fede, la loro sessione – la chiamano ‘feria quarta’ perché si fa di mercoledì – ha studiato un documento, e il documento ancora a me non è arrivato, lo studio del documento. Questa è la prima cosa. Secondo: i rapporti attuali sono fraterni. L’anno scorso io ho dato la licenza per la confessione a tutti loro, anche una forma di giurisdizione per i matrimoni”.

<sup>7</sup> Pyt.: „Does the authority for absolution received by the priests of the FSSPX from Pope Francis through the Apostolic Letter *Misericordia et misera* include priests of religious communities that are part of the Fraternity and priests of religious communities that are associated with the Fraternity but are not formally part of it?”. Odp.: „Affirmative”.

por. CIC/83, 18, 52; Pietras 2021, 473-474, 486-487)<sup>8</sup>. Wydaje się jednak, że odpowiedź Komisji na prywatny list stoi w opozycji do normy kodeksowej kan. 52 CIC/83, według której poszczególne dekrety ma moc prawną tylko w odniesieniu do osób, dla których został wydany.

Należy również zauważyć, że regulacje, jakie wydał papież Franciszek, są dla wiernych przywiązanych do „dawnych obrzędów” z 1962 roku pewną pomocą ze względu na ograniczenie dostępu do tej liturgii poprzez papieskie *motu proprio Traditionis custodes* z 16 lipca 2021 roku (Franciscus 2021b) oraz *Responsa ad dubia* Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów z 4 grudnia 2021 roku (Prot N. 620/21). W świetle owych *Odpowiedzi* upoważnionymi do używania *Rituale Romanum* z 1952 roku, a więc do celebracji liturgii sakramentu pokuty według obrzędów z 1962 roku, są jedynie kapłani parafii personalnych (Franciscus 2021b, 1, 8; Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum 2021<sup>9</sup>; por. Franciscus 2022a). Celebrować spowiedź świętą przy użyciu tego rytuału mogą także kapłani wspólnot erygowanych przez Papieską Komisję *Ecclesia Dei*, które mają to upoważnienie na mocy prawa specjalnego wyrażonego w dekretach erygowania, konstytucjach bądź statutach (CIC/83, 20; Pietras 2021, 335-396). Dlatego w tym miejscu należy wspomnieć o dekreście z 11 lutego 2022 roku wydanym przez papieża Franciszka dla Bractwa Kapłańskiego Świętego Piotra (FSSP), w którym podkreślono prawo tych kapłanów do używania ksiąg z 1962 roku (Franciscus 2022a). Jednak mimo tych wyjątków w możliwości stosowania tego *Rituale Romanum* liczba wiernych korzystających z posługi sakramentalnej u kapłanów FSSPX wciąż wzrasta.

<sup>8</sup> Należą do nich wspólnoty benedyktyńskie, karmelitańskie, kapucyńskie itd. Taką wspólnotą jest m.in. opactwo Naszej Pani z Bellaigue w Virlet oraz klasztor Matki Bożej Całkowitego Zaufania w Perdechat we Francji.

<sup>9</sup> „È possibile, secondo quanto disposto dal Motu Proprio *Traditionis custodes*, celebrare i Sacramenti con il *Rituale Romanum* e con il *Pontificale Romanum* precedenti alla riforma liturgica del Concilio Vaticano II? *Si risponde*: Negativamente. Solo alle parrocchie personali canonicamente erette che, secondo quanto disposto dal Motu Proprio *Traditionis custodes*, celebrano con il *Missale Romanum* del 1962, il Vescovo diocesano è autorizzato a concedere la licenza di usare solo il *Rituale Romanum* (ultima *editio typica* 1952) e non il *Pontificale Romanum* precedente alla riforma liturgica del Concilio Vaticano II. [...] Questa Congregazione, esercitando, per la materia di sua competenza, l'autorità della Santa Sede (cf. *Traditionis custodes*, n. 7), ritiene che, volendo progredire nella direzione indicata dal Motu proprio, non si debba concedere la licenza di usare il *Rituale Romanum* e il *Pontificale Romanum* precedenti alla riforma liturgica, libri liturgici che, come tutte le norme, le istruzioni, le concessioni e le consuetudini precedenti, sono stati abrogati (cf. *Traditionis custodes*, n. 8). Solo alle parrocchie personali canonicamente erette che, secondo quanto disposto dal Motu Proprio *Traditionis custodes*, celebrano con il *Missale Romanum* del 1962, il Vescovo diocesano è autorizzato a concedere la licenza di usare solo il *Rituale Romanum* (ultima *editio typica* 1952) e non il *Pontificale Romanum* precedente alla riforma liturgica del Concilio Vaticano II”. Jest to odpowiedź do 1 i 8 punktu *motu proprio Traditionis custodes*.

## 2. Upoważnienia dla kapłanów Bractwa Kapłańskiego Świętego Piusa X a regulacje prawodawcy kodeksowego

Prawodawca kodeksowy stanowi, że jedynie ordynariusz miejsca jest kompetentny do udzielania upoważnienia wszystkim prezbiterom do spowiadania jakichkolwiek wiernych (CIC/83, 969 § 1). Fenomen opisywanej sytuacji polega na tym, że wobec kapłanów FSSPX uczynił to sam biskup rzymski jako ordynariusz miejsca i jako ordynariusz całego Kościoła katolickiego (CIC/83, 134, 331-333). Dokonało się to – jak już wspomniano – z jego własnej inicjatywy i stanowi wydarzenie bez precedensu, gdyż to biskup diecezjalny czy jego wikariusz generalny zazwyczaj udzielają upoważnienia do spowiadania na terenie własnego Kościoła partykularnego, co wynika z norm kodeksowych (CIC/83, 967 § 2, 969 § 1, 971, 974 § 2-3). Papież Franciszek zdecydował się więc na udzielenie kapłanom Bractwa upoważnienia ogólnego do spowiadania wiernych.

Prawodawca kodeksowy daje możliwość udzielenia upoważnienia na czas określony bądź nieokreślony. Papież udzielił kapłanom FSSPX upoważnienia – jak już zaznaczono – najpierw na czas Roku Miłosierdzia, a następnie do wydania nowych regulacji w tej sprawie, czyli *de facto* na czas nieokreślony (CIC/83, 972). Ponadto habitualne upoważnienie do spowiadania powinno być udzielone na piśmie (CIC/83, 973; por. CIC/83, 37, 51). Franciszek zawarł tę kwestię w listach wydanych z okazji Jubileuszu Miłosierdzia. Pierwszy skierowany był do przewodniczącego Papieskiej Rady ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji. Dlatego w komunikacie Bractwa z 1 września 2015 roku, a więc w sam dzień wydania listu zaznaczono, że wspólnota dowiedziała się o tym z mediów, gdyż ze strony Stolicy Apostolskiej nie wystosowano pisma do FSSPX w tej sprawie (Fraternité Sacerdotale Saint-Pie X 2015<sup>10</sup>; Nguyen 2015<sup>11</sup>). Jest to o tyle zastanawiające, że w myśl prawodawcy kodeksowego upoważnienie powinno być przedstawione kapłanom, których ono dotyczy (CIC/83, 54-56). Nic nie wiadomo także, by po liście apostolskim *Misericordia et misera* z 20 listopada 2016 roku, w którym przedłużono udzielone upoważnienie, był wystosowany list w tej sprawie do przełożonych Bractwa czy całej wspólnoty.

Kolejna kwestia warta wyjaśnień to fakt, że – jak to już wcześniej ukazano – kapłani FSSPX nie trwają w regularności kanonicznej. Mimo braku inkar-

<sup>10</sup> „La Fraternité Saint-Pie X apprend, par la presse, les dispositions que le pape François a prises à l’occasion de la prochaine Année sainte”.

<sup>11</sup> „Fourth, a question also arises as to why there was not a direct communication to the SSPX. The communiqué from the SSPX indicates that they only learned about it via the press. Generally, grants of faculty are communicated directly to the cleric to whom the faculty is being granted or to the cleric’s superior, where appropriate”.



dynacji, trwania w suspense czy w nieregularności do wykonywania święceń papież Franciszek zdecydował się na udzielenie upoważnienia. W sytuacji kapłanów tej wspólnoty decyzję papieża należy więc rozumieć jako „rozluźnienie” suspense w kwestii spowiedzenia – zniesienie zakazu i udzielenie upoważnienia. Zauważyć także trzeba, iż w sytuacji zwolnienia z cenzury zakłada się, że przestępca odstąpił od upor, a więc żałował za popełnione przestępstwo, odpowiednio naprawił szkody i zgorzenie lub przynajmniej poważnie to przyrzekł. Zwalniający z cenzury może także nałożyć pokutę (CIC/83, 1347 § 2, 1358; por. Daly 2018, 53-54). Ponadto prawodawca kodeksowy stanowi, że upoważnienia do spowiedzenia należy udzielać tylko kapłanom, których odpowiedzialność stwierdzi się przez egzamin lub skądinąd o tym wiadomo (CIC/83, 970). Spowiednik bowiem winien w sprawowaniu tego sakramentu wiernie stosować się do nauki Magisterium i norm wydanych przez kompetentną władzę (CIC/83, 978 § 2). Wobec kapłanów FSSPX Stolica Apostolska nie postawiła żadnych dodatkowych wymagań mimo wciąż nieuregulowanego statusu kanonicznego duchownych oraz wspólnoty.

Należy postawić także pytanie: Czy miejscowy ordynariusz może z poważnej przyczyny odwołać uprawnienie do sprawowania sakramentu pokuty przez kapłanów FSSPX w swoim Kościele partykularnym, skoro posługują się upoważnieniem otrzymanym od samego biskupa rzymskiego? Prawodawca kodeksowy daje taką możliwość ordynariuszowi miejsca, który powinien o tym poinformować własnego ordynariusza danego kapłana, własnego z racji inkardynacji (CIC/83, 974). Kapłani Bractwa nie są jednak nigdzie inkardynowani, jak już wykazano w poprzednim opracowaniu, dlatego nie mają jako duchowni własnego ordynariusza. W sytuacji więc odwołania upoważnienia należałoby poinformować Stolicę Apostolską, a także powiadomić przełożonych FSSPX. Po opublikowaniu *motu proprio Traditionis custodes* dykasteriami odpowiedzialnymi za kwestie liturgii z 1962 roku i wspólnot ją celebrujących były Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów oraz Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego (Franciscus 2021b, 6, 7). Obecnie na mocy konstytucji apostolskiej *Praedicate Evangelium* z 19 marca 2022 roku są to Dykasteria ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów oraz Dykasteria ds. Instytutów Życia Konsekrowanego oraz Stowarzyszeń Życia Apostolskiego (Franciscus 2022b, 93, 121-127).

### 3. Stanowisko Bractwa Kapłańskiego Świętego Piusa X wobec otrzymanych upoważnień do ważności i godziwości sakramentu pokuty

Bractwo Kapłańskie Świętego Piusa X od początku swego istnienia podkreślało, że po *Vaticanum II* w Kościele panuje głęboki kryzys spowodowany modernizmem. W rozumieniu wspólnoty – jak ujmuje to ks. Karol Stehlin – ta sytuacja upoważnia kapłanów Bractwa do korzystania z „jurysdykcji nadzwyczajnej bądź zastępczej” (*iurisdictio extraordinaria seu suppletiva*) w poszczególnych przypadkach. Podkreśla także, że to sami przedstawiciele „jurysdykcji zwyczajnej” spowodowali ten stan konieczności oraz że na podstawie kan. 19, 144 i 1752 CIC/83 można mówić o „całkowicie ważnej i prawidłowej czynności jurysdykcyjnej” (Stehlin 2013<sup>12</sup>; por. Kondratuk 2002, 5-11). Pedro María Reyes Vizcaíno podkreśla jednak, że w świetle tradycji kanonistycznej to nie stan wyższej konieczności powoduje działanie zasady *Ecclesia supplet*, ale błąd powszechny lub wątpliwość pozytywna i prawdopodobna w konkretnym przypadku, który rzeczywiście może być wywołany stanem konieczności (Reyes Vizcaíno 2015, 81-82)<sup>13</sup>.

W innych opracowaniach Bractwo podkreśla zastosowanie „jurysdykcji zastępczej” przy spowiedzi na mocy kan. 144 CIC/83 na podstawie błędu powszechnego. Motywuje to duchową potrzebą wiernych oraz faktem, że obecność kapłanów FSSPX w wielu miejscach ich posługi duszpasterskiej

<sup>12</sup> „Taki przypadek zachodzi z następujących przyczyn: 1. Z trwałego kościelnego stanu konieczności wynika kościelne prawo konieczności. Z tego wynika, że: 2. Powstaje prawo dotkniętych przez stan konieczności wiernych do sakramentów i katolickiej nauki (kan. 213) u księży bez jurysdykcji zwyczajnej, a to dlatego, że sami przedstawiciele jurysdykcji zwyczajnej sami spowodowali stan konieczności (zob. też kan. 214, 217, 961, 1335). 3. Ponieważ szczególna sytuacja aktualnego stanu konieczności nie jest przewidziana w prawie kanonicznym, powołuje się ono w kan. 19 na ogólne zasady Kościoła, z których najwyższe mówi: *salus animarum suprema lex* (kan. 1752). Z tych zasad wywodzi się jurysdykcja zastępcza, która była już stosowana w podobnych stanach konieczności przez wielkich świętych. 4. Ta jurysdykcja uzyskuje od samego Kościoła swe uzupełnienie we wszystkich pozostałych wątpliwych przypadkach, tak że zgodnie z zasadą *Ecclesia supplet* (kan. 144) trzeba w tym przypadku mówić o całkowicie ważnej i prawidłowej czynności jurysdykcyjnej”.

<sup>13</sup> „De esta manera introducun un elemento nuevo en la potestad de suplencia, que es el estado de necesidad. En esta línea argumentativa, la potestad de régimen les llega a los sacerdotes de la FSSPX por la vía de suplencia, originada no por el error o la duda, sino por el estado de necesidad. [...] Hemos de recordar que el can. 144 no considera el estado de necesidad entre las circunstancias que dan lugar a la suplencia de jurisdicción. La norma del can 144 responde a una vieja tradición canónica, sin embargo nunca se ha considerado que el estado de necesidad sea capaz de conceder potestad ejecutiva de régimen por la vía de suplencia. [...] Nos encontramos de esta manera ante una tesis que es del todo original en el derecho de la Iglesia, tanto que un autor no duda en considerar muy arrogante el uso de la analogía para considerar el estado de necesidad como un supuesto de suplencia de jurisdicción, y eso no en algún supuesto circunstancial, sino de modo general”.

wytwarza u wiernych istnienie błędu powszechnego. Ponadto – jak zawarto w opracowaniu ks. Ramona Anglesa – udanie się do księdza rozumianego jako „modernista” może spowodować „duchową szkodę” (nawet „duchową śmierć”) dla wiernego Bractwa. Według niego sakrament pokuty w tej społeczności jest ważny z powodu wątpliwości pozytywnej i prawdopodobnej, jaka rodzi się u kapłanów FSSPX (Angles 1997, 2.6.1<sup>14</sup>, 3.5<sup>15</sup>; por. Reyes Vizcaíno 2015, 83-85<sup>16</sup>). Inne istotne dla podjętej problematyki opracowanie zostało umieszczone na oficjalnej stronie Bractwa dla dystryktu w Stanach Zjednoczonych. W nim powołano się ponownie na kan. 144 CIC/83 (błąd powszechny oraz wątpliwość pozytywna i prawdopodobna), kan. 142 § 2 CIC/83 (ważność aktu władzy delegowanej zakresu wewnętrznego dokonany przez nieuwagę po jej upływie) oraz na kan. 976 (o sytuacji niebezpieczeństwa śmierci). Autor podkreślił realne podstawy moralnej niemożności udania się do spowiedzi do kapłana mającego jurysdykcję z powodu obecnego kryzysu Kościoła. Następnie powołał się na kan. 1335 CIC/83, w którego świetle penitent może prosić o sakrament pokuty z jakiegokolwiek słusznej przyczyny (Society of Saint Pius X 2013<sup>17</sup>).

<sup>14</sup> „In the Society of St. Pius X chapels, schools, Mass centers, summer camps, and extraordinary gatherings of faithful in the occasion of pilgrimages, ordination ceremonies, and similar cases, it is sufficient for a priest to sit in the confessional, to put on a violet stole or to give some external public sign which the faithful recognize as an indication that he is ready to hear confessions for a group of people, for common error at least *de iure* to exist. In many established chapels the common error will be *de facto*. The priest in such conditions will VALIDLY absolve the faithful in virtue of Canon 209, New Code Canon 144. He will also LICITLY use this power because of the need of the souls who, without his action, would be obliged to remain for some time without confession, or else to go to a Modernist priest who may very well put their faith in danger”.

<sup>15</sup> „A priest of the Society of St. Pius X doubts about the existence of common error for confessions or for marriages in his chapel. He realizes that there are many canonical reasons and arguments for it, but he still doubts because the Bishop or the chancellor of the diocese say that such absolutions and marriages are invalid. The Church supplies jurisdiction because his doubt of law is positive and probable”.

<sup>16</sup> Reyes Vizcaíno podejmuje ocenę tezy, jakoby *jurysdykcja zastępcza* miała wynikać z zagrożenia duchową śmiercią w obecnej sytuacji Kościoła na mocy kan. 976 CIC/83. Zwraca uwagę na to, iż normy zawierające wyjątek od ustawy winno się interpretować według znaczenia słów (CIC/83, 17) i ściśle (CIC/83, 18).

<sup>17</sup> „Extraordinarily, however, the Church supplies jurisdiction without passing by the constituted authorities. This is foreseen in the 1983 Code of Canon Law: – when the faithful think the priest has a jurisdiction which he does not have (canon 144) [common error], – when there is a probable and positive doubt that the priest has jurisdiction (canon 144), – when a priest inadvertently continues to hear confessions once his faculties have expired (canon 142, §2), and – when the penitent is in danger of death (and then even if the priest is laicised or an apostate, even though a Catholic priest is at hand) (canons 976, 1335). Therefore, the Church, wanting the ready availability of penance, extraordinarily supplies jurisdiction in view of the needs of her children, and it is granted all the more liberally the greater their need. Now, the nature of the present crisis in the Church is such that the faithful can on good grounds feel it a moral impossibility to approach priests having ordinary jurisdiction. And so, whenever the faithful need the graces of penance and want to receive them from

Omawianą „jurysdykcję zastępczą” scharakteryzował także w swoim opracowaniu bp Bernard Tissier de Mallerais – jeden z biskupów FSSPX. Wskazał, że w rozumieniu Bractwa owa jurysdykcja ma trzy cechy. Jest przede wszystkim z definicji „jurysdykcją zastępczą” złączoną z zasadą *Ecclesia supplet*. Dlatego – w myśl wspólnoty – to nie papież ani hierarchia diecezjalna daje jurysdykcję kapłanom FSSPX („tradycyjnemu duchowieństwu”), ale czyni to sam Kościół i Jezus Chrystus jako Głowa swego Ciała Mistycznego. Drugą cechą jest to, że jest to „jurysdykcja personalna”, a nie terytorialna. Kapłani Bractwa mają więc jurysdykcję nad osobami, które korzystają z ich posługi, a nie nad konkretnym terytorium. Trzecią cechą tej jurysdykcji jest to, że w dużej mierze „zależy ona od wiernych”. Ta ostatnia wynika zapewne z faktu, że to sami wierni proszą o akt jurysdykcji (Tissier de Mallerais 1991, II<sup>18</sup>; por. Reyes Vizcaíno 2015, 80-83).

W rezultacie, utrzymując przekonanie istnienia u kapłanów FSSPX „jurysdykcji zastępczej”, Bractwo krytycznie odniosło się do bulli papieża Franciszka *Misericordiae vultus* (Franciscus 2015a) w artykułach opublikowanych w periodyku „Fideliter” oraz na swojej oficjalnej stronie (Sélégny 2015; Bouchacourt 2015). Podobnie w komunikacie z 1 września 2015 roku, a więc w dniu opublikowania listu papieża Franciszka do abpa Fisichelli (Franciscus 2015b), wspólnota wyraziła swoją wdzięczność za otrzymane upoważnienie do spowiadania, co określiła mianem „ojcowskiego gestu”. Jednocześnie w kolejnym zdaniu zaakcentowano przekonanie, że FSSPX zawsze celebrowało sakrament pokuty na mocy „jurysdykcji nadzwyczajnej” wynikającej z *Normae generales Kodeksu prawa kanonicznego* (Fraternité Sacerdotale Saint-Pie X 2015<sup>19</sup>). Podobnie 3 września 2015 roku wypowiedział się w wywiadzie ks. Pierpaolo Petrucci – przełożony FSSPX we Włoszech. Wyraził

---

priests whose judgment and advice they can trust, they can do so, even if the priests do not ordinarily have jurisdiction. Even a suspended priest can do this for the faithful who ask: *‘for any just cause whatsoever’* (canon 1335). This is even more the case if a faithful Catholic can foresee his being deprived of the true sacrament of penance from priests with ordinary jurisdiction until he dies”.

<sup>18</sup> „Let us strive to describe the characteristics of this supplied jurisdiction. 1) first of all it is a supplied jurisdiction. This is its definition. It is the supplying for the absence of jurisdiction in a priest or a bishop: ‘Ecclesia supplet’. It is neither the Pope nor the diocesan hierarchy which gives their flock to the traditional clergy, but the Church, and Our Lord Jesus Christ as Head of His Mystical Body. It is they who sanction and declare this case of necessity for the faithful. [...] 2) it is a personal and not a territorial jurisdiction. [...] Your priests have jurisdiction over your persons and not over a territory. Traditional priests have jurisdiction over each one of their faithful who come to their chapel or traditional church or traditional convent or priory, and they do not have jurisdiction over a determined territory as for example the territory of a parish. [...] 3) finally, the third characteristic of this supplied jurisdiction is that it depends a great deal on the faithful”.

<sup>19</sup> „La Fraternité Saint-Pie X exprime sa reconnaissance au Souverain Pontife pour ce geste paternel. Dans le ministère du sacrement de pénitence, elle s’est toujours appuyée, en toute certitude, sur la juridiction extraordinaire que confèrent les *Normae generales* du Code de droit canonique”.

wdzięczność papieżowi Franciszkowi, ale podtrzymał tezę o zawsze ważnej i godziwej celebracji sakramentu pokuty poprzez sytuację kryzysu w Kościele bez względu na decyzję papieską (Petrucci 2015)<sup>20</sup>.

## Zakończenie

W niniejszym artykule ukazano, w jaki sposób Stolica Apostolska – mając świadomość wagi sakramentu pokuty – zdecydowała się na uregulowanie kwestii spowiedzi świętej celebrowanej w FSSPX. Uczyniono to, by wierni, którzy przyłączyli się do „dawnych form liturgicznych” oraz do FSSPX, mogli ważne i godziwie wyznać swoje grzechy u kapłana tej wspólnoty. Zauważa się także, że wiernych tych jest coraz więcej z powodu ograniczonego dostępu do tej liturgii poprzez *motu proprio Traditionis custodes* papieża Franciszka z 16 lipca 2021 roku (Franciscus 2021b). Spowiedzi w omawianym Bractwie stały się więc ważne i godziwe w wyniku upoważnienia (co wymagane jest do ważności), jakie od 8 grudnia 2015 roku z okazji Nadzwyczajnego Jubileuszu Roku Miłosierdzia papież Franciszek udzielił kapłanom tej wspólnoty. Upoważnienie to wciąż trwa, gdyż – jak zaznaczono – obowiązuje do czasu wydania nowych regulacji w tej kwestii, których dotąd nie wprowadzono. W rezultacie kapłani FSSPX na mocy listu apostolskiego *Misericordia et misera* z 20 listopada 2016 roku wciąż mają upoważnienie (*facultas*) do ważnego i godziwego szafowania sakramentem pokuty i pojednania.

Udzielając upoważnienia kapłanom Bractwa mimo ich nieregularności kanonicznej, papież pragnął usunąć dylematy moralne i niepokoje sumienia u wiernych korzystających z posługi tych duchownych. Był to także krok do przywrócenia FSSPX do pełnej jedności eklezjalnej. Papież dokonał tego, używając swej najwyższej władzy w Kościele katolickim, mimo iż kapłani ci pozostają nadal nieinkardynowani i trwają w nieuregulowanym statusie kanonicznym. Bractwo Kapłańskie Świętego Piusa X wyraziło wdzięczność papieżowi Franciszkowi za udzielone upoważnienie, ale trwa przy stanowisku, że sakrament ten był zawsze ważny z powodu „stanu wyższej konieczności” spowodowanego kryzysem Kościoła po II Soborze Watykańskim.

---

<sup>20</sup> „Nous sommes très heureux et pleins de reconnaissance envers le Souverain Pontife qui a décrété que les personnes qui durant l’Année Sainte de la Miséricorde *iront célébrer le Sacrement de la Réconciliation* auprès des prêtres de la Fraternité Saint Pie X, recevront valablement et licitement l’absolution de leurs péchés. Mais nous avons de tout temps administré valablement et licitement les Sacrements en vertu des normes générales du Code de Droit canon à cause de cette crise qui perturbe l’Église”.

**SKRÓTY**

CIC/83 – Kodeks Prawa Kanonicznego (1983)

**BIBLIOGRAFIA**

- Angles, Ramon. 1997. *Validity of Confessions and Marriages in the Chapels of the Society of Saint Pius X. A Canonical Study*. Dostęp: 04.01.2023. <http://www.catholicapologetics.info/apologetics/defense/validity.htm>.
- Belfiore, Gianluca. 2016. Commento alla Lettera della Pontificia Commissione 'Ecclesia Dei' ai Presuli delle Conferenze episcopali interessate circa la licenza per la celebrazione di matrimoni dei fedeli della Fraternità San Pio X (4 aprile 2017). *Monitor Ecclesiasticus*, 131, 591-595.
- Berthe, Pierre-Marie. 2021. Des diocèses de France et la Fraternité Sacerdotale Saint-Pie X: La célébration des mariages dans le cadre de la lettre du 27 mars 2017. *Revista Española de Derecho Canónico*, 78, 21-52.
- Bouchacourt, Christian. 2015. *Quelques réflexions sur la bulle „Misericordiae vultus” annonçant le jubilé extraordinaire de la miséricorde*. Dostęp: 04.02.2022. <https://laportelatine.org/actualite/quelques-reflexions-sur-la-bulle-misericordiae-vultus-annoncant-le-jubile-extraordinaire-de-la-misericorde-abbé-christian-bouchacourt-23-juin-2015>.
- Catozzella, Francesco. 2018. La validità dei matrimoni celebrati davanti ai sacerdoti della Fraternità san Pio X. Commento alla Lettera della Pontificia Commissione *Ecclesia Dei. Ius Ecclesiae*, 30, 285-305.
- Codex Iuris Canonici, Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus; Kodeks Prawa Kanonicznego promulgowany przez papieża Jana Pawła II w dniu 25 stycznia 1983 roku. Stan prawny na dzień 18 maja 2022 roku. Zaktualizowany przekład na język polski*. 2022. Poznań: Pallottinum.
- Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum. 2021. Responsa ad dubia su alcune disposizioni della Lettera Apostolica in forma di Motu Proprio *Traditionis custodes*. *Communicationes*, 53, 515-526.
- Congregatio pro Doctrina Fidei. Pontificia Commissio *Ecclesia Dei*. 2017. Epistula ad Praesules Conferentiarum Episcopaliū quarum interest de licentia ad celebranda matrimonia fidelium Fraternitatis Sancti Pii X. *Acta Apostolicae Sedis*, 109, 426-427.
- Congregatio pro Doctrina Fidei. Pontificia Commissio *Ecclesia Dei*. 2018. Response concerning 29 questions.
- Czarnocki, Tomasz. 2012. Zwalnianie z kary ekskomuniki *latae sententiae* za przestępstwo przerwania ciąży – aktualność problematyki. *Teologiczne Studia Siedleckie*, 9, 121-141.
- Daly, Brendan. 2018. The Suspension of Priests: Procedures to Impose and Remove the Penalty. *The Canonist*, 9(1), 40-56.
- Dzierżon, Ginter. 2021. Status kapłanów Bractwa Św. Piusa X w przedmiocie asystowania do zawierania małżeństwa w kontekście wytycznych listu Papieskiej Komisji 'Ecclesia Dei' z 27 marca 2017 roku. *Biuletyn Stowarzyszenia Kanonistów Polskich*, 34, 51-65.
- Franciscus. 2015a. Litterae Apostolicae sub plumbo datae *Misericordiae vultus*. *Acta Apostolicae Sedis*, 107, 399-420.
- Franciscus. 2015b. Littera. Iubilaeo Extraordinario *Misericordiae Adveniente*. *Acta Apostolicae Sedis*, 107, 974-976.
- Franciscus. 2016a. *Interview avec Guillaume Goubert, directeur de 'La Croix' et Sébastien Mailard, envoyé spécial à Rome*. Dostęp: 16.04.2019. [http://laportelatine.org/vatican/le\\_pape\\_francois/16\\_05\\_2016\\_pape\\_et\\_fsspx\\_la\\_croix.php](http://laportelatine.org/vatican/le_pape_francois/16_05_2016_pape_et_fsspx_la_croix.php).
- Franciscus. 2016b. Litterae Apostolicae de Iubilaeo Extraordinario *Misericordiae concludendo Misericordia et misera* (20.11.2016). *Acta Apostolicae Sedis*, 108, 1311-1327.

- Franciscus. 2017. Conferenza stampa durante il volo di ritorno da Fatima. *L'Osservatore Romano* (wyd. wł.), 112, 8.
- Franciscus. 2021a. Constitutio Apostolica qua liber VI 'Codicis Iuris Canonici' reformatur *Pascite gregem Dei*. *Communicationes*, 53, 9-12.
- Franciscus. 2021b. Lettera Apostolica in forma di 'motu proprio' sull'uso della liturgia romana anteriore alla riforma del 1970 *Traditionis custodes*. *Ephemerides Liturgicae*, 135, 486-491.
- Franciscus. 2022a. *Decretum*.
- Franciscus. 2022b. Costituzione Apostolica Sulla Curia Romana e il suo servizio alla Chiesa nel mondo *Praedicate Evangelium*. *Communicationes*, 54, 9-81.
- Fraternité Sacerdotale Saint-Pie X. 2015. *Communiqué de la Maison générale sur la lettre du pape François à l'approche de l'Année sainte*. Dostęp: 04.02.2022. <https://laportelatine.org/actualite/1er-septembre-2015-confessions-communique-sur-la-lettre-du-pape-francois-a-lap-proche-de-lannee-sainte>.
- Gonçalves, Bruno. 2018a. Le mariage des fidèles fréquentant la Fraternité sacerdotale Saint-Pie X depuis la lettre du 27 mars 2017 de la commission 'Ecclesia Dei'. *L'Année Canonique*, 59, 183-199.
- Gonçalves, Bruno. 2018b. Le mariage entre forme ordinaire et forme extraordinaire: les enjeux de la lettre du 27 mars 2017 aux présidents de conférences épiscopales. *La Maison Dieu*, 292, 121-144.
- Kondratuk, Laurent. 2002. *L'usage de la juridiction supplétoire et des facultés déléguées par la Fraternité sacerdotale Saint Pie X*. Dostęp: 17.03.2020. <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01343510/document>.
- Liber VI. *De sanctionibus poenalibus in Ecclesia*. Dostęp: 07.03.2022. [https://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/latin/documents/cic\\_liberVI\\_la.pdf](https://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/latin/documents/cic_liberVI_la.pdf).
- Nguyen, Benedict. 2015. *Pope Francis' Year of Mercy Indulgence Raises Canonical Questions*. Dostęp: 04.02.2022. <https://www.ncregister.com/news/pope-francis-year-of-mercy-indulgence-raises-canonical-questions>.
- Petrucci, Pierpaolo. 2015. *Interview avec l'abbé Pierpaolo Petrucci*. Dostęp: 04.02.2022. <https://laportelatine.org/activite/nous-sommes-heureux-de-ce-geste-paternel-abbé-pierpaolo-petrucci-3-septembre-2015>.
- Pietras, Dawid. 2021. *Nadzwyczajna forma rytu rzymskiego. Status prawny liturgii i wspólnot*. Dębogóra: Wydawnictwo Dębogóra.
- Pietras, Dawid. 2022a. Status kanoniczny małżeństw zawieranych przy asystowaniu kapłanów Bractwa Kapłańskiego Świętego Piusa X (FSSPX) po wydaniu listu Papieskiej Komisji 'Ecclesia Dei' z 27 marca 2017 r. *Ius Matrimoniale*, 33(1), 79-116.
- Pietras, Dawid. 2022b. Udział wiernych we Mszy św. sprawowanej przez kapłanów Bractwa Kapłańskiego Świętego Piusa X (FSSPX) w świetle aktualnych wytycznych Stolicy Apostolskiej. *Poznańskie Studia Teologiczne*, 41, 95-118.
- Read, Gordon. 2017. Pontifical Commission 'Ecclesia Dei': Letter to the Ordinaries of the Episcopal Conferences concerned on the faculties for the celebration of marriages of the faithful of the Society Saint Pius X, with comment by Gordon Read, 'Marriage Delegation for the Priests of the Society of Saint Pius X and Jurisdiction for Marriage'. (Document and comment). *Canon Law Society Newsletter*, 190, 5-16.
- Reyes Vizcaíno, Pedro María. 2015. Relevancia canónica de los sacramentos y actos jurídicos realizados por sacerdotes de la Fraternidad Sacerdotal de San Pío X. *Forum Canonicum*, 10, 71-98.
- Rubio, Angel Dawid. 2017. Carta apostólica *Misericordia et misera* al concluir el Jubileo Extraordinario de la Misericordia, 20.11.2016. Texto. Commentario al n° 12. *Revista Española de Derecho Canónico*, 74, 279-299.
- Sélégny, Arnaud. 2015. *A propos de l'année de la miséricorde du pape François: L'Eglise de la miséricorde*. Dostęp: 04.02.2022. <https://laportelatine.org/actualite/a-propos-de-lannee-de-la-misericorde-du-pape-francois-leglie-de-la-misericorde-par-m-labbe-arnaud-selegny>.

- Skonieczny, Piotr. 2015. Sprawa aborcji: głos w dyskusji nad przestępstwem z kan. 1398 KPK. *Annales Canonici*, 2, 195-216.
- Society of Saint Pius X. 2013. *Do traditional priests have jurisdiction?*. Dostęp: 05.02.2022. [http://archives.sspcx.org/SSPX\\_FAQs/q9\\_supplied\\_jurisdiction.htm](http://archives.sspcx.org/SSPX_FAQs/q9_supplied_jurisdiction.htm).
- Stehlin, Karl. 2013. Kanoniczne uzasadnienie pracy Bractwa Św. Piusa X. *Zawsze Wierni*, 164, 20-21.
- Tissier de Mallerai, Bernard. 1991. *Supplied jurisdiction & traditional priests. How traditional priests can administer the sacraments when they have had their sacramental faculties removed*. Dostęp: 11.07.2019. [http://archives.sspcx.org/miscellaneous/supplied\\_jurisdiction/supplied\\_jurisdiction.htm](http://archives.sspcx.org/miscellaneous/supplied_jurisdiction/supplied_jurisdiction.htm).
- Toxé, Philippe. 2015. 'Lettera del Santo Padre Francesco con la quale si concede l'indulgenza in occasione del Giubileo Straordinario della misericordia'. Présentation et commentaire. *Monitor Ecclesiasticus*, 130, 607-622.
- Zyzak, Wojciech. 2017. Teologiczno-duchowy wymiar miłosierdzia w świetle bulli *Misericordiae vultus* papieża Franciszka. W: *Odslony miłosierdzia*, red. Zofia Zarębianka i Katarzyna Dybeł, 133-146. Kraków: Wydawnictwo Naukowe UPJP2.

**DAWID PIETRAS FSSP** – ks. dr, członek Bractwa Kapłańskiego Świętego Piotra, inkardynowany do diecezji zielonogórsko-gorzowskiej, absolwent Wydziału Prawa Kanonicznego UKSW, sędzia sądu kościelnego w Gorzowie Wlkp., autor publikacji *Nadzwyczajna forma rytu rzymskiego. Status prawny liturgii i wspólnot*, Dębogóra 2021 oraz innych opracowań dotyczących prawa liturgicznego obrzędów z 1962 r. Prowadzi autorską stronę: [www.pietrasdawid.pl](http://www.pietrasdawid.pl).



## Wybrane objawy zaburzeń psychicznych podczas spowiedzi i wspierająca reakcja spowiednika

Selected symptoms of mental disorders during confession  
and supportive reaction of the confessor

GRZEGORZ WĄCHOL

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydział Filozoficzny, Polska

grzegorz.wachol@upjp2.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0002-6427-7231>

**Abstract:** The purpose of the article is to show and synthetically describe the most common symptoms that may indicate the presence of a mental disorder, which can be observed by the confessor during the confession. Subsequently, the text shows the supportive attitude of the confessor, who can activate the penitent to work on himself not only in the spiritual development, but also mental health. The data on the description of attitude indicators deviating from the accepted standards of mental health were subjected to functional analysis and classified in the context of the most common mental disorders. In the process of synthesis, a set of rules for the confessor's conduct in the case of finding penitent's symptoms of a disorder. Observation of the above-mentioned symptoms is possible during the sacrament of penance and reconciliation, although it does not constitute a professional diagnosis of mental health. Inappropriate approach may be conducive to the activation of actions for the discussed type of health by the penitent, by the influence of the confessor's recommendations.

**Keywords:** confession; symptoms of a mental disorder; therapy; pastoral counseling

**Abstrakt:** Celem artykułu jest syntetyczny opis najczęstszych objawów mogących wskazywać na występowanie zaburzenia psychicznego, co może zostać zaobserwowane przez spowiednika podczas sakramentu pokuty i pojednania. W dalszej kolejności tekst pokazuje wspierającą postawę spowiadającego, który może aktywizować penitenta do pracy nad sobą nie tylko w obszarze rozwoju duchowego, ale również zdrowia psychicznego. Analizie funkcjonalnej poddano dane dotyczące opisu wskaźników postawy odbiegającej od przy-

jętych norm zdrowia psychicznego i sklasyfikowano je w obszarze najczęściej występujących zaburzeń psychicznych. W procesie syntezy opracowano zestaw zasad postępowania przez spowiednika w wypadku stwierdzenia symptomów zaburzenia u spowiadającego się. Zaobserwowanie wspomnianych wyżej objawów jest możliwe podczas sakramentu pokuty i pojednania, chociaż nie stanowi profesjonalnej diagnozy odnoszącej się do zdrowia psychicznego. Odpowiednie podejście może sprzyjać aktywizacji działań na rzecz omawianego rodzaju zdrowia przez penitenta pod wpływem zaleceń spowiadającego.

**Słowa kluczowe:** spowiedź; symptomy zaburzenia psychicznego; terapia; wsparcie duszpasterskie

## Wstęp

Na całym świecie, zwłaszcza w cywilizacji Zachodu, odnotowuje się wzrost liczby osób dotkniętych różnego rodzaju zaburzeniami psychicznymi. Problem ten jest coraz powszechniejszy i staje się wyzwaniem dla instytucji świadczących opiekę medyczną i socjalną, ale także każdego człowieka żyjącego w środowisku osoby z zaburzeniem psychicznym (Wojtyniak i Goryński 2020, 269-284; World Health Organization 2018). Zaburzenia psychiczne dotyczą również osób wierzących, dlatego ważną rolę odgrywa Kościół, który przez całe wieki swojej działalności wykształcił narzędzia o charakterze uzdrawiającym, a oprócz tego często jest pierwszym podmiotem mającym styczność z osobami dotkniętymi opisywanym wyżej zjawiskiem. Podstawową i jednocześnie najbardziej osobistą przestrzenią kontaktu z wiernymi, gdzie może dojść do konfrontacji z problemem natury psychicznej, jest sakrament pokuty i pojednania. To w nim penitent odkrywa całą swoją osobę, wraz z największymi tajemnicami i słabościami, pośród których może uwidocznić się zaburzenie psychiczne. Spowiednik natomiast może być pierwszą i nierzadko jedyną osobą, która dostrzeże tego typu nieprawidłowości, stąd ważna jest przynajmniej minimalna świadomość wszystkich sprawujących sakrament pokuty i pojednania w dziedzinie zdrowia psychicznego.

Niniejszy artykuł skupia się na objawach zaburzenia lub osłabionego zdrowia psychicznego, które mogą być zauważone przez spowiednika podczas szafowania sakramentu pokuty i pojednania. Sam kapłan nie może wchodzić w kompetencje terapeuty, psychologa czy lekarza, ale powinien być wyczułony na sytuacje, kiedy należy zasugerować komuś konieczność kontaktu ze specjalistą z zakresu zdrowia psychicznego. Tego typu sytuacja ma również konsekwencje natury duchowej, gdyż znacząco wpływa na dyspozycję penitenta do spowiedzi. Nierzadko ogranicza jego świadomość i odpowiedzialność moralną oraz możliwość podjęcia próby zmiany swojego życia i pracy nad osobistymi słabościami, w tym walkę z grzechem.

## I. Spowiedź a terapia

Wiele miejsca w literaturze poświęcono na ukazanie właściwej relacji między sakramentem pokuty i pojednania a terapią psychologiczną. Pomimo lęku wielu duchownych przed tym rodzajem terapii i obojętności lub nieraz wręcz wrogości terapeutów względem religii obydwie przestrzenie mogą być wzajemnym uzupełnieniem i zasadniczym wsparciem dla osób dotkniętych zaburzeniem psychicznym (Prusak 2010, 220-236; de Barbaro 2004, 21-22). Podstawowe cele psychoterapii i spowiedzi są odmienne, gdyż ta pierwsza zajmuje się zdrowiem psychicznym człowieka a sakrament pokuty i pojednania jest przestrzenią miłosierdzia i powrotu do komunii z Bogiem, a więc uwzględnia przede wszystkim wartości nadprzyrodzone (Królikowski 2015, 60-62; Jan Paweł II 1998, 5). Niemniej jednak dobrze przeżyta spowiedź ma również znaczące skutki psychologiczne, które można uznać za wtórne i przyrodzone konsekwencje pojednania z Bogiem (Damazyn 2007, 57-58). Rachunek sumienia i żal za grzechy wzmacnia czynności poznawcze ludzkiego umysłu takie jak: ogólna konceptualizacja własnego życia, rozwój pamięci i planowania, możliwość analizy przeszłości, tworzenie powiązań i sytuowania własnej osoby na tle innych. Oprócz tego samo wyznanie grzechów pozwala na oczyszczenie emocjonalne i doświadczenie stanu *katharsis*, czyli ulgi przeżywanej na poziomie uczuć. Sakrament ten jest też okazją do rozmowy wspierającej i podjęcia skonkretyzowanych planów dotyczących zmian o charakterze behawioralnym, co może być urzeczywistnione poprzez realizację zadośćuczynienia i postanowienia poprawy (Worbs 2016, 93-100; Juszczak 2009, 56-69).

Spowiedź nie jest żadną formą psychoterapii i nie może jej zastępować, ma ona na celu przede wszystkim doświadczenie sakramentalne (Jan Paweł II 1994, 44). Z właściwym rozumieniem tej kwestii wiąże się konieczność profesjonalnej postawy spowiednika, który nie powinien uprawiać w konfesjonale terapii ani redukować niepokojących symptomów jedynie do sfery duchowej. Wiedza psychologiczna na podstawowym poziomie powinna być cechą każdego, kto sprawuje omawiany sakrament, a samo Magisterium Kościoła podkreśla konieczność wykorzystania nauk opisujących człowieka w perspektywie humanistycznej czy społecznej, w procesie kształcenia przyszłych kapłanów i samej praktyki duszpasterskiej (Gałkowski 2010, 41-59; Sobór Watykański II 1965a, 20). Oprócz tego ważną rolę odgrywa formacja osobowa przyszłych kapłanów oraz czynnych duszpasterzy, w tym szczególnie doskonalenie cnoty pokory, sprzyjające uznaniu za konieczne pokierowanie penitenta do specjalisty z zakresu psychologii w sytuacji zauważenia niepokojących oznak (Tułowiecki 2013, 157-191; Sobór Watykański II 1965b, 15-16).

Współcześnie rysuje się perspektywa coraz dojrzałszej współpracy między duszpasterzami a specjalistami z zakresu psychoterapii, psychologii czy psy-

chiatрії. Po długim okresie wzajemnych lęków i widzenia w sobie nawzajem konkurencji obie strony zdają się dostrzegać wartość całościowego ujmowania osoby ludzkiej. Wydany w 2020 roku polski podręcznik do psychologii zdrowia konceptualizuje zdrowie człowieka w czterech kategoriach, spośród których jedną stanowi wymiar duchowy (Heszen-Celińska i Sęk 2020, 43-45). Otwarcie się środowiska psychologicznego na koncepcje duchowości wynika w dużej mierze z badań ukazujących przydatność tej sfery w prowadzeniu terapii i pozytywnego wpływu na ogólny dobrostan człowieka. Analiza Lois Propst i współpracowników z 1992 roku wykazała, że uwzględnienie treści religijnych przez terapeutów znacznie poprawia jakość efektów terapeutycznych (Propst et al. 1992, 94-103). To tylko jeden z wielu przykładów dobroczynnego wpływu osobistej wiary osób podejmujących specjalistyczną pomoc w zakresie zdrowia psychicznego. Nie można zapomnieć, że oprócz terapeutycznej funkcji religii przejawia się w tym zjawisku również łaska Boża, która do pełnego objawienia potrzebuje współpracy z człowiekiem szukającym Stwórcy w różnym doświadczeniu, także kryzysowym. To otwarcie staje się możliwe i dojrzałe wtedy, kiedy sam zainteresowany jest w dobrej kondycji psychicznej (Pałucki 2017, 499-508).

## **2. Diagnoza zaburzeń psychicznych jako proces złożony**

Diagnoza psychologiczna jest skomplikowanym i wielowymiarowym procesem. Oprócz samego określenia stanu psychiki danej osoby wpisuje się w nią też kontakt interpersonalny, kontekst społeczny i kulturowy, użycie specjalistycznych narzędzi pomiarowych (np. testów psychologicznych, eksperymentów klinicznych, różnych rodzajów wywiadu czy badań fizjologicznych) oraz plan interwencji psychologicznej wobec diagnozowanej osoby (Pałuchowski 2007, 12-26). Już samo określenie tego, czym jest „normalność”, stanowi duże wyzwanie ze względu na mocno subiektywne rozumienie tego pojęcia oraz specyficzne i indywidualne cechy poszczególnych osób. Normy zdrowia psychicznego mogą mieć charakter ilościowy (większość stanowi normę), teoretyczny (teoria naukowa opisuje stan normalny i zaburzony) lub kulturowy (obserwuje się powszechne uznanie dla niekiedy skrajnie różnych postaw w zależności od środowiska występowania). Martin Seligman, Elaine Walker i David Rosenhan wymieniają aż siedem możliwych do zaobserwowania na zewnątrz objawów tego, co można nazwać zachowaniem odbiegającym od normy. Są to: (1) przeżywane cierpienie, (2) nieprzystosowanie, (3) irracjonalne zachowanie, (4) nieprzewidywalność i brak kontroli, (5) rzadkość i niekonwencjonalność, (6) dyskomfort obserwatora, (7) naruszanie norm (Seligman, Walker i Rosenhan 2017, 34-35).

Postawienie diagnozy o zaburzeniu psychicznym, nawet przez odpowiednio wykwalifikowanych specjalistów, zawsze niesie ryzyko popełnienia błędu i nie jest jednoznaczne pod względem określenia występowania zaburzenia oraz jego rodzaju (Paluchowski 2012, 9-15). Oprócz fachowego posługiwania się wiedzą psychologiczną istotnym obszarem są też zagadnienia etyczne dotyczące posiadanych umiejętności diagnostycznych, sposobu tworzenia relacji z osobą zainteresowaną czy dalszych skutków stawianej diagnozy (Wójtowicz 2021, 33-49). Szafarz sakramentu spowiedzi z natury nie jest osobą kompetentną do przeprowadzania takiej diagnozy ze względu na przepisy prawa i zwyczajowo posiadane umiejętności. Może jednak spostrzec niektóre przejawy zachowania penitenta, stanowiące symptomy zaburzenia psychicznego, celem zwrócenia mu uwagi na ryzyko rozwoju tego typu dysfunkcji oraz zachęty do kontaktu ze specjalistą. Należy wyraźnie podkreślić, że spowiednik nie może stawiać diagnozy psychologicznej ani tym bardziej podejmować psychoterapii czy nawet czynności do niej zbliżonych. Nawet jeśli posiadałby odpowiednie wykształcenie i uprawnienia, nie zaleca się, aby kapłan występował w podwójnej roli – szafarza sakramentu pokuty i terapeuty (Wiech 2016, 81-90).

Samo zaburzenie psychiczne jest zjawiskiem bardzo złożonym i niejednorodnym. Definiuje się je jako zespół obserwowalnych objawów, którym towarzyszy cierpienie, zaburzenie funkcjonowania jednostki i zaburzenie odgrywania ról społecznych (Butcher, Hooley i Mineka 2017, 72). W dużym uogólnieniu można je podzielić na kilka ogólnych grup, w zależności od tego jakich funkcji psychicznych dotyczą. Wyróżnia się zaburzenia afektu, objawiające się nieadekwatnym przeżywaniem uczuć i emocji. Nieco pokrewne do nich, dotyczące również sfery uczuciowej, są zaburzenia woli i motywacji. Inny rodzaj to zaburzenia poznawcze, które ograniczają: spostrzeganie otoczenia, myślenie, procesy uwagi i skupienia, świadomość oraz pamięć. Kolejna grupa dotyczy aktywności ruchowej i zaburzeń pod postacią somatyczną, czyli takich, w których deformacje psychiczne objawiają się nieprawidłową fizjologią organizmu. Jeszcze inny rodzaj stanowią zaburzenia osobowości, które są najtrudniejsze w diagnozowaniu, wymagają najbardziej zaawansowanej terapii i najslabiej rokują na pożądaną zmianę. Wynika to z obecności patologicznych cech osobowości, będących zasadniczą częścią egzystencji człowieka dotkniętego nimi. Zaburzenie osobowości różni się od pozostałych przede wszystkim cienką granicą pomiędzy tym, co normalne, a tym, co zaburzone. W tym wypadku dysfunkcja psychiczna jest częścią psychiki danej osoby, rozwija się najczęściej od okresu dzieciństwa lub dojrzewania i jest obecna przez całą długość życia, ale jego negatywne oddziaływanie może być zredukowane przez różne rodzaje terapii (Wciórka 2002, 1-42). Zaburzenia psychiczne powstają ze względu na predyspozycje genetyczne, charakterystyczne cechy

fizjologiczne, czynniki środowiskowe – zwłaszcza zaburzone relacje interpersonalne w najbliższym otoczeniu, oddziaływanie kulturowe, specyficzne dla danej osoby sposoby przetwarzania i rozumienia sytuacji, w jakiej się znajduje (Butcher, Hooley i Mineka 2017, 85-138).

### **3. Wybrane wskaźniki zwiastujące zaburzenia psychiczne**

Zaburzenia psychiczne wpływają na subiektywne przeżycie spowiedzi przez penitenta ze względu na poczucie silnego dyskomfortu wynikającego z uczestniczenia w tym sakramencie oraz brak pełnej świadomości jego istoty. Zaburzenia wpływają również na obiektywny wymiar tego sakramentu, w którym mieści się odpowiedzialność moralna samego penitenta i jego otwarcie się na łaskę Bożą, a tym samym możliwość realnego nawrócenia (Klimek 2021, 5-21). Już starożytni myśliciele chrześcijańscy podkreślali, jeszcze przed powstaniem rytuału spowiedzi usznej, wagę osobistego spotkania z kapłanem reprezentującym samego Boga i wspólnotę Kościoła oraz konieczność nawrócenia jako przyrodzonego celu spowiedzi prowadzącego ostatecznie do zbawienia (Bazyli Wielki 2011, 68-70; Hermas 1998, 219-221). Dla większej sprawności duchowej penitenta ważne jest, aby szafarz sakramentu pokuty i pojednania potrafił zwrócić uwagę na symptomy zwiastujące zaburzenie psychiczne. Poniżej zostaną zaprezentowane wybrane spośród nich, które mogą pojawić się najczęściej i są stosunkowo łatwe do zaobserwowania.

Najbardziej związaną ze spowiedzią deformacją psychiczną jest skrupulanckie sumienie. Z nim wiąże się trudność w rozpoznawaniu przyczyny tego stanu. Może ono być efektem niewłaściwej formacji duchowej i wówczas najwłaściwszym sposobem działania będzie kierownictwo duchowe i stałe spowiednictwo, tak aby prawidłowo kształtować sumienie i ukazywać osobę Boga jako miłosiernego (Szymonik 2015, 57-76). Ignacy z Loyoli zaleca osobom mającym skrupulanckie sumienie ćwiczenia duchowe, które mają naprowadzić je na właściwe pojmowanie relacji siebie samego i własnego grzechu do Boga (Królikowski 2010, 53-70). Pomijając kwestię rozwoju duchowego, nie można zapomnieć, że nadmierne skupienie na negatywnych przeżyciach, szczególnie kiedy dotyczą one spraw obiektywnie mało istotnych i nieszkodliwych z moralnego punktu widzenia, może być zwiastunem poważnego obsesyjno-kompulsyjnego zaburzenia osobowości. Cechami niepokojącymi są tutaj: nieustanny powrót do wydarzeń z przeszłości, znacznie zaniżona samoocena i brak świadomości pozytywnych stron własnej osoby, brak nadziei na przyszłość, stale obecne wyrzuty sumienia, bardzo częsta spowiedź, przekonanie o korzystaniu z Komunii Świętej w sposób niegodny bez obiektywnych

wskazań na grzech ciężki i krótki czas przystępowania do tego sakramentu. Dodatkowymi symptomami charakterystycznymi dla osobowości obsesyjno-kompulsyjnej mogą być pojawiające się w myślach (którymi penitent dzieli się podczas spowiedzi) treści związane z rzekomymi przysięgami składanymi Bogu, chęć ciągłych wyrzeczeń i ascetycznego życia, przekonanie o pakcie z diabłem, nasilające się wyrzuty sumienia po spełnieniu drobnych czynności dających przyjemność, np. zakupach, spożyciu dobrej potrawy czy udziale w rodzinnym przyjęciu. Cechą charakterystyczną osób z tym zaburzeniem jest dwutorowy schemat: planowanie – działanie, ale zawsze bez zauważonych przez samego zainteresowanego efektów (Rabe-Jabłońska 2007, 160-174; Citkowska-Kisielewska i Aleksandrowicz 2003, 5-19).

W przypadku niewłaściwego podejścia, szczególnie niekomplementarnego z terapią (jeśli penitent taką przechodzi), kapłan – przy całej swojej dobrej woli – może w sposób nieświadomy pogłębiać tego rodzaju zaburzenie i utwierdzać penitenta w nawykach sprzyjających jego rozwojowi. Przejawami niezrozumienia sytuacji penitenta i szkodliwym działaniem są próby wymuszenia na spowiadającym się postawy przeciwnej wobec swoich typowych zachowań pod rygorem sakramentu, zakaz czynności wywołujących kryzys psychiczny czy próba przekonania do pogłębiania relacji z najbliższymi członkami rodziny, którzy mogli mieć wpływ na rozwój omawianego zaburzenia (Wąchol 2021, 23-39).

Innym często spotykanym objawem jest totalny pesymizm obezwładniający całą egzystencję penitenta. Przejawia się on brakiem poczucia wartości własnej osoby, obecnością licznych niebezpieczeństw w otaczającym środowisku i myśleniu o przyszłości jak o zagrożeniu, co stanowi tzw. triadę Becka, będącą zwiastunem i procesem uruchamiającym depresję (Solomon i Haaga 2004, 25-53). Dodatkowymi symptomami są: patrzenie na przeszłość przez pryzmat samych nieszczęść i popełnionych błędów, brak celów i planów, nieumiejętność dostrzegania własnych zalet, bezsilność, przygnębienie i nieustanne zmartwienie. Osoby dotknięte depresją są narażone również na zmiany fizjologiczne, takie jak: zaburzenia snu, nagła zmiana masy ciała (dotyczy zarówno gwałtownego tycia, jak i ubytku wagi) oraz ogólny stan zmęczenia. W przypadku zauważenia objawów, o których mowa wyżej, pomocne może być pytanie quasi-diagnostyczne o to, jak funkcjonuje organizm penitenta i czy zauważa on jakieś istotne zmiany w tej kwestii (Murawiec 2017, 338-343). Depresja jest bardzo powszechną chorobą, w zależności od rejonu świata cierpi na nią od 5 do 21 proc. populacji. W Polsce ten wskaźnik mieści się w dolnym przedziale podanych wartości, jednak nie uwzględnia osób niezdiagnozowanych, które nie zgłosiły się na leczenie. Interwencja spowiednika wobec osoby z depresją jest bardzo ważna, gdyż szacuje się, że schorzenie to

jest najczęstszą przyczyną samobójstw, a Polska plasuje się w tym względzie w europejskiej czołówce z liczbą średnio 13,5 samobójstw rocznie na 100 tys. mieszkańców (Najwyższa Izba Kontroli 2018, 5-9).

Kolejną grupą objawów zaburzeń psychicznych łatwo zauważalnych w konfesjonale są różnego rodzaju treści związane ze specjalnymi objawieniami, przekonaniem o byciu osobą ponadprzeciętną, posiadaniem misji i wybraniem przez Boga lub inną siłę nadprzyrodzoną, byciem mesjaszem czy zbawicielem. Objawiają się one opisami wizji, stałym dążeniem do realizacji jakiegoś celu, wspomnianiem fikcyjnych kontaktów z jakąś ważną osobą lub wspólnotą (np. uporczywym przekonywaniem członków rodziny i znajomych do konieczności podjęcia bardzo surowego patologicznego postu czy opowiadaniem o stałych relacjach z papieżem, biskupem albo jakąś wybraną grupą świętych). Osoby z tego typu problemami niekiedy opowiadają o tym, co wydarzy się w przyszłości, jak potoczą się losy świata, same utożsamiają się z ważnymi politykami lub opowiadają o kontaktach z nimi, czasami mają zaplanowane uczestniczenie w abstrakcyjnych wydarzeniach, np. spotkanie z Matką Bożą w konkretnym dniu. Takie urojenia mogą mieć również charakter destrukcyjny, co sprowadza się do przekonania o byciu osobą prześladowaną i zmuszoną do nieustannej ucieczki przed zagrożeniem, widzeniu w innych – najczęściej w najbliższym środowisku – ludzi spiskujących i uporczywych dla dotkniętego tym zaburzeniem, byciu narażonym na gniew, złość i prześladowanie ze strony innych, np. poprzez zanieczyszczanie mieszkania przez sąsiadów czy niszczenie rzeczy osobistych (Murawiec 2009, 403-410; Dyga i Stupak 2018, 69-80). Istotą takich objawów jest ich nienaturalność, nieracjonalność i dziwaczność, a u ich podstaw leżą bardzo różne przyczyny. Mogą być efektem pojawienia się zaburzeń treści myślenia w postaci urojeń, schizoidalnego typu zaburzenia osobowości, różnych rodzajów schizofrenii czy silnie przeżytego lęku, który pozostawił znaczny ślad w pamięci. Dotknięci tego rodzaju problemami stają się często zupełnie niezdolni do funkcjonowania społecznego. W zależności od rodzaju i treści takich wytworów mogą prowadzić do konfliktów z najbliższym otoczeniem, odcinać się od niego, a nawet powodować poważne incydenty, wchodząc w konflikt z prawem, aby przekonać innych o swojej racji (Gałęcki i Szulc 2018, 157-188). Należy zachować szczególną ostrożność w ocenie podłoża fenomenu urojeń o treści religijnej. W historii Kościoła wielu świętych miało łaskę objawień prywatnych lub niezwykle silną, mistyczną relację z Bogiem, dzięki której mogli przekazać jakieś orędzie światu. Ocena prawdziwości tego rodzaju treści wymaga cierpliwości, opanowania i pracy w ramach kierownictwa duchowego z osobą, która opowiada o nadprzyrodzonych doświadczeniach. Prawdziwe objawienia i doświadczenia mistyczne charakteryzują się logicznym ciągiem przyczynowo-skutkowym, zgodnością z ogólną wiedzą o świecie, spójnością z doktrynal-



nym i moralnym nauczaniem Kościoła oraz dyscypliną wiary, a ich treść jest pożyteczna społecznie (Potoczny 2018, 325-346).

Innym powszechnym zaburzeniem psychicznym są różnego rodzaju uzależnienia. Można je podzielić na chemiczne, czyli od substancji psychoaktywnych takich jak: alkohol, narkotyki, nikotyna, cukier czy tłuszcze, oraz behawioralne, a więc od czynności podejmowanych na sposób kompulsyjny takich jak: hazard, gry komputerowe i surfowanie po Internecie, zakupy, oglądanie pornografii i inne niekontrolowane zachowania seksualne, nadmierna troska o własne ciało (Griffiths 2005, 191-197). Podczas spowiedzi można zauważyć wiele symptomów uzależnień, które dzielą się na objawy świadome i nieświadomione. Do pierwszej grupy należą: samodzielna (najczęściej nieudana) próba ograniczenia danego nałogu, wyrzuty sumienia spowodowane nim, słowne przyznanie do problemu uzależnienia. Często zdarza się jednak, że z powodu pojawiającego się w trakcie nałogu systemu iluzji i zaprzeczeń penitent nie będzie świadomy swojego problemu i będzie mu zaprzeczał nie tylko przed spowiednikiem, ale również przed samym sobą. Mimo to można zaobserwować pewne wskaźniki uzależnienia, a mieszczą się wśród nich: przemoc i agresja w środowisku domowym, skrajnie negatywne nastawienie wobec ludzi spotykanych na co dzień połączone z obwinianiem ich za swoje problemy, złość powstająca w wyniku zwracania uwagi innych na niebezpieczny styl życia, problemy w sferze zawodowej, konflikty z prawem, mówienie o przedmiocie uzależnienia jak o przestrzeni, w której pojawiają się problemy, bez zdefiniowanego stanu uzależnienia, np. sformułowania typu „nadużywałem alkoholu”, „sięgałem po narkotyki”, przyznanie się do wykonywania pod wpływem substancji psychoaktywnej odpowiedzialnych czynności, np. jazdy samochodem czy pracy zawodowej pod wpływem alkoholu (Wąchol 2020, 108-119; Hagel 2013, 5-7). Leczenie uzależnień to jedna z najszybciej rozwijających się form terapii, głównie ze względu na rosnącą liczbę zarówno nowych nałogów, jak i samych uzależnionych. Długa tradycja samopomocowych grup dla alkoholików i duszpasterstw trzeźwości, obecnych w naszej ojczyźnie od początku XIX wieku, pokazuje, że wartości religijne odgrywają w tym względzie bardzo znaczącą rolę (Zwoliński 2001, 167-176). Dlatego ważna jest uwaga i wyuczulenie spowiednika na tego typu problemy oraz umiejętność pokierowania takiej osoby zarówno w perspektywie rozwoju duchowego, jak i zachęta do skorzystania z terapii uzależnień. Ważne jest również wsparcie duszpasterskie osób współuzależnionych, czyli rodzin tych, którzy zmagają się z nałogiem, gdyż to one często wspominają o takim problemie w rodzinie i przyjmują bierną rolę ofiary w imię przysięgi małżeńskiej lub zależności rodzicielskich (Wąchol 2020, 282-300).

Powyżej zaprezentowano możliwe do zaobserwowania podczas spowiedzi (lub też innej formy duszpasterstwa, np. rozmowy) wskaźniki wybranych

zaburzeń psychicznych. Oczywiście samych zaburzeń jest tak wiele i przyjmują tak różnorodną formę, że nie jest możliwe kompleksowe opisanie ich w zwięzły sposób. Wymienione wyżej symptomy wydają się najczęstszymi i najbardziej charakterystycznymi dla wskazanych zaburzeń, a jednocześnie są możliwe do obserwacji przez spowiednika jako osobę niewykwalifikowaną terapeutycznie i diagnostycznie.

#### **4. Spowiedź jako sakrament aktywizujący zdrowie psychiczne**

Tak jak na samym początku podkreślono, spowiedź ma na celu przede wszystkim pojednanie z Bogiem oraz przemianę wewnętrzną człowieka. Nie jest ona żadną formą terapii ani jej komponentem, stanowi samodzielny przejaw łaski Boga dany ludziom celem oczyszczenia i pojednania ze Stwórcą. Jednym z istotnych aspektów tego sakramentu jest wymiar leczniczy, który odnosi się głównie do sfery moralnej, ale ma również skutki dla całej osoby ludzkiej (Pieńkosz 2004, 157-175). Sakrament pokuty i pojednania nie zastąpi psychoterapii czy leczenia psychiatrycznego, ale może być aktywnym wsparciem osoby dotkniętej takim problemem. Stąd ważne jest, aby spowiednicy mieli przynajmniej minimalne wiadomości o przejawach omawianego zjawiska i nawyk zachęcania penitentów do korzystania z porad specjalistów, kiedy mają wątpliwości w tej dziedzinie. Innym ważnym elementem posługi wobec osób z zaburzeniami psychicznymi jest odesłanie penitenta do kapłana wyspecjalizowanego w tym obszarze duszpasterstwa. Podjęcie próby samodzielnego wsparcia duszpasterskiego osób dotkniętych zaburzeniem psychicznym przez niewykwalifikowanego kapłana stanowi ryzyko działania sprzecznego z podjętą przez nich terapią lub pogłębiania samego zaburzenia (Golczyńska 2010, 15-16).

Znajomość podłoża procesów psychicznych pozwala na adekwatne pouczenie i dobranie takiej formy pokuty i samych zaleceń co do postanowienia poprawy, które będą aktywnie wspierać rozwój osobowy penitenta, w tym działanie usprawniające poprawę jego stanu psychicznego. Podstawowym błędem, jaki może towarzyszyć zaleceniom spowiednika, jest ogląd wyłącznie skutków danej nieprawidłowości, który nie uwzględnia przyczyn grzesznej postawy spowiadającego się. Przykładem mogą być reakcje nałogowe (np. obżarstwo, grzechy nieczyste, zakupoholizm) spowodowane nadmiernym stresem i nieumiejętnością radzenia sobie z nim, często połączone z brakiem odpoczynku. Próby powstrzymania takich zachowań poprzez kolejne postanowienia czy uświadamianie sobie ich negatywnych skutków prawdopodobnie nie będą skuteczne, gdyż na poziomie poznawczym penitent rozumie swoją aktywność jako grzech, ale u jego podstaw może leżeć chęć odreagowywania

trudnej sytuacji, zalegający stres czy jakieś pojedyncze kryzysowe zdarzenie (Huber 2010, 268-275).

Kolejnym problemem, jaki może pojawić się w kontekście sakramentu pokuty i pojednania, jest niezrozumienie wpływu relacji rodzinnych na penitenta, który mówi o tego rodzaju trudnościach. Negatywne odniesienie rodziców (bądź opiekunów) do dziecka już od najwcześniejszych etapów życia może powodować bardzo poważne zaburzenia emocji i osobowości. Jedną z przyczyn ciężkiej choroby psychicznej, jaką jest schizofrenia, może być tzw. pozycja schizoidalna, czyli forma agresywnego i lękowego przywiązania między dzieckiem a rodzicami (opiekunami) od okresu niemowlęstwa. Oprócz niej mówi się także o pozycji depresyjnej i paranoidalnej. Mogą one oddziaływać przez całe życie, pogłębiając patologie psychiczne u osób mających tego typu relację (Szpak 2014, 41-48). Spowiednik, niekiedy w imię szacunku i miłości wobec rodziców czy najbliższych, może sugerować konieczność poddania się ich woli lub utrzymywania głębokich relacji, co w przypadku niektórych osób będzie skutkowało nasileniem zaburzeń, o których wspomniano powyżej. Dlatego ważne jest podejście, które uwzględnia dobro penitenta i opiera się na miłości, będącej cnotą wymagającą i kształtującą obustronne relacje (Owsianka 2014, 119-131).

Może też dojść do konfliktu między spowiedzią a terapią, jeśli spowiednik nie uwzględni całościowej sytuacji penitenta i poda pewne zalecenia, stojące w opozycji do podejmowanej aktywności terapeutycznej. Osoby uczestniczące w terapii poznawczo-behawioralnej (współcześnie jednej z najczęstszych form profesjonalnego wsparcia psychicznego) uczą się, jak przeżywać swoje ograniczenia i radzić sobie z nimi, podejmując różnego rodzaju aktywności. Zalecenie spowiednika o unikaniu stresora wpływającego na tego typu zaburzenie (np. zakupów przez osobę mającą nieproporcjonalne wyrzuty sumienia po tej czynności i podejmującą wspomnianą terapię), będzie skutkowało nasileniem objawów zaburzenia i zupełną nieprzydatnością terapii, a w konsekwencji wejście w jeszcze poważniejszy kryzys duchowy i psychiczny (Dolata 2019, 115-127).

Trzeba podkreślić, że niektóre formy terapii mogą być szkodliwe z punktu widzenia dobra duchowego i ukazywać religię jako niepotrzebną formę nerwicy czy projekcji wytworzonej podświadomie na potrzeby złagodzenia dyskomfortu psychicznego. Jednak współczesna psychologia coraz bardziej docenia podejście holistyczne, w którym uwzględnia się również wartości duchowe człowieka. Z pewnością kodeks etyczny każdego terapeuty oraz tzw. „ludzkie” podejście wobec klienta, nakazują uszanować jego światopogląd i wartości, którymi się kieruje, także w przypadku różnic w postrzeganiu świata przez niego i samego terapeutę. Podstawowym zaś celem każdej terapii powinien być powrót do zdrowia, a nie indoktrynacja światopoglądowa (Marchewka 2014, 124-149).

## Zakończenie

Osoby z zaburzeniami psychicznymi będą pojawiać się coraz częściej w konfesjonatach. W Kościele w Polsce spowiednik wciąż cieszy się dużym autorytetem i jest postrzegany jako osoba kompetentna w sprawach duchowych. Znajomość podstawowych kwestii związanych z zaburzeniami psychicznymi oraz osobiste przekonanie o możliwości wzajemnej współpracy ze specjalistami zdrowia psychicznego mogą przysłużyć się nie tylko do polepszenia dobrostanu wiernych korzystających z sakramentu pokuty i pojednania, ale również do utrzymania, a może nawet wzmocnienia autorytetu samych duchownych. Całe dekady narastała nieufność teologii wobec psychologii i odwrotnie, ale ostatnie lata dały nadzieję na możliwość efektywnej współpracy tych dziedzin (Ostaszewska 2014, 5-18; Fehrenbach 2008, 27-38). Spowiedź sama w sobie jest doświadczeniem mistycznym i powierzaniem się łasce Pana Boga. Jako sakrament uzdrowienia w znaczący sposób przyczynia się do podtrzymywania i ożywiania wiary we wspólnotę Kościoła (Derdziuk 2016, 107-121). Sam spowiednik może być nie tylko formatorem ludzkich sumień, ale jednocześnie swoimi zaleceniami wzmocniać świadomość konieczności dbania o zdrowie, w tym zdrowie psychiczne. Wówczas, oprócz troski o dobro duchowe, promuje też wartości prozdrowotne i przyczynia się do ogólnego polepszenia kondycji społeczeństwa (Szymański 2005, 97-105).

## BIBLIOGRAFIA

- Barbaro, Bogdan de. 2004. Najlepiej pomoc równoległa. *Więź*, 544(2), 21-22.
- Bazyli Wielki. 2011. *Pisma ascetyczne*, t. 1. tłum. Józef Naumowicz. Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów.
- Butcher, James, Jill Hooley i Susan Mineka. 2017. *Psychologia zaburzeń*. Sopot: GWP.
- Citkowska-Kisielewska, Anna i Jerzy Aleksandrowicz. 2003. Zaburzenie obsesyjno-kompulsyjne – psychopatologia i leczenie. *Psychoterapia*, 4(127), 5-19.
- Damazyn, Michał. 2007. Psychoterapia a spowiedź. *Życie Duchowe*, 52, 53-60.
- Derdziuk, Andrzej. 2016. Wypowiedzi Stolicy Apostolskiej na temat znaczenia praktyki spowiedzi w odnawianiu żywotności wiary Kościoła. *Roczniki Teologiczne*, 63(3), 107-121.
- Dolata, Bartłomiej. 2019. Funkcja spowiednika i realizacja sakramentalnej posługi wobec duchowych potrzeb ludzi młodych. *Teologia Praktyczna*, 20, 115-127.
- Dyga, Krzysztof i Radosław Stupak. 2018. Sposoby rozumienia urojeń religijnych związanych ze zmianą tożsamości na przykładzie identyfikacji z Jezusem Chrystusem. *Psychiatria Polska*, 52(1), 69-80.
- Fehrenbach, Paul. 2008. *W poszukiwaniu duszy. Związek pomiędzy duchową a psychologiczną dojrzałością*. Kraków: WAM.
- Gałecki, Piotr i Agata Szulc. 2018. *Psychiatria*. Wrocław: Edra Urban & Partner.
- Gałkowski, Tomasz. 2010. Wiedza psychologiczna w formacji kandydatów do kapłaństwa. *Prawo kanoniczne: kwartalnik prawnohistoryczny*, 53(1-2), 41-59.

- Golczyńska, Maria. 2010. Pracować w zespole. W: *Między konfesjonalem a kozetką*, red. Katarzyna Jabłońska i Cezary Gawryś, 15-16. Warszawa: Więż.
- Griffiths, Mark. 2005. A 'components' model of addiction within a biopsychosocial framework. *Journal of Substance Use*, 10, 191-197.
- Hagel, Grażyna. 2013. *Patologie społeczne*. Szczecin: Szczecińska Szkoła Wyższa Collegium Balticum.
- Hermas. 1998. Pasterz Hermasa. W: *Pierwsi świadkowie*, red. Marek Starowieyski, 211-291. Kraków: Wydawnictwo M.
- Heszen-Celińska, Irena i Helena Sęk. 2020. *Psychologia zdrowia*. Warszawa: PWN.
- Huber, Lidia. 2010. Style adaptacyjne do sytuacji stresowych w różnych grupach wiekowych, a choroby cywilizacyjne XXI wieku. *Problemy Higieny i Epidemiologii*, 91(2), 268-275.
- Jan Paweł II. 1994. Przemówienie do Penitencjarii Apostolskiej. *L'Osservatore Romano*, 5-6(153), 44.
- Jan Paweł II. 1998. Sakrament pokuty w życiu Kościoła. *L'Osservatore Romano*, 5-6(203), 5.
- Juszczak, Władysław. 2009. *Psychoterapeutyczny aspekt sakramentu spowiedzi*. Kraków: Homo Dei.
- Klimek, Jan. 2021. Spowiedź osób z zaburzeniem psychicznym. *Polonia Sacra*, 25(63), 5-21.
- Królikowski, Janusz. 2015. Sakrament pokuty i pojednania. Kryzys współczesny i kryzys doktrynalny. *Teologia w Polsce*, 9(2), 53-74.
- Królikowski, Waclaw. 2010. „Reguły o skrupułach” św. Ignacego Loyoli. W: *Świat moralnych łęków. Wokół „Reguł o skrupułach” św. Ignacego Loyoli*, red. Waclaw Królikowski, 53-70. Kraków: WAM.
- Marchewka, Katarzyna. 2014. Etyka w psychoterapii. *Diametros*, 42, 124-149.
- Murawiec, Sławomir. 2009. Kilka pytań o naturę urojeń w świetle współczesnych neurobiologicznych koncepcji psychozy. *Psychiatria Polska*, XLIII(4), 403-410.
- Murawiec, Sławomir. 2017. Rozpoznawanie i leczenie depresji w praktyce lekarza POZ aspekty praktyczne. *Lekarz POZ*, 5, 338-343.
- Najwyższa Izba Kontroli. 2018. *Zapobieganie i leczenie depresji*. Warszawa: NIK.
- Ostaszewska, Anna. 2014. Badania nad efektywnością włączania tematyki duchowości i religijności w psychoterapii. *Psychoterapia*, 2(169), 5-18.
- Owsianka, Monika. 2014. Wymagająca miłość. Wybrane aspekty teologii Bożego ojcostwa w przesłaniu Jana Pawła II do młodzieży. *Teologia w Polsce*, 8(1), 119-131.
- Pałuchowski, Władysław Jacek. 2007. *Diagnoza psychologiczna: Proces – narzędzia – standardy*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne.
- Pałuchowski, Władysław Jacek. 2012. Kompetencje diagnostyczne psychologa i ich obraz. *Czasopismo Psychologiczne*, 18(1), 9-15.
- Pałucki, Jerzy. 2017. Łaska Boża i jej nieodzowna pomoc w utrzymaniu nadziei w codziennym życiu człowieka na przykładzie pism Paulina z Noli. *Vox Patrum*, 37(67), 499-508.
- Pieńkosz, Jan. 2004. Sakrament pokuty i pojednania jako sakrament uleczenia. *Studia Teologiczne*, 22, 157-175.
- Potoczny, Mateusz. 2018. Objawienia prywatne: ich rola w życiu Kościoła i proces teologicznej weryfikacji. *Studia Wrocławskie*, 20, 325-346.
- Propst, Lois Rebeca et al. 1992. Comparative Efficacy of Religious and Nonreligious Cognitive-behavior Therapy for the Treatment of Clinical Depression in Religious Individuals. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 60(1), 94-103.
- Prusak, Jacek. 2010. Psychiatria i religia – partnerzy czy rywale. W: *Między konfesjonalem a kozetką*, red. Katarzyna Jabłońska i Cezary Gawryś, 220-236. Warszawa: Więż.
- Rabe-Jabłońska, Jolanta. 2007. Diagnoza i leczenie zaburzenia obsesyjno-kompulsyjnego. *Via Medica*, 4(4), 160-174.
- Seligman, Martin, Elanie Walker i David Rosenhan. 2017. *Psychopatologia*. Poznań: Zysk i Ska.

- Sobór Watykański II. 1965a. *Dekret o formacji kapłańskiej „Optatam totius”*.
- Sobór Watykański II. 1965b. *Dekret o posłudze i życiu kapłanów „Presbyterorum ordinis”*.
- Solomon, Ari i David Haaga. 2004. Teoria i terapia poznawcza depresji. W: *Psychoterapia poznawcza w teorii i praktyce*, red. Mark Reinecke i David Clarke, 25-53. Gdańsk: Wydawnictwo Psychologiczne.
- Szpak, Marta. 2014. *Rozwój symbolizacji. Wybrane perspektywy psychoanalityczne*. Kraków: UJ.
- Szymański, Jacek. 2005. Spowiednik jako formator sumienia penitenta. *Studia Wroclawskie*, 8, 97-105.
- Szymonik, Marian. 2015. Sumienie jako przestrzeń manifestacji godności człowieka. W: *Być człowiekiem sumienia. Interdyscyplinarny namysł nad fenomenem sumienia*, red. Roman Ceglarek i Mariusz Sztaba, 57-76. Częstochowa: Wydawnictwo Archidiecezjalne Regina Poloniae.
- Tułowicki, Dariusz. 2013. Wiara jako klucz do tożsamości kapłańskiej. Próba komentarza w świetle Dekretu o posłudze i życiu prezbiterów „Presbyterorum ordinis”. *Studia Paradyjskie*, 23, 157-191.
- Wąchol, Grzegorz. 2020. Wsparcie duszpasterskie osób uzależnionych od alkoholu w procesie leczenia. Kraków: WN UPJP2.
- Wąchol, Grzegorz. 2021. Posługa duszpasterska w środowisku osób zaburzonych psychicznie. Aspekty pastoralne. *Polonia Sacra*, 25(63), 23-39.
- Wciórka, Jacek. 2002. Klasyfikacja zaburzeń psychicznych. W: *Psychiatria t. 1*, red. Adam Bilikiewicz et al. Wrocław: Wydawnictwo Medyczne Urban & Partner.
- Wiech, Angelika. 2016. Korelacja pomiędzy psychoterapią a spowiedzią. *Warszawskie Studia Pastoralne*, 4(33), 81-90.
- Wojtyński, Bogdan i Paweł Goryński. 2020. *Sytuacja zdrowotna ludności polski i jej uwarunkowania – synteza*. Warszawa: Narodowy Instytut Zdrowia Publicznego – Państwowy Zakład Higieny, Warszawa.
- Worbs, Marcin. 2016. Leczniczy charakter sakramentu pokuty. *Wiara a zdrowie*, 88, 91-106.
- World Health Organization. 2018. Global Health Estimates 2016: Diseaseburden by Cause, Age, Sex, by Country and by Region. Geneva: WHO. Dostęp: 5.04.2022. <https://www.who.int/data/global-health-estimates>.
- Wójtowicz, Beata. 2021. Szczegółowe przepisy etyczne dotyczące diagnozy psychologicznej w II części Kodeksu Etycznego Psychologa PTP – historia dyskusji. *Testy Psychologiczne w Praktyce i Badaniach*, 1, 33-49.
- Zwoliński, Piotr. 2001. Dzieje Kościoła polskiego służbą na rzecz człowieka. *Łódzkie Studia Teologiczne*, 10, 167-176.

**GRZEGORZ WĄCHOL** – kapłan, dr nauk teologicznych, pracownik naukowy Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, kapelan Szpitala Klinicznego im. dr. Józefa Babińskiego w Krakowie (szpital psychiatryczny). W swojej pracy naukowej zajmuje się badaniem relacji między duchowością, religią i teologią a terapią psychologiczną, duszpasterstwem osób z zaburzeniami psychicznymi, niepełnosprawnymi i uzależnionymi, duszpasterstwem indywidualnym osób dorosłych.

## **Duchowe przygotowanie do Światowych Dni Młodzieży w Lizbonie na podstawie orędzi papieża Franciszka z lat 2020-2022**

Spiritual preparation for World Youth Day in Lisbon  
based on Pope Francis' 2020-2022 messages

MARCIN PRZYWARA

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Wydział Teologiczny, Polska  
mprzywara@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0003-1304-9885>

**Abstract:** For many years, World Youth Day has been one of the largest youth ministry initiatives in the Church. Each edition of this event touches on new problems and challenges of the young generation. In the article, the author briefly presents the history of World Youth Day and analyzes the content of Pope Francis' messages for 2020-2022 in order to find a guiding thought for the preparation of the Lisbon edition of this meeting. The article uses the method of analysis and synthesis and the comparative method. From the papal messages analyzed below, it is clear that the time in which the upcoming World Youth Day is organized is a very difficult period for the world and the Universal Church. After all, the COVID-19 pandemic and the war in Ukraine have left a powerful mark on the way modern man experiences everyday life. Comparing the content of the various messages, one can also conclude that Pope Francis is well aware of the life situation of the youngest generation, looking for a way to solve the various challenges and problems facing young people.

**Keywords:** World Youth Day; pope Francis; youth

**Streszczenie:** Światowe Dni Młodzieży od wielu lat są jedną z największych inicjatyw duszpasterstwa młodzieżowego w Kościele. Każda edycja tego wydarzenia dotyka nowych problemów i wyzwań młodego pokolenia. W artykule autor przedstawia krótko

historię Światowych Dni Młodzieży oraz analizuje treść orędzi papieża Franciszka na lata 2020-2022 w celu znalezienia myśli przewodniej dotyczącej przygotowania do lizbońskiej edycji tego spotkania. W pracy zastosowano metodę analizy i syntezy oraz metodę porównawczą. Z analizowanych poniżej orędzi papieskich wynika jasno, że czas, w którym organizowane są najbliższe Światowe Dni Młodzieży, to bardzo trudny okres dla świata i Kościoła powszechnego. Pandemia COVID-19 bowiem oraz wojna na Ukrainie odcisnęły potężne piętno na sposobie przeżywania codzienności przez współczesnego człowieka. Porównując treść poszczególnych orędzi, można również dojść do wniosku, że papież Franciszek doskonale orientuje się w sytuacji życiowej najmłodszego pokolenia, szukając sposobu rozwiązania poszczególnych wyzwań i problemów stojących przed młodzieżą.

**Słowa kluczowe:** Światowe Dni Młodzieży; papież Franciszek; młodzież

## Wstęp

Światowe Dni Młodzieży to inicjatywa duszpasterska, która już od lat angażuje serca młodych ludzi na całym świecie. Nie ma chyba katolika, który nie słyszałby o spotkaniu papieża z młodzieżą, bez względu na to, w jakim kraju żyje i w jakim zakątku świata odbyć ma się ta celebracja młodego Kościoła. W tym momencie warto jednak sięgnąć do historii tego niezwykłego wydarzenia, aby zrozumieć, skąd wzięła się idea Światowych Dni Młodzieży i jak dobrze przygotować się do najbliższego spotkania z ojcem świętym Franciszkiem w Lizbonie.

Inicjatywa światowego spotkania ludzi młodych zrodziła się w sercu Jana Pawła II, który w najmłodszym pokoleniu chrześcijan widział przyszłość Kościoła i fundament przyszłego społeczeństwa. Każdy, kto poznał w jakimś stopniu papieża Polaka, wie, jak wielką miłością do młodzieży emanował i jak ważne miejsce w jego sercu zajmowali młodzi. Już jako duszpasterz parafialny, a potem biskup, wiele czasu spędzał ze studentami, by formować ich na odpowiedzialnych i świadomie przeżywających swoją wiarę ludzi. Pomysł na Światowe Dni Młodzieży zrodził się w czasie spotkania z rzymską młodzieżą w Niedzielę Palmową 1984 roku (Kowalczyk 2022, 72). W sercu papieża powstała myśl, aby to właśnie Niedziela Palmowa stała się dniem młodych w Kościele, wskazując, że to zwłaszcza młodzi ludzie i dzieci wybiegali przed wjeżdżającego do Jeruzolimy Jezusa, by oddać Mu pokłon i uznać w Nim Króla (por. Jan Paweł II 1995, 46). Jak podaje ks. prof. Marian Kowalczyk SAC w swoim opracowaniu: „Prażródłem Światowych Dni Młodzieży była inicjatywa Organizacji Narodów Zjednoczonych, która rok 1984 ogłosiła Międzynarodowym Rokiem Młodzieży. Wtedy też Ojciec Święty Jan Paweł II zainicjował zorganizowanie pierwszego Światowego Dnia Młodzieży. [...] Zgodnie z zapowiedzią ojca świętego w 1985 roku, w Rzymie miały miejsce



pierwsze Światowe Dni Młodzieży, a w następnym roku w Niedzielę Palmową oficjalnie ogłosił on to święto Światowym Dniem Młodzieży” (Kowalczyk 2022, 73). Ogłoszono, że co roku ten dzień będzie obchodzony jako wydarzenie diecezjalne, natomiast co dwa lub trzy lata, w miejscu, które wyznaczy ojciec święty, odbędzie się spotkanie z młodymi z całego świata jako pewnego rodzaju finał tych diecezjalnych przygotowań.

Papież pragnął, aby czas spotkania młodzieży był przede wszystkim okazją do wspólnej modlitwy i bycia ze sobą. To także czas świadectwa i wspólnotowego wyznania wiary w Jezusa Chrystusa. W zamyśle ojca świętego Światowe Dni Młodzieży miały być pielgrzymką, „której szlaki prowadzą przez wszystkie diecezje świata i co dwa lata zbiegają się na wielkim spotkaniu międzynarodowym, budując mosty braterstwa i nadziei między narodami, ludami i kulturami. Ta pielgrzymka nieustannie posuwa się naprzód tak jak życie. Tak jak młodość” (Jan Paweł II 1996, 37).

Tak rozpoczęła się ta wielka pielgrzymka, która trwa do dziś. Za pontyfikatu Jana Pawła II odbyło się ponad 30 spotkań w ramach Światowych Dni Młodzieży, w tym 15 ogólnoświatowych. Dla nas – Polaków – niezwykle ważne było spotkanie w 1991 roku, które zorganizowano na Jasnej Górze. Młodzież z całego świata przyjechała do Polski, by spotkać się z papieżem. Wydarzenie to miało znaczenie nie tylko duszpasterskie, ale również społeczne i przyspieszyło niewątpliwie wychodzenie z komunistycznej zależności do nowej, wolnej rzeczywistości w naszym kraju.

## **I. Tematy przewodnie poszczególnych Światowych Dni Młodzieży**

Oczywiste wydaje się, że każde spotkanie młodzieży jest pochyleniem się nad jakimś konkretnym tematem, którym żyją współcześni młodzi. To okazja do refleksji nad swoją codziennością i wiarą, która na tę codzienność ma mieć głęboki wpływ. W kilku zdaniach dokonamy teraz przeglądu tematów międzynarodowych spotkań w ramach Światowych Dni Młodzieży, by stworzyć pewną panoramę poruszanej w ich trakcie od 1985 roku tematyki, biorąc pod uwagę miejsce spotkania, czas organizacji wydarzenia, a także zmieniających się papieży.

Pierwsze Światowe Dni Młodzieży w skali całego globu odbyły się 29-31 marca 1985 roku w Rzymie. Hasło spotkania brzmiało: „Abyście umieli zdać sprawę z nadziei, która jest w was” (1 P 3,15), i wiązało się z pytaniem papieża, zadany młodym: „Czy wy jesteście wśród tych, którzy przyjęli Chrystusa?” Jan Paweł II podkreślił, że przyszły wiek zależy w sposób szczególny od młodych i od tego właśnie, czy przyjęli do swojego życia Chrystusa i nadzieję, którą On niesie (Kowalczyk 2022, 75).

Drugie międzynarodowe spotkanie młodych odbyło się w Buenos Aires 11-12 kwietnia 1987 roku pod hasłem: „Myśmy poznali i uwierzyli miłości, jaką Bóg ma ku nam” (1 J 4,16). Ponad 900 tysięcy ludzi pochyliło się wraz z papieżem nad tematem miłości Boga, o której sam Jan Paweł II pisał już wcześniej w swojej pierwszej encyklice: „Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa” (Jan Paweł II 1979, 10).

Trzecie w kolejności ogólnoswiatowe spotkanie odbyło się 15-20 sierpnia 1989 roku w Santiago de Compostela w Hiszpanii. W tym roku nastąpiła pewna zmiana, gdyż wiosną (19 marca) został zorganizowany dzień młodych na poziomie diecezji i parafii, a następnie latem odbyło się międzynarodowe spotkanie z papieżem w ramach Światowego Dnia Młodzieży. Papież swoją myśl przewodnią zawarł w hasle: „Ja jestem Drogą, Prawdą i Życiem” (J 14,6) i rozwinął ją w trzech konkretnych pytaniach, zadanych młodemu: Czy już odkryłeś Chrystusa, który jest Drogą? Czy już odkryłeś Chrystusa, który jest Prawdą? Czy już odkryłeś Chrystusa, który jest Życiem. Dodał również, że odkrycie Jezusa jest najpiękniejszą przygodą, jaka może spotkać człowieka w jego codzienności (Kowalczyk 2022, 78).

Czwarte obchody Światowego Dnia Młodzieży w skali międzynarodowej zorganizowano, jak już to wcześniej zauważono, w Polsce, a dokładnie na Jasnej Górze 10-15 sierpnia 1991 roku. Ponad 1,5 miliona ludzi z całego świata wpatrywało się w oblicze Czarnej Madonny, słuchając papieża, który na ten rok zaproponował hasło: „Otrzymaliście Ducha przybrania za synów” (Rz 8,15). Spotkanie to było przełomowe ze względu na dużą liczbę młodzieży ze wschodu, która wcześniej nie mogła uczestniczyć w Światowych Dniach Młodzieży. Wskazując na Osobę Ducha Świętego, papież modlił się o to, aby Europa Wschodnia i Zachodnia została połączona przez chrześcijańską młodzież, przenikniętą Dobrą Nowiną o zbawieniu (por. Jan Paweł II 1991, 19).

Rok 1993 przyniósł kolejne, piąte już międzynarodowe obchody Światowego Dnia Młodzieży. Odbyły się one w Denver, stolicy amerykańskiego stanu Kolorado 10-15 sierpnia pod hasłem: „Ja przyszedłem po to, aby (owce) miały życie i miały je w obfitości” (J 10,10). W orędziu przed spotkaniem papież pisał, że zdarza się, iż „człowiek naszych czasów nie jest zadowolony z życia, co znajduje odbicie w wielu współczesnych dziełach [...]. W świetle tych dramatycznych doświadczeń łatwiej można zrozumieć szczególne trudności młodych, z drżeniem serca wchodzących w życie, które im się jawi jako swoista mozaika, złożona zarówno z fascynujących obietnic, jak i z wielkich niewiadomych” (Jan Paweł II 1992, 9). Wskazał tym samym, że to właśnie Je-

zus jako Dobry Pasterz chce, aby Jego owce żyły w codzienności pozbawionej lęku i niepewności dzięki wierze, która wyraża się w idei cywilizacji miłości.

Szóste ogólnoświatowe spotkanie młodych odbyło się w 1995 roku i zostało zorganizowane w Manili – stolicy Filipin. Od 10 do 15 stycznia uczestnicy Światowych Dni Młodzieży pochylali się nad zagadnieniem przedstawionym w posłaniu, motywowani hasłem: „Jak Ojciec Mnie posłał, tak i Ja was posyłam” (J 20,21). W swoim nauczaniu św. Jan Paweł II podkreślał rolę pojednania i wspólnoty, wskazując rodzinę jako miejsce szczególnie wymagające tych wartości. Wzywał do jedności rodziców z dziećmi i nietworzenia barier między pokoleniami. Zapewniał również, że Kościół staje przy młodym człowieku, by towarzyszyć mu w drodze przez dorosłe życie (Kowalczyk 2022, 84).

W roku 1997 odbyło się kolejne, siódme już ogólnoświatowe spotkanie w ramach Światowych Dni Młodzieży. Gospodarzem wydarzenia stał się Paryż, a młodzi 19-24 sierpnia, zachęcani hasłem: „Nauczycielu, gdzie mieszkasz? Chodźcie, a zobaczycie” (J 1,38-39), szukali obecności Jezusa w swojej pełnej wyzwaniach codzienności. Jak podkreśla w swojej pracy ks. prof. Marian Kowalczyk SAC, spotkanie to było wyjątkowe, przez niespotykany od dawna we Francji entuzjazm młodej wiary (Kowalczyk 2022, 86). Co ciekawe, sceptycznie do kwestii frekwencji na spotkaniu odnosili się nawet francuscy biskupi. Papież jednak, wiedząc, że młodzież pragnie spotkać się we wspólnocie wiary i zrobi wszystko, by uczestniczyć w tym wydarzeniu, wskazywał jako przykład do naśladowania św. Jana Chrzciciela. On to w swojej codziennej, ofiarnej posłudze ludowi spotkał Jezusa, przechodzącego pośród stojących dookoła niego. I w życiu młodego człowieka, odpowiedzialnie podchodzącego do kwestii wiary i swoich obowiązków możliwe jest spotkanie z Bogiem, który obdarza miłością i siłą. Spotkanie w Paryżu zapoczątkowało świadome przygotowanie do Roku Jubileuszowego, który to miał być szczególnie celebrowany podczas kolejnych Dni Młodzieży.

W roku 2000 swoje bramy dla młodych chrześcijan otworzyło Wieczne Miasto. Pod hasłem: „A słowo stało się Ciałem i zamieszkało wśród nas” (J 1,14) młodzież 15-20 sierpnia celebrowała uroczyste święty Jubileusz Młodych w ramach Wielkiego Jubileuszu Roku Świętego. Papież wzywał w swoim orędziu: „Młodzi wszystkich kontynentów, nie lękajcie się być świętymi nowego tysiąclecia. Bądźcie miłośnikami kontemplacji i modlitwy, postępujcie zgodnie z wyznawaną wiarą i służcie ofiarnie braciom, jako żywe członki Kościoła i budowniczości pokoju” (Jan Paweł II 1999, 18). W swoim przemówieniu na placu Świętego Piotra papież wspominał swoje dzieciństwo i lata młodzieńcze i dzielił się doświadczeniem wiary, która nie zawsze przychodziła mu łatwo, ale zawsze pomagała przejść trudności i życiowe zawieruchy (por. Jan Paweł II 2000, 16).

Kolejne, dziewiąte już ogólnoswiatowe spotkanie młodych odbyło się 23-28 lipca 2002 roku w Toronto, w Kanadzie. Mottem tego wydarzenia stały się słowa: „Wy jesteście solą ziemi [...] Wy jesteście światłem świata” (Mt 5,13-14). W orędziu na to wydarzenie papież podkreślił, że „solą, dzięki której tożsamość chrześcijańska nie traci swojej natury [...] jest łaska chrztu, która nas odrodziła. [...] Światłem, o którym nam mówi Jezus w Ewangelii, jest światło wiary, bezinteresowny dar Boga, który przychodzi, aby oświecić serce i rozjaśnić umysł” (Jan Paweł II 2001, 6-7). Było to ostatnie spotkanie w ramach ogólnoswiatowego Dnia Młodzieży, w którym uczestniczył Jan Paweł II.

Pontyfikat papieża Benedykta XVI był kontynuacją myśli jego poprzednika, podobnie było w kwestii organizacji Światowych Dni Młodzieży. Zaplanowane jeszcze przez Jana Pawła II spotkanie międzynarodowe odbyło się 16-21 sierpnia 2005 w Kolonii w Niemczech. Hasło: „Przybyliśmy oddać Mu pokłon” (Mt 2,2), skłaniało do refleksji nad miejscem Chrystusa w życiu młodych ludzi i sposobami szukania Go w codzienności. Sam Benedykt XVI zwrócił się do młodych, by przedstawili Chrystusowi swe radości i swe smutki, pozwalając, aby swoim światłem rozjaśnił On ich umysły i swoją łaską dotknął ich serc. Szczególnego działania Boga w życiu człowieka można doświadczyć w Eucharystii i to ona właśnie została, według pragnienia Jana Pawła II, ukazana jako lekarstwo na lęk i strach młodych ludzi.

Kolejne Światowe Dni Młodzieży w wymiarze międzynarodowym za pontyfikatów Benedykta XVI i Franciszka odbywały się w następujących miejscach:

- 15-20 lipca 2008 roku w Sydney pod hasłem: „Gdy Duch Święty zstąpi na was, otrzymacie jego moc i będziecie moimi świadkami”;
- 15-21 sierpnia 2011 roku w Madrycie z hasłem: „Zakorzenieni i zbudowani na Chrystusie, mocni w wierze” (Kol 2,7);
- 23-28 lipca 2013 roku w Rio de Janeiro w Brazylii, gdzie jako hasło zostały zaproponowane słowa: „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody!” (Mt 28,19);
- 26-31 lipca 2016 roku Światowe Dni Młodzieży odbyły się w Krakowie, a ich przewodnią myślą było Boże miłosierdzie i hasło: „Błogosławieni miłośnierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią” (Mt 5,7).

Ostatnie Dni Młodzieży w wymiarze ogólnoswiatowym odbyły się w Panamie 22-27 stycznia 2019 roku. Maryjne hasło: „Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według twego słowa!” (Łk 1,38), wprowadziło młodych w temat obecności Matki Jezusa w życiu wierzących. Papież wielokrotnie podkreślał, że Maryja jest dla nas niedoścignionym wzorem słuchania słowa Bożego i odnajdywania woli Bożej w codzienności. Kwestia rozeznawania

i poszukiwania Bożego zamysłu na przykładzie Maryi jest bardzo często obecna w nauczaniu papieża Franciszka i dlatego postanowił on, aby kolejne międzynarodowe spotkanie w ramach Dnia Młodzieży również dotyczyło życia Matki Zbawiciela. Zaplanowano zatem Światowe Dni Młodzieży w Lizbonie, stolicy Portugalii, na letnie wakacje roku 2022, jednak ze względu na pandemię COVID-19 w październiku 2021 roku Komitet Organizacyjny ogłosił, że wydarzenie odbędzie się 1-6 sierpnia 2023 roku.

Papież Franciszek, zapowiadając lizbońskie spotkanie, wskazał jako jego motto słowa: „Maryja wybrała się i poszła z pośpiechem” (Łk 1,39). Zwyczajem poprzednich Światowych Dni Młodzieży przez kolejne trzy lata (5.04.2020, 21.11.2021, 20.11.2022) młodzi mogą brać udział w diecezjalnych obchodach tego młodzieżowego wydarzenia. Po roku 2020 papież ogłosił, że Światowe Dni Młodzieży nie będą już organizowane w Niedzielę Palmową, jak do tej pory, ale w ostatnią niedzielę roku liturgicznego, czyli w uroczystość Chrystusa Króla Wszechświata. W dalszej części artykułu przeanalizujemy treść orędzi papieża Franciszka, które przygotował na diecezjalne obchody Światowych Dni Młodzieży, by spojrzeć z pewnej perspektywy na tematykę międzynarodowego spotkania, które ma odbyć się latem w Lizbonie.

## 2. „Młodzieńcze, tobie mówię, wstań” (Łk 7,14)

Papież Franciszek 11 lutego 2020 roku wydał orędzie na XXXV Światowy Dzień Młodzieży, który odbył się 5 kwietnia tego samego roku. Wydarzenie to zostało zorganizowane w Kościele na szczelbu diecezji i parafii. Motto: „Młodzieńcze, tobie mówię wstań” (Łk 7,14), bezpośrednio dotyczyło tematu młodości i relacji z Jezusem, co papież wielokrotnie podkreślał w dokumencie. Warto przedstawić najważniejsze elementy orędzia, by ukazać papieską logikę przygotowania do Spotkania Młodzieży w Lizbonie.

Na początku dokumentu Franciszek wraca do roku 2018, w którym odbył się Synod Biskupów na temat: „Młodzi, wiara i rozeznawanie powołania”. Zgromadzenie to podjęło refleksję nad sytuacją młodzieży w Kościele i jej problemami związanymi z poszukiwaniem sensu życia oraz z relacją z Bogiem w codzienności. Następnie papież wspomina rok 2019 i Światowe Dni Młodzieży w Panamie, w czasie których spotkał się z tysiącami młodych ludzi. Stwierdza w tym miejscu, że te dwa wydarzenia: Synod i Światowe Dni Młodzieży, „wyrażają zasadniczy wymiar Kościoła: «podążać razem»” (Franciszek 2020).

Ojciec święty, zapowiadając temat najbliższego spotkania międzykontynentalnego w ramach Światowych Dni Młodzieży, zauważa, że adresaci orędzia są ludźmi pełnymi entuzjazmu i energii. Nie boją się wyzwania i pragną

stawać przed nowymi miejscami i twarzami, których jeszcze nigdy wcześniej nie widzieli. Stwierdza również, że wybór Lizbony na miejsce spotkania w 2023 roku wynika z historii tego miasta i całej Portugalii. Od wieków ten kraj posyłał na cały świat wielu młodych chrześcijan, aby jako misjonarze dzielili się z innymi doświadczeniem relacji z Jezusem. Do tego Bóg nadal zaprasza współczesnego człowieka, a w odpowiedzi na to zaproszenie ma pomóc właśnie temat zaproponowany przez papieża. Wskazuje on również na tematykę dwóch lat, poprzedzających wydarzenie w Lizbonie, proponując motto: „Młodzieńcze, mówię ci, wstań” (Łk 7,14) oraz „Wstań. Ustanawiam cię świadkiem tego, co zobaczyłeś” (Dz 26,16).

Ojciec święty zauważa następnie, że wspólnym mianownikiem trzech kolejnych lat przygotowania do Światowych Dni Młodzieży w Lizbonie jest słowo: „wstać”. Oznacza ono przebudzenie do życia i odradzanie się. W tym miejscu papież przypomina adhortację *Christus vivit!* wydaną w 2018 roku po Synodzie o młodzieży. Stwierdza, że dokument ten jest latarnią dla młodych, mającą rzucić światło na ich życiową drogę. Wyraża jednocześnie nadzieję, że słowa zawarte w adhortacji staną się realną inspiracją dla całego duszpasterstwa młodzieżowego w Kościele.

Następnie przechodzi do szczegółowego omówienia tematu orędzia. Zwraca uwagę, że ewangeliczne zdanie: „Młodzieńcze, tobie mówię, wstań”, pojawiło się już wcześniej w wyżej wymienionej adhortacji. Píše: „Jeśli utraciłeś wewnętrzny wigor, marzenia, entuzjazm, nadzieję i wspaniałomyślność, Jezus ukazuje się tobie, tak jak stanął przed zmarłym synem wdowy, i z całą swoją mocą Zmartwychwstałego Pana, zachęca cię: Młodzieńcze, tobie mówię, wstań” (Franciszek 2019, 20). Ojciec święty zauważa, że ta ewangeliczna historia zmarłego syna ubogiej wdowy ma niezwykle dynamiczny przebieg. Jezus, zanim uczynił ten wielki cud, posługuje się wieloma gestami i postawami, co zdaniem papieża, zasługuje na zatrzymanie i refleksję.

Pierwszą, godną podkreślenia postawą Jezusa jest, zdaniem Franciszka, zauważenie cierpienia i śmierci. Ukazuje przykład Mistrza, który uważnie przygląda się konduktowi żałobnemu, dostrzegając smutną i pełną bólu twarz matki. Nie potrzeba tu wielu słów, a z tego spojrzenia rodzi się spotkanie owocujące nowym życiem. Papież zadaje następnie pytanie: Jak to jest z moim patrzyeniem? W jaki sposób patrzę na drugiego człowieka, czy potrafię zauważyć jego ból i troskę, czy może traktuję go jak setki zdjęć przeglądanych w telefonie komórkowym czy na profilu społecznościowym? Ojciec święty zauważa, że jesteśmy dziś, dzięki mediom, uczestnikami wielu wydarzeń bez realnej, fizycznej obecności na miejscu. Zwraca również uwagę na to, że często najpierw nagrywamy coś, co się dzieje, na telefon komórkowy, zamiast spojrzeć w oczy człowiekowi, który potrzebuje naszej realnej pomocy. Dookoła nas oglądamy realia śmierci, która okazuje się wielowymiarową rzeczywistością.

Papież pyta w tym miejscu: Czy jesteśmy w stanie coś z tym zrobić? Czy możemy w jakikolwiek sposób przywrócić życie w takiej sytuacji? Franciszek wymienia kilka możliwych odsłon śmierci, która nie zawsze musi od razu wiązać się z fizyczną utratą życia. Mówi o ekstremalnym sposobie życia, przez które balansując ciągle na granicy śmierci, młodzi narażają nie tylko funkcjonujących w ten sposób ludzi, ale również osoby ich otaczające. Następnie jako rodzaj śmierci dzisiejszego człowieka wskazuje zatracenie nadziei, entuzjazmu i odwagi potrzebnych, by się zaangażować w życie. Podkreśla, że jest to niebezpieczne, gdyż często prowadzi do depresji, która może skończyć się tragicznie. Píše: „Ileż sytuacji, w których panuje apatia, w których gubimy się w otchłani udręki i wyrzutów sumienia! Iluż młodych ludzi płacze, a nikt nie słucha krzyku ich duszy!” (Franciszek 2020).

Papież stwierdza też, że istnieją ludzie, którym wydaje się, iż żyją, a w rzeczywistości jedynie wegetują wewnątrznie, ciągnąc swoje młode życie w dół, zamiast wznosić się na wyżyny ambicji i rozwoju. Zauważa następnie zagrożenie cyfrowego narcyzmu, na który narażeni są nie tylko młodzi, ale również dorośli. Przyczyną tego stanu jest, zdaniem ojca świętego, wszechobecny materializm i pogoń za pieniędzmi, prowadzące do zawężenia życiowych celów jedynie do zarabiania. W takim przypadku nieuchronny wydaje się niepokój, a w konsekwencji nuda życia i apatia. Istotnym problemem współczesnego człowieka jest również sposób przeżywania niepowodzeń i porażek. Franciszek stwierdza, że są one nieodzownym elementem ludzkiej egzystencji i mogą dotykać każdej płaszczyzny rozwoju. Przegrana może sprawić, że człowiek doświadczy wewnętrznej śmierci, jednak papież dodaje zaraz, że jeśli oderwie nas to od współczesnych bożków, które „żądadają od nas wszystkiego, czyniąc nas niewolnikami, ale nic nie dają w zamian”, to ostatecznie jest ona czymś dobrym, choć rodzi cierpienie i ból (Franciszek 2020).

Rozważanie o dostrzeganiu cierpienia i śmierci ojciec święty kończy propozycją indywidualnej refleksji na temat konkretnego wymiaru naszego umiarkowania. „Co spowodowało «śmierć» w was lub w kimś wam bliskim, obecnie, lub w przeszłości. Jednocześnie pamiętajcie, że ten młodzieniec z Ewangelii, który naprawdę umarł, powrócił do życia, ponieważ spojrzął na niego Ktoś, kto chciał, aby żył. To może się zdarzyć dzisiaj i każdego dnia” – pisze (Franciszek 2020).

Kolejną postawą Jezusa, do której naśladowania zachęca Franciszek, jest litowanie się. Wskazuje jednocześnie, że wzruszenie Mistrza czyni Go uczestnikiem cierpienia drugiego człowieka. „Przyjmuje na siebie nędzę drugiego. Cierpienie tej matki staje się Jego cierpieniem. Śmierć tego syna staje się Jego śmiercią” – zauważa (Franciszek 2020). W tym miejscu papież podkreśla, że dzisiaj wielu młodych jest zdolnych do usłyszenia tego krzyku i zauważenia potrzebujących pomocy. Podaje przykład kataklizmów czy innych tragicznych

wydarzeń, przy okazji których spontanicznie gromadzą się grupy bezinteresownych wolontariuszy, chcących po prostu pomóc drugiemu człowiekowi. Dalej nawołuje, aby młodzi nigdy nie zatracili tej umiejętności i pielęgowali w sobie współczucie względem innych. Podkreśla to w słowach: „Pewne realia życia można zobaczyć jedynie oczami obmytymi przez łzy” (Franciszek 2019, 76).

Przystąpić i dotknąć to następna postawa Jezusa, którą papież ukazuje jako wzór dla młodego człowieka. Chrystus podchodzi do konduktu żałobnego i dotyka mar, przez co staje się bliźnim. „To dotyk Jezusa, Żyjącego, który przekazuje życie. Jest to dotyk Boskości, który obejmuje także autentyczną ludzką miłość i otwiera niewyobrażalne przestrzenie wolności, godności, nadziei, nowego i pełnego życia. Skuteczność tego gestu Jezusa jest nieobliczalna. Przypomina nam, że także znak bliskości, prosty, ale konkretny, może rozbudzić siły zmartwychwstania” – pisze (Franciszek 2020). Papież dodaje, że skutecznie okazywać miłość i współczucie można jedynie wtedy, kiedy samemu doświadczyło się bezwarunkowej miłości i przebaczenia ze strony Boga. On przez swoją dobroć i miłosierdzie uczy nas podobnego spojrzenia na otaczających nas ludzi.

Ojciec święty zauważa również, że ewangelista nie podał imienia chłopca, który został wskrzeszony przez Jezusa. Jest to czytelny sygnał, aby każdy, kto czyta ten fragment, mógł utożsamić się ze zmarłym. Istotnym słowem staje się tu „wstań” jako zaproszenie do nieustannego powstawania ze swoich słabości, które, jak zauważa Franciszek, są nieodzownym elementem chrześcijańskiego życia. Stwierdza jednocześnie, że w dzisiejszym świecie młodzi ludzie, konfrontując się ze swoją słabością, mogą słyszeć magiczne słowa, mające poprawić sytuację, takie jak: „musisz uwierzyć w siebie, musisz znaleźć siłę w sobie”. Niestety szybko okazuje się, że w przypadku człowieka martwego wewnątrznie są zupełnie puste i nie przynoszą żadnego rezultatu. Jedynie słowo Jezusa może ocalić i na nowo tchnąć życie tam, gdzie panuje śmierć.

Niezwykłą reakcją na wskrzeszenie jest fakt, że młodzieniec zaczął mówić. Ojciec święty podkreśla, że naturalnym pragnieniem kogoś, kto dzięki Bożej łasce odzyskał życie, jest wyrażenie siebie i swojej tożsamości. „Mówić oznacza także nawiązywać relację z innymi. Kiedy jesteś «martwy», zamykasz się w sobie, relacje zostają przerwane lub stają się powierzchowne, fałszywe, obłudne. Kiedy Jezus przywraca nam życie, «oddaje» nas innym” – wspomina ojciec święty (Franciszek 2020). Ciekawą intuicją jest to, że dziś w świecie podkreśla się bardzo kwestię łączności między ludźmi, ale nie jest to tożsame z komunikacją. Kultura skupiająca naszą uwagę na zdobyczach techniki i mediach społecznościowych w rzeczywistości izoluje ludzi od siebie, chcąc jedynie uzależnić i ubezwłasnowolnić człowieka. Nie jest to kierunek, w którym warto iść, dlatego papież kilkakrotnie powtarza słowo „wstań”, by wyrwać



młodych z marazmu i braku ambicji. Zdaniem ojca świętego, pomoc w tym może realizowanie swoich pasji i spełnianie marzeń. Do tego również zachęca wszystkich młodych, wołając: „zróbcie raban!”

Na zakończenie w kobiecie, której syna Jezus wskrzesił, Franciszek zauważa Maryję, która jest matką wszystkich ludzi. Dostrzega w niej również Kościół, który każdego przyjmuje i nikogo nie odrzuca. Wzywa na koniec do modlitwy za siebie nawzajem, a szczególnie za młodych, trwających w duchowej śmierci, podkreślając, że „z każdym swym dzieckiem, które umiera, umiera także Kościół, a z każdym dzieckiem, które powstaje do życia, również on powstaje do życia” (Franciszek 2020).

### **3. „Wstań. Ustanawiam Cię świadkiem tego, co zobaczyłeś” (Dz 26,16)**

Kolejne spotkanie w ramach Światowych Dni Młodzieży w wymiarze diecezji i parafii odbyło się w uroczystość Chrystusa Króla Wszechświata 21 listopada 2021 roku. Papież Franciszek 14 września tego samego roku wystosował orędzie na XXXVI Światowy Dzień Młodzieży zatytułowany: „Wstań. Ustanawiam Cię świadkiem tego, co zobaczyłeś” (Dz 26,16).

Na początku ojciec święty z wielką życzliwością i troską przypomina młodym, że chce jeszcze raz wziąć ich za rękę, „by wspólnie podążać w duchowej pielgrzymce”. Wspomina następnie pandemię COVID-19, do której, jego zdaniem, Bóg chciał wszystkich przygotować przez temat orędzia sprzed roku: „Młodzieńcze, tobie mówię: wstań!” (Łk 7,14). Papież charakteryzuje miniony czas izolacji, stwierdzając, że był to okres bardzo trudny dla wszystkich, a zwłaszcza dla młodych, którzy nie mieli możliwości odpowiednio przygotować się na tak niespodziewane doświadczenie. „Ci z was, którzy byli słabiej przygotowani i pozbawieni wsparcia, poczuli się zdezorientowani. W wielu przypadkach ujawniły się problemy rodzinne, jak również te związane z brakiem pracy, depresją, samotnością i uzależnieniami. Nie mówiąc już o narastającym stresie, o napięciach i wybuchach złości, o wzroście przemocy” – pisze (Franciszek 2021). Zaraz potem dodaje, że na szczęście trudności i poczucie strachu nie były jedynymi cechami tego czasu. Zauważa, że na całym świecie dało się widzieć niezwykłą predyspozycję do bezinteresownej pomocy, szczególnie wśród młodych ludzi, którzy wspierali innych na różne sposoby. „Kiedy młody człowiek upada, w pewnym sensie upada ludzkość. Ale jest też prawdą, że kiedy młody człowiek powstaje z upadku, to tak, jakby podnosił się cały świat” – dodaje (Franciszek 2021). Podobnie jak w roku poprzednim Franciszek w swoim orędziu pragnie podjąć refleksję nad konkretnym fragmentem Pisma Świętego. Jest to urywek Dziejów Apostolskich, w którym Je-

zus mówi do Pawła: „Wstań. Ustanawiam cię świadkiem tego, co zobaczyłeś” (Dz 26,16).

W tym fragmencie Paweł daje świadectwo swojego nawrócenia. On, prześladowca chrześcijan, dotknięty przez objawienie samego Chrystusa i otoczony przez światło „jaśniejsze od słońca” całkowicie zmienia swoje życie, stając się zagorzałym apostołem Jezusa. Świadectwo to daje przed królem Agryppą w czasie swojego uwięzienia, właśnie ze względu na przynależność do uczniów Mistrza z Nazaretu. Paweł wspomina przede wszystkim, że głos Jezusa, który usłyszał przy objawieniu, wołał go po imieniu. Miał świadomość, że nie jest dla Chrystusa nikim anonimowym, ale że On zna go doskonale, i to w dodatku od zawsze.

Papież porównuje tę scenę powołania Pawła z wyborem Mojżesza i Samuela w Starym Testamencie. Tam również Bóg zwrócił się po imieniu do tych, wobec których miał bardzo konkretne plany, dotyczące wymagającej misji. Franciszek stwierdza, że „jedynie osobiste, nie anonimowe spotkanie z Chrystusem zmienia życie. Jezus pokazuje, że zna dobrze Szawła, że «zna jego wnętrze»” (Franciszek 2021). Medytując dalej ten fragment, papież zauważa, że Paweł wchodzi z Jezusem w dialog. Nie jest bierny, ale zadaje Chrystusowi pytanie: „Kto jesteś, Panie?” Zdaniem ojca świętego, „to pytanie jest niezwykle ważne i wszyscy, wcześniej czy później, musimy je postawić w naszym życiu. Nie wystarczy usłyszeć o Chrystusie od innych, konieczna jest osobista rozmowa z Nim.

Tym, w istocie, jest modlitwa. Jest bezpośrednią rozmową z Jezusem, nawet jeśli być może mamy jeszcze nieuporządkowane serce, umysł pełen wątpliwości albo wręcz pogardy wobec Chrystusa i chrześcijan. Chciałbym, aby każdy młody człowiek w głębi swego serca zdobył się na postawienie tego pytania: «kto jesteś, Panie?»” – kończy papież (Franciszek 2021). Jeszcze ciekawsza okazuje się odpowiedź Jezusa na pytanie postawione przez Pawła. Apostoł słyszy bowiem, że głos, mówiący do niego należy do Chrystusa, którego prześladuje. „Poprzez tę odpowiedź Pan Jezus objawia Szawłowi wielką tajemnicę: że utożsamia się On z Kościołem i chrześcijanami. [...] Zatem, krótko mówiąc, Szaweł – nie wiedząc o tym – spotkał już Chrystusa: spotkał Go w chrześcijanach!” – dodaje biskup Rzymu (Franciszek 2021). Wnioskuje jednocześnie, że pozbawione jakiegokolwiek logiki jest w tym kontekście popularne w niektórych kręgach stwierdzenie: „Jezus tak, Kościół nie”. Zauważa, że Jezusa nie da się poznać inaczej jak właśnie przez relację z braćmi i siostrami z Jego wspólnoty, czyli przez Kościół. Patrząc na scenę rozmowy Pawła z Chrystusem, można stwierdzić, że słowa, które zabrzmiały w jego uszach, nie były pierwszymi wypowiedzianymi przez Pana pod jego adresem. Jezus już od dawna szukał dostępu do serca Szawła i dopiero kiedy zrzucił go z konia pod Damaszkiem, ten przejrzał na oczy.

Papież pisze, że podobny „słodki «wyrzut» nasz Pan kieruje do każdego młodego człowieka, który się oddał: «Jak długo będziesz ode Mnie uciekał? Dlaczego nie słyszysz, że cię wołam? Czekam na twój powrót»” (Franciszek 2021). To doświadczenie upadku i fizycznej ślepoty uświadamia Pawłowi, że nie jest doskonały i, choć miał o sobie takie mniemanie, jego zachowanie nie ma nic wspólnego z oddawaniem czci Bogu. Papież pisze, że pokora, której nauczył się przez to Szaweł, jest fundamentalna. „Kto myśli, że wie wszystko o sobie samym, o innych, a nawet o prawdzie religijnej, temu trudno będzie spotkać Chrystusa” – dodaje. W związku z tym Franciszek wspomina również św. Teresę z Lisieux, która powtarzała, że pokora to prawda. W dzisiejszej kulturze reflektorów i kamer ludzie starają się pokazać z jak najlepszej strony, fałszując prawdziwy obraz siebie, by wypaść jak najlepiej w mediach społecznościowych. „Chrystus, światło Południa, przychodzi, by oświecić nas i by przywrócić nam naszą autentyczność, uwalniając nas ze wszystkich masek. Pokazuje nam wyraźnie, kim jesteśmy, bowiem kocha nas takich, jakimi jesteśmy” – pisze ojciec święty (Franciszek 2021). Przez spotkanie z Jezusem Paweł zmienił swoją perspektywę patrzenia na rzeczywistość. Pan sam prosi go, aby udał się do Damaszku, do którego zmierzał wcześniej, ale wkracza do miasta z sercem zupełnie przemienionym i szczerym. Młody człowiek również może nawrócić swoje serce, nadal spełniając codzienne obowiązki, dostosowując jedynie życiowe cele do ewangelicznych wymagań.

Refleksję na temat nawrócenia Pawła papież kończy pięknymi słowami: „Niczym Paweł, każdy z nas może usłyszeć w głębi serca ten głos, który mówi: «Ufam ci. Znam twoją historię i biorę ją w swoje ręce, wraz z tobą. Nawet jeśli często byłeś przeciwko mnie, wybieram ciebie i czynię cię moim świadkiem». Boska logika może z najgorszego prześladowcy uczynić wielkiego świadka” (Franciszek 2021).

Na koniec orędzia papież wzywa młodych do powstania i świadczenia o Jezusie na podstawie własnej relacji z Bogiem. Dodaje: „Jeśli ktoś rzeczywiście doświadczył miłości Boga, który go zbawia, nie potrzebuje wiele czasu, by zacząć Go głosić, nie może oczekiwać, aby udzielono mu wielu lekcji lub długich instrukcji. Każdy chrześcijanin jest misjonarzem w takiej mierze, w jakiej spotkał się z miłością Boga w Chrystusie Jezusie” (Franciszek 2013, 120).

Ciekawym pragnieniem papieża, wyrażonym w ostatnich zdaniach dokumentu jest życzenie, aby młodzi ludzie spotkali się na Światowych Dniach Młodzieży jako prawdziwi pielgrzymi, a nie „turyści wiary”. Pomoże w tym otwarcie serca na niespodzianki, jakie Bóg dla nich przygotował, by lepiej przeżyć trudny moment historii jako „prorocy nowych czasów, pełnych nadziei” (por. Franciszek 2021).

#### 4. „Maryja wstała i poszła z pośpiechem” (Łk 1, 39)

W uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny 15 sierpnia 2022 roku papież Franciszek opublikował orędzie na XXXVII Światowy Dzień Młodzieży, który został zaplanowany na 20 listopada 2022 roku (uroczystość Chrystusa Króla Wszechświata). Tematem spotkania jest fragment Ewangelii św. Łukasza: „Maryja wstała i poszła z pośpiechem” (Łk 1,39). Obchody tego wydarzenia na szczeblu diecezji i parafii są bezpośrednim przygotowaniem do międzynarodowego spotkania, które zaplanowano na 1-6 sierpnia 2023 roku w Lizbonie.

Na początku orędzia papież przypomina dwa poprzednie lata, kiedy to w czasie Światowych Dni Młodzieży podejmował refleksję na temat „powstawania”, ukazanego na przykładzie wskrzeszonego młodzieńca („Młodzieńcze, tobie mówię wstań!” Łk 7,14) oraz św. Pawła Apostoła, któremu pod Damazkiem objawił się Jezus („Wstań! Ustanawiam cię świadkiem tego, co zobaczyłeś” Dz 26,16). Zapowiada równocześnie, że w obecnym roku „etap drogi, który pozostał [...] jeszcze do Lizbony, będziemy przemierzać wspólnie z Dziewicą z Nazaretu, która zaraz po zwiastowaniu «wstała i poszła z pośpiechem» (Łk 1,39), żeby pomóc swej kuzynce Elżbiecie” (Franciszek 2022a).

Podobnie jak w latach ubiegłych, ojciec święty w pierwszych zdaniach orędzia charakteryzuje czas, który aktualnie przeżywają młodzi i Kościół. Wspomina już nie tylko o doświadczeniu traumy pandemii, ale dodaje rozdarciu dramatem wojny. Wskazuje jednocześnie na Maryję, która w tych trudnych czasach „otwiera dla wszystkich [...] drogę bliskości i spotkania”. Przy tej okazji wyraża nadzieję, że Światowy Dzień Młodzieży w Lizbonie będzie dla młodych ludzi okazją do nabrania siły i energii, a co za tym idzie, stanie się nowym początkiem dla całej ludzkości (por. Franciszek 2022a).

Franciszek, w znany już z poprzednich orędzi sposób, proponuje młodym medytację nad konkretnym fragmentem Pisma Świętego. To scena po zwiastowaniu, w której Maryja wybiera się w podróż do swojej krewnej – Elżbiety.

Papież zauważa, że Matka Jezusa mogłaby zająć się sobą, skupić się na swoich problemach, zmartwieniach, obawach, ale nie robi tego, wychodząc na „światło słoneczne, tam, gdzie panuje życie i ruch. Choć szokująca zapowiedź anioła wywołała w jej planach «trzęsienie ziemi», ta młoda kobieta nie pozwala się sparaliżować, ponieważ w jej wnętrzu znajduje się Jezus, moc zmartwychwstania” – dodaje (Franciszek 2022a). Zdaniem Franciszka, Maryja w tej scenie jest ewidentnym obrazem pielgrzymującego Kościoła, „który wychodzi i oddaje się na służbę Kościoła niosącego Dobrą Nowinę!” (Franciszek 2022a).

Spotkanie ze Zmartwychwstałym, jak pisze dalej papież, „to największa duchowa radość, to eksplozja światła, wobec której nikt nie może pozostać

«w bezruchu». Natychmiast wprawia ona w ruch i przynagla do niesienia innej tej nowiny, do dawania świadectwa radości z tego spotkania” (Franciszek 2022a). Maryja jest przykładem takiego człowieka, jest „kobietą paschalną, w stanie niekończącego się exodusu, wychodzenia poza siebie, ku wielkiemu Innemu, którym jest Bóg i ku bliźnim, braciom i siostram, zwłaszcza najbardziej potrzebującym, jak to było w przypadku jej kuzynki Elżbiety” (Franciszek 2022a).

Młody człowiek XXI wieku może, a nawet powinien brać przykład z postawy Maryi, udającej się do innych, by pomóc. Ojciec święty w bardzo trafny sposób zauważa, że nie jesteśmy co prawda w stanie zmienić całego świata, ale każdy z nas może zacząć od swojego otoczenia i z pewnością świat będzie wtedy odrobinę lepszy (por. Franciszek 2022a). Podaje w tym momencie również przykład św. Matki Teresy z Kalkuty, której ktoś kiedyś powiedział: „«to co matka robi, jest zaledwie kroplą w oceanie». A ona odpowiedziała: «Ale gdybym tego nie robiła, w oceanie byłoby o jedną kroplę mniej»” (Franciszek 2022a). Franciszek zadaje w tym miejscu również pytanie, dotyczące tego, jaki pośpiech wprawia dziś w ruch młodych ludzi? Stwierdza, że wielu z nich staje wobec kataklizmów, wojny i chorób z dylematem: „Dlaczego mnie to spotkało?” Tymczasem według papieża kluczowym pytaniem zadawanym przez ucznia Jezusa powinno być: „Dla kogo jestem?” (por. Franciszek 2019, 286).

Dalej ojciec święty wskazuje na Maryję jako na przykład osoby, „która nie traci czasu, próbując zwrócić na siebie uwagę lub poszukując uznania innych – jak zdarza się to wówczas, gdy uzależniamy się od «polubień» w mediach społecznościowych – ale wyrusza w poszukiwaniu najbardziej autentycznych więzi, wypływających ze spotkania, z dzielenia się, z miłości i służby” (Franciszek 2022a). Papież podkreśla również niezwykłą relację Kościoła z Maryją, która wyraża się w ludowej pobożności, w pielgrzymkach, peregrynacjach, modlitwach i wszelkich przejawach zaufania i zawierzenia Matce Zbawiciela.

W kolejnych zdaniach Franciszek rozróżnia dwa rodzaje pośpiechu, który możemy przeżywać w naszej codzienności. Z jednej strony mówi o pośpiechu „dobrym”, który tak jak Maryję prowadzi nas w górę, wznosi nas na wyżyny rozwoju, bezinteresowności i służby, ale wskazuje również na pośpiech „zły”, mogący spłyć nasze relacje, sprawić, że powierzchownie zaczniemy słuchać drugiego człowieka, potrzebując go jedynie do zaspokajania swoich zachcianek i uzyskania strefy komfortu. Maryja, z „dobrym” pośpiechem udała się do Elżbiety i dzięki temu doszło do pięknego spotkania, w którym każda z nich doświadczyła niezwykłego działania Bożej łaski. „Takie niespodzianki i nagłe powiewy Ducha mają miejsce wówczas, kiedy żyjemy w sposób prawdziwie gościnny, kiedy w centrum stawiamy gościa, a nie nas samych” – dodaje papież (Franciszek 2022a). Zachęca on równocześnie młodzież, aby zapytała swoich rodziców, dziadków i starszych, co dla nich oznacza bycie gościnnym,

jak gościnność przeżywało się kiedyś i by młodzi nie bali się korzystać z tego dobrego doświadczenia w swojej codzienności.

Ojciec święty widzi tym samym realną potrzebę stworzenia pewnego mostu i porozumienia między pokoleniem najstarszym i najmłodszym, między tymi, którzy swoje dorosłe życie dopiero zaczynają, i tymi, którzy je kończą. Cytując fragment orędzia z okazji II Światowego Dnia Dziadków i Osób Starszych (24 lipca 2022), pisze: „Nie jest przypadkiem, że wojna powróciła do Europy w czasie, gdy odchodzi pokolenie, które doświadczyło jej w ubiegłym wieku” (Franciszek 2022b, 5). Jest to, jego zdaniem, niezbędne, by zapobiec kolejnym dramatom, „aby przewyciężyć polaryzację i ekstremizmy współczesnych czasów” (Franciszek 2022a).

Konkludując, papież stwierdza, że głównym przesłaniem zarówno jego, jak i całego Kościoła, skierowanym do młodego człowieka XXI wieku jest osoba Jezusa Chrystusa. Dodaje: „tym przesłaniem jest On sam, Jego nieskończona miłość wobec każdego z nas i Jego zbawienie i nowe życie, które nam dał. Zaś Maryja jest dla nas wzorem, jak przyjąć w naszym życiu ten ogromny dar i jak ogłaszać go innym, stając się tymi, którzy niosą cierpiącej ludzkości Chrystusa, Jego współczującą miłość i hojną służbę” (Franciszek 2022a).

Na zakończenie Franciszek nawiązuje do orędzia z 2020 roku, w którym wskazywał na historię Portugalii, angażującej się przez wieki w działalność misyjną Kościoła na całym świecie. W to wielkie głoszenie Jezusa Chrystusa wpisuje się również, jak podkreśla papież, obecność Matki Bożej, objawiającej się na tych ziemiach, a dokładnie w Fatimie. Ona, pisze ojciec święty, „zwróciła się do całego świata z potężnym i zadziwiającym orędziem o Bożej miłości, wzywając do nawrócenia i prawdziwej wolności” (Franciszek 2022a).

Papież kończy orędzie niezwykle entuzjastycznym apelem, w którym zachęca młodych ludzi do licznego udziału w Światowych Dniach Młodzieży w Lizbonie. To okazja nie tylko, by się spotkać, ale również modlić się i rozpalać radość z Bożej obecności we wspólnocie wierzących. „Czas na powstanie jest teraz! Powstańmy w pośpiechu! I tak, jak Maryja, nieśmy w sobie Jezusa, by móc głosić Go wszystkim! W tym pięknym okresie waszego życia idźcie naprzód i nie odkładajcie tego, co Duch może w was dokonać” – kończy (Franciszek 2022a).

## **Zakończenie**

Czytając orędzia, które papież wystosował na poszczególne lata przygotowań do Światowych Dni Młodzieży, widać wyraźnie, że sytuacja na świecie zmienia się bardzo dynamicznie i Kościół wraz z następcą św. Piotra jest nieustan-

nie konfrontowany z nowymi sytuacjami, których nikt nie planował. Pandemia COVID-19 oraz wojna na Ukrainie w sposób trwały naznaczyły swoim piętnem życie współczesnego człowieka. Papież z wielką troską i empatią zwraca się za każdym razem do wszystkich, których w jakikolwiek sposób dotknęły te zdarzenia. W dokumentach tych wyraźnie widać nawoływanie do solidarności, bezinteresownej pomocy, wolontariatu, a tym samym do nowej jakości świadczenia o Bogu, który jest miłością i miłosierdziem.

Wspólnym mianownikiem i myślą przewodnią orędzi, mających na celu przygotowanie Światowych Dni Młodzieży w Lizbonie, jest czasownik: „wstawać”. Papież wielokrotnie używał tego słowa, odmieniając je przez wszystkie przypadki, by pokazać, że nie jest to tylko jakaś alternatywna droga życiowa uczniów Jezusa, ale kluczowy i konstytutywny element ewangelicznego życia na wzór Chrystusa i Maryi. Chrześcijanin chcący wypełniać w swojej codzienności Bożą wolę nie może być człowiekiem siedzącym ciągle w miejscu, ale ma wstać i iść za głosem Pana tam, gdzie jego służba i miłość są aktualnie potrzebne. Uczeń Jezusa ma być nieustannie w drodze, by możliwe było spotkanie innych, poznanie ich problemów i trosk, wyciągnięcie pomocnej dłoni. Taka jest również Franciszkowa wizja całego Kościoła, który na wzór Maryi ma z pośpiechem udać się na wyżyny świętości, wiedziony natchnieniem Ducha Świętego. Celem tego wyjścia nie jest samozadowolenie lub samorealizacja, ale dzieło miłosierdzia, którego Chrystus uczy nas jako pierwszy i najlepszy wzór.

Czytając orędzia papieskie, nietrudno zauważyć, jakim realistą i człowiekiem żyjącym problemami innych jest Franciszek. W wielu miejscach dotyka on konkretnych wyzwań, stojących przed młodymi ludźmi, próbując znaleźć wspólnie z nimi rozwiązanie życiowych problemów. Nie ulega również wątpliwości, że zdaniem papieża, lekarstwem na wszelkie obawy, lęki, dylematy zawsze jest Chrystus ze swoim słowem kierowanym do każdego człowieka.

Przygotowanie Światowych Dni Młodzieży w Lizbonie przypadło na czas bardzo trudny dla współczesnego człowieka. Pandemia COVID-19 oraz wojna na Ukrainie sprawiają, że trudno jest ze spokojem patrzeć na przyszłość. W orędziach wprowadzających w tematykę poszczególnych lat przygotowania papież Franciszek jako światło i nadzieję stawia przed młodymi ludźmi Jezusa Chrystusa. To On uczy nas, jak przeżywać trudności oraz w jaki sposób świadczyć o dobru, którego na co dzień doświadczamy. Jedno jest pewne: Światowe Dni Młodzieży w Lizbonie będą doskonałą okazją do wzmocnienia wiary i solidarności młodzieży całego globu, a dla Kościoła powszechnego czasem karmienia się entuzjazmem i spontanicznością młodych uczniów Jezusa. Jest to zaproszenie dla każdego człowieka, również dla nas, by wstać i świadczyć o Jezusie i Jego Ewangelii przeżywanej w codzienności.

**BIBLIOGRAFIA**

- Franciszek. 2013. *Adhortacja „Evangelii gaudium”*.
- Franciszek. 2019. *Adhortacja „Christus vivit”*.
- Franciszek. 2020. *Orędzie na XXXV Światowy Dzień Młodzieży*. Dostęp: 15.11.2022. [https://www.vatican.va/content/francesco/pl/messages/youth/documents/papa-francesco\\_20200211\\_messaggio-giovani\\_2020.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pl/messages/youth/documents/papa-francesco_20200211_messaggio-giovani_2020.html).
- Franciszek. 2021. *Orędzie na XXXVI Światowy Dzień Młodzieży*. Dostęp: 15.11.2022. <https://www.vaticannews.va/pl/papiez/news/2021-09/papiez-franciszek-na-sdm-2021-tekst-oredzia.html>.
- Franciszek. 2022a. *Orędzie na XXXVII Światowy Dzień Młodzieży*. Dostęp: 15.11.2022. [https://www.vatican.va/content/francesco/pl/messages/youth/documents/papa-francesco\\_20220815\\_messaggio-giovani\\_2022.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pl/messages/youth/documents/papa-francesco_20220815_messaggio-giovani_2022.html).
- Franciszek. 2022b. Orędzie z okazji II Światowego Dnia Dziadków i Osób Starszych. *L'Osservatore Romano*, 443 6, 4-6.
- Jan Paweł II. 1979. *Encyklika „Redemptor hominis”*.
- Jan Paweł II. 1991. Orędzie na VII Światowy Dzień Młodzieży. *L'Osservatore Romano*, 13(2), 5-7.
- Jan Paweł II. 1992. Orędzie na VIII Światowy Dzień Młodzieży. *L'Osservatore Romano*, 13(10), 8-10.
- Jan Paweł II. 1995. Homilia wygłoszona podczas Mszy Świętej z okazji X Światowego Dnia Młodzieży. *L'Osservatore Romano*, 16(6), 45-46.
- Jan Paweł II. 1996. Homilia wygłoszona podczas XI Światowego Dnia Młodzieży. *L'Osservatore Romano*, 17(5), 37-38.
- Jan Paweł II. 1999. Orędzie na XV Światowy Dzień Młodzieży. *L'Osservatore Romano*, 20(9-10), 16-19.
- Jan Paweł II. 2000. Przemówienie do młodych zgromadzonych na placu Świętego Piotra. *L'Osservatore Romano*, 21(10), 14-16.
- Jan Paweł II. 2001. Orędzie na XVII Światowy Dzień Młodzieży. *L'Osservatore Romano*, 22(9), 6-8.
- Kowalczyk, Marian. 2022. *Implikacje teologiczne apostołatu młodzieży w świetle nauczania papieża XXI wieku*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW.

**MARCIN PRZYWARA SAC** – ks. mgr pallotyn, dyrektor Pallotyńskiego Centrum Młodzieży „Apostoł”, student Centrum Teologii Apostołstwa „Pallottianum” w Ołtarzewie.



## Religijność społeczeństwa ukraińskiego w perspektywie wyzwań dla Kościoła w Polsce

Religiousness of Ukrainian society in the perspective  
of challenges for the Church in Poland

MATEUSZ JAKUB TUTAK

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Wydział Teologiczny, Polska

[mateusztutak@gmail.com](mailto:mateusztutak@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0001-6517-0068>

**Abstract:** The outbreak of the war in Ukraine and the resulting refugee exodus caused an avalanche of changes that affected first the Ukrainians themselves and then the societies that hosted them. The new situation required and still requires a response from the pastoral ministry of the Catholic Church in Poland. The purpose of this study is to search for indications useful for building a pastoral model of pastoral work among Ukrainians. The subject of the research is the religiosity of the Ukrainian society observed in 2020 as part of the seventh wave of the European Values Study, whose databases are publicly available. Access to raw data made it possible to carry out statistical tests showing the significance, strength and direction of correlation between religiosity parameters and the main socio-demographic characteristics. The results of these analyzes were sociologically interpreted and conclusions and pastoral postulates were drawn from them. It turns out that the majority of Ukrainian society declares belonging to the Eastern rite or non-denominationalism. 8 out of 10 Ukrainians describe themselves as religious and believers in God, which does not translate into religious practices or the professed doctrine. It is also worth noting that a significant proportion of war refugees are women, who, according to research, present a higher level of religiosity than the general population of Ukraine. Besides, the attitude towards faith in a statistically significant way depends on the place of residence in Ukraine. All these circumstances and the awareness of the dynamics of changes conditioned by the current situation open up new perspectives for pastoral care in Poland. It is an opportunity not only to engage in charity, but also to deepen religious

awareness, especially towards Orthodox and Greek Catholic people, and a missionary attitude towards people who do not belong to any religion. Such an approach to the issue is possible within pastoral sociology, which is to be a space for dialogue between pastoral theology and sociological knowledge and empirical research.

**Keyword:** religiosity; correlation; Ukraine; pastoral sociology; migration; Church in Poland

**Abstrakt:** Wybuch wojny na Ukrainie i związany z nią uchodźczy exodus wywołały lawinę zmian, które dotknęły najpierw samych Ukraińców, a następnie przyjmujące ich społeczeństwa. Nowa sytuacja wymagała i wciąż wymaga reakcji ze strony duszpasterstwa Kościoła katolickiego w Polsce. Celem niniejszego opracowania jest poszukiwanie wskazań przydatnych do budowania modelu pastoralnego pracy duszpasterskiej wśród Ukraińców. Przedmiotem badań jest religijność społeczeństwa ukraińskiego obserwowana w 2020 roku w ramach siódmej fali badań European Values Study, którego bazy danych są ogólnodostępne. Dostęp do danych surowych pozwolił na przeprowadzenie testów statystycznych pokazujących istotność, siłę i kierunek korelacji parametrów religijności z głównymi cechami społeczno-demograficznymi. Wyniki tych analiz zostały zinterpretowane socjologicznie, po czym wyciągnięto z nich wnioski i postulaty pastoralne. Okazuje się, że społeczeństwo ukraińskie w większości deklaruje przynależność do obrządku wschodniego bądź bezwyznaniowość. Religijnymi oraz wierzącymi w Boga określa się 8 na 10 Ukraińców, co nie ma przełożenia na praktyki religijne czy wyznawaną doktrynę. Na uwagę zasługuje także, że znaczną część uchodźców wojennych stanowią kobiety, które według badań prezentują wyższy poziom religijności niż ogół społeczeństwa ukraińskiego. Poza tym, stosunek do wiary w isototny statystycznie sposób zależy od miejsca zamieszkania na Ukrainie. Te wszystkie okoliczności oraz świadomość dynamiki zmian uwarunkowanych obecną sytuacją otwiera nowe perspektywy dla duszpasterstwa w Polsce. Jest bowiem okazją nie tylko do zaangażowania charytatywnego, ale także pogłębienia świadomości religijnej zwłaszcza wobec osób prawosławnych i grekokatolików oraz postawy misyjnej wobec nienależących do żadnego wyznania. Takie ujęcie zagadnienia jest możliwe w ramach socjologii pastoralnej, która ma być przestrzenią dialogu teologii pastoralnej z wiedzą socjologiczną i badaniami empirycznymi.

**Słowa kluczowe:** religijność; współzależność; Ukraina; socjologia pastoralna; migracja; Kościół w Polsce

## Wstęp

Wybuch wojny na Ukrainie i związany z nią uchodźczy exodus wywołały lawinę zmian, które dotknęły najpierw samych Ukraińców, a następnie przyjmujące ich społeczeństwa, w tym szczególnie Polskę. Wydaje się, że swoisty egzamin, przed jakim po 24 lutego 2022 roku stanęli Polacy, nie jest jednak skończony i nie chodzi jedynie o zapewnienie bytu materialnego. Kolejne miesiące wojennych zmagania coraz bardziej uświadamiają, że dotychczasowy

świat dla przybyszów z Ukrainy przestał istnieć. Przed nimi wyzwanie budowania nowego porządku społecznego, w którym goszczące ich społeczeństwo polskie, zwłaszcza przez działania duszpasterskie, może odegrać niebagatelną rolę. Warto więc uświadomić sobie, o jakich przemianach mowa.

Na sytuację społeczeństwa ukraińskiego warto spojrzeć z perspektywy teorii Petera Bergera, który twierdzi, że „graniczne sytuacje ludzkiej egzystencji dowodzą wrodzonego braku trwałości wszystkich społecznych światów” (Berger 2005, 54-55). Jego zdaniem, żaden porządek (*nomos*) nie jest dany raz na zawsze. Anomia, jaką w tym przypadku wywołała wojna, może zniszczyć ów porządek i tworzący go układ norm, wartości i zasad. Pojawia się bowiem nowa perspektywa, pełna często bardzo dramatycznych doświadczeń. Dotyczy to także życia religijnego, które jest znaczącym elementem tego porządku. Idąc dalej za myślą Bergera, należy zauważyć, że sama jednostka, ale także całe społeczeństwo, próbuje jak najszybciej na nowo uporządkować ten świat, wracając do ugruntowanej rzeczywistości bądź szukając nowych znaczeń, które będą ją definiowały (Berger 2005). W tym kontekście wiele zależy od środowiska, w którym będą one poszukiwane i wzmacniane. Sytuacja wojny na Ukrainie staje się więc także wyzwaniem dla społeczeństwa polskiego, które w pierwszym odruchu serca okazało życzliwość i dało świadectwo chrześcijańskiej gościnności. W perspektywie socjologicznej, ale jeszcze bardziej teologicznej, na tym nie kończy się rola gospodarza dla doświadczających anomii wojennych uchodźców. Siłą rzeczy, społeczeństwo polskie staje się dla nich miejscem budowania nowego porządku znaczeń. Ta rola wkracza także w sferę religijną, jeśli wziąć pod uwagę nakaz dawania świadectwa wiary, obowiązujący wszystkich ochrzczonych (czyli znaczącą większość Polaków). Trudno jednak podjąć jakiegokolwiek działania w tym zakresie bez przynajmniej podstawowej wiedzy o życiu religijnym ukraińskich przybyszów.

Celem niniejszego opracowania jest więc poszukiwanie wskazań przydatnych do budowania modelu pastoralnego pracy duszpasterskiej wśród Ukraińców, którzy uciekając przed wojną, masowo osiedlili się w Polsce. Po części sugestie dotyczące tej działalności można znaleźć w opracowaniu ks. profesora Macieja Ostrowskiego, który w 2021 roku przyglądał się parafii jako miejscu otwartemu na migrantów (Ostrowski 2021). Przedstawione tam założenia ukazują złożoność zagadnienia i uświadamiają, że jest to nowa sytuacja dla Kościoła, zwłaszcza w Polsce. By więc właściwie na nią odpowiedzieć, należy zebrać jak najdokładniejszą wiedzę o ludziach, do których ma być kierowana oferta duszpasterska. Teoretycznie i metodologicznie za przygotowanie takiego modelu odpowiada teologia pastoralna. Jest to nauka podejmująca refleksję nad duszpasterstwem, jego teorią i praktycznym odniesieniem. Pomocne w tym są inne dyscypliny naukowe, które opisują rzeczywistość społeczną, w jakiej realizowana jest posługa zbawcza Kościoła. Jednak autonomia tych

nauk, w omawianym kontekście szczególnie socjologii religii, nie pozwala czerpać założeń z teologii pastoralnej (Hervieu-Léger 1999, 220).

W teologii pastoralnej powstały więc odrębne subdyscypliny, które tworzą przestrzeń współpracy interdyscyplinarnej z naukami pozateologicznymi. Jedną z nich jest socjologia pastoralna, bazująca na teoriach wypracowanych w ramach socjologii, przydatnych z punktu widzenia praktyki duszpasterskiej (np. socjologii religii, parafii, organizacji, miasta, grupy, młodzieży itd.; Kuttyło 2012, 35). Tak jak nauki socjologiczne, analizuje zjawiska religijne niezależnie, ale wnioski wyciąga dla teologii pastoralnej (Hervieu-Léger 1999, 224). Dostępną w ten sposób wiedzę socjologiczną (empiryczną i teoretyczną) teologia pastoralna, zgodnie ze swoją metodologią, wykorzystuje do budowania modeli pastoralnych. Istotą tego procesu jest takie zinterpretowanie zjawisk obserwowalnych w świecie społecznym, by służyły lepszemu poznaniu rzeczywistości duszpasterskiej i adekwatnej na nią odpowiedzi (Tutak 2020).

## I. Założenia metodologiczne

Niniejsze opracowanie jest efektem działań realizowanych właśnie w ramach socjologii pastoralnej. Dane empiryczne dotyczące religijności, zdobyte dzięki międzynarodowym badaniom społecznym (część pierwsza artykułu) są zinterpretowane zgodnie z teorią socjologii religii (część druga artykułu) i służą wypracowaniu wniosków i postulatów pastoralnych (część trzecia artykułu), przydatnych w działalności duszpasterskiej wobec Ukraińców. Ujęcie zagadnienia z punktu widzenia socjologii pastoralnej niesie jednak także pewne ograniczenia. Koncentracja na teoriach socjologicznych powoduje, że obserwowane zjawiska nie są interpretowane historycznie czy kulturowo. Nie jest także celem opracowania ocenianie dotychczasowych działań podejmowanych w duszpasterstwie Kościoła katolickiego w Polsce. Istnieje bowiem obawa, że rozmyłyby one główne założenie socjologii pastoralnej, jakim jest opis rzeczywistości duszpasterskiej w świetle socjologicznych teorii. Przy tych wszystkich okolicznościach (i pewnie wątpliwościach) warto sobie uświadomić, że socjologia pastoralna jest dziedziną wiedzy, w której przypadku można mówić o służebnej roli socjologii wobec teologii pastoralnej (Łuczak 2005). Mimo szczegółowych analiz socjologicznych głównym celem artykułu nie jest więc pogłębianie wiedzy socjologicznej, ale właściwe wykorzystanie jej na użytek teologii pastoralnej. Stąd odwołanie do teorii socjologicznych poparte wynikami badań empirycznych. Tu pojawia się jednak kolejna uwaga, gdyż dopiero artykuł *stricte* teologiczny może przełożyć zaprezentowane poniżej wnioski i postulaty na rzeczywistość duszpasterską. Nie ma bowiem miejsca w socjologii pastoralnej na dawanie konkretnych wskazań praktycz-

nych, które mogą być zrealizowane na przykład w parafii (Ostrowski 2021). Należy jednak wierzyć, że meandry interdyscyplinarności teologii pastoralnej nie przeszkodzą, a wręcz pomogą w lepszym odczytaniu znaku czasu, jakim niewątpliwie dla Kościoła w Polsce jest napływ migrantów z Ukrainy.

Wykorzystane w niniejszym opracowaniu badania empiryczne to ogólnodostępne rezultaty międzynarodowego projektu badawczego European Values Study [dalej: EVS], co kilka lat realizowanego w wielu europejskich krajach. Bazy danych z zebrany materiał są zamieszczane na stronie internetowej projektu (<https://europeanvaluesstudy.eu>), skąd każdy zainteresowany może pobrać interesujący materiał. Są to badania podejmujące zagadnienia dotyczące: życia, rodziny, pracy, polityki, społeczeństwa i religii. Ten ostatni obszar, z racji tematyki niniejszego opracowania, stał się źródłem do własnych analiz, najpierw statystycznych, a później socjologicznych. W jego ramach w badaniu została podjęta kwestia przynależności religijnej, deklaracji religijności, udziału w nabożeństwach, praktyki modlitwy osobistej, wartości ważnych dla respondenta, zaufania do Kościoła, wreszcie wiary w Boga i głównych dogmatów chrześcijaństwa. Te wskaźniki pozwolą ukazać religijność społeczeństwa ukraińskiego w możliwie najpełniejszy, w ramach dostępnych danych, sposób. Dlatego to one w niniejszym opracowaniu będą podlegały analizie socjologicznej i interpretacji teologicznej. Wcześniej jednak zostaną zweryfikowane statystycznie, by sprawdzić, czy i na ile ich poziom zależy od cech społeczno-demograficznych społeczeństwa osób badanych z Ukrainy.

## **2. Analiza religijności społeczeństwa ukraińskiego**

Przed przeprowadzeniem niniejszych analiz należało podjąć szereg działań przygotowawczych, które pozwolą uzyskać wiarygodne wyniki, umożliwiające ich właściwe wykorzystanie. Najpierw wyselekcjonowano rekordy dotyczące badań przeprowadzonych na Ukrainie w 2020 roku w ramach ostatniej, piątej fali realizowanej w latach 2017-2022<sup>1</sup>. W ten sposób powstał zbiór danych dotyczących 1612 respondentów badanych na Ukrainie.

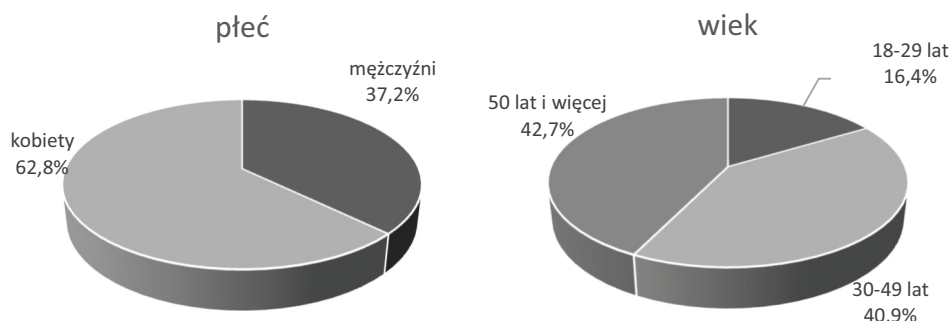
### **2.1. Struktura demograficzna**

Struktura próby biorącej udział w badaniu EVS, przynajmniej w zakresie głównych zmiennych demograficznych, całkiem dobrze odzwierciedla popu-

---

<sup>1</sup> W celach porównawczych zostały wykorzystane także dane z trzeciej fali badań, która była realizowana w latach 1999-2002 w Ukrainie w 1999 roku.

lację Ukrainy, dlatego sformułowane na tej podstawie wnioski można traktować jako reprezentatywne dla całego społeczeństwa<sup>2</sup>.



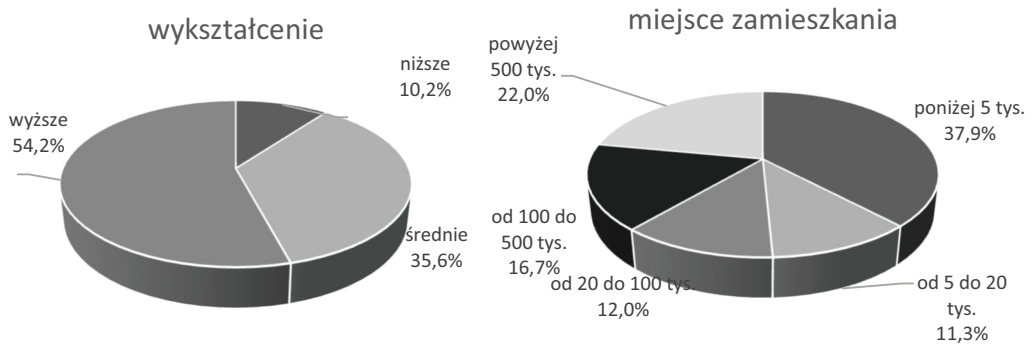
**Rycina 1. Struktura płci i wieku badanych Ukraińców w 2020 roku**

Należy jednak zauważyć, że w badaniu wzięło udział znacznie więcej kobiet niż mężczyzn. Poza tym, najmłodszy respondenci, czyli między 18. a 29. rokiem życia, stanowili nie więcej niż 1/5 badanych. Zaś udział dwóch pozostałych kategorii wiekowych, czyli od 30. do 49. roku życia i od 50. roku życia był mniej więcej równy i wynosił około 40% w każdej.

Przy analizowaniu informacji o społeczeństwie warto wziąć pod uwagę także inne cechy społeczno-demograficzne, które mogą mieć wpływ na obserwowane zjawiska, a przynajmniej pozwalają lepiej je zrozumieć. Dlatego w niniejszym opracowaniu zostaną poddane analizie takie czynniki, jak wykształcenie i miejsce zamieszkania.

Z racji autonomicznego wobec regulacji europejskich systemu szkolnictwa wyższego na Ukrainie trudno odnosić się do istniejących tam stopni edukacji. Dlatego odpowiedzi respondentów zostały zagregowane do trzech uniwersalnych kategorii, rozpoznawanych na całym świecie. Okazuje się, że 1/10 badanych ma wykształcenie niższe, 1/3 średnie, a ponad połowa wyższe. Co interesujące, od 1999 roku prawie dwukrotnie wzrósł udział osób z wyższym

<sup>2</sup> Struktura płci w próbie nie do końca oddawała strukturę populacji, ale sygnalizowała dysproporcję. Jeżeli bowiem według danych ONZ odsetek kobiet na Ukrainie wynosił 54% a mężczyzn 46%, to w omawianych badaniach przypominał raczej podział odpowiednio 2/3 do 1/3. Gdy zaś chodzi o wiek, to kategorie wiekowe wyodrębnione w próbie nie różniły się od danych populacyjnych zbieranych przez ONZ więcej niż o 5 punktów procentowych. Większą różnicę widać natomiast, jeśli porównać średnie wieku w obu grupach. Według badań EVS średnia wieku Ukraińców wynosi 46,8 lat zaś faktyczna była o 6 lat niższa i wynosiła 40,5 lat. Należy jednak zdawać sobie sprawę, że nie ma możliwości stworzenia próby całkowicie odzwierciedlającej strukturę demograficzną badanej społeczności.



**Rycina 2. Poziom wykształcenia i miejscowość zamieszkania badanych Ukraińców w 2020 roku**

wykształceniem. W tym czasie zdecydowanie zmniejszyła się część osób z wykształceniem średnim. To oznacza, że w ciągu 20 lat znacznie podniósł się poziom wykształcenia Ukraińców i obecnie większość z nich ma wykształcenie wyższe.

Podobnej agregacji kategorii należało dokonać w związku z miejscem zamieszkania. Dzięki temu okazało się, że najwięcej Ukraińców mieszka w najmniejszych miejscowościach. Potwierdzają to badania zarówno z 1999 roku, jak i z 2020 roku, kiedy to w badaniu wzięło udział 38% respondentów z miejscowości poniżej 5 tys. ludności. Co ciekawe, w analizowanym okresie o ponad 10 punktów procentowych zmniejszył się udział osób mieszkających w największych miastach, powyżej 100 tys. mieszkańców. W tym czasie o podobny odsetek zwiększył się udział badanych z miejscowości od 5 do 100 tys. ludności. Obserwuje się więc proces migrowania z dużych ośrodków miejskich w kierunku małych i średnich miast.

Te cztery czynniki: płeć, wiek, poziom wykształcenia i miejsce zamieszkania, wydają się kluczowe w wyjaśnianiu poziomu życia religijnego. Dlatego w niniejszym opracowaniu będą one traktowane jako zmienne niezależne, czyli główne wyjaśniające religijność społeczeństwa ukraińskiego. Należy jednak pamiętać, że nie są to jedyne czynniki, choć z pewnością wiodące i z punktu widzenia dostępności najbardziej przydatne do interpretacji. Pomogą w tym operacje statystyczne, które ustalą kierunek i siłę zależności między zmiennymi<sup>3</sup>. Tak bowiem brzmi zasadnicze pytanie postawione w niniejszym opracowaniu:

<sup>3</sup> Są one różne, w zależności od rodzaju zmiennych, jakich dotyczą. Gdy korelowane są dwie zmienne liczbowe (np. wiek i oceny na 10-punktowej skali), stosuje się współczynnik r-Pearsona. Gdy zaś koreluje się dwie zmienne porządkowe (np. miejsce zamieszkania i częstotliwość osobistej modlitwy), stosuje się współczynnik tau Kendalla. W przypadku zależności między zmiennymi nominalnymi (np. płeć i wyznanie) stosuje się współczynnik V Cramera (ewentualnie phi Yula).

waniu: Co ma wpływ na religijność społeczeństwa ukraińskiego? Odpowiedź na nie będzie oparta na ocenie istotności statystycznej i analizie zależności między cechami społeczno-demograficznymi a podjętymi w badaniu EVS przejawami tej religijności. Wśród tych przejawów należy wymienić: przynależność religijną, deklarację religijności, udział w nabożeństwach i modlitwę osobistą, miejsce religii jako wartości życiowe, zaufanie do Kościoła, wiarę w Boga i inne dogmaty oraz miejsce Boga w życiu badanych.

## 2.2. Przynależność religijna

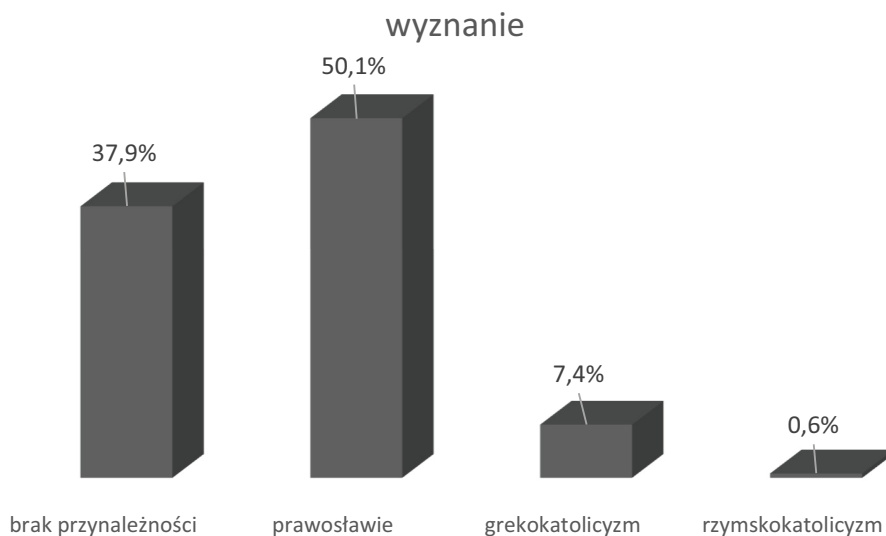
Na samym początku warto zwrócić uwagę, że prawie 38% Ukraińców deklaruje brak przynależności do wyznania religijnego. W porównaniu z badaniami z 1999 roku jest to spadek deklaracji o 6 punktów procentowych, kiedy takie wskazania były na poziomie 43,7%. Co ciekawe, w tym samym czasie o podobny odsetek wzrósł udział osób wyznających prawosławie, do którego obecnie należy dokładnie połowa Ukraińców. Kolejnym wyznaniem jest tam grekokatolicyzm, deklarowany przez ponad 7% badanych. Pozostałe wyznania, także katolicyzm w obrządku rzymskim, są znacznie mniej liczne a ich odsetek mieści się granicach błędu statystycznego.

Okazuje się, że przynależność do wyznań zależy od płci, wieku i miejsca zamieszkania, zaś nie ma na to wpływu wykształcenie. Wystarczy spojrzeć na badanych deklarujących brak przynależności religijnej, by zobaczyć, na czym te zależności polegają. Taka postawa jest bowiem znacznie bardziej popularna wśród mężczyzn (prawie połowa) niż kobiet (mniej niż 1/3). Analizy pokazują także, że brak przynależności znacznie częściej deklarują osoby do 30. roku życia (44%) niż mające 50 lat i więcej (33%). Deklaracja braku przynależności religijnej nie jest zależna od wykształcenia, gdyż różnice między poszczególnymi kategoriami nie osiągają nawet dwóch punktów procentowych. Znacznie bardziej przynależność religijną różnicuje miejsce zamieszkania. Okazuje się bowiem, że im mniejsza miejscowość, tym odsetek osób bez przynależności religijnej jest mniejszy. Różnice są znaczne, gdyż we wsiach i w miejscowo-

---

W innych sytuacja, gdy koreluje się zmienne różnych typów, stosuje się jeszcze inne wskaźniki, jak np. współczynnik rho-Spearmana. Wszystkie te testy pozwalają ustalić kierunek i siłę zależności, ale przede wszystkim statystyczne jej istnienie. Nie każda bowiem różnica w częstościach występowania zjawisk obrazowana przez udział procentowy w poszczególnych kategoriach świadczy o istnieniu korelacji. Dlatego zastosowane wskaźniki są sprawdzane pod kątem poziomu istotności ich wyniku, który określa, jaki zakłada się poziom błędu przy interpretowaniu analizowanego testu. W niniejszym opracowaniu za statystycznie istotne uznano tylko te korelacje, w których poziom istotności był najwyższy, czyli  $p < 0,001$ . Innymi słowy, gdy nie był spełniony ten warunek, zależność nie była interpretowana jako statystycznie istotna, co oznacza, że nie analizowano jej w kategoriach wpływu.





**Rycina 3. Przynależność religijna Ukraińców w 2020 roku**

Tabela 1. Deklaracja braku przynależności do wyznań religijnych wśród Ukraińców w 2020 roku według cech społeczno-demograficznych (w %)

Brak przynależności		
Ogółem		37,9
Płeć	kobiety	31,8
	mężczyźni	48,2
Wiek	15-29 lat	44,3
	30-49 lat	40,9
	50 lat i więcej	32,5
Wykształcenie	niższe	36,7
	średnie	37,6
	wyższe	38,6
Miejsce zamieszkania	poniżej 5 tys.	28,9
	od 5 do 10 tys.	34,3
	od 20 do 100 tys.	41,3
	od 100 do 500 tys.	43,3
	powyżej 500 tys.	49,4

ściach poniżej 5 tys. mieszkańców nieco ponad 1/4 deklaruje brak przynależności, podczas gdy w miastach powyżej pół miliona jest to prawie połowa deklaracji<sup>4</sup>.

W przypadku przynależności religijnej nie ma więc znaczenia, jakie to ma wykształcenie. Za to ważna jest jego płeć, wiek i miejsce zamieszkania. Nie należy do żadnego wyznania prawie co drugi mężczyzna i co druga osoba mieszkająca w największych miastach oraz prawie co drugi młody człowiek przed 30. rokiem życia.

Deklaracja przynależności instytucjonalnej jest jednak tylko jednym z wielu wskaźników obrazujących poziom życia religijnego w Ukrainie. Kolejne dokładniej pokażą, jak się ono przejawia w: praktykach, zaufaniu, wartościach, ideologii czy wreszcie postawach moralnych.

### 2.3. Deklaracja religijności

Deklaracja religijności jest pierwszym wskaźnikiem, który pokazuje, że bycie religijnym nie jest tym samym, co przynależność wyznaniowa. Okazuje się bowiem, że znacznie więcej badanych deklaruje, że są osobami religijnymi, niż że należą do jakiejś religii. Obecnie prawie 8 na 10 osób uważa siebie za osobę religijną.

Ponownie, znacznie częściej religijne są kobiety (87%) niż mężczyźni, wśród których tylko 2/3 złożyło taką deklarację. Takiej zależności nie widać, gdy chodzi o wiek, mimo że 3/4 najmłodszych uważa siebie za osoby religijne, zaś osób najstarszych o 5 punktów procentowych więcej. Podobnie jak przy innych wskaźnikach, bycie religijnym jest znacznie bardziej popularne w najmniejszych miejscowościach (84%) niż w największych (73%). Nie ma natomiast istotnej statystycznie zależności między poziomem wykształcenia a religijnością<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Współczynnik  $V$  Kramera pokazuje, że istnieje zależność między płcią a wyznaniem ( $V=0,191$ ;  $p<0,001$ ) i miejscem zamieszkania ( $V=0,132$ ;  $p<0,001$ ). Nie został potwierdzony statystycznie istotny związek między wyznaniem a wiekiem i poziomem wykształcenia, gdyż poziom istotności był zbyt niski ( $p>0,001$ ). Jeśli chodzi o ustalenie zależności elementów religijności z wiekiem, w całym opracowaniu do analizy współczynnika korelacji wieku ze zmiennymi zależnymi zostały wykorzystane dane o dokładnym wieku każdego z respondentów. Dzięki temu można było użyć bardziej czułych statystyk, bazujących na kategoriach liczbowych. Natomiast w prezentowanych tabelach ten wiek został zagregowany do trzech przedziałów, co ma pomóc w zobrazowaniu i opisie danych.

<sup>5</sup> Zależność statystycznie istotną pokazuje współczynnik  $\phi$ -Yula, który potwierdza, że płeć różnicuje religijność badanych ( $\phi=0,247$ ;  $p<0,001$ ). Korelację między miejscem zamieszkania a religijnością pokazuje współczynnik  $V$ -Cramera ( $V=0,116$ ;  $p<0,001$ ). Żaden z przeprowadzonych testów nie potwierdził istnienia zależności deklaracji religijności od wieku i wykształcenia ( $p>0,001$ ).

Tabela 2. Deklaracja religijności wśród Ukraińców w 2020 roku według zmiennych społeczno-demograficznych (w %)

		Religijny
Ogółem		79,6
Płeć	kobiety	87,1
	mężczyźni	66,5
Wiek	15-29 lat	75,2
	30-49 lat	79,8
	50 lat i więcej	81,1
Wykształcenie	niższe	82,1
	średnie	77,7
	wyższe	80,3
Miejsce zamieszkania	poniżej 5 tys.	84,1
	od 5 do 10 tys.	84,1
	od 20 do 100 tys.	76,4
	od 100 do 500 tys.	77,1
	powyżej 500 tys.	73,0

Analiza ogólnej deklaracji religijności pokazuje, że jej poziom nie zależy od wieku czy wykształcenia, za to od płci i miejsca zamieszkania. Jak się okaże w kolejnych wskaźnikach, jest to relacja właściwa dla wielu elementów znamionujących religijność.

#### 2.4. Udział w nabożeństwach

Kolejnym wskaźnikiem religijności są praktyki religijne, zarówno wspólnotowe, realizowane podczas cotygodniowych nabożeństw, jak i indywidualne w formie modlitwy osobistej. W tych pierwszych regularnie udział bierze 15% Ukraińców. Z pewnością należy odnotować tu od 1999 roku wzrost deklaracji (9,5%), choć jest on znacznie mniejszy niż przy całkowitej rezygnacji z praktykowania (36,9%). Wciąż jednak najliczniejszą grupę stanowią osoby praktykujące tylko w święta bądź kilka razy w roku. Może się to wiązać z dość liberalnym w prawosławiu podejściem do coniedzielnych praktyk.



**Rycina 4. Częstotliwość udziału w nabożeństwach wśród Ukraińców w 2020 roku**

Tabela 3. Wskazania udziału w nabożeństwach przynajmniej raz w tygodniu wśród Ukraińców w 2020 roku według cech społeczno-demograficznych (w %)

		Rzadko bądź wcale
Ogółem		26,9
Płeć	kobiety	29,6
	mężczyźni	48,2
Wiek	15-29 lat	43,9
	30-49 lat	38,7
	50 lat i więcej	31,6
Wykształcenie	niższe	32,5
	średnie	36,6
	wyższe	37,3
Miejsce zamieszkania	poniżej 5 tys.	29,1
	od 5 do 10 tys.	38,7
	od 20 do 100 tys.	38,9
	od 100 do 500 tys.	36,8
	powyżej 500 tys.	46,9

Szukając przestrzeni do działań duszpasterskich, należy przyjrzeć się strukturze osób, zwłaszcza tych, które nie praktykują bądź robią to bardzo

rzadko. Podobnie jak przy poprzednich wskaźnikach, prawie połowa mężczyzn nie praktykuje w ogóle. Na uczestnictwo w nabożeństwach właściwie nie ma wpływu poziom wykształcenia, za to dość dużą różnicę w tej kwestii widać, gdy chodzi o wiek i miejsce zamieszkania. Prawie 44% młodzieży do 29. roku życia nie praktykuje w ogóle, podczas gdy wśród osób od 50. roku życia jest to prawie 32%. Jeszcze większą przepaść widać między mieszkańcami różnych wielkości miejscowości. Wśród tych z najmniejszych niepraktykujących jest 29% a wśród tych z największych prawie 47%. Należy więc zauważyć, że znaczna część mężczyzn, osób najmłodszych i mieszkających w metropoliach ma zupełnie inne doświadczenie praktyk religijnych niż reszta społeczności ukraińskiej<sup>6</sup>.

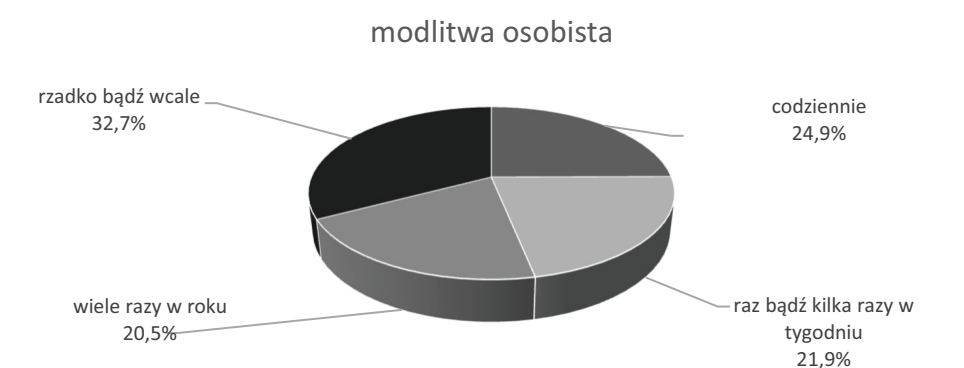
## 2.5. Modlitwa osobista

Obok praktyk wspólnotowych realizowanych podczas nabożeństw celebrowanych w świątyniach istnieją praktyki indywidualne realizowane poprzez modlitwę osobistą. Okazuje się, że przynajmniej do nich znacznie więcej respondentów niż do praktyk wspólnotowych. Prawie 1/4 badanych modliła się i modli się codziennie. Warto jednak zwrócić szczególną uwagę na osoby modlące się rzadko bądź wcale, gdyż jest to najliczniejsza grupa Ukraińców. Co jednak istotne, choć dziś stanowią oni 1/3 badanych, to w ciągu minionych 20 lat odsetek ten zmniejszył się o 12 punktów procentowych. Porównując te wyniki z deklaracjami uczestnictwa w nabożeństwach, można zauważyć jednak, że więcej osób przynajmniej raz w ogóle się nie modli niż że nie uczestniczy w nabożeństwach. Formułując myśl inaczej, istnieje grupa osób, dla których praktyki wspólnotowe są ważniejsze niż indywidualne.

Warto przeanalizować, jak ta częstotliwość modlitwy rozkłada się w poszczególnych cechach społeczno-demograficznych. Okazuje się, że częstotliwość modlitwy u kobiet jest dwa razy większa niż u mężczyzn. Trzykrotnie częściej modlitwę osobistą deklarują osoby starsze niż młodsze. Poza tym, choć w opisie widać, że częściej codzienną modlitwę deklarują osoby z najniższym wykształceniem i znacznie rzadziej ze średnim bądź wyższym, to statystyki nie potwierdzają, że wykształcenie ma wpływ na praktyki indywidual-

<sup>6</sup> Współczynnik V-Cramera pokazuje, że istnieje zależność między płcią a częstotliwością praktyk ( $V=0,223$ ;  $p<0,001$ ). Współczynnik rho-Spearmana wskazuje na zależność między wiekiem a udziałem w praktykach ( $\rho=-0,92$ ;  $p<0,001$ ). Współczynnik tau-c Kendalla potwierdza zależność między miejscem zamieszkania a udziałem w nabożeństwach ( $\tau-c=0,138$ ;  $p<0,001$ ). Ta sama statystyka nie pokazuje zależności istotnej statystycznie między poziomem wykształcenia a udziałem w nabożeństwach ( $p>0,001$ ).

ne. Natomiast potwierdzenie w statystykach znajduje zależność między tymi praktykami a miejscem zamieszkania. Im bowiem mniejsza miejscowość, tym więcej jest osób modlących się codziennie. Zmiana w kierunku największych



**Rycina 5. Częstotliwość modlitwy osobistej na Ukrainie w 2020 roku**

**Tabela 4. Wskazania codziennej modlitwy osobistej wśród Ukraińców w 2020 roku według cech społeczno-demograficznych (w %)**

		Codziennie
Ogółem		24,9
Płeć	kobiety	30,9
	mężczyźni	14,8
Wiek	15-29 lat	10,2
	30-49 lat	19,7
	50 lat i więcej	35,6
Wykształcenie	niższe	41,1
	średnie	21,9
	wyższe	24,0
Miejsce zamieszkania	poniżej 5 tys.	29,1
	od 5 do 10 tys.	23,8
	od 20 do 100 tys.	29,5
	od 100 do 500 tys.	23,8
	powyżej 500 tys.	16,7

miejsowości nie idzie liniowo, ale mieszkańcy miast powyżej 500 tys. modlą się prawie dwa razy rzadziej niż w najmniejszych miejscowościach<sup>7</sup>.

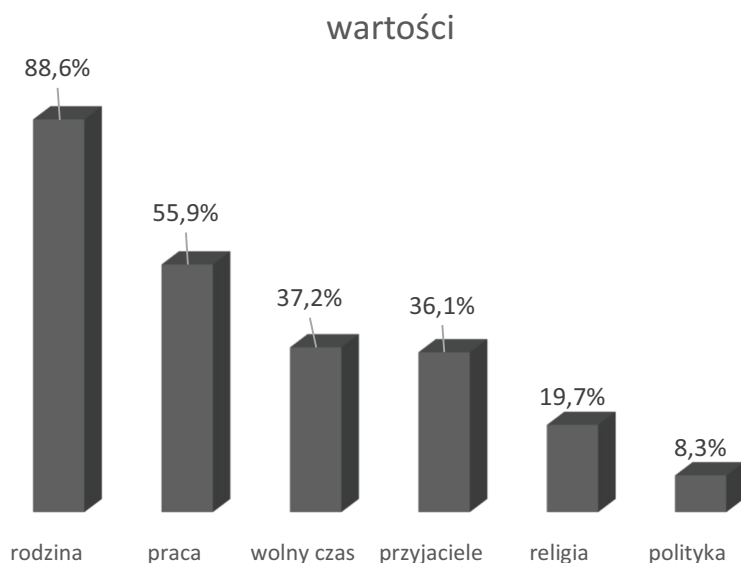
## 2.6. Ważne wartości

Badani wskazywali, które spośród różnych wartości są dla nich bardzo ważne. Okazuje się, że nieustannie większość wskazuje rodzinę i pracę. O ile ta pierwsza jest wybierana coraz częściej, bo od 1999 roku odsetek jej wskazań wzrósł o 5 punktów procentowych do prawie 89%, to druga jest wybierana coraz rzadziej, gdyż odsetek ten zmniejszył się prawie o 7 punktów procentowych do 56%. Co szczególnie interesujące, największy wzrost wskazań odnotował wolny czas jako wartość bardzo ważna w życiu Ukraińców. W ciągu 20 lat liczba ta zwiększyła się o 12 punktów procentowych i dziś wolny czas jako ważny wskazuje 37% badanych. Kolejną wartością, której deklaracje niewiele się zmieniły, są przyjaciele, bardzo ważni dla 36% respondentów. Religia jest bardzo ważna dla 1 na 5 badanych i odsetek ten niewiele się zmienił w porównaniu z badaniami na koniec tamtego tysiąclecia.

Każda z tych wartości zasługuje na dokładną analizę. Nie jest jednak celem niniejszego opracowania szczegółowe omawianie ich wszystkich. Dlatego poniżej uwaga zostanie skoncentrowana na wartości, jaką jest religia, zaś pozostałe wartości zostaną ujęte zbiorczo. O tym, czy religia jest ważna w życiu osoby z Ukrainy, decyduje jej płeć. Kolejnym czynnikiem jest wiek, jak bowiem pokazuje tabela częstości, osoby powyżej 50. roku życia znacznie częściej twierdzą, że religia jest bardzo ważna w ich życiu niż te, które nie przekroczyły 50 lat. Istotnych statystycznie zależności nie widać, gdy wziąć pod uwagę kryterium wykształcenia, gdyż różnica w deklaracjach między najniższym i najwyższym nie sięga nawet 3 punktów procentowych. Podejście do religii zmienia się natomiast w perspektywie miejsca zamieszkania. O ile ¼ mieszkających w miejscowościach do 5 i do 10 tys. uważa, że religia jest ważna w ich życiu, to wśród mieszkańców największych miast takie deklaracje składa jedynie 1 na 10 badanych<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Współczynnik V-Cramera potwierdza istnienie zależności między płcią a częstotliwością modlitwy osobistej ( $V=0,314$ ;  $p<0,001$ ). Współczynnik rho-Spearmana potwierdza zależność między wiekiem a częstotliwością modlitwy osobistej ( $\rho=0,232$ ;  $p<0,001$ ). Współczynnik tau-c Kendalla potwierdza słabą zależność między miejscem zamieszkania a częstotliwością modlitwy osobistej ( $\tau-c=0,116$ ;  $p<0,001$ ) i jednocześnie nie daje potwierdzenia dla istnienia zależności między poziomem wykształcenia a częstotliwością modlitwy osobistej, gdyż wynik korelacji nie jest istotny statystycznie ( $p>0,001$ ).

<sup>8</sup> Współczynnik V-Cramera pokazuje zależność między płcią a miejscem religii w życiu ( $V=0,139$ ;  $p<0,001$ ). Współczynnik rho-Spearmana potwierdza istnienie zależności między wiekiem a miejscem religii w życiu ( $\rho=-0,151$ ;  $p<0,001$ ). Współczynnik V-Cramera pozwala wnio-



**Rycina 6. Wskazania niektórych wartości jako bardzo ważnych w życiu wśród Ukraińców na Ukrainie w 2020 roku**

Tabela 5. Wskazanie religii jako bardzo ważnej w życiu wśród Ukraińców w 2020 roku według cech społeczno-demograficznych (w %)

		Religia
Ogółem		19,7
Płeć	kobiety	21,1
	mężczyźni	17,4
Wiek	15-29 lat	16,4
	30-49 lat	16,1
	50 lat i więcej	24,5
Wykształcenie	niższe	21,3
	średnie	20,7
	wyższe	18,8
Miejsce zamieszkania	poniżej 5 tys.	24,9
	od 5 do 10 tys.	24,9
	od 20 do 100 tys.	20,7
	od 100 do 500 tys.	16,4
	powyżej 500 tys.	10,3



Gdy zaś chodzi o pozostałe wartości, warto zwrócić uwagę, które cechy społeczno-demograficzne mają wpływ na ich miejsce w życiu. Okazuje się bowiem, że znaczenie rodziny w życiu zależy jedynie od płci, zaś pozostałe zmienne nie mają na nią istotnego statystycznie wpływu. Druga co do częstotliwości wskazań praca jako wartość w życiu zależy od wieku i miejsca zamieszkania. Na wskazania czasu wolnego jako ważnego w życiu również ma wpływ wiek, ale także poziom wykształcenia. Natomiast na znaczenie przyjaciół w życiu ma wpływ tylko wiek. To, czy polityka jest ważna w życiu, zależy od: płci, wieku i poziomu wykształcenia<sup>9</sup>.

Okazuje się więc, że czynnikiem różnicującym miejsce w życiu prawie każdej z wymienionych wartości jest wiek; to on wpływa na znaczenie nadawane pracy, wolnemu czasowi, przyjaciołom, polityce czy omawianej tu religii.

## 2.7. Zaufanie do Kościoła

Jak pokazują badania, 2/3 badanych Ukraińców deklaruje zaufanie do Kościoła, oczywiście zazwyczaj kojarzonego z prawosławiem. Tak jak przy poprzednich zmiennych, mężczyźni znacznie rzadziej ufają Kościołowi niż kobiety a różnica wynosi 17 punktów procentowych. Rzadziej ufają także najmłodszy, podczas gdy najstarsi robią to znacznie częściej. Mniej widoczna jest natomiast różnica, gdy wziąć pod uwagę wykształcenie Ukraińców. Inne jest zaufanie do Kościoła w zależności od miejsca zamieszkania, bo deklaruje je 3/4 osób mieszkających w najmniejszych miejscowościach, podczas gdy czy-

---

skować istnienie korelacji między miejscem zamieszkania a miejscem religii w życiu ( $V=0,248$ ;  $p<0,001$ ). Zaś współczynnik tau-c Kendalla między poziomem wykształcenia a miejscem religii w życiu nie jest istotny statystycznie ( $p>0,001$ ).

<sup>9</sup> Współczynnik V-Cramera pokazuje zależność między płcią a miejscem rodziny w życiu ( $V=0,101$ ;  $p<0,001$ ). Pozostałe korelacje nie potwierdzają istnienia istotnej statystycznie zależności miejsca rodziny w życiu z wiekiem, wykształceniem i miejscem zamieszkania ( $p>0,001$ ). Gdy zaś chodzi o miejsce pracy w życiu współczynnik rho-Spearmana pokazuje jej zależność od wieku ( $\rho=0,201$ ;  $p<0,001$ ), zaś współczynnik V-Cramera jej zależność od miejsca zamieszkania ( $V=0,164$ ;  $p<0,001$ ). Statystyki nie potwierdzają tej zależności od płci i wykształcenia ( $p>0,001$ ). W przypadku miejsca wolnego czasu w życiu badanych współczynnik rho-Spearmana potwierdza zależność od wieku ( $\rho=0,244$ ;  $p<0,001$ ), zaś V-Cramera od poziomu wykształcenia ( $V=0,151$ ;  $p<0,001$ ). Nie są istotne statystycznie zależności wolnego czasu od płci oraz miejsca zamieszkania ( $p>0,001$ ). Miejsce przyjaciół w życiu zależy istotnie statystycznie jedynie od wieku, co pokazuje współczynnik rho-Spearmana ( $\rho=0,135$ ;  $p<0,001$ ); przy pozostałych zmiennych niezależnych tej korelacji nie widać ( $p>0,001$ ). W przypadku polityki współczynnik V-Cramera pokazuje jej zależność statystycznie istotną od płci ( $V=0,123$ ;  $p<0,001$ ) i poziomu wykształcenia ( $V=0,118$ ;  $p<0,001$ ), zaś rho-Spearmana od wieku ( $\rho=-0,137$ ;  $p<0,001$ ). Nie można potwierdzić takiej zależności od miejsca zamieszkania ( $p>0,001$ ).

ni to nieco ponad połowa osób mieszkających w największych miejscowościach<sup>10</sup>.

Tabela 6. Zaufanie (duże i bardzo duże) do Kościoła wśród Ukraińców w 2020 roku według cech społeczno-demograficznych (w %)

		Zaufanie
Ogółem		66,8
Płeć	kobiety	73,0
	mężczyźni	56,3
Wiek	15-29 lat	61,8
	30-49 lat	64,4
	50 lat i więcej	71,0
Wykształcenie	niższe	70,0
	średnie	68,5
	wyższe	65,0
Miejsce zamieszkania	poniżej 5 tys.	75,9
	od 5 do 10 tys.	68,4
	od 20 do 100 tys.	65,2
	od 100 do 500 tys.	65,5
	powyżej 500 tys.	53,6

## 2.8. Wiara w Boga

Jak pokazują badania, wiara w Boga nie idzie w parze z wiarą w dogmaty przyjęte w chrześcijaństwie, czyli w życie po śmierci, w istnienie piekła i nieba. Jeżeli niezmiennie od 1999 roku wiarę w Boga deklaruje ponad 80% osób z Ukrainy, to w przypadku pozostałych dogmatów są to deklaracje nieznacznie przekraczające połowę badanych. Co ważne, w ciągu 20 lat obserwuje się

<sup>10</sup> Wynik współczynnika V-Cramera pokazuje, że istnieje zależność między płcią a zaufaniem do Kościoła ( $V=0,202$ ;  $p<0,001$ ). Współczynnik rho-Spearmana potwierdza, że istnieje zależność między wiekiem a zaufaniem ( $\rho=-0,123$ ;  $p<0,001$ ). Współczynnik tau-c Kendalla pokazuje, że istnieje zależność między miejscem zamieszkania a poziomem zaufania Kościołowi ( $\tau-c=0,160$ ;  $p<0,001$ ). Natomiast analiza statystyczna nie potwierdza istnienia statystycznie istotnej zależności między poziomem wykształcenia a zaufaniem do Kościoła ( $p>0,001$ ).

wzrost wiary w przypadku wszystkich tych dogmatów o około 11 punktów procentowych. Dlatego kwestia Boga będzie tu rozpatrywana osobno, gdyż wskazuje na istnienie wiary niedoprecyzowanej wyznaniowo.

Tabela 7. Wiara w Boga i główne dogmaty wśród Ukraińców w 2020 roku (w %)

		W Boga	W życie po śmierci	W istnienie piekła	W istnienie nieba
Ogółem		82,6	51,9	50,7	52,5
Płeć	kobiety	89,3	57,6	56,9	58,9
	mężczyźni	70,7	42,2	40,3	41,9
Wiek	15-29 lat	78,8	48,5	46,2	48,3
	30-49 lat	81,8	52,3	51,3	53,2
	50 lat i więcej	84,6	52,7	52,0	53,5
Wykształcenie	niższe	88,9	54,5	58,0	60,3
	średnie	81,0	47,1	48,3	49,3
	wyższe	82,3	54,7	51,0	53,4
Miejsce zamieszkania	poniżej 5 tys.	87,1	56,9	58,6	59,7
	od 5 do 10 tys.	85,7	43,2	39,3	40,6
	od 20 do 100 tys.	81,9	55,0	51,7	53,0
	od 100 do 500 tys.	81,6	49,8	44,0	46,2
	powyżej 500 tys.	73,6	46,5	46,6	49,8

Jak przy poprzednich wskaźnikach religijności, także i tu widać zależność między płcią a wiarą w Boga, bo 9 na 10 kobiet wierzy w istnienie Boga, podczas gdy tę wiarę podziela tylko 7 na 10 mężczyzn. Wiara w Boga zależy także od miejsca zamieszkania, gdyż wśród najmniejszych miejscowości ten odsetek wynosi 87%, podczas gdy w największych jest o 13 punktów procentowych mniejszy. W przypadku wiary w Boga nie widać istotnej statystycznie różnicy wśród osób najstarszych i najmłodszych oraz – tak jak przy poprzednich wskazaniach – wśród osób z najwyższym i najniższym wykształceniem<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Przeprowadzony współczynnik phi-Yula potwierdza istotną statystycznie zależność między płcią a wiarą w Boga ( $\phi=0,237$ ;  $p<0,001$ ). Współczynnik V-Cramera potwierdza istnienie zależ-

Jak pokazuje tablica częstości, wiara w główne dogmaty doktryny chrześcijańskiej jest podzielana przez mniej więcej połowę Ukraińców. Warto przyjrzeć się dokładnie, co na to wpływa. Okazuje się, że wiara w życie po śmierci jest zależna od płci, zaś nie ma na nią wpływu wiek, poziom wykształcenia i miejsce zamieszkania. Wiara w istnienie piekła zależy od płci i miejsca zamieszkania, zaś nie zależy od poziomu wykształcenia i wieku. Podobnie jest z wiarą w niebo, która zależy od płci i miejsca zamieszkania i nie zależy od poziomu wykształcenia i wieku<sup>12</sup>.

Zestawienie deklaracji wiary w główne prawdy religii chrześcijańskiej ze zmiennymi niezależnymi, takimi jak: płeć, wiek, wykształcenie i miejsce zamieszkania, potwierdza wcześniej obserwowane różnice. W tych kwestiach różnią się kobiety od mężczyzn, najstarsi od najmłodszych, mieszkający w najmniejszych miejscowościach od żyjących w największych metropoliach. Za każdym razem okazywało się także, że poziom wykształcenia nie ma wpływu na te wskazania.

## 2.9. Miejsce Boga w życiu

Inna metodologia została zastosowana przy badaniu poziomu ocen wskazujących, jak ważny jest w życiu Bóg. Odpowiadając na to pytanie, respondenci mieli zaznaczyć na skali od 1 do 10 swoje wskazanie, pamiętając, że najniższa liczba oznacza, że jest On w ogóle nieważny, zaś najwyższa, że jest On bardzo ważny. W ten sposób udało się stworzyć średnią wskazań. Okazuje się, że w 2020 roku deklaracje były na poziomie 6,9, podczas gdy w 1999 roku na poziomie 6,28. To oznacza, że w ciągu 20 lat Bóg stał się ważniejszy dla społeczności ukraińskiej. Warto jednak zastanowić się, czy dla wszystkich jest On ważny na podobnym poziomie. Jak pokazują badania, znacznie ważniejszy jest dla kobiet niż mężczyzn, najstarszych niż najmłodszych, mieszkających

---

ności między miejscem zamieszkania a wiarą w Boga ( $V=0,136$ ;  $p<0,001$ ). Badanie korelacji nie dało istotnego statystycznie wyniku, jeśli chodzi o zależność od wieku czy poziomu wykształcenia ( $p>0,001$ ).

<sup>12</sup> Współczynnik phi-Yula pokazuje zależność między płcią a wiarą w życie po śmierci ( $\phi=0,150$ ;  $p<0,001$ ). W przypadku pozostałych zmiennych, posługując się różnymi testami, nie stwierdzono ich zależności z wiarą w życie po śmierci ( $p>0,001$ ). Gdy zaś chodzi o wiarę w istnienie piekła, zależność z płcią potwierdza współczynnik phi-Yula ( $\phi=-,161$ ;  $p<0,001$ ), a z miejscem zamieszkania współczynnik chi-kwadrat ( $\chi^2=25,243$ ;  $df=4$ ;  $p<0,001$ ). Brak istotnych statystycznie wyników dla pozostałych zmiennych ( $p>0,001$ ). Natomiast zależność wiary w istnienie nieba z płcią potwierdza współczynnik phi-Yula ( $\phi=0,164$ ;  $p<0,001$ ), zaś z miejscem zamieszkania współczynnik chi-kwadrat ( $\chi^2=22,359$ ;  $df=4$ ;  $p<0,001$ ). Brak istotnych statystycznie zależności z pozostałymi cechami ( $p>0,001$ ).

na wsi bądź w miejscowościach do 5 tys. niż miastach powyżej 500 tys. Pownownie wykształcenie nie ma wpływu na te deklaracje<sup>13</sup>.

Tabela 8. Średnia wskaźnik, jak Bóg jest ważny w życiu Ukraińców w 2020 roku według cech społeczno-demograficznych (na skali od 1 do 10)

		Średnia
Ogółem		6,90
Płeć	kobiety	7,37
	mężczyźni	6,06
Wiek	15-29 lat	6,28
	30-49 lat	6,80
	50 lat i więcej	7,23
Wykształcenie	niższe	7,32
	średnie	6,84
	wyższe	6,86
Miejsce zamieszkania	poniżej 5 tys.	7,50
	od 5 do 10 tys.	6,77
	od 20 do 100 tys.	6,67
	od 100 do 500 tys.	6,43
	powyżej 500 tys.	6,42

### 3. Interpretacje socjologiczne i wnioski pastoralne

Zaprezentowana wyżej analiza badań EVS w zakresie pytań o życie religijne pozwala przynajmniej ogólnie zarysować obraz religijności społeczeństwa ukraińskiego. Na początek warto dostrzec ciekawe zjawisko dotyczące przy-

<sup>13</sup> Współczynnik chi-kwadrat pokazuje, że różnica między płciami jest istotna statystycznie, jeśli chodzi o średnią wskaźnik na temat ważności Boga w życiu ( $\chi^2 = 70,094$ ;  $df=9$ ;  $p<0,001$ ). Według współczynnika rho-Spearmana wiek ma wpływ na umiejscowienie Boga w życiu ( $\rho=0,110$ ;  $p<0,001$ ). Współczynnik tau-c Kendalla potwierdza istnienie korelacji między miejscem zamieszkania a ważnością Boga w życiu ( $\tau-c=-0,115$ ;  $p<0,001$ ). Posługując się współczynnikiem tau-c Kendalla, nie stwierdzono istnienia zależności istotnej statystycznie między wykształceniem a ważnością Boga w życiu ( $p>0,001$ ).

należności religijnej i ogólnej deklaracji religijności. O ile bowiem 6 na 10 Ukraińców (62,1%) deklaruje przynależność do jakiegokolwiek wyznania, to więcej, bo 8 na 10 uważa siebie za osobę religijną (79,6%). Co istotne, ten odsetek pokrywa się z ogólną deklaracją wiary w Boga (82,6%). To sugeruje, że religijność na Ukrainie ma charakter teistyczny, w znacznej mierze oparty na założeniach chrześcijaństwa. Tu jednak pojawia się pewna niekonsekwencja, gdyż podstawowe dogmaty chrześcijaństwa, jak wiara w rzeczy ostateczne, jest uznawana tylko przez połowę Ukraińców. Zgadają się więc co do ogólnej wizji Boga, prezentowanej kulturowo i historycznie jako Trójjedyny Bóg, nawet dosyć wysoko oceniają Jego miejsce w swoim życiu (6,90), trudniej im jednak zaakceptować dogmaty wypływające z tej wiary. Można więc się spodziewać, że jest to religijność tworzona na swój własny użytek (Luhmann 2007, 227-230). Mimo to tylko ¼ społeczności ukraińskiej uczestniczy w nabożeństwach i modli się osobiście, co można tłumaczyć specyfiką wymagań stawianych przez wyznanie prawosławne, które wydaje się quasi-monopolistą na Ukrainie (McGuire 2012, 346). Religia zajmuje piąte miejsce wśród wartości wskazanych badanym Ukraińcom i jest bardzo ważna dla 1/5 z nich, po rodzinie, pracy, wolnym czasie i przyjaciółach. Zgodnie więc z teorią racjonalnego wyboru, której zastosowanie w socjologii religii Grace Davie syntetycznie zaprezentowała w książce *Socjologia religii*, ta wartość jest mało atrakcyjna dla społeczeństwa ukraińskiego (Davie 2010). Co jednak interesujące, sporym zaufaniem cieszy się na Ukrainie Kościół jako instytucja. Ufa mu 2/3 mieszkańców (66,8%), czyli więcej niż deklarujących przynależność do jakiegokolwiek wyznania.

Ten niejednorodny obraz religijności Ukraińców dodatkowo komplikuje przegląd zmiennych społeczno-demograficznych, które mają na nią wpływ. Okazuje się bowiem, że znaczne różnice w tej kwestii warunkuje płeć. Kobiety na Ukrainie prezentują istotnie wyższy poziom religijności niż mężczyźni. Wpływ ma także miejsce zamieszkania, gdyż osoby mieszkające w najmniejszych miejscowościach są znacznie bardziej religijne niż te z największych miast. Przy kilku zmiennych ujawnił się także istotny statystycznie wpływ wieku na religijność, gdyż osoby młodsze okazały się mniej religijne niż starsi. Zaprezentowany tu obraz i religijności, i jej zależności wydają się znane z analiz przeprowadzanych także w innych społeczeństwach podlegających przeobrażeniom sekularyzacyjnym (Berger 2005). Należy się jednak spodziewać, że nabiera on innego kształtu w rzeczywistości, jaką stworzyła wojna. Z pomocą w uchwyceniu tej perspektywy przychodzi teoria socjologiczna, która pozwala lepiej zrozumieć zachodzące zjawiska i ich wpływ na życie religijne.

Na Ukrainie, ze względu na jej strukturę wyznaniową, pozycja Kościołów jest znacznie słabsza niż w Polsce. Skutkiem tego jest sposób przeżywania

wiary, gdyż brakuje zewnętrznego poparcia instytucji dla wyboru ostatecznych znaczeń, których depozytariuszem jest religia. Thomas Luckmann zauważa, że w ten sposób budowana religijność indywidualna tworzy system subiektywny, eklektyczny, słaby i nietrwały. Taka niewidzialna religia nie potrzebuje pośrednictwa instytucji i skupia się na minitranscendencji zorientowanej na jednostkę. Inaczej jest w społeczeństwach z silną pozycją religii, jak w Polsce. Tutaj normy i wartości religijne są internalizowane w biografiami i wzmacniane przez samo społeczeństwo a wielkie transcendencje, oferowane przez katolicyzm, tworzą wizję całego świata (Luckmann 2006, 61), nawet jeżeli za aktualną uznać tezę o sekularyzacji społeczeństwa polskiego, w której następuje proces marginalizacji wiary poprzez osłabienie jej roli w społeczeństwie i w życiu jednostek. Może już nie determinuje ona procesów poznawczych człowieka, ale pozostaje ramą dla świeckich wyjaśnień porządkujących zarówno życie społeczne, jak i jednostkowe (Kutyło 2012, 55).

Drugą okolicznością, na którą warto zwrócić uwagę, jest zaproponowana przez Pippę Norris i Ronalda Ingleharta hipoteza wartości religijnych. Sugeruje ona, że w społeczeństwach stabilnych, zapewniających bezpieczeństwo egzystencjalne mniejsza jest potrzeba odwoływania się do Boga, bo ludzie mają spokojniejsze życie (Norris i Inglehart 2006, 303). To oznacza, że popyt na religię powinien rosnać tam, gdzie chaos czy trauma zabierają spokój życia. O takiej sytuacji należy mówić w przypadku osób doświadczonych wojną, stratą i niepewnością jutra. Można więc się spodziewać, że przybysze z Ukrainy będą otwarci na wartości religijne, których depozytariuszami jest społeczeństwo polskie. Konieczne jest tu jednak przystosowanie dostępnych dla nich instytucji religijnych do ich psychologicznych i terapeutycznych potrzeb (Berger 2005, 196). Jednym ze sposobów oczyszczenia i przemiany życia po traumatycznych wydarzeniach jest szukanie ujścia w eksterioryzacji religijności, czyli emocjonalnych uniesieniach przeżywanych wspólnie (Kutyło 2012, 148-149). Religia dysponuje całym spektrum takich możliwości w stopniu, którego nie jest w stanie zapewnić żadna inna jednostka. Doktryna religijna obiecuje ulgę i szuka sensu, doświadczenie religijne pozwala wyzwolić emocje, a modlitwa daje wewnętrzny spokój.

Warto także pamiętać, że zgodnie z teorią religii Rodneya Starka i Williama S. Bainbridge'a są to tylko kompensatory, czyli zapowiedzi pożądanej, lecz aktualnie nieosiągalnej nagrody, w tym przypadku wiecznego zbawienia. Oczywiście religia oferuje także doczesne nagrody za uczestnictwo, jak na przykład status za przynależność, udział w wydarzeniach i organizacjach czy pomoc w socjalizacji (Stark i Bainbridge 2000, 65-66). Należy jednak patrzeć na nie jedynie jako okoliczności sprzyjające, dodatkowe, gdyż głównym założeniem życia religijnego jest pragnienie zdobycia nieosiągalnych nagród (Stark i Bainbridge 2000, 370). Pozostaje ono niezmiennie; zaś zmianie ule-

gają instytucje, które te nagrody oferują w postaci kompensatorów. Od bilansu nagród i kosztów zależy zaś przynależność do organizacji religijnej (Stark i Bainbridge 2000, 61). Współcześnie te koszty wynikają z konsumpcyjnego dyktatu, sugerującego wybór tych elementów rzeczywistości religijnej, które będą harmonizowały ze zsekularyzowaną świadomością i nie będą zakłócały dotychczasowego stylu życia (Berger 2005, 194).

Zaproponowane wyżej interpretacje socjologiczne religijności społeczeństwa ukraińskiego ukazane w perspektywie toczącej się wojny i realnych skutków dla uciekających z terenów walk pokazują, jak wojna zmienia perspektywę w wielu dziedzinach życia tych, którzy jej doświadczają. Przede wszystkim zmienia się dotychczasowy porządek znanego i w miarę zrozumianego świata, w jakimś stopniu chroniony przez święty kosmos. Jak zauważa Peter Berger, jest on burzony przez chaos i nieporządek, które zrywają z ciągłością i subiektywną wiarygodnością tego świata (Berger 2005, 59). W przypadku społeczeństwa ukraińskiego może on dotknąć instytucji, takich jak rodzina czy Kościół, które przynajmniej dla części społeczeństwa miały sakralny wymiar, gdyż reprezentowały zobiektywizowane boskie struktury (Berger 2005, 73). Zostaje także zerwana konwersacja ze znaczącymi innymi (autorytetami i instytucjami), które tworzyły, wyjaśniały i podtrzymywały ten świat (Berger 2005, 43-44). W czasie kryzysu bowiem zapominanie jest szczególnie intensywne (Berger 2005, 63). Na nowo trzeba więc ten porządek społeczny budować. W przypadku znacznej części społeczeństwa ukraińskiego, która uciekła przed wojenną traumą, załóżki tego budowania dokonują się w całkowicie odmiennych okolicznościach i w miejscu o własnym, silnie zintegrowanym i legitymizowanym przez religię porządku społeczeństwa polskiego (Luckmann 2006, 106). Warto więc odwołać się do myśli Rodneya Starka i Williama Sim Bainbridge'a, która powinna dać pobudzający impuls dla wspólnoty uczniów Chrystusa, pragnących być jego misjonarzami. Zwrócili oni uwagę na fakt, że mobilność społeczna i przestrzenna ogranicza i zaburza dotychczasowe kontakty społeczne, przez co staje się okazją, by wejść do nowej grupy religijnej (Stark i Bainbridge 2000, 368-369). Z taką sytuacją mamy do czynienia dziś w Polsce, gdzie Ukraińcy ze swoją, opisaną wyżej, religijnością i wojenną traumą przybywają do naszego społeczeństwa i domów. Znaleźli w nich pomoc, gdy potrzebowali zaspokoić najbardziej podstawowe potrzeby. Czy odnajdą wsparcie, gdy będą chcieli na nowo poukładać swój zburzony przez wojnę świat znaczeń?

Postawione kwestie ukazują nowe przestrzenie do zaangażowania misyjnego dla Polaków, które należy rozważyć jako wyzwania duszpasterskie. Po pierwsze, połowa Ukraińców wyznaje prawosławie, co w przypadku społeczeństwa polskiego może być szansą na budowanie nowych przestrzeni dialogu międzywyznaniowego. Otwierają się bowiem nowe możliwości współpracy



między katolikami a prawosławnymi, nie tylko na poziomie instytucjonalnym, ale także jednostkowym, co może służyć wzmocnieniu tożsamości religijnej jednych i drugich (McGuire 2012, 92-93). Relacje z innymi wyznaniem, oparte na różnorodności i pluralizmie, powinny sprawić, że religijna świadomość będzie doświadczać własnych prawd na drodze refleksji, co sprzyja podnoszeniu poziomu afiliacji religijnej (Stark i Bainbridge 2000, 369).

Przy kolejnym postulacie należy zwrócić uwagę na drugie co do wielkości wyznanie na Ukrainie, jakim jest katolicyzm w obrządku greckim. Może to być szansą na zacieśnienie więzi duszpasterskich z katolikami obrządku rzymskiego. Jedność doktrynalna jest okazją do budowania jedności duszpasterskiej, poprzez wzajemne ubogacanie się liturgią czy ofertą grup religijnych.

Jeszcze inną szansę należy upatrywać w postawie Kościoła katolickiego, który bardzo intensywnie zaangażował się w pomoc charytatywną przybywającym z Ukrainy, bez względu na ich stosunek do wiary. Nie należy ustawać w tych działaniach, gdyż poza wymiarem humanitarnym mają one także znaczenie światopoglądowe. Jest to bowiem ważne świadectwo braterskiej miłości, zwłaszcza wobec osób nienależących do żadnego wyznania, które na Ukrainie stanowią drugą co do wielkości kategorię religijną. Otwiera się tu szansa na ewangelizacyjne zaangażowanie każdego katolika, który ma się stać misjonarzem (Franciszek 2013, 120).

## Zakończenie

Podsumowując rozważania zawarte w niniejszym opracowaniu, warto przywołać myśl niemieckiego socjologa religii, który zauważył, że oficjalny model religii zmienia się w wolniejszym tempie niż obiektywne warunki społeczne, które wpływają na indywidualne systemy znaczeń ostatecznych (Luckmann 2006, 121). W przypadku realnej wojny na Ukrainie i zagrożenia nią w Polsce, a także wielowymiarowej (bo dotyczy nie tylko ludzi, ale także kultury i religii) migracji z Ukrainy i chrześcijańskiej na nią odpowiedzi w Polsce, należy mieć nadzieję, że te procesy będą szły w podobnym tempie. Sytuacja ostatnich kilku lat bez wątpienia wpływa na nasze życie i myślenie o całej egzystencji. W tych okolicznościach niezwykle istotną rolę ma do odegrania Kościół katolicki, który przez stulecia towarzyszył społeczeństwu polskiemu w dziejowych zawirowaniach. Należy się więc spodziewać, że i tym razem będzie dotrzymywał mu kroku i aktywnie uczestniczył w budowaniu nowej rzeczywistości społecznej.

Konieczne jest do tego właściwe rozpoznanie różnych wymiarów życia społeczeństwa ukraińskiego, którego znaczna część wyemigrowała właśnie do Polski. Przyglądając się w niniejszym opracowaniu jednemu z tych wy-

miarów, czyli życiu religijnemu, można powiedzieć, że jest to społeczeństwo, które w znacznej mierze charakteryzuje przynależność do obrządku wschodniego bądź bezwyznaniowość. Na uwagę zasługuje jednak, że znaczną część uchodźców wojennych stanowią kobiety, które według badań prezentują wyższy poziom religijności niż ogół społeczeństwa ukraińskiego. Powinno to być zauważone przy projektowaniu działań duszpasterskich i odpowiednio wykorzystane. Jest jeszcze jeden czynnik, na który należy zwrócić uwagę, opisując religijność Ukraińców i projektując w tym kontekście działania duszpasterskie w Polsce. Stosunek do wiary w znacznej mierze zależy od miejsca zamieszkania na Ukrainie. Pobieżna obserwacja pokazuje, że społeczność ukraińska, migrując do Polski, próbowała ulokować się w warunkach zbliżonych do tych, z których przybyła. To oznacza, że na terenach wiejskich w Polsce można się spodziewać więcej uchodźców pochodzących z terenów wiejskich na Ukrainie, a w polskich miastach osób przybywających z ukraińskich aglomeracji. Biorąc więc pod uwagę, że społeczność ukraińska pochodząca z dużych ośrodków jest mniej religijna niż z tych małych, podobnie zresztą jak jest w Polsce, należy odpowiednio oszacować sposoby i możliwości w zależności od miejsca, w którym duszpasterstwo jest realizowane.

Omówione tu okoliczności to tylko niewielki wycinek analiz, które powinny być przeprowadzone, by w duszpasterstwie adekwatnie odpowiedzieć na potrzeby przybywającej do Polski społeczności ukraińskiej. Poza omówionymi wyżej uwarunkowaniami religijnymi jest wiele innych czynników, które powinny mieć wpływ na projektowanie działań Kościoła w Polsce wobec Ukraińców (choćby związane z wojenną traumą). W tym kontekście socjologia pastoralna wydaje się właściwą przestrzenią do poszukiwania takiej wiedzy i implementowania jej dla teologii pastoralnej, która dalej ma wyznaczać kierunki działań dla duszpasterstwa w Polsce.

## BIBLIOGRAFIA

- Berger, Peter Ludwig. 2005. *Święty baldachim*. Kraków: Nomos.
- Davie, Grace. 2010. *Socjologia religii*. Kraków: Nomos.
- European Values Study, <https://europeanvaluesstudy.eu>.
- Franciszek. 2013. *Encyklika „Evangelii gaudium”*.
- Hervieu-Léger, Daniel. 1999. *Religia jako pamięć*. Kraków: Nomos.
- Kutyło, Łukasz. 2012. *Teorie socjologiczne a religia. Między sekularyzacją a desekularyzacją*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Luckmann, Thomas. 2006. *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*. Kraków: Nomos.
- Luhmann, Niklas. 2007. *Funkcja religii*. Kraków: Nomos.
- Łuczak, Marek. 2005. Socjologia religii jako ancilla theologiae pastoralis. *Studia Pastoralne*, 35-44.
- McGuire, Meredith. 2012. *Religia w kontekście społecznym*. Kraków: Nomos.

- Norris, Pippa i Inglehart Roland. 2006. *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*. Kraków: Nomos.
- Ostrowski, Maciej. 2021. Parafia wspólnotą otwartą na migrantów. *Studia Pastoralne*, 17, 200-212.
- Stark, Rodney i William Sims Bainbridge. 2000. *Teoria religii*. Kraków: Nomos.
- Tutak, Mateusz Jakub. 2020. W stronę socjologii pastoralnej, czyli o relacjach socjologii z teologią pastoralną. *Studia Gdańskie*, 46, 103-118.

**MATEUSZ JAKUB TUTAK** – dr; teolog, socjolog i pedagog; adiunkt w Katedrze Prakseologii Pastoralnej i Organizacji Duszpasterstwa w Zakładzie Teologii Praktycznej Wydziału Teologicznego UKSW; sekretarz Polskiego Stowarzyszenia Pastoralistów; pełnomocnik dziekana ds. rozwoju naukowego i współpracy międzynarodowej; współpracownik Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego SAC; wychowawca młodzieży ze Wschodu w Internacie „Inter” przy PLON „Klasyk”; w pracy naukowej koncentruje się na socjologii religii, religijności i duszpasterstwie młodzieży oraz organizacji duszpasterstwa.



## Motywacja do przestrzegania Dekalogu w *Collatio pierwszej De Praeceptis* św. Bonawentury. Próba współczesnego odczytania

The motivation for keeping the Decalogue  
in Bonaventure's *The First Collatio De Praeceptis*.  
An attempt at modern reading

KRZYSZTOF NIEWIADOMSKI

Kraków, Polska

niewiadomski@kapucyni.pl

<https://orcid.org/0000-0002-9291-412X>

**Abstract:** *Collationes on the Ten Commandments* by St. Bonaventure are a kind of speeches with qualities of spiritual conferences and at the same time of scientific lectures. In the first of them the Seraphic Doctor gives motives for keeping the commandments. The author of the article using the method of analysing this text examines whether the arguments presented by St. Bonaventure are relevant to theology and pastoral practice today. The question posed is answered in the affirmative. This conclusion is based on the sought and demonstrated personalism as well as the rationality of the quoted teaching. The purpose of the article is also to familiarize them with the contemporary reader.

**Keywords:** St. Bonaventure; the Decalogue; commandments; personalism

**Abstrakt:** *Collationes o dziesięciu przykazaniach* św. Bonawentury są rodzajem mów mających walory duchowych konferencji i jednocześnie naukowych wykładów. W pierwszej z nich Doktor Seraficki podaje motywy zachowania przykazań. Autor artykułu, stosując metodę analizy tego tekstu, bada, czy argumenty przedstawione przez św. Bonawenturę są dziś aktualne dla teologii i praktyki pastoralnej. Na postawione pytanie znajduje odpowiedź twierdzącą. Wniosek ten jest oparty na poszukiwanym i wykazanym personalizmie oraz racjonalności cytowanego nauczania. Celem artykułu jest także przybliżenie ich współczesnemu czytelnikowi.

**Słowa kluczowe:** św. Bonawentura; Dekalog; przykazania; personalizm

## Wstęp

*Collationes De Decem Praeceptis* (Konferencje o dziesięciu przykazaniach) pochodzą z ostatniego okresu życia św. Bonawentury (1267) i należą do konferencji uniwersyteckich ogłoszonych w Paryżu, w okresie Wielkiego Postu. Ich autor miał już wówczas 50 lat, od 10 lat sprawował urząd generała zakonu franciszkanów, zmarł siedem lat później w 1274 roku jako kardynał-biskup Albano. Prezentował więc w nich swoją dojrzałą i przemyślaną doktrynę, co wymuszało również grono słuchaczy, a byli to intelektualiści z Uniwersytetu Paryskiego (Horowski 2008, 8).

*Collationes* są formą mowy, a nie traktatem teologicznym, stąd wymagają zwięzłego podania tego, co najważniejsze, bez drobiazgowych rozważań i ukazywania wielu powiązań, jak celnie wskazuje Bernardino de Armellada we wstępie do włoskiego wydania rozważanego tekstu (De Armellada 1995, 8). Dlatego odwołanie się do nich pozwala zrozumieć najważniejsze, według św. Bonawentury, motywacje w odniesieniu do przestrzegania Dekalogu. Ponieważ jego aktualność została potwierdzona przez Chrystusa w *Kazaniu na górze* (Mt 5,1-7,28) oraz w rozmowie z bogatym młodzieńcem (Mt 19,16-22), jest to ważne zagadnienie dla teologii moralnej. Celem artykułu jest zbadanie, czy można wykorzystać argumenty św. Bonawentury, prezentując Boże przykazania współczesnemu człowiekowi. Ich aktualność powinna bazować na współgraniu z dzisiejszą mentalnością, a jest ona nacechowana racjonalizmem i wrażliwością personalistyczną. Jednocześnie pragnieniem autora jest przybliżenie franciszkańskiego sposobu nauczania teologii szerszemu gronu czytelników.

Jak pisze Paul J. Spaeth, *Collationes De Decem Praeceptis* są bardzo jasnymi, przejrzystymi konferencjami, ściśle pasującymi do wzoru mów tematycznych z tamtego okresu, mającego zwykle elementy takie jak: temat, protemat i rozwinięcie (Spaeth 1995, 1). Pierwsza mowa jest ogólna i nosi tytuł: *Cztery motywy, które skłaniają do zachowywania przykazań Bożych i o Dekalogu w ogólności*. Po tej pierwszej katechezie wstępnej następują trzy kolejne dotyczące pierwszej tablicy Dekalogu i piąta o czwartym przykazaniu. Szósta mowa jest o szóstym i siódmym przykazaniu, ostatnia, siódma, o pozostałych przykazaniach. Analizy w niniejszym artykule zostały przeprowadzone na podstawie tekstu z krytycznego wydania łacińsko-włoskiego pt.: *Opere di San Bonaventura*. Jak dotąd polskie tłumaczenie tekstu *Collationes De Decem Praeceptis* czeka na swojego autora. Fragmenty Pisma Świętego są przekładem tekstów cytowanych w konferencji przez Doktora Serafickiego.

## I. Omówienie tekstu Świętego Bonawentury

Pierwsza mowa nadaje temat całej serii siedmiu odcinków. Rozpoczyna się cytatem słów Chrystusa z Ewangelii według św. Mateusza (Mt 19,17): „Jeśli chcesz wejść do życia, zachowuj przykazania”. Po podaniu przez Chrystusa tego głównego motywu przestrzegania Dekalogu, jakim jest osiągnięcie życia wiecznego, korpus argumentacji tworzą cztery motywy, dla których należy przestrzegać przykazań, każdy rozwinięty w trzech punktach. Pierwszy motyw to autorytet (*auctoritas*) albo godność (*dignitas*) prawodawcy. Drugim jest korzyść (*utilitas*) z ich zachowywania, trzeci to niebezpieczeństwo wynikające z ich przekroczenia (*transgressionis periculum*), czwarty to nienaganność przykazań (*irreprehensibilitas mandatorum*), sprawiająca, że nikt nie może być z nich zwolniony (Bonawentura 1995, 36-37).

Następnie Doktor Seraficki omawia poszczególne motywy. Argument pierwszy jest rozwinięty w następujących punktach: autorytet Boga wynika z tego, że stworzył człowieka z wielką mocą (*magna potentia*), ponieważ rządzi nim z cudowną mądrością (*mira sapientia*), po trzecie, ponieważ zbawił ludzkość ze szczodłą życzliwością (*munifica benevolentia*). Do pierwszego punktu stosuje cytaty biblijne z Księgi Joba 10,8 („Utworzyły mnie Twe ręce i uczyniły w całości”) oraz Powtórzonego Prawa 11,7-8 („Wasze oczy zobaczyły wielkie dzieła, które Pan uczynił, abyście strzegli Jego poleceń”). Do drugiego punktu przywołuje proroka Izajasza 48,17-18 („Ja jestem Pan twój Bóg, który cię poucza dla twego dobra, który cię wiedzie na drodze, po której kroczysz. Jeśli będziesz zważał na moje nakazy, twój pokój stanie się jak rzeka”) oraz Psalm 119,168 („Zachowywałem wszystkie Twoje dekrety i Twoje nakazy, dlatego wszystkie moje drogi są przed Tobą”). Z trzecim punktem łączy Księgę Powtórzonego Prawa 10,12-13: „A teraz Izraelu, czego żąda od Ciebie Pan twój Bóg, jeśli nie tego, abyś bał się Pana twego Boga, abyś chodził wszystkimi Jego drogami, abyś Go kochał i służył Panu Bogu Twemu z całego swego serca i z całej duszy, abyś zachował polecenia Pana?” (Bonawentura 1995, 37-39).

Drugi motyw (*utilitas*) redukuje także do trzech korzyści. Pierwsza to uzyskanie Bożych charyzmatów (*impetratio divinorum charismatum*), druga to objawienie świętych pism (*revelatio sacrarum Scripturarum*), trzecia to osiągnięcie nagród niebieskich (*assecutio caelestium praemiorum*). W pierwszym punkcie chodzi o dar Ducha Świętego; sam autor tłumaczy to cytatem z Ewangelii według św. Jana 14,15-16: „Jeśli mnie miłujecie, zachowujcie moje przykazania, ja będę prosił Ojca mego, aby dał wam innego Pocieszyciela”. Drugi punkt dotyczy zrozumienia Bożego słowa poprzez jego praktykowanie. Psalm 119,100 bowiem mówi: „Pojmuję więcej od starców, ponieważ zachowuję Twoje przykazania”. Jak pisze Grzegorz Wielki, uczniowie

docierają do zrozumienia słowa nie wtedy, kiedy słuchają nakazów Jezusa, ale właśnie kiedy je praktykują (Grzegorz Wielki 1998, homilia 23 n. 2). Święty Bonawentura potwierdza to dodatkowym cytatem biblijnym z Listu św. Jakuba Apostoła 1,22-23: „Bądźcie tymi, którzy wprowadzają w czyn słowa, a nie tylko słuchaczami, łudzącymi samych siebie. Ponieważ jeśli ktoś tylko słucha i nie wypełnia słowa Bożego, jest podobny do człowieka oglądającego swoją twarz odbitą w lustrze”. Bonawentura tłumaczy ten fragment tak: Oglądając swoją twarz w lustrze, nie zna się jej tak dobrze, jak widząc twarz kogoś innego bezpośrednio. Podobnie, kto tylko słucha słowa Bożego, wydaje się je rozumieć, ale zaraz je porzuca, zaś ktoś, kto je praktykuje, wtedy je naprawdę rozumie. W końcu trzeci punkt św. Bonawentura tłumaczy tekstem Księgi Przysłów 7,2: „Zachowuj moje przykazania a będziesz żył, niech moje przykazanie będzie jak źrenica twoich oczu” (Bonawentura 1995, 38-39).

Trzeci motyw (*transgressionis periculum*) jest jasny, ponieważ kto przekracza przykazania, wpada w wiele niebezpieczeństw. Święty Bonawentura pisze o trzech rodzajach zła, zagrażającego odstępcy od przykazań: przede wszystkim traci on wiele dóbr, następnie pogrąża się we wstrętnych niegodziwościach, w końcu zasługuje na wieczne męki. Utrata dóbr jest wyjaśniona słowami Księgi Kapłańskiej 26,14-16: „Jeśli mnie nie posłuchacie i nie wykonacie tych wszystkich poleceń, nawiedzę was wycieńczeniem i gorączką, które wam zniszczą oczy i pochłoną życie”. Po łacinie ostatnie słowa tekstu brzmią: *consumes animas vestras*, co Bonawentura tłumaczy jako pozbawienie wszystkich dóbr. Natomiast zniszczenie oczu powoduje zaślepienie na prawdę i odebranie zamiłowania do dobra, co wyraża też Psalm 38,11: „Siły mnie opuściły, gaśnie światło moich oczu”. Pogrążenie się w niegodziwości wyraża autor słowami Księgi Barucha: „Nie słuchaliśmy Pana, naszego Boga, by chodzić Jego drogami, każdy z nas zwrócił się ku pożądaniom swego serca” (Bar 1,22) i podobnie Psalm 81,12-13: „Mój lud nie posłuchał mojego głosu, Izrael nie był mi uległy, pozostawiłem ich, niech postępują według pożądań swego serca”. Pan oddaje odstępców w ręce demonów, co wyraża dobrze następny tekst – Księga Daniela 3,29 i 3,32 („Zgrzeszyliśmy, działaliśmy przewrotnie i sprzeniewierzyliśmy się... Wydałeś nas w ręce naszych wrogów, niesprawiedliwych i najgorszych między bezbożnymi, i królowi nieprawemu, najgorszemu na ziemi”). Po trzecie, przekraczający prawo Boże zasługują na wieczną karę, co wyrażają słowa Psalmu 119,21: „Przekleci, którzy odchodzą od twoich nakazów”, przekleństwo to Bonawentura tłumaczy słowami Ewangelii według św. Mateusza 25,41: „Przekleci, idźcie w ogień wieczny!”. Porównał Boga do człowieka pragnącego wskazać coś drugiemu, w tym celu wykorzystując dwie metody argumentacji: przez wyjaśnienie (*per rationem ostensivam*) i wskazanie niedopuszczalności (*per rationem ducentem ad impossibile*). Do tego sposobu argumentacji Bonawentura przyrównuje biblijny



schemat dwóch dróg, błogosławieństwa lub przekleństwa – Księga Powtórzonego Prawa 11,26-28: „Oto, powiada, proponuję tobie błogosławieństwo lub przekleństwo, błogosławieństwo, jeśli polecenia moje wykonasz, przekleństwo, jeśli nie wykonasz” (Bonawentura 1995, 40-43).

W końcu ostatni motyw zachowania przykazań to ich nienaganność. Nie zawierają bowiem niczego niemożliwego, niczego uciążliwego ani niczego niegodziwego. Jako poparcie pierwszego punktu podaje 1 List św. Jana 5,3: „A moje przykazania nie są ciężkie” oraz Księgę Powtórzonego Prawa 30,11-14: „Przykazanie to, które dzisiaj tobie daję, nie jest zbyt wysoko dla ciebie ani zbyt daleko, nie jest w niebie ani w morzu, lecz blisko obok ciebie jest słowo, w twoich ustach i w twoim sercu, abyś mógł je wypełnić”. Następnie nie zawierają niczego uciążliwego, przeciwnie, są miłe, Księga Mądrości Syracha mówi bowiem (Syr 23,27): „Nie ma nic lepszego nad bojaźń Bożą, nic słodsze niż przestrzeganie Jego przykazań”; podobnie Psalm 19,1: „Cenniejszy nad złoto i kamień drogocenny i słodszy nad miód”. Jednak dla chorego podniebienia słodki pokarm wydaje się gorzki, podobnie dla złej woli przykazania wydają się trudne. Po trzecie, przykazania Boże nie zawierają niczego złego. W Liście do Rzymian można przeczytać na potwierdzenie tej tezy następujące słowa: „Prawo jest bez wątpienia święte, przykazanie święte, sprawiedliwe i dobre” (Rz 7,12); a w 1 Liście do Tymoteusza 6,13-14: „Polecam ci przed Bogiem, który ożywia wszystko, abyś zachował bez skazy przykazanie nienagannie” (Bonawentura 1995, 42-43).

Jak widać, każdy z trzech punktów wyjaśniających poszczególne cztery motywy przestrzegania Dekalogu jest poparty słowem Bożym. Podsumowując swoją argumentację, św. Bonawentura zauważa, że nie ma nikogo, kto mógłby wymówić się od przestrzegania przykazań. Tę część mowy kończy pytaniem: Jakie jest największe przykazanie? Odpowiedź znajduje w tekście Ewangelii według św. Matusza: „Będziesz miłował Pana Boga swego z całego swego serca, całą swoją duszą i całym umysłem” (Mt 22,36-40). Są to dwa przykazania miłości. Doktor Seraficki stwierdza następnie, że miłowanie Boga jest sprawiedliwe, święte, łatwe i miłe. Nazywa Dekalog fundamentem wszystkich praw i nauczania Bożego. Dekalog uczy bowiem, jak wypełnić wszystkie przykazania Boże (Bonawentura 1995, 42-45).

Całe prawo nakazuje zawsze to, co sprawiedliwe. Sprawiedliwość ta jest podwójna: co do Boga i co do bliźniego. I przez to były dane przez Mojżesza dwie tablice, zawierające przykazania co do Boga i co do bliźniego. Ojcu przypisuje się majestat, Synowi – prawdę, Duchowi – dobroć, stąd majestat Ojca powinien być pokornie adorowany, prawda powinna być wiernie wyznawana, a najwyższe dobro szczerze kochane. Tym trzem aktom odpowiadają trzy kolejne przykazania. Na drugiej tablicy znajduje się siedem przykazań co do bliźniego, wyrażonych przez dwa przykazania natury, mianowicie czyn

drugiemu to, co chcesz, aby było uczynione tobie, i nie czynź tego, czego nie chcesz, aby tobie uczyniono. Wychodząc od tych dwóch przykazań, otrzymuje się podwójną sprawiedliwość, z których jedna to dobroć (*beneficentia*), a druga niewinność (*innocentia*). Czwarte przykazanie wynika z dobroci, natomiast z niewinności wynika unikanie krzywdy bliźniego, która może być potrójna, mianowicie w duszy (*animus*), słowie i czynie. Krzywda w czynie może być potrójna, mianowicie wyrządzona bliźniemu osobiście, jakiejś osobie z nim połączonej albo rzeczy do niego należącej. Dlatego są trzy przykazania: „nie zabijaj”, „nie cudzołóż” i „nie kradnij”. Następnie przeciw krzywdzie w słowach jest jedno przykazanie: „nie mów fałszywego świadectwa”. W końcu krzywda przeciw duszy ma dwa korzenie, według podwójnej pożądlivosti, tj. ciała i oczu. Przeciw pożądlivosti ciała jest jedno przykazanie: „nie pożądać żony bliźniego swego”. Przeciw pożądlivosti oczu jest inne przykazanie: „nie pożądać pola ani nic innego” (Bonawentura 1995, 44-47). Na koniec można jeszcze uzupełnić tę argumentację fragmentem z innego dzieła św. Bonawentury – *Breviloquium*: Ponieważ bliźni jest obrazem Trójcy Świętej, wymaga respektu jako obraz Ojca, szczerości jako obraz Syna i miłości jako obraz Ducha Świętego (Bonawentura 1891, 263).

## 2. Personalizm nauczania Świętego Bonawentury o przykazaniach

Przed przystąpieniem do omówienia poszczególnych badanych argumentów Doktora Serafickiego warto szerzej skomentować jego myśl dotyczącą Dekalogu. Mówiąc o Bożych przykazaniach, św. Bonawentura wychodzi od człowieka. Rozważaną konferencję bowiem rozpoczyna nie od aktu nadania prawa, ale od pragnienia osoby ludzkiej, pragnienia osiągnięcia życia wiecznego: „Jeśli chcesz osiągnąć życie wieczne [...]” (Mt 19,17). Doktor Seraficki nie traci więc z oczu ostatecznego celu człowieka, stosuje argumentację finalistyczną. Teologia franciszkańska jest teologią praktyczną. Świętemu Bonawenturze chodzi o zbawienie człowieka, ono stanowi główny przedmiot jego zainteresowań, a także drogę do tego, tj. zachowanie przykazań. To wszystko można nazwać elementami głębokiego personalizmu Bonawenturiańskiego, a pragnienie dobra osoby wskazać jako przekonujący argument za przestrzeganiem Dekalogu także dla współczesnego człowieka. Hanspeter Heinz opisuje egzegezę Dekalogu Doktora Serafickiego jako *summę* życia chrześcijańskiego, w której portretuje dziesięcioro przykazań jako zawierające zasadniczo całą Bożą wolę co do ludzkości (Heinz 1985, 16-17). Uczta w niebie jest celem życia, drogą jest zgodność z Chrystusem albo zachowanie przykazań. Przykazania są widziane nie tylko jako kod moralny albo coś danego samym

tylko Żydom, ale jako komponent życia chrześcijańskiego, a wzywa do nich sam Zbawiciel (Spaeth 1995, 2-3).

Według Doktora Serafickiego człowiek z natury pragnie dobra, prawdy i szczęścia. To szczęście znajduje oczywiście w najwyższym dobru, jakim jest Bóg (Quinn 1974, 44, 68). Jego stanowisko można nazwać eudajmonizmem teistycznym. Naturalnego pragnienia szczęśliwości nadprzyrodzonej, które przypisuje człowiekowi Doktor Seraficki, on sam nie może jednak zaspokoić. Wynika ono z ukonstytuowania człowieka ze względu na cel nadprzyrodzony, jest oparte na powołaniu otrzymanym od Boga. Nie jest więc czysto naturalne, dlatego nie ma sprzeczności w tym, że zostaje zaspokojone dzięki działaniu czynnika nadprzyrodzonego, czyli łaski (Veuthey 1996, 148-150). Dzięki Chrystusowi dobro jest w zasięgu człowieka.

Już sam początek omawianej konferencji pokazuje także wielką wartość słów Chrystusa dla św. Bonawentury. Doktor Seraficki koncentruje słuchaczy na Chrystusie. Przestrzeganie przykazań, posłuszeństwo Bożemu prawu, mają wynikać z miłości do Boga i być nią przesiąknięte (Brachetta 2008, 56). Takie posłuszeństwo w logice miłości nie jest podporządkowaniem się kogoś zależniejszego czy przegranego, kto utracił wolność, ponieważ został podbity i zniewolony przez despotę. Zdaniem św. Bonawentury, naśladowanie Chrystusa jest jednocześnie miłością i posłuszeństwem (Ngujen Van Si 1995, 193-195). Stąd jest to przestrzeganie rozumne, choć oparte na autorytecie Prawodawcy, ale nie wykluczające także poznania rozumowego wartości przykazań, co pozwala lepiej zrozumieć Boże intencje, uwielbić Jego mądrość i świętą wolę. Stwórca angażuje rozum człowieka, czyniąc go partnerem dzieła zbawienia, partnerem w sferze moralnej, świadomym, zdolnym do zrozumienia wymagań moralnych, nie tylko do ich wypełnienia. Takie personalistyczne podejście do prawa moralnego nie powinno budzić sprzeciwu także u współczesnego czytelnika *Collationes* Doktora Serafickiego.

Omawianą konferencję św. Bonawentura rozpoczyna słowami Jezusa: „Jeśli chcesz [...]” (Mt 19,17). Jej pierwsze słowa kierują więc uwagę w stronę wolnej woli człowieka, jakby wszystko to, co następuje dalej, było uwarunkowane pragnieniem stworzenia. Powierzchnowa lektura tekstu daje wrażenie, jakby wola ludzka była związana albo w każdym razie zarządzana wolą Boga, co manifestuje się w paternalistycznym tonie konferencji. Jednak, jak zauważa Silvio Brachetta, relacja Stwórca-stworzenie przyjmuje tu jakoś podobną do relacji ojciec-syn bez popadnięcia w postawy zbliżone do despotyzmu. Cechuje ją intencjonalność pedagogiczna, przepojona miłością ojcowską. Szczególny charakter wszystkich konferencji o przykazaniach to właśnie ich styl rozmyślnie parenetyczny: propozycja lub wezwanie albo upomnienie. Wskazują korzeń grzechu, aby człowiek mógł się od niego oddalić i osiągnąć szczę-

ście wieczne (Brachetta 2008, 67-68). Jak zresztą można dostrzec, w każdym przykazaniu Bożym jest część pozytywna i negatywna, nakaz i zakaz. Wyjaśnienie dane przez autora koresponduje z tematyką drogi życia i drogi śmierci, które można odnaleźć w Biblii i patrystyce. Rozszerzając nieco kontekst omawianego zagadnienia, należy podkreślić, że podobna myśl Doktora Serafickiego została zapisana w jego *Komentarzu do Sentencji Piotra Lombarda*. Stwierdza on tam, że Dekalog w formie przykazań jest koniecznością, ponieważ Bóg nie tylko chciał poinstruować człowieka, ale także go zobligować. Nie jest to sprzeczne bezwarunkowo (*simpliciter*) z wolnością, ale ze swobodą grzeszenia. Możliwość grzeszenia nie jest bowiem wolnością (Bonawentura 1887, 810). Łatwo dostrzec tu analogię z myślą św. Augustyna czy św. Anzelma. *Libertas* nie jest tym samym co *liberum arbitrium*, wolności przybywa, im mniej człowiek jest zdolny do złych wyborów (Salij 2015, 221).

Dobro osoby ludzkiej, zaakcentowanie jej rozumności i wolności, są poparte słowem Bożym. Można spotkać się z zarzutem wobec teologów scholastycznych, że ich refleksja jest bardziej rozumowa, logiczna czy filozoficzna, a mało odniesiona do Bożego objawienia. Jak widać z przytoczonego tekstu, nie można tego powiedzieć o św. Bonawenturze, którego konferencja nasyciona jest różnymi cytatami biblijnymi. Nie są to alegorycznie dopasowane fragmenty wyrwane z kontekstu. Autor podejmuje przecież w swojej argumentacji „wielkie” tematy opracowane przez teologię biblijną, takie jak stworzenie człowieka, jego odkupienie, zagadnienie mądrości i opatrności Bożej. Liczne cytaty biblijne są zgodne z Bonawenturiańską zasadą, że Pismo Święte jest przedmiotem materialnym teologii. Jednak tylko znając i kochając Chrystusa, pod kierownictwem Ducha Świętego, można zrozumieć Pisma Święte i przez nie dojść do poznania i miłości całej Trójcy Świętej (Battaglia 2008, 512). Doktor Seraficki cytuje zarówno Stary, jak i Nowy Testament. Sam temat przykazań wynika zresztą z objawienia zawartego w Biblii. Franciszkański teolog uznaje rozumienie Pisma Świętego za jeden z darów, będących swoistą nagrodą za przestrzeganie przykazań.

Święty Bonawentura nie odwołuje się jedynie do słowa Bożego, ale także do prawa natury. Zauważa, że przykazania łączą sprawiedliwość i miłość, nawiązując do natury człowieka. Miłość i sprawiedliwość wobec człowieka bowiem nakazują czynić mu to, czego pragnęłoby się dla siebie, i powstrzymać się od tego, czego samemu się unika. Jest to przykazanie oparte na naturze osoby ludzkiej, na tym, co jest dla niej dobre lub złe. Przykazania są sprawiedliwe, wynikają ze sprawiedliwości, są oddaniem zarówno Bogu, jak i człowiekowi tego, co mu się słusznie należy. Podobną myśl co w *Collationes de praeceptis* można znaleźć w innym dziele św. Bonawentury – *Breviloquium* (Bonawentura 1891, 263). Wypełnianie Dekalogu jawi się więc jako nawiązanie sprawiedliwej relacji z Bogiem i człowiekiem. Dobroć i niewinność wobec

bliźniego są sprawiedliwe. Są wobec niego także spełnieniem miłości, która nie istnieje bez sprawiedliwości.

Po ogólnym wskazaniu cech nauczania moralnego św. Bonawentury można przystąpić do analizy czterech motywów, które według niego poruszają wolę człowieka w stosunku do przykazań. Pierwszy argument jest relacyjny. To relacja do Boga, do Jego autorytetu. Motyw ten wynika z dzieła stworzenia, z Bożej stwórczej mocy, z troski przepojonej mądrością i z łaskawego odkupienia człowieka. Jest to więc autorytet oparty na miłości, co doskonale widać pod koniec konferencji, gdzie przymioty Boga: wszechmoc, mądrość i miłość, są połączone z największym przykazaniem. Autorytet Boga nie wynika z jakiejś zniewalającej, despotycznej mocy, ale z mocy stwórczej, kierowanej miłością do człowieka. Nie chodzi również o mądrość obojętną wobec ludzkiego losu, ale o mądrość opatrnościową i wreszcie zwróconą ku człowiekowi odkupieńczą łaskawość, podnoszącą go ku Bogu. Skoro Bóg jest wszechmocny, można Mu zaufać, że stworzył także prawo moralne w sposób doskonały, że nie ma tu błędu wynikającego z jakiejś niedokładności w działaniu ani z braku mądrości w planowaniu. Skoro On kocha człowieka, aż po jego odkupienie ze stanu grzechu, to można Mu także zaufać, że pragnie jego dobra.

Drugi motyw przestrzegania przykazań Dekalogu to korzyść dla człowieka. W systemie moralnym św. Bonawentury prawo powinno służyć dobru osoby. Osoba ludzka dzięki przestrzeganiu Dekalogu otrzymuje najwyższe dobra, ponieważ dobro wieczne jest nieporównywalne z niczym innym. Aby je posiadać, otrzymuje dobra duchowe już w doczesności – charyzmaty i zrozumienie Pisma Świętego. Mówiąc o charyzmatach, Doktor Seraficki używa tekstu biblijnego o zamieszkaniu samego Ducha Świętego w człowieku. Jest to jedność z samym Bogiem, jednak św. Bonawentura opisuje ją od strony człowieka, a więc jego korzyści, daru dla niego.

Zarówno pierwszy, jak i drugi z opisanych motywów jest nacechowany elementami personalistycznymi, odnoszącymi się do specyficznej natury osoby, dowartościowującymi ją, chroniącymi tę specyfikę przed redukcjonizmem, zrównaniem praw osoby z innymi bytami. Jeśli chodzi o pierwszy motyw, trzeba dostrzec w nim relacyjność osoby ludzkiej. Argument ten przypomina, że Bóg stworzył człowieka z miłości, że jego godność jest wyjątkowa, jest jedynym stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego i które powołuje do relacji, do miłości (Sobór Watykański II 1965, 24). W drugim z argumentów św. Bonawentura zakłada, że troska o siebie, o swoje dobro, jest jak najbardziej zgodna z naturą człowieka.

Trzeci motyw przestrzegania przykazań Dekalogu, czyli uniknięcie niebezpieczeństw, to także argument mający rys personalistyczny. Związany jest bowiem z dobrem osoby ludzkiej, tyle że w sposób negatywny, dotyczący unikania zła, podczas gdy poprzedni opierał się na rozwoju osoby. Wykorzystany

tekst biblijny i komentarz św. Bonawentury skupia tu uwagę przede wszystkim na aspekcie duchowym osoby, to utrata wrażliwości na prawdę i dobro, oddanie się pożądliwościom, pogrążenie się w niewoli grzechu. Najstraszniejszym końcem tego procesu degradacji moralnej jest oczywiście kara wieczna. Ta terminologia koresponduje z ważną dla Doktora Serafickiego dynamiczną figurą *homo viator*, który pokonuje drogę i osiąga odpowiedni cel (Brachetta 2008, 67-68).

Szczególne troska o osobę ludzką i jej dobro cechuje także czwarty argument za zachowaniem wierności przykazaniom, na jaki wskazuje św. Bonawentura, czyli nienaganność Bożego mandatu. Motyw ten ma silne odniesienie do natury osoby. Przykazania nie zawierają niczego niemożliwego, niczego uciążliwego ani niczego niegodziwego, są bowiem zgodne z duchowo-cieleśną naturą osoby. Nie tylko nie nakazują niczego niemożliwego dla człowieka, ale nawet nie są dla niego ciężkie. Nie zawierają także niczego złego. Nie stanowią zagrożenia dla jakiegokolwiek części ludzkiej osoby ani duchowej, ani cielesnej; nie ma w nich jakiegokolwiek zła.

Omówioną koncepcję św. Bonawentury można nazwać personalistyczną teologią moralną pierwszej osoby. Tak zwana teologia moralna trzeciej osoby koncentruje się na prawie, które z zewnątrz określa dostosowanie się człowieka do przedstawionych norm. Nie akcentuje potrzeby ich zrozumienia i wewnętrznego zaangażowania. W teologii moralnej pierwszej osoby chodzi o osobisty motyw poszukiwania dobra osoby, a także dobra dla osoby, czyli różnych dóbr częściowych, które służą jej prawdziwemu dobru (Derdziuk 2010, 128-130). W omawianym tekście nawet pierwszy motyw, oparty na aurytecie prawodawcy, zostaje uzasadniony rozumowo, poprzez oparcie go na Bożej dobroci, mądrości i doskonałości mocy stwórczej.

## Zakończenie

Rozpoczęcie konferencji *De Praeceptis* od wskazania na pragnienie człowieka, aby osiągnąć zbawienie, oparte na naturze osoby poszukiwanie jej dobra w przykazaniach, wskazanie na jej zdolność do relacji miłości z Bogiem i drugim człowiekiem, to wszystko pokazuje głęboki personalizm nauczania św. Bonawentury o Dekalogu. Jednocześnie Doktor Seraficki podaje argumenty rozumowe, aby zrozumieć i przyjąć Boże objawienie związane z moralnością, jest to bowiem dążenie człowieka, wyrażone doskonale Anzelmiańską formułą *fides quaerens intellectum*. Rozważana konferencja wyjaśnia głęboki sens zobowiązań moralnych, nie są on przedstawione jako irracjonalne czy wymagające ślepego posłuszeństwa. Przeciwnie, punkt po punkcie św. Bonawentura rozwija precyzyjną argumentację wyjaśniającą sprawiedliwość Bożych przykazań.

Tego typu nauczanie pozostaje ciągle aktualne i może inspirować także współczesnych teologów i duszpasterzy. Jest przeciwieństwem moralizowania, jawi się jako głoszenie dobrej nowiny, której częścią jest także nauczanie moralne. Wzorując się na Doktorze Serafickim, należy wychodzić naprzeciw pytaniom współczesnego człowieka dotyczącym motywów zobowiązań moralnych, sięgać do argumentów z obszaru teologii moralnej pierwszej osoby, odwoływać się do rozwoju natury osoby oraz wskazywać na naturalne konsekwencje zła, na zniszczenie relacji z Bogiem i człowiekiem. Warto tu także podkreślić, że Doktor Seraficki nie ukazuje nigdy wolności osoby jako zdolności do przekraczania przykazań Dekalogu, ale przypomina, że grzech nie jest wolnością, a przekraczający Boże przykazania czyni siebie niewolnikiem grzechu.

## BIBLIOGRAFIA

- Battaglia, Vincenzo. 2008. Iesus Christus. W: *Dizionario Bonaventuriano. Filosofia, teologia, spiritualità*, red. Ernesto Caroli, 506-517. Padova: Edizioni Francescane.
- Bonawentura. 1891. Breviloquium. W: *Opera omnia*, t. 5, 199-291. Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae.
- Bonawentura. 1995. Collationes de Decem Praeceptis. Collazioni sui dieci precetti. W: *Opere di san Bonaventura. Sermoni teologici*, tłum. Pietro Maranesi, Renato Russo i Attilio Stendardi, red. Jacques G. Bougerol, Cornelio Del Zotto i Leonardo Sileo, t. 6/2, 35-125. Roma: Città Nuova Editrice.
- Bonawentura. 1887. Commentaria In Quatuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi. *Opera omnia*, t. 3. Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae.
- Brachetta, Silvio. 2008. *Libertà e precetto nei sermoni teologici della maturità in san Bonaventura da Bagnoregio*. Dostęp: 15.01.2022. [https://www.academia.edu/7888581/Libert%C3%A0\\_e\\_precetto\\_nei\\_Sermoni\\_teologici\\_della\\_maturit%C3%A0\\_in\\_San\\_Bonaventura\\_da\\_Bagnoregio](https://www.academia.edu/7888581/Libert%C3%A0_e_precetto_nei_Sermoni_teologici_della_maturit%C3%A0_in_San_Bonaventura_da_Bagnoregio).
- De Armellada, Bernardino. 1995. Introduzione. W: *Opere di san Bonaventura. Sermoni teologici*, red. Jacques G. Bougerol, Cornelio Del Zotto i Leonardo Sileo, t. 6/2, 7-25. Roma: Città Nuova Editrice.
- Derdziuk, Andrzej. 2010. *Teologia moralna w służbie wiary Kościoła*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Grzegorz Wielki. 1998. *Homilie na Ewangelie*, tłum. Oficyna Wydawnicza Viator. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Viator.
- Heinz, Hanspeter. 1985. *Trinitarische Begegnungen bei Bonaventura: Fruchtbarkeit einer appropriativen Trinitätstheologie*. Münster: Aschendorff.
- Horowski, Aleksander. 2008. Św. Bonawentura z Bagnoregio, doktor Kościoła, i jego *Konferencje o sześciu dniach stworzenia*. W: *Konferencje o sześciu dniach stworzenia albo oświecenia Kościoła. Wydanie synoptyczne tekstu oryginalnego redakcji A oraz B z przekładem polskim*, red. Aleksander Horowski, 5-27. Kraków: Wydawnictwo Serafin.
- Nguyen Van Si, Ambrogio. 1995. *Seguire e imitare Cristo secondo San Bonaventura*. Milano: Edizioni Biblioteca Franciscana.
- Quinn, John F. 1974. The Moral Philosophy of St. Bonaventure. *The Southwestern Journal of Philosophy*, 5(2), 39-70. DOI: 10.5840/swjphil19745229
- Salij, Jacek. 2015. Wolność w refleksji św. Augustyna. *Poznańskie Studia Teologiczne*, 29, 213-223. DOI: 10.14746/pst.2015.29.12

- Sobór Watykański II. 1965. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*.
- Spaeth, Paul J. 1995. Introduction. W: *Works of Saint Bonaventure. Collations on the Ten Commandments*, red. Francis E. Coughlin, t. 6, 1-16. New York: Franciscan Institute St. Bonaventure University St. Bonaventure.
- Veuthey, Léon. 1996. *Filozofa chrześcijańska św. Bonawentury*, tłum. Edward Iwo Zieliński. Nieokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów.

**KRZYSZTOF NIEWIADOMSKI** – kapucyn, kapłan, doktor teologii moralnej (UPJP II), mieszka i pracuje w Krakowie. Zainteresowania naukowe to personalizm i franciszkańska myśl teologicznomoralna.



## Model silnego przywództwa jako antidotum na strach

The model of strong leadership as an antidote to fear

BORYS JACEK SOIŃSKI

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

oborys@wp.pl

<https://orcid.org/0000-0003-4212-2711>

**Abstract:** The aim of the article entitled “The model of strong leadership as an antidote to fear”, is to test the hypothesis, that psychological theories show the impact of the emotions of fear and anxiety on the human search for a strong leader.

The author first shows the state of research on the phenomenon of leadership from the pre-scientific period in social psychology to the present day. He presents two theories explaining the origins of leadership: the concept of leader traits and the interactive concept. Then he shows the model of a strong leader in the light of three psychological approaches: the concept of a charismatic leader, the concept of an autocratic and democratic leader, and the concept of a transactional and transformational leader. He also analyzes the conditions of strong leadership in terms of the sources of effectiveness and efficiency of the leader. The last point of the analysis is the search for psychological justifications for the mechanism of man’s search for a strong leader on the basis of experienced anxiety and fear. The author evokes the concepts of Karen Horney and Erich Fromm.

The conducted analyzes allow, in the light of various psychological theories, to explain that situations that evoke strong emotions of fear and anxiety increase the need for a strong leader. In addition, the author indicates what can be done so that the influence of anxiety and fear of various threats does not cause a blind and irrational desire to escape from freedom.

**Keywords:** anxiety; autocratic leader; charismatic leader; transformational leadership; fear; emergency

**Abstrakt:** Celem artykułu *Model silnego przywództwa jako antidotum na strach* jest sprawdzenie hipotezy, że teorie psychologiczne ukazują wpływ emocji strachu i lęku na poszukiwanie przez człowieka silnego przywódcy.

Autor najpierw ukazuje stan badań nad zjawiskiem przywództwa od okresu przednaukowego w psychologii społecznej aż po współczesność. Przedstawia dwie teorie wyjaśniające genezę przywództwa: koncepcję cech przywódcy oraz koncepcję interakcyjną. Następnie ukazuje model silnego przywódcy w świetle trzech ujęć psychologicznych: koncepcję przywódcy charyzmatycznego, koncepcję przywódcy autokratycznego i demokratycznego oraz koncepcję przywódcy transakcyjnego i transformacyjnego. Analizuje także uwarunkowania silnego przywództwa w aspekcie źródeł skuteczności oraz sprawności przywódcy. Ostatnim punktem analiz są poszukiwania psychologicznych uzasadnień mechanizmu poszukiwania przez człowieka silnego przywódcy na podłożu doświadczanego lęku i strachu. Autor przywołuje tu koncepcje Karen Horney oraz Ericha Fromma.

Przeprowadzone analizy pozwalają w świetle różnych teorii psychologicznych wyjaśnić, że sytuacje budzące silne emocje lęku i strachu wzmagają potrzebę posiadania silnego przywódcy. Ponadto autor wskazuje, co można robić, aby wpływ lęku i strachu przed różnymi zagrożeniami nie wywoływał w człowieku ślepego i irracjonalnego pragnienia ucieczki od wolności.

**Słowa kluczowe:** lęk; przywódca autokratyczny; przywódca charyzmatyczny; przywództwo transformacyjne; starch; sytuacja zagrożenia

## Wstęp

Wiek XXI to okres gwałtownego rozpowszechnienia się nowych technologii cyfrowych oraz badań nad sztuczną inteligencją, wiek, w którym nie wypada poddawać się negatywnym emocjom takim, jak lęk i strach, gdyż powszechnie są one uważane za oznakę nieprzystosowania, nieudolności i słabości, braku zrównoważenia, a nawet niedojrzałości psychicznej (Kamiński 2014). Z drugiej strony jednak właśnie w ciągu ostatnich dekad strach zaczął być postrzegany jako cecha tak bardzo charakterystyczna dla naszego społeczeństwa, że mówi się dziś wprost o kulturze strachu (*The Culture of Fear*)<sup>1</sup>. Wzrasta powszechna świadomość zagrożeń, bo – jak się zdaje – wiele podmiotów dokłada wszelkich starań, aby tak się stało. Manipulacja percepcją rzeczywistości przynosi niekwestionowane zyski mediom dzięki zwiększaniu oglądalności, relacjonowaniu katastrof i zapowiadaniu kolejnych. Również rozmaite grupy interesów starają się o rozmaite granty, by zabezpieczyć ludzi przed spodziewanym, a często tylko domniemanym zagrożeniem. Ceną jest panika społeczna (Kampka 2020), której przedmiotem może stać się wszystko – od maso-

---

<sup>1</sup> Pojęcie kultury strachu wprowadził węgiersko-kanadyjski socjolog Frank Furedi, a spopularyzował socjolog amerykański Barry Glassner (por. Furedi 1997; Glassner 1999).

wych szczepień (Jach, Lamża i Wardawy 2021), przez pandemię COVID-19, nowe technologie (typu: sieć 5G; Różycki 2014), islamski terroryzm, zagrożenie III wojną światową (Kaniasty 2003), rozszerzenie wojny na Ukrainie na kolejne kraje ościennie, galopującą inflację, zmiany klimatu, zaginięcia dzieci, aż po mały przynoszące kolejne wirusy ospy. To przykładowe tematy, na których nieustannie skupia się uwagę społeczeństw i wokół których narastają kolejne lęki i strachy. Na zarządzaniu strachem szczególnie zyskują politycy, którzy wygrywają wybory dzięki falom lęków, podsycanych przez nich samych. Istotą ich przekazów jest pokazanie politycznego kontrkandydata jako osoby nieodpowiedzialnej, a nawet jako zagrażającego społeczeństwu szaleńca. Ma to na celu przestraszenie wyborców konsekwencjami zagłosowania na niego. Natomiast prostą receptą na uniknięcie tego problemu (i rozładowanie strachu) ma być zagłosowanie na tego, kto jest w stanie ochronić społeczeństwo przed owym szaleńcem (Francuz 2007). Na wywoływanie psychozy strachu zyskują również rozmaici samozwańczy przywódcy religijni i liderzy nieformalnych ruchów religijnych czy sekt (Drozdowicz 2000). Jako doskonałe antidotum na strach i społeczne lęki jawi się silne przywództwo. Oznacza ono bowiem taką sprawność kierowania, która pozwoli maksymalnie zminimalizować straty (Krawczyński 2012).

Celem niniejszego artykułu jest odpowiedź na pytanie: Czy teorie psychologiczne dostarczają jakichś uzasadnionych argumentów, które wskazują na wpływ emocji strachu i lęku na poszukiwanie przez człowieka silnego przywódcy?

Na wstępie należy jeszcze zaznaczyć, że w literaturze psychologicznej nie zawsze odróżnia się lęk od strachu. Ci, którzy rozróżniają te emocje, podkreślają, że „dla lęku właściwe są niejasne, trudno uchwytnie zagrożenia” (Parrot 1996, 238). Tak rozumiany lęk pozbawiony jest obiektu odniesienia, jest „często bezprzedmiotowy (brak przyczyny zagrożenia) lub nieproporcjonalny do wielkości zagrożenia” (Łosiak 2009, 137). Lęk ma charakter wewnętrzny i często może utrudniać nawiązywanie kontaktów interpersonalnych oraz funkcjonowanie w grupie społecznej. Natomiast strach rodzi się w sytuacji bezpośredniego postrzegania jakiegoś aktualnego (albo tylko oczekiwanego) zewnętrznego zagrożenia dla życia, zdrowia lub dla realizacji ważnych celów. Wzbudzonej emocji strachu „towarzyszą chęć ucieczki i liczne, częściowo zindywidualizowane objawy fizjologiczne, takie jak wzrost ciśnienia krwi, wzrost poziomu adrenaliny i cukru we krwi” (Beauvale 2009, 270). Strach ma wyraźny wymiar przedmiotowy, gdyż człowiek potrafi wskazać, co jest jego przyczyną (Kamiński 2014). Odczuwany jest bowiem zawsze przed kimś lub przed czymś, przed jakimś czynnikiem zewnętrznym, np. przed dzikim zwierzęciem, ale też przed wojną czy psychopatycznym przywódcą. Z tej racji poniższe analizy dotyczyć będą w większej mierze emocji strachu niż lęku,

choć lęk i strach bywają ze sobą ściśle powiązane. Dzieje się tak, gdyż lęk niejednokrotnie poprzedza strach. Rodząc się w sytuacji niejasnej i trudno uchwytniej, w miarę rozpoznania zewnętrznego zagrożenia przeradza się w strach. Strach jednak nie musi uwalniać od lęku, bo pomimo rozpoznania zewnętrznego źródła strachu nadal można przeżywać nieokreślony niepokój, martwić się przyszłym zdarzeniem, odczuwać beznadziejność, nieśmiałość bądź zażenowanie.

## I. Przywództwo

Zagadnienie przywództwa jest jednym z najstarszych problemów, jakim zajmowała się psychologia w przednaukowym okresie jej rozwoju. Temat ten jawił się jako niezwykle doniosły, gdyż, jak zauważa dziewiętnastowieczny badacz społeczny Gustaw Le Bon w *Psychologii tłumu* (1994): „Dzieło traktujące o życiu wielkich przywódców ludzkości niewiele by zawierało nazwisk, ale nazwiska te przewodziłyby najważniejszym wydarzeniom w dziejach cywilizacji i historii” (Le Bon 1994, 79). Historię osiągnięć znanych nam cywilizacji można więc opisać jako to, co osiągnęli wielcy przywódcy tego świata, którzy pokierowali innymi poprzez urzeczywistnianie własnych idei oraz tworzenie historii (Babiak 2008). Dlatego też, jak tylko pojawiły się zapisy opisujące czyny wielkich ludzi, wodzów i królów, proroków i przywódców religijnych, to – jak zauważył Stanisław Mika (Mika 1987) – niejednokrotnie podejmowano próby opisywania ich charakterystycznych cech charakteru (np. *Żywoty sławnych mężów* Plutarcha), a nawet formułowano wskazania, w jaki sposób rządzić czy kierować ludźmi (np. Machiavelli 1987; Podgórecki 1973).

Chociaż zjawisko przywództwa budzi zainteresowanie od tysiącleci i od lat stanowi ważny obszar badań psychologii społecznej, to jednocześnie w obszarze nauk społecznych należy do materii najsłabiej zrozumianej i wyjaśnionej (Bennis i Nanus 2007; Burns 1978). Zdaniem Elżbiety Szulc-Wałęckiej (2015), wynika to głównie z niejednoznacznego i niemal nieograniczonego zakresu tego pojęcia i istnienia co najmniej kilkudziesięciu bardzo różnorodnych ujęć definicyjnych. Trudności są także skutkiem multidyscyplinarnego podejścia do tematu przywództwa, bo tym zagadnieniem oprócz psychologów (zainteresowanych głównie osobowością liderów) zajmują się także socjologowie i politologowie (koncentrujący się na mechanizmach wywierania wpływu), a także specjaliści od zarządzania i organizacji.

Na wstępie należy rozróżnić pojęcie władzy i pojęcie przywództwa. Bogdan Wojciszke definiuje władzę jednostki jako jej „zdolność do wywierania

wpływu na innych minus zdolność owych innych do wywierania wpływu na jednostkę” (2002, 403). Istotną cechą władzy jest więc asymetria wpływu. Przywódca to osoba o największej władzy w grupie, bo ma większą możliwość wywierania wpływu na innych, niż oni mają na niego. Zdaniem amerykańskiego badacza Amitai Etzioniego, przywództwo tym różni się od władzy, że obejmuje wpływ na związane z celami grupy myśli, uczucia i działania, czyli prowadzi u podwładnych do zmiany preferencji. Tymczasem władza powoduje tylko ich zawieszenie (Etzioni 1965). Wpływa jedynie na zachowanie danego człowieka lub grupy. Dotyczy to zwłaszcza władzy opartej na przymusie. Osoby wykorzystujące przymus lub siłę z reguły nie będą postrzegane jako liderzy (np. policjant może mieć władzę, ale przez to nie staje się przywódcą). Wyjątkiem będą jednak takie sytuacje, gdy siła będzie uważana przez członków grupy za oczekiwany i pożądaną sposób wywierania wpływu albo gdy tyran czy dyktator oprócz siły mieć będzie również moc przekonywania i silną charyzmę (Smith 1996). Przywództwo zatem jest rodzajem władzy opartej na właściwościach i cechach osobowości przywódcy, który staje się zdolny skłonić swoich zwolenników do dobrowolnego podporządkowania się.

## 2. Źródła przywództwa

Badania prowadzone w obrębie psychologii społecznej pozwoliły wyłonić dwie koncepcje wyjaśniające genezę przywództwa, czyli zjawiska, że tacy, a nie inni, członkowie grupy stają się liderami i zajmują najwyższe pozycje w hierarchii władzy. Pierwsza koncepcja pojawiania się liderów w grupie to koncepcja cech przywódcy. Odwołuje się ona do cech osób, które stają się przywódcami (np. inteligencji, temperamentu, aktywności). Wedle tego ujęcia tylko urodzeni przywódcy mogą zostać liderami. Empiryczne badania dotyczące osobowości przywódców rozpoczęto już w 1933 roku (Smith i Krueger 1933), kiedy to poszukiwano charakterystycznego układu cech, które wyróżniałyby osobę przywódcy od nieliderów oraz zapewniały skuteczność jego działań (Bass i Bass 2009). W kolejnych metaanalizach uwzględniano wiele zmiennych: wiek, cechy fizyczne (wzrost i wagę), zdrowotne, wykształcenie i status społeczny, a także cechy osobowościowe, takie jak np. inteligencja (IQ), motywacja, płynność słowna, zdolność przystosowania się, zdolność trafnej oceny sytuacji, szybkość podejmowania decyzji, dominację, pewność siebie, oryginalność, inicjatywę, wytrwałość, ambicję, odpowiedzialność, panowanie nad nastrojami, kontrolę emocji, optymizm oraz poczucie humoru (Bass i Bass 2009, 61-71). Okazało się, że przywódcy grup na ogół są inteligentniejsi, bardziej męscy, dominujący, ekstrawertywni, konserwatywni oraz lepiej przysto-

sowani niż nieliderzy (Lord, De Vader i Alliger 1986). Jednak inna metaanaliza dotychczasowych badań (Stodgill 1974) wykazała, że ich wyniki są niespójne i nie można jednoznacznie wytypować cech uniwersalnych, których posiadanie jest warunkiem koniecznym skutecznego kierowania (Babiak 2008).

Druga koncepcja genezy, interakcyjna, ma charakter bardziej behawioralny i społeczny. Podkreśla ona znaczenie sytuacji, w jakiej ktoś staje się przywódcą, oraz specyfiki zadań, które ta sytuacja rodzi, a także cech danej grupy społecznej. W tym ujęciu trudno mówić o jednoznacznych charakterystycznych dla przywódcy cechach psychicznych, ujawniających się we wszystkich sytuacjach i w każdej grupie. Podstawowy problem nie polega na tym, jakie cechy predestynują kandydata na przywódcę, ale kiedy grupa wyłania lidera, bo przywódca staje się jej koniecznie potrzebny. W zależności od sytuacji oraz od rodzaju zadań, jakie stają przed grupą, przywódcami stają się różni ludzie zależnie od ich predyspozycji. Ponadto, odpowiedni dla danej grupy przywódca wcale nie musi być odpowiednim dla innej grupy. O ile jednak dostrzega się u przywódcy jakieś typowe cechy, to może to być skutkiem wzmocnienia społecznego. Przywódcy bowiem uczą się pewnych reakcji, które jeśli są często powtarzane, sprawiają wrażenie jakichś stałych cech przywódczych. Ponadto, osoba zajmująca najwyższą pozycję w strukturach władzy musi się zachowywać zgodnie z wymogami roli lidera i koniecznymi dla tej funkcji przymiotami (Mika 1987). Przykładem podejścia interakcyjnego jest koncepcja Freda Fiedlera i współpracowników (Fiedler i House 1994), zwana teorią zdolności poznawczych (*cognitive resource theory*).

Zgodnie z podejściem interakcyjnym genezy przywództwa, na pierwszy plan wysuwa się sytuacja będąca jakimś ważnym wyzwaniem, nierzadko rodzącym poczucie zagrożenia, niepokój, a nawet strach<sup>2</sup>. Pojawienie się zewnętrznego zagrożenia dla realizacji celów grupy (lub nawet dla jej istnienia), jak wykazują liczne badania, znacząco wpływa na potrzebę wyłonienia przywódcy (Wilke i Van Knippenberg 1996). Wojciszke (2021) podaje tutaj jako przykład starożytną republikę rzymską, gdy w obliczu pojawiających się zagrożeń i wojen obronnych wybierano dyktatora, któremu powierzano na jakiś czas jednoosobową władzę. W takiej sytuacji liczy się także przekonujący obraz przywódcy i zaadresowany do zwolenników wyraźny przekaz wskazujący na sposób stawienia czoła wyzwaniom oraz na posiadanie przez niego zdolności sprawczych (Koźmiński 2013). Tak rozumianą istotą przywództwa

---

<sup>2</sup> Badania wykazały istnienie kilku uwarunkowań wpływających na wzrost szansy wyłonienia przywódcy, są to: przyrost liczebności grupy, zmiana warunków wymagających kooperacji, koordynacji i specjalizacji, pojawienie się współzależności społecznej, pojawienie konieczności ustalania i egzekwowania zasad podziału zysków, dostępność osoby z doświadczeniem w roli przywódcy, a także ważne dla tegoż opracowania pojawienie się zewnętrznego zagrożenia dla realizacji celów grupy lub jej istnienia (por. Wojciszke 2021).

amerykański ekonomista John K. Galbraith (2010) ujął za pomocą jednego zdania: „Wszyscy wielcy przywódcy mieli jedną cechę wspólną: była to wola stanowczego stawienia czoła najważniejszym niepokojom ich ludzi w ich czasie” (za: Koźmiński 2013, 5). Zatem sytuacja zagrożenia budząca silny niepokój, lęk i strach powoduje, że ludzie, pragnąc żyć bezpiecznie, skłonni są do rezygnacji z niektórych aspektów wolności oraz zawieszenia niektórych reguł demokracji i do podporządkowania się silnemu przywódcy.

### 3. Silny przywódca – przywódca charyzmatyczny

Cechy pożądane u silnego przywódcy wymienił już w VI wieku przed Ch. chiński mędrzec Sun Tzu: „Jeśli dowódca jest mądry, potrafi zareagować odpowiednio do zmieniających się warunków. Jeśli jest szczery, jego żołnierze nie mają kłopotów ze zrozumieniem jego intencji i nie odczuwają lęku. Jeśli jest humanitarny, to kocha ludzi, potrafi współczuć innym, dba o ich interesy oraz uzbrojenie. Jeśli jest odważny, osiąga zwycięstwo, łamiąc bez wahania opór wroga. Jeśli jest wymagający, jego oddziały są zdyscyplinowane, ponieważ czują przed nim respekt i obawiają się kary” (za: Koźmiński 2013, 3).

Współcześnie, bo w roku 1997, Jack Welch, dyrektor generalny koncernu General Electric, tak zdefiniował charakter liderów biznesu typu A: „Na tym poziomie przywództwa A jest to mężczyzna lub kobieta posiadający wizję i umiejętność przekazania jej ludziom na tyle żywo i z taką mocą, by ci traktowali je jako własną. Lider typu A ma nadzwyczajną energię osobistą, a ponadto zdolność pobudzania innych i wydobywania z nich tego, co najlepsze, z reguły w skali globalnej. Lider typu A dysponuje również pewną «przewagą»: instynktem i odwagą podejmowania twardych decyzji – stanowczo, lecz bezstronnie i absolutnie uczciwie (za: Koźmiński 2013, 3).

Oba powyższe opisy definiują silnego przywódcę w sposób, w który w psychologii społecznej określa się jako przywództwo charyzmatyczne. Koncepcja takiego przywództwa zajmuje bowiem eksponowane miejsce we współczesnych badaniach psychologicznych.

W tym miejscu należy jednak wyjaśnić znaczenie terminu „charyzmatyczny”, który pochodzi od słowa greckiego *χάρισμα* (*charisma*), oznaczającego w tekstach antycznych duchowy dar, dar darmo dany, dar łaski czy łaskę boską. W odniesieniu do omawianego typu przywództwa należy jednak przyjąć rozumienie tego terminu nadane mu przez Maxa Webera w latach dwudziestych XX wieku. Tenże, w pracy *Wirtschaft und Gesellschaft* (1921/1922), zdefiniował go jako: dar, siłę przywódczą, moc autorytetu (Mojsik 2008). Przyjął, że termin „charyzma” „może być zastosowany do opisu pewnej właściwości osoby, na mocy której jest ona odseparowana od grupy i traktowa-

na jako obdarowana ponadnaturalną, nadludzką lub przynajmniej szczególnie wyjątkową władzą i zdolnościami” (Babiak 2008, 92)<sup>3</sup>.

Trzeba jednak zauważyć, że pomimo zainteresowania wielu badaczy charyzmatycznym przywództwem nie wypracowano jeszcze w środowisku akademickim konsensusu w sprawie precyzyjnego rozumienia pojęcia charyzmy. Pojęcie bowiem charyzmatycznego przywódcy stosuje się zarówno do liderów politycznych (np. Adolfa Hitlera, Benita Mussoliniego, Fidela Castro, Franklina Delano Roosevelta), przywódców religijnych (np. Jezusa Chrystusa), liderów sekt (np. Jima Jonesa), liderów organizacji i ruchów społecznych (np. Mahatmy Gandhiego, Martina Luthera Kinga), jak i do liderów organizacji biznesowych (np. Stevena Jobsa). Z tych przykładów wynika, że charyzmę rozumie się w bardzo szerokim zakresie, który nie pozwala odróżnić przywództwa dobrego lub moralnego od przywództwa złego lub niemoralnego. Stąd w analizie zjawiska przywództwa dąży się do rozróżnienia różnych typów przywódców charyzmatycznych za pomocą takich kryteriów, które nie podlegają ocenie moralnej (np. cech osobowości, które można obserwować i zweryfikować; House i Howell 1992).

Przywództwo charyzmatyczne można ujmować w perspektywie wpływu wywieranego na zwolenników. Zgodnie z definicją Dariusza Wadowskiego z *Encyklopedii katolickiej*: przywództwo charyzmatyczne jest to „forma wywierania wpływu, inspirowania, motywowania, kierowania i koordynowania jednostkami, grupami lub organizacjami społecznymi opierająca się na posiadanych przez przywódcę lub przypisywanych mu szczególnych, nadnaturalnych własnościach” (2012, k. 811). Ponadto należy je postrzegać w perspektywie silnej więzi emocjonalnej przywódcy i podwładnych (czy zwolenników). Jolanta Babiak opisuje ten rodzaj przywódcy następującymi słowami: „Przywódcą charyzmatyczny imponuje swoim podwładnym. Zdobywa ich posłuszeństwo, zwłaszcza w sytuacjach nieznanymi, problemowych i kryzysowych. Wtedy właśnie podwładni wymagają pokierowania, pokazania drogi wyjścia z impasu i są gotowi podporządkować się wytycznym osoby, która ma przekonujący program działania” (Babiak 2008, 91).

Wspomniany wcześniej Weber przywództwo charyzmatyczne przeciwstawił przywództwu legalno-racjonalnemu, gdyż uprawnienia przywódcy charyzmatycznego do sprawowania władzy bazują często na przekonaniu ogółu o: jego kontakcie z mocami ponadludzkimi, wyjątkowych doświadczeniach reli-

---

<sup>3</sup> Weber (1984) tak pisze: „Charyzmą będziemy nazywać tę cechę osobowości (pierwotnie przypisywaną zarówno prorokom, jak i mędrcom w teapeutyce i prawie, przewodnikom łowów i herosom wojennym, a więc magicznie uwarunkowaną), która uchodzi za pozacodzienną, z której powodu ocenia się ową osobowość jako obdarzoną mocami lub właściwościami nadnaturalnymi czy nadludzkimi bądź co najmniej osobliwie pozacodziennymi, niedostępnymi innym, albo jako osobowość będącą wzorem dla innych i dlatego «przywódczą»” (s. 134).



gijnych, zdolnościach przewidywania przyszłości, czynienia znaków i cudów albo mitologii wybraństwa (np. jako pomazaniec Boży). Posiadanie przezeń nadludzkich cech i nadnaturalnych możliwości pozwala mu pozyskać nowych zwolenników oraz bardziej jeszcze mobilizować dotychczasowych. Jednakże charyzma to atrybut przywódcy, który go uwiarygadnia w oczach zwolenników, a nie cecha, poprzez którą na nich wpływa (Weber 2002). To zwolennicy muszą wierzyć w charyzmę swojego przywódcy, a jego charyzma nie sprawia, że oni weń uwierzyli. Charyzma bowiem nie jest siłą sprawczą, lecz siłą legitymizującą (Kaczmarek 2010). Istotą charyzmy jest zatem przypisywanie osobie przywódcy specjalnych zdolności, które umożliwiają mu rozwiązywanie problemów i trudności jego zwolenników. Inaczej mówiąc, władza charyzmatyczna opiera się na zawierzeniu przywódcy, które opiera się w znaczącej mierze na oddziaływaniu jego osobowości.

Już Le Bon (1994) zauważył, że całym kapitałem charyzmatycznego przywódcy jest osobisty prestiż, który „nie zależy ani od nazwiska i władzy ani od majątku. Posiadają go tylko nieliczne jednostki, wywierające czar prawdziwie magnetyczny na swe otoczenie, nawet na równych sobie. Jednostki te narzucają mu pewne idee i uczucia; otoczenie ulega tak ich władzy jak ulega dziekie zwierzę pogromcy którego przecież w każdej chwili może unicestwić” (Le Bon 1994, 84). Zatem przywódca charyzmatyczny nie przekonuje, ale narzuca się, rzucając „magiczny” czar na otoczenie.

Z faktu, iż charyzma musi się potwierdzać w oczach wyznawców, wynika, że jest niestabilna z samej swej natury. Stąd trzeba nieustannie zabiegać o utrzymanie prestiżu i dbać, by przypadkiem nie spowszedniał (Weber 2002). Le Bon zauważa, że „Bogowie i ludzie, jak długo nie dopuszczali do poddawania dyskusji swego prestiżu, tak długo posiadali moc i znaczenie. Kto chce, aby tłum go uwielbiał, musi go trzymać na dystans” (1994, 88). Okazuje się bowiem, że utrata wiary zwolenników w wyjątkowe, nadzwyczajne czy też specjalne właściwości przywódcy charyzmatycznego pociąga za sobą jego upadek. Charyzma lidera, jak zauważa Wojciszke, bywa zatem nietrwała, i za przykład podaje Lecha Wałęsę, niesłuchanie popularnego przywódcę Solidarności w latach osiemdziesiątych XX wieku, przywódcę Polski w okresie przełomu ustrojowego i demokratycznie wybranego prezydenta, który w kilka lat później stał się wielkim przegranym (Wojciszke 2002, 410).

Zdaniem Le Bona, wybitni przywódcy byli genialnymi znawcami „duszy tłumów”, „intuicyjnymi psychologami tłumów”, którzy potrafili przeniknąć emocje i wyobrażenia mas. Skuteczność przywódcy bowiem zależy według niego od umiejętności sterowania tłumem, który jest pozbawioną racjonalnego myślenia masą kierującą się w swoim działaniu wyłącznie emocjami. Aby kierować taką masą, potrzebna jest prosta, mocna idea oraz „nadprzyrodzoność” przywódcy traktowanego jak bóstwo. Na wiele lat przed pojawieniem

się charyzmatycznych przewodników mas, ras i narodów – Lenina, Stalina czy Hitlera – Le Bon (1994) ukazywał, że gdy tacy ludzie zawładną tłumem, to będą mogli zrobić z nim, co tylko zechcą.

Przywództwo charyzmatyczne ujawnia się w sytuacjach kryzysowych, gwałtownych i nieprzewidywalnych, które wymykają się ustalonym strukturom i procedurom. Postępowanie przywódcy charyzmatycznego jest spontaniczne, nieprzewidywalne, często związane z łamaniem tradycji i dotychczasowych norm prawnych (Wadowski 2012). Łamanie norm prawnych, społecznych czy moralnych ma jednak podwójne oblicze. Pozwala bowiem przywódcom stosującym zasadę, że cel uświęca środki, być bardziej skutecznymi, ale z drugiej strony można zauważyć, że historyczni charyzmatyczni przywódcy, którzy umieli wykorzystać wolę społeczeństwa do podporządkowania się, niejednokrotnie przekraczali normy moralne i prawne, przez co prowadzili nie tylko swoich zwolenników, ale całe narody w otchłań strasznych katastrof, wojen i tragedii (Koźmiński 2013).

Socjologiczne pojmowanie przywództwa charyzmatycznego zaproponowane przez Webera zawiera zatem pięć następujących elementów:

- 1) osoba wyjątkowo uzdolniona (obdarzona charyzmą);
- 2) kryzys społeczny lub sytuacja społeczna budzące niepokój i powszechny strach;
- 3) zestaw koncepcji podsuwających radykalne sposoby rozwiązania kryzysu, a w konsekwencji zapewniających bezpieczeństwo;
- 4) wyznawcy zafascynowani i pociągani wyjątkową osobowością przywódcy i wierzący, że osoba ta ma dostęp do transcendentnych mocy;
- 5) uwiarygodnienie niezwykłych cech osobistych tej osoby i jej transcendentnych możliwości przez powtarzające się sukcesy (House 1999).

Współczesne rozumienie przywództwa charyzmatycznego z perspektywy psychologii zarządzania zaproponował Robert J. House. Koncepcja jego czerpie z ukazanej wcześniej Weberowskiej koncepcji charyzmy, oznaczającej osobę, która poprzez umiejętną komunikację potrafi zjednać sobie wyznawców, która niezwykle skutecznie radzi sobie ze stresem w sytuacjach kryzysu i która skutecznie stosuje nieoczekiwane i radykalne kroki, by osiągnąć zamierzone cele. Przywództwo charyzmatyczne według House'a (1999; Babiak 2008) ujmuje się za pomocą trzech definicji:

- 1) relacja między przywódcą a zwolennikami opierająca się na głęboko podzielanych wartościach ideowych (w przeciwieństwie do wartości materialnych);

- 2) osoba dokonująca niezwykłych wyczynów dzięki wysiłkom zwolenników, którzy są wyjątkowo lojalni, mają do niej wysoki stopień zaufania i są gotowi do osobistych poświęceń w interesie wspólnej wizji;
- 3) szereg cech osobistych i zachowań indywidualnych, które prowadzą do obu powyższych wyników.

Ponadto House zauważył, że przywódcy charyzmatyczni we współczesnych organizacjach mają specyficzne cechy osobowości, odmienne od przywódców niecharyzmatycznych. Obok wyjątkowej pewności siebie, silnej motywacji do przejmowania wpływu, silnego przekonania o moralnej słuszności swoich przekonań (House i Aditya 1997) jawią się oni jako osoby wspierające, wrażliwe, opiekuńcze i rozważne, tak jak np. Mahatma Gandhi czy Nelson Mandela, a nie są – jak wskazuje tradycyjny stereotyp lidera – osobowościami agresywnymi, wymagającymi, dominującymi i krytycznymi. Stąd uspołecznione przywództwo charyzmatyczne należy zdefiniować (House i Howell 1992) jako przywództwo, które:

- 1) opiera się na zachowaniu egalitarnym;
- 2) służy wspólnym interesom, a nie jest kierowane własnym interesem lidera;
- 3) rozwija i wzmacnia innych.

Aby zaistniało przywództwo, powinny pojawić się dwa czynniki: potrzeba przywództwa oraz osoba, której znacząca grupa zwolenników przypisze potencjał zaspokojenia tej potrzeby. Należy przy tym podkreślić, że potrzeba przywódcy charyzmatycznego ma genezę przede wszystkim emocjonalną: strach, niepokój, poczucie zagrożenia czy upokorzenia. Dlatego nie do przecenienia jest emocjonalny pierwiastek przywództwa (Koźmiński 2013). Kierunek emocjonalnego zaangażowania wyznaczony jest przez przywódcę, który z jednej strony jest podziwiany przez swoich zwolenników, a z drugiej przeciwstawia się intensywnym emocjom negatywnym przeciwników. Silny związek emocjonalny podwładnych z przywódcą charyzmatycznym polega na lojalnej wobec niego postawie, na naśladowaniu go i posłuszeństwie, co umożliwia mu skuteczne przeprowadzanie zmian, które nie byłyby możliwe do wprowadzenia przez przywódcę niecharyzmatycznego (Babiak 2008).

Sprawowanie przywództwa charyzmatycznego wiąże się ponadto z koniecznością stałego emocjonalnego mobilizowania zwolenników. Osiąga się to np. poprzez działania wzmacniające identyfikację z przywódcą, a zarazem pogłębiające wiarę w niego (Wadowski 2012). Tutaj należy podkreślić rolę pozytywnych emocji w procesie kierowania charyzmatycznego. Badania Joyce'a E. Bono i Remusa Iliesa (2006) wykazały, że emocje są znaczącym mechanizmem psychologicznym wspomagającym charyzmatycznych przywódców

w wywieraniu wpływu na nastrój zwolenników. Można dostrzec tutaj dodatnie sprzężenie zwrotne, gdyż pozytywne stany afektywne, czyli pozytywne emocje przywódcy wobec podwładnych oraz ich dobry nastrój mają znów wpływ na ocenę skuteczności przywódcy oraz na wzmocnienie jego pozytywnego wizerunku u podwładnych, co ostatecznie bardziej jeszcze sprzyja wywieraniu przezeń wpływu (Babiak 2008).

W charakterystyce przywódcy charyzmatycznego warto jeszcze podkreślić, że dla zaistnienia takiego przywództwa, oprócz potrzeby wpływu oraz potencjału sprawowanej przez przywódcę władzy, czyli jego cech indywidualnych, niezwykle ważna jest odpowiedź podwładnych na jego zachowanie się. Żaden bowiem przywódca nie działa w pojedynkę. Zawsze muszą być osoby go popierające, w tym krąg bliskich współpracowników średniego szczebla. Ci ostatni z kolei są w stanie efektywnie przewodzić licznym grupom zwolenników o niższym statusie, realizując wolę i program przywódcy (Koźmiński 2013).

Według Webera przywództwo charyzmatyczne miało być typowe dla archaicznych i niedojrzałych form życia społecznego. Obecnie jednak widać, że na tej formie przywództwa często opierają się nowe, rodzące się ruchy społeczno-polityczne, ideologie, ruchy religijne i sekty, których struktura instytucjonalna nie jest jeszcze w pełni rozbudowana. Charakteryzuje je płynność celów, zasad organizacyjnych i słabo rozwinięta wewnętrzna hierarchia (Wadowski 2012).

#### **4. Przywódca autokratyczny i demokratyczny**

Wiele zagadnień dotyczących przywództwa odnosi się do pewnego tylko jego aspektu, jakim jest styl kierowania. Osoba kierująca grupą bowiem może stosować rozmaite sposoby i środki, które składają się na określony styl kierowania. W badaniach nad stylami, prowadzonych w latach trzydziestych XX wieku przez zespół Kurta Lewina (Lewin, Lippitt i White 1939), wyłoniono trzy style kierowania: autokratyczny, demokratyczny i liberalny<sup>4</sup>. Pierwszy z nich, skoncentrowany na zadaniu i produktywności w połączeniu z dyrektywnością i narzucaniem podwładnym swojej opinii, prowadził do największej skuteczności i ilościowej produktywności. Jednak przywódca osiągał

---

<sup>4</sup> Inny podział przywódców ze względu na styl kierowania polega na rozróżnieniu stylu zadaniowego oraz stylu społecznego. Styl zadaniowy polega na organizowaniu i merytorycznej ocenie pracy ze względu na to, czy skutecznie prowadzi do osiągnięcia celów grupy. Społeczny styl kierowania grupą to inaczej troska o podwładnych, gdyż taki przywódca zabiega usilnie o dobrostan swoich podwładnych, darzy ich szacunkiem, wspiera i docenia (por. Wojciszke 2021). Styl zadaniowy byłby zbliżony z omówionym wcześniej stylem autokratycznym, a styl społeczny ze stylem demokratycznym.

to za cenę oryginalności, silnych frustracji i apatii, a także agresji wewnątrzgrupowej lub skierowanej na zewnątrz grupy. Członkowie mieli negatywny stosunek do takiego autokratycznego przywódcy i wewnątrznie nie akceptowali jego wymagań. Styl demokratyczny okazał się mniej produktywny, ale za to sprzyjał lepszej jakości i oryginalności. Stosunki wewnątrzgrupowe oraz akceptacja przywódcy były bardziej przyjazne, a grupa jawiła się jako bardziej atrakcyjna i spoista. Znacznie większy był także poziom wewnętrznej akceptacji norm grupowych. Styl ten był bardziej efektywny społecznie. Styl liberalny, w którym przywódca pozostaje całkowicie bierny, okazał się najmniej produktywny, cechowała go niska jakość pracy, przy czym wyłaniały się struktury nieformalne zwykle z kierownikami kierującymi się stylem autokratycznym. Liberalne kierowanie jest w zasadzie zaprzeczeniem jakiegokolwiek kierownictwa (Mika 1987).

Dalsze badania wykazały istnienie wielu niejednoznaczności wskazujących, że ludzie niejednokrotnie preferują autokratów, a grupy kierowane demokratycznie bywają mniej popularne jako znacznie mniej efektywne. Okazuje się, że ważną zmienną wpływającą na skuteczność, a zarazem na atrakcyjność stylu kierowania pełnią wartości podkreślenia czynniki sytuacyjne oraz stopień zagrożenia grupy. Zwrócił na nie uwagę Fred Fiedler (1978). Preferowanie autokratycznego stylu kierowania jako przywództwa silnego nasila się w warunkach zagrożenia, niepokoju, lęku i strachu. Natomiast w bezpiecznym czasie pokoju preferowani są przywódcy o stylu demokratycznym. Ponadto siła i znaczenie przywódcy autokratycznego wzrasta wraz ze stopniem akceptacji go przez grupę, z czym łączy się także stopień identyfikacji z kierownikiem. W takiej sytuacji stosunkowo łatwo przychodzi mu sprawować władzę w sposób autokratyczny, wydawać polecenia i nie uwzględniać zdania członków grupy. Znaczenie stylu autokratycznego wzrasta także (1) w sytuacji, gdy jasno określono cele i zadania grupy albo odwrotnie (2) w sytuacji, gdy brak jasnego celu. W sytuacji zagrożenia (np. oddział obrony przeciwlotniczej) jasno określone i proste zadania formułowane przez przywódcę o cechach autokratycznych prowadzą do działań, które usuną zagrożenia i uchronią przed rozpadem grupy (Mika 1987; Wojciszke 2021).

## 5. Przywódca transakcyjny i transformacyjny

Warto jeszcze zwrócić uwagę na budzące współcześnie większe zainteresowanie rozróżnienie stylów przywództwa dokonane przez Jamesa G. Burnsa (2003). Obok tradycyjnego rozumienia przywództwa opartego na wymianie (interakcji) między przywódcą i grupą (zwolennikami czy podwładnymi), nazwanego przezeń przywództwem transakcyjnym, jako pierwszy zdefiniował

przywództwo transformacyjne, które według niego jest na przeciwnym biegunie kontinuum niż transakcyjne<sup>5</sup>. Pierwszy z wyróżnionych, przywódca transakcyjny, został przezeń scharakteryzowany jako ten, który – dążąc do osiągnięcia celów – dokonuje swoistej transakcji. Po precyzyjnym wyjaśnieniu podwładnym swoich oczekiwań udziela zasadnej nagrody za przejawy oczekiwanego zachowania i osiągnięcie wyznaczonych celów. Zarządza on aktywnie, monitorując postępowanie i sprawdzając, czy podwładny dotrzymuje założonych standardów, wskazując na jego błędy i nieskuteczność, a pasywnie, czyli z pewnym opóźnieniem, zarządza w stosunku do wyjątkowych (błędnych) zachowań, kiedy problemy narosną. Taki sposób działania przeraża się jednak niekiedy w styl przywództwa unikowego (Wojciszke 2021). Zatem przywództwo transakcyjne opiera się w dużej mierze na uleganiu normom rozpoznawanym w procesie transakcji między przywódcą i podwładnymi.

Natomiast przywództwo transformacyjne to styl kierowania pożądanym szczególnie w czasach przesilenia. Oparte jest na plastycznym reagowaniu na sytuację. Przywódca o takim stylu działania dzieli się z podwładnymi swoją wizją, wartościami i ideami, ukazuje zgodność swoich postaw z tymi wartościami, budzi respekt i pragnienie naśladownictwa u swoich podwładnych (zachowanie charyzmatyczne). Wzmacnia ich motywację, inspirując do działań zgodnych z ukazaną wizją, budząc entuzjazm i optymizm co do możliwości zrealizowania założonej misji. Podwładnych stymuluje intelektualnie, angażując w tworzenie nowych rozwiązań. Wreszcie interesuje się każdym z osobna, troszcząc się o ich indywidualny rozwój i realizację potencjału. W takim ujęciu „cele przywódcy i podwładnych tworzą jedną całość, wzbudza się oczekiwania przez odwoływanie się do wyższych potrzeb oraz zaangażowana zostaje cała osoba zwolennika” (Griffin 1996, 515). Przywództwo transformacyjne oparte jest zasadniczo „na charyzmie, komunikowaniu wizji, traktowaniu jednostki jako całości oraz intelektualnej stymulacji poprzez oferowanie nowych rozwiązań”. Według Ricka W. Griffina (1996) przywództwo transformacyjne „wykracza poza zwykłe oczekiwania”, „przekazuje poczucie misji”, „pobudza proces uczenia się i inspirujące nowe sposoby myślenia” (s. 515). Ten rodzaj przywództwa opiera się zatem na procesie zmiany przekonań, wartości i potrzeb podwładnych.

---

<sup>5</sup> Bernard M. Bass, który zmodyfikował koncepcję Burnsa, przyjął, że te dwa rodzaje przywództwa należy postrzegać jako komplementarne, a nie jako bieguny jednego kontinuum. Na podstawie badań wyróżnił osiem wymiarów przywództwa transformacyjnego i transakcyjnego, którymi są: charyzma (*Charisma*), inspiracja (*Inspiration*), stymulacja intelektualna (*Intellectual Stimulation*), podejście indywidualne (*Individualized Consideration*), nagradzanie warunkowe (*Contingent Reward*), aktywne zarządzanie przez wyjątki (*Management by Exception – active*), pasywne zarządzanie przez wyjątki (*Management by Exception – passive*) i leseferyzm (*Laissez-Faire*) (Bass 1990; Babiak 2008).

W takim rozumieniu stylów przywództwa skuteczność danej metody również zależy będzie od sytuacji, w jakiej znalazła się grupa. Zdaniem Wojciszke (2021), w czasach zwyczajnych, czasach spokoju i bezpieczeństwa, czyli w stabilnej sytuacji, jako skuteczniejsze jawi się przywództwo transakcyjne, gdy w ciężkich czasach, w obliczu trudnych wyzwań, niepokojów, lęku czy nawet strachu, kiedy organizacja grupy i jej działanie wymaga pilnej zmiany, lepsze wydaje się przywództwo transformacyjne.

## 6. Silny przywódca: skuteczny i sprawny

Poszukiwanie uwarunkowań silnego przywództwa prowadzono m.in. w aspekcie źródeł skuteczności przywódcy. Metaanaliza badań prowadzonych w paradygmacie cech przywódcy (Judge et al. 2002) wykazała, że istnieje istotna dodatnia korelacja trzech cech osobowości z pozytywnym postrzeganiem przywódcy przez podwładnych. Pierwszym korelującym czynnikiem jest inteligencja rozumiana jako zdolność umysłowa, drugim męskość, a trzecim dominacja. Także inny jeszcze przegląd badań wykazał istnienie dodatniego związku z przywództwem inteligencji rozumianej jako zdolność umysłowa (Judge, Colbert i Ilies 2004). Można zatem przyjąć, że podejście uwzględniające w badaniach cechy osobowości przywódców potwierdza istnienie ich wpływu na skuteczność kierowania innymi (Babiak 2008).

W Polsce natomiast prowadzono badania psychologiczne uwarunkowań przywództwa w aspekcie sprawności przywódcy. Badania nad cechami przywódców, prowadzone przez Andrzeja Strzałeckiego (2005; 2007) ze współpracownikami (Strzałeckie i Kusal 2002; Strzałeckie i Czołak 2005), wskazały, że przywódców charakteryzują trzy czynniki: mechanizm sprawnej osobowości, transgresja i zdolność do działań ryzykownych oraz stabilne, pozytywnie zdeterminowane tło genetyczne.

- 1) Mechanizm sprawnej osobowości warunkuje i podtrzymuje procesy działania ukierunkowane na realizację celów (Strzałeckie 2010; 2011b), zapewniając stabilność, tożsamość i sprawność działania. Przeciwdziała dezintegracji i neutralizuje wyczerpywanie się zasobów psychicznych. Konsekwentna realizacja postawionych celów jest możliwa dzięki efektywności mechanizmu samoregulacji, która umożliwia utrzymanie równowagi emocjonalnej, neutralizowanie motywów antagonistycznych i odnawianie wyczerpanych zasobów energetycznych oraz dzięki systemowi poznawczemu, czyli zdolności do rozpoznawania i zrozumienia stawianych celów i uznawanych wartości. Mechanizm sprawnej osobowości zapewnia integrację, stabilność i sprawność w długim horyzoncie czasowym. Można

go porównać do innych konstruktów formułowanych w psychologii osobowości wyjaśniających procesy radzenia sobie (Strzałecki 2011a). Są to przykładowo takie konstrukty, jak: twardość osobowości, totalitarne ego, autoafirmacja (Steele 1988), prężność osobowa (Uchnast 1998) czy poczucie koherencji (Antonovsky 1995).

- 2) Transgresja oraz zdolność do działań ryzykownych. Transgresja to gotowość do „wychodzenia poza” i przekraczania granic własnych sposobów postępowania. Intencjonalne przekraczanie granic leży u podłoża koncepcji transgresyjnej człowieka Józefa Kozielskiego (2007). Postawa transgresyjna jest możliwa u człowieka o zintegrowanej osobowości, pewnego siebie, o wysokiej samoakceptacji i realistycznej samoocenie. Optymizm i nadzieja, przekonanie o słuszności podjętych decyzji, wytrwałość w dążeniu do odległych celów, a zatem działania odważne i niepewne wiążą się z koniecznością podejmowania działań ryzykownych przez silnego przywódcę (Strzałecki 2011a). Ten czynnik jest zgodny z koncepcją przywództwa transformacyjnego Burnsa (2003), w której głównym aspektem w drodze do osiągnięcia ponadprzeciętnej skuteczności jest przekraczanie barier i ograniczeń.
- 3) Stabilne, pozytywnie zdeterminowane tło genetyczne, czyli wymiar temperamentalny, charakterystyczny dla silnego przywództwa to duża aktywność i niska emocjonalność. Pozytywnie zdeterminowane tło genetyczne sprzyja uzyskaniu przez daną osobę wysokiej pozycji i popularności w grupie. Stabilność emocjonalna i niskie nasilenie objawów neurotycznych wpływają korzystnie na podejmowanie aktywności zawodowej. W wielu badaniach okazało się (Strzałecki 2011a), że zrównoważenie emocjonalne, które przejawia się przez stałość zachowań podmiotu na przestrzeni dłuższego czasu, jest znaczącym wyznacznikiem wsparcia psychologicznego, jakiego udziela on innym osobom, i jest znaczącym czynnikiem uzyskiwania prestiżu w grupie. Osoba zrównoważona emocjonalnie i śmiała w kontaktach szybko zyskuje wysoką pozycję w grupie i łatwo staje się jej przywódcą.

## 7. Przywództwo a pokonywanie lęku i strachu

W tym miejscu interesującym zagadnieniem staje się psychologiczne uzasadnienie mechanizmu poszukiwania silnego przywódcy na podłożu emocji lęku i strachu. Lęk i strach należą do ważnych składników ludzkiego doświadczenia, pierwotnych odczuć działających na poziomie popędowych mechanizmów samozachowawczych. Już niemowlę ujawnia kilka odrębnych emocji podstawowych, wśród których obok frustracji i gniewu pojawia się strach, a dopiero z czasem na ich bazie mogą rozwinąć się emocje wtórne (Ekman 1992; Ga-



siul 2002). Stąd strach i lęk są nierozdzielnie związane z egzystencją ludzką i nie tylko, bo i w świecie zwierząt powszechnie doznawaną emocją jest strach przed zagrożeniami i lęk o los potomstwa. Emocje te są związane z oczekiwaniem pojawienia się sytuacji potencjalnie niekorzystnej. Łączy się to z zamartwianiem się przyszłym zdarzeniem i dążeniem do uniknięcia go. Ponadto strach przed karą i oparte na lęku poczucie winy są znaczącymi czynnikami wpływającymi na kształtowanie się uczuć moralnych dziecka (Strus 2012).

Emocje lęku i strachu mogą motywować człowieka do zachowań o charakterze afiliacyjnym, ukierunkowanych na uzyskanie wsparcia społecznego (Parrot 1996). Strach i chęć uniknięcia zagrożenia sprawiają, że człowiek, aby poczuć się bezpiecznie, u potencjalnego obrońcy poszukuje wsparcia i ochrony nawet za cenę rezygnacji z części autonomii i wolności. Pewne uzasadnienie psychologiczne takiego mechanizmu znajdziemy w koncepcjach neopsychanalizy: Karen Horney oraz Ericha Fromma.

### **7.1. Postawy „do”, „od” i „przeciw” ludziom**

Horney poświęciła wiele miejsca problematyce lęku i strachu. Zarówno lęk, jak i strach są emocjonalnymi reakcjami na niebezpieczeństwo, jednakże niebezpieczeństwo powodujące strach jest widoczne i obiektywne, gdy w przypadku lęku subiektywne i ukryte (Horney 1978). Proces rozwoju lęku rozpoczyna się w dzieciństwie. Jeśli zabraknie miłości, to pojawia się bezradność, poczucie emocjonalnej izolacji, zagrożenia i lęku, co Horney określiła jako lęk podstawowy (Bazyłak 1982). Zauważa ona, że dziecko rozwija różne strategie, za pomocą których redukuje ów stan. Może przyjąć postawę wrogości i dążyć do zemsty na tych, którzy według jego subiektywnego odczucia je odtrącili lub źle potraktowali. Może też przyjąć postawę uległości i próbować odzyskać utraconą miłość. Może też starać się kupić czyjąś miłość albo też za pomocą różnorodnych prób próbować zmusić innych, by je polubili (Hall, Lindzey i Campbell 2006).

Każda strategia obrony przed lękiem może stać się składnikiem osobowości zaliczanym do kategorii postaw. Horney (2000) sprowadziła te strategie do trzech:

- 1) dążenie ku ludziom polega na poszukiwaniu uczucia i opieki; to usuwanie się na drugi plan; cechą tej postawy w relacjach interpersonalnych jest uległość; postawa taka zaspokaja potrzeby miłości, akceptacji, zależności i uległości;
- 2) odsuwanie się od ludzi to strategia polegająca na unikaniu zaangażowania i samowystarczalności, np. potrzeba niezależności, autonomii czy doskonałości;

- 3) występowanie przeciw ludziom przejawia się w potrzebie zdobycia kontroli i władzy; agresja skierowana do otoczenia zaspokaja potrzeby władzy, dominacji i uznania.

Każda z tych postaw akcentuje jeden element lęku podstawowego: w dążeniu ku ludziom ujawnia się bezradność, w odsuwaniu się od ludzi – izolacja, a w występowaniu przeciw ludziom – wrogość. Każda postawa reprezentuje swoiste podstawowe nastawienie wobec innych i wobec samego siebie. U osób zdrowych i dojrzałych w różnych okresach występuje każde z tych nastawień, przez co w ich życiu rozwija się zarówno miłość i współpraca, jak i refleksja i integracja oraz stanowczość i konkurencja. Ponieważ te aspekty nie wykluczają się wzajemnie, to możliwa jest ich integracja. Neurotykom, którzy charakteryzują się silniejszym lękiem podstawowym, będzie brakować takiej elastyczności. Stąd są zmuszeni do stosowania rozwiązań irracjonalnych, sztywnych i sztucznych. Świadomie uznają jedną z tych strategii, a wypierają pozostałe.

Interesujący nas mechanizm poszukiwania silnego przywódcy ujawniać się będzie najwyraźniej u tych osób, u których dominuje dążenie ku ludziom, zwane uległością. Dla nich bowiem stanowi ono próbę uporania się z poczuciem braku bezpieczeństwa za pomocą przyjętego jako motto rozmowania: „Jeżeli mnie kochasz, nie skrzywdzisz mnie” (Horney 2022, 85)<sup>6</sup>. Osoby takie, aby uchronić się przed lękiem, dążą do zapewnienia sobie miłości pod jakąkolwiek postacią. Postawa chroniącej przed lękiem uległości – jak zaznacza Horney – a może odnosić się, po pierwsze, do konkretnych osób i instytucji. Przykładem będzie uległość wobec obrządków i zasad religijnych albo też uległość wobec konkretnego człowieka mającego władzę. Wszelkie zachowanie motywowane będzie wtedy przemożną potrzebą przestrzegania przepisów i spełniania czyichś poleceń, ale po to tylko, aby być „dobrym” w oczach danej instytucji czy osoby. W innym przypadku, kiedy brakuje odniesienia do jakiejś instytucji czy osoby, uległość skłania kogoś do poddawania się potencjalnym, wyobrażonym życzeniom wszystkich ludzi i unikania tego wszystkiego, co mogłoby wzbudzić czyjaś niechęć czy złość. Osoba taka, wypierając wszystkie swoje potrzeby, odczucie lęku oraz krytyczne myśli wobec innych, pozwala się wykorzystywać i gotowa jest we wszystkim pomagać innym. Żywi przy tym głębokie przekonanie, że postępuje tak w imię miłości, altruizmu czy idei samopoświęcenia się. W obu opisanych przypadkach głów-

---

<sup>6</sup> Odsuwanie się od ludzi lub polegające na rezygnacji wycofanie się, stosuje dziecko usiłujące rozwiązać konflikt poczucia braku bezpieczeństwa, przyjmując jako motto: „jeżeli się wycofam, nic mi nie może sprawić przykrości”. Występowanie przeciw ludziom, określane jako agresja to dziecko, które stosuje motto: „Jeżeli będę miał władzę, nikt nie może mnie skrzywdzić” (Horney 2022, 86).

nym mottem postępowania jest myśl: „Jeżeli poddam się, nie zostanę skrzywdzony” (Horney 2022, 85-86). Dominacja i utrwalenie się takiego dążenia do ulegania sprawia, że poszukiwanie silnego przywódcy czy kierownika będzie szczególnie wpływać na postawy neurotyka jako osoby o funkcjonowaniu sztywnym, kompulsywnym i zdeterminowanym lękowo.

## 7.2. Strach przed wolnością i samotnością

Poszukiwanie silnego przywództwa jako antidotum na strach odnajdujemy także w koncepcji Fromma. Zauważa on, że człowiek, poszukując bezpieczeństwa, dokonuje takich wyborów, które są ucieczką od rozwoju swej indywidualności (indywiduacji) oraz od wzrostu wolności (Fromm 2022). Ten mechanizm ucieczki „polega na redukowaniu lęku i poszukiwaniu bezpieczeństwa kosztem osobistej odpowiedzialności za kształt własnego życia” (Toronczak 2007, 50).

Podstawową ideą prac Fromma jest myśl, że człowiek dlatego czuje się samotny i wyobcowany, gdyż zerwał swoje powiązania z przyrodą i z ludźmi. Według niego ludzie czują się coraz bardziej osamotnieni dlatego, że na przestrzeni wieków uzyskiwali coraz więcej wolności. Staje się ona dla nich stanem negatywnym, bo budzi strach, lęk, który trudno znieść i od którego starają się uciec. Zniwelająca staje się potrzeba przynależenia. Człowiek, co prawda, może przyjąć strategię jednoczenia się z innymi ludźmi w duchu miłości i współpracy, jednak niezdrowy jego wybór polega na tym, że usiłuje „uciec od wolności”. Można to uczynić na trzy sposoby: po pierwsze, przez ucieczkę od lęku przed wolnością poprzez autorytaryzm, przez uległość wobec posiadających władzę przywódców czy też poprzez staranie się o to, aby samemu dysponować potężną władzą. Natomiast ucieczka poprzez destruktywność to ucieczka od lęku przez niszczenie tych wszystkich warunkowań społecznych, które wywołały takie poczucie. Analiza ta wydaje się zgodna z zauważalnym obecnie zjawiskiem przemocy członków grup społecznych, które są w niekorzystnej sytuacji (przychodzą tutaj na myśl dzisiejsze anarchizujące ruchy rewolucyjne, społeczne czy obywatelskie np. w rodzaju *Black lives mater* – Prager 2017). Wreszcie ucieczka przez automatyczny konformizm polega na rezygnacji z posiadania własnej osobowości poprzez przyjmowanie „pseudo-jaźni” zbudowanej na oczekiwaniach innych. Natomiast ludzie o zdrowej osobowości korzystają zwykle ze swej wolności w celu kształtowania lepszego społeczeństwa. W sumie ci, którzy dokonują niezdrowego wyboru za pomocą któregoś z wyliczonych wyżej sposobów ucieczki od wolności, w rzeczywistości nakładają na siebie nowe więzy (Hall, Lindzey i Campbell 2006).

*Ucieczka od wolności* napisana została w cieniu hitlerowskiego totalitaryzmu. Autor wykazuje w niej, że ta forma silnego przywództwa była dla ludzi atrakcyjna, ponieważ w miejsce strachu i lęku oferowała im poczucie bezpieczeństwa. „Dla przeciętnego człowieka – pisze Fromm – nie ma rzeczy trudniejszej do zniesienia niż uczucie, że nie jest identyfikowany z szerszą grupą. Choćby obywatel niemiecki był nawet zjadłym wrogiem zasad hitleryzmu, mając do wyboru między odosobnieniem a poczuciem przynależności do Niemiec, w większości wybrał to drugie. W wielu wypadkach można zauważyć, jak osoby nie będące hitlerowcami bronią hitleryzmu przed krytyką cudzoziemców, czują bowiem, że atakowanie hitleryzmu jest atakowaniem Niemiec. Strach przed izolacją i względna słabość zasad moralnych pomagają każdej partii w uzyskaniu lojalnego poparcia szerokiego odłamu ludności, z chwilą, kiedy partia ta zagarnie władzę” (2022, 202).

Podporządkowanie się silnemu przywódcy, czyli wodzowi, jak to się stało w krajach faszystowskich i totalitarnych, nie jest jedyną formą ucieczki od strachu przed samotnością. W swoich pracach Fromm wykazywał, że każdą formę społeczeństwa (zarówno feudalizm, jak i kapitalizm, socjalizm, faszyzm i komunizm) należy postrzegać jako próbę rozwiązania podstawowej sprzeczności egzystencjalnej, która tkwi pomiędzy bezpieczeństwem a prowadzącą do samotności i izolacji wolnością (Hall, Lindzey i Campbell, 2006). „Religia i nacjonalizm, tak jak obyczaje i jakiegokolwiek wierzenia, choćby niedorzeczne i poniżające, byleby sprzęgały jednostkę z innymi, są ucieczką przed tym, czego człowiek boi się najbardziej, przed izolacją” (Fromm 2022, 27).

Zdaniem Fromma, w systemach demokratycznych głównym szlakiem ucieczki od wolności i strachu przed izolacją stała się przymusowa konformizacja. Przystosowanie do społeczeństwa to kompromis zawierany pomiędzy potrzebami wewnętrznymi a wymaganiami zewnętrznymi. Człowiek, aby przezwyciężyć strach przed izolacją, zmuszony jest do nieustannego przystosowywania się i poszukiwania swojej tożsamości w aprobachie i uznaniu przez innych. Dzięki temu, adekwatnie do wymagań społeczeństwa, rozwija w sobie charakter społeczny. Fromm dostrzega możliwość przejścia od wolności negatywnej (*wolności od*) do wolności pozytywnej, kiedy człowiek żyje jako niezależne „ja” i nie tylko nie jest odizolowany, lecz zjednoczony ze światem i ludźmi. Człowiek może być wolny, a zarazem nie samotny, niezależny, stanowiący jednocześnie integralną część ludzkości. Wolność taką osiąga się przez bycie samym sobą, czyli poprzez realizację swojego „ja”, krytycznego i odpowiedzialnego (Fromm 2022). Wówczas nie musi już uciekać od wolności i szukać silnego przywódcy, który zapewni bezpieczeństwo i uchroni przed strachem.

Prace Fromma zdobyły potwierdzenie w badaniach empirycznych Theodora W. Adorno z zespołem współpracowników nad modelem osobowości autorytarnej (Adorno et al. 2010), która była podłożem przyjmowania ideolo-

gii faszystowskiej<sup>7</sup>. Zaproponowana przez Adorno koncepcja autorytaryzmu jako cechy osobowości nie we wszystkim okazała się zadowalająca. Obecnie prowadzone są badania nad autorytaryzmem jako zjawiskiem grupowym, które jest skutkiem kolektywnej motywacji bezpieczeństwa. Jednym z czynników źródłowych prowadzących do powstawania takiej grupowej motywacji bezpieczeństwa i dążenia do harmonii jest budząca lęk i strach sytuacja rzeczywistego zagrożenia. Natomiast pośrednikiem pomiędzy zagrożeniem a motywacją bezpieczeństwa jest wiara w niebezpieczny i zagrażający świat, w którym człowiek dobry i żyjący przyzwoicie jest stale zagrożony z powodu ludzi złych (Duckitt 2001).

## Wnioski

Przeprowadzone wyżej analizy pozwalają w świetle wybranych teorii psychologicznych wyjaśnić, że sytuacje budzące silne emocje lęku i strachu wzmagają potrzebę posiadania silnego przywódcy. Przesłanek na istnienie takiego związku dostarczają wypracowane w obszarze psychologii społecznej koncepcje genezy przywództwa charyzmatycznego, koncepcje stylów przywództwa, teorie cech, a także neopsychoanalityczne teorie osobowości. I tak:

- interakcyjna koncepcja genezy przywództwa wykazuje, że w sytuacjach zewnętrznego zagrożenia, niepokoju, lęku i strachu może być bardziej potrzebny silny przywódca;
- koncepcja przywódcy charyzmatycznego wyjaśnia jego emocjonalną genezę w budzących niepokój i strach sytuacjach kryzysowych, gwałtownych i nieprzewidywalnych;
- badania nad stylami kierowania grupą dowodzą, że w warunkach zagrożenia, lęku i strachu ludzie łatwo akceptują silne przywództwo w postaci stylu autokratycznego;
- koncepcja stylów przywództwa wskazuje, że w czasach zmiany, niepokojów, lęku czy strachu bardziej pożądanym stylem kierowania jest przywództwo transformacyjne;

---

<sup>7</sup> Adorno zaliczył do syndromu totalitarnego następujące objawy: (1) konwencjonalizm i zaangażowanie w tradycyjne normy i wartości przyjmowane przez większość społeczeństwa; (2) autorytarną uległość wobec władzy i wyidealizowanych autorytetów; (3) autorytarną agresję, tendencję do wyszukiwania, potępiania i odrzucania ludzi naruszających konwencje; (4) niechęć do wglądu w psychikę; (5) zamiłowanie do władzy, identyfikowanie się z nią i obsesja na tle relacji: dominacja-podporządkowanie, siła-słabość, przywódca-podwładny; (6) destruktywność i cynizm, wrogość do rodzaju ludzkiego z przekonaniem, że człowiek jest z natury zły, a różne niebezpieczne i tajemnicze siły kierują losami jednostek i świata; (7) projekcję, czyli rzutowanie własnych nieświadomych pragnień na innych (Wojciszke 2021).

- mechanizmy sprawnej osobowości opisywane na gruncie teorii cech dostarczają argumentów wyjaśniających procesy radzenia sobie, które w trudnych sytuacjach stają się istotnym czynnikiem zjednoczającym uznanie w grupie silnego przywódcy;
- teorie neopsychoanalityczne Horneya i Fromma, dostarczają natomiast uzasadnień, że lęk, strach i pragnienie uniknięcia zagrożenia mogą sprawić, iż człowiek u silnego przywódcy poszukuje bezpieczeństwa, wsparcia i ochrony nawet za cenę neurotycznej bądź masochistycznej uległości, rezygnacji z części autonomii oraz kosztem osobistej odpowiedzialności za kształt własnego życia.

Jak ukazano wyżej, silnym przywódcą staje się ktoś, kto ma potrzebną grupie charyzmę. Wobec zagrażającej sytuacji lękowej pozwala ona wypełnić związane z tą sytuacją zadania. Zatem budząca lęk i strach sytuacja sprawia, że osoba o pewnych cechach i umiejętnościach, proponująca wyraźnie określony program oraz bardziej czy mniej dyrektywny styl działania, staje się atrakcyjnym przywódcą w oczach grupy społecznej. Budzące silne reakcje emocjonalne wyzwania zagrażającej sytuacji lękowej są więc pierwszym czynnikiem genezy silnego przywództwa. Natomiast czynnikiem pośredniczącym wydaje się grupa i jej subiektywne rozeznanie sytuacji. Zdolności poznawcze człowieka mogą jednak być ograniczone albo celowo ograniczane i modyfikowane wskutek wzbudzenia silnych emocji, zwłaszcza lęku i strachu. Kierunek emocjonalnego zaangażowania grupy może być określany przez przywódcę, który stale musi emocjonalnie stymulować zwolenników i wpływać na ich nastroje. Z jednej strony zabiega o pozytywną emocjonalną więź ze zwolennikami, co osłabiać będzie ich lęki, a z drugiej o to, aby nie osłabiło budzące strach poczucie zagrożenia. Dlatego strach był, jest i będzie wykorzystywany przez rozmaitych silnych przywódców i kierowników. Wynika to z faktu, że siła perswazyjna strachu osadzona jest na podstawowych mechanizmach przystosowawczych i przez to stanowi on niezwykle skuteczne narzędzie oddziaływania na ludzi. Machiavelli w traktacie *Księżę* (1987) zagadnieniu temu poświęcił cały rozdział zatytułowany: *O srogości i łaskawości, i co lepiej: miłość czy strach budzić*. Jak zauważa, choć oba uczucia są dla człowieka bardzo wartościowe, to w praktyce władzy, gdy ma się do wyboru strach i miłość, skuteczniejszą jest jednak budzić strach (Francuz 2007). Argumentuje tę tezę takimi słowami: „albowiem miłość jest trzymana węzłem zobowiązań, który ludzie, ponieważ są nikczemni, zrywają, skoro tylko nadarzy się sposobność osobistej korzyści, natomiast strach jest oparty na obawie kary; ten więc nie zawiedzie nigdy” (Machiavelli 1987, 52).

W tym momencie rodzi się pytanie: Co robić, aby oddziaływanie lęku i strachu nie wywoływało ślepego i irracjonalnego pragnienia ucieczki od wolności?

Odpowiedź na nie domaga się oddzielnego opracowania. Z pewnością trzeba uznać, że wrodzone emocje lęku i strachu są człowiekowi niezbędne. Pozwalają mu zmierzyć się z niebezpieczeństwem i uchronić przed zagrożeniami. Lęk utrzymuje człowieka w stanie gotowości i czujności. Jeśli jednak stanie się zbyt silny, może zadziałać paraliżująco i uniemożliwić działanie. Albo też, w poszukiwaniu bezpieczeństwa może popchnąć do bezkrytycznego poddania się silnym, charyzmatycznym przywódcom, a nierzadko manipulatorom społecznym. Dlatego człowiek nie może stawiać sobie jako celu wyeliminowania wszystkich lęków, lecz powinien dążyć do opanowania tych, które są przesadne.

Niekwestionowane znaczenie dla funkcjonowania sfery emocjonalnej ma, jak wykazali przed laty Stanley Schachter i Jerome E. Singer (1962), sfera poznawcza. Pierwszymi bowiem źródłami reakcji emocjonalnej są docierające do mózgu informacje o pobudzeniu fizjologicznym. Dzięki informacjom i ich subiektywnej interpretacji poznawczej irracjonalny lęk może się nasilać, ale może też przerodzić się w łatwiejszy do opanowania stan strachu. Człowiek bowiem znacznie bardziej „boi się czegoś, co jest przerażające i nieokreślone (lęk) niż czegoś, co jest przerażające, ale na tyle zrozumiałe (strach), że można coś z tym zrobić” (Kampka 2020, 189). Człowiek potrzebuje więc wiedzy na temat sytuacji budzących odczucie irracjonalnego lęku oraz indywidualnego sposobu ich przeżywania, aby nauczyć się je rozpoznawać, właściwie ocenić i zrozumieć.

We współczesnym świecie strach przed eksponowanymi medialnie zagrożeniami jest wręcz niemożliwy do opanowania. Okazuje się, że przestaje wystarczać zdobyta w świetle rozumu scjentyistyczna wiedza, a tradycyjne i proste kalkulacje tzw. chłopskiego rozumu okazują się niedostosowane do nowej, tak złożonej rzeczywistości, że człowiek nie może przeżyć bez zaufania innemu. Dlatego często poszukuje bezpieczeństwa, poddając się kierownictwu innych, ceniąc przede wszystkim przywódców silnych i charyzmatycznych. Poszukiwanie bezpieczeństwa i wewnętrznego spokoju może się przenosić na obszar religii, czy to przez zawierzenie i posłuszeństwo Bogu („jak trwoga, to do Boga”), czy to w formie zaufania religijnym autorytetom i przywódcom. To może wyjaśniać popularność ruchów, grup, wspólnot religijnych, a nawet sekt, która nasila się w czasach przemian i niepewności. Należy jednak zadbać o to, aby poszukiwanie duchowego przywództwa i grupowego bezpieczeństwa nie dokonywało się pod wpływem negatywnych emocji wzbudzanych np. wobec Kościoła. Aby nie prowadziło do ucieczki od wolności, a zwłaszcza od odpowiedzialności, bo rodząca się namiastka tradycyjnej społeczności, kierowana przez silnych neoliderów społecznościowych, wcale nie musi prowadzić do nowego wspaniałego świata (Huxley 2017).

Przeciwieństwem lęku jest odwaga, a przeciwieństwem poczucia bezsilności i bezradności – męstwo. Zapewnia ono człowiekowi stałość niecofania się

wobec przeciwności, niewzruszone trwanie wśród niebezpieczeństw oraz opowanie lęku i bojaźni (Tomasz z Akwinu 1962). Jest potwierdzeniem bycia na przekór przeciwnościom, lękom i zagrożeniom. Męstwo to moc, która pozwala pokonać lęk i strach oraz podejmować działania pomimo obaw (Tillich 1983). Dlatego wydaje się, że w epoce kultury strachu nieprzypadkowo znaczną popularnością cieszy się obecnie postawa stoicka i męstwo bycia (*courage to be*; Kampka 2020). Jednakże chrześcijanin, źródła prawdziwego męstwa nie będzie szukać w bezuczuciowej postawie stoickiej wobec lęku, bo jest ono dlań darem Ducha Świętego, efektem oddziaływania tegoż Ducha na duszę człowieka (Tomasz z Akwinu 1962). Stąd nakazy typu „bądź mężny” czy „nie lękajcie się” przyjmują postać przykazań pochodzących od Boga. Sam Jezus Chrystus bowiem wzywa swych uczniów do tego, by się nie lękali, bo On jest pośród nich (por. Mk 6,50). W ten sposób istotą męstwa staje się osobowa relacja z Bogiem – Jezusem Chrystusem (Woroniecki 1986). Kto Jemu zawierzy, ten staje się wolny od strachu.

## BIBLIOGRAFIA

- Adorno, Theodor W. et al. 2010. *Osobowość autorytarna*, tłum. Marcin Pańków. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Antonovsky, Aaron. 1995. *Rozwikłanie tajemnicy zdrowia. Jak radzić sobie ze stresem i nie zachorować*, tłum. Helena Grzegołowska-Klarkowska. Warszawa: Fundacja IPN.
- Babiak, Jolanta. 2008. Cechy przywódcze jako determinanty sukcesu organizacyjnego: odradzający się kierunek w badaniach przywództwa w organizacji. *Przegląd Psychologiczny*, 51(1), 87-97.
- Bass, Bernard M. 1990. From transactional to transformational leadership: Learning to share the vision. *Organizational Dynamics*, 18(3): 19-31. <https://doi.org/10.2307/j.ctvpg85tk.29>.
- Bass, Bernard M. i Ruth Bass. 2009. *The Bass handbook of leadership: Theory, research, and managerial applications*. New York: Simon and Schuster.
- Bazylak, Józef. 1982. Lęk a postawy religijne młodzieży. *Studia Philosophiae Christianae*, 18(2), 7-20.
- Beauvaleur, Andrzej. 2009. Strach. W: *Słownik psychologii*, red. Jerzy Siuta, 270. Warszawa: Krakowskie Wydawnictwo Naukowe.
- Bennis, Warren G. i Burt Nanus. 2007. *Leaders: Strategies for taking charge*. New York: Harper Business Essentials.
- Bono, Joyce E. i Remus Ilies. 2006. Charisma, positive emotions and mood contagion. *The Leadership Quarterly*, 17.4: 317-334. <https://doi.org/10.1016/j.leaqua.2006.04.008>.
- Burns, James MacGregor. 1978. *Leadership*. New York: Perennial.
- Burns, James MacGregor. 2003. *Transforming leadership: A new pursuit of happiness*. New York: Grove Press.
- Drozdowicz, Zbigniew. 2000. *Sekty religijne w nowożytnej Europie*. Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora.
- Duckitt, John et al. 2002. The psychological bases of ideology and prejudice: Testing a dual process model. *Journal of Personality and Social Psychology*, 83, 1, 75-93. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.83.1.75>.



- Duckitt, John. 2001. A dual-process cognitive-motivational theory of ideology and prejudice. *Advances in Experimental Social Psychology*, 33, 41-113.
- Etzioni, Amitai. 1965. Dual Leadership in Complex Organizations. *American Sociological Review*, 30, 688-698.
- Fiedler, Fred E. 1978. The contingency model and the dynamics of the leadership process. *Advances in Experimental Social Psychology*, 11, 59-112. [https://doi.org/10.1016/S0065-2601\(08\)60005-2](https://doi.org/10.1016/S0065-2601(08)60005-2).
- Fiedler, Fred E. i Robert J. House. 1988. Leadership theory and research: A report of progress. W: *International review of industrial and organizational psychology*, red. Cary L. Cooper i Ivan T. Robertson. 73-92. Chichester: John Wiley & Sons.
- Francuz, Piotr. 2007. Strach i lęk w reklamie politycznej. W: *Psychologiczne aspekty komunikacji audiowizualnej*, red. Piotr Francuz. 213-230. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.
- Fromm, Erich. 2022. *Ucieczka od wolności*, tłum. Olga i Andrzej Ziemilscy. Kraków: Wydawnictwo Vis-a-vis Etiuda.
- Furedi, Frank. 1997. *Culture of Fear: Risk Taking and the Morality of Low Expectation*. London–New York: Cassell.
- Galbraith, John Kenneth. 2010. *The Affluent Society and Other Writings 1952-1967*. New York: The Library of America.
- Glassner, Barry. 1999. *The Culture of Fear. Why Americans Are Afraid of the Things*. New York: Basic Books.
- Griffin, Ricky W. 1996. *Podstawy zarządzania organizacjami*, tłum. Michał Rusiński. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hall, Calvin S., Gardner Lindzey i John Burden Campbell. 2006. *Teorie osobowości*, tłum. Joanna Kowalczevska, Józef Radzicki i Michał Zagrodzki. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Horney, Karen. 1978. *Nerwica a rozwój człowieka. Trudna droga do samorealizacji*, tłum. Zofia Doroszowa. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Horney, Karen. 2000. *Nasze wewnętrzne konflikty: konstruktywna teoria nerwic*, tłum. Aleksander Gomola. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Horney, Karen. 2022. *Neurotyczna osobowość naszych czasów*, tłum. Helena Grzegołowska. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- House, Robert J. i Jane M. Howell. 1992. Personality and charismatic leadership. *The Leadership Quarterly*, 3, 2, 81-108. [https://doi.org/10.1016/1048-9843\(92\)90028-E](https://doi.org/10.1016/1048-9843(92)90028-E).
- House, Robert J. i Ram N. Aditya. 1997. The social scientific study of leadership: Quo vadis? *Journal of Management*, 23, 3, 409-473. <https://doi.org/10.1177/014920639702300306>.
- House, Robert J. 1999. Weber and the neo-charismatic leadership paradigm: A response to Beyer. *Leadership Quarterly*, 10, 4, 563-574. [https://doi.org/10.1016/S1048-9843\(99\)00032-6](https://doi.org/10.1016/S1048-9843(99)00032-6).
- Huxley, Aldous. 2017. *Nowy wspaniały świat*, tłum. Bogdan Baran. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza.
- Jach, Łukasz, Łukasz Lamża i Paulina Wardawy. 2021. Psychologiczne korelaty postaw wobec szczepionek na COVID-19 wśród polskich respondentów – migawkowe badanie przed rozpoczęciem masowej kampanii szczepień. *Przegląd Psychologiczny*, 64, 3, 7-26. <https://doi.org/10.31648/pp.7351>.
- Judge, Timothy A., Amy E. Colbert i Remus Ilies. 2004. Intelligence and leadership: A quantitative review and test of theoretical propositions. *Journal of Applied Psychology*, 89, 3, 542-552. <https://doi.org/10.1037/0021-9010.89.3.542>.
- Judge, Timothy A. et al. 2002. Personality and leadership: a qualitative and quantitative review. *Journal of Applied Psychology*, 87, 4, 765-780. <https://doi.org/10.1037/0021-9010.87.4.765>.
- Kaczmarek, Kamil. 2010. *Guru – uczniowie – wspólnota*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Kamiński, Michał. 2014. Pojęcie lęku i strachu oraz ich znaczenie dla prób samobójczych. *Przegląd Prawniczy Ekonomiczny i Społeczny*, 4, 44-63.

- Kampka, Franciszek. 2020. Strach przed gwałtowną zmianą w społeczeństwie ryzyka. *Rocznik Lubuski*, 46, 2, 181-193. <https://doi.org/10.34768/rl.2020.v46.13>.
- Kaniasty, Krzysztof. 2003. *Kłęska żywiołowa czy katastrofa społeczna?*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Kozielecki, Józef. 2007. *Psychotransgresjonizm. Nowy kierunek psychologii*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak”.
- Koźmiński, Andrzej. 2013. Tajemnice przywództwa. *Management and Business Administration. Central Europe*, 120, 1, 3-12. DOI 10.7206/mba.ce.2084-3356.41
- Krawczyński, Roman. 2012. Bezpieczeństwo w kontekście osobowości osób zarządzających w sytuacjach kryzysowych. *Colloquium Wydziału Nauk Humanistycznych i Społecznych AMW*, 3, 185-210.
- Le Bon, Gustaw. 1994. *Psychologia tłumy*, tłum. Bolesław Kaprocki. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Lewin, Kurt, Ronald Lippitt i Ralph K. White. 1939. Patterns of aggressive behavior in experimentally created “social climates”. *The Journal of Social Psychology*, 10, 2, 269-299. <https://doi.org/10.1080/00224545.1939.9713366>.
- Lord, Robert G., Christy L. De Vader i George M. Alliger. 1986. A meta-analysis of the relation between personality traits and leadership perceptions: An application of validity generalization procedures. *Journal of Applied Psychology*, 71, 3, 402-410. <https://doi.org/10.1037/0021-9010.71.3.402>.
- Łosiak, Władysław. 2009. Lęk. W: *Słownik psychologii*, red. Jerzy Siuta, 137. Warszawa: Krakowskie Wydawnictwo Naukowe.
- Machiavelli, Niccolo. 1987. *Książe. Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza*, tłum. Czesław Nanke i Krzysztof Żaboklicki. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Mika, Stanisław. 1987. *Psychologia społeczna*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Mojsik, Tomasz. 2008. Charisma i Charis (Charis/Charites) w świecie antycznym. W: *Charyzma. Jej funkcja w życiu religijnym, politycznym i społecznym*, red. Jacek Sieradzan. 13-23. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.
- Parrot, Gerrod W. 1996. Lęk. W: *Psychologia społeczna. Encyklopedia Blackwella*, red. Janusz Czapiński. 238, tłum. Agata Bieniek et al. Warszawa: Jacek Santorski & Co.
- Plutarch z Cheronei. 1956. *Żywoty sławnych mężów*, tłum. Mieczysław Brożek. Wrocław: Zakład im. Ossolińskich.
- Podgórecki, Adam. 1973. Socjotechniczne wątki w twórczości Machiavellego. W: *Niccolò Machiavelli. Paradoksy losów doktryny*, red. Anita Tomasiak-Brzost, 131-143. Warszawa: Spółdzielnia Wydawniczo-Handlowa „Książka i Wiedza”.
- Prager, Jeffrey. 2017. Do Black Lives Matter? A Psychoanalytic Exploration of Racism and American Resistance to Reparations. *Political Psychology*, 38, 4, 637-651. <https://doi.org/10.1111/pops.12436>.
- Różycki, Michał. 2014. Zmowa nauki. Strach przed technologią we współczesnych amerykańskich teoriach spiskowych. *Er (r) go. Teoria-Literatura-Kultura*, 29, 97-109.
- Schachter, Stanley i Jerome E. Singer. 1962. Cognitive, social, and physiological determinants of emotional state. *Psychological Review*, 69, 5, 379-399. <https://doi.org/10.1037/h0046234>.
- Smith, Henry L. i Levi M. Krueger 1933. *A brief summary of the literature on leadership*, t. 9. Bureau of cooperative research. Indiana University.
- Smith, Philip M. 1996. Przywództwo. W: *Psychologia społeczna. Encyklopedia Blackwella*, red. Janusz Czapiński. 449-454, tłum. Agata Bieniek et al. Warszawa: Jacek Santorski & Co.
- Steele, Claude M. 1988. The psychology of self-affirmation: Sustaining the integrity of the self. *Advances in Experimental Social Psychology*, 21, 261-302. [doi.org/10.1016/S0065-2601\(08\)60229-4](https://doi.org/10.1016/S0065-2601(08)60229-4).

- Stodgill, Ralph Melvin. 1974. *Handbook of leadership. A survey of theory and research*. New York: The Free Press.
- Strzałecki, Andrzej i Agnieszka Kusal. 2002. Osobowościowe i temperamentalne mechanizmy sprawnego zarządzania. *Studia Psychologica UKSW*, 3, 5-20;
- Strzałecki, Andrzej i Dorota Czołak. 2005. Osobowościowe i temperamentalne czynniki warunkujące osiągnięcie sukcesu w przedsiębiorczości. *Przegląd Psychologiczny*, 48, 2, 133-151.
- Strzałecki, Andrzej. 2005. Psychologiczne wymiary efektywności funkcjonowania polskich menedżerów w warunkach transformacji ustrojowej. W: *W poszukiwaniu zastosowań psychologii twórczości*, red. Aleksandra Tokarz, 31-50. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Strzałecki, Andrzej. 2007. Twórcza przedsiębiorczość i zarządzanie. Wyniki nowych badań psychologicznych. *Prakseologia*, 147, 163-188.
- Strzałecki, Andrzej. 2010. Twórczość i prawdopodobieństwo subiektywne osiągania celów życiowych a czas psychologiczny. W: *Życie na czas. Perspektywy badawcze postrzegania czasu*, red. Grzegorz Sędek i Sylwia Bedyńska. 307-328. Warszawa: PWN.
- Strzałecki, Andrzej. 2011a. Psychologiczne wymiary przywództwa a sprawność osobowości. *Prakseologia*, 151, 123-124.
- Strzałecki, Andrzej. 2011b. Styl Twórczego Zachowania. Model i jego walidacja. W: *Kwestionariusze w psychologii. Postępy, zastosowania, problemy*, red. Włodzisław Zeidler, 190-244. Warszawa: Wydawnictwo WIZJA.
- Szulc-Wałęcka, Elżbieta. 2015. Przywództwo polityczne w samorządzie terytorialnym. *Ogrody Nauk i Sztuk*, 5, 116-124.
- Tillich, Paul. 1983. *Męstwo bycia*, tłum. Henryk Bednarek. Paris: Éditions du Dialogue: Société d'Éditions Internationales.
- Tomasz z Akwinu. 1962. *Suma teologiczna*, t. 21: *Męstwo*, II-II, q. 123-140, tłum. Stanisław Bełch. Londyn.
- Torończak, Edward. 2007. Psychologiczne uwarunkowania rozwoju ludzkiej wolności i wyboru zasadniczego człowieka. *Paedagogia Christiana*, 20, 2, 41-54.
- Uchnast, Zenon. 1998. Prężność osobowa a egzystencjalne wymiary wartościowania. *Roczniki Psychologiczne*, 1, 7-27.
- Wadowski, Dariusz. 2012. Przywództwo charyzmatyczne. W: *Encyklopedia katolicka*, red. Stanisław Wilk et al., t. 16. k. 811-812. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.
- Weber, Max. 1921/1922. *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber, Max. 1984. *Szkice z socjologii religii*, tłum. Jerzy Prokopiuk i Henryk Wandowski. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Weber, Max. 2002. *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, tłum. Dorota Lachowska. Warszawa: PWN.
- Wilke, Henk i Ad Van Knippenberg. 1996. Group performance. W: *Introduction to Social Psychology: A European Perspective*, red. Miles Hewstone, Wolfgang Stroebe i Geoffrey M. Stephenson, 315-349. Oxford: Blackwell.
- Wojciszke, Bogdan. 2002. *Człowiek wśród ludzi. Zarys psychologii społecznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Wojciszke, Bogdan. 2021. *Psychologia społeczna*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Woroniecki, Jacek. 1986. *Katolicka etyka wychowawcza*, t. II/1. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.

**BORYS JACEK SOIŃSKI** – profesor UAM, doktor habilitowany nauk teologicznych, doktor nauk humanistycznych w zakresie psychologii. Ukończył studia psychologiczne na KUL, teologiczne na PAT oraz licencjackie z teologii duchowości na KUL. Profesor nadzwyczajny w Zakładzie Filozofii i Dialogu na Wydziale Teologicznym UAM. Przewodniczący Stowarzyszenia Psychologii Pastoralnej. Należy do Stowarzyszenia Psychologów Chrześcijańskich. Prezbiter z Zakonu Braci Mniejszych (OFM). Autor dwu monografii i redaktor dwunastu monografii zbiorowych. Opublikował ponad pięćdziesiąt artykułów w czasopismach naukowych i pracach zbiorowych z zakresu psychologii pastoralnej i teologii duchowości. W swoich badaniach podejmuje problematykę związaną z psychologicznymi i osobowościowymi uwarunkowaniami rozwoju i osiągnięcia dojrzałości psychospołecznej i religijnej.

## The light triad moral dimension and resilience as predictors of health behaviors among COVID-19 convalescents

Moralny wymiar jasnej triady i prężność psychiczna  
jako predyktory zachowań zdrowotnych  
wśród ozdowieńców COVID-19

SZYMON SPAŁEK

Uniwersytet Opolski, Wydział Nauk Społecznych, Polska

sspalek97@wp.pl

<https://orcid.org/0000-0002-4660-1763>

**Abstract:** Research on the frequency of health-related behaviors performed by people after COVID-19 and its relationship with personal resources, personality traits and positive orientation to other people are intended to shed new light on the situation of convalescents after suffering from the disease. The purpose of this thesis was to identify and determine the relationship between moral dimension of the Light Triad, resilience and health behaviors among COVID-19 convalescents. The study involved 204 people aged 18 to 75 years who reported having COVID-19 disease. Each respondent was asked to complete an identical set of survey tools, which consisted of: survey information, metrics and three tools to determine the level of surveyed variables. These were the Brief Resilience Scale (BRS), the Light Triad Scale (LTS) and the Health Behaviors Inventory (IZZ). Studies have shown that there are statistically significant associations between resilience, the Light Triad and health behaviors among COVID-19 convalescents. Resilience and the Light Triad have been found to be predictors of health behaviors in the COVID-19 recovery group, which means that individuals who treat adversity as developmental challenges and are positively oriented towards other people in the face of the SARS-CoV-2 coronavirus disease show a higher level of health behaviors after the disease.

**Keywords:** Light Triad; resilience; health behaviors; convalescents; COVID-19

**Abstrakt:** Badania nad częstotliwością zachowań związanych ze zdrowiem podejmowanych przez osoby po chorobie COVID-19 oraz jej związków z zasobami osobistymi, cechami osobowości, postawą moralną oraz pozytywną orientacją na innych ludzi mają za zadanie rzucić nowe światło na sytuację ozdowieńców po przebyciu choroby. Celem niniejszej pracy było sprawdzenie oraz określenie związków, które zachodzą pomiędzy moralnym wymiarem jasnej triady, prężnością psychiczną a zachowaniami zdrowotnymi wśród ozdowieńców COVID-19. W badaniu udział wzięły 204 osoby w przedziale wiekowym od 18 do 75 roku życia, które zadeklarowały fakt przechodzenia choroby COVID-19. Każda badana osoba poproszona została o wypełnienie identycznego zestawu narzędzi badawczych, na który składały się: informacja o badaniu, metryczka oraz trzy narzędzia, które miały na celu określenie poziomu badanych zmiennych. Były to krótka skala prężności (BRS), skala jasnej triady (LTS) oraz inwentarz zachowań zdrowotnych (IZZ). Badania wykazały, że występują istotne statystycznie związki między prężnością psychiczną, jasną triadą a zachowaniami zdrowotnymi wśród ozdowieńców COVID-19. Prężność psychiczna i jasna triada okazały się predyktorami zachowań zdrowotnych w grupie ozdowieńców COVID-19, co oznacza, że jednostki traktujące przeciwności jako wyzwania sprzyjające rozwojowi oraz zorientowane pozytywnie na innych ludzi, w obliczu choroby wywołanej koronawirusem SARS-CoV-2 wykazują się wyższym poziomem zachowań zdrowotnych po chorobie.

**Słowa kluczowe:** jasna triada; prężność; zachowania zdrowotne; ozdowieńcy; COVID-19

## Introduction

COVID-19 is an infectious disease caused by the recently discovered coronavirus SARS-CoV-2. Despite the fact that most infected people experience mild to moderate symptoms and recover without requiring specialized treatment, the elderly and those affected by health problems such as cancer, diabetes, chronic respiratory diseases or cardiovascular diseases are often at risk of very severe disease (Petersen and Phillips 2020, 1040-1042). The psychological consequences of the global COVID-19 pandemic are, regardless of the severity of the medical symptoms, relatively new phenomena and are being studied by many specialists on a global scale, both in terms of trying to determine their exact nature and in terms of finding factors that may positively influence their management.

Recovery from a serious illness or a stressful situation linked to a serious risk of loss of health, requires certain two-way measures: firstly, direct measures aimed at rapid recovery, and secondly, long-term measures aimed at maintaining good health. According to Weiss and Larsen (1990, 129-130), people who pay more attention to behaviors aimed at improving and maintaining their health, as opposed to people with unhealthy lifestyles, exhibit higher levels of extroversion, optimism and morality, have higher self-esteem, and

attach less importance to chance in health control. This may indicate the important role of personality traits in the overall condition of physical and mental health.

## **I. Resilience and Moral Dimension of the Light Triad – meaning of concepts**

Among the individual characteristics of a person that condition the development of positive changes after experiencing a highly stressful and traumatic situation, one of the factors can be mentioned the concept of resilience (Ogińska-Bulik and Juczyński 2008b, 43). Resilience is associated with flexible and creative coping with adversities. It can be understood as a process of positive adaptation, in which protective factors limit the negative impact of risk factors (*resilience*), and as a trait of the individual's personality or its enduring resource (*resiliency*). An individual with a high level of resilience is easily activated to take remedial action in difficult situations, has a positive attitude towards life, has a higher self-esteem and efficiency, and treats challenges as a prospect for gaining new experiences (Falewicz 2016, 264-265). The importance of resilience can also be noted with regard to the health of the individual, and above all with regard to mental health, and according to Connor (2006, 46-47), it has a clear effect on the reduction of symptoms such as post-traumatic stress.

Good and satisfying relationships with other people are considered the most important of the determinants of well-being. Conversely, the lack or poor quality of close relationships can pose a threat to health and life satisfaction, as well as adversely affect development. Kaufman et al. (2019), starting from the principle of contrast to the Dark Triad and its negative aspects in the moral sense, proposed the introduction of the concept of the Light Triad, which consists of: Faith in Humanity, Humanism, and Kantianism. People who achieve high levels of these three traits experience greater satisfaction in life and in their interpersonal relationships, have a highly integrated morality manifested in relationships with others by promoting honesty and authenticity, and have higher self-esteem. Links between the Light Triad and love, kindness, zeal, teamwork, forgiveness, and gratitude have also been shown (Kaufman et al. 2019).

### **1.1. The relationship between the moral dimension of the Light Triad, resilience and health behaviors among COVID 19 convalescents – the current state of research**

Health behaviors are correlated with self-efficacy, life optimism, internal locus of control, sense of coherence and self-esteem (Ogińska-Bulik and Juczyński 2008a, 25-26). An optimistic approach to the world and people has a positive effect on the mental and physical health of a person. Ogińska-Bulik (2004, 24-26) showed that an optimistic attitude towards life is positively associated with a rational diet and negatively with unfavorable eating behaviors, such as overeating or adopting restrictive diets. The role of positively marked individual beliefs has also been demonstrated in Ziarko's research (2006, 96-98), which showed that the sense of coherence, consisting of a sense of comprehension, resourcefulness and sense, is a factor associated with the intention to undertake health behaviors and with behaviors already performed to recover, maintain or improve health. In this study, the sense of meaningfulness turned out to play a key role, especially for the formation of health behavior intentions.

Understanding the role of morality, positive personality and optimistic attitude towards the world and people, which is expressed by the three dimensions of the Light Triad, for health behaviors, is also possible on the basis of contrast, i.e., by analyzing the results of studies on the relationship between negative personality and health behaviors. An individual's adverse or risky activities, such as the use of psychoactive substances, the consumption of alcohol or the smoking of cigarettes, may be related to many personality traits. Among the personality dimensions that make up the Big Five, neuroticism and extroversion/introversion are most often considered to be associated with the occurrence of risky behavior. Various types of affects are indicated here, i.e., negative affect is associated with neuroticism and introversion, while positive one, which manifests itself in seeking sensations and performing risky behaviors, is associated with extraversion (Ogińska-Bulik and Juczyński 2008a, 22-23). The research of Fredrickson and Tugade (2004, 1169) showed that individuals with a high level of resilience, compared to those with a low level of resilience, more often assessed stressful situations as less threatening. It was also shown that people with high resilience coped better with the negative consequences of stress, which is associated with the use of strategies characterized by positive emotionality, such as focusing on the task, positive reevaluation and giving a positive meaning to everyday events.

Crucial for resilience is its protective nature, which modifies the impact of difficult situations in a person's life. As Waugh and Fredrickson (2006, 101-102) have shown, resilience is associated with the emergence of positive emotions, which have a mediating role in overcoming negative emotions. Research



by Fredrickson and Tugade (2004, 1172-1175) also showed that individuals with a higher level of resilience after experiencing an unpleasant situation were able to return to the initial state of physiological functions, which were increased as a result of negative events, faster than those with a lower level of resilience.

## 2. Material and method

The subject of this research work is the relationship between the moral dimension of the Light Triad, resilience and health behaviors among convalescents of COVID-19, caused by the SARS-CoV-2 virus. The level of resilience among the subjects was shown on the basis of its overall dimension, while the individual dimensions that make up the Light Triad of personality are: Humanism, Kantianism and Faith in Humanity. The level of health behaviors is indicated by the general indicator and their four dimensions: eating habits, preventive behaviors, positive mental attitudes and health practices.

To measure resilience, the Brief Resilience Scale developed by Smith and colleagues was used. The scale was adapted and validated to the Polish version by Konaszewski, Niesobędzka and Surzykiewicz (2020). The Polish adaptation of the Light Triad Scale by Gerymski and Krok (2019, 354) was used to measure three positive personality traits: Humanism, Kantianism and Faith in Humanity, which make up the Light Triad. In order to measure health behaviors and their individual dimensions, the Inventory of Health Behaviors, created by Juczyński (2001, 121), was used.

The own research procedure covered two hundred and four male and female subjects of various ages. The age range of the subjects ranged from 18 to 75 years, and the mean was  $M = 41.8$  years ( $SD = 17.86$ ). The respondents had varied education. 73 people (35%) had secondary education, 63 people (30%) had higher education, 40 people (19%) had vocational education, and 28 people (13%) had primary education. The requirement to participate in the study was to undergo the COVID-19 disease caused by the SARS-CoV-2 virus. In the questionnaire, the subjects were asked to indicate the period of time (in months) since the onset of the disease and to indicate on a ten-point scale the degree of severity of the symptoms of the disease they experienced. In addition, they were asked whether during their illness and as a result of its somatic symptoms they were forced to undergo hospitalization treatment. Finally, out of two hundred and four people who took part in the study, seventy-eight (38%) were hospitalized due to COVID-19, and one hundred and twenty-six (62%) people managed to get over the disease without hospitalization.

Each surveyed person was asked to fill in an identical set of research tools, which consisted of: information about the study, a metric and three tools that were aimed at determining the level of the examined variables. These were the Brief Resilience Scale (BRS), the Light Triad Scale (LTS) and the Health Behavior Inventory (IZZ). The record included questions about age, sex, education, time since the disease and hospitalization in connection with the disease.

### 3. Research results

The first step in the calculations was to perform a structure analysis based on descriptive statistics. In order to do this, the arithmetic mean, standard deviation, skewness and kurtosis were calculated. The exact results of the calculations are presented in Table 1. The Shapiro-Wilk test showed that all the tested distributions differed from the normal one. However, due to the fact that the values of skewness and kurtosis indicated a small asymmetry of the studied distributions and due to the large group of people surveyed, parametric analyzes were used for further calculations.

Table 1. Descriptive statistics for symptom severity and resilience, the Light Triad, and health behaviors ( $N=204$ )

Variable	M	SD	SKE	K	W	p
Intensification of symptoms	6,08	2,39	-0,51	-0,56	0,90	0,001
Resilience	3,49	1,01	-0,52	-0,95	0,92	0,001
Faith in humanity	3,76	0,74	-0,57	0,06	0,96	0,001
Humanism	4,02	0,63	-0,71	0,14	0,90	0,001
Kantianism	3,98	0,69	-1,33	2,71	0,92	0,001
Correct eating habits	3,57	0,96	-0,54	-0,77	0,93	0,001
Preventive behaviors	3,76	0,76	-0,91	0,64	0,93	0,001
Positive mental attitude	3,76	0,70	-0,83	0,44	0,94	0,001
Health practices	3,58	0,62	-0,44	0,21	0,94	0,001
Health behaviors – overall result	3,66	0,63	-0,82	0,43	0,94	0,001

*SKE* – skewness; *K* – kurtosis

In the next step of the analysis, an attempt was made to determine the occurrence of gender differences in the severity of COVID-19 symptoms, resil-

ience, Light Triad and health behaviors. The Student's *t*-test for independent samples was used to statistically assess the differences. Detailed results of inter-sex comparisons are presented in Table 2.

Table 2. Results of the Student's *t*-test between women and men in terms of severity of COVID19 symptoms, resilience, the Light Triad and health behaviors (*N*=204).

Variable	M Women ( <i>N</i> =103)	M Men ( <i>N</i> =101)	<i>t</i>	<i>df</i>	<i>p</i>
Severity of the symptoms	5,71	6,46	-2,25	202	0,025
Resilience	3,12	3,87	-5,68	202	0,000
Faith in humanity	3,70	3,81	-1,01	202	0,312
Humanism	4,04	4,00	0,55	202	0,583
Kantianism	4,07	3,88	2,01	202	0,046
Correct eating habits	3,69	3,45	1,81	202	0,071
Preventive behaviors	3,71	3,81	-0,89	202	0,373
Positive mental attitude	3,67	3,84	-1,74	202	0,084
Health practices	3,57	3,58	-0,02	202	0,986
Health behaviors – overall result	3,66	3,67	-0,07	202	0,945

The analyzes showed that there are statistically significant differences between women and men in terms of the declared feeling of the severity of COVID-19 disease symptoms and in the level of resilience and one dimension of the Light Triad – Kantianism. Men in the study declared a significantly higher degree of experiencing negative symptoms of COVID-19 disease compared to the group of women. Also, men were characterized by a significantly higher level of resilience compared to the surveyed women. Women, on the other hand, showed a significantly higher level of Kantianism than the group of surveyed men.

In order to verify the significance of the relationships between the variables studied, a correlation analysis using the Pearson's *r* correlation coefficient was used. The first analysis undertaken was an attempt to verify whether the time elapsed since the COVID-19 disease of the subjects and the declared severity of symptoms are related to psychological variables: resilience, the Light Triad and health behaviors. Detailed results are given in Table 3 below.

Table 3. Results of Pearson's  $r$  correlation between time since illness, severity of the symptoms and resilience, the Light Triad and health behaviors ( $N=204$ ).

Variable	Time between illness	Severity of the symptoms
Resilience	0,31***	0,32***
Faith in humanity	0,03	0,15*
Humanism	0,36***	0,30***
Kantianism	-0,06	-0,06
Correct eating habits	0,17*	0,10
Preventive behaviors	0,30***	0,31***
Positive mental attitude	0,27***	0,14*
Health practices	0,15*	0,18*
Health behaviors – overall result	0,27***	0,22**

\*\*\* $p < 0,001$ ; \*\* $p < 0,01$ ; \* $p < 0,05$

The results of the analysis indicate that Pearson's  $r$  coefficient was statistically significant for most of the variables. No statistically significant correlations were found between the time since passing COVID-19 and Faith in Humanity and Kantianism, as well as between the severity of symptoms and Kantianism and proper eating habits. The remaining variables turned out to correlate with each other to a weak or moderate degree and in a positive way. Resilience was moderately and positively related to the time since illness and the severity of symptoms. Of the three variables that make up the Light Triad, Humanism was moderately and positively associated with both the time since COVID-19 and the severity of symptoms. There was also a weak and positive relationship between belief in humanity and the severity of symptoms. For health behaviours, both the individual dimensions and the overall outcome showed a mild to moderate and positive relationship with time since COVID-19 sickness and severity of symptoms. In the next step, an analysis of the relationship using the Pearson's  $r$  coefficient was performed between the examined psychological variables, i.e. between resilience and the Light Triad, and health behaviors. Detailed results are presented in Table 4.

Table 4. Results of Pearson's  $r$  correlation between resilience, the Light Triad and health behaviors ( $N=204$ )

Variable	Resilience	Faith in humanity	Humanism	Kantianism
Correct eating habits	0,17*	0,38***	0,36***	0,15*
Preventive behaviors	0,35***	0,35***	0,45***	0,15*
Positive mental attitude	0,55***	0,60***	0,58***	0,21**
Health practices	0,33***	0,33***	0,54***	0,12
Health behaviors – overall result	0,41***	0,50***	0,57***	0,19**

\*\*\* $p < 0,001$ ; \*\* $p < 0,01$ ; \* $p < 0,05$

The results presented in Table 4 showed weak to moderate and strong and positive associations with almost all variables subjected to the correlation analysis with the only exception, as no statistically significant association was found between Kantianism and health practices. Resilience positively correlates with each dimension and the overall result of health behaviors. Belief in humanity and humanism turned out to be positively correlated with all dimensions of health behaviors and their overall score. Kantianism is positively correlated with the three dimensions of health behaviors and their overall score.

The next step of the statistical analysis was an attempt to determine which of the following dimensions: time since going through COVID-19, severity of symptoms, resilience and the Light Triad, are the best predictors of health behaviors and their dimensions among COVID-19 recoveries. For this purpose, the stepwise regression method was used. The first stepwise regression analysis was carried out for the dimension of correct eating habits, and its results can be seen in Table 5.

Table 5. Stepwise regression results for Correct eating habits by dimensions: time since COVID-19, severity of the symptoms, resilience, and the Light Triad

Correct eating habits: $R = 0,42$ ; $R^2 = 0,17$ ; $F(2,201) = 21,72$ ; $p < 0,001$	$\beta$	$t$	$p$
Faith in humanity	0,26	3,37	0,001
Humanism	0,22	2,87	0,004

The obtained results allow us to conclude that two of the three dimensions of the Light Triad, namely belief in humanity and humanism, are important

predictors of proper eating habits. The value of the standardized  $\beta$  coefficients indicates that these compounds are positive. With a higher level of faith in humanity and humanism among COVID-19 healers, their level of correct eating habits increases. This model explains 17% of the variance.

The stepwise regression results for the dimension of preventive behavior in terms of the time since going through COVID-19, the severity of symptoms, as well as resilience and the Light Triad are presented in Table 6.

Table 6. Stepwise regression results for Preventive behaviors by dimensions: time since COVID-19, severity of the symptoms, resilience, and the Light Triad

Preventive behaviors: R = 0,51; R <sup>2</sup> = 0,26; F(2,201) = 17,56; p < 0,001	$\beta$	<i>t</i>	<i>p</i>
Humanism	0,27	3,43	0,001
Severity of the symptoms	0,17	2,67	0,008

Stepwise regression analysis for these dimensions showed that preventive behaviors are explained in 26% of the variability of the results by the model to which humanism and severity of symptoms have entered. The  $\beta$  coefficient turned out to be positive, so COVID-19 convalescents who have experienced the disease in a more severe and severe way and show a higher level of Humanism will show a higher level of preventive behavior.

Then, a stepwise regression was performed for the positive mental attitude dimension in relation to the same dimensions as the one above. Its detailed results are presented in Table 7.

Table 7. Stepwise regression results for Positive mental attitude by dimensions: time since COVID-19, severity of the symptoms, resilience, and the Light Triad

Positive mental attitude: R = 0,71; R <sup>2</sup> = 0,51; F(3,200) = 521,72; p < 0,001	$\beta$	<i>t</i>	<i>p</i>
Faith in humanity	0,34	5,71	0,000
Resilience	0,32	5,32	0,000
Humanism	0,25	3,93	0,000

The dimension of positive mental attitude is explained in 51% of the variability of results by the model, which included the following predictors: faith in humanity, resilience and Humanism. A positive result of the standardized

regression coefficient means that the level of the explained variable increases with the increase in the predictors included in the above model. In other words, the higher the level of faith in humanity, resilience and Humanism shown by the surveyed COVID-19 survivors, the higher they achieved in the dimension of health behaviors, which is a positive mental attitude.

The next step was to analyze the relationship between the explanatory variables and the explained variable, which was the last dimension of health behaviors – health practices. Stepwise regression results for these variables are provided in Table 8 below.

Table 8. Stepwise regression results for Health Practices by dimensions: time since COVID-19, severity of the symptoms, resilience, and the Light Triad

Health practices: R = 0,54; R <sup>2</sup> = 0,29; F(1,202) = 83,63; p < 0,001	$\beta$	<i>t</i>	<i>p</i>
Humanism	0,54	9,15	0,000

The results obtained in this regression mean that the only predictor that entered the model, i.e. humanism, explains 29% of the variance in the results of health practices. This relationship is positive, which means that convalescents with a higher level of humanism show a higher level of health practices.

The last stepwise regression was performed for the overall score of health behaviors against time since going through COVID-19, severity of symptoms, resilience and the Light Triad. Its detailed results are presented below in Table 9.

Table 9. Stepwise Regression scores for overall Health Behavior score by dimensions: time since COVID-19, severity of the symptoms, resilience, and the Light Triad

Health behaviors – overall result: R = 0,61; R <sup>2</sup> = 0,37; F(2,201) = 60,35; p < 0,001	$\beta$	<i>t</i>	<i>p</i>
Faith in humanity	0,27	3,99	0,000
Humanism	0,42	6,34	0,000

The stepwise regression model for the overall result of health behaviors included two of the three dimensions of the Light Triad – Faith in Humanity and Humanism. The overall health behavior score is 37% explained by these predictors. In the case of both variables, these relationships were positive. Taking into account the positive sign of the relationship, it can be concluded that con-

valescents with a high level of Humanism and Faith in Humanity will show high results in health behaviors after recovering from COVID-19.

#### **4. Discussion of the results and interpretation**

The analysis and interpretation of the results obtained in the study began with intergroup comparisons in order to check whether the sex of the subjects significantly differentiates the results achieved. Statistically significant gender differences were found for the following dimensions: the level of severity of COVID-19 symptoms, resilience and Kantianism. It turned out that men who had to face the disease caused by the SARS-CoV-2 virus described the severity of its symptoms as more severe and serious than the group of women surveyed. In addition, the results of the study showed that men achieved a significantly higher score of resilience compared to the group of women. This means that male COVID-19 convalescents were characterized by a higher level of treating their lives as something they can influence and much in their lives depends on their own activities, and they treat difficult situations as challenges conducive to development. Women turned out to achieve significantly higher results in Kantianism. This means that women, more often than men, adopt a highly moral attitude of treating other people as persons and an end in themselves, and not as means to an end.

The conducted correlation analysis showed that there is a statistically significant relationship between each of the components of the Light Triad and the overall result of health behaviors among the group of convalescents. Moreover, dependencies were also shown for each component of the Light Triad in relation to individual dimensions of health behaviors, with the only exception being the relation between Kantianism and health practices, where the correlation turned out to be statistically insignificant. Among COVID-19 recoveries, higher levels of each component of the Light Triad are associated with higher overall health behavior scores. The manifestation of high morality, respect for the individuality and identity of each individual among COVID-19 survivors is positively associated with the occurrence of health behaviors in them. This is confirmed by studies that have shown that an optimistic and moral approach to the world and other people has a positive relationship with mental and physical health (Ogińska-Bulik and Juczyński 2008a, 19)

The correlation analysis also showed that among COVID-19 survivors, resilience is statistically significantly associated with the overall result of health behaviors and with each of their dimensions. Along with the increase in resilience, an increase in the overall score of health behaviors, as well as each of



their dimensions, was observed. This is confirmed by the results of research by Ogińska-Bulik (2011, 7-9), who, examining women struggling with breast cancer, showed that resilience was associated with a higher level of acceptance of the disease and with the majority of constructive strategies for coping with the situation of cancer, and individuals with a low level of mental resilience achieved higher results in destructive coping strategies.

## **Conclusion**

The situation of the global pandemic, which occurred as a result of the rapid spread of the SARS-CoV-2 coronavirus, was associated with a large number of stressors, the nature of which took many forms and affected people on many levels. In this perspective, factors that have a protective function and support positive adaptation, such as resilience, allowing to cope with the consequences and a quick return to the state before the disease, play a huge role.

Treating other people as an end in themselves, appreciating the value and dignity of each individual, and believing that people are inherently good express the moral and optimistic attitude of the individual towards society and himself. The experience of positive emotions as a result of everyday interactions with other people undoubtedly translates into the mental and physical health of the individual. Demonstrating these relationships in the study fills in some gaps in the current state of research and is a good basis for continuing further research in this area, which ultimately may contribute to a better understanding of this specific group and the creation of better and adequate post-disease support programs for it.

Based on the conducted own research and the obtained results and analyzes, the following conclusions can be drawn:

1. In the group of COVID-19 convalescents, there are differences between women and men in terms of the perceived intensity of symptoms of the disease, resilience and Kantianism. Men are characterized by a significantly higher level of feeling the negative effects of the disease caused by SARS-CoV-2 compared to women. Men also show a higher level of resilience. Women, on the other hand, show a higher level of Kantianism compared to men.
2. There are statistically significant relationships between resilience, the Light Triad and health behaviors among COVID-19 recoveries. Resilience and the Light Triad are predictors of health behaviors in the group of COVID-19 convalescents, which means that individuals who treat ad-

versity as challenges conducive to development and positively oriented towards other people in the face of the disease caused by the SARS-CoV-2 coronavirus show a higher level of health behaviors after illness.

3. Resilience is positively correlated with the overall score of health behaviors and each of their dimensions among COVID-19 recoveries. This means that people who are more resistant to the harmful effects of stressors and who treat adversity as challenges that contribute to development, after experiencing a life or health-threatening situation, more often perform activities aimed at improving or regaining the previous level of health.
4. Each of the dimensions of the Light Triad positively correlates with the overall result of health behaviors. This means that a positive personality and an attitude full of respect and dignity towards other people, treating them as ends in themselves and believing that they are inherently good, is positively associated with undertaking health behaviors after experiencing COVID-19 disease and related to it a whole range of harmful factors.
5. Apart from the relationship between Kantianism and health practices, there are positive relationships between the dimensions of the Light Triad and the rest of individual dimensions of health behaviors.

This study, despite providing new, interesting results and conclusions, is not free from limitations. Further studies on the same thematic scope of variables should take into account the latest scientific achievements related to the COVID-19 pandemic and the situation of convalescents, because over time this group is becoming better and better diagnosed. It would also be worth conducting such research on a larger group of people and on populations other than Poland. It would also be interesting to include comorbidities in the studied relationships. Also interesting results could be obtained by the use of longitudinal studies to verify changes in the level of health behaviors among convalescents over a period of time.

## BIBLIOGRAPHY

- Connor, Kathryn M. 2006. "Assessment of Resilience in the Aftermath of Trauma." *Journal of Clinical Psychiatry*, 67, 46-49.
- Falewicz, Adam. 2016. "Prężność osobowości i jej rola w procesach radzenia sobie ze stresem." *Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie*, 23, 263-275.
- Gerymski, Rafał and Dariusz Krok. 2019. "Psychometric properties and validation of the Polish adaptation of the Light Triad Scale." *Current Issues in Personality Psychology*, 7(4), 341-354.
- Juczyński, Zygfryd. 2001. *Narzędzia pomiaru w promocji i psychologii zdrowia*. Warszawa: Pracownia Testów Psychologicznych Polskiego Towarzystwa Psychologicznego.

- Kaufman, Scott et al. 2019. "The Light vs. Dark Triad of personality: Contrasting two very different profiles of human nature." *Frontiers in Psychology*, 10, 467. Access: 16.01.2023. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2019.00467>.
- Konaszewski, Karol, Małgorzata Niesiołbódzka, and Janusz Surzykiewicz. 2020. "Validation of the Polish version of the Brief Resilience Scale." *PLoS ONE*, 15(8), e0237038. Access: 16.01.2023. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0244895>.
- Ogińska-Bulik, Nina. 2004. *Psychologia nadmiernego jedzenia*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Ogińska-Bulik, Nina. 2011. "The role of resiliency in adjustment to cancer in women." *Psychoonkologia*, 15(1), 1-10.
- Ogińska-Bulik, Nina and Zygryd Juczyński. 2008a. *Osobowość: stres a zdrowie*. Warszawa: Difin.
- Ogińska-Bulik, Nina and Zygryd Juczyński. 2008b. "Skala Pomiaru Prężności – SPP-25." *Nowiny Psychologiczne*, 3, 39-56.
- Petersen, Irene and Andrew Phillips. 2020. "Three Quarters of People with SARS-CoV-2 Infection are Asymptomatic: Analysis of English Household Survey Data." *Clinical Epidemiology*, 12, 1039-1043.
- Tugade, Michele, Fredrickson, Barbara and Lisa Feldman Barrett. 2004. "Psychological resilience and positive emotional granularity: Examining the benefits of positive emotions on coping and health." *Journal of Personality*, 72(6), 1161-1190.
- Waugh, Christian and Barbara Fredrickson. 2006. "Nice to know you: Positive emotions, self-other overlap, and complex understanding in the formation of a new relationship." *The Journal of Positive Psychology*, 1(2), 93-106.
- Weiss, Gregory and Daniel Larsen. 1990. "Health value, health locus of control, and the prediction of health protective behaviors." *Social Behavior and Personality: an international journal*, 18(1), 121-135.
- Ziarko, Michał. 2006. *Zachowania zdrowotne młodych dorosłych – uwarunkowania psychologiczne*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Bogucki.

**SZYMON SPAŁEK** – mgr, Uniwersytet Opolski. Zainteresowania badawcze: moralność; etyka; związki pomiędzy duchowością a dobrostanem jednostki; psychologia rozwojowa; psychologia dzieci i młodzieży.



## **Artykuły recenzyjne**



## Zachęta do ostrożności

### Prompting for caution

DAMIAN SZCZĘCH

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Filozofii, Polska  
szczech.dam@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0003-2290-1726>

Susan Schneider *Świadome Maszyny. Sztuczna inteligencja i projektowanie umysłów*, przeł. Joanna Bednarek, WN PWN, Warszawa 2021, ss. 249, ISBN: 978-83-012-1952-9

**Abstract:** The purpose of this review article is to present and comment on the contents of Susan Schenider's book *Artificial You: AI and the Future of Your Mind*. The applied research method is analysis (extracting terms and definitions from the text and reconstructing them) and comparison (cross-referencing the notions used by the author with those used in other works). The conclusions emphasize timeliness of the issues addressed by the author and soundness of her advice for caution when deciding about modifying one's own brain.

**Keywords:** consciousness; philosophy of mind; identity; artificial intelligence; brain emulation; transhumanism

**Abstrakt:** Celem artykułu recenzyjnego jest przybliżenie i skomentowanie treści zawartych w książce Susan Schneider *Świadome Maszyny. Sztuczna Inteligencja i projektowanie umysłów* wydanej w 2021 roku. Stosowaną metodą badawczą jest analiza (wydobywanie z tekstu terminów i definicji oraz ich rekonstrukcja) oraz porównanie (zestawienie pojęć stosowanych przez autorkę z pojęciami używanymi w innych tekstach). Wnioski podkreślają aktualność problematyki podejmowanej przez autorkę oraz trafność jej zalecenia ostrożności podczas decydowania o modyfikacji własnego mózgu.

**Słowa kluczowe:** świadomość; filozofia umysłu; tożsamość; sztuczna inteligencja; emulacja mózgu; transhumanizm

## Wstęp

Susan Schneider (ur. 1968) jest amerykańską filozofką i kognitywistką. Pracuje na Florida Atlantic University. Jest założycielką i dyrektorką *Center for the Future Mind*, które poszukuje głębszego naukowego i filozoficznego zrozumienia nowych technologii oraz przyszłości inteligencji<sup>1</sup>. Jest współredaktorką *The Blackwell Companion to Consciousness* (2007), redaktorką *Science Fiction and Philosophy* (2009) oraz autorką *The Language of Thought: A New Philosophical Direction* (Schneider 2011). Recenzowana praca jest jej najnowszą książką. Oryginał ukazał się w 2019 roku nakładem Princeton University Press.

Omawiany tekst ma być „wstępną eksploracją przestrzeni projektowania umysłu” (s. 214), rodzajem przewodnika czy intelektualnej mapy zagadnień związanych z naturą umysłu, świadomością, tożsamością oraz badaniami nad Sztuczną Inteligencją (SI). Jest to owoc prac autorki nad komputacyjną teorią umysłu oraz wyraz jej antymaterialistycznych poglądów na temat jego natury. Schneider prowadzi rozważania z filozoficznego punktu widzenia, zajmując się różnymi pomysłami dotyczącymi projektowania i modyfikacji umysłu. Choć uważa się za transhumanistkę, zaleca ostrożność przy podejmowaniu decyzji o ulepszaniu mózgu. Pisze: „Byłabym szczęśliwa, gdyby książka stała się choćby najskromniejszym wkładem w udzielenie młodemu pokoleniu pomocy w radzeniu sobie ze wspomnianymi wyzwaniem technologicznymi i filozoficznymi” (s. 224), przy czym „młodemu pokoleniem” są raczej jej dzieci, którym dedykowany jest tekst. Cytowany fragment dobrze odzwierciedla charakter książki i koncepcję stojącą za jej stworzeniem.

Książka składa się z: wprowadzenia, ośmiu rozdziałów, podsumowania i załącznika w postaci *Deklaracji transhumanistycznej*, zawierającej główne założenia transhumanizmu, które zostały przedstawione w siedmiu dość ogólnych punktach. Autorka dokonuje przeglądu zagadnień i „oprowadza” po prezentowanych koncepcjach. Podejmuje się dyskusji z niektórymi przytaczanymi stanowiskami (fizykalizmem, teorią wzoru, naturalizmem biologicznym), wskazując ich słabe strony, oraz ocenia je z punktu widzenia swoich poglądów, przy czym prezentuje dość wyważone stanowisko. Podkreśla konieczność prowadzenia społecznego dialogu w takich kwestiach jak ulepszanie umysłów i rozwój SI.

## I. W poszukiwaniu inteligencji ludzkiego typu

Dyskusje wokół natury umysłu oraz inteligencji obecnie wydają się nierozstrzygalne (Boden 2020, 160). Autorka pomija poszukiwanie rozwiązania pro-

<sup>1</sup> Opis ze strony: <https://www.fau.edu/future-mind/> (dostęp: 27.09.2022).



blemu relacji ciało-umysł i podejmuje spekulacje wokół możliwości zaistnienia świadomości w systemach SI. Zakłada przy tym, że przynajmniej niektóre SI będą przypominały człowieka w swoim działaniu i że dzięki temu będzie możliwe ich badanie pod kątem świadomości, która ma funkcjonować tak, jak świadomość ludzka. Takie założenie nie jest oczywiste i wymaga uzasadnienia. Systemy, które powstaną, mogą być całkowicie odmienne od biologicznych istot (Bostrom 2016, 55), a więc także od ludzi. Testy proponowane przez autorkę w dalszej części tekstu obejmą jedynie SI podobną do nas. Jeżeli emulacja ludzkiego mózgu i stworzenie AGI (*Artificial General Intelligence*, czasem zwana „silną SI”) są możliwe, to tym bardziej możliwe będzie stworzenie SI obejmującej mózgi szympansov czy innych zwierząt, które także mogą być świadome.

W rozdziale 1. Schneider przedstawia swe główne tezy: SI jest obecna niemal wszędzie, a silnej SI możemy się spodziewać już wkrótce. AGI może powstać „już za kilkadziesiąt lat” (s. 20) a z jej rozwojem wiążą się obawy o zmiany, jakie w nas spowoduje. Biorąc pod uwagę ogromne fundusze przeznaczane na badania, autorka stwierdza, że SI ogólnego zastosowania nie jest wyłącznie domeną sci-fi. Warto przy tej okazji wspomnieć, że charakterystycznym żartem towarzyszącym rozmowom o fuzji jądrowej i innych przełomowych projektach jest to, że dana technologia będzie dostępna „już za 30 lat”. W przypadku SI występuje podobne zjawisko – perspektywa trzech dekad pojawia się zaskakująco często. Vernor Vinge wprowadził pojęcie „osobliwości technologicznej” oraz jako pierwszy zapowiedział jej nadejście „w ciągu najbliższych 30 lat” (O’Connell 2020, 90; Larson 2021, 46). Po nim wielu autorów przyjmowało podobną perspektywę czasową. Vinge w późniejszej rewizji tekstu doprecyzował, że chodzi o przedział między 2005 a 2030 rokiem i uznał go za rozsądny (Vinge 2003, 2). Raymond Kurzweil (2016) w dużej mierze dzięki swojej książce *Nadchodzi osobliwość* stał się najbardziej znanym popularyzatorem tej idei, bywa nawet z nią utożsamiany.

Jednym z częściej przytaczanych sposobów stworzenia AGI oraz osobliwości jest emulacja działania ludzkiego mózgu. Nawet jeśli założymy, że jest możliwa, to jeszcze przyjdzie nam na nią długo czekać. Obecnie wielkim wyzwaniem jest szczegółowe zeskanowanie całego mózgu oraz odpowiednie przetworzenie powstałej przy tej okazji ogromnej liczby danych. Niedawno sukcesem zakończył się projekt mapowania fragmentu wynoszącego około 0,08% objętości ludzkiego mózgu. Autorzy wskazują, że było to możliwe dzięki znaczącemu postępowi techniki w ostatnich latach i że „mapowanie eksaskalowe”, które pozwoli na odwzorowanie całego mysiego mózgu, będzie w naszym zasięgu w ciągu najbliższych dziesięciu lat (Shapson-Coe et al. 2021, 19). Jednak ludzki mózg jest ponad dwa tysiące razy większy od mysiego. Emulacja jego działania nadal znajduje się w sferze *science-fiction*.

Bostrom i Sandberg (2008, 81) oszacowali, że emulacja „powinna być możliwa” przed 2050 rokiem, przy założeniu, że przyjęte modele są wystarczające. Ich raport pochodzi z 2008 roku i nie doczekał się rewizji w świetle nowych osiągnięć nauki i techniki. Eth, Foust i Whale (2013, 149) wskazują rok 2063 jako prawdopodobny dla pojawienia się działającej emulacji. Niemniej jednak osobliwość ma przekroczyć jej możliwości, więc nadejdzie jeszcze później. Niektórzy co prawda przyznają, że prognozowanie jej nadejścia przed końcem bieżącego stulecia jest nierealne (Boden 2020, 168). Inni z kolei zauważają „żenujący rozdźwięk między faktycznymi postępami” w dziedzinie powstania SI a wizjami futurystów (Larson 2021, 49). Postaci, którymi inspiruje się Schneider, wykazują wielki optymizm co do możliwości stworzenia sztucznych umysłów, zakładając, że mózg da się opisać poprzez względnie prosty algorytm lub „program mózgowy” (Kurzweil 2018, 242), dzięki któremu „wymagania obliczeniowe niezbędne dla tego projektu są niemal w zasięgu ręki” (Kurzweil 2018, 262). Obecnie nie sposób stwierdzić, które z tych przewidywań są słuszne albo przynajmniej prawdopodobne.

### **I.1. Próba określenia pojęcia świadomości**

W 2. rozdziale autorka wprowadza problem kluczowy dla całości książki: określa świadomość jako „poczucie bycia sobą”. Z takiego ujęcia wynika posiadanie perspektywy pierwszoosobowej i poczucia odrębności, których przejawy ma badać test zaproponowany w dalszej części książki. Odwołuje się do „trudnego problemu świadomości” sformułowanego przez Davida Chalmersa (s. 31) oraz wykorzystuje znany eksperyment myślowy, jakim jest chiński pokój (John Searle) – ma być on ilustracją łagodnej wersji argumentu naturalistów biologicznych. Jest to argument, w którym pewien człowiek (lub sam Searle) zostaje zamknięty w pokoju, do którego wrzucane są kartki z pytaniami pisanymi po chińsku. Searle nie zna chińskiego, ale jest w posiadaniu książki zawierającej instrukcje, dzięki którym odpowiada na otrzymane pytania w taki sposób, że stwarza wrażenie, iż faktycznie umie się posługiwać tym językiem. Człowiek w pokoju nie rozumie pytań ani odpowiedzi, tylko mechanicznie przepisuje symbole z książki. System opisywany przez Searle’a nie ma (według autora argumentu) zdolności zrozumienia lub nie rozumie podejmowanych działań, a zatem nie może mieć świadomości. Co ciekawe, krytycy argumentu Searle’a zarzucają mu stosowanie „filozoficznych sztuczek” polegających na niepoprawnym traktowaniu człowieka jako jedyne elementu systemu, podczas gdy pod uwagę należy brać całość: człowieka, pokój i książkę z odpowiedziami (Kurzweil 2018, 356). Taki system musi w pewnym stopniu rozumieć chiński, ponieważ, zgodnie z założeniem przyjętym przez

Searle'a, udzielane odpowiedzi są przekonujące dla badaczy. Innym rodzajem krytyki jest zarzut umieszczenia systemu (robota) „w próżni” oraz przyjęcia zbyt ogólnikowych (*vague*) definicji znaczenia i wiedzy semantycznej (Okoro 2022). Autorka do takich zarzutów dodaje przekonanie, że system chińskiego pokoju jest zbyt prosty, aby mógł być świadomy (s. 38), a zatem argumentacja Searle'a nie może dotyczyć zaawansowanych, złożonych systemów SI. Ostatecznie Schneider stwierdza, że spór między zwolennikami możliwości powstania inteligencji na podłożu innym niż biologiczne a tzw. naturalistami biologicznymi, głoszącymi, iż inteligencja może powstać jedynie na podłożu biologicznym, nie ma odpowiedniej podbudowy teoretycznej – nie istnieją przekonujące argumenty na rzecz naturalizmu ani przeciwko niemu (s. 38).

W rozdziale 3. autorka rozważa możliwość powstania świadomych SI i postuluje rozwój „inżynierii świadomości”. Twierdzi, że musimy rozumieć, jak budować świadomość, bo moglibyśmy stworzyć ją przypadkiem, co prowadziłoby do powstania swoistej postaci niewolnictwa. Oczywiście możemy chcieć stworzyć ją celowo, uważając, że świadoma SI będzie bezpieczniejsza dla człowieka (s. 63). Swoje rozważania kontynuuje w kolejnym rozdziale, w którym postuluje wypracowanie szeregu testów pozwalających rozpoznać, czy mamy do czynienia ze świadomą SI; jej zdaniem bowiem, zbudowanie jednego uniwersalnego testu jest niemożliwe. Zaproponowany przez nią test ma badać występowanie domniemych przejawów świadomości fenomenalnej, tj. „odbierania świata od wewnątrz” (s. 79), i opiera się na dość nieoczywistych założeniach. Zagadnienie świadomości fenomenalnej jest „prawdziwym filozoficznym grzęzawiskiem” (Boden 2020, 138), choć Schneider zdaje się je traktować jako ogólnie zrozumiałe. Większość badaczy i praktyków skupia się na świadomości funkcjonalnej (którą Schneider nazywa maszynową), ignorując przy tym świadomość fenomenalną (Boden 2020, 139, 144). Próba rozwiązania twardego problemu świadomości jest dość odważnym posunięciem i zasługuje na pochwałę za dociekliwość i wytrwałość. Jednak wymaga solidnego teoretycznego opracowania, którego tutaj zabrakło. Autorka nie przedstawia, jak rozumie subiektywne doświadczenia, które chce badać poprzez proponowane testy. Przyjmuje wiele założeń (m.in. to, że ludzie potrafią sobie wyobrazić oddzielenie umysłu od ciała czy też zamianę ciał), których nie wspiera żadnymi argumentami. Proponowane przez nią badanie opiera się głównie na specyficznych konstrukcjach semantycznych, co sprawia, że jest ono jedynie nieco zmodyfikowaną wersją testu Turinga, która ma badać zachowania wskazujące na występowanie świadomości u maszyn (s. 86). Schneider twierdzi, że nieprzejdzie testu przez daną SI nie oznacza, iż nie jest ona świadoma, natomiast przejście testu miałyby się wiązać z koniecznością objęcia takiego systemu prawną ochroną (s. 87). Drugim rodzajem badania ma być zaproponowany przez autorkę „test implantu” polegający na wykorzystaniu hipotetycznego

implantu mózgowego, który miałby zastąpić część mózgu odpowiadającą za świadomość. Skuteczne (tj. niepowodujące utraty samoświadomości u pacjenta) zastosowanie takiej technologii wskazywałoby, że możliwe jest stworzenie świadomych SI opartych na mikrochipach wykorzystanych w tym implancie. Powodzenie takiej procedury będzie również argumentem za możliwością istnienia maszyn o świadomości podobnej do zwierząt, które nie posługują się językiem takim jak ludzie i nie mogłyby przejść innych wersji testu.

## 2. Rozumienie pojęć „osoba” i „tożsamość”

W następnej części Schneider podejmuje rozważania nad pojęciem osoby. Słusznie podkreśla, że pojęcie to jest rozumiane w różnych filozofiach rozmaicie. Ma to duże znaczenie dla kwestii ulepszania umysłu oraz przenoszenia go na inne podłoże. Na przykład, jeśli rację mają fizykaliści, to w rezultacie zmiany nośnika umysłu dana osoba przestawałaby istnieć. Z kolei transhumaniści przyjmują „teorię wzoru”, wedle której umysł jest to „program działający na sprzęcie mózgu” (s. 117). Zgodnie z takim rozumieniem o byciu tym oto konkretnym człowiekiem stanowi konkretna konfiguracja psychiczna. Warto dodać, że wiąże się z tym także przyjmowana przez nich teza o niezależności od substratu, zgodnie z którą tożsamość danej rzeczy (osoby) nie zależy od sposobu fizycznej realizacji tej rzeczy. Transhumaniści wnioskują, że odtworzenie takiej konfiguracji na innym podłożu (nośniku) oznaczałoby odtworzenie danej osoby. Według nich „stany mentalne mogą występować w wielu rodzajach fizycznych substratów” (Bostrom 2003, 244). Zatem możliwe ma być powstanie świadomego systemu na podłożu niebiologicznym. Co ciekawe, jeśli prawdą jest, że „do generowania subiektywnych doświadczeń wystarczy odpowiednio szczegółowe odtworzenie struktury procesów obliczeniowych ludzkiego mózgu” (Bostrom 2003, 244), to dokładne zrozumienie działania ludzkiego mózgu może nie być konieczne – wystarczy odtworzyć jego strukturę w przestrzeni wirtualnej. Autorka przy tym nie czyni uwagi, że analogia umysłu jako programu komputerowego wprowadza wiele niuansów i dodatkowe komplikacje – w rzeczywistości dany program działa tylko na urządzeniach konkretnego typu, z myślą o których został stworzony. Aby można było go uruchomić na urządzeniach innego typu, konieczne jest użycie tzw. emulatorów, czyli programów „udających” inną maszynę niż ta, na której są uruchomione. Stąd pojawił się postulat stworzenia emulacji ludzkiego mózgu, uruchomienie bowiem algorytmu stworzonego na bazie skanu biologicznego mózgu będzie wymagało systemu „udającego” połączenia nerwowe i środowisko, z którym mózg się komunikuje. Ludzki „[m]ózg jest najmniej poznaną i najbardziej skomplikowaną strukturą we wszechświecie”, co gorsza „wciąż

nie powstała jedna naukowa koncepcja funkcjonowania tego narządu” (Krajczyńska 2010). Emulacja wymaga stworzenia systemu, który będzie bardziej złożony (skomplikowany) niż sam mózg.

Rozdział 6. jest krytyką teorii wzoru. Autorka odwołuje się do eksperymentu myślowego z powieści *Mindscan*, w której główny bohater chce przenieść swój umysł do robota, czego skutkiem jest jedynie stworzenie kopii protagonisty. Taka kopia ma identyczne wspomnienia i osobowość co biologiczny człowiek oraz, podobnie jak on, rości sobie prawo do bycia oryginalnym sobą – kwestia tożsamości każdego z nich jest problematyczna. Sprawa dodatkowo się komplikuje, gdy zaczynają powstawać kolejne egzemplarze tego człowieka. Autorka nazywa to „problemem podwojenia” (s. 125) i wskazuje, że wynika on bezpośrednio z przyjętej teorii wzoru. Jako możliwe rozwiązanie proponuje uwzględnienie wymogu „ciągłości czasoprzestrzennej” (s. 128), co powoduje uznanie odrębnych tożsamości oryginału i kopii. Stwierdza, że w takim ujęciu sporządzenie duplikatu umysłu nie może być nazwane udoskonaleniem, jak próbują to robić fuzjoptymiści. Swoje stanowisko nazywa „zmodyfikowaną teorią wzoru” (s. 130) i zauważa, że nadal wiąże się z nim problem modyfikacji – trudność w określeniu, co i w jakim stopniu można zmienić (ulepszyć), by nadal pozostać sobą (s. 135). W związku z tym proponuje stanowisko „metafizycznej pokory” i traktowanie postulatu radykalnego ulepszania z pewnym sceptycyzmem. Postuluje podjęcie publicznej dyskusji i edukację społeczeństwa, by to potrafiło podjąć świadomą decyzję w kwestii hipotetycznego ulepszania. Z tekstu nie wynika, czy Schneider dopuszcza możliwość, że gdy (jeśli) ulepszenia staną się dostępne, to wszelkie wątpliwości zostaną rozstrzygnięte poprzez obserwację praktycznych skutków zastosowania takiej technologii, czy też zakłada, iż metafizyczne problemy nawet wtedy pozostaną nierozwiązane.

Autorka wydaje się nie zauważać innego ontologicznego problemu, wiążącego się z krytykowaną przez nią teorią wzoru. Mianowicie tego, że transhumaniści nie odróżniają tożsamości numerycznej od jakościowej – jeśli przyjmujemy takie rozróżnienie, to oczywiste się staje, że stworzenie wiernej kopii danej rzeczy nie wpływa na rzecz będącą wzorem. Kopia jest jakościowo tożsama (identyczna) z oryginałem, lecz ma numerycznie odrębną tożsamość. Teoria wzoru jest absurdalnym ujęciem problemu tożsamości, co postaram się zilustrować przykładem: egzemplarze tej samej książki opuszczające drukarnię mają identyczną treść, ale są numerycznie odrębne. Pojęcie tożsamości stosowane przez transhumanistów każe nam jednak uznać, że wszystkie egzemplarze są tą samą książką, ponieważ wszystkie mają ten sam wzór (tę samą treść). Proponowana przez autorkę modyfikacja w postaci wprowadzenia wymogu ciągłości czasoprzestrzennej rozwiązuje problem odrębności (tak samo jak uznanie pojęcia tożsamości numerycznej), lecz nie rozwiązuje pro-

blemu modyfikacji – nie dostarcza odpowiedzi na pytanie: Jakie zmiany są dopuszczalne. Pojęcie tożsamości jakościowej wiąże się z podobnym problemem – odpowiada na pytanie o dopuszczalność zmian (dozwolone są tylko nieistotne zmiany), ale nie dostarcza kryteriów oceny ich istotności.

Stosowane przez autorkę pojęcie „przeniesienia umysłu” to często nadużywana przez transhumanistów metafora. Z cytowanego na stronach 120-121 opisu przykładowej procedury (skanowania struktury mózgu i jej cyfrowego odtwarzania) jasno wynika, że nie zachodzi tutaj żadne przeniesienie. Biologiczny mózg (umysł) pozostaje tam, gdzie był – w cyfrowym świecie pojawia się jedynie jego odwzorowanie, kopia, reprodukcja. Oczywiście jest, że cyfrowa wersja nie jest tym samym, co biologiczny oryginał. Jednak transhumaniści twierdzą co innego. Autorka wydaje się nie zauważać tej kwestii – traktuje pojęcia przenoszenia i kopiowania umysłu jako synonimy. Wydaje się, że bardziej adekwatnym terminem na określenie takiej procedury byłaby „konwersja”. Jest to pojęcie również zaczerpnięte z nauk informatycznych i oznacza zmianę formy danych (umysłu) bez utraty ich treści (tożsamości). Podejrzewam, że w koncepcji *mind uploading* powinno właśnie iść o konwersję (przekształcenie) umysłu, a nie o utworzenie duplikatu, którego użyteczność jest dyskusyjna.

### 3. Krytyka założeń przyjmowanych przez transhumanistów

W siódmym rozdziale, odwołując się do rozważań na temat istnienia innych cywilizacji we wszechświecie, Schneider przedstawia problem kontroli – jako dość prymitywne i mniej inteligentne istoty nie będziemy w stanie zapanować nad znacznie bardziej rozwiniętymi od nas superinteligencjami. Z tego powodu autorka krytykuje program SETI, próbujący nawiązać kontakt z ewentualną cywilizacją pozaziemską. Określa takie działania jako lekkomyślne (s. 154) oraz jako „igranie z ogniem” i zaleca „intelektualną pokorę” (s. 156). Zaraz potem jednak snuje przypuszczenie, że superinteligencje z kosmosu nie podejmą prób kontaktu z nami. Następnie streszcza przedstawioną przez Nicka Bostroma (2016) teorię dotyczącą możliwych ich postaci, po czym snuje rozważania na temat istnienia pozaziemskich superinteligencji, których konstrukcja miałaby być inspirowana istotami biologicznymi, wydaje się, że ta część jest inspirowana innym tekstem Bostroma (2003) na temat możliwości stworzenia przez wysoce rozwiniętą obcą cywilizację symulacji komputerowej obejmującej cały świat, co jednak nie zostało wskazane w treści ani w bibliografii.

Rozdział 8. rozpoczyna się od przedstawienia historii Kim Suozzi – dziewczyny chorej na raka mózgu, która poddała się zabiegowi krioprezerwacji (zamrożenia) głowy (s. 176) z nadzieją, że w przyszłości możliwe będzie jej

wyleczenie i przywrócenie do życia w postaci fizycznej lub cyfrowej. Wychodząc od tej historii, autorka krytykuje transhumanistyczne rozumienie umysłu, wskazując, że teoria wzoru jest nieużyteczna przy rozstrzygnięciu dylematu psychofizycznego: W jaki sposób subiektywne wrażenia i stany umysłu wiążą się z fizycznym ukształtowaniem mózgu? Stanowisko transhumanistów nie prowadzi do uzyskania odpowiedzi na to pytanie. Pojmowanie umysłu jako specyficznego rodzaju programu komputerowego wikła się w kolejne metafory i problemy podobne do tych związanych z teorią wzoru. Zwolennicy teorii programu twierdzą m.in., że zachowanie odpowiedniej liczby „kopii zapasowych” może zapewnić człowiekowi nieśmiertelność (s. 184). Co prawda ani autorka, ani pozostali transhumaniści nie wskazują takiego źródła inspiracji, ale ten sposób postrzegania dążenia do nieśmiertelności jest zaskakująco podobny do tego, który prezentuje w książkach Joanna Rowling (2006). W jej powieściach pojawiają się wzmianki o horkruksach – przedmiotach, w których czarodziej mógł zakląć fragment swojej duszy, co zapewniało mu nieśmiertelność. Zniszczenie jednego z nich nie powodowało śmierci ich twórcy, jeśli istniał którykolwiek z pozostałych. Ciekawym spostrzeżeniem Schneider jest to, że teoria duszy zapewniałaby znacznie lepsze wyjaśnienie transferu umysłów (s. 129) niż wysiłki zwolenników teorii wzoru. Jeśliby bowiem przyjąć, że to właśnie dusza odpowiada za świadomość oraz że da się ją przenieść, to cała teoria byłaby znacznie mniej skomplikowana. Autorka jasno wskazuje, że w jej ocenie postrzeganie umysłu jako programu jest błędne (s. 184). Następnie przedstawia kilka filozoficznych stanowisk dotyczących dylematu psychofizycznego (panpsychizmu, dualizmu własności i substancji, fizykalizmu, idealizmu) i przechodzi do szczegółowego omówienia problemów związanych z teorią programu. Podkreśla, że pomysł przenoszenia umysłu jest oparty na „błędnych podstawach pojęciowych” (s. 211).

#### **4. Problemy związane z błędnym rozumieniem pojęć „inteligencja” i „świadomość”**

Schneider twierdzi, że to nieznanomość filozoficznych zagadnień dotyczących natury umysłu powoduje problemy wyznaczające główny temat książki. Można ująć je w formie pytań: „Czym jest świadomość i jak można ją określić?” oraz „Jakich konsekwencji można się spodziewać w wyniku stworzenia świadomej SI?”. Za warte rozważań uznaje dwa aspekty związane z pytaniem o konsekwencje: scenariusze związane ze stworzeniem świadomych maszyn oraz scenariusze dotyczące radykalnych ulepszeń mózgu. Pytanie: „Czy stworzenie świadomej SI jest możliwe?” uważa za zasadniczo nierozstrzygalne. Głoszone przez nią rychłe nadejście silnej SI może w tym kontekście ozna-

czać, że taka SI może nie mieć świadomości, a mimo to nadal przewyższać człowieka w niemal wszystkich aspektach, albo że pytanie o możliwość stworzenia świadomej SI będzie dało się rozstrzygnąć dopiero wtedy, gdy stwierdzimy jej istnienie.

Warto zaznaczyć, że przypisanie maszynom inteligencji na ludzkim poziomie miałyby poważne konsekwencje praktyczne (Boden 2020, 158). Mogłoby na przykład doprowadzić do całkowitej zmiany postrzegania ich roli w ludzkim społeczeństwie, a nawet do powstania praw robotów (Gellers 2021, 163-164) analogicznych do praw zwierząt czy praw natury. Ciekawym założeniem przyjętym przez autorkę jest to, że SI ma (lub może mieć) jakiś rodzaj umysłu, skoro może być świadoma. Schneider nie wyjaśnia natomiast, dlaczego posiadanie umysłu jest warunkiem koniecznym świadomości ani dlaczego jej rozwinięcie (wytworzenie) jest równoznaczne ze staniem się osobą, co prowadzi do zyskania ochrony prawnej. Innym wątkiem wartym rozwinięcia jest związek świadomości z wolnością i moralnością – czy świadoma maszyna musi być wolna, a tym samym musi stać się podmiotem moralności? Kolejnym problemem byłoby określenie, czy świadoma SI jest w jakimś sensie żywa (jeśli bycie świadomym wymaga bycia żywym) i czy SI zyskuje jakieś prawa z samego faktu bycia żywą. Niestety, autorka nie rozważa takich konsekwencji. Transhumanizm zazwyczaj nie podejmuje analiz rzeczywistych (pozatechnicznych) skutków wprowadzania rozwiązań technicznych do życia społecznego. Zamiast tego skupia się na analizie ilościowej, opartej na danych dotyczących dotychczasowego tempa rozwoju technologii spodziewanych przyszłych sukcesów, co prowadzi do przeszacowania wartości i faktycznego oddziaływania proponowanych rozwiązań. Niemal zupełnie pomija się tutaj analizę jakościową. Autorka, jako konsekwentna transhumanistka, również unika rozważań na temat skutków takich ulepszeń w życiu osobistym i społecznym.

#### 4.1. Istotność kwestii świadomości SI

Powszechnie stosowane pojęcie SI odnosi się do racjonalności intelektualnej, pomijając inteligencję emocjonalną i społeczną (Boden 2020, 167). Schneider nie definiuje samej SI – czy jest to program (ciąg instrukcji, szczegółowy plan działania), algorytm (abstrakcyjny opis sposobu działania), rodzaj urządzenia czy też „magiczne coś z komputera”. Często traktuje SI-program oraz SI-urządzenie (robot) jako zamienne pojęcia. Fragment ze strony 23.: „W dodatku SI można ściągnąć i zainstalować na wielu urządzeniach w wielu miejscach jednocześnie”, wskazuje, że ma na myśli raczej rodzaj programu, jednak nie wyraża tego *explicite*. Nie jest także jasne, czy posiadanie fizycznych komponentów uważa za element konieczny powstania świadomej maszyny.



Schneider wskazuje też na rosnącą popularność idei łączenia ludzi z SI jako sposobu na uniknięcie zastąpienia pracowników przez algorytmy oraz jako szansy na uzyskanie nieśmiertelności i superinteligencji. Podkreśla, że ryzyko powodowane przez takie połączenie jest ogromne. Jeśli okazałoby się, że stworzenie świadomej SI jest niemożliwe, to scalenie ludzkich mózgów z urządzeniami elektronicznymi mogłoby doprowadzić do powstania „zombie” (pozbawionej świadomości imitacji człowieka), co byłoby równoznaczne ze śmiercią człowieka poddanego takiemu zabiegowi (s. 17). Nie wyjaśnia natomiast, dlaczego łączenie ludzi z SI miałyby się odbywać wyłącznie fizycznie – wykorzystując narzędzia oparte na SI (np. programy do tłumaczeń), w pewnym sensie łączymy się z nią. Nie musimy dokonywać fizycznej modyfikacji naszych ciał, aby stać się bardziej wydajnymi w pracy. Należy tutaj zaznaczyć, że często podkreślana autonomia maszyn napędzanych SI wcale nie musi świadczyć o ich inteligencji – termostat w żelazku, samozamykacz drzwi czy wyłącznik nadprądowy również działają autonomicznie, jednak w żadnym razie nie są inteligentne. Nie do końca jasny jest także cel łączenia ludzkich mózgów z niebiologicznymi komponentami. Wielu transhumanistów uważa elektronikę za lepszą od tkanki biologicznej, a zatem traktuje jej wszczepianie w ciała jako rodzaj ulepszenia. Podkreśla się, że sygnały elektroniczne są transmitowane znacznie szybciej od biochemicznych (Lovelock 2019, 81). Zatem zastąpienie części lub całości ludzkiego mózgu jego elektronicznym odpowiednikiem mogłoby być korzystne. Nie jest jednak pewne, czy szybsze myślenie (przetwarzanie sygnałów) mogłoby sprawić, że będę bardziej inteligentny, czy też będę tak samo głupi, tylko szybciej. Pomocne byłoby tu określenie, czym jest inteligencja, niestety, autorka nie wskazała, jaką definicję stosuje. Skupia się przede wszystkim na możliwym wpływie implantów na utratę bądź zachowanie świadomości.

Kwestia określenia świadomości SI jest kluczowa także ze względów etycznych i prawnych. Autorka nie rozwija natomiast idei, że posiadanie świadomości jest równoznaczne z byciem osobą, a więc z byciem podmiotem praw, choć wydaje się to zakładać, twierdząc, że gdyby udało się przypadkiem stworzyć świadomy system, to jego wykorzystanie do pracy mogłoby być równoznaczne z niewolnictwem, a więc byłoby przestępstwem (s. 62). Założenie to ujawnia się także przy konstrukcji testów. Schneider proponuje takie testy na określenie świadomości, które w przypadkach wątpliwych orzekałyby na korzyść maszyn. Mimo rozmaitych zastrzeżeń jest bardzo optymistycznie nastawiona co do spodziewanego kierunku rozwoju: „[w]ciąż mam nadzieję, że nowe technologie zapewnią nam znaczne przedłużenie życia, pomogą w rozwiązaniu problemów niedoboru zasobów i chorób [sic!], a nawet udoskonalą nasze życie umysłowe, jeśli tego zechcemy” (s. 27). Proponuje stanowisko metafizycznej pokory, które „zakłada, że postęp możliwy będzie dzięki publicznej

dyskusji, nie zaś teoretyzowaniu” (s. 138). Niestety, nie wyjaśnia pojęcia „metafizyczna pokora” i nie osadza go we właściwym kontekście filozoficznym – zostało ono potraktowane jako potoczne i ogólnie zrozumiałe. A przecież wydaje się, że publiczna dyskusja musi być oparta na dobrze uzasadnionych teoriach dotyczących świadomości i SI. Schneider zresztą uważa, że problemy teoretyczne oraz brak konkretnych definicji sprawiają, iż „fuzjoptymiści i transhumanisci nie mają dobrych argumentów na poparcie tezy, że powinniśmy się ulepszać” (s. 140), a przez to nie odpowiadają na pytanie: „Dlaczego powinniśmy się ulepszać?”. Zarzut jest słuszny, ale autorka popełnia ten sam błąd, który zarzuca transhumanistom – nie przedstawia satysfakcjonujących definicji świadomości, inteligencji, SI, AGI. Polski tytuł książki sugeruje, że tekst zawiera jakąś koncepcję, jednak argumentacja Schneider opiera się na stwierdzeniu, że nie dysponujemy odpowiednimi określeniami świadomości oraz inteligencji i próbujemy znaleźć pewne ich wskaźniki, tj. przejawy pierwszoosobowej perspektywy. Autorka wskazuje, że jest wiele koncepcji osoby, transhumanisci arbitralnie wybierają jedną, a ich wybór wiąże się z szeregiem problemów. Radzi powstrzymanie się od podejmowania decyzji na podstawie tak ubogiej metafizyki. Rada wydaje się rozsądna, ale sama autorka nie wykląda swej metafizyki ani nie pokazuje, jaka metafizyka byłaby wystarczająca, by podejmować decyzje co do ulepszania lub nieulepszania się (czy nawet ludzkości jako całości). Mimo to dobrze się stało, że została uwypuklona rola filozofii, a zwłaszcza metafizyki, w dyskusji nad tym zagadnieniem.

Proponowany w rozdziale 4. test na świadomość SI jest dość naiwny. Autorka twierdzi, że konieczne jest opracowanie szeregu testów na świadomość SI, ponieważ stworzenie uniwersalnej wersji jest niemożliwe (s. 74). Wyróżnia świadomość fenomenalną i funkcjonalną (maszynową), wskazując, że ta druga jest typowa dla SI niemających subiektywnych doświadczeń (s. 77). Opisuje świadomość fenomenalną jako „odbieranie świata od wewnątrz” i formułuje odważne stwierdzenie, że wiąże się z tym możliwość wyobrażenia sobie „przynajmniej z grubsza”: oddzielenia umysłu od ciała, życia pośmiertnego, reinkarnacji oraz eksterioryzacji (s. 79). Na podstawie tych możliwych wyobrażeń konstruuje test mający określić, czy badana SI jest świadoma. Pytania są jednakże zbyt abstrakcyjne i wielu ludzi (w tym ja) będzie z pewnością miało problem z wyobrażeniem sobie reinkarnacji czy życia po śmierci. Test opiera się na konstrukcjach semantycznych charakterystycznych dla tzw. kultury zachodniej – problem z odpowiedzią na takie pytania mieliby przedstawiciele kultur, w których te pojęcia nie występują. Schneider postuluje także zadawanie pytań filozoficznych, co również mija się z celem, ponieważ odpowiedź na wiele z nich wymaga filozoficznego treningu, by w ogóle móc zrozumieć problem. Niewerbalna wersja testu opiera się na obserwacji zachowań, które również są uwarunkowane kulturowo. Ponadto autorka nie-

jawnie zakłada możliwość umieszczenia SI w fizycznym ciele, aby dało się obserwować jej zachowania. Z kolei „test implantu” opiera się na bardzo optymistycznym założeniu co do możliwego rozwoju technologii. Tak skonstruowane testy na świadomość SI badają tylko świadomość ludzkiego rodzaju. Nie obejmą świadomości podobnej do zwierzęcej, a tym bardziej nie obejmą świadomości zupełnie innego typu. Jeśli maszyny mają nas przewyższyć we wszystkim, to całkiem możliwe, że osiągną wyższe, pełniejsze niż my poziomy świadomości, których istnienia nie będziemy w stanie stwierdzić. Należy jednak podkreślić, że sama autorka przedstawia swoje pomysły jako propozycję rozwiązania, a nie jedyny słuszny kierunek postępowania. Zaproponowane przez nią testy mogą być dobrym punktem wyjścia do dyskusji nad badaniem świadomości u maszyn, a nawet u zwierząt – Schneider tego nie wskazuje, ale do badania zwierzęcej świadomości również potrzebny jest jakiś rodzaj testów. Jeśli propozycje podobne do jej pomysłów okazałyby się skuteczne, to mogłyby także znaleźć zastosowanie w badaniu maszyn napędzanych SI.

## Podsumowanie

Praca ma charakter popularnonaukowy, na co wskazują liczne odwołania do popkultury i narracja prowadzona pierwszoosobowo z bezpośrednim zwracaniem się do czytelnika. Tekst został napisany językiem publicystycznym z elementami terminów technicznych. Książka realizuje postawione przez autorkę cele. Zawiera przegląd ważnych stanowisk i problemów związanych ze świadomością i naturą umysłu. Pojawia się też wiele spekulacji będących ilustracjami przedstawianych zagadnień, a czasem przybierających formę eksperymentów myślowych. Rozważania ograniczają się do badania możliwości i nie wykazują typowego dla transhumanistów i „futurologów” myślenia życzeniowego.

Książka jest napisana na ogół prostym i bardzo przystępnym językiem, choć w kilku miejscach pojawia się żargon, np. „udoskonalone technologicznie minikolumny neuronalne” (s. 144). Tekst zawiera także uproszczenia, przez co niektóre (na szczęście nieliczne) fragmenty stają się niezrozumiałe dla czytelnika nieobeznanego z fizyką. Na przykład czytamy: „Idea osobliwości została zaczerpnięta z matematyki i fizyki, zwłaszcza z pojęcia czarnej dziury. Czarne dziury to «osobliwe» obiekty czasoprzestrzenne, czyli takie, w których normalne prawa fizyki się załamują. Technologiczna osobliwość ma, analogicznie, spowodować niekontrolowany postęp technologiczny i przełomowe zmiany cywilizacyjne” (s. 21).

Autorka wielokrotnie zwraca się bezpośrednio do czytelnika. Polski przekład dość często zmienia narrację na bezosobową, co jest odstępstwem

od oryginalnego charakteru tekstu. Jest to widoczne nawet w tytule – oryginalny brzmi *Artificial You: AI and the Future of Your Mind* [Sztuczni wy: SI i przyszłość waszego umysłu], co dobrze koresponduje z zamysłem autorki, a co znikło z tłumaczenia. Angielski tekst jest także bardziej jednoznaczny w ocenie omawianych działań związanych z ulepszaniem. Niektóre odwołania bibliograficzne są niepełne. W niektórych miejscach pojawiają się dosłowne tłumaczenia przysłów i powiedzeń, które są zupełnie niezrozumiałe dla polskiego czytelnika, np. „Trzeba pozwolić, by zakwitło tysiąc kwiatów” (s. 74).

Natomiast zalecenia ostrożności przy podejmowaniu decyzji o ulepszaniu czy tworzeniu świadomej SI są warte wzięcia pod uwagę, ponieważ przedstawione obawy związane z konsekwencjami czy to budowania świadomej SI, czy sprzęgania człowieka z silną SI są dobrze uzasadnione. Również postulowany przez Schneider dialog publiczny na ten temat wydaje się potrzebny – konsekwencje bowiem będą dotyczyć nie pojedynczych ludzi, ale wszystkich, także przyszłych pokoleń. Jednakże podjęcie takiego dialogu wymaga dużego wysiłku edukacyjnego, ponieważ zagadnienia związane z filozofią oraz nowymi technologiami nie należą do tzw. wiedzy powszechnej.

Nie ma wątpliwości, że warto zainteresować się polem analiz, w którym mieści się książka Schneider. Dobrego argumentu dostarczają aktualne dyskusje na temat SI. Oto w czerwcu 2022 roku pracownik koncernu Google, Blake Lemoine stwierdził, że wykorzystujący SI chatbot o nazwie LaMDA zyskał świadomość i zdolność odczuwania emocji. Opublikował nawet wywiad z systemem SI, co miało być dowodem na takie tezy. Google zaprzeczył, że system jest świadomy, a Lemoine ostatecznie został zwolniony z powodu publikacji firmowych dokumentów. Książka jest więc dobrą propozycją dla osób zainteresowanych omawianą problematyką, zwłaszcza jeśli poszukują tekstu przeglądowego, który nie zagłębia się w zbyt szczegółowe analizy. Praca stanowi wstęp do głównych zagadnień z tego pola i podkreśla ich znaczenie dla naszego życia dziś oraz w bliskiej przyszłości. Jest to także interesująca pozycja dla czytelników niemających wyrobionej opinii na temat modyfikacji mózgu – tekst będzie dla nich propozycją pewnej ostrożnej, lecz nieradykalnej postawy. Wydaje się jednak, że w celu uchwycenia myśli i stylu filozofowania Schneider warto konfrontować polskie tłumaczenie z angielskim oryginałem.

## BIBLIOGRAFIA

- Boden, Margaret. 2020. *Sztuczna Inteligencja. Jej natura i przyszłość*, tłum. Tomasz Sieczkowski. Łódź: Wydawnictwo UŁ.
- Bostrom, Nick. 2016. *Superinteligencja. Scenariusze, strategie, zagrożenia*, tłum. Dorota Konowrocka-Sawa. Gliwice: Helion.

- Bostrom, Nick i Anders Sandberg. 2008. *Whole Brain Emulation. A Roadmap*. Dostęp: 05.10.2022. <https://www.fhi.ox.ac.uk/brain-emulation-roadmap-report.pdf>.
- Bostrom, Nick. 2003. Are We Living in a Computer Simulation?. *Philosophical Quarterly*, 53, 243-255.
- Eth, Daniel, Juan-Carlos Foust i Brandon Whale. 2013. The Prospects of Whole Brain Emulation within the next Half-Century. *Journal of Artificial General Intelligence*, 4(3), 130-152. DOI: 10.2478/jagi-2013-0008
- Gellers, Joshua. 2021. *Rights for Robots. Artificial Intelligence, Animal and Environmental Law*. Abington, New York: Routledge.
- Krajczyńska, Ewelina. 2010. *Mózg najbardziej skomplikowaną strukturą we wszechświecie*. Dostęp: 01.10.2022. <https://naukawpolsce.pl/aktualnosci/news%2C370904%2Cmozg-najbardziej-skomplikowana-struktura-we-wszechswiecie.html>.
- Kurzweil, Ray. 2018. *Jak stworzyć umysł. Sekrety ludzkich myśli ujawnione*, tłum. Katarzyna Zielińska. Białystok: Studio Astropsychologii.
- Kurzweil, Ray. 2016. *Nadchodzi Osobliwość*, tłum. Eliza Chodkowska i Anna Nowosielska. Warszawa: Kurhaus Publishing.
- Larson, Erik. 2021. *The Myth of Artificial Intelligence. Why Computers Can't Think the Way We Do*. Cambridge, London: The Belknap Press of Harvard University Press. DOI: 10.2307/j.ct-v322v43j.
- Lovelock, James. 2019. *Novacene. The Coming Age of Hyperintelligence*. Penguin Books.
- Okoro, Angel. *Does the Chinese Room Thought Experiment disprove true AI and mind uploading?*. Dostęp: 27.09.2022. <https://carboncopies.org/does-the-chinese-room-thought-experiment-disprove-true-ai-and-mind-uploading/>.
- O'Connell, Mark. 2020. *Być maszyną. Przygody wśród cyborgów, utopistów, hakerów i futurystów w ich skromnych staraniach, by rozwiązać problem śmierci*, tłum. Aleksandra Małecka. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Rowling, Joanne. 2006. *Harry Potter i Księżę Półkrwi*, tłum. Andrzej Polkowski. Poznań: Media Rodzina.
- Schneider, Susan. 2021. *Świadome Maszyny. Sztuczna inteligencja i projektowanie umysłów*, tłum. Joanna Bednarek. Warszawa: WN PWN.
- Schneider, Susan. 2011. *The language of thought: A New Philosophical Direction*. MIT Press.
- Science Fiction and Philosophy. From Time Travel to Superintelligence*, red. Susan Schneider. 2009. Wiley-Blackwell.
- Shapson-Coe, Alexander et al. 2021. *A connectomic study of a petascale fragment of human cerebral cortex*. Dostęp: 30.09.2022. DOI: 10.1101/2021.05.29.446289 <https://www.biorxiv.org/content/10.1101/2021.05.29.446289v4.full.pdf>.
- The Blackwell Companion to Consciousness*. red. Max Velmans i Susan Schneider. 2007. Malden, Oxford, Carlton: Blackwell Publishing.
- Vinge, Vernor. (2003). *Technological Singularity*. Dostęp: 30.09.2022. [http://cmm.cenart.gob.mx/delanda/textos/tech\\_sing.pdf](http://cmm.cenart.gob.mx/delanda/textos/tech_sing.pdf).

**DAMIAN SZCZĘCH** – student V roku filozofii na KUL, interesuje się filozofią nauki i techniki, zwłaszcza w zakresie badań wpływu techniki na funkcjonowanie człowieka oraz wpływu osiągnięć technonauki na postrzeganie człowieka i jego miejsca w świecie.



## Misterium ludzkiego życia w trzech odsłonach

### The mystery of human life in three scenes

PIOTR GUZDEK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu  
Centrum Aksjologii Nowych Technologii i Przemian Społecznych, Polska  
piotrguzdek@interia.pl  
<https://orcid.org/0000-0002-1727-8012>

Artykuł recenzyjny monografii jednoautorskiej: Urszula Dudziak. *Misterium ludzkiego życia: od poczęcia do umierania. Studium dla duszpasterzy i doradców życia rodzinnego*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2021, ss. 197.

**Abstract:** The reviewed monograph by Urszula Dudziak, a theologian and psychologist from Lublin, is an interdisciplinary familiological and pastoral case study exploring three research areas of paramount importance for the pastoral care of families namely “gender and sexuality”, “fertility and procreation”, and “ageing and dying” of the human being. The aim of the literature research undertaken in the dissertation was to develop an integral anthropological synthesis of human biologism considered in close relation to other personal spheres. The author competently used the monographic method, utilising the methodology of theoretical-cognitive research and drawing extensively on the results of the auxiliary sciences of pastoral theology. The study as a whole is a remarkable example of pastoral personology which translates the assumptions of Christian personalist anthropology into the language of the pastoral practice of the Catholic Church aimed at the integral development of the human person at three particular stages of his or her life namely conception and birth, actualisation of procreative abilities as well as passing on the gift of life, ageing and dying.

**Keywords:** procreation, fertility, sexuality, personology

**Abstrakt:** Recenzowana monografia autorstwa lubelskiej teolog i psycholog, Urszuli Dudziak, stanowi interdyscyplinarne stadium familiologiczne i pastoralne eksplorujące trzy

obszary badawcze o pryncypialnym znaczeniu dla duszpasterstwa rodzin: „płciowości i seksualności”, „płodności i prokreacji”, „starzenia się i umierania” człowieka. Celem podjętych w rozprawie badań literaturowych było wypracowanie integralnej syntezy antropologicznej ludzkiego biologizmu rozpatrywanego w ścisłym związku z pozostałymi sferami osobowymi. Autorka kompetentnie posłużyła się metodą monograficzną, wykorzystując metodologię badań teoretycznopo- znawczych i szeroko czerpiąc z wyników nauk pomocniczych teologii pastoralnej. Całość opracowania jest dobrym przykładem personologii pastoralnej, która założenia chrześcijańskiej antropologii personalistycznej przekłada na język praktyki pastoralnej Kościoła katolickiego ukierunkowanej na integralny rozwój osoby ludzkiej w trzech szczególnych etapach jej życia: poczęcia i narodzin, aktualizacji zdolności prokreacyjnych i przekazywania daru życia, starzenia się i umierania.

**Słowa kluczowe:** prokreacja, płodność, seksualność, personologia

U schyłku roku 2021 nakładem Wydawnictwa KUL ukazała się najnowsza monografia prof. Urszuli Dudziak opatrzona tytułem *Misterium ludzkiego życia: od poczęcia do umierania. Studium dla duszpasterzy i doradców życia rodzinnego*. Autorka fachowo osadziła to interdyscyplinarne studium teoretycznopo- znawcze w obszarze teologii moralnej, teologii pastoralnej i nauk o rodzinie, zwłaszcza bioetyki i psychologii prokreacji. Projekt badawczy, w ramach którego powstała monografia, został sfinansowany z programu Ministerstwa Edukacji i Nauki pt. „Regionalna Inicjatywa Doskonałości” realizowanego na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II w latach 2019-2022 (nr 028/RID/2018/19). Recenzje wydawnicze pracy przygotował ks. prof. ucz. dr hab. Dariusz Krok, specjalista teologii pastoralnej, psychologii zdrowia i psycho- profilaktyki z Instytutu Psychologii Uniwersytetu Opolskiego, oraz prof. ucz. dr hab. Jakub Pawlikowski, specjalista medycyny, filozofii medycyny i bioetyki z Instytutu Nauk Medycznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

Za lekturą prezentowanego studium w pierwszej kolejności przemawia kompetencja autorki. Profesor Urszula Dudziak dzięki uzyskaniu stopnia naukowego doktora psychologii i doktora habilitowanego nauk teologicznych w specjalizacji teologia pastoralna w swojej pracy badawczej z powodzeniem łączy dwie dyscypliny: psychologię i teologię. Przez szereg lat kierowała Katedrą Psychofizjologicznych Podstaw Małżeństwa i Rodziny w Instytucie Nauk o Rodzinie i Pracy Socjalnej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Obecnie, po reformie strukturalnej uczelni pracuje na stanowisku profesora w Katedrze Nauk o Rodzinie wchodzącej w skład Instytutu Nauk Teologicznych. Zainteresowania naukowe lubelska uczona ogniskuje na wychowaniu seksualnym, odpowiedzialnym rodzicielstwie, psychologii małżeństwa i rodziny, psychoprofilaktyce społecznej i duszpasterstwie rodzin.



Pośród licznie ogłaszanych prac na szczególną uwagę zasługuje rozprawa habilitacyjna nt. *Postawy wobec wychowania seksualnego a hierarchia wartości nauczycieli: studium teologicznopastoralne* (Lublin 2009). Autorka jest doświadczonym instruktorem naturalnego planowania rodziny i dydaktykiem kształcącym doradców życia rodzinnego. Pełniła zadania ministerialnego rzeczoznawcy podręczników do przedmiotu wychowanie do życia w rodzinie. Stała również na czele ministerialnego zespołu ekspertów, który opracował podstawę programową tego przedmiotu w związku z reformą edukacji wdrożoną przez rząd Zjednoczonej Prawicy w roku 2017. Problematyka rozpraw doktorskich obronionych pod kierunkiem prof. Urszuli Dudziak dotyczyła głównie kształtowania relacji rodzinnych i więzi małżeńskiej oraz aksjologii wychowania rodzinnego. Wysokie kwalifikacje naukowe, recenzyjne i dydaktyczne autorki potwierdzają spełnienie z nadatkiem wymogów kompetencyjnych do realizacji prezentowanego projektu badawczego.

Komentowanej pracy nadano rozbudowaną strukturę, obejmującą trzy części odpowiadające wybranym modułom tematycznym, traktującym kolejno o „płciowości i seksualności”, „płodności i prokreacji” oraz „starzeniu się i umieraniu”, z których każda mieści w sobie równomierną liczbę 6-7, konsekwentnie uporządkowanych rozdziałów. Zasadniczy, trójdzielny korpus studium uzupełnia przedmowa pełniąca funkcję wstępu, tematyczne wprowadzenie omawiające biologiczne uwarunkowania ludzkich zachowań, zakończenie sumujące całość analiz oraz wykaz skrótów dokumentów kościelnych wraz z zamieszczonymi na ostatnich stronach netografią i rozległą bibliografią liczącą ponad 330 pozycji w językach polskim, włoskim i angielskim. Wyniki stosunkowo szerokiego zakresu badań literaturowych umiejętnie przedstawiono w formie monograficznej przyjmującej postać zwartej, nieprzekraczającej 200 stron i pozbawionej nadmiaru cytacji syntezy, co świadczy o wyrobionej sprawności w zakresie selekcji materiału badawczego i doboru reprezentatywnych źródeł. Łatwo zauważalnym i zarazem istotnym mankamentem jest brak klarownego wyszczególnienia w zakończeniu wniosków z przeprowadzonej w rozprawie wieloetapowej eksploracji poznawczej.

W związku przedmowie transparentnie nakreślono cel stawiany badaniom podjętym w pracy, który lokuje się w integralnym ujęciu cielesności, a dokładnie biologizmu człowieka, z pozostałymi sferami osobowymi: psychiczną, duchową, moralną i społeczną. Realizacja tak sprecyzowanego celu, zmierzającego do wypracowania holistycznej syntezy antropologicznej ludzkiego biologizmu w szczególnych uwarunkowaniach seksualności, płodności i prokreacji człowieka oraz w zdarzeniach granicznych dla jego biografii: poczęciu, narodzinach i umieraniu, wymagała zastosowania personalistycznej perspektywy badawczej. Niezbędna okazała się aplikacja zasady aktualizacji, znanej w duszpasterstwie rodzin, polegającej na uwzględnieniu szerokiego spektrum

danych medycznych, biologicznych, psychologicznych i socjologicznych w kontekście paradygmatycznej dla omawianego studium płaszczyzny badań teologicznych i filozoficznych, która systematycznie dochodzi do głosu w ocenach etycznych odpowiedzialnego rodzicielstwa czy eksplanacji wybranych zagadnień szczegółowych z zakresu problematyki eschatologicznej.

Treści, głównie psychologiczne i neurofizjologiczne, przedstawione przez autorkę we wprowadzeniu dopełniają materiał zawarty w przedmowie. Z tej racji bardziej zasadne jest ich włączenie do tej jednostki niż wyodrębnianie samodzielnej. Zazwyczaj przedmowa stanowi introdukcję do monografii, umiejscawiając ją w szerszym kontekście literaturowym badanego zagadnienia i wskazując na jej istotne walory. Odgrywa rolę zapowiedzi i przynaglenia czytelnika do lektury przedkładanego studium. Przeważnie nie jest przygotowana przez autora pracy. W rozpatrywanym przypadku dane zamieszczone w przedmowie raczej odpowiadają konstytutywnym elementom wstępu/wprowadzenia i w nim powinny być przedstawione. Stąd warto rozważyć w kolejnych wydaniach monografii, które niewątpliwie nastąpią, połączenie ze sobą treści obecnie występujących oddzielnie w przedmowie i wprowadzeniu. Komentowana rozprawa ze względu na swoją wysoką wartość merytoryczną zasługuje na to, aby została poprzedzona rekomendacją równie wybitnego specjalisty, co autorka omawianego studium. Wartościowe byłoby zatem sporządzenie rekomendacji pracy w formie przedmowy przez innego specjalistę i zamieszczenie jej na pierwszych stronach publikacji.

Mimo zgłaszanych postulatów redakcyjnych, wyżej określona struktura jednostek wprowadzających czytelnika w zaawansowane treści prezentowanego opracowania pozwoliła zrealizować ważne zadanie dydaktyczne. W sposób wyrazisty przedłożyła czytelnikowi dwa kluczowe założenia niezbędne do prawidłowego zrozumienia dalszych partii materiału. Ich przyswojenie i kierowanie się nimi podczas wnikliwego studium tej monografii jest konieczne dla uchwycenia osobowej specyfiki potencjału biologicznego człowieka. Autorka zakłada, po pierwsze, że analizując popędy, emocje i uczucia, trzeba uświadomić sobie, za które składowe swojego zachowania osoba odpowiada i w rezultacie, „co wykracza poza zasięg ludzkiej odpowiedzialności”, albowiem takie rozeznanie oceniające „jest znaczącym elementem wychowania i pracy duszpasterskiej” (Dudziak 2021, 15). Po drugie, biologiczne uwarunkowanie rodzicielstwa nie nosi znamion determinizmu, ponieważ „ważnymi czynnikami regulującymi te zachowania są wychowanie, kultura, duchowość, moralność, dojrzałość osobowa” (Dudziak 2021, 15). Istnieje ryzyko, że przywołane założenia zamieszczone we wstępie pracy mogłyby nie zostać właściwie odczytane pośród szeregu zróżnicowanych znaczeniowo informacji, a czytelnik nie przypisałby im takiej wartości poznawczej, jakiej oczekiwałyby sama autorka

monografii, co prawdopodobnie zaważyło na decyzji prof. U. Dudziak o wyszczególnieniu wprowadzenia odrębnie ujmującego to zagadnienie.

Pierwszą część studium, zatytułowaną *Płciowość i seksualność*, rozpoczyna analiza znaczenia i celu ludzkiej płciowości. Typizacji i encyklopedycznemu wyjaśnieniu podlegają różne wymiary płci, jak płeć: chromosomowa, gonadalna, hormonalna, gonoforyczna, fenotypowa, socjalna i psychiczna. Płciowość zostaje zdefiniowana jako „sposób bycia człowiekiem” określający „całego człowieka”. Nie jest jedną z wielu jego własności akcydentalnych, lecz strukturą esencjalną konstytutywną dla bytowości jednostki ludzkiej, istniejącej zawsze jako podmiot osobowy będący mężczyzną lub kobietą. Lubelska badaczka uznaje „płciowość” za termin zakresowo szerszy od „seksualności”. Seksualność stanowi przejaw ludzkiej płciowości, z kolei prokreacja jej „oczywistą funkcję”. Pogłębienie w procesie wychowania świadomości o prokreacyjnej hermeneutyce seksualności, rozpatrywanej w kategorii uzdolnienia osoby do rodzicielstwa, powinno w istotnym stopniu wpływać na kształtowanie się odniesień dziewcząt i chłopców do własnej cielesności, przeżywanych uczuć i bodźców seksualnych, zwłaszcza w ramach inicjowanych relacji interpersonalnych.

Autorka pracy, powołując się na Karola Meissnera i Karola Wojtyłę, przestrzega przed rozłączeniem jednoczącego („wyrażanie i umacnianie miłości”) i prokreacyjnego („przekazywanie życia”) celu współżycia małżeńskiego. W uczynieniu z maksymalizacji doznań seksualnych wyłącznego celu fizycznego jednoczenia się małżonków dostrzega zagrożenie dla zdolności do życia partnerów w małżeństwie i wynikających z niego zobowiązań. Takie hedonistyczne ukierunkowanie relacji seksualnej prowadzi do instrumentalizacji współżyjących ze sobą osób. Znakowy charakter współżycia małżeńskiego zawiera w sobie wielorakie bogactwo. Seks małżeński staje się znakiem „wyrażania, potwierdzenia i umacniania wzajemnej więzi” małżonków, przejawem „miłosnej więzi utworzonej z odrębnego *ja* i *ty* wspólnoty życia i miłości *my*”, przejawem „urzeczywistniania się kobiety i mężczyzny w darze przekazywania życia”, znakiem tworzącym świadomość wspólnoty małżeńskiej i wyzwającym zdolności twórcze, znakiem więzi cielesnej i psychologicznej relacji uczuciowej małżonków, znakiem „sakramentalnego przymierza łączącego kochających się małżonków w sposób nierozzerwalny i wyłączny aż do śmierci”, aktem odzwierciedlającym jedność małżeńską, możliwie najpełniejszym „porozumieniem męskości i kobiecości”, wyrazem miłosnego zjednoczenia, sposobem wyrażania miłości płodnej. Z tak złożonej perspektywy znaczeniowej biomedyczne, psychospołeczne, moralne i duchowe wymiary relacji seksualnej i aktów małżeńskich tworzą integralną całość, w której żadna ze sfer osobowych nie pozostaje w izolacji względem innych. Seksualność małżonków ujawnia przez to swą wieloaspektowość, której próbę możliwie

wyczerpującego opisu podejmują poszczególne dyscypliny naukowe, choć zawsze stanowi ona misterium doświadczenia osobowego: „fizjologia wiąże współżycie płciowe z popędem, psychologia z zaangażowaniem uczuciowym i świadomym wyborem, teologia z więzią duchową między dwojgiem małżonków” (Dudziak 2021, 31).

Badaczka podkreśla wartość seksualnego „milczenia”, czyli okresowej rezygnacji ze współżycia, dla budowania relacji małżeńskiej w trakcie przygotowania do małżeństwa i na późniejszych jego etapach. „Milczenie” pozwala odnaleźć inne, pozaerotyczne sposoby komunikacji seksualnej, kiedy zachodzi konieczność odroczenia współżycia i dochowania wierności współmałżonkowi przy braku bezpośredniej realizacji potrzeb seksualnych. Wydaje się, że termin „seksualne «milczenie»” nie jest adekwatny do okresowej wstrzemięzliwości, ponieważ małżonkowie lub wcześniej nupturienicy, choć nie podejmują współżycia i innych form fizycznej komunikacji erotycznej prowadzących do osiągnięcia satysfakcji seksualnej, to jednak nie dystansują się do odmiennych postaci wyrażania czulej miłości, w których zawsze aktualizuje się ich potencjał seksualny.

Rozwój psychoseksualny człowieka jest w ocenie autorki procesem humanizacji popędu seksualnego, czyli uzyskania aktem woli i rozumu samokontroli nad odpowiedzią osoby na bodźce seksualne, co dotyczy zwłaszcza przebiegu i skutków aktów seksualnych oraz ich oceny moralnej. Proces ten znajduje swoje zasadnicze spełnienie we wzięciu odpowiedzialności za małżonka, z którym współdoświadcza się relacji seksualnej, i potomstwo, które potencjalnie może zostać poczęte w następstwie pożycia małżeńskiego. Posiłkując się opinią Jana Rostowskiego o silniejszym wpływie ośrodków korowych niż hormonów na zachowania seksualne, uczona potwierdza wyższą rolę sfery psychospołecznej nad uwarunkowaniami biologicznymi w kierowaniu własną aktywnością seksualną przez prawidłowo ukształtowany osobowościowo podmiot. Odwołując się do publikacji Zbigniewa Lwa-Starowicza, badaczka charakteryzuje odmienność psychoseksualnego dojrzewania dziewcząt i chłopców, obrazując ją silnie zróżnicowanym płciowo sposobem przeżywania przez nastolatków przedwczesnego współżycia seksualnego i doświadczania jego negatywnych konsekwencji.

Lubelska psychoprofilaktyk osadza społeczną funkcję płci w przestrzeni więzi małżeńskich i rodzinnych. Funkcję męskości umiejscawia w podmiotowym doświadczeniu ojcostwa, zaś kobiecości w macierzyństwie. Jest to ujęcie diametralnie odmienne od twierdzeń protagonistów teorii gender. Z racji jego doniosłości zasadne byłoby w tej części rozważań poddanie krytyce poglądów reprezentatywnych badaczy *gender studies*. Analiza krytyczna domaga się wypracowania rzeczowej argumentacji antropologicznej, etycznej i psychologicznej wykazującej błędność podstawowych założeń teorii gender i ma-

nipulacyjny charakter strategii ruchów feministycznych określanych mianem polityki płci. Warto rozważyć włączenie w strukturę pracy takiego komponentu uzupełniającego. Wyposażenie duszpasterzy, doradców życia rodzinnego i nauczycieli w krytyczną argumentację falsyfikującą teorię gender jest pilnym zadaniem środowiska uniwersyteckiego i wciąż pozostaje do wykonania.

W dalszej partii materiału wchodzącej w zakres pierwszej części omawianego studium czytelnik odnajdzie syntezę wiedzy biomedycznej o anatomii układu płciowego i fizjologii współżycia seksualnego, poszerzoną o kryteria psychologiczne i normy etyczne regulujące prawidłowe zachowania seksualne i stwierdzone w tym wymiarze nieprawidłowości lub dewiacje. Odwołując się do prawa naturalnego, autorka wskazuje na rodziców jako pierwszych wychowawców swoich dzieci odpowiedzialnych za aktywne towarzyszenie im w dojrzewaniu płciowym. Podkreśla zagrożenia wynikające z odraczania rozmów wychowawczych wprowadzających dziecko w szczegółowe zagadnienia ludzkiej płciowości i seksualności lub całkowitej rezygnacji rodziców z podejmowania tych tematów. Przedstawia zalecenia co do sposobu przeprowadzania takich rozmów, za najważniejsze uznając: zapewnienie dziecku poczucia bezpieczeństwa i zaufania, dostarczenie wiedzy dostosowanej do jego etapów rozwojowych, jednoznaczne określenie normy zachowań seksualnych i odróżnienie ich od wypełniających znamiona patologii, przekazywanie treści w sposób uporządkowany i integralnie łączący komponenty biomedyczne z psychologicznymi, moralnymi i społecznymi.

Badaczka zwraca szczególną uwagę na „zjawisko wdrukowania (*imprinting*) pierwszych przeżyć erotycznych” obejmujące partnera takich doświadczeń, ich kontekst sytuacyjny wraz z utrwaleniem całego spektrum wzajemnie powiązanych bodźców kumulatywnie inicjujących u danej osoby podniecenie seksualne. Wyjaśnia szkodliwe konsekwencje masturbacji i pettingu dla rozwoju psychoseksualnego młodzieży. Przywołuje argumenty biomedyczne potwierdzające zasadność zachowania wstrzemięźliwości seksualnej przez nastolatki i budowania monogamicznej relacji seksualnej w małżeństwie. Podaje także warunki seksualnego spełnienia małżonków. Do tych kwestii autorka powraca w drugiej części pracy przy formułowaniu wytycznych dla opieki prekoncepcyjnej. Dostarcza wówczas czytelnikowi zestawienie przykładowych pozycji bibliograficznych zawierających dane biomedyczne wskazujące na korzyści zdrowotne i profilaktyczne wypływające z przedmałżeńskiej powściągliwości seksualnej i wierności małżeńskiej. Publikacje te traktują między innymi o dziewictwie immunologicznym i określają ryzyko zachorowalności na nowotwory szyjki macicy determinowane przez zachowania seksualne samych kobiet podejmujących wczesną inicjację i współżycie z wieloma partnerami przed zawarciem małżeństwa, jak również przez ich mężów mających liczne kontakty seksualne przed- i pozamałżeńskie.

Więziotwórcza i płodna celowość aktu małżeńskiego jest zagrożona przez różne formy nieprawidłowości i zaburzeń seksualnych. Ich szczegółową analizę autorka rozpoczyna od typizacji negatywnych stylów zaspokojenia seksualnego. Wylicza czynniki ryzyka nerwicy i dewiacji seksualnych, porządkując je w trzech grupach predyktorów: psychogennych, biologicznych i społeczno-kulturowych. Kolejno omawia różne postaci nerwicy seksualnych. Poddaje charakterystyce różnicującej nerwicę specyficznie męskie i żeńskie. Szczególną uwagę koncentruje na faktorach intensyfikujących przedwczesną ejakulację u mężczyzn i oziębłość płciową u kobiet. Kategoryzuje metody leczenia zaburzeń seksualnych na (1) mające charakter ściśle medyczny i (2) wpisujące się w spektrum metod typowo psychoterapeutycznych, behawioralnych i edukacyjnych. Czerpiąc z doświadczenia poradni życia rodzinnego, formułuje listę błędów najczęściej popełnianych przez małżonków w budowaniu relacji seksualnej, które co do istoty nie stanowią jeszcze zaburzeń, ale poważnie utrudniają aktualizację więziotwórczego znaczenia współżycia seksualnego. Przechodząc do problematyki dewiacji seksualnych, podkreśla obecną tendencję do zarzucania terminologii jednoznacznie kwalifikującej określone zachowania seksualne jako „zbożenia”, „perwersje”, „dewiacje” na rzecz nomenklatury o mniej wyrazistym charakterze, jak „parafilia”. Do tego rodzaju zaburzeń preferencji seksualnej U. Dudziak zalicza zgodnie z ICD-10: ekshibicjonizm, sadyzm, fetyszyzm, masochizm, transwestytyzm fetyszystyczny, podglądactwo i ocieractwo, dokonując syntetycznej eksplanacji każdego z nich. Więcej miejsca poświęca silnie dochodzącym współcześnie do głosu w przestrzeni publicznej na kanwie dezyderatów środowisk LGBTQ+ trzem rodzajom inwersji seksualnej: pedofilii, kazirodztwu i homoseksualizmowi. Warto postawić postulat poszerzenia już przedłożonej czytelnikowi argumentacji za niedopuszczalnością form ekspresji czynnego homoseksualizmu, szeroko promowanych w kulturze medialnej, o płaszczyznę analiz ściśle antropologicznych, które będą mogły posłużyć za podstawę wnioskowań etyczno-normatywnych. W naszej ocenie droga argumentacji antropologicznej wysuwa się na pierwszy plan toczonej debaty społecznej o homoseksualizmie przy aprobatywnym dla zachowań i związków homoseksualnych stanowisku poważnej i wpływowej części gremiów psychologicznych i psychoterapeutycznych.

W drugiej części pracy, zatytułowanej *Płodność i prokreacja*, autorka zamieszcza zwięzły opis fizjologii płodności męskiej i żeńskiej. Wymienia kluczowe metody rozpoznawania płodności, jak metodę objawowo-termiczną T. Kramarek, metodę wielowskaźnikową podwójnego sprawdzenia MULTIPLE-INDEX, metodę J. Sh. Kippleyów czy metodę J. Rötzera, oraz wskazuje polskie ośrodki nauczające poszczególnych metod. Korzystniej byłoby tę część studium wzmocnić rozbudowaniem przedstawionego zestawu argu-

mentacji antropologicznej i psychologicznej ukazującej zasadność stosowania metod rozpoznawania płodności. Przez „manipulacje ludzką płodnością” autorka rozumie działania mające na celu „farmakologiczne lub zabiegowe niedopuszczenie do poczęcia lub urodzenia dziecka” bądź też doprowadzenie „do jego zaistnienia w przypadku par niepłodnych lub osób pragnących mieć dzieci bez podejmowania współżycia seksualnego” (Dudziak 2021, 59). Do nieuprawnionych ingerencji w płodność i prokreację U. Dudziak zalicza środki antykoncepcyjne i poronne, aborcję i zapłodnienie *in vitro*. Kreśli przy tym stosunkowo rozległy rys historyczny różnorodnych środków i metod antykoncepcyjnych.

W aspekcie normatywnym badaczka wysuwa twierdzenie mieszczące w sobie esencję podejścia naturalnego planowania rodziny do ludzkiej płodności: „można z płodności nie skorzystać, podejmując współżycie małżeńskie w dniach niepłodnych, ale nie wolno płodności eliminować” (Dudziak 2021, 60). W tym kontekście podkreśla patologiczny charakter działania antykoncepcyjnego, które zmierza do ubezpłodnienia aktu małżeńskiego, a w przypadku niektórych środków do zaburzenia lub wprost zahamowania prawidłowych procesów fizjologicznych u małżonków. Płodność w ocenie autorki nie jest chorobą, podobnie jak nie sposób materialnie uznać środka antykoncepcyjnego za lek: „lek bowiem pozwala ze stanu patologicznego, czyli choroby, przejść do stanu normalnego, czyli zdrowia. Środek antykoncepcyjny ma działanie przeciwne, zaburzając płodność powoduje przejście z tego, co jest zdrowotną normą do patologii” (Dudziak 2021, 62). Z tej perspektywy poznawczej lubelska psycholog wyjaśnia mechanizmy wczesnoporonnego działania tabletek hormonalnych, pigułek „dzień po” (*morning after pill*) i wkładek domacicznych. Odsyła czytelnika do literatury traktującej o negatywnych skutkach antykoncepcji, sygnalizując w przypisie bibliograficznym wybrane pozycje tematyczne podejmujące to zagadnienie. Z uwagi na ważność problemu rozsądne byłoby jednak przedstawienie możliwie wyczerpującego katalogu niekorzystnych następstw antykoncepcji w aspektach: biomedycznym, psychologicznym, duchowym, moralnym i społecznym, co mogłoby zostać wykorzystane przez duszpasterzy i doradców życia rodzinnego jako gotowy materiał dydaktyczny i homiletyczny bez konieczności sięgania do innych pozycji. Takie podręczne zestawienie komentowane studium dostarcza w odniesieniu do typologii niedopuszczalnych etycznie metod regulacji płodności i kontroli urodzeń, obejmującej wykaz: środków i technik składających się na antykoncepcję chemiczną, hormonalną i mechaniczną, środków wczesnoporonnych, stosunek przerywany, sterylizację i aborcję. Niekwestionowaną wartość stanowi przedstawiona w pracy analiza dokumentów Urzędu Nauczycielskiego Kościoła przedmiotowo regulujących kwestie antykoncepcji i aborcji. Fundamentalne dla zrozumienia negatywnej kwalifikacji antykoncepcji w na-

uczaniu magisterium papieskiego jest stwierdzenie Jana Pawła II, wyrażone w encyklice *Evangelium vitae*, odsłaniające ścisłą korelację zachodzącą między mentalnością praktyk antykoncepcyjnych i przerywaniem ciąży.

W dalszej narracji drugiej części rozprawy czytelnik odnajdzie klarowny opis procedury zapłodnienia pozaustrojowego i jego zwięzłą ocenę etyczną. Pojęcie niepłodności autorka odnosi zarówno do sytuacji braku poczęcia dziecka po roku regularnego współżycia małżonków bez stosowania środków obniżających ich płodność, jak i do przypadków niemożności donoszenia przez kobietę ciąży do terminu, a zatem urodzenia dziecka zdolnego do życia pozamacicznego. Uczona przywołuje szacunkowe dane dotyczące częstotliwości rozpoznania niepłodności diagnozowanej u mężczyzn, kobiet i obojga małżonków. Przedstawia rozkład wskaźnika niepłodności w poszczególnych kategoriach wiekowych mężczyzn i kobiet. Klasyfikuje ogólne przyczyny niepłodności z wyszczególnieniem i obszernym opisem czynników determinujących ryzyko niepłodności męskiej (predyktorów przedjądrowych, jądrowych, pozajądrowych) i niepłodności kobiecej (faktorów jajnikowych, jajowodowych, macicznych, szyjkowych i pochwowych). Znaczną uwagę przypisuje omówieniu potencjalnych przyczyn niepłodności małżeńskiej, typizując spośród nich zarówno te, które mają charakter biomedyczny, jak i te, które wykazują podłoże psychosomatyczne. Wyróżniając adekwatne formy profilaktyki, leczenia i wsparcia małżonków z problemem niepłodności, lubelska teolog postuluje przedsięwzięcie integralnego podejścia uwzględniającego oddziaływanie: biomedyczne, psychologiczne, społeczne i religijno-duchowe.

W profilaktykę zaburzeń płodności i niepowodzeń położniczych wpisuje się informowanie nupturientów i małżonków w okresie prekonceptyjnym o negatywnych następstwach uzależnień i przeciwdziałaniu ich destrukcyjnym skutkom. W tym aspekcie prof. U. Dudziak więcej miejsca w swoich analizach poświęca szkodliwości dymu tytoniowego, alkoholu i innych środków psychoaktywnych dla potencjału prokreacyjnego samych rodziców i stanu zdrowia dziecka w prenatalnej fazie rozwoju i jego zdrowia postnatalnego. Sygnalizuje kumulatywny wzrost ryzyka zachorowalności kobiet na choroby układu krążenia wynikający z palenia tytoniu i równoczesnego korzystania z antykoncepcji hormonalnej. Przeprowadza rozległy wywód dotyczący wpływu: wieku matki, zaniedbań higienicznych, niewłaściwego odżywiania, złych warunków mieszkaniowych, urazów mechanicznych, chorób przewlekłych, odzwierzęcych i zakaźnych, na kondycję zdrowotną ciężarnej, przebieg ciąży i komplikacje położnicze. Uwzględnia szczególne ryzyko oddziaływania teratogennego niekorzystnych warunków pracy rodziców i wybranych środków farmakologicznych. Przedstawia zalecenia dotyczące profilaktycznych środków ochronnych kobiet przygotowujących się do ciąży, suplementacji witamin, mikroelementów i kwasu foliowego dla obojga małżonków starających



się o poczęcie. Określa temporalne warunki zaprzestania stosowania pigułek hormonalnych i spiral domacicznych przed planowaną koncepcją, jak również małżeńskiej aktywności seksualnej w trakcie ciąży. Wskazuje podstawowe zasady opieki nad parą, która w swojej historii położniczej przeżyła poronienia lub porody przedwczesne, z szerszym potraktowaniem kwestii korzystnego terminu zajścia w ciążę po stracie wczesnoprenatalnej, godziwego wykorzystania badań prenatalnych i poradnictwa genetycznego.

Badaczka odwołuje się do norm etycznych podanych w encyklice *Humanae vitae* przez Pawła VI regulujących decyzję małżonków co do liczby planowanych w rodzinie dzieci i ich otwartości na dar potomstwa. Prezentuje markery diagnostyczne oraz wyjaśnia objawy prawdopodobne i pewne wczesnej ciąży. Opisuje składowe pierwszej po poczęciu wizyty ciężarnej u ginekologa-położnika. Omawia w zarysie poszczególne etapy rozwoju prenatalnego dziecka, fizjologię porodu z wyróżnieniem jego czterech faz, uwarunkowania fizjologiczne i higieniczne okresu porodu. Sygnalizuje nieodzowność wsparcia kobiety w porodu wobec ryzyka depresji poporodowej związanego z depriacją jej podstawowych potrzeb. W tym kontekście precyzuje zadania mężczyzny w przebiegu porodu małżonki i opiece nad noworodkiem. Charakteryzuje korzyści wynikające z udziału rodziców w zajęciach szkoły rodzenia. Autorka podejmuje także problematykę psychospołecznego rozwoju przywiązania rodzicielskiego i komunikacji prenatalnej rodziców z dzieckiem w stadium przedurodzeniowym, jak również dobroczynnych następstw zdrowotnych i psychologicznych karmienia piersią, o których to zagadnieniach więcej pisze w swoich licznych publikacjach z obszaru psychopedagogiki prokreacji i pedagogiki prenatalnej cytowana w komentowanej rozprawie prof. Dorota Kornas-Biela (2002, 42-111; 2009, 236-268).

Jeśli chodzi o leczenie niepłodności i psychospołeczne przepracowanie niepowodzeń położniczych, badaczka wskazuje na walory stosowania naprotechnologii oraz konieczność podjęcia przez personel medyczny oddziałów położniczo-ginekologicznych i pracowników duszpasterstwa rodzin holistycznego towarzyszenia małżonkom doświadczającym poronień samoistnych. Odpowiedzialność prokreacyjną autorka rozciąga nie tylko na okres bezpośrednio poprzedzający poczęcie, ale na dłuższą czasowo perspektywę troski o własny stan zdrowia przyszłych rodziców mającą zapewnić dziecku potencjalnie najkorzystniejsze warunki poczęcia i rozwoju prenatalnego. W ramy opieki prekonceptyjnej sprawowanej nad zdrowymi partnerami U. Dudziak zalicza edukację prozdrowotną, podstawową diagnostykę i profilaktykę. W przypadku małżonków z rozpoznanymi jednostkami chorobowymi i stratami prokreacyjnymi w wywiadzie położniczym opieka prekonceptyjna będzie wymagała szerszego spektrum badań diagnostycznych w celu stwierdzenia ryzyka dalszych patologii ciążyowych, wdrożenia możliwego leczenia i uważniejszego

nadzoru położniczego w przebiegu następnej ciąży. Tak sprofilowanej opieki medycznej w przekonaniu lubelskiej psycholog nie można uznać za medykalizację ciąży, lecz za „istotny element prenatalnej troski o potomstwo i przejaw odpowiedzialnego rodzicielstwa” (Dudziak 2021, 106). Powołując się na publikację prof. Bogdana Chazana, autorka wylicza prozdrowotne skutki biomedyczne, psychologiczne i relacyjne opieki prekoncepcyjnej, którymi są: „zmniejszenie zachorowań i zgonów kobiet w związku z ciążą, porodem i położeniem”, „poprawa samopoczucia i samooceny”, „nabycie umiejętności troszczenia się o własne zdrowie i wzrost dbałości o nie”, „zmniejszenie częstości poronień i porodów przedwczesnych, wad wrodzonych u dzieci, niedożywienia wewnątrzmacicznego, zachorowań noworodków i niemowląt”, „uniknięcie wielu zaniedbań w opiece nad dzieckiem”, „budowanie pozytywnych więzi małżeńskich”, „pogłębienie związków emocjonalnych rodziców z dziećmi” (Dudziak 2021, 97).

Wartościowe byłoby wzbogacenie rozważań traktujących o stratach prokreacyjnych o dwa szczególne tematy. Po pierwsze, niezbędne jest poszerzenie charakterystyki następstw poronień spontanicznych poprzez zwięzły opis wielorakich skutków utraty ciąży stwierdzanych u mężczyzn i na tej kanwie określenie specyfiki żałoby ojca poronionego dziecka, co umożliwi przekroczenie dominującej w literaturze przedmiotu ściśle kobiecej perspektywy badań konsekwencji psychospołecznych patologii wczesnej ciąży. Po drugie, konieczne jest wskazanie zogniskowanych na osobie zmarłego uzasadnień normatywnych, dygnitatywnych i teologicznych wyprawienia rodzinnego pogrzebu dziecka utraconego w stadium wczesnoprenatalnym. Przyjmujemy bowiem, że korzystne implikacje terapeutyczne rytuału pożegnania zmarłego dla procesu zdrowienia rodziców osieroconych po stracie prenatalnej stanowią dopełnienie racji normatywnych, dygnitatywnych i teologicznych urzędowania rodzinnego i liturgicznego pochówku dziecka poronionego, które mają pierwszorzędne znaczenie przed argumentami ściśle psychologicznymi dla wykazania powinności jego organizacji, o ile sytuacja kliniczna na nią pozwala. Nigdy zaś nie mogą być pozycjonowane jako przesłanki decydujące. W przeciwnym razie taka tendencja prowadzi do psychologizacji liturgii pogrzebowej i umniejszenia zobowiązującego charakteru normy pietyzmu spełnianej wobec zwłok płodowych.

Pewne odniesienia krytyczne należy podnieść w stosunku do dwóch zagadnień szczegółowych poruszanych przez autorkę. W ślad za dominującym w literaturze poglądem, w pracy wskazano termin sześciu miesięcy odroczenia poczęcia kolejnego dziecka po wcześniejszym poronieniu „dla zdiagnozowania przyczyn tych powikłań i ich wyeliminowania”. Uważamy, że okres ten powinien być rozpatrywany indywidualnie i wyznaczany zależnie od postępów procesu zdrowienia rodziców nie tyle w wymiarze fizjologicznym,

ile pierwszoplanowo psychologicznym, duchowym i społecznym. Przyjmuje się, że żałoba po poronieniu dziecka trwa przeważnie 12-18 miesięcy. Powrót kobiety do stanu fizjologicznego sprzed utraconej ciąży jest znacząco krótszy od przepracowania żałoby. Wsparcie rodziców w tym czasie nie powinno ograniczać się jedynie do przeprowadzenia diagnostyki potencjalnych czynników etiologicznych poronienia, ale winno w pełni odpowiadać towarzyszeniu rodzicom osieroconym po śmierci dziecka (Kornas-Biela 1992, 61-75; 1999, 179-200; Broquet 1999, 12n; Chrzan-Dętkoś 2010, 30; Bubiak, Bartnicki i Knihinicka-Mercik 2014, 69-78; Napiórkowska-Orkisz i Olszewska 2017, 531; Guzdek 2021, 55-108).

W rozprawie wyróżniono także dwa podokresy wczesnego rozwoju wewnątrzmacicznego: przedzarodkowy i zarodkowy. Ta przywołana z literatury specjalistycznej periodyzacja, korelująca z założeniami ontologicznymi i antropologicznymi personologii deskryptywno-funkcjonalistycznej, zyskała uznanie w środowisku embriologów i zwolenników biomedycznego paradygmatu prokreacji. Wymaga jednak stosownego komentarza. Wyróżnienie etapu przedzarodkowego na szlaku rozwoju ludzkiego skutkuje sprowadzeniem dziecka w tej fazie wzrostu do kategorii tworu preembrionalnego niestanowiącego bytu ludzkiego w sensie właściwym, któremu odmawia się ochrony etycznej i statusu ontycznego równorzędnego osobie ludzkiej (Strong 2010, 87-109; Lockwood 2010, 301-309). W rezultacie przyjmuje się, że jest to etap przedludzki i przedosobowy uprawniający specjalistów inżynierii biomedycznej do dowolnej ingerencji w integralność i nienaruszalność ludzkiej jednostki prenatalnej w pierwszych dniach po zapłodnieniu gamety żeńskiej.

Ostatnią część studium wypełnia moduł dotyczący *Starzenia się i umiarnienia*. Otwiera go charakterystyka przebiegających u kobiet i mężczyzn analogicznych względem siebie procesów menopauzy i andropenii. Widoczna jest znacząca dysproporcja między rozległością wieloaspektowej deskrypcji menopauzy w stosunku do ilości miejsca przeznaczonego przez autorkę na opis andropenii. Różnica ta dotyczy nie tylko mniejszej objętości tekstu, ale także odmiennego rozłożenia akcentów w rozpatrywanych kwestiach szczegółowych. Rozdział traktujący o andropenii wykazuje silną dominantę eksplanacji zmian głównie o fizjologicznym charakterze, w istotnie mniejszym zakresie poruszając zagadnienia higieny życia psychicznego i rozwoju duchowości mężczyzny w tym okresie. W przypadku menopauzy autorka przeprowadza nie tylko wysoce kompetentną, ale i obszerną analizę procesów zarówno fizjologicznych, jak psychologicznych i duchowych stających się udziałem kobiety na tym szczególnym etapie jej rozwoju osobowego. Ujęcie menopauzy i andropenii w pozytywnych kategoriach rozwoju osobowości jednostki, mimo zachodzących w tym czasie niekwestionowanych zmian systematycznie obniżających jakość jej życia i determinujących coraz liczniejsze ograniczenia,

stanowi nieoceniony walor przyjętej przez autorkę perspektywy badawczej. Potraktowanie menopauzy i andropenii jako podokresów rozwojowych wymagających realizacji konkretnych zadań pastoralnych ze strony duszpasterzy i doradców życia rodzinnego wyznacza nowy obszar badawczy dla teologii pastoralnej i moralnej, który powinien zaowocować wypracowaniem konkretnych programów i narzędzi wsparcia duszpasterskiego.

Treści przedstawione w paragrafach traktujących o menopauzie i andropenii bezpośrednio prowadzą czytelnika do rozdziału poświęconego starości. Wyróżnia się on równie konstruktywnym spojrzeniem na wiek starszy, co zaproponowane przez lubelską psycholog pozytywne podejście do wyzwań i trudności związanych z przebiegiem meno- i andropauzy. Autorka sygnalizuje niezbędną zaznajomienia się pracowników duszpasterstwa rodzin z teoriami starzenia się człowieka, kładąc nacisk na teorie zegara społecznego, niezaangażowania czy aktywności i ciągłości. Podkreśla potwierdzoną przez badaczy tendencję do zachowania wysokiego respektu dla osób starszych w kulturach prymitywnych i zarazem postępującej marginalizacji ich znaczenia w relacjach społecznych kultur uprzemysłowionych. Wskazuje na liczne zagrożenia ostatniego okresu rozwojowego seniorów, jak: „wycofanie się do własnego wewnętrznego świata”, izolowanie od kontaktów społecznych, ryzyko wystąpienia zaburzeń psychicznych, próbę zastosowania znanych sposobów radzenia sobie, które w wieku starszym mogą okazać się nieskuteczne, niedostateczne zaopiekowanie przez rodziny o słabnących więziach emocjonalnych i duchowych, jak również przez rodziny tracące walor wielopokoleniowości, a także naznaczone intensywną migracją młodych członków i ich silnym zaangażowaniem zawodowym.

W horyzoncie tych zagrożeń badaczka wymienia czynniki odpowiadające za jakość funkcjonowania osób starszych w wymiarze intrapsychoicznym i wspólnotowym, które ściśle korelują z zaspokojeniem ich podstawowych potrzeb, w tym zwłaszcza: (1) „potrzeby bezpieczeństwa warunkowanej umiejętności funkcjonowania w warunkach fizyczno-przestrzennych i społeczno-kulturowych oraz oparciem w rodzinie”, (2) potrzeby „autonomii związanej z niezależnością i samodzielnością somatyczną, psychologiczną, społeczną i ekonomiczną”, (3) „potrzeby integracji, użyteczności i uznania”, (4) „potrzeby satysfakcji życiowej zależnej od usytuowania w środowisku i przystosowania do sytuacji” (Dudziak 2021, 128). Ciekawą propozycją jest postulat autorki o możliwości zaangażowania się doradców życia rodzinnego w organizację zajęć aktywizujących seniorów w formie terapii zajęciowej, szkoły babci i dziadków czy uniwersytetu trzeciego wieku. Uzupełnienie analiz prof. U. Dudziak w rozpatrywanym temacie starości o problematykę pedagogiczno-pastoralną czytelnik odnajdzie w monografii pt. *Wprowadzenie do edukacji*

*osób starszych. W kręgu pedagogiki katolickiej* autorstwa opolskiego familio-  
loga, ks. Jana Kochela (2020), którą w tym miejscu wypada zarekomendować.

Zaletą dokonanej w dalszej części pracy konceptualizacji procesu umiera-  
nia jest podjęta próba pogłębienia jego poznawczej eksploracji w sposób kom-  
plementarny od strony biomedycznej, psychologicznej i duchowej. W tym celu  
lubelska teolog posługuje się koncepcją siedmiu psychologicznych faz umie-  
rania osoby chorej onkologicznie Elisabeth Kübler-Ross, która uporządkowa-  
ła wyszczególnione etapy adaptacji pacjenta do umierania na skutek choroby  
przewlekłej w następującej sekwencji: nieświadomości, niepewności, zaprze-  
czenia, buntu, targowania się, depresji i pogodzenia ze śmiercią. Odwołuje się  
również do biomedycznego modelu umierania Stefana Raszei wyróżniającego  
stadium agonii z trzema fazami składowymi, kolejno występującą po nim fazę  
śmierci klinicznej i wieńczący proces umierania okres interletalny przebie-  
gający zgodnie z trzema fazami szczegółowymi, z których ostatnią stanowi  
śmierć biologiczna (*mors biologica*) prowadząca do tanatomorfozy ludzkiego  
ciała. W aspekcie teologiczno-duchowym autorka czyni liczne odniesienia do  
tekstów biblijnych i enuncjacji Urzędu Nauczycielskiego Kościoła odślania-  
jących chrześcijańskie spojrzenie na umieranie oraz łączące się z nim cier-  
pienie psychiczne i duchowe. Istotnymi elementami prowadzonych rozważań  
jest dobrze rozpoznana przez badaczkę problematyka lęku przed śmiercią oraz  
integralnego wsparcia pacjenta terminalnie chorego. Cenne są też praktyczne  
wskazania dotyczące towarzyszenia umierającemu na ostatnim odcinku życia,  
także w wymiarze jego przygotowania sakramentalnego.

Niezwykle trafnym rozwiązaniem było uwzględnienie w monografii „do-  
świadczeń bliskich śmierci” (NDE – *near death experience*), z uwagi na liczne  
kontrowersje i niezdrową fascynację, jakie wywołują doniesienia medialne  
i publikacje popularnonaukowe przedstawiające historie osób relacjonujących  
własne doświadczenia „życia po życiu” w kontekście przebytej śmierci kli-  
nicznej. Trzeba podkreślić pastoralną wrażliwość lubelskiej teolog, która pragnie  
w ten sposób uczulić duszpasterzy i doradców życia rodzinnego na błęd-  
ną eschatologię oraz różnorakie praktyki ezoteryczne i okultystyczne narosłe  
wokół śmierci i żałoby. Autorka umieszcza szkic tematyki „pozornej śmierci”  
między omówieniem zagadnień związanych z procesem umierania i katechi-  
zmowym zarysem eschatologii. Zachowuje ścisłą precyzję terminologiczną  
i żelazną dyscyplinę teologiczną w jej charakterystyce. „Doświadczenia bli-  
skie śmierci” kategorycznie odróżnia od doświadczeń pośmiertnych, czyli  
należących do eschatycznego etapu ludzkiej egzystencji. Śmierć osobowa ma  
bowiem nieodwracalny i ostateczny charakter. Niemniej jednak badaczka po-  
twierdza, że „pozorna śmierć” może stanowić doświadczenie naturalne, spi-  
rytystyczne lub nadprzyrodzone. Psychologia eksplorująca codzienne zasoby

świadomości podmiotu wykazującego poprawną aktywność mózgową okazuje się bezradna wobec zjawiska kontynuacji lub nawet poszerzenia świadomości osoby, której praca mózgu ustaje.

Profesor U. Dudziak szeroko czerpie z dorobku zagranicznych badaczy, koncentrując się na wynikach ankiet przeprowadzonych wśród osób deklarujących przeżycie „pozornej śmierci”. W tym zakresie precyzuje trzy kwestie szczegółowe dotyczące możliwości wyselekcjonowania cech charakterystycznych NDE na kanwie zebranych relacji w grupie ankietowanych pacjentów, sformułowania argumentów potwierdzających prawdziwość takich doświadczeń oraz dokonania oceny ich wpływu na zmianę postawy życiowej badanych i waloryzację ich stosunku do śmierci. Autorka stwierdza, że „gromadzenie materiałów i wyciąganie wniosków na podstawie tysięcy wypełnianych kwestionariuszy pozostaje w zgodzie z metodyką badań w naukach szczegółowych i jako takie nie budzi zastrzeżeń, chociaż samo w sobie nie daje pewności co do prawdziwości przedmiotu tych relacji” (Dudziak 2021, 152). W jej opinii, „niewłaściwe jednak są zdarzające się nadinterpretacje prowadzące w kierunku filozofii ezoterycznej, magii czy sekciarstwa” (Dudziak 2021, 152). Finalnie wysuwa wnioski o niewystarczalności analizy fizjologicznej aktywności mózgu do wyjaśnienia pochodzenia i sposobu dokonywania się zjawisk określanych mianem „doświadczeń bliskich śmierci”. Teolodzy nie kwestionują występowania owych fenomenów, ale sprzeciwiają się ich wykorzystaniu do negowania chrześcijańskiej eschatologii. W przekonaniu prof. U. Dudziak to wolność i odpowiedzialność moralna osoby są dwiema podstawowymi kategoriami hermeneutycznymi pozwalającymi wypracować zgodną z objawieniem teologię „rzeczy ostatecznych”. Nie jest nią natomiast narracja ufundowana na okultyzmie, ezoteryzmie i błędnych założeniach duchowości Wschodu.

Zamykający recenzowane studium zwięzły wykład podstaw eschatologii lubelska teolog ogranicza do prezentacji fundamentalnych prawd katechizmowych i skomentowania wybranych tekstów biblijnych. Swój wywód wzbogaca cytacją obszernego fragmentu *Wyznania wiary* papieża Pawła VI z 1968 roku, w krótkich formułach definiującego principia katolickiej eschatologii. Jest to bezdyskusyjnie cenny poznawczo i formacyjnie zabieg. Przywołane *credo* Pawła VI jest stosunkowo rzadko eksplorowane w polskiej literaturze teologicznej i większości nieznane dla szerszego kręgu odbiorców publikacji familiologicznych. Zważywszy, że opiniowane studium zwiera odniesienia do wczesnoprenatalnej śmierci dziecka, zachodzi wyraźna potrzeba dopełnienia przedstawionych w nim analiz eschatologicznych o problematykę pośmiertnego losu dzieci zmarłych bez chrztu, czemu dobrze mogą posłużyć klasyczne już dla tego tematu publikacje polskiej teolog Marty Ficoń (2012; 2013, 111-133) i dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej pt. *Nadzieja zbawienia dla dzieci, które umierają bez chrztu* (2008).

Podniesione w tym artykule uwagi krytyczne nie umniejszają walorów merytorycznych pracy prof. U. Dudziak, ale stanowią sugestie mające charakter uzupełniający i rozszerzający, które ośmielamy się poddać autorce pod rozwagę w trakcie przygotowań maszynopisu do dalszych wydań monografii. Jesteśmy świadomi, że ograniczenia formalne i przedmiotowe wymusiły sygnałną formułę prezentacji niektórych zagadnień. Wszelako wypracowanie w tym względzie rzeczowych syntez i starannie przeprowadzona selekcja obszernego materiału potwierdzają dobry warsztat metodologiczny autorki i jej biegłość w literaturze przedmiotu. Badaczka kompetentnie posługuje się metodą monograficzną w realizacji celów obranego projektu naukowego. Znaczenie poruszanych w rozprawie problemów dla współczesnej debaty społecznej i komunikatywny sposób prowadzonych analiz pozwalają z wysokim prawdopodobieństwem przewidywać szerokie zainteresowanie publikacją na rynku wydawniczym, mimo jej specjalistycznego profilu badawczego.

Mając powyższe na uwadze, nie można nie podzielić wysokiej oceny merytorycznej pracy sformułowanej przez recenzentów wydawniczych, z których fragmentami rekomendacji czytelnik zapozna się na tylnej okładce książki. W opinii ks. prof. Dariusza Kroka komentowana rozprawa „stanowi doskonały przykład kompendium w duszpasterskiej posłudze wobec małżeństw i rodzin, a także w pracy osób zajmujących się poradnictwem rodzinnym”. Profesor Jakub Pawlikowski konstatuje natomiast, że monografia ta jest „bardzo dobrym przykładem szeroko rozumianej edukacji zdrowotnej i promocji zdrowego stylu życia”. Dodając swój głos do tak pozytywnych referencji wydawniczych, chcemy wyeksponować trzy szczególne walory polecanej pozycji:

- 1) Publikacja prezentuje kompleksowe ujęcie czterech stadiów rozwoju osoby w jednym opracowaniu monograficznym: początku życia inicjowanego poczęciem, przekazywania daru życia dzięki aktualizowanym zdolnościom prokreacyjnym, procesu umierania i doświadczeń bliskich śmierci oraz egzystencji eschatologicznej. Umożliwia to czytelnikowi uzyskanie rozeznania w wyróżniającej ich specyfice i złożoności determinowanej nią problematyki badawczej i pastoralnej przy zachowaniu komplementarnego i konsekwentnie uporządkowanego spojrzenia na każdy z analizowanych etapów życia ludzkiego, które odślania ich ciągłość, wzajemne powiązania i wynikowe konsekwencje.
- 2) W rozprawie zastosowano personalistyczną perspektywę badawczą wzbogaconą wynikami nauk szczegółowych. Takie rozwiązanie metodologiczne pozwala integralnie pogłębić w aspekcie antropologicznym eksplanację doświadczenia etycznego osoby na wskazanych etapach rozwoju ludzkiego z respektowaniem autonomii dyscyplin nauk pomocniczych dla teologii pastoralnej i moralnej, do których autorka się odwołuje. Prakse-

ologiczny charakter działań podejmowanych w ramach duszpasterstwa rodzin zachowuje swój prymat antropologiczny stanowiący podstawę rozstrzygnięć etycznych i teologicznych, chroniąc w ten sposób osobę ludzką przed redukcjonistycznymi tendencjami socjologizacji i psychologizacji jej doświadczenia etycznego, zwłaszcza w obszarze intrapodmiotowych i relacyjnych doświadczeń seksualnych i prokreacyjnych. Tak oto autorka realizuje podstawowe założenie metodologiczne encykliki *Humanae vitae* o niezbędności aplikacji holistycznej perspektywy poznawczej antropologii integralnej w dziedzinie zagadnień bioetycznych: „Problem przekazywania życia, podobnie jak każdy inny problem dotyczący życia ludzkiego – pisał Paweł VI – powinien być tak rozpatrywany, aby – poza aspektami cząstkowymi, należącymi do porządku biologicznego, psychologicznego, demograficznego czy socjologicznego – uwzględnił całego człowieka i całe jego powołanie, obejmujące nie tylko porządek naturalny i doczesny, ale również nadprzyrodzony i wieczny” (nr 7).

- 3) Monografia w zwartej i przystępnej formie przekłada na język praktyki pastoralnej skomplikowane aspekty antropologiczne, etyczne, teologiczne, psychologiczne i biomedyczne płciowości, seksualności, prokreacji, starzenia się i umierania, przygotowując czytelnika do kompetentnego towarzyszenia duszpasterskiego poszczególnym osobom i rodzinom w złożonych sytuacjach życiowych, domagających się właściwej oceny etycznej i rozeznania pastoralnego oraz wdrożenia konkretnej interwencji pomocowej, co wszelko wymaga niezbędnej wiedzy interdyscyplinarnie ugruntowanej. Tym samym publikacja ta spełnia zadania stawiane przed duszpasterstwem rodzin w adhortacji *Amoris laetitia* wskazującej na konieczność wyposażenia kapłanów i doradców życia rodzinnego w narzędzia pastoralne, które pomogą im odpowiedzialnie podjąć wraz z nupturiantami, małżonkami i rodzinami drogę towarzyszenia duszpasterskiego na etapie poprzedzającym zawarcie małżeństwa, na kolejnych stadiach cyklu życia rodziny i w kryzysach związanych z poczęciem, rodzeniem się i umieraniem człowieka (nr 199-258).

Grono osób potencjalnie zainteresowanych pracą prof. Urszuli Dudziak przekracza tytułowych adresatów, a zatem przedstawiciele struktur duszpasterstwa rodzin. Studium to okaże się owocną lekturą dla nauczycieli, wychowawców i samych rodziców, jak również narzeczonych i młodych małżonków przysposabiających się w ramach opieki prekonceptyjnej i położniczej do realizacji zadań prokreacyjnych i pielęgnacyjno-wychowawczych. Polecana rozprawa zyska uznanie jako fachowe źródło informacji pośród zawodowych teologów i katechetów. Może także stanowić podstawową lub uzupełniającą pozycję bibliograficzną dla studentów teologii, psychologii, pedagogiki, bio-



etyki i nauk o rodzinie oraz alumnów seminariów duchownych. Zapoznanie się z treściami odnoszącymi się do procesów starzenia i umierania jest wskazane zarówno dla osób sprawujących opiekę nad starszymi członkami rodziny, jak i dla samych seniorów.

## Bibliografia

Dokumenty Magisterium Kościoła

Franciszek. 2016. *Adhortacja apostolska „Amoris laetitia”*.

Jan Paweł II. 1995. *Encyklika „Evangelium vitae”*.

Paweł VI. 1968. *Encyklika „Humanae vitae”*.

Literatura przedmiotu

Broquet, Karen. 1999. Psychological reactions to pregnancy loss. *Primary Care Update for Obstetrics/Gynecology*, 6(1), 12-16. [https://doi.org/10.1016/S1068-607X\(98\)00176-0](https://doi.org/10.1016/S1068-607X(98)00176-0)

Bubiak, Agata, Janusz Bartnicki i Zdzisława Knihinicka-Mercik. 2014. Psychologiczne aspekty utraty dziecka w okresie prenatalnym. *Pielęgniarstwo i Zdrowie Publiczne*, 4(1), 69-78.

Chrzan-Dętko, Magdalena. 2010. Utrata dziecka w okresie okołoporodowym – dobre praktyki szpitalne w opiece nad matką. *Ginekologia Praktyczna*, 18 (2), 27-30.

Dudziak, Urszula. 2021. *Misterium ludzkiego życia: od poczęcia do umierania. Studium dla duszpasterzy i doradców życia rodzinnego*. Lublin: Wydawnictwo KUL.

Ficoń, Marta. 2012. *Od piekła do nadziei zbawienia: rozwój kwestii zbawienia dzieci zmarłych bez chrztu świętego w teologii katolickiej i jej egzystencjalna doniosłość*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II.

Ficoń, Marta. 2013. Los dzieci zmarłych bez chrztu – nieznana historia i współczesne pytania. *Polonia Sacra*, 1 (32), 111-133.

Guzdek, Piotr. 2021. Aksjomedyczny model poronienia klinicznego. Inspiracje posługi pasterskiej bpa Stanisława Stefanka. W: *Chciałbym spotkać każdego z was... Posługa bpa Stanisława Stefanka na rzecz rodziny*, red. Andrzej Pryba, 55-108. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny.

Kochel, Jan. 2020. *Wprowadzenie do edukacji osób starszych. W kręgu pedagogiki katolickiej*. Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.

Kornas-Biela, Dorota. 1992. Potrzeby rodziców po stracie dziecka w okresie okołoporodowym. W: *Z zagadnień psychologii prokreacyjnej*, red. Elżbieta Bielawska-Batorowicz i Dorota Kornas-Biela, 61-75. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.

Kornas-Biela, Dorota. 1999. Niespełnione macierzyństwo: psychologiczna sytuacja matek po poronieniu. W: *Oblicza macierzyństwa*, red. Dorota Kornas-Biela, 179-200. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.

Kornas-Biela, Dorota. 2002. *Wokół początku życia ludzkiego*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

Kornas-Biela, Dorota. 2009. *Pedagogika prenatalna. Nowy obszar nauk o wychowaniu*. Lublin: Wydawnictwo KUL.

Lockwood, Michael. 2010. Status moralny ludzkiego zarodka: implikacje dla zapłodnienia in vitro. W: *Antologia bioetyki*, t. 2: *Początki życia ludzkiego*, red. Włodzimierz Galewicz, 301-309. Kraków: Universitas.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna. 2008. *Nadzieja zbawienia dla dzieci, które umierają bez chrztu*, tłum. J. Królikowski. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum.

Napiórkowska-Orkisz, Magdalena i Jolanta Olszewska. 2017. Rola personelu medycznego we wsparciu psychicznym kobiety i jej rodziny po przeżytym poronieniu. *Pielęgniarstwo Polskie*, 65(3), 529-36. <https://doi.org/10.20883/pielpol.2017.72>

Strong, Carson. 2010. Moralny status preembrionów, embrionów, płodów i noworodków. W: *Antologia bioetyki*, t. 2: *Początki życia ludzkiego*, red. Włodzimierz Galewicz, 87-109. Kraków: Universitas.

**PIOTR GUZDEK** – dr nauk społecznych w dyscyplinie nauki socjologiczne, mgr nauk o rodzinie, mgr dziennikarstwa i komunikacji społecznej, członek Rady Programowej Centrum Aksjologii Nowych Technologii i Przemian Społecznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, sekretarz czasopisma naukowego „Teologia i Moralność”, sekretarz zarządu Polskiego Stowarzyszenia Familiologicznego, specjalista nauk o rodzinie w Polskim Stowarzyszeniu Obrońców Życia Człowieka, wykładowca na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, zainteresowania badawcze – bioetyka i antropologia rodziny.

# Recenzje



## Znamiona dojrzałości uczuciowej kandydatów do kapłaństwa

Signs of emotional maturity of candidates for priesthood

ANDRZEJ DERDZIUK

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Teologii, Polska

andrzej.derdziuk@kul.pl

<https://orcid.org/0000-0003-4678-726X>

Ks. Łukasz Plata, *Dojrzałość uczuciowa w formacji do kapłaństwa*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2020, s. 317.

Powołanie do kapłaństwa służebnego jest dziś coraz trudniejsze ze względu na wielkość wyzwań, które stoją przed duchowieństwem w zsekularyzowanym świecie, oraz z powodu niedojrzałości młodych ludzi niemających dobrych wzorców w rodzinie. Odpowiednie przygotowanie kandydatów do posługi głoszenia słowa i sprawowania sakramentów nie ogranicza się do technicznej instrukcji postępowania, ale dotyczy nade wszystko integralnej formacji osoby zdolnej do nieustannego rozwijania swego charakteru. Instytucje w postaci seminariów duchownych i narzędzia formacyjne opierające się na zdobyczach nauk o człowieku winny uwzględniać stan dojrzałości kandydatów i wspierać ich w pokonywaniu napotykanym trudności.

Powtarzane w dokumentach kościelnych stwierdzenia o wymaganej dojrzałości uczuciowej seminarzystów i kapłanów są często zbyt ogólne i niekiedy trudno jest odczytać ich pełną zawartość treściową. Różne definicje dojrzałości w psychologii, na których sformułowanie miała wpływ przynależność ich autorów do określonych szkół uprawiania tej dyscypliny, nie ułatwiają zorientowania się w gąszczu opinii na ten temat. Problemem jest też redukcjonistyczne pojmowanie natury osoby ludzkiej, które zubożone o wymiar duchowy w zupełności nie przystaje do oczekiwań osoby mającej głębokie wewnętrzne przekonanie, że objawiający się w historii Bóg powołuje ją do szczególnej misji głoszenia światu dobrej nowiny o zbawieniu.

Opracowanie ks. Łukasza Platy zatytułowane *Dojrzałość uczuciowa w formacji do kapłaństwa* podejmuje zagadnienie eklezjalne i podaje precyzyjne wskazania dotyczące procesu rozeznawania stopnia dojrzałości wystarczającej do dopuszczenia do święceń. Książka ukazała się nakładem Towarzystwa Naukowego KUL w ramach serii Lubelskie Studia Teologicznomoralne. Ksiądz Plata uzyskał licencjat kanoniczny z teologii na Papieskim Uniwersytecie Jana Pawła II – sekcja w Tarnowie, ukończył studia doktorskie z zakresu teologii moralnej na Wydziale Teologii KUL oraz jest absolwentem Międzywydziałowych Studiów Podyplomowych z zakresu antropologii, psychologii i pedagogiki chrześcijańskiej – „Szkoła Formatorów” na Wydziale Filozoficznym Akademii Ignatianum w Krakowie. Jest autorem kilku pozycji naukowych oraz znanym rekolekcjonistą i organizatorem wielu przedsięwzięć ewangelizacyjnych. Ma też doświadczenie pracy katechetycznej.

Poszczególne rozdziały książki zawierają definicje pojęć związanych z zagadnieniem dojrzałości uczuciowej oraz wskazują na proces dorastania do stawianych wymagań w kontekście zagrożeń, które napotykają dziś młodzi ludzie pragnący żyć powołaniem do kapłaństwa służebnego. W rozdziale pierwszym została podjęta próba zdefiniowania pojęć w zakresie uczuciowości. Autor przytacza definicje funkcjonujące w literaturze przedmiotu z zakresu psychologii i teologii oraz odróżnia uczucia od emocji. Zatrzymując się nad zagadnieniem teorii emocji, ks. Łukasz wskazuje na ich genezę i omawia oddziaływanie uczuć i emocji w osobie.

Rozdział drugi skoncentrowany jest na ukazywaniu istoty dojrzałości uczuciowej i analizowaniu jej właściwości. Odnosząc się do trzech płaszczyzn jej ujmowania, autor podejmuje trzy etapy refleksji zależnie od rozpatrywanych źródeł. Na pierwszym etapie analizuje uwarunkowania psychologiczne dojrzałości, na drugim zwraca swą uwagę na treść dokumentów kościelnych poświęconych temu zagadnieniu. Następnie wskazuje na znamiona dojrzałości widziane od strony kandydata do kapłaństwa i mogące być weryfikowane przez odpowiedzialnych za formację.

W treści rozdziału trzeciego znalazły się prezentacje współczesnych zagrożeń dojrzałości uczuciowej, które zostały podzielone na trzy grupy. Pierwsza z nich dotyczy współczesnych przemian kulturowych, które utrudniają przyjmowanie roli osoby społecznie dojrzałej przez to, że promuje się postawy nieodpowiedzialności i przedłuża czas zależności od starszego pokolenia. Druga część rozdziału wskazuje na przejawy niedojrzałości młodych ludzi w świecie i widoczne także w zachowaniach kandydatów zgłaszających się do seminariów i nowicjatów. Kolejnym ze zjawisk, które wpływają na zahamowanie prawidłowego rozwoju uczuciowości osoby, jest niewłaściwe nastawienie do formacji, które ma różne przyczyny, ale najczęściej rodzi podobne skutki w postaci oporu lub braku podatności na oddziaływania formatorów.

Treścią czwartego rozdziału są rozważania dotyczące procesu dojrzewania kandydatów do kapłaństwa, który może być podjęty w środowisku eklezjalnym. Najpierw autor omawia kwestię tworzenia warunków do formacji początkowej, następnie ukazuje zadania w zakresie kształtowania dojrzałej osobowości na etapie przed seminarium i w trakcie jego trwania. Na końcu rysuje perspektywę formacji ustawicznej. Przy omawianiu poszczególnych etapów pracy formacyjnej zostały wskazane śro-

dowiska odpowiedzialne za pomoc młodemu człowiekowi w dojrzewaniu do pełni Chrystusa.

Język rozprawy jest bardzo dobry i umożliwia precyzyjne przedstawienie poruszanych zagadnień. Autor wprawnie referuje poglądy różnych autorów i nie brakuje mu odwagi do formułowania samodzielnych wniosków, które podnoszą wartość pracy. Zebrana bibliografia jest obszerna i sięga do źródłowych pozycji, które we właściwy sposób zostały wykorzystane w pracy. Do najistotniejszych osiągnięć rozprawy należy dokonanie syntezy nauczania Kościoła na temat dojrzałości uczuciowej kandydatów do kapłaństwa oraz ukazanie tego zagadnienia jako bardzo ważnego w procesie budowania wspólnoty. Oryginalność tej pracy polega na stworzeniu własnej autorskiej definicji dojrzałości uczuciowej oraz wyliczeniu znamion, które ją weryfikują i pozwalają na stwierdzenie jej zaistnienia. Zagadnienie podjęte w rozprawie jest bardzo ważne i aktualne, i do tej pory nie było przedmiotem tak pogłębionych badań naukowych. W teologii moralnej było praktycznie nieobecne w takim zakresie. Zadanie badawcze postawiono zasadnie, a jego realizacja została dokonana w stopniu wyróżniającym. Książka może być bardzo użyteczna dla wychowawców seminaryjnych oraz dla samych kandydatów do kapłaństwa i ich bliskich, którzy pragną ich wspomagać w dorastaniu do pełni dojrzałości duchowej w Chrystusie.





## ***Amoris laetitia*** **– zaproszenie skierowane do wszystkich**

*Amoris laetitia* – an invitation to everyone

MICHAŁ PIERZCHAŁA

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Teologii, Polska

michal.pierzchala@kul.pl

<https://orcid.org/0000-0001-9214-2353>

Konrad Glombik, Jacek Goleń, Antoni Nadbrzeźny. *Droga miłosierdzia i integracji w adhortacji Amoris laetitia. Perspektywa dogmatyczna, moralna i pastoralna*. Lublin: Wydawnictwo KUL, ss. 170.

Na przestrzeni lat po Soborze Watykańskim II w Kościele podjęto szereg wartościowych dyskusji poświęconych problematyce małżeństwa i rodziny. Liczne dokumenty papieskie i opracowania teologiczne ilustrują złożoność problematyki rodzinnej oraz trudności i wyzwania związane z duszpasterstwem małżeństw i rodzin, a zwłaszcza osób znajdujących się w sytuacjach nieregularnych. W dobie postmodernizmu szczególnie w Europie Zachodniej na wiele sposobów dewaluje się chrześcijańskie wartości i tradycję oraz promuje się kulturę tymczasowości i odrzucenia. Odpowiedź Kościoła powinna stanowić nie tylko działanie defensywne, ale także musi być kreatywną inicjatywą ukazującą Ewangelię jako jedyne życiodajne orędzie i receptę na „choroby” dzisiejszego człowieka.

Eklezjalną odpowiedzią na znaki czasu było zwołanie przez papieża Franciszka w latach 2014-2015 zgromadzeń synodalnych pod hasłem: *Powołanie i misja rodziny w Kościele i świecie współczesnym*, na kanwie których została wydana adhortacja *Amoris laetitia* (2016). O tym dokumencie papieskim można powiedzieć, że z jednej strony jest jednym z najszerzej komentowanych i budzącym liczne kontrowersje wśród duchownych i świeckich, a z drugiej innym przynosi on głos dający nadzieję i wyrażających troskę Kościoła o poranionych. Dialog i wnoszenie różnych głosów

jest doskonałą formą rozwoju każdej dziedziny życia, a więc również teologii, dlatego recenzowana publikacja stanowi ważny i ożywczy wkład we współczesną refleksję nad małżeństwem i rodziną.

Przedmiotem recenzji jest monografia naukowa autorstwa trzech pracowników naukowych, którzy są związani z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim Jana Pawła II. Obecnie ks. dr hab. Antoni Nadbrzeźny i ks. dr hab. Jacek Goleń są profesorami Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, z kolei ks. dr hab. Konrad Glombik, który uzyskał stopień doktora na KUL, jest profesorem Uniwersytetu Opolskiego. Publikacja została zatytułowana: *Droga miłosierdzia i integracji w adhortacji Amoris laetitia. Perspektywa dogmatyczna, moralna i pastoralna*. Publikacja składa się z przedmowy, wprowadzenia autorów, trzech rozdziałów stanowiących trzon oraz bibliografii. Całość monografii liczy 170 stron. Ukazała się w 2020 roku w ramach serii Prace Wydziału Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II nr 207.

W pierwszym rozdziale, którego autorem jest ks. dr hab. prof. KUL Antoni Nadbrzeźny, z perspektywy teologii dogmatycznej zarysowano problematykę małżeństwa i rodziny w aspekcie jej sensu i aksjologii. Autor w ciekawy i koherentny sposób przedstawia miejsce rodziny we współczesnej kulturze, odnosząc się do światła płynącego z tekstu papieskiej adhortacji. Artykuł wydobywa i podkreśla pozytywne oddziaływanie *Amoris laetitia* jako zaproszenia do podjęcia realistycznego, twórczego i wielopłaszczyznowego namysłu nad darem i zadaniem budowania wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej. Tekst w interesujący i zróżnicowany sposób przedstawia omawianą problematykę, ujmując ją m.in. w odniesieniu do wymiaru trynitologicznego, soteriologicznego, personalistycznego, charytologicznego, dialogicznego. Na podkreślenie zasługuje również docenienie w pracy przesłania publikacji jako wezwania do wzajemnego dialogu, dostrzegania piękna wspólnego życia w małżeństwie i rodzinie oraz uwypuklenia powołania małżonków jako istotnego w służbie komunii. Walorem publikacji jest prezentacja sakramentalnego małżeństwa nie jako odległego ideału, lecz jako wspólnoty realnej i możliwej do stworzenia przez mężczyznę i kobietę przy otwartości dla Bożej łaski i gotowości do dialogicznej koegzystencji z drugim człowiekiem. Ponadto w niniejszym opracowaniu autor zauważa i precyzyjnie eksponuje wypływające z orędzia *Amoris laetitia* nadzieję, optymizm i uniwersalizm w stosunku do osób przeżywających różne życiowe trudności.

Rozdział drugi autorstwa ks. dra hab. prof. UO Konrada Glombika podejmuje próbę prezentacji przesłania adhortacji *Amoris laetitia* z perspektywy teologiczno-moralnej jako kontynuacji dotychczasowego nauczania papieskiego. Takie spojrzenie kontrastuje z opiniami niektórych teologów odczytujących nauczanie Franciszka jako zaprzeczenie obowiązujących dotychczas norm moralnych. W niniejszej publikacji dokument obecnego biskupa Rzymu został przedstawiony jako odważny krok naprzód w integrującym i inkluzyjnym podejściu Kościoła do osób w sytuacjach nieregularnych oraz jako światło dające nadzieję i remedium na wyzwania, z którymi mierzą się dzisiejsi duszpasterze rodzin. Kolejną pozytywną cechą tekstu jest także przywołanie różnych głosów krytyków papieskiego dokumentu, z którymi autor podjął polemikę,

ukazując ich fragmentaryczność i nierzadko stroniczość. Autor podkreśla, że papieška teologia zawiera znamię nowości, co nie oznacza, że godzi to w spójność i ciągłość nauczania poprzedników na katedrze Piotrowej. Znaczną zaletą publikacji jest uwypuklenie logiki miłości i miłosierdzia jako właściwych kluczy interpretacyjnych *Amoris laetitia*. Co więcej, lektura tekstu w takim kluczu pozwala docenić, że adhortacja dostrzega, po pierwsze, realne i zróżnicowane sytuacje małżeństw i rodzin, po drugie, umożliwia odczucie zaufania papieża do dojrzałości odbiorców oraz wreszcie prezentuje prymat praktycznego działania nad idealistycznymi dyrektywami. Ponadto, czytając tekst publikacji, można zaobserwować szacunek i zaufanie autora do autorytetu papieża oraz profetycznego charakteru jego nauczania, co dziś w niektórych kręgach katolików jest coraz rzadsze. Autor, przywołując paradygmaty teologii moralnej dotyczące kwestii czynu ludzkiego i jego oceny czy sumienia, dowodzi, że adhortacja o radości miłości nie dewaluje dotychczasowej Tradycji Kościoła ani nie ustanawia żadnych dyrektyw kanonicznych, które tworzyłyby kontrę dla ortodoksji. *Amoris laetitia* prezentuje podejście realistyczne i bliższe współczesnemu człowiekowi, które zaprasza do pastoralnego towarzyszenia, rozeznawania i włączania tych, którzy pragną pójść drogą nawrócenia i wiary w Ewangelię.

Trzeci rozdział, którego twórcą jest ks. dr hab. prof. KUL Jacek Goleń, podejmuje zagadnienie pastoralnych implikacji wypływających z adhortacji poświęconej rodzinie. Autor podkreśla za papieżem Franciszkiem konieczność uznania darmowej łaski miłosiernego Pana jako fundamentu i punktu wyjścia w optyce duszpasterskiej. W niniejszym rozdziale została uwydatniona potrzeba pokornego i nacechowanego wrażliwością towarzyszenia współczesnym rodzinom. Kolejnym ważnym wskazaniem wypływającym z *Amoris laetitia* jest rozeznawanie mające ramy i kryteria, które w tekście zostały szczegółowo opisane. W kluczu miłosierdzia należy poszukiwać sposobów włączania wszystkich, którzy pragną otrzymać zbawienie, zwłaszcza należy mieć na sercu osoby w sytuacjach nieregularnych, które choć często nie mogą korzystać z darów sakramentalnych, to nie są pozbawione miłości i troski Boga, którego łaska działa w ich życiu (por. AL 291). Autor przywołuje rozróżnienie kilku grup osób znajdujących się w związkach niesakramentalnych oraz ukazuje konieczność otoczenia ich troską poprzez *caritas pastoralis* uwidocznoną w dialogu, modlitwie, słuchaniu, z czasem – być może – także i możliwości korzystania z posługi spowiednika, który pomoże w rozeznawaniu kwestii szczegółowych, oraz innych form rozwoju duchowego. Poza tym tekst podkreśla papieskie wskazania dotyczące uwarunkowań i oceny odpowiedzialności za rozpad związku małżeńskiego oraz ukierunkowanie na wykorzystywanie szans do czynienia możliwego dobra mimo nieuporządkowanej przeszłości. Wszelkie działania pastoralne winny dążyć do przywracania przekonania wiernych, także w sytuacjach nieregularnych, o byciu umiłowanym dzieckiem Bożym, co może owocować pragnieniem ponownego włączenia do wspólnoty Kościoła.

Nie sposób nie wspomnieć o mnogości krytycznych opinii po publikacji *Amoris laetitia*, stąd tym bardziej należy docenić niniejszą publikację jako głos, który afirmuje i odczytuje papieskie przesłanie w duchu zaufania i posłuszeństwa wiary Piotrowi naszych czasów. Co więcej, dokument pozwala spojrzeć na papieską adhortację jako

na kontynuację i rozwinięcie personalistycznego podejścia duszpasterskiego, które chce włączać zwłaszcza osoby czujące się odrzucone nie tylko przez współmałżonka, ale także przez Kościół.

Odnosząc się do całości monografii, należy docenić współpracę specjalistów z dziedzin teologii dogmatycznej, moralnej i pastoralnej. Umożliwia ona dostrzeżenie przesłania papieskiego dokumentu w szerszej perspektywie, jak również ukazuje istotne implikacje teologiczne wypływające z optyki miłosierdzia i imperatywu inkluzyjnego będące paradygmatami hermeneutyki *Amoris laetitia*. Treść publikacji stanowi spójną i logiczną całość. Zastosowany przez autorów język i styl sprzyjają zrozumieniu przesłania papieskiego dokumentu. Dlatego można polecić niniejszą monografię nie tylko osobom specjalizującym się w zakresie nauk teologicznych, ale wszystkim, którzy pragną zrozumieć zamysł papieża Franciszka względem eklezjalnego działania na rzecz małżeństw i rodzin. Recenzowana publikacja zachęca do uważnej lektury *Amoris laetitia* i podjęcia płynącego z niej zaproszenia ku misyjnemu wyjściu do współczesnego świata. Lektura niniejszej monografii może pomóc w recepcji zawartego w papieskim dokumencie przesłania i praktykowanie jego wskazań we wspólnotach i parafiach, co z dużym prawdopodobieństwem może zaowocować postawą świadectwa Ewangelii miłosierdzia, która pociąga i zaprasza, a nie odpycha i wyklucza.

## Prawdziwe oblicze relatywizmu moralnego

### The true face of moral relativism

ARTUR NYSZKO

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w Lublinie, Wydział Teologii, Polska

arturnyszko@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-5900-4087>

Peter Kreeft. 2021. *Krytyka relatywizmu moralnego. Wywiad z pewnym absolutystą*. Warszawa: Wydawnictwo „Fundacja Prodo-teo”.

We współczesnym świecie można zauważyć nieuchronny proces redukcji rodzimej kultury, tradycji, religii na rzecz pewnego powszechnie akceptowanego modelu nowoczesnego społeczeństwa. Charakteryzuje się ono niezobowiązującym podejściem do życia, w którym każdy uznaje za wartości to, co chce. Niesie to poważne konsekwencje. Naprzeciw temu problemowi wyszedł Peter Kreeft w książce *Krytyka relatywizmu moralnego*. Aby jednak w pełni zrozumieć przesłanie autora, trzeba pochylić się nad jego osobą.

Peter Kreeft urodził się 16 marca 1937 roku w Paterson w USA. Wiedzę zdobywał w Calvin College, na Uniwersytecie Fordham oraz na Uniwersytecie Yale’a. Swoje zawodowe życie łączył z pracą na uniwersytetach, gdzie prowadził wykłady jako profesor filozofii. Na liście jego osiągnięć naukowych widnieją dziesiątki publikacji na temat różnych aspektów wiary chrześcijańskiej, w tym wiele o tematyce apologetycznej. Do takich książek można zaliczyć bez wątpienia *Krytykę relatywizmu moralnego*, która ukazała się 30 czerwca 2021 roku. Podtytuł publikacji to *Wywiad z pewnym absolutystą*. Opracowanie wchodzi w skład serii o nazwie Apologetyka, która powstaje dzięki współpracy wydawnictwa „W drodze” oraz „Fundacji Prodo-teo”. W serii ukazują się dzieła poświęcone uzasadnianiu prawdziwości i racjonalności wiary katolickiej. Polska wersja książki zawiera 194 strony, a jej tłumaczenia na język polski dokonała Jolanta Czapczyk. Tematem publikacji jest odpowiedź na py-

tanie: „Czy istnieją absolutne wartości i zasady moralne”? Charakterystyczną cechą książki jest jej dialogowana forma. Głównymi bohaterami dzieła są fikcyjne postaci Isa Ben Adam, profesor filozofii na American University w Bejrucie, mający konserwatywne poglądy, oraz Liberty Rawls, dziennikarka o poglądach feministycznych. Pozycja jest podzielona na 11 rozmów pomiędzy bohaterami. Tematem dwóch pierwszych z nich jest znaczenie relatywizmu moralnego we współczesnej cywilizacji. Autor, posługując się dialogiem fikcyjnych postaci, ukazuje zależność między rozwojem społeczeństw a wiarą w absolutne prawdy moralne. Powołuje się przy tym na historię ludzkości, która pokazała, że społeczeństwa relatywistyczne nie przetrwały próby czasu. Kolejna rozmowa skupia się na dogłębnej analizie, czym właściwie jest relatywizm moralny, co go odróżnia od innych relatywizmów oraz jak się ma do absolutyzmu moralnego. Trzecia rozmowa skoncentrowana jest na genezie relatywizmu moralnego. Autor w osobie Isy wymienia najważniejszych prekursorów relatywizmu moralnego. Jako człowiek wierzący zaczyna od umiejscowienia początków relatywizmu w działalności Szatana, który kusząc Ewę w Edenie, ukazał jej dobro i zło jako relatywne, zmieniające się w świetle różnych okoliczności.

W czwartej rozmowie zatytułowanej „Dane” autor przedstawia 17 zachowań moralnych człowieka, których ludzie doświadczają na co dzień i które odróżniają ich od zwierząt, dzieł i maszyn. Wskazuje, że pierwszym doświadczeniem moralnym każdego człowieka jest doświadczenie absolutystyczne i „jako absolutyści, nadajemy absolutystyczne znaczenie dylematom «dobro i zło», «słuszne i niesłuszne», «powinienem i nie powinienem». Rozmowa 5, 6 i 7 poprowadzona jest z kolei w kluczu zarzutów ze strony reprezentującej relatywistów Libby, z którymi próbuje się uporać Isa. Jeden z ciekawych wniosków tych rozmów głosi, że współczesne relatywistyczne społeczeństwo jest bardziej konserwatywne niż tradycyjni konserwatyści, ponieważ próbuje narzucić wszystkim swoje wzorce, przekonania, nie tolerując innego światopoglądu niż własny.

W kolejnej 8 rozmowie Kreeft próbuje obalić podstawy relatywizmu moralnego, jakim jest błędny redukcjonizm. W 9 rozmowie autor przedstawia argumentację przemawiającą za istnieniem obiektywnych wartości moralnych. Przedostatnia dysputa dotyczy filozoficznych założeń absolutyzmu. Najważniejszym z nich jest zdolność człowieka do poznania prawdy oraz konieczność metafizyki. Ostatnia z rozmów poświęcona jest przyczynom relatywizmu i próbom odpowiedzi na niego. Autor znajduje również główną przyczynę współczesnego opowiedzenia się społeczeństwa za relatywizmem: „Myślę, że gdy utraciliście Boga, gdy doprowadziliście do sekularyzacji, pozostały wam tylko dwa substytuty, tylko dwa doświadczenia, które nadal są w stanie dostarczyć wam mistycznego uniesienia [...]. To jest seks i śmierć” (s. 190).

Już lektura wstępu do książki przekonuje, że autor ma logiczny koncept. Wskazują na to spis treści z przemyślanym układem, przedstawiającym daną problematykę z różnych perspektyw; objaśnienia i dopowiedzenia do tytułu książki, postaci dramatu, a także sposób, w jaki sformułowano temat dyskusji. Godne pochwały jest również określenie potencjalnych grup odbiorców, co jest ułatwieniem dla czytelników, którzy już na samym wstępie mogą ocenić atrakcyjność publikacji dla siebie. Niewątpliwie

wielkim atutem książki jest jej dialogowany charakter. Ułatwia on czytelnikowi skupienie na tekście oraz czytanie. Należy podkreślić, że dialog między reprezentantami stanowiska konserwatywnego i liberalnego, częste odniesienia do życia codziennego, a także dowcip i poczucie humoru bohaterów, czynią temat mniej abstrakcyjnym, teoretycznym. Autor, kreując postać Liberty Rawls, kierował się zapewne coraz powszechniejszym modelem życia we współczesnym społeczeństwie, charakteryzującym się porzucaniem praktyk religijnych, niechęcią do światopoglądu chrześcijańskiego, wobec czego z postawą tą może utożsamiać się znaczna liczba osób. Godne podkreślenia jest precyzyjne, wyczerpujące podejście do podejmowanych tematów, wchodzących w zakres relatywizmu moralnego. Kreeft demaskuje fałsz relatywizmu moralnego, ukazując jego wewnętrzną sprzeczność. Widać go w praktyce, kiedy ludzie walczą o tolerancję, zakładając, że jest ona dobra, uniwersalna, a to z kolei przeczy relatywizmowi negującemu absolutyzmy.

Do minusów publikacji można zaliczyć miejsca napisane skomplikowanym, naukowym językiem, przez który przeciętny czytelnik może mieć trudność ze zrozumieniem przesłania. Nie da się zaprzeczyć, że dialogowana forma książki ułatwia czytanie, ale z drugiej strony trudniej zrozumieć niektóre fakty i intencję autora. Czytając książkę, chwilami można odnieść wrażenie, jakby dialogi były wyreżyserowane i przez to sztuczne. Przykładowo, można byłoby jeszcze coś dopowiedzieć na dany temat, ale czytelnik jest informowany, że kończy się taśma bądź bohaterowie chcą trochę odpocząć. Kolejnym minusem jest niewielka liczba przypisów, które by uwiarygodniły punkt widzenia autora i mogły stać się pomocą dla czytelników chcących rozszerzyć dany temat.

Podsumowując, można bez zwątpienia stwierdzić, że książka *Krytyka relatywizmu moralnego* autorstwa Petera Kreefta jest pozycją wartościową, a jej autor w sposób racjonalny i obiektywny starał się podejść do problematyki relatywizmu. Autor, obserwując bieżącą sytuację na świecie, w profesjonalny sposób demaskuje obłudę relatywizmu moralnego. Publikację tę można szczególnie polecić duchownym, teologom oraz wszystkim zainteresowanym tą tematyką.

**ARTUR NYSZKO** – student V roku teologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim im. Jana Pawła II w Lublinie





# **Dysertacje doktorskie**



## Biomedyczna analiza śmierci dziecka w wyniku poronienia klinicznego<sup>1</sup>

Biomedical analysis of the child's death by clinical miscarriage

PIOTR GUZDEK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu,

Centrum Aksjologii Nowych Technologii i Przemian Społecznych, Polska

piotrguzdek@interia.pl

<https://orcid.org/0000-0002-1727-8012>

Promotor: ks. prof. UO dr hab. Dariusz Krok

Promotor pomocniczy: ks. dr Marcin Cholewa

**Abstract:** The subject of this study is the biomedical aspect of clinical miscarriage. The paper is based on the assumption that the biomedical analysis of clinical miscarriage is a prerequisite to its further thanatological characteristics. The aim of the study was to prove that the investigation of the biomedical conditions alone would allow the determination of the basic predictors that reveal the phenomenon of spontaneous miscarriage as a thanatological event in the psychosocial aspect. The review discussed the definition criteria of miscarriage and the diagnostic criteria for early pregnancy to distinguish clinically confirmed losses from biochemical pregnancies. Estimates of the frequency of failure in both categories namely preclinical and clinical were presented. A synthesis of the physiology of miscarriage was made based on a detailed characterization of its multi-criteria typologies, a descriptive account of the symptomatology and pathomechanism of the miscarriage process, a description of diagnostic methods and forms of therapeutic management. The most frequently cited aetiological factors of miscarriage in the obstetric literature were listed. With regard to the preparation of couples for conceiving a child after a previous miscarriage, the main principles of miscarriage prevention that can be easily implemented in the preconception period and in the early stages of a new pregnancy

---

<sup>1</sup> Przep. red.: Praca jest fragmentem pracy doktorskiej pt. *Implikacje systemu aksjologicznego rodziców dla tanatycznej interpretacji poronienia klinicznego* autorstwa dr. Piotra Guzdeka przygotowanej w dyscyplinie nauki socjologiczne w zakresie nauk o rodzinie (Uniwersytet Opolski, Instytut Nauk Teologicznych, Opole 2022).

were distinguished. As a result of the analyses, it was concluded that the clinical situation in which the death by spontaneous miscarriage occurs models the special conditions for the formation of the parents' relationship with the unborn child after the recognition of the symptoms of a threat to the child's life, during the diagnostic process, the confirmation of the death and the therapeutic procedure for the termination of the pregnancy and the removal of the corpse or foetal remains.

**Keywords:** clinical miscarriage; biochemical pregnancy; aetiology of miscarriage; epidemiology of miscarriage; diagnosis of miscarriage

**Abstrakt:** Przedmiotem opracowania jest biomedyczny wymiar poronienia klinicznego. W pracy przyjęto założenie, że analiza biomedyczna poronienia klinicznego stanowi niezbędne wprowadzenie do jego dalszej charakterystyki tanatologicznej. Za cel badań postawiono wykazanie, że już sama eksploracja uwarunkowań biomedycznych pozwala określić podstawowe predyktory odsłaniające fenomen poronienia spontanicznego jako zdarzenia tanatycznego w aspekcie psychospołecznym. W toku badań omówiono kryteria definicyjne poronienia i diagnostyczne wczesnej ciąży dla odróżnienia strat klinicznie potwierdzonych od ciąży biochemicznych. Przedłożono szacunkową częstotliwość niepowodzeń w obu kategoriach: przedklinicznych i klinicznych. Syntezę fizjologii poronienia przedstawiono na podstawie szczegółowej charakterystyki jego wielokryterialnych typologii, deskrypcji symptomatologii i patomechanizmu procesu poronnego, opisu metod diagnostycznych i form postępowania terapeutycznego. Wskazano najczęściej komentowane w literaturze położniczej czynniki etiologiczne poronień. Ze względu na przygotowanie małżonków do poczęcia dziecka po wcześniejszym niepowodzeniu wyróżniono prymarne zasady profilaktyki poronień możliwe do prostego wdrożenia w okresie prekonceptyjnym i na początkowych etapach nowej ciąży. W wyniku przeprowadzonych analiz wyciągnięto wnioski, że sytuacja kliniczna, w której śmierć na skutek poronienia spontanicznego się dokonuje, modeluje osobliwe warunki kształtowania relacji rodziców z dzieckiem po rozpoznaniu symptomów zagrożenia jego życia, w trakcie procesu diagnostycznego, potwierdzenia śmierci i procedury terapeutycznej kończącej ciążę oraz usunięcia zwłok lub szczątków płodowych.

**Słowa kluczowe:** poronienie kliniczne; ciąża biochemiczna; etiologia poronień; epidemiologia poronień; diagnostyka poronień

## Wprowadzenie

Biomedyczny opis śmierci dziecka w wyniku poronienia klinicznego stanowi przedmiot niniejszego opracowania. Ten podstawowy aspekt analizowanego zjawiska jest determinowany jego etiopatogenezą, fizjologią, epidemiologią i całym spektrum procedur diagnostyczno-leczniczych stosowanych w terapii tego rodzaju niepowodzeń położniczych<sup>2</sup>. Zasadność szerszej charakterystyki

---

<sup>2</sup> Niepowodzenie położnicze definiuje się jako „sytuację, w której pacjentka w wyniku ciąży nie zabierze do domu zdrowego dziecka z powodu: poronienia, urodzenia dziecka martwego, niezdol-

biomedycznej poronienia wynika z konsekwencji, jakie implikuje ona dla psychospołecznego kontekstu tej postaci patologii ciąży. Identyfikacja psychospołecznych następstw poronienia klinicznego dla rodziców wymaga zatem uprzedniego rozpoznania biomedycznej specyfiki śmierci dziecka we wczesnym okresie rozwoju prenatalnego. Rodzic wszakże, kierując się afirmowaną orientacją aksjologiczną, nadaje tej śmierci określoną interpretację symboliczną. Interpretacja ta jest warunkowana nie tylko kryteriami ontologiczno-antropologicznymi, poprzez które rodzic wartościuje stadium prenatalne życia człowieka, ale zależy także od biomedycznego wymiaru poronienia klinicznego jako szczególnej postaci okoliczności śmierci dziecka wpływających na sposób jej doświadczania przez osieroconych i przepracowania poniesionej w jej wyniku straty. Aspekty medyczny, etyczny, antropologiczny, psychospołeczny i prawny poronienia wykazują wzajemne sprzężenie i ścisły związek w wymiarze warunkowania przyczynowego (śmierć fizyczna i jej konsekwencje psychologiczne i społeczne) oraz na poziomie interpretacji symbolicznej i waloryzacji aksjologicznej tego wydarzenia dokonującego się w osobliwej sytuacji klinicznej, konstytuowanej specyfiką wczesnego rozwoju prenatalnego człowieka.

W pracy zostaną przedstawione ustalenia definicyjne różnicujące poronienia kliniczne od strat cięż biochemicznych w kontekście możliwości diagnostycznych rozwoju wczesnej ciąży. W dalszej części scharakteryzujemy fizjologię poronienia klinicznego, dokonując typologii jego różnorodnych postaci klinicznych i omawiając wybrane aspekty diagnostyki, epidemiologii i dostępnych metod leczenia poronień. Za nieodzowne uznajemy także wskazanie potencjalnych powikłań procesu poronnego. Równie istotna jest eksplanacja etiopatogenezy poronienia klinicznego, toteż wyróżnimy najczęściej komentowane w literaturze jednostki chorobowe składające się na spektrum czynników etiologicznych tej patologii ciąży: genetycznych, immunologicznych, endokrynologicznych, anatomicznych i morfologicznych. Całość analiz zamknie próba sformułowania najbardziej podstawowych zasad profilaktyki poronień w przygotowaniu do poczęcia dziecka po wcześniejszej stracie wczesnoprenatalnej.

## I. Konceptualizacja poronienia samoistnego

Płodność człowieka nie ogranicza się wyłącznie do wymiaru jednoosobowego, ale faktycznie realizuje się w układzie międzyosobowym konkretnej pary

---

nego do życia lub obciążonego letalnymi schorzeniami” (Rozporządzenia Ministra Zdrowia 2015, rozdz. VII pkt 1).

rodzicielskiej. Ludzka płodność uzyskuje właściwą sobie celowość w pomyślnym poczęciu dziecka i jego dalszym niezaburzonym rozwoju uwieńczonym narodzinami żywego i zdrowego noworodka. Płodność rodzicielską rozumianą jako interesobowy potencjał prokreacyjny (*potentia generandi*) wyznaczają trzy podstawowe faktory: zdolność do wytworzenia zróżnicowanych płciowo gamet z prawidłowym haploidalnym garniturem chromosomowym, odbycie aktu seksualnego dopełnionego złożeniem ejakulatu w drogach rodnych kobiety i osiągnięcie w jego wyniku koncepcji o niezaburzonej syngamii oraz fizjologiczny rozwój dziecka przez kolejne stadia zygoty, embrionu i płodu (Jakiel 2009, 37).

W ujęciu szczegółowym zdolność rozrodcza kobiety jest zależna od prawidłowej budowy anatomicznej i właściwej flory bakteryjnej narządów rodnych, ich adekwatnej funkcjonalności endokrynologicznej, co dotyczy zwłaszcza błony śluzowej macicy, jak również od poprawnej czynności germinatywnej i wewnątrzwydzielniczej jajników. Zdolność rozrodczą mężczyzny warunkuje udany przebieg spermatogenezy, prawidłowa sekrecja komórek Leydiga, fizjologiczna aktywność prostaty i pęcherzyków nasiennych, a także drożność światła przewodów najądrza i nasieniowodów. Zaistnienie ciąży i jej niezdefektowany rozwój jest zatem rezultatem zsynchronizowanej interakcji całego spektrum czynników prekonceptyjnych po stronie matki i ojca (Martius 2004a, 55-56).



**Ryc. 1. Spektrum potencjalnych czynników ciąży ryzyka ujawnionych na podstawie historii położniczej pacjentki i wstępnych badań klinicznych na początku ciąży<sup>3</sup>**

<sup>3</sup> Opracowanie własne na podstawie: Troszyński (2016, 86).

Proces przystosowania ustroju matki do stanu ciąży i wzrostu prenatalnego dziecka jest inicjowany już w trakcie koncepcji i następującej po niej wędrówki jaja płodowego do jamy macicy w celu osiągnięcia implantacji w endometrium. Zmiany anatomiczne i fizjologiczne organizmu matczynego składające się na szereg mechanizmów adaptacyjnych zachodzą z właściwą dla nich dynamiką przez cały okres ciąży pod wpływem komunikatów biochemicznych wysyłanych początkowo przez ciało żółte ciążowe, a następnie łożysko i samo dziecko. Zdecydowana większość zmian swoistych dla fizjologii ciąży podlega nagłej regresji wraz z jej przedwczesnym zakończeniem na skutek powikłanego przebiegu (Szpera-Goździewicz 2015, 45).

Dla powodzenia profesjonalnej opieki położniczej nad ciężarną niebagatelne znaczenie ma określenie już na początku ciąży czynników ryzyka patologii (ryc. 1), co umożliwi skuteczne im zapobieganie w dostępnym zakresie lub minimalizowanie ich przewidywanych skutków. Istotną rolę w rozpoznaniu potencjalnych determinantów powikłań ciążowych odgrywa szczegółowy wywiad i badanie wstępne przeprowadzone podczas pierwszej konsultacji położniczej oraz staranna weryfikacja wyników zleconych badań dodatkowych. Rzetelne postępowanie diagnostyczne upoważnia lekarza prowadzącego do zapewnienia ciężarnej adekwatnej opieki przedporodowej, odpowiednio sprofilowanej na podstawie wstępnych danych klinicznych i informacji z historii położniczej do warunków rozwoju ciąży prawidłowej lub ciąży ryzyka bądź też ciąży wysokiego ryzyka. Powikłanie i utrata poprzednich ciąż na skutek poronienia samoistnego kwalifikuje obecnie noszoną jako ciążę ryzyka. Wystąpienie objawów zagrożenia aktualnej ciąży poronieniem determinuje stan ciąży wysokiego ryzyka (Troszyński 2016, 84).

Poronienie samoistne (ang. *miscarriage*) jest najczęstszą patologią wczesnej ciąży skutkującą niemożnością donoszenia jej do terminu i w konsekwencji śmiercią dziecka w okresie jego fizjologicznej niezdolności do autonomicznego życia pozałożowego. Przesłanka o niezdolności dziecka do niezależnego życia w środowisku pozamacicznym jest elementem łączącym liczne próby zdefiniowania poronienia samoistnego odwołujące się do kryterium wieku ciąży, jak również masy ciała płodu (Szkodziak et al. 2012, 1).

W literaturze przedmiotu i praktyce klinicznej wielu krajów europejskich wskazywano na różny wiek ciąży, przed dopełnieniem którego wydalenie martwego płodu lub jego obumarcie i unieruchomienie w jamie macicy było diagnozowane jako poronienie spontaniczne. W Niemczech stosowano kryterium 28. tygodnia, tymczasem w Polsce do 1994 roku uznawano 16. tydzień za krytyczny dla identyfikacji poronień (Martius 2004b, 186-187; Pumpiański 1956, 56; Załącznik nr 1 do rozporządzenia Ministra Zdrowia i Opieki Społecznej 1994). W Wielkiej Brytanii przyjmowano cenzus 24. tygodnia, choć podawano także próg pierwszego trymestru, natomiast w niektórych stanach USA opo-

wiadano się za 15. tygodniem, jednak obecnie jest to już 20. tydzień (Malewski 2008, 586; El Dien i Elwahab, Abdalla 2019, 3837; Lin i Butts 2008, 307). Ogólnie aprobowane terminy oscylowały przeważnie pomiędzy 20. i 28. tygodniem ciąży.

Światowa Organizacja Zdrowia (WHO) zaproponowała w 1972 roku na konferencji w Bristolu ujednoczenie kryterium temporalnego poronienia, uznając za nie stratę ciąży przed ukończeniem 22. tygodnia, i określiła także pomocnicze kryterium wagowe poniżej 500 g masy ciała płodu (Lewicka et al. 2013, 124). Wartość ta jako waga maksymalna odpowiada 50. centylowi osiąganemu przez płód w 20. tygodniu rozwoju prenatalnego (Lindert 2011a, 73). Royal College of Obstetricians and Gynecologists (RCOG) przesuwła cenzus czasowy poronienia do 24. tygodnia (van Niekerk, Siebert i Kruger 2013, 61). W literaturze położniczej formułowane jest jeszcze trzecie kryterium różniące – wzrostu dziecka, który nie powinien przekraczać 25 cm (Callahan, Caughey i Heffner 2004, 12; Kelly et al. 2021, 236n).

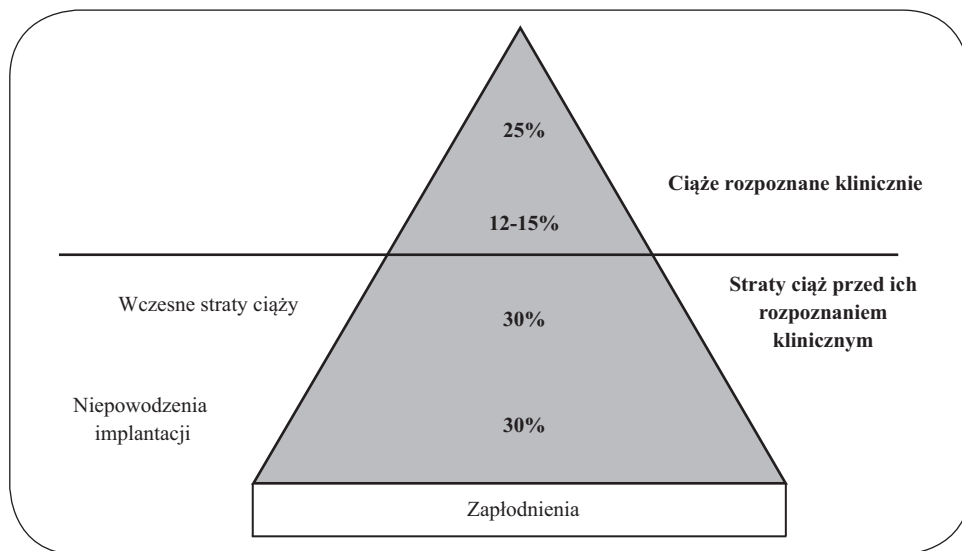
Obecnie w Polsce zgodnie z definicją Ministerstwa Zdrowia aplikującą rekomendacje WHO jako poronienie „określa się wydalenie lub wydobycie z ustroju matki płodu, który nie oddycha ani nie wykazuje żadnego innego znaku życia, jak czynność serca, tętnienie pępowiny lub wyraźne skurcze mięśni zależnych od woli, o ile nastąpiło to przed upływem 22. tygodnia ciąży [21 tygodni i 7 dni]” (Załącznik nr 1 do Rozporządzenia Ministra Zdrowia 2020, ust. 2). Według definicji ministerialnej istotne jest zatem równoczesne wystąpienie dwóch przesłanek poronienia: właściwego wieku ciąży i wydalenia lub wydobycia z jamy macicy nieżywego dziecka. Wydalenie przed dopełnieniem 22. tygodnia ciąży żywego, choć niezdolnego do samodzielnego życia dziecka uznaje się za urodzenie żywe. Noworodek jest wówczas dzieckiem przedwcześnie urodzonym (wcześniakiem; Szymański, Leszczyńska-Gorzelałak i Oleszczuk 1999, 371; Dudenhausen, Pschyrembel i Obladen 2010, 370). Ministerstwo zdrowia urodzenie żywe bowiem definiuje jako „całkowite wydalenie lub wydobycie z ustroju matki noworodka, niezależnie od czasu trwania ciąży, który po takim wydaleniu lub wydobyciu oddycha lub wykazuje jakiegokolwiek inne oznaki życia, takie jak czynność serca, tętnienie pępowiny lub wyraźne skurcze mięśni zależnych od woli, bez względu na to, czy sznur pępowiny został przecięty lub łożysko zostało oddzielone” (Załącznik nr 1 do Rozporządzenia Ministra Zdrowia 2020, ust. 3). Dla kwalifikacji urodzenia żywego nie ma zatem znaczenia tydzień ciąży, w którym doszło do urodzenia dziecka, lecz decydująca jest wyłącznie przesłanka manifestacji przez noworodka oznak życia. Jeżeli natomiast wydalenie lub wydobycie z jamy macicy nieżywego dziecka nastąpi po upływie 22. tygodnia ciąży, to wówczas takie zdarzenie położnicze klasyfikuje się jako martwe urodzenie (Załącznik nr 1 do Rozporządzenia Ministra Zdrowia 2020, 4). Podobnie jak w przypadku poronienia, także dla



stwierdzenia martwego urodzenia konieczne jest współwystępowanie dwóch przesłanek: odpowiedniego wieku ciąży oraz okoliczności wydobycia lub wydalania nieżywego płodu.

Pod względem klinicznym poronienie i martwe urodzenie cechuje swoista odrębność na poziomie fizjologicznym, etiologicznym i epidemiologicznym. Niemniej jednak różnica formalna pomiędzy omawianymi patologiami ciąży dotyczy jedynie cenzusu czasowego, w którym dochodzi do stwierdzenia śmierci dziecka w jamie macicy. Cenzus ten został wyznaczony na 22. tydzień ciąży według przyjętych w Polsce standardów praktyki klinicznej oraz regulacji ministerialnych tożsamyh z rekomendacjami WHO i jest istotny z punktu widzenia dokumentacji medycznej. Toteż pojęciami „poronienie” i „martwe urodzenie” personel medyczny posługuje się wyłącznie przy wypełnianiu dokumentacji medycznej. Nie znajdują one jednak zastosowania na gruncie prawa cywilnego przy dokonywaniu wpisów do dokumentacji wymaganej do pochówku i sporządzaniu aktów stanu cywilnego, gdzie wewnątrzmaciczną śmierć płodu bez względu na wiek ciąży polski prawodawca uznaje za martwe urodzenie. Nie posługuje się zatem w tym wypadku terminem poronienia (Lewicka et al. 2013, 127).

Poronienie samoistne jest powikłaniem ciąży wewnątrzmacicznej (*intrauterine pregnancy*). Należy go odróżnić od ciąży ektopowej (pozamaciczej) i ciąży bezzarodkowej (pustego jaja płodowego) będących odmiennymi postaciami patologii wczesnej ciąży (Stovall 2008, 663). Niemniej jednak w procesie zakończenia ciąży jajowodowej bańkowej może dojść do poronienia trąbkowego, podobnie puste jajo płodowe bywa czynnikiem sprawczym następowo dokonanego poronienia (Martius 2004b, 195; Malewski 2008, 587; Milart, Paszkowski i Woźniakowska 2004, 59). Nie są to wszelako powikłania tożsame z poronieniem, choć mogą je powodować. Istotną specyfikacją poronienia samoistnego (łac. *abortus spontaneus*) w kontekście indukowanej terminacji ciąży (łac. *abortus artificialis*) jest jego samorzutny przebieg warunkowany wieloczynnikową etiologią o podłożu genetycznym i/lub chorobowym (Dudenhausen, Pschyrembel i Obladen 2010, 371). Stąd poronienia te bywają także określane naturalnymi lub spontanicznymi. Wobec tego w żadnym wypadku nie należy utożsamiać ich z poronieniami sztucznymi, w których dziecko jest bezpośrednio uśmiercane w zamierzonej do osiągnięcia takiego celu procedurze chirurgicznej lub farmakologicznej (Gabryś 2011, 5-27). Wieloaspektową specyfikację poronienia samoistnego jako wczesnego niepowodzenia położniczego (*early reproductive failure*) przeprowadza się za pomocą różnorodnych typologii sformułowanych na podstawie licznych kryteriów różnicujących: klinicznego rozpoznania rozwoju ciąży, wieku utraconej ciąży, częstotliwości strat prokreacyjnych czy fizjologicznego przebiegu procesu poronnego.



**Ryc. 2. Epidemiologia poronień subklinicznych i klinicznych (Speroff i Fritz 2007, 1249).**

Okres formowania jaja płodowego i wczesne stadium embrionalne są obarczone wysokim wskaźnikiem samoistnych strat ciąży biochemicznych, których rozwoju nie można jeszcze klinicznie wykryć. Tylko jedna na trzy zygoty osiągnie zdolność do życia pozamacicznego (Wu 2003, 81). Poronienia ciąży biochemicznych, zwane subklinicznymi lub okultystycznymi (utajonymi, ukrytymi), mogą wystąpić bezpośrednio po syngamii, w trakcie transportu jaja płodowego do macicy przez światło jajowodu, podczas skomplikowanego mechanizmu nidacji lub tuż po jego zakończeniu (Chazan 2013, 207; Jarvis 2017, 4). Ponad 30% jaj płodowych nie przejdzie pomyślnie implantacji (Abdelazim et al. 2017, 20). Proces poronny o przebiegu subklinicznym nie daje żadnych objawów albo mają one charakter niespecyficzny i przeważnie przyjmują postać spóźnionego i obfitszego krwawienia miesięczkowego (Śmiertka i Boj 1999, 1231; Szukiewicz 2012, 96). Kobieta może zatem nie być świadoma rozwoju ciąży i dokonanego poronienia. Wedle ostrożnych szacunków na skutek poronień przedklinicznych traconych jest ponad 50% wszystkich embrionów (ryc. 2), wszelako niektórzy badacze podnoszą odsetek ciąży ronionych na biochemicznym etapie rozwoju nawet do 70-75% (Fox-Lee i Schust 2008, 1392; Baszak et al. 2004, 39; Seyedhassani et al. 2010, 45).

Tak wysoka częstotliwość strat we wczesnej fazie prenatalnej skłania do postawienia hipotezy, że u znacznej liczby par z niepłodnością o nieustalonej etiologii faktycznie mogą występować w sposób nawracający poronienia przed-

kliniczne (Manolea et al. 2015, 164). Po klinicznym rozpoznaniu ciąży poronieniu ulega 15-20% płodów (García-Enguádanos et al. 2002, 111; Wu 2003, 81). Rozpatrując częstotliwość strat ciąży biochemicznych i wskaźnik poronień klinicznych, za uprawnione trzeba uznać twierdzenie o osiągnięciu terminu porodu przez 25-30% noworodków zdrowych i 2% z wadami rozwojowymi, aczkolwiek zgodnie ze statystyką sprawozdawczą Instytutu Guttmachera opisującą populację ciężarnych w USA około 21% ciąży niepowikłanych poronieniem samistnym kończy się terminacją warunkowaną decyzją matki (z wyboru; Dudenhausen, Pschyrembel i Obladen 2010, 371; Guttmacher Institute 2016).

Kryterium różniące poronienia subkliniczne i kliniczne zasadniczo dotyczy możliwości biochemicznej i ultrasonograficznej diagnostyki wczesnej ciąży. Podstawowym markerem biochemicznym jest gonadotropina kosmówkowa (hCG – *human chorionic gonadotropin*; Skrzypczak 2015, 91). Czułe testy wykrywają hCG już w 6(7).-9. dniu od zapłodnienia, a za jej sekrecję odpowiada syncytiotrofoblast będący warstwą zewnętrzną trofoblastu wyodrębnianą w mechanizmie implantacji (Stupak i Kwaśniewska 2015, 80). Większość testów ciążowych identyfikuje nie tylko podjednostkę  $\beta$ , ale całą cząsteczkę gonadotropiny kosmówkowej, choć to właśnie ta podjednostka decyduje o podstawowej funkcji hormonu w zakresie stymulacji czynności ciała żółtego w jajniku, istotnej dla utrzymania ciąży (Goldstein 2007, 27; Kempniak i Cypryk 2010, 259). Seryjne pomiary stężenia hCG w surowicy lub moczu matki wykażą w prawidłowej ciąży wykładniczy wzrost do 10. tygodnia wartości hormonu o 66% w przedziale 48 godzin, przy czym wartość ta zwykle ulega podwojeniu (Milart, Paszkowski i Woźniakowska 2004, 61). Powolniejszy przyrost znamionuje powikłania, podobnie nieproporcjonalnie wysokie do przewidywanego wieku ciąży stężenia hormonu świadczą o patologii trofoblastu (Skrzypczak 2015, 91; Wu 2003, 83; Czajkowski i Rylke-Tym 2012, 86). Około 10. tygodnia hCG uzyskuje względnie stałą wartość niepodlegającą większym zmianom do końca ciąży (Szkodziak et al. 2012, 6).

Oznaczenie stężenia hCG jest niezwykle przydatne do poprawnej interpretacji danych uzyskanych w badaniu ultrasonograficznym (Skrzypczak 2015, 90; Johns i Jauniaux 2007, 11). Ultrasonografia przezpochwowa (TVS – *Transvaginal ultrasound*) bowiem pozwala zobrazować niezaburzony rozwój ciąży na wczesnych etapach pierwszego trymestru i umożliwia dzięki pomiarowi średniego wymiaru pęcherzyka ciążowego (MSD) oraz długości ciemieniowo-siedzeniowej zarodka (CRL) określenie wieku ciąży ze zmiennością na poziomie  $\pm 0,5$  tygodnia (Doubilet, Benson 2018, 88). Do parametrów wczesnej ciąży zalicza się również ocenę woreczka żółtkowego (YS) i tętna embrionu (HR; Detti et al. 2020, 1).

Zasadniczym celem badania ultrasonograficznego w tym okresie jest potwierdzenie rozwoju ciąży wewnątrzmacicznej i wykluczenie ciąży ekto-

wej, czyli rozpoznanie lokalizacji i pomiar jaja płodowego, następnie ocena żywotności embrionu przez uwidocznienie pracy serca, ustalenie wieku ciążowego, stwierdzenie liczby embrionów oraz weryfikacja stanu kosmówki i owodni, a także budowy, kształtu i wielkości macicy, jak również budowy i lokalizacji przydatków (Pietryga 2012, 137; Rekomendacje Polskiego Towarzystwa Ginekologicznego 2004, 239-240). Metoda obrazowania ciąży ultradźwiękami jest bezbolesna dla kobiety i bezpieczna dla dziecka, ponieważ nie wykorzystuje promieniowania jonizującego (Raheem, Al-Shimmari i Kareem 2019, 314). Badanie należy powtórzyć w odstępie 7-10 dni przy braku jednoznacznych danych o obecności żywego embrionu w jamie macicy i jednocześnie pozytywnym wyniku testu ciążowego, toteż do czasu niewątpliwego potwierdzenia rozwoju ciąży wewnątrzmacicznej prowadzi się postępowanie właściwe dla ciąż o nieustalonej lokalizacji (PUL – *pregnancy of unknown localisation*; Callen i Norton 2018, 12; Skrzypczak 2015, 91; Goldstein 2007, 35; Condous 2007, 20).

Na obrazie ultrasonograficznym najwcześniej ujawnioną strukturą jest pęcherzyk ciążowy o średnicy 2-4 mm uwidaczniany już około 4.<sup>+4</sup> – 4.<sup>+6</sup>, co koreluje ze stężeniem hCG o zakresie referencyjnym w piątym tygodniu na poziomie 600-1000 IU/l (Skrzypczak 2011a, 16). Pierwszą wewnętrzną strukturą pęcherzyka ciążowego obserwowaną ultrasonograficznie jest wtórny pęcherzyk żółtkowy identyfikowany w połowie 5. tygodnia (Doubilet i Benson 2018, 89; Alptekin et al. 2016, 86). Jego nieregularny kształt lub nieprawidłowa wielkość świadczy o zaburzonym rozwoju jaja płodowego (Skrzypczak 2011a, 18). Obrazowa identyfikacja embrionu z pulsacją serca jest po raz pierwszy możliwa w 6. tygodniu, z tej racji czynność serca zarodka w prawidłowym przebiegu ciąży powinna być zawsze diagnozowana po ukończeniu 6. tygodnia (Doubilet i Benson 2018, 89-90; Czekerowski 2004, 171). Zgodnie z rekomendacjami towarzystw ginekologicznych, w tym również Polskiego Towarzystwa Ginekologicznego, przeprowadzenie badania USG we wczesnym pierwszym trymestrze jest zasadne wyłącznie w odniesieniu do ciąż wysokiego ryzyka, do których zalicza się stan poronienia zagrażającego (Borowski, Cnota i Sadowski 2015, 1). Ultrasonografia przezpochwowa wykonywana pomiędzy 4-5. i 9. tygodniem nie stanowi więc zalecanej i powszechnie stosowanej procedury diagnostycznej w przypadku ciąż o przebiegu fizjologicznym, dlatego w prawidłowej ciąży pierwsze badanie USG standardowo powinno nastąpić nie wcześniej niż między 11. i 13. + 6 tygodniem ciąży (Borowski, Cnota i Sadowski 2015, 1; Dubiel i Bręborowicz 2010, 246).

Nowy trend definiowania wczesnych niepowodzeń prokreacyjnych dąży do uznania za poronienie subkliniczne, określane jako „strata biochemiczna”, zakończenie ciąży poniżej 6. tygodnia, jednak już po rozpoznaniu jej rozwoju poprzez wykrycie gonadotropiny kosmówkowej w moczu lub surowicy

( $\geq 50$  IU/l w przynajmniej dwóch testach ciążowych), ale jeszcze przed postawieniem diagnozy na podstawie markerów ultrasonograficznych i histologicznych (np. specyficznych cech szyjki ciążarnej macicy; Arab et al. 2019, 590; Vaiarelli et al. 2018, 349-357). Konsekwentnie poronienie kliniczne będzie dotyczyło „ciąż klinicznych”, których wewnątrzmaciczny rozwój zostanie potwierdzony także ultrasonograficznie i histologicznie (Jeve i Davies 2014, 160). W analogicznym kierunku klasyfikacji poronień przedklinicznych i klinicznych zmierzają tożsame ustalenia terminologiczne „ciąży biochemicznej” (BP – *biochemical pregnancy*) proponowane przez International Committee for Monitoring Assisted Reproductive Technology (ICMART) i Światową Organizację Zdrowia (WHO; Maesawa et al. 2015, 306). Te znaczące dla środowiska medycznego ośrodki opiniotwórcze odraczają początek ciąży z zapłodnienia gamety żeńskiej na pomyślnie dopełnioną implantację zarodków poczętych *in vitro* oraz *in utero*. Zagadnieniem pokrewnym dla etiopatogenezy poronień subklinicznych są nawracające niepowodzenia implantacji (RIF) w trakcie procedur *in vitro*, w których mimo transferu wysokiej jakości genetycznej embrionów nie dochodzi do ich efektywnego zagnieżdżenia w endometrium macicy, co skłania do poszukiwania matczynych czynników niepowodzeń nidacji (Aganezov et al. 2020, 1). Kontrola czynników matczynych okaże się istotna także w identyfikacji przyczyn poronienia klinicznego, którego fizjologia wykazuje specyficzną charakterystykę i jest podstawą typologii jego postaci klinicznych.

## 2. Typologia, fizjologia i etiologia poronienia klinicznego

Ze względu na wiek utraconej ciąży w typologizacji poronienia klinicznego wyodrębnia się poronienia zarodkowe występujące do 10. tygodnia i poronienia płodowe dokonujące się powyżej 10. tygodnia rozwoju prenatalnego (Kutteh i Stephenson 2009, 829; Ahmad i Aziz 2017, 516). Autorzy sprawozdań raportujących częstotliwość poronień typizują poronienia wczesne (do 7. tygodnia), średnie (pomiędzy 8. i 12. tygodniem) oraz późne (powyżej 12. tygodnia; Lang i Nuevo-Chiquer 2012, 990). Special Interest Group for Early Pregnancy przy European Society for Human Reproduction and Embryology rekomenduje rozpoznanie braku czynności serca płodu poniżej 12. tygodnia jako stratę wczesnej ciąży (*early pregnancy loss*), zaś identyfikację płodu niewykazującego czynności serca po ukończeniu 12. tygodnia uznaje za stratę późnej ciąży (*late pregnancy loss*; *Postępowanie w przypadku straty wczesnej ciąży* 2007, 20).

Niemожność donoszenia ciąży dotyczy kobiet zachowujących zdolność do koncepcji (*potentia concipiendi*), lecz niemogących urodzić żywego dziecka

(*impotentia generandi*; Semm 2015, 627). Sporadyczne poronienie pojedynczej ciąży, zwane epizodycznym, nie świadczy o braku zdolności donoszenia ciąży przez kobietę (Czajkowski 2004, 196). Utratę przez tę samą parę rodzców co najmniej trzech lub więcej kolejno następujących po sobie ciąż, bez żywego urodzenia pomiędzy nimi, określa się mianem poronień nawracających (*RPL – recurrent pregnancy loss*; Lin i Butts 2008, 307)<sup>4</sup>. Ten typ poronień jest obarczony wyższym ryzykiem kategorycznej niemożności donoszenia ciąży, jednak definitywnie o niej nie przesądza, ale wskazuje na konieczność podjęcia kompleksowej diagnostyki przyczyn nawracających strat prokreacyjnych i wdrożenia dostępnego postępowania terapeutycznego. Poronienie wszystkich dotychczas poczętych dzieci w danym układzie partnerskim kwalifikuje się jako pierwotne poronienia nawykowe, jeśli natomiast para zdołała urodzić przynajmniej jedno dziecko przed utratą trzech kolejno poczętych, to poronienia nawykowe dokonane już po urodzeniu żywym mają wtórny charakter (Jakiel, Robak-Chołubek i Tkaczuk-Włach 2006, 191; Ruis i Altman 2012, 543).

Wedle innej typologii poronienia nawracające pierwotne dotyczą wszystkich następujących po sobie ciąż ronionych przed dopełnieniem 20. tygodnia ich rozwoju. Poronienia nawykowe wtórne są poprzedzone stratą ciąży trwającej dłużej niż 20. tygodni lub zakończonej martwym porodem bądź najczęściej porodem żywego dziecka donoszonego do terminu (Cavalcante et al. 2018, 2). Tym samym, by poronienia nawracające można było uznać za wtórne, niekoniecznie musi do nich dojść dopiero po narodzinach zdrowego dziecka lub dziecka umierającego w okresie noworodkowym, ale mogą być także poprzedzone ciążami spontanicznie roniowymi powyżej 20. tygodnia rozwoju prenatalnego.

Poronienia o nieustalonej jednoznacznie etiologii mimo wdrożenia wieloaspektowej diagnostyki są kwalifikowane jako idiopatyczne i obejmują 40-80% przypadków klinicznych (Szkodziak et al. 2012, 4). Przyczyny poronień udaje się zidentyfikować u 50-60% par obciążonych w wywiadzie położniczym stratami nawykowymi (Wu 2003, 84; Callahan, Caughey i Heffner 2004, 17). Blisko 65% par o nieokreślonej patogenezie przeżytych poronień nawracających ma szansę na urodzenie żywego dziecka (Kutteh i Stephenson 2009, 829). Zdecydowana większość strat przyjmuje postać niepowodzeń epi-

---

<sup>4</sup> O.B. Christiansen postuluje odróżnienie poronień nawracających od nawracających utrat ciąży. Za poronienia nawracające uznaje stratę trzech kolejnych ciąż poniżej 20. tygodnia, natomiast jako nawracające utraty ciąż kwalifikuje niepowodzenia trzech następujących po sobie ciąż pomiędzy 20. i 28. tygodniem. W naszej pracy ograniczamy się wyłącznie do strat prokreacyjnych dokonujących się przed dopełnieniem 22. tygodnia ciąży i używamy określenia *nawracające utraty ciąż* jako synonimu *poronień nawracających* (Christiansen 2011, 35). Ponadto WHO rekomenduje oznaczenie terminem poronienia nawracającego utratę trzech kolejnych ciąż, natomiast ASRM (American Society for Reproductive Medicine) obniża próg niepowodzeń o charakterze nawykowym do straty dwóch ciąż (Seremak-Mrozikiewicz, Barlik i Drews 2018, 86).

zodycznych, toteż poronienia nawykowe stanowią niski odsetek par starających się o poczęcie dziecka (Naz, Yasmin i Taj 2014, 101).

Etapy procesu poronnego i sposób jego zakończenia stały się podstawą wyróżnienia kilku możliwych postaci klinicznych tej patologii ciąży (tab. 1). Silne dolegliwości bólowe podbrzusza, intensyfikująca się czynność skurczowa macicy i liczne plamienia znamionują stan zagrażający poronieniem diagnozowany jako poronienie zagrażające (*abortus imminens*). Gdy proces poronny postępuje i dochodzi do stopniowego skracania i rozwierania szyjki macicy, wówczas przyjmuje on postać poronienia zaczynającego się (*abortus incipiens*), które kolejno przechodzi w fazę poronienia w toku (*abortus in tractu*). Wykrycie w badaniu przedmiotowym obecności elementów jaja płodowego w pochwie potwierdza wystąpienie poronienia w toku, które zakończy się zupełnym lub częściowym opróżnieniem macicy. Przy całkowitym samorzutnym oczyszczeniu jamy macicy stwierdzone jest poronienie kompletne (*abortus completus*). Wydalenie części jaja płodowego, przeważnie całego płodu i fragmentów trofoblastu, przy jednoczesnym zaleganiu w jamie macicy pozostałych elementów błon płodowych zostanie rozpoznane jako poronienie niekompletne (*abortus incompletus*) lub resztki po poronieniu (*residua post abortum*). Na skutek działania czynników etiologicznych nie zawsze dochodzi do wydalenia płodu z ustroju matki. Możliwe jest bowiem unieruchomienie obumarłego płodu wraz z innymi produktami zapłodnienia w jamie macicy, co oznacza poronienie zatrzymane (*missed abortion*), zwane także chybionym lub „cichym” (*‘silent’ miscarriage*). Poronienie zatrzymane może przyjąć postać kliniczną poronienia szyjkowego (*abortus cervicalis*), gdy bariera zaczipowanego ujścia zewnętrznego szyjki macicy uniemożliwia wydalenie oddzielonego od endometrium na wysokości trzonu macicy jaja płodowego i powoduje jego zaleganie w szyjce. Powikłany infekcją przebieg procesu poronnego może doprowadzić do poronienia gorączkowego (*abortus febrilis*), które przy rozwoju zakażenia ogólnoustrojowego osiąga status poronienia septycznego (*abortus septicus*; Smith 2002, 149; Nepyivoda i Ryvak 2020, 1022; Weintraub i Sheiner 2011, 25-27; Śmiertka i Boj 1999, 1232; Szymański, Leszczyńska-Gorzelać i Oleszczuk 1999, 374-376).

Tabela 1. Typologia poronienia klinicznego ze względu na fizjologiczny przebieg procesu poronnego<sup>5</sup>

Postać kliniczna poronienia	Specyfikacja
Poronienie zagrażające	<ul style="list-style-type: none"> <li>• we wczesnej ciąży ultrasonograficzne potwierdzenie obecności w jamie macicy pęcherzyka ciążowego o wielkości i kształcie adekwatnym do wieku ciąży oraz stwierdzenie czynności serca embrionu</li> <li>• w późniejszej ciąży ultrasonograficzne potwierdzenie ruchów płodu i jego właściwego przyrostu</li> <li>• możliwe utrzymanie ciąży</li> <li>• skąpe bezbolesne krwawienia</li> <li>• skurcze macicy o słabym natężeniu</li> <li>• zamknięta szyjka macicy</li> <li>• ograniczone możliwości terapeutyczne</li> <li>• postulowany reżim łóżkowy</li> <li>• aplikacja progesteronu, tokolityków i gonadotropiny kosmówkowej</li> <li>• stosowanie łagodnych środków przeczyszczających w celu systematycznego oddawania stolca</li> <li>• hospitalizacja wymagana w ciąży z <i>in vitro</i>, przy krwιάku pozakosmówkowym, bradykardii płodu, przebyłym uprzednio poronieniu</li> <li>• założenie szwu okrężnego przy niewydolności cieśniowo-szyjkowej</li> </ul>
Poronienie zagrażające	<ul style="list-style-type: none"> <li>• zakaz ciepłych okładów na brzuch stymulujących skurcze macicy</li> <li>• dbałość o komfort psychiczny</li> <li>• powstrzymanie się od wysiłku fizycznego</li> <li>• wykluczenie środowiskowych i psychosomatycznych czynników ryzyka</li> <li>• wstrzemięźliwość seksualna do 12. tygodnia ciąży</li> <li>• leczenie współwystępujących z ciążą infekcji i endokrynopatii</li> </ul>
Poronienie zaczynające się (nieuchronne)	<ul style="list-style-type: none"> <li>• ultrasonograficzne potwierdzenie braku czynności serca płodu</li> <li>• podanie środków podtrzymujących ciążę bezskuteczne</li> <li>• niewielkie krwawienie pozałożyskowe</li> <li>• bolesne skurcze macicy</li> <li>• skracanie części pochwowej szyjki macicy</li> <li>• stopniowe rozszerzanie ujścia wewnętrznego i zewnętrznego szyjki macicy</li> <li>• test ciążowy pozytywny na skutek sekrecji <math>\beta</math>-hCG przez kosmówkę mimo martwego płodu</li> <li>• łyżeczkowanie lub postępowanie wyczekujące</li> </ul>

<sup>5</sup> Opracowanie własne na podstawie: McKay Hart i Norman (2006, 340-350); Martius (2004b, 188-189); Lindert (2011b, 11-12); Lindert (2011a, 75-76), Skrzypczak (2015, 85-86), Garrey et al. (2000, 171-177); Stupak i Kwaśniewska (2015, 82-84); Dudenhausen, Pschyrembel i Obladen (2010, 377-380), Milart, Paszkowski i Woźniakowska (2004, 60-61), Szkodziak et al. (2012, 5-6), Paszkowski, Lisiecki i Paszkowski (2018, 106).



Postać kliniczna poronienia	Specyfikacja
Poronienie w toku	<ul style="list-style-type: none"> <li>● nieunikniona utrata ciąży</li> <li>● obfite krwawienia</li> <li>● dolegliwości bólowe</li> <li>● czynność skurczowa macicy</li> <li>● skrócona szyjka macicy</li> <li>● drożne ujście wewnętrzne szyjki</li> <li>● ultrasonograficzne potwierdzenie braku czynności serca płodu</li> <li>● elementy jaja płodowego poza ujściem zewnętrznym szyjki lub w pochwie</li> <li>● łyżeczkowanie lub postępowanie wyczekujące</li> </ul>
Poronienie kompletne	<ul style="list-style-type: none"> <li>● silne krwawienie ze skrzepami</li> <li>● skurcze macicy o znacznym natężeniu</li> <li>● mechanizm poronienia jednofazowy</li> <li>● wydalenie w całości jaja płodowego</li> <li>● zalecane łyżeczkowanie przy utrzymującym się krwawieniu lub braku pewności co do całkowitego opróżnienia jamy macicy</li> <li>● obkurczenie macicy po samoistnym wypróżnieniu</li> </ul>
Poronienie niekompletne	<ul style="list-style-type: none"> <li>● otwarta szyjka macicy</li> <li>● silne krwawienia</li> <li>● bolesne skurcze macicy</li> <li>● mechanizm poronienia dwufazowy</li> <li>● wydalenie płodu z częścią błon płodowych</li> <li>● kosmówka pozostaje w łączności z endometrium</li> <li>● zaleganie resztek błon płodowych w jamie macicy</li> <li>● usunięcie masy tkankowej przez łyżeczkowanie lub aspirację</li> <li>● możliwe zastosowanie leku indukującego czynność skurczową macicy</li> <li>● w przypadkach hipowolemii ewentualne przetoczenie krwi</li> </ul>
Poronienie zatrzymane (chybione, ciąża obumarła, 'silent' miscarriage)	<ul style="list-style-type: none"> <li>● długotrwała retencja w jamie macicy obumarłego płodu w różnym stadium destrukcji</li> <li>● tendencja spadkowa stężeń <math>\beta</math>-hCG</li> <li>● stopniowy zanik objawów ciążyowych stwierdzany retrospektywnie</li> <li>● pomniejszanie się wielkości macicy na skutek postępującej absorpcji płynu owodniowego</li> <li>● nieadekwatna wielkość macicy do przewidywanego wieku ciążowego</li> <li>● macica przeważnie nierozpulchniona</li> <li>● możliwe niewielkie krwawienie wskazujące na poronienie zagrażające</li> <li>● ultrasonograficzne potwierdzenie braku czynności serca płodu</li> <li>● możliwe postępowanie wyczekujące, łyżeczkowanie (do 12. tygodnia) lub leczenie farmakologiczne (powyżej 12. tygodnia)</li> <li>● ewentualne powikłania: zaśniad mięsisty, płód zmacerowany, koagulopatia ze zużycia</li> </ul>

Postać kliniczna poronienia	Specyfikacja
Poronienie szyjkowe	<ul style="list-style-type: none"> <li>● ultrasonograficzne potwierdzenie braku czynności serca płodu i niezalegania tkanek w jamie macicy</li> <li>● odmiana poronienia zatrzymanego</li> <li>● retencja w szyjce macicy jaja płodowego oddzielonego od doczesnej podstawowej w miejscu implantacji</li> <li>● ujście zewnętrzne szyjki macicy zamknięte</li> <li>● szyjka macicy rozdęta</li> <li>● diagnostyka różnicowa z ciążą ektopową szyjkową</li> <li>● wyłyżeczkowanie jamy i szyjki macicy</li> <li>● profilaktyka infekcji wewnątrzmacicznej</li> </ul>
Poronienie gorączkowe	<ul style="list-style-type: none"> <li>● ultrasonograficzne potwierdzenie braku czynności serca płodu</li> <li>● infekcja wewnątrzmaciczna wstępująca</li> <li>● zakażenie wywołane przeważnie przez drobnoustroje pochwy lub przewodu pokarmowego</li> <li>● możliwy pourazowy rozwój infekcji w następstwie perforacji macicy lub uszkodzenia szyjki</li> <li>● postać niepowikłana – stan zapalny endometrium</li> <li>● postać powikłana – infekcja rozszerzona poza jamę macicy (zapalenie przydatków i otrzewnej)</li> <li>● ciepłota ciała powyżej 38°C</li> <li>● macica wrażliwa na ucisk</li> <li>● antybiotykoterapia i łyżeczkowanie jamy macicy</li> </ul>
Poronienie septyczne	<ul style="list-style-type: none"> <li>● skrajna postać powikłania poronienia gorączkowego</li> <li>● ultrasonograficzne potwierdzenie braku czynności serca płodu</li> <li>● zakażenie ogólnoustrojowe</li> <li>● gorączka</li> <li>● gnilne upławy</li> <li>● przyspieszone tętno</li> <li>● niewielkie krwawienie</li> <li>● wymaz z szyjki macicy i sklepień pochwy</li> <li>● posiew krwi</li> <li>● wdrożenie antybiotyku o szerokim zakresie działania</li> <li>● wyłyżeczkowanie macicy w przypadku krwawienia i zalegania w jamie macicy masy tkankowej</li> <li>● w skrajnych przypadkach amputacja macicy</li> <li>● ryzyko wystąpienia wstrząsu endotoksycznego z niewydolnością wielonarządową</li> </ul>

Patomechanizm poronienia jest inicjowany wystąpieniem stanu zapalnego i powstaniem zmian martwiczych w doczesnej podstawowej na skutek miejscowego wynaczynienia krwi. Jego przebieg jest warunkowany wielkością płodu, a tym samym skorelowany z wiekiem ciąży. Zasadniczo przyjmuje postać jedno- lub dwufazową. We wczesnej ciąży do około 8. tygodnia proces

poronny ma charakter jednofazowy, ponieważ embrion nie odgrywa w nim aktywnej roli. Odłączone od doczesnej podstawowej jajo płodowe indukuje skurcze miometrium, stymulujące rozwarcie szyjki macicy. Nie dochodzi do rozdzielania poszczególnych struktur jaja, lecz zachowuje ono jednolitą masę. Zarodek wraz z błonami płodowymi zostaje w całości wydany z jamy macicy. Poronienie o takim przebiegu ma charakter kompletny. Powyżej 8. tygodnia ciąży mechanizm poronienia dokonuje się w dwóch następujących po sobie, choć czasowo odległych etapach. Pierwszy etap obejmuje wydalanie płodu, który w tym okresie rozwoju uzyskuje już względną niezależność strukturalną od błon płodowych. Z kolei zalegające w jamie macicy pozostałości popłodu są w drugim etapie wydalane z opóźnieniem jako odchody w sposób naturalny lub indukowany farmakologicznie bądź zostają usunięte chirurgicznie. Poronienie o dwuczasiowym przebiegu jest zatem niekompletne. Powyżej 16. tygodnia ciąży proces poronny jest analogiczny do porodu i dokonuje się także dwufazowo: inicjacja czynności skurczowej macicy, przerwanie ciągłości pęcherza płodowego i odejście płynu owodniowego, stopniowe rozwieranie szyjki, wydalanie płodu i z odstępstwem czasowym popłodu (Skrzypczak 2015, 90; Śmierćka i Boj 1999, 1232; Garrey et al. 2000, 171-177; Dudenhausen, Pschyrembel i Obladen 2010, 374; Baszak et al. 2004, 41).

**Epidemiologia poronień.** Poronienie kliniczne jako czynnik ryzyka śmierci przewyższa częstotliwością inne okoliczności i przyczyny zgonów dzieci w rodzinach. Śmierć przez poronienie może okazać się powodem utraty jednego dziecka w danym układzie rodzicielskim, jak również doświadczeniem wielokrotnym dokonującym się pomiędzy żywymi urodzeniami bądź też skutkującym niedonoszeniem do terminu żadnej z ciąż. Rodzice mogą mierzyć się ze stratą nawet kilkorga dzieci w ciągu jednego roku. Liczba dzieci żywo urodzonych i wychowywanych nierzadko jest niższa od poronionych. Ryzyko śmierci dzieci w wyniku poronienia klinicznego i częstotliwość jego występowania w rodzinach jest wysokie.

Co czwarta kobieta bowiem doświadcza utraty ciąży w wyniku poronienia klinicznego (Panay et al. 2006, 187). Częstotliwość poronień maleje wraz ze wzrostem wieku ciążowego: w drugim tryestrze odnotowuje się niższy wskaźnik strat niż w pierwszym (Wu 2003, 81; Lindert 2011a, 73; Lachelin 1998, 47). Ponad 80% wszystkich poronień ma miejsce do 12. tygodnia ciąży, powyżej 13. tygodnia ronionych jest zaledwie 1-2% ciąż (Skrzypczak 2015, 85; Stovall 2008, 665). Niektórzy badacze szacują odsetek poronień pomiędzy 12. i 20. tygodniem na ok. 20% (Alghamdi et al. 2018, 2751). Poronieniem w większym stopniu ulegają ciążę, w których rozwijają się chłopcy. Stosunek liczby ronionych płodów męskich do żeńskich wynosi 160:100, zatem wskaźnik płci w ciążach powikłanych poronieniem ujawnia istotną przewagę ciąż z płodami męskimi (Martius 2004b, 187). Straty nawracające dosięgają od

1/300 do 1/100 par (Fox-Lee i Schust 2008, 1391). Poronienia nawykowe warunkują utratę od 0,4 do 0,5% klinicznie rozpoznanych ciąży (Malinowski i Wilczyński 2004, 67). Około 5% poronień klinicznych ma charakter niepowodzeń nawykowych (Malinowski 2011, 299). Opóźnienie implantacji powyżej 8.-10. dnia od owulacji istotnie zwiększa częstotliwość wczesnych poronień (Czajkowski 2012, 375). Jeśli w badaniu ultrasonograficznym została uwidoczniiona czynność serca płodu, to ryzyko zakończenia ciąży poronieniem nie przekracza 3% (Skrzypczak 2015, 85). Kobiety z pierwszą menstruacją poniżej 11. roku życia są narażone na wyższe ryzyko poronień od matek, które rozpoczęły miesiączkowanie w późniejszym czasie (Sudhir et al. 2016, 892).

Wskaźnik poronień wzrasta wraz z wiekiem ciężarnej i jej partnera. Do 35. roku życia pacjentki pozostaje na poziomie około 6,5%, między 35. i 40. rokiem stanowi już ponad 15%, z kolei powyżej 40. roku przekracza 23% (Panay et al. 2006, 187; Lindert 2011a, 73). Mężczyzna, planując poczęcie po ukończeniu 40. roku życia, musi się liczyć z 60% wskaźnikiem poronień (Szkodziak et al. 2012, 4; Ahmad i Aziz 2017, 516). Po dwóch stratach prokreacyjnych możliwość wystąpienia następnego poronienia szacuje się na 24%, po trzech niepowodzeniach na 30%, po czterech szanse na urodzenie żywego dziecka maleją do 50-60% (Fox-Lee i Schust 2008, 1392; Chiokadze i Kristesashvili 2019, 26). Ciężarna bez uprzednich niepowodzeń położniczych jest zagrożona poronieniem drugiej ciąży na poziomie 2,3%, po trzech donoszonych ciążach – 0,34%, po czterech żywych urodzeniach – 0,05% (Malinowski i Wilczyński 2004, 67).

Jeśli stosowanie doustnej antykoncepcji hormonalnej w danym cyklu okaże się zawodne i dojdzie do poczęcia dziecka, taka ciąża obarczona jest wyższym prawdopodobieństwem poronienia w pierwszym trymestrze niż ciążę kobiet niekorzystających z tej formy antykoncepcji bezpośrednio przed poczęciem (Szkodziak et al. 2012, 4). Odsetek poronień klinicznych ciąży uzyskanych w zapłodnieniu pozaustrojowym metodą IVF wynosi 29%, natomiast po zastosowaniu docytoplazmatycznej iniekcji plemnika w metodzie ICSI jest rzędu 24% (Zimmer i Fuchs 2004, 126). Wzrost liczby poronień ciąży pochodzących z *in vitro* koreluje ze wzrostem wieku ciężarnych. Matki do 30. roku życia objęte klasycznym programem IVF ponoszą ryzyko poronień na poziomie 23%, z kolei matki starsze decydujące się na tę metodę po ukończeniu 39 lat są obciążone 49% ryzykiem utraty ciąży (Zimmer i Fuchs 2004, 126). Częściej ronię są również ciążę wielopłodowe niż jedнопłodowe, zaś w grupie ciąży wielopłodowych wyższy wskaźnik poronień cechuje ciążę jednojajowe (Lachelin 1998, 45).

Poszukując danych przedstawiających częstotliwość poronień w populacji polskich kobiet wyrażoną w liczbach bezwzględnych, za miarodajne źródło informacji nie należy przyjmować zestawień Głównego Urzędu Statystyczne-

go. Instytucja ta bowiem opiera się na raportach urzędów stanu cywilnego, które w sporządzanej statystyce posługują się wyłącznie kategorią martwych urodzeń bez wyszczególnienia podkategorii poronień samoistnych. Tym samym nie sposób stwierdzić, jaka liczba z ogólnej grupy zarejestrowanych martwych urodzeń przypada na dzieci poronione do 22. tygodnia ciąży. W aktach stanu cywilnego nie funkcjonuje właściwa dla praktyki klinicznej i dokumentacji medycznej typologia niepowodzeń położniczych sformułowana ze względu na kryterium wieku utraconej ciąży i rozróżniająca poronienia samoistne przed ukończeniem 22. tygodnia i martwe urodzenia powyżej 22. tygodnia rozwoju prenatalnego. Ponadto, poronione dzieci o niezidentyfikowanej płci nie podlegają rejestracji jako martwo urodzone. Tak więc urzędy stanu cywilnego w ogóle nie odnotowują poronień dzieci, których płeć nie została ustalona poprzez ogląd zwłok lub szczątków na oddziale położniczym czy też na podstawie badań genetycznych.

W tej sytuacji rozsądną drogą pozyskania danych w przedmiotowym zakresie jest weryfikacja raportów świadczeń medycznych udzielanych kobiecie ciężarnej przez publiczne i niepubliczne zakłady opieki stacjonarnej. W przedkładanych sprawozdaniach ośrodki medyczne posługują się jednorodną typologią jednostek chorobowych ustaloną w ramach Międzynarodowej Statystycznej Klasyfikacji Chorób i Problemów Zdrowotnych ICD-10, która wyodrębnia poronienia jako samodzielną kategorię z licznymi wariantami określającymi dany typ sytuacji klinicznej stwierdzany przy tego rodzaju stratach prokreacyjnych. Szpitale ogólne są zobowiązane nie tylko do rozliczeń z Narodowym Funduszem Zdrowia, ale także do przesyłania rokrocznie do urzędów wojewódzkich sprawozdań z działalności leczniczej, co stanowi cenne źródło informacji w interesującym nas zakresie. Każdy urząd wojewódzki publikuje biuletyn statystyczny prezentujący stan zabezpieczenia opieki zdrowotnej na terenie województwa w minionym roku sprawozdawczym. W sporządzanych raportach M-29 szpitale zamieszczają dane o liczbie poronień, a tym samym kobiet ciężarnych, które w związku ze stratą prokreacyjną objęto w placówce świadczeniem medycznym.

W tabeli 2 zawarto rozkład liczby poronień odnotowanych w szpitalach ogólnych z podziałem na województwa rozmyślnie dobrany sprzed pandemii COVID-19, czyli z lat 2015-2019, ponieważ utrudnienia w dostępie do świadczeń medycznych w okresie pandemii koronawirusa mogłyby zafałszować faktyczną skalę zjawiska. Z dwóch powodów nie jest to jednak zestawienie wyczerpujące. Po pierwsze, raporty będące w dyspozycji urzędów wojewódzkich powstają na podstawie danych pochodzących ze szpitali ogólnych z wyłączeniem podmiotów leczniczych nadzorowanych przez Ministerstwo Spraw Wewnętrznych i Administracji oraz Ministerstwo Sprawiedliwości. Po drugie, część kobiet zgłasza się z objawami poronienia na prywatne praktyki lekarskie

Tabela 2. Rozkład liczby poronień za lata 2015-2019 z podziałem na województwa na podstawie raportów sumacyjnych urzędów wojewódzkich ze sprawozdań MZ 29 (działalności szpitala ogólnego)<sup>6</sup>

Nr	Województwo	Liczba poronień w poszczególnych latach sprawozdawczych				
		2015	2016	2017	2018	2019
1.	pomorskie	3222	3267	3165	3122	3165
2.	zachodniopomorskie	1659	1671	1692	1601	1417
3.	kujawsko-pomorskie	2256	2097	2408	2265	2373
4.	warmińsko-mazurskie	1688	2030	1314	1503	1380
5.	podlaskie	1376	1221	1068	1111	1212
6.	lubuskie	1173	1083	939	1097	938
7.	wielkopolskie	4282	5034	4192	3998	4004
8.	łódzkie	2522	2413	2662	2175	2356
9.	mazowieckie	6027	5946	6019	5558	5677
10.	lubelskie	1804	1914	1925	1809	1381
11.	świętokrzyskie	1384	1383	1388	1105	1162
12.	śląskie	4876	4798	4501	3912	4631
13.	podkarpackie	2273	2540	2633	2501	2538
14.	opolskie	951	992	889	941	1068
15.	małopolskie	3035	3132	3198	2977	2944
16.	dolnośląskie	3014	3095	2941	2877	2663
17.	Łączna suma – roczny rozkład ogólnopolski	<b>41542</b>	<b>42616</b>	<b>40934</b>	<b>38552</b>	<b>38909</b>

i korzysta z konsultacji komercyjnych. Lekarz prowadzący pacjentkę przeważnie proponuje we wczesnej ciąży zakończenie poronienia postępowaniem wyczekującym lub farmakologicznym bez hospitalizacji. Tak dokonane poronienia nie są uwzględniane w żadnej statystyce. W równej mierze dotyczy to także ciąży biochemicznych, czyli poronień przedklinicznych. Z powyższych racji dane zawarte w tabeli 2 mają charakter jedynie obrazowy. Szacunkową roczną liczbę poronień tak w poszczególnych województwach, jak i w skali całego kraju powinno się uważać za znacznie wyższą od danych sygnalizowanych w powyższym tabelarycznym zestawieniu.

<sup>6</sup> Opracowanie własne na podstawie biuletynów statystycznych urzędów wojewódzkich publikowanych za lata 2015-2019.

W rozpatrywanym czteroleciu liczba poronień w szpitalach ogólnych poważnie utrzymywała się na względnie stałym poziomie właściwym dla danej jednostki terytorialnej, choć w niektórych latach dostrzegalne są znaczące odchylenia w wybranych województwach. Większe różnice stwierdzono, przykładowo, w województwie śląskim, gdzie liczba poronień dokonanych w roku 2018 jest niższa o 984 przypadki niż w roku 2015. Podobnie w województwie warmińsko-mazurskim częstoliwość poronień w roku 2016 jest wyższa o 716 przypadków niż w roku 2019. Najwyższą liczbą poronień charakteryzują się województwa mazowieckie i śląskie, z kolei najniższą lubuskie i opolskie, co należałoby wiązać ze zróżnicowaniem demograficznym wskazanych obszarów oraz określonym stopiem urbanizacji specyfikującym wyróżnione województwa i determinującym odmienne pod względem czynników środowiskowych warunki życia na ich terenie. Roczny rozkład ogólnopolski w analizowanym okresie oscylował na poziomie około 40 tysięcy poronień<sup>7</sup>.

Najwyższy odsetek poronień stwierdzany do 12. tygodnia ciąży rodzi pytanie o stan rozwoju, który płód przy fizjologicznym wzroście wewnątrzmacicznym powinien w tym okresie uzyskać. Bardziej szczegółowe dane precyzujące wygląd, stopień wykształcenia narządów i aktywność neurologiczno-motoryczną płodu (tab. 3) pozwalają parze rodzicielskiej na jego mentalną wizualizację wspartą obrazowaniem ultrasonograficznym. Spodziewana fizjonomia płodu w danym tygodniu rozwoju prenatalnego okazuje się istotna w sytuacji poronienia, kiedy rodzice stają przed możliwością bezpośredniej konfrontacji ze zwłokami płodowymi. Pewne kwantum wiedzy embriologicznej sprzyja przygotowaniu się roniących do kontaktu z martwym ciałem, obniżając poziom naturalnie rodzących się obaw, napięć i lęku przed oglądaniem niedojrzałych płodów. W sposób oczywisty stan rozwoju płodowego w 12. tygodniu ciąży może wyraźnie odbiegać od normy na skutek obciążenia genetycznego i innych czynników etiologicznych patologizujących wzrost wewnątrzmaciczny. Uświadomienie jednak osiągnięć rozwojowych uzyskiwanych przez płód w trakcie fizjologicznego przebiegu ciąży ma znaczenie postawotwórcze. Zawarta w tabeli 3 charakterystyka kompetencji płodu w 12. tygodniu ciąży służy wyłącznie celom okazowym. Jedną z kluczowych dla rodziców deskrypcji składających się na tę charakterystykę, poza uformowaniem się u schyłku organogenezy narządów wewnętrznych i pełnieniem przez nie podstawowych funkcji oraz widocznych na obrazie USG rezultatów intensyfikującej się współpracy układu nerwowego i mięśniowego w postaci znaczącej aktywności motorycznej, jest sylwetka płodu tożsama z wyglądem człowieka i dziecięce proporcje jego twarzy.

---

<sup>7</sup> Dla porównania rocznie w USA stwierdza się około milion poronień samoistnych, jednak wszelkie zestawienia wymagają uwzględnienia właściwych proporcji dotyczących wielkości populacji kobiet w Polsce i USA (Miller 2015, 141).

Tabela 3. Stan płodu w 12. tygodniu rozwoju prenatalnego<sup>8</sup>

Wybrane osiągnięcia rozwojowe płodu w 12. tygodniu ciąży	
Wygląd płodu	Aktywność neurologiczna i motoryczna
<ul style="list-style-type: none"> <li>● sylwetka tożsama z wyglądem człowieka</li> <li>● bliźniaki dwujajowe różnicują się wyglądem</li> <li>● twarz o proporcjach dziecięcych</li> <li>● zamknięte powieki oczu</li> <li>● kształt małżowiny usznej odziedziczony po rodzicach</li> <li>● meszek płodowy</li> <li>● linie papilarne i zawiązki paznokci na dłoniach</li> <li>● doskonalenie zewnętrznych narządów płciowych</li> <li>● wzrost ok. 7,5 cm, waga 14 g</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>● główne struktury mózgu zróżnicowane</li> <li>● koordynacja przez mózg pracy organów wewnętrznych</li> <li>● wysyłane z pnia mózgu fale mózgowo są nieregularne i wolne</li> <li>● aktywność mózgu ujawnia niepowtarzalne cechy osobnicze</li> <li>● intensywny wzrost liczby neuronów, połączeń synaptycznych i połączeń nerwowo-mięśniowych</li> <li>● mielinizacja nerwu przedsionkowego</li> <li>● powstanie nerwu łączącego gałkę oczną z korowym ośrodkiem wzroku</li> <li>● współpraca układu nerwowego i mięśniowego, m.in.: <ul style="list-style-type: none"> <li>– niezależne od siebie poruszanie kończyn</li> <li>– pochylanie głowy na boki, przodo- i tyłozgięcia szyi</li> <li>– skręty i wygięcia grzbietu i karku</li> <li>– otwieranie i zamykanie ust</li> <li>– połykanie wód płodowych</li> <li>– marszczenie brwi, grymasy na twarzy</li> <li>– zbliżanie rąk do twarzy</li> <li>– podciąganie i wyprostowanie rąk i nóg</li> <li>– kołysanie biodrami</li> <li>– obracanie stopą</li> <li>– ruszanie palcami</li> <li>– przeciwstawianie kciuka palcom</li> <li>– przeciąganie się, podskakiwanie, ziewanie</li> <li>– odruchy nerwowe i spontaniczne</li> <li>– duża i zróżnicowana ruchliwość</li> </ul> </li> </ul>
<p style="text-align: center;"><b>Narządy wewnętrzne</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>● wszystkie narządy wewnętrzne są ukształtowane i pełnią podstawowe funkcje dalej się specjalizując m.in.: <ul style="list-style-type: none"> <li>– serce bije rytmicznie i pompuje 24 l krwi dziennie</li> <li>– żołądek wydziela soki trawienne</li> <li>– trzustka wytwarza insulinę</li> <li>– szpik kostny produkuje komórki krwiotwórcze</li> <li>– pęcherzyk żółciowy wydziela żółć</li> <li>– jelita wykazują ruchy perystaltyczne</li> <li>– nerki produkują mocznik</li> <li>– powstanie otworu odbyтового</li> <li>– przemiana węglowodanowa</li> </ul> </li> </ul>	

**Diagnostyka poronień.** W diagnostyce różnicowej symptomów poronienia podstawowym zadaniem jest określenie faktycznego źródła krwawień, które niekoniecznie muszą znamionować u ciężarnej proces poronny. Mogą one bowiem być następstwem: żylaków pochwy i sromu, zapalenia lub urazu pochwy, urazu szyjki macicy, polipów szyjkowych, zaśnięcia groniastego, ciąży ektopowej, nabłoniaka kosmówkowego czy raka szyjki macicy rozwijającego się wraz z ciążą (Lindert 2011b, 11). Krwawienie może wystąpić

<sup>8</sup> Opracowanie własne na podstawie: Kornas-Biela (2011, 151-157).



także po współżyciu seksualnym (Milart, Paszkowski i Woźniakowska 2004, 62). Skąpe krwawienia pojawiające się około 23. dnia od ostatniej miesiączki potwierdzają implantację (Weintraub i Sheiner 2011, 27). Niektóre ciężarne w przewidywanym terminie miesiączki doświadczają do 12. tygodnia krwawień fizjologicznych z szyjki macicy podobnych w przebiegu do menstruacji (Szymański, Leszczyńska-Gorzela i Oleszczuk 1999, 374). Epizody plamień lub krwawień dotyczą 16-30% wczesnych ciąży, niemniej jednak dla blisko 50% kobiet, u których w pierwszym trymestrze wystąpiło krwawienie, ciąża zakończy się poronieniem (Szkodziak et al. 2012, 5; Wu 2003, 81; Şükür et al. 2014, 241). Krwawienia utrzymujące się powyżej czterech dni wskazują na wyższe ryzyko straty prokreacyjnej (Skrzypczak 2015, 90). Obecność krwawienia podkosmówkowego pogarsza rokowania ciąży zależnie od jego lokalizacji, wielkości i tempa wzrostu (Janowicz-Grelewska i Sieroszewski 2013, 945-949). W celu uniknięcia izoimmunizacji we wszystkich zdarzeniach krwawień położniczych należy podać IgG anty-D każdej kobiecie z grupą krwi Rh (-), jeżeli nie wykazuje ona przeciwciał anty-D (McKay Hart i Norman 2006, 341; Callahan, Coughy i Heffner 2004, 14).

Wśród najczęstszych objawów procesu poronnego, oprócz krwawień kosmówkowo-doczesnowych o różnym stopniu nasilenia i barwie (żywoczerwonej, ciemnobrunatnej), stwierdza się upławy, skurcze macicy, dolegliwości bólowe okolicy krzyżowej i podbrzusza (Skrzypczak 2015, 85; Bręborowicz 2010, 26). Ból może poprzedzać krwawienie, współwystępować wraz z nim lub być odczuwany kilka godzin po jego ustąpieniu (Szymański, Leszczyńska-Gorzela i Oleszczuk 1999, 374). Przeważnie przyjmuje formę napadową bądź jest odczuwany stale. Ostry ból w miednicy mniejszej wymaga, podobnie jak krwawienia z pochwy, rozpoznania różnicowego ewentualnych nieprawidłowości przydatków (jak torbiele jajników), ostrych infekcji i stanów zapalnych (dróg moczowych, pęcherzyka żółciowego, wyrostka robaczkowego itp.) oraz powikłań położniczych, w tym szczególnie ciąży ektopowej lub poronienia (Rapkin i Howe 2008, 559; Condous 2007, 23-24). Uważa się zatem, że u każdej kobiety, u której w wieku rozrodczym wystąpiły nieprawidłowe krwawienia, bóle podbrzusza i przypadłości żołądkowo-jelitowe, należy wykonać test ciążowy, co nie dotyczy jedynie konsultacji położniczej, ale również świadczeń uzyskiwanych przez pacjentkę w izbie przyjęć czy w poradni POZ.

Szczegółowa symptomatologia poronienia zależy od jego postaci klinicznej. W przypadku zaawansowanych ciąży drugiego trymestru objawem poronienia będzie brak ruchów płodu po wcześniejszym odczuciu przez matkę jego aktywności motorycznej, jak również wyciek płynu owodniowego (Callahan, Coughy i Heffner 2004, 14; Martius 2004b, 187). Poronieniu chybnemu może towarzyszyć sukcesywny zanik objawów ciążowych (Ahmad

i Aziz 2017, 519). W zakres diagnostyki poronień włącza się: badanie ultrasonograficzne (we wczesnej ciąży sondą dopochwową), seryjne oznaczanie stężenia hCG, kontrolę podstawowych parametrów pacjentki (ciśnienia, tętna, temperatury), wykonanie pełnej morfologii, określenie grupy krwi, badanie ginekologiczne przedmiotowe oraz szczegółowy wywiad dotyczący odczuwanych skurczów macicy i bólów podbrzusza, długości trwania i charakteru krwawień, uprzedniego potwierdzenia ciąży wewnątrzmacicznej i żywotności płodu, a także informacji o przeszłości położniczej (Lindert 2011a, 73; Stupak i Kwaśniewska 2015, 79; Chmaj-Wierzchowska i Bręborowicz 2003, 161; Callahan, Caughey i Heffner 2004, 13). Samorzutne wydalenie martwego embrionu dokonuje się co najmniej po upływie tygodnia od faktycznej śmierci dziecka (Goldstein 2007, 30). Okres wydalania zarodka wynosi od jednego do czterech tygodni od obumarcia ciąży.

Pożądaną jest skorelowanie interpretacji objawów poronienia uwidocznionych na obrazie ultrasonograficznym z wynikami badań poziomu hCG i progesteronu. Umiejscowienie pęcherzyka ciążowego w jamie macicy jest istotnym czynnikiem rokowniczym poronień. Lokalizacja nad ujściem wewnętrznym zmniejsza szansę na właściwy rozwój zarodka w porównaniu z korzyściami płynącymi z implantacji jaja płodowego w dnie macicy. Jeśli na obrazie ultrasonograficznym ujawniono w jamie macicy pęcherzyk ciążowy o średnicy mniejszej niż 20 mm, czyli potwierdzono ciążę wewnątrzmaciczną, lecz bez widocznych struktur wewnętrznych w postaci zarodka lub pęcherzyka żółtkowego i bez jednoznacznie widocznej pracy serca zarodka o CRL mniejszej od 6 mm, to rozpoznaje się ciążę o niepewnej żywotności i ponawia badanie kontrolne co najmniej po upływie tygodnia. Podobnie praca serca embrionu dostarcza wskazań prognostycznych. W prawidłowych warunkach pulsacja serca powinna wzrosnąć od 100 uderzeń/min w 5.-6. tygodniu do 140 uderzeń/min w 8.-9. tygodniu ciąży. Przyrost stężenia hCG do 10. tygodnia niezgodny z dynamiką wzrostu 66% co 48 godzin bądź jego niezmienna wartość poniżej 10. tygodnia oznaczana w dłuższym okresie lub stała tendencja spadkowa ujawniona dzięki seryjnym pomiarom są jednoznacznym symptomem kwalifikującym pacjentkę do diagnostyki różnicowej patologii wczesnej ciąży. Stężenia progesteronu w surowicy matki poniżej 5 ng/l w pierwszym trymestrze rokuja powikłania, powyżej 7,9 ng/l prawidłowy rozwój ciąży (Skrzypczak 2015, 90; Seksaka et al. 2020, 369-373; Milart, Paszkowski i Woźniakowska 2004, 61; Szkodziak et al. 2012, 6-7; Goldstein 2007, 35; Weintraub i Sheiner 2011, 29; *Postępowanie w przypadku straty wczesnej ciąży* 2007, 22-23).

**Powikłania procesu poronnego.** W celu zapobieżenia rozwojowi powikłań procesu poronnego konieczne jest możliwie szybkie wdrożenie postępowania terapeutycznego. Powikłany klinicznie przebieg poronienia generuje wyższe ryzyko wystąpienia zaburzeń hemolitycznych, silnych krwotoków

zagrożających życiu matki (wstrząsu hipowolemicznego), posocznicy, perforacji macicy, zgorzeli macicy, urazów szyjki macicy (Lindert 2011a, 74, 77; 2011b, 12; Shah i Nasir 2019, 185, 187-188). Komplikacje infekcyjne skutkujące stanem poronienia gorączkowego, a w skrajnej postaci rozwojem zakażenia ogólnoustrojowego, wykazują specyficzne objawy. Do wczesnych symptomów poronienia septycznego zalicza się, oprócz typowych krwawień i dolegliwości bólowych podbrzusza, także: bóle mięśni i stawów, wysoką gorączkę i dreszcze, wzrost częstotliwości wentylacji płuc, spadek ciśnienia tętniczego, tachykardię, bóle głowy, gorące i zimne poty, nudności i natężenie upławów, zaburzenia świadomości i splątanie (Woollard et al. 2011, 48; Radomański, Paszkowski i Wrona 2004, 104). Infekcja ogólnoustrojowa może prowadzić do wstrząsu septycznego, a w konsekwencji do wtórnej niewydolności wielonarządowej i zespołu wykrzepiania wewnątrznaczyniowego (Radomański, Paszkowski i Wrona 2004, 104, 101; Smith 2002, 150). Wstrząs septyczny obarczony jest wysokim wskaźnikiem śmiertelności pacjentek, zaś w ciężkich przypadkach usunięcie macicy stanowi zabieg ratujący życie matki (Radomański, Paszkowski i Wrona 2004, 103, 104). Utrzymanie ciąży po ustaniu objawów poronienia zagrażającego z krwiakiem podtrofoblastycznym zwiększa ryzyko powikłania jej dalszego przebiegu stanem przedrzucawkowym, porodem przedwczesnym, rozwiązaniem ciąży cesarskim cięciem, zgonem okołoporodowym noworodka lub osiągnięciem przez płód niskiej masy urodzeniowej (Baszak et al. 2004, 44). W ciążyach z epizodami krwawień poronienia zagrażającego w pierwszym trymestrze częściej stwierdza się przedwczesne odklejanie łożyska i łożysko przodujące, z kolei po incydentach krwawień w drugim trymestrze hipotrofię płodu, poród przedwczesny i krwotok przedporodowy (Baszak et al. 2004, 44). Stan poronienia zagrażającego nie zwiększa częstotliwości wad rozwojowych noworodka (Smith 2002, 152). Pacjentki obciążone w wywiadzie położniczym poronieniem częściej chorują na endometriozę, zwłaszcza jeśli do utraty ciąży doszło poniżej 18. roku życia (Szkodziak et al. 2012, 5). Niektóre doniesienia wskazują na korelację martwych urodzeń z podwyższonym ryzykiem wystąpienia demencji u kobiet w późniejszym wieku (Basit, Wohlfahrt i Boyd 2019, 146-153).

**Leczenie poronienia.** W zależności od postaci klinicznej poronienia, wieku ciąży, nasilenia symptomów procesu poronnego, dojrzałości szyjki macicy, współistniejących patologii, ogólnego stanu ciężarnej i akceptacji przez pacjentkę sposobu leczenia, stosuje się trzy możliwe procedury terapeutyczne: chirurgiczną w formie łyżeczkowania lub aspiracji, farmakologiczną przez zastosowanie prostaglandyn stymulujących macicę do opróżnienia oraz zachowawczą ograniczającą się do dwutygodniowego oczekiwania na samorzutne oczyszczenie macicy (Stupak i Kwaśniewska 2015, 82-83; Blum et al. 2007, 186). Postępowanie zachowawcze (wyczekujące) jest bezpiecznie stosowane

wyłącznie u stabilnych pacjentek, u których nie stwierdza się pilnych wskazań do jak najszybszego zakończenia procesu poronnego (Chu et al. 2020, 1-3; Skrzypczak 2011b, 208). W Polsce powszechną metodą rozwiązania ciąży powikłanej poronieniem jest leczenie chirurgiczne poprzez wyłyżeczkowanie materiału poronnego z jamy macicy, choć we wczesnych ciążach pacjentkom coraz częściej proponuje się farmakoterapię z wyboru.

Postępowanie zabiegowe w leczeniu poronienia klinicznego wiąże się z możliwymi negatywnymi konsekwencjami rozszerzania kanału szyjki i łyżeczkowania ścian jamy macicy, a także z ryzykiem komplikacji anestezyjologicznych (Wilczak et al. 2009, 89). Powikłaniem pierwszego etapu łyżeczkowania, polegającego na rozwarciu kanału szyjki, jest jej: następowa niewydolność, pęknięcie, zarośnięcie, zapalenie śluzówki, wysokie rozwarcie i krwotok z tętnicy macicznej, jak również przebicie pochwy (Wilczak et al. 2009, 89). Operator, łyżeczkując jamę macicy, w fazie właściwej zabiegu może przebić jej przednią lub tylną ścianę (Martius 2002, 16). W celu uniknięcia perforacji rozpulchnionych w ciąży ścian macicy i uszkodzenia kanału szyjki niezbędne jest staranne badanie dwuręczne pozwalające lekarzowi na ocenę wielkości i położenia macicy oraz dokładne ustalenie sondą domaciczną kierunku przebiegu jej szyjki i jamy (Martius 2002, 16; Osuch i Timorek-Lemieszczuk 2012, 72). Zaleca się użycie tępych łyżek. Skrobanie ścian może również skutkować: stanem zapalnym endometrium, przymacicz i przydatków, zaostrzeniem przebiegu gruźlicy narządów płciowych oraz uszkodzeniem innych narządów miednicy mniejszej (Wilczak et al. 2009, 89). Powikłania po łyżeczkowaniach terapeutycznych mają także odległe następstwa w formie: dyspareunii (bolesnego współżycia), przewlekłego bólu miednicy mniejszej, niemożności donoszenia ciąży, wyższego ryzyka ciąży pozamacicznej czy wtórnej niepłodności (Weintraub i Sheiner 2011, 36-37; Wilczak et al. 2009, 89). Głębokie i liczne łyżeczkowania prowadzą do wykształcenia pourazowych zrostów wewnątrzmacicznych (zespół Ashermana). Częstotliwość powstania zrostów po interwencji chirurgicznej kończącej jedno poronienie nie przekracza 14,9%, jednak przy większej liczbie poronień sięga już 27,8% (Milart, Paszkowski i Woźniakowska 2004, 63). Im wyższy jest wiek ciąży, tym wyższe jest ryzyko komplikacji chirurgicznego opróżniania macicy oraz wzrasta stopień trudności jego prawidłowego wykonania (Dudenhausen, Pschyrembel i Obladen 2010, 376; Callahan, Caughey i Heffner 2004, 14-15). Zaletą leczenia chirurgicznego jest mniejsze obciążenie psychiczne pacjentki, mniejsze dolegliwości bólowe i mniejsza utrata krwi w porównaniu z pozostałymi formami terapii poronień (Skrzypczak 2011b, 208). Efektywność postępowania zabiegowego jest najwyższa spośród innych metod leczenia i obecnie jest ono oceniane jako najskuteczniejsza procedura terapeutyczna poronienia (Trinder 2007, 56).

Postępowanie zachowawcze łączy się z długotrwałym obciążeniem psychicznym pacjentki oczekującej nierzadko w postawie lękowej na spontaniczne wydalenie z jamy macicy tkanek poronnych. Zastosowanie postępowania wyczekującego przy poronieniu zatrzymanym wzbudza kontrowersje z powodu częstotliwości komplikacji i dyskusyjnej skuteczności, z kolei w przypadkach poronień niekompletnych jego efektywność wynosi nawet 91% (Milart, Paszkowski i Woźniakowska 2004, 63; Szkodziak et al. 2012, 5). Ten sposób zakończenia ciąży może zostać poddany decyzji pacjentki, jeśli nie rozpoznaje się u niej silnych bólów podbrzusza, stanów gorączkowych i wzrastającej ilości wydalanych odchodów (Skrzypczak 2011b, 203). Pacjentka powinna być stabilna hemodynamicznie (Baszak et al. 2004, 46; Weintraub i Sheiner 2011, 37, 40). Konieczne jest przekazanie ciężarnej wyczerpujących danych o przewidywanym krwawieniu, dolegliwościach bólowych i dostępnych środkach ich łagodzenia, a także formach szybkiego kontaktu z lekarzem prowadzącym. Działaniem niepożądanym przy postępowaniu zachowawczym mogą być infekcje i silne krwotoki skutkujące koniecznością przetoczenia krwi (Weintraub i Sheiner 2011, 37, 40; Baszak et al. 2004, 47). Przeciętny czas oczekiwania na samorzutne wypróżnienie jamy macicy i ustanie krwawienia z pochwy wynosi 2-3 tygodnie, choć niektóre doniesienia potwierdzają dłuższe okresy spontanicznego oczyszczenia (Baszak et al. 2004, 45; Asri et al. 2015, 69-76).

Leczenie farmakologiczne jest wykluczone w sytuacji: wstrząsu hipowolemicznego, przebytej koagulopatii, stosowania antykoagulantów, rozwoju infekcji w obrębie miednicy mniejszej, spodziewanej ciąży pozamacicznej, podejrzenia zaśniadu groniastego, jak również uczulenia ciężarnej na prostaglandyny (Stupak i Kwaśniewska 2015, 84). Jeżeli postępowanie farmakologiczne zostało wdrożone, to dla ewentualnej wczesnej diagnozy przetrwałej choroby trofoblastycznej w ciągu trzech tygodni od zakończenia leczenia niezbędna jest kontrola stężenia hCG (Stupak i Kwaśniewska 2015, 84). Podobnie należy uczynić po leczeniu zachowawczym. Procedura farmakologiczna jest mniej inwazyjna od standardowej interwencji chirurgicznej. Odznacza się także wyższym wskaźnikiem efektywności od postępowania wyczekującego, przy czym jej powodzenie zależy od wieku ciąży i rodzaju powikłania (Skrzypczak 2011b, 204; Adams Hillard 2008, 508). Wysoką skuteczność stwierdzono w ciążach do 10. tygodnia, a także w poronieniach niekompletnych i zatrzymanych (Guedes-Martins et al. 2015, 1; Skrzypczak 2011b, 204). Opróżnienie macicy dokonuje się przeciętnie w ciągu 12 godzin od aplikacji środków farmakologicznych, jednak niewystąpienie poronienia w okresie 36 godzin kwalifikuje pacjentkę do postępowania zabiegowego (Skrzypczak 2011b, 205). Ryzyko infekcji nie różni się istotnie od wskaźnika zakażeń ujawnionego w leczeniu zachowawczym i chirurgicznym (Trinder 2007, 55). Możliwym działaniem niepożądanym postępowania farmakologicznego są przypadłości

ze strony układu żołądkowo-jelitowego w postaci biegunek, nudności i wymiotów, a także przedłużone krwawienie, dreszcze i zawroty głowy (Trinder 2007, 55; Tomasik, Zwierzchowska i Barcz 2015, 383). Farmakologiczna terapia poronień i postępowanie zachowawcze pozwalają uniknąć ryzyka powstania zrostów pourazowych i perforacji macicy, jeżeli przebieg leczenia nie wymaga dodatkowej interwencji chirurgicznej (Tomasik, Zwierzchowska i Barcz 2015, 383). Po zakończeniu poronienia otwiera się perspektywa stwierdzenia przyczyn, które faktycznie lub co najmniej potencjalnie (z wysokim prawdopodobieństwem) mogły doprowadzić do utraty ciąży. Do najczęściej badanych należą predyktory genetyczne, immunologiczne, hormonalne i anatomiczne.

**Etiologia poronienia klinicznego.** Badania kliniczne zmierzające do identyfikacji czynników etiologicznych poronień z reguły wykonuje się dopiero po dwóch bezpośrednio następujących po sobie stratach (Fox-Lee i Schust 2008, 1392). Racją podjęcia diagnostyki już po pierwszym poronieniu wczesnej ciąży jest uzasadnione przekonanie o wystąpieniu przyczyn niepowodzenia po stronie matki i o konieczności rozpoznania możliwości ich wykluczenia przed kolejnym poczęciem (Baszak et al. 2004, 47; Wu 2003, 84). Do wdrożenia postępowania diagnostycznego etiopatogenezy skłania także prawidłowy kariotyp i stwierdzenie pracy serca dotychczas poronionych płodów oraz ukończenie przez pacjentkę 35. roku życia (Hyde i Schust 2015, 1; Speroff i Fritz 2007, 1248). Rozpoczęcie diagnostyki i leczenia nie jest jednak warunkowane ściśle ustalonymi kryteriami wstępnymi, ale zależy od sytuacji klinicznej danej pary (Speroff i Fritz 2007, 1248).

Etiologia wczesnych niepowodzeń prokreacyjnych może mieć podłoże płodowo-łożyskowe, maczynne, ojcowskie lub zewnątrzpochodne (środowiskowe; Szkodziak et al. 2012, 2). Wstępna diagnostyka potencjalnych czynników rodzicielskich winna obejmować po stronie matki: dokładny wywiad ginekologiczny, badanie przedmiotowe, obserwację cyklu miesięczkowego, oznaczenie poziomu przeciwciał (m.in. antyfosfolipidowych), weryfikację wyników badań hormonalnych (prolaktyny, estradiolu, progesteronu, testosteronu, hormonów tarczycy) oraz wykonanie badania histologicznego (Chmaj-Wierzchowska i Bręborowicz 2003, 161; Martius 2004b, 187). Po poronieniach ciąż drugiego trymestru zasadne jest zastosowanie w diagnostyce przyczyn maczynnych także laparoskopii, histeroskopii lub histerosaplingografii, jak również podjęcie w kolejnej ciąży wczesnej obserwacji szyjki macicy przez ultrasonografię i badanie ginekologiczne (Martius 2004b, 187; Chmaj-Wierzchowska i Bręborowicz 2003, 161). Analiza tkanek poronnych jest niezbędna dla kontroli czynników płodowo-łożyskowych poronień. Badanie patomorfologiczne materiału poronnego ma charakter doraźny (*intra operationem*; Jasiński i Pisarski 2003, 101-102). Ocena histologiczna i makroskopowa obejmuje jaja płodowe i popłody (POC – *products of conception*;

Jasiński i Pisarski 2003, 103-105; Ohayi i Onyishi 2020, 136-139). Podstawowym celem badania jest wykluczenie ciąży choroby trofoblastycznej i uzyskanie potwierdzenia prawidłowości klinicznego rozpoznania poronienia ciąży wewnątrzmacicznej. Weryfikacji podlega morfologia worka owodniowego i cechy dysmorficzne tkanek płodowych (Pinar et al. 2018, 196-197). Pożądane jest określenie kariotypu dziecka w poronionych tkankach, ale badania genetyczne materiału poronnego nie są standardem i obecnie wykonuje się je z wyboru. Niemniej jednak ich wynik może wskazywać na konieczność sprawdzenia kariotypu obojga rodziców.

Zakres i rodzaj uszkodzeń prenatalnych jest zależny od czasu wystąpienia patogenu i stopnia jego intensywności. Defekty o charakterze genetycznym dokonujące się jeszcze w okresie prekonceptyjnym przyjmują postać genopatii i gametopatii. Blastopatie powstają na skutek nieprawidłowości procesu zapłodnienia, zaburzeń wczesnego rozwoju embrionalnego podczas wędrówki zarodka do jamy macicy i niewłaściwego przebiegu implantacji. Embriopatie stanowią rezultat patologii różnicowania narządowego w trakcie organogenezy. Fetopatie identyfikuje się na płodowym etapie życia dziecka (Gulanowska 1991, 55)<sup>9</sup>.

Każdy proces poronny jest prawdopodobnie uwarunkowany wieloczynnikowo (Ibrahim et al. 2013, 172). Patogeny odpowiedzialne za wystąpienie pojedynczego poronienia mogą stanowić podłoże późniejszych strat prokreacyjnych (Skrzypczak 2015, 86). Czynniki etiologiczne kolejno następujących po sobie poronień nawracających i poronień epizodycznych, pomiędzy którymi dochodzi do żywych urodzeń, nie muszą jednak ze sobą ściśle korelować. W grupie potencjalnych przyczyn powikłania przebiegu ciąży poronieniem klinicznym wskazuje się na: anomalie genetyczne i łożyskowe, nieprawidłowości immunologiczne, endokrynopatie matczyne, wady anatomiczne i morfologiczne macicy; niektóre choroby hematologiczne, kardiologiczne, gastroenterologiczne i nefrologiczne matki współwystępujące wraz z ciążą lub bezpośrednio z nią związane, jak również infekcje, środki farmakologiczne oraz inne czynniki jatrogenne i środowiskowe (tab. 4). Poronienia pierwszego trymestru są najczęściej warunkowane zaburzeniami genetycznymi i endokrynologicznymi, zaś straty dokonujące się w drugim trymestrze anomaliami immunologicznymi i anatomicznymi macicy (Alghamdi et al. 2018, 2751; Geyser i Siebert 2015, 29).

---

<sup>9</sup> Klasycznie za etap płodowy uznaje się okres powyżej 9. tygodnia ciąży do porodu. Część autorów mianem płodu chce oznaczać „produkt poczęcia od implantacji do porodu” (Napier 2010, 785).

Tabela 4. Wybrane czynniki ryzyka wystąpienia poronienia klinicznego<sup>10</sup>

Kategoria ogólna patogenu	Szczegółowe czynniki ryzyka
Anomalie genetyczne i łożyskowe	<ul style="list-style-type: none"> <li>● zaawansowany wiek rodziców</li> <li>● aberracje chromosomowe liczbowe (głównie aneuploidie i poliploidie)</li> <li>● anomalie chromosomowe strukturalne (głównie translokacje i inwersje)</li> <li>● mozaicyzm chromosomowy</li> <li>● zdefektowany proces implantacji</li> <li>● nieprawidłowości morfologiczne trofoblastu</li> <li>● dysfunkcje czynnościowe trofoblastu</li> <li>● krwiak podtrofoblastyczny</li> </ul>
Czynniki immunologiczne	<ul style="list-style-type: none"> <li>● zespół antyfosfolipidowy</li> <li>● toczeń rumieniowaty układowy</li> <li>● krążący antykoagulant toczniowy</li> <li>● twardzina układowa</li> <li>● autoimmunologiczne zapalenie wątroby</li> <li>● progesteronowe autoimmunologiczne zapalenie skóry ciężarnych</li> <li>● autoimmunologiczne choroby tarczycy</li> <li>● pemfigoid ciężarnych</li> <li>● celiakia</li> <li>● konflikt serologiczny</li> <li>● zespół zaburzeń immunologicznych związanych z niepowodzeniami rozrodu</li> <li>● zaburzenia tolerancji immunologicznej m.in.: <ul style="list-style-type: none"> <li>– dominacja odpowiedzi komórkowej nad humoralną</li> <li>– niedobór białka PIBF</li> <li>– niedobór przeciwciał blokujących</li> <li>– nadaktywność NK</li> <li>– zgodność antygenów tkankowych rodziców</li> </ul> </li> </ul>
Endokrynopatie matczyne	<ul style="list-style-type: none"> <li>● niewydolność lutealna</li> <li>● cukrzyca</li> <li>● nadczynność tarczycy</li> <li>● nadczynność przytarczyc</li> <li>● niedoczynność tarczycy</li> <li>● niedoczynność przytarczyc</li> <li>● wrodzona hipoplazja nadnerczy</li> <li>● zespół policystycznych jajników</li> </ul>

<sup>10</sup> Opracowanie własne na podstawie: Oleszczuk i Szymański, Wilczyński (1999, 490-499); Oleszczuk, Leszczyńska-Gorzela i Wilczyński (1999, 514-574); Martius (2004, 165-183); Schneider (2004, 136, 141, 150); Radowski et al. (2012, 159); Skrzypczak i Mikołajczyk (2001, 74-77); Andziak (2012, 288-289); Kopeć (2012, 310-312); Skrzypczak (2015, 86-90); Stadnicka i Iwanowicz-Palus (2009, 113-115).



	<ul style="list-style-type: none"> <li>● hiperprolaktynemia</li> <li>● otyłość</li> <li>● choroba Cushinga i zespół Cushinga</li> <li>● bulimia</li> <li>● tężyczka</li> </ul>
Nieprawidłowości anatomiczne i morfologiczne macicy	<ul style="list-style-type: none"> <li>● zrosty wewnątrzmaciczne</li> <li>● niewydolność cieśniowo-szyjkowa</li> <li>● mięśniaki podśluzówkowe</li> <li>● wady morfologiczne macicy</li> <li>● endometrioza macicy mniejszej</li> <li>● polipy endometrialne</li> </ul>
Choroby hematologiczne, kardiologiczne, gastroenterologiczne i nefrologiczne matki	<ul style="list-style-type: none"> <li>● przewlekła ciężka niedokrwistość</li> <li>● nadpłytkowość samoistna</li> <li>● czerwienica prawdziwa</li> <li>● anomalie fibrynolizy</li> <li>● trombofilie wrodzone</li> <li>● zespół HELLP</li> <li>● przewlekłe niedociśnienie</li> <li>● zapalenie mięśnia sercowego</li> <li>● zespół Fallota</li> <li>● ostra niewydolność nerek podczas ciąży</li> <li>● zapalenie wyrostka robaczkowego</li> <li>● zapalenie dróg żółciowych</li> <li>● ostre zapalenie trzustki</li> <li>● niezdrożność jelit</li> <li>● choroba Wilsona</li> <li>● ogniskowe i segmentalne twardnienie kłębuszków nerkowych</li> <li>● nefropatia refleksowa</li> <li>● astma</li> </ul>
Infekcje	<ul style="list-style-type: none"> <li>● bakteryjne zakażenie pochwy</li> <li>● kiła</li> <li>● wirus brodawczaka ludzkiego</li> <li>● HIV</li> <li>● rzeżączka</li> <li>● toksoplazmoza</li> <li>● mikoplazmy</li> <li>● różyczka</li> <li>● odra</li> <li>● <i>Chlamydia trachomatis</i></li> <li>● listerioza</li> <li>● wirus opryszczki</li> <li>● parwowirus B19</li> <li>● enterowirusy</li> <li>● wirus nagminnego zapalenia przyusznic</li> <li>● toksemie</li> <li>● infekcja grypowa</li> </ul>

Środki farmakologiczne	<ul style="list-style-type: none"> <li>● prostaglandyny</li> <li>● metotreksat</li> <li>● mifepriston</li> <li>● oksytocyna</li> <li>● cytostatyki</li> <li>● izotretynoina</li> <li>● doustne antykoagulanty</li> <li>● niesterydowe leki przeciwzapalne</li> <li>● leki przeciwestmatyczne</li> <li>● leki przeciwpadaczkowe</li> <li>● androgeny</li> <li>● fenytyna</li> <li>● sole litu</li> <li>● talidomid</li> <li>● chlorpropamid</li> <li>● szczepionki z żywymi drobnoustrojami</li> <li>● wkładka wewnątrzmaciczna (IUG)</li> </ul>
Inne czynniki jatrogenne i środowiskowe	<ul style="list-style-type: none"> <li>● spożywanie alkoholu</li> <li>● stosowanie środków psychoaktywnych (nikotyny, kokainy)</li> <li>● długotrwałe napięcie nerwowe</li> <li>● uciążliwe warunki pracy</li> <li>● hałas, wibracje</li> <li>● wysokie temperatury</li> <li>● promieniowanie elektromagnetyczne</li> <li>● promieniowanie jonizujące i niejonizujące</li> <li>● metale ciężkie</li> <li>● dioksyny</li> <li>● furany</li> <li>● pestycydy</li> <li>● nawozy sztuczne</li> <li>● rozpuszczalniki</li> <li>● gazy anestezjologiczne</li> </ul>

Przywołane w tabeli 4 kategorie ogólne patogenów, rozpatrywane przede wszystkim jako czynniki ryzyka zwiększające częstotliwość poronień, w różnym stopniu obciążają poszczególnych uczestników procesu rozrodczego, jednak w najszerszym decydującym o przebiegu ciąży zakresie dotyczą stanu zdrowia matki i dziecka (Laird et al. 2003, 163). W rozkładzie źródeł przyczyn poronień w pierwszym trymestrze ciąży około 50-60% jest lokowanych po stronie dziecka i nieprawidłowo rozwiniętego łożyska, dalsze 20-30% po stronie matki, z kolei udział czynników pochodzenia ojcowskiego i środowiskowego szacuje się na poziomie około 10% (Józwiak i Śledziwski 2002, 338).

Uzyskanie możliwie kompleksowego w danej sytuacji klinicznej wyjaśnienia etiopatogenezy utraty płodu na wczesnym etapie rozwoju prenatalnego

jest istotnym komponentem przygotowania pary w aspekcie biomedycznym do poczęcia nowego dziecka. Znajomość czynników etiologicznych i wdrożenie możliwego leczenia poprawia rokowania także dobrostanu psychicznego partnerów. Wzmocnienie zasobów psychospołecznych małżonków jest również istotne, jak profilaktyka i leczenie ściśle biomedyczne przy realizacji dalszych planów prokreacyjnych po przebytym poronieniu.

### **3. Przygotowanie do poczęcia dziecka po wcześniejszym poronieniu**

Poronienie kompletne wiąże się przeważnie z natychmiastowym powrotem płodności kobiety i szansą poczęcia dziecka jeszcze w pierwszym cyklu po stracie. Przy poronieniu niekompletnym krwawienie menstruacyjne następuje w ciągu 2-4 tygodni od łyżeczkowania. W pierwszym cyklu nie zawsze dochodzi do owulacji. Kolejne cykle mogą przyjąć postać nietypową. Nierzadko skróceniu ulega faza lutealna. Konieczność zagojenia się ran narządu rodowego wynikłych z interwencji chirurgicznej każe racjonalnie odłożyć poczęcie na okres powyżej 3-6 miesięcy od zabiegu (Barczak 2008, 89, 91).

Regeneracja ustroju matki pod względem fizjologicznym dokonuje się zatem w stosunkowo krótkim czasie. Niespełna po dwóch miesiącach od zakończenia ciąży powikłanej poronieniem żeński układ rozrodczy uzyskuje homeostazę pozwalającą na dalsze decyzje prokreacyjne. Niemniej jednak położnicy i psycholodzy postulują odroczenie nowego poczęcia do indywidualnie warunkowanego terminu powrotu pacjentki zarówno do pełni zdrowia w wymiarze biomedycznym, jak i przepracowania straty przez obojga małżonków w aspekcie psychospołecznym (Stonehouse i Sutherland 1992, 24; Smith 2002, 152). Światowa Organizacja Zdrowia rekomenduje odłożenie nowej ciąży co najmniej na sześć miesięcy z powodu stwierdzanych w badaniach klinicznych niekorzystnych wyników odnoszonych przez dzieci poczęte w krótszym okresie niż pół roku od przebytego poronienia (Dyer et al. 2019, 1).

W przypadku interwencji chirurgicznej pacjentki nie powinny podejmować współżycia wcześniej niż po dwóch tygodniach od zabiegu ze względu na ryzyko infekcji. Łagodne krwawienia z pochwy mogą występować jeszcze przez kilka tygodni po chirurgicznej ewakuacji macicy. Gorączka, bóle podbrzusza i obfitsze krwawienia wymagają niezwłocznej konsultacji lekarskiej. Miesiączka powraca przeważnie w rozkładzie nie dłuższym niż sześć tygodni od straty. Jeżeli krwawienie menstruacyjne nie następuje w przewidywanym terminie i brak jest wczesnych symptomów nowej ciąży, koniecznie powinno się wprowadzić postępowanie rozpoznawcze w kierunku choroby trofoblastycznej. Poziom gonadotropiny kosmówkowej w normalnych warunkach

osiąga normę dla nieciążarnych w ciągu dwóch tygodni od zakończenia poronienia. Odstępuje się od dalszej weryfikacji sekrecji hormonu, o ile w spodziewanym czasie dojdzie do krwawienia miesięczkowego o fizjologicznym przebiegu (Weintraub i Sheiner 2011, 38-39).

Wdrożenie profilaktyki prekonceptyjnej i zasad higieny w kolejnej ciąży przez redukcję masy ciała, odrzucenie nikotynizmu i niespożywanie alkoholu może zapobiec wystąpieniu nawet 25% poronień (Stupak i Kwaśniewska 2015, 80; Zehra et al. 2017, 511, 513). W profilaktyce niepowodzeń położniczych istotne znaczenie ma więc opieka przedkonceptyjna modelująca styl życia przyszłych rodziców. Jej zasadniczym celem jest nie tylko diagnoza stanu zdrowia partnerów i wstępne określenie ryzyka powikłań ciążyowych, m.in. w ramach poradnictwa genetycznego, ale również podjęcie możliwych działań w układzie partnerskim dla uzyskania i utrzymania optymalnych warunków zdrowia prokreacyjnego w okresie poprzedzającym poczęcie, w trakcie starań o uzyskanie koncepcji, jak również na wczesnych etapach rozwoju prenatalnego dziecka (Pilewska-Kozak i Kanadys 2009, 31). Znaczącej liczbie poronień samoistnych nie można zapobiec, zwłaszcza powodowanych anomaliami genetycznymi i alloimmunologicznymi. Ponadto wysoki jest odsetek poronień o nieustalonej jednoznacznie patogenezie mimo wielokierunkowej diagnostyki, co nie zwalnia z potrzeby realizacji niezbędnych działań wpisujących się w zakres pierwotnej i wtórnej prewencji niepowodzeń położniczych. Poronienia idiopatyczne obejmują szacunkowo 40-80% przypadków klinicznych (Szkodziak et al. 2012, 4)<sup>11</sup>. W ramach prewencji pierwotnej, wdrożonej jeszcze przed poczęciem, dokonuje się diagnostyki i eliminacji potencjalnych czynników ryzyka predysponujących do powikłań ciążyowych (Dera-Szymanowska i Bręborowicz 2015, 164). Z kolei prewencja wtórna, prowadzona już w przebiegu ciąży, zmierza do jak najwcześniejszego rozpoznania symptomów upośledzenia rozwoju prenatalnego dziecka, zapobieżenia w możliwym wymiarze postępowi zmian patologicznych i wyeliminowania procesu chorobowego, jeżeli sytuacja kliniczna na to pozwala, co dotyczy głównie stanu poronienia zagrażającego (Dera-Szymanowska i Bręborowicz 2015, 164-165).

Przygotowanie rodziców do poczęcia kolejnego dziecka po przebytej stracie prokreacyjnej wymaga od lekarza prowadzącego wieloaspektowego postę-

---

<sup>11</sup> Czynniki etiologiczne poronienia zazwyczaj nie jest określany po pierwszej stracie, toteż rodzina przeważnie nie zna powodu śmierci dziecka w pierwszym poronieniu. Diagnostyka patogenezy dwóch i więcej strat prokreacyjnych nie zawsze dostarcza wyczerpujących informacji o bezpośredniej przyczynie przebytych poronień. Zasadniczo przeprowadza się ją nie tyle dla wyjaśnienia okoliczności śmierci już utraconych dzieci, ile dla wykluczenia czynników zagrażających rozwojowi kolejno poczynanych. Niemożność usunięcia stwierdzonych przyczyn poronień lub nierozpoznanie etiopatogenezy poronień nawracających stawia rodziców przed koniecznością redefinicji i przewartościowania planów prokreacyjnych.

powania. Po poronieniu jednej ciąży szczególnej ocenie podlegają: genetyczne uwarunkowania straty w postaci uprzednio zdiagnozowanych w rodzinie chorób dziedzicznych, wyniki badania histopatologicznego materiału poronnego, poprawność budowy anatomicznej macicy i przydatków, symptomy chorób o podłożu immunologicznym oraz przebieg cyklu miesięczkowego i wcześniejszych ciąży (Pilewska-Kozak i Kanadys 2009, 32; Martius 2004b, 187). Przeprowadzenie możliwie szczegółowego wywiadu rodzinnego, najlepiej z analizą rodowodu w przypadku stwierdzenia: poronień samoistnych, martwych urodzeń, wad rozwojowych noworodków i różnych rodzajów niepełnosprawności w rodzinach generacyjnych małżonków, pozwoli właściwie ukierunkować diagnostykę genetyczną (Latos-Bieleńska 2011, 131-132). Jeżeli wywiad wskazuje na poronienia samoistne u matek lub rodzeństwa partnerów, badania genetyczne połączone z konsultacją genetyczną powinny być przeprowadzone u pierwiastki jeszcze przed poczęciem pierwszego dziecka, a zwłaszcza po jego utracie (Latos-Bieleńska 2011, 131-132). Zalecane jest wczesne badanie ultrasonograficzne po osiągnięciu następnej koncepcji (Pilewska-Kozak i Kanadys 2009, 32).

Za nieodzowne uznaje się prowadzenie ścisłego nadzoru nad chorobami przewlekłymi matki już w okresie prekonceptyjnym, a obowiązkowo w trakcie ciąży (Stadnicka, Iwanowicz-Palus i Pilewska-Kozak 2009, 125n). Dotyczy to także ojca, stosowanie bowiem określonych środków farmakologicznych w przebiegu chorób przewlekłych (m.in. leków przeciwpadaczkowych, cytostatyków) może szkodliwie oddziaływać na jakość materiału genetycznego (Stadnicka, Iwanowicz-Palus i Pilewska-Kozak 2009, 125n). Standardowym badaniom laboratoryjnym powinna towarzyszyć diagnostyka ewentualnych chorób odzwierzęcych (toksoplazmozy, brucelozy, listeriozy) odpowiadających w około 30% przypadków ich współwystępowania z ciążą za wczesne poronienia i wady rozwojowe, jak niedorozwój umysłowy czy ślepotą (Gulawska 1991, 56).

Niebagatelne znaczenie ma pełnowartościowa dieta. Nieprawidłowe odżywianie ciężarnej, skutkujące poważnym niedoborem mikroelementów i witamin, w tym zwłaszcza kwasu foliowego i magnezu, ściśle wiąże się z wyższą częstotliwością poronień i opóźnień w rozwoju płodu (Iwanowicz-Palus i Stadnicka 2009, 104; Bręborowicz i Ropacka-Lesiak 2015, 73). Pełnowartościowe stężenie magnezu obniża częstotliwość patologii łożyskowych, natomiast systematyczne przyjmowanie kwasu foliowego jeszcze przed poczęciem stanowi skuteczną profilaktykę wad cewy nerwowej (Nepiyivoda i Ryvak 2020, 1025). Witamina D wpływa na przebieg implantacji zarodka i funkcję łożyska (Sharef, Hussien i Noori 2020, 79). Niski poziom tej witaminy koreluje z: poronieniami, upośledzeniem wzrostu wewnątrzmacicznego, cukrzycą ciążową, stanem przedrzucawkowym i bakteryjnym zapaleniem pochwy (Sharef, Hus-

sien i Noori 2020, 77-79). Lekkostrawna i niskotłuszczowa dieta przyszłego ojca, gwarantująca adekwatną podaż witaminy C, podnosi żywotność plemników (Iwanowicz-Palus i Stadnicka 2009, 105). Mężczyzna również powinien być objęty suplementacją kwasu foliowego w okresie okołokoncepcyjnym. Dla zapobiegania rozwojowi wad cewy nerwowej dotychczas powszechnie stosowano kwas foliowy będący substancją syntetyczną. Obecnie zaleca się suplementację metafoliny (naturalnego folianu).

Wzrasta świadomość mężczyzn o niezbędności podjęcia wielostronnych przygotowań do poczęcia dziecka. W wymiarze biomedycznym istotną rolę odgrywa: utrzymanie higieny intymnej, zapobieganie przegrzewaniu jąder, właściwy dobór intymnej odzieży męskiej z wykluczeniem sztucznych i obcisłych materiałów, profilaktyka chorób wenerycznych (Stadnicka i Iwanowicz-Palus 2009, 115). Podkreśla się pozytywny wpływ na potencjał prokreacyjny partnerów umiarkowanej aktywności fizycznej i odpowiedniego wypoczynku. Badania kliniczne nie ujawniły zwiększonego odsetka poronień u kobiet zachowujących we wczesnej ciąży zrównoważoną aktywność fizyczną (Hamid-Sowińska 2012, 207). Planując poczęcie, konieczne należy wyeliminować nie tylko spożycie alkoholu i nikotyny, ale także odrzucić substancje psychoaktywne i odstąpić od niekontrolowanego przyjmowania leków (Iwanowicz-Palus i Stadnicka 2009, 108; Avalos et al. 2014, 1437-1445; Chazan 2000, 25-32). Postuluje się zmniejszenie użycia kawy przez kobiety już wcześniej roniące, z racji jej niekorzystnego oddziaływania m.in. na metabolizm endogennych hormonów płciowych (George et al. 2006, 125-126; Gaskins et al. 2018, 111-112, 115). Niebagatelne znaczenie ma również przekazanie parze zaleceń odnoszących się do pożycia seksualnego po poronieniu i w trakcie kolejnej ciąży (Bręborowicz i Markwitz 2015, 71).

Pacjentki z doświadczeniem poronień są zagrożone poczęciem dziecka anencefalicznego w późniejszych ciążach. Wyższe ryzyko dotyczy ciąż rozwijających się bezpośrednio po poronieniu, ale koreluje również z poprzednimi stratami występującymi na różnych etapach historii położniczej. Patomechanizmy odpowiedzialne za indukcję procesu poronnego i powstanie wad cewy nerwowej (NTD) są prawdopodobnie zbieżne (czynniki genetyczne, środowiskowe oraz ich wzajemne interakcje), stąd może wynikać potwierdzony związek poronień z bezmózgowiem. Toteż matki, które uprzednio przeszły poronienia, powinno się w kolejnych ciążach włączać do grupy priorytetowej w profilaktyce wad cewy nerwowej (Blanco-Muñoz, Lacasaña i Borja-Aburto 2006, 210, 215-217).

Ciąże pacjentek z poronieniami nawracającymi są obarczone większą częstotliwością powikłań płodowych i matczyńskich. Urodzenie żywego dziecka przed stratami nawykowymi nie podnosi rokowań dla kolejnych ciąż. Z tego względu zarówno ciężarne z pierwotnymi, jak i wtórnymi poronieniami na-

wracającymi wymagają intensywnego nadzoru. W grupie ryzyka są zwłaszcza matki z płodami męskimi, stąd zachodzi potrzeba wczesnej identyfikacji płci dziecka, by objąć pacjentkę staranniejszą opieką na początkowych etapach ciąży. Po stracie dwóch i większej liczby płodów zasadne jest oznaczenie u matki przeciwciał, zweryfikowanie czynności jej tarczycy, wykonanie histeroskopii lub histerosalpingografii, zlecenie badania bakteriologicznego, przeprowadzenie biopsji endometrium oraz określenie kariotypu obojga rodziców (Fawzy et al. 2016, 13-14; Pilewska-Kozak i Kanadys 2009, 32-33).

Decyzję o szczepieniu ciężarnej należy każdorazowo indywidualnie rozstrzygnąć, stosując taką szczepionkę, co do której potwierdzono nieszkodliwy wpływ na ciążę (m.in. inaktywowane szczepionki przeciwko grypie; Stadnicka, Iwanowicz-Palus i Pilewska-Kozak 2009, 134; Wysocki 2018, 470). Gdy słusznie przewiduje się przewagę racjonalnie określonych korzyści nad potencjalnym ryzykiem zakażenia danym wirusem i skutkami rozwoju infekcji dla dziecka i matki, zwłaszcza w okresach epidemii danego wirusa, wówczas można aplikować także te szczepionki inaktywowane, których bezpieczeństwa nie wykazano w pełni w systematycznych badaniach klinicznych (Wysocki 2018, 470-471; 2012, 190). Bezwzględnie wyklucza się podawanie ciężarnym szczepionek z żywymi drobnoustrojami (rózyczki, odry, świnki, ospy wietrznej itp.; Wysocki 2018, 471).

Coraz większe znaczenie w profilaktyce powikłań położniczych przypisuje się analizie czynników środowiskowych dotyczących warunków zamieszkania i pracy rodziców oraz kultury czasu wolnego. Wykazano negatywne następstwa długotrwałej ekspozycji pary przed koncepcją, a zwłaszcza kobiety w przebiegu ciąży, na: metale ciężkie (szczególnie ołów, rtęć), spaliny i produkty spalania, produkty petrochemiczne, dwutlenek siarki, poliuretan, rozpuszczalniki, środki znieczulające, promieniowanie elektromagnetyczne, promieniowanie jonizujące i niejonizujące, wysokie temperatury, hałas i wibracje. Ciężarna nie może pracować fizycznie ani być pracownikiem zmiany nocnej. Należy odstąpić także od pracy w wymuszonej pozycji. Stopień obciążenia OUN określa warunki uciążliwości pracy umysłowej matki. Konieczne jest ograniczenie przez kobiety już planujące poczęcie korzystania maksymalnie do czterech godzin dziennie z komputera jako emitora fal elektromagnetycznych. Analizując zakres ryzyka na stanowisku pracy ciężarnej, należy uwzględnić czynniki: intensyfikujące kurczliwość macicy, potęgujące napięcie nerwowe, stymulujące rozwój alergii czy przewlekłych stanów zapalnych. Ciężarne pracujące na roli są narażone na patogenne oddziaływanie pestycydów i nawozów organicznych. Członkinie personelu medycznego pozostają w podwyższonej grupie ryzyka niepowodzeń położniczych z powodu pracy w warunkach: szczególnej aktywności bakterii i wirusów, stosowania cytostatyków w terapii nowotworów czy gazów anestezjologicznych na blo-

kach operacyjnych. Podobnie kobiety zatrudnione w budownictwie, przemyśle obuwniczym i chemicznym, w pracowniach fotograficznych i fryzjerskich mają częstszy kontakt ze szkodliwymi związkami chemicznymi, m.in. z dioksynami, furanami i aldrynami. Zaleca się unikania okoliczności sprzyjających przenoszeniu chorób zakaźnych (grypy, różyczki), np. stłoczenia pasażerów w komunikacji miejskiej lub większych zgromadzeń ludzi. Profilaktyka infekcji toksoplazmozą wiąże się z koniecznością separacji ciężarnej od odchodów kota i korzystania z rękawiczek w pracach ziemnych. Zabezpieczenie w możliwym zakresie prawidłowego rozwoju prenatalnego dziecka niejednokrotnie wymaga od matki czasowej zmiany stanowiska pracy jeszcze w okresie prekonceptyjnym i zwolnienia lekarskiego w ciąży (Stadnicka i Iwanowicz-Palus 2009, 113-115; Stupak i Kwaśniewska 2015, 80; Thaker et al. 2019, 97-101; García-Enguádanos et al. 2002, 116).

Planując podróże, należy wziąć pod uwagę potrzebę zmiany pozycji ciała ciężarnej. Niezbędne są krótkotrwałe przerwy w przemieszczaniu się środkami komunikacji na dłuższych dystansach. Oceniając potencjalne ryzyko dla zdrowia dziecka, trzeba uwzględnić możliwość wystąpienia ewentualnych urazów mechanicznych i długotrwałych wibracji. Nie powinno się rezygnować z używania pasów bezpieczeństwa w podróży samochodem, lecz zaleca się wyposażenie w pasy przystosowane dla ciężarnych matek. W przypadku podróży samolotem ciężarna powinna pamiętać o zapobieganiu powstania zastoju w żyłach kończyn dolnych poprzez przyjmowanie środków farmakologicznych lub noszenie pończoch uciskowych (Bręborowicz i Markwitz 2015, 71).

W przygotowaniu do porodu potrzebne jest wyważenie przekazywanych partnerom informacji o etiopatogenezie poronienia klinicznego. Nazbyt silna koncentracja uwagi małżonków na możliwych czynnikach patologii ciąży i różnorodnych aspektach biomedycznej profilaktyki powikłań położniczych może powodować stany lęku i niepokoju o przebieg wzrostu płodu, opóźnić rozwój prenatalnego przywiązania rodzicielskiego, a tym samym przesłonić potrzebę kształtowania postawy afirmacji poczętego dziecka i pełnego nadziei oczekiwania na pomyślne donoszenie go do terminu. Niewątpliwie wymaga to od lekarza prowadzącego zindywidualizowanego podejścia do pary w okresie prekonceptyjnym i w trakcie ciąży, przekroczenia rygorów biomedycznej opieki położniczej w kierunku uznania znaczenia dla jej efektywności także aspektów psychologicznych, społecznych, aksjologicznych i duchowych prokreacji, które wpisują się w aksjomatyczny model zdrowia człowieka (Guzdek i Guzdek 2020, 53-54).



## Podsumowanie

Problematyka podjęta w niniejszej pracy dotyczyła medycznego opisu poronienia klinicznego jako patologii ciąży skutkującej śmiercią dziecka na początkowych etapach jego życia wewnątrzmacicznego. Dla realizacji tak zakreślonego przedmiotu badań przywołaliśmy zasadnicze kryteria definicyjne poronienia stosowane w praktyce klinicznej. Rozgraniczając poronienia subkliniczne od klinicznych, ukazaliśmy możliwości diagnostyczne wczesnej ciąży oraz zakres strat ciąż biochemicznych. Poprzez wieloaspektową typologię poronienia klinicznego przedstawiliśmy fizjologię procesu poronnego i jego odmienne postaci kliniczne z ich różnicującą charakterystyką. Omówiliśmy patomechanizm poronienia z uwzględnieniem diagnostyki symptomów, procedur terapeutycznych i potencjalnych powikłań. Częstotliwość poronień ustaliliśmy w odwołaniu do różnorodnych kryteriów prowadzonych szacunków: wieku rodziców, wieku ciąży, ryzyka kolejnych strat po uprzednich niepowodzeniach, formy poczęcia dziecka oraz rozkładu liczby poronień w poszczególnych województwach w Polsce odnotowanych w szpitalach ogólnych w latach 2015-2019 i raportowanych do urzędów wojewódzkich (MZ 29). W kontekście danych epidemiologicznych określiliśmy prawidłowy stan rozwoju, jaki dziecko powinno osiągnąć do 12. tygodnia ciąży, do którego wskaźnik poronień jest najwyższy. Uczyniliśmy zastrzeżenie, że na skutek patologizacji wzrostu wewnątrzmacicznego dziecko może tego stanu nie uzyskać. Wskazaliśmy na wieloczynnikowe uwarunkowanie etiopatogenezy poronienia klinicznego. Zdołaliśmy ponadto podać wstępne zasady profilaktyki poronień właściwe dla okresu prekoncepcyjnego oraz istotne w przebiegu ciąży.

Z przeprowadzonych analiz można wyciągnąć wniosek, że warunki biomedyczne poronienia samoistnego determinują istotne implikacje dla sposobu doświadczenia tej postaci ludzkiej śmierci przez osoby osierocone. Poszczególne składowe biomedycznego wymiaru utraty ciąży na skutek poronienia silnie oddziałują na psychospołeczne aspekty śmierci wczesnoprenatalnej. Poronienie bowiem w subklinicznej fazie ciąży biochemicznie niepotwierdzonej pozostaje dla małżonków śmiercią nieuświadomioną. Z kolei śmierć następująca w konsekwencji poronienia klinicznego dokonuje się na tym etapie życia dziecka, który wyróżnia się dominantą intensywnego wzrostu biologicznego i początkową fazą rozwoju kognitywno-psychologicznego, co w znaczącym stopniu określa rodzaj, spektrum i intensywność prenatalnych doświadczeń rodzicielskich. Zanim dojdzie do poronienia klinicznego, doświadczenie fizycznej obecności dziecka w systemie rodzinnym ma charakter głównie pośredniczony, a jego intensywność jest zróżnicowana w zależności od ról odgrywanych przez członków rodziny nuklearnej na czele z uprzywilejowaną psychosomatycznie pozycją kobiety w tym względzie. Na płaszczyźnie bio-

medycznej znamiona tej obecności zasadniczo ograniczają się do rozpoznania markerów biochemicznych, symptomów klinicznych stanu ciążyowego, zmian fizjologicznych zachodzących w organizmie kobiety i obrazowania ultrasonograficznego rozwoju dziecka. U schyłku okresu poronnego obecność ta zostaje wzmocniona pierwszymi odczuciami aktywności motorycznej dziecka w łonie matki. Stopień zaawansowania rozwoju prenatalnego, postać kliniczna poronienia i wdrożone postępowanie terapeutyczne istotnie wpływają na stan zwłok lub szczątków dziecka. Poronienie może zakończyć się utratą kontaktu z ciałem i niemożnością organizacji pogrzebu zmarłego z przyczyn od rodziców niezależnych, gdyż powodowanych wiekiem roniącej ciąży i sytuacją kliniczną. Brak zwłok lub szczątków dziecka do pochówku niejednokrotnie jest także rezultatem świadomego wyboru przez rodziców takiej formy leczenia, która utrudnia lub wprost udaremnia zachowanie materiału poronnego. Identyfikacja płci poronionych dzieci może wymagać specjalistycznych badań genetycznych, o ile zabezpieczono materiał poronny. Dla rodziców roniących dzieci na wczesnych etapach klinicznie potwierdzonej ciąży ich płeć pozostaje nierzadko nieokreślona z powodu braku materiału poronnego lub różnorodnie motywowanej rezygnacji partnerów z badań genetycznych.

Przywołane wyżej przykładowe deskrypcje precyzują charakterystyczne dla analizowanej patologii ciąży warunki biomedyczne, w których małżonkowie konfrontują się z utratą płodu. Takie doświadczenie straty prokreacyjnej, mające każdorazowo niepowtarzalny przebieg nawet przy wielokrotnych poronieniach, przekracza samą fizjologię procesu poronnego, a specyfika biomedyczna tego rodzaju niepowodzenia położniczego modyfikuje w istotnym zakresie jego komponenty psychospołeczne. Osobliwość zróżnicowanych kontekstów psychospołecznych wczesnej straty prenatalnej, dokonującej się na skutek poronienia klinicznego, wykazuje silny związek z jego biomedycznymi uwarunkowaniami.

## Bibliografia

- Abdelazim, Ibrahim et al. 2017. Miscarriage definitions, causes and management: review of literature. *Journal of Gynecology and Obstetrics*, 2(3), 20-31.
- Adams Hillard Pula J. 2008. Łagodne choroby żeńskich narządów płciowych. W: *Ginekologia*, t. 2, red. Jonathan S. Berek i Emil Novak, 473-748. Warszawa: MediPage.
- Aganezov, Sergey S. et al. 2020. Overexpression of estrogen and progesterone receptors as indicator of endometrial receptivity disorder in women with early miscarriage. *Russian Open Medical Journal*, 9(2), 1-5.
- Ahmad, Riaz i Farah N. Aziz. 2017. Bleeding in early pregnancy: various ways of presentation and outcome. *Professional Medical Journal*, 24(4), 516-521.
- Alghamdi, Abdullah H.S. et al. 2018. Prevalence and demographic features of miscarriages at Baljurashi General Hospital, Albaha, Saudi Arabia. *Egyptian Journal of Hospital Medicine*, 71(3), 2751-2758.

- Alptekin, Hüsnü et al. 2016. Ultrasound prediction of spontaneous abortions in live embryos in the first trimester. *European Journal of General Medicine*, 13(4), 86-90.
- Andziak, Piotr. 2012. Operacje planowe i nagłe w ciąży. W: *Ciąża: problemy internisty i kardiologa*, red. Mirosław Dłużniewski, Iwona Grzywanowska-Łaniewska i Mirosław Wielgoś, 285-295. Lublin: Czelej.
- Arab, Hisham et al. 2019. The role of progestogens in threatened and idiopathic recurrent miscarriage. *International Journal of Women's Health*, 11, 589-596.
- Asri, Andi A.A. et al. 2015. Expectant management of missed miscarriage. *Malaysian Journal of Medicine and Health Sciences*, 11(1), 69-76.
- Avalos, Lyndsay A. et al. 2014. Volume and type of alcohol during early pregnancy and the risk of miscarriage. *Substance Use & Misuse*, 49(11), 1437-1445.
- Barczak, Aleksandra. 2008. Przebrane narodziny – czyli rzecz o poronieniach. *Życie i Płodność*, 4, 85-94.
- Basit, Saima, Jan Wohlfahrt i Heather A. Boyd. 2019. Pregnancy loss and risk of later dementia: a nationwide cohort study, Denmark, 1977-2017. *Alzheimer's & Dementia*, 5, 146-153.
- Baszak, Ewa et al. 2004. Poronienie samoistne. W: *Patologia wczesnej ciąży*, red. Tomasz Paszkowski. 39-57. Lublin: IZT.
- Blanco-Muñoz, Julia, Marina Lacasaña i Victor H. Borja-Aburto. 2006. Maternal miscarriage history and risk of anencephaly. *Paediatric and Perinatal Epidemiology*, 20(3), 210-218.
- Blum, Jennifer. et al. 2007. Treatment of incomplete abortion and miscarriage with misoprostol. *International Journal of Gynecology and Obstetrics*, 99(2), 186-189.
- Borowski, Dariusz, Wojciech Cnota i Krzysztof Sodowski. 2015. Badanie ultrasonograficzne wczesnej ciąży. W: *Diagnostyka prenatalna w praktyce*, red. Piotr Węgrzyn, Dariusz Borowski i Mirosław Wielgoś, 1-15. Warszawa: PZWL Wydawnictwo Lekarskie.
- Bręborowicz, Grzegorz H. i Mariola Ropacka-Lesiak. 2015. Żywnienie w czasie ciąży i porodu. W: *Położnictwo i ginekologia*, t. 1, red. Grzegorz H. Bręborowicz, 73-84. Warszawa: PZWL Wydawnictwo Lekarskie.
- Bręborowicz, Grzegorz H. 2010. Poronienie. W: *Położnictwo i ginekologia. Repetytorium*, red. Grzegorz H. Bręborowicz, 25-26. Warszawa: Wydawnictwo Lekarskie PZWL.
- Bręborowicz, Grzegorz H. i Wiesław Markwitz. 2015. Organizacja opieki medycznej nad kobietą w ciąży. W: *Położnictwo i ginekologia*, t. 1, red. Grzegorz H. Bręborowicz, 63-72. Warszawa: PZWL Wydawnictwo Lekarskie.
- Callahan, Tamara L., Aaron B. Caughey i Linda J. Heffner. 2004. *Blueprints Obstetrics & Gynecology*. Malden: Blackwell.
- Callen, Peter W. i Mary E. Norton. 2018. Badanie ultrasonograficzne w położnictwie. W: Mary E. Norton, Leslie M. Scoult i Vickie A. Feldstein, *Callen. Ultrasonografia w położnictwie i ginekologii*, t. 1, 2-24. Wrocław: Edra Urban & Partner.
- Cavalcante, Marcelo B. et al. 2018. Lymphocyte immunotherapy for recurrent miscarriages: predictors of therapeutic success. *American Journal of Reproductive Immunology*, 79(6), 1-8.
- Chazan, Bogdan. 2000. Edukacja i higiena ciężarnej. W: *Ciąża wysokiego ryzyka*, red. Grzegorz H. Bręborowicz, 19-35. Poznań: Ośrodek Wydawnictw Naukowych.
- Chazan, Bogdan. 2013. Nieudane rodzielstwo – współczucie dla rodziców, szacunek dla ciała dziecka. W: *Od bólu po stracie do nadziei życia. Pogrzeb dziecka poronionego*, red. Jan Dziedzic i Piotr Guzdek, 205-214. Kraków: Wydawnictwo Naukowe UPJPII.
- Chiokadze, Maia i Jenara Kristesashvili. 2019. Immunobiological mechanisms and management of recurrent pregnancy loss (review). *Gregorian Medical News*, 6, 26-31.
- Chmaj-Wierzychowska, Karolina i Grzegorz Bręborowicz. 2003. Niemożność donoszenia ciąży. W: *Ginekologia. Podręcznik dla położnych, pielęgniarek i fizjoterapeutów*, red. Tomasz Opala, 158-167. Warszawa: Wydawnictwo Lekarskie PZWL.
- Christiansen, Ole B. 2011. Epidemiologia nawracających utrat ciąż. W: *Poronienia nawracające*, red. Jana Skrzypczak, 35-55. Warszawa: Wydawnictwo Lekarskie PZWL.

- Chu, Justin et al. 2020. What is the best method for managing early miscarriage?. *The BMJ*, 368, 1-5.
- Condous, George. 2007. Krwawienie i ból we wczesnej ciąży – co jest najczęstszym problemem. W: *Postępowanie w powikłaniach wczesnej ciąży. Podręcznik*, red. Tom Bourne i George Condous, 19-26. Warszawa: MediPage.
- Czajkowski, Krzysztof i Maria Ryłke-Tym. 2012. Ogólne zasady prowadzenia ciąży. W: *Fizjoterapia w ginekologii i położnictwie*, red. Dariusz Szukiewicz, 85-89. Warszawa: Wydawnictwo Lekarskie PZWL.
- Czajkowski, Krzysztof. 2004. Progesteron i gestageny w ciąży. W: *Patologia wczesnej ciąży*, red. Tomasz Paszkowski, 193-212. Lublin: IZT.
- Czajkowski, Krzysztof. 2012. Hormonalne uwarunkowania poronień. W: *Endokrynologia ciąży*, red. Błażej Męczekalski, 374-384. Warszawa: Wydawnictwo Lekarskie PZWL.
- Czekierdowski, Artur. 2004. Badanie ultrasonograficzne we wczesnej ciąży. W: *Patologia wczesnej ciąży*, red. Tomasz Paszkowski, 169-191. Lublin: IZT.
- Dera-Szymanowska, Anna i Grzegorz H. Bręborowicz. 2015. Obumarcie płodu. W: *Położnictwo i ginekologia*, t. 1, red. Grzegorz H. Bręborowicz, 164-170. Warszawa: Wydawnictwo Lekarskie PZWL.
- Deti, Laura et al. 2020. Early pregnancy ultrasound measurements and prediction of first trimester pregnancy loss: a logistic model. *Scientific Reports*, 10, 1-9.
- Doubilet, Peter M. i Carol B. Benson. 2018. *Badanie ultrasonograficzne we wczesnym pierwszym trymestrze*. W: Mary E. Norton, Leslie M. Scutt i Vickie A. Feldstein. *Callen. Ultrasonografia w położnictwie i ginekologii*, t. 1, 88-104. Wrocław: Edra Urban & Partner.
- Dubiel, Mariusz i Grzegorz H. Bręborowicz. 2010. Badanie ultrasonograficzne w położnictwie. W: *Położnictwo i ginekologia. Repetytorium*, red. Grzegorz H. Bręborowicz, 246-255. Warszawa: Wydawnictwo Lekarskie PZWL.
- Dudenhausen, Joachim W., Willibald Pschyrembel i Michael Obladen. 2010. *Położnictwo praktyczne i operacje położnicze*. Warszawa: Wydawnictwo Lekarskie PZWL.
- Dyer, Eleanor et al. 2019. Pregnancy decisions after fetal or perinatal death: systematic review of qualitative research. *BMJ Open*, 9, 1-8.
- El Dien, Hanaa O.B., Asmaa M.A. Elwahab i Eman M. Abdalla. 2019. The efficacy of serum biomarkers and ultrasound parameters in prediction of outcome in threatened abortion. *Egyptian Journal of Hospital Medicine*, 76(4), 3835-3839.
- Fawzy, Mona et al. 2016. Do women with recurrent miscarriage constitute a high-risk obstetric population? *Human Fertility*, 19(1), 9-15.
- Fox-Lee, Laura i Danny J. Schust. 2008. Powtarzające się utraty ciąży. W: *Ginekologia*, t. 3, red. Jonathan S. Berek i Emil Novak, 1391-1428. Warszawa: MediPage.
- Gabryś, Marian S. 2011. Poronienie samoistne i sztuczne – ujęcie biologiczne. *Życie i Płodność*, 1, 5-27.
- García-Enguádanos, Alberto et al. 2002. Risk factors in miscarriage: a review. *European Journal of Obstetrics & Gynecology and Reproductive Biology*, 102(2), 111-119.
- Garrey, Matthew M. et al. 2000. *Położnictwo ilustrowane*. Warszawa: Libramed.
- Gaskins, Audrey J. et al. 2018. Pre-pregnancy caffeine and caffeinated beverage intake and risk of spontaneous abortion. *European Journal of Nutrition*, 57(1), 107-117.
- George, Lena et al. 2006. Risks of repeated miscarriage. *Paediatric and Perinatal Epidemiology*, 20(2), 119-126.
- Geysler, Petrus J. i Thomas I. Siebert. 2015. Early recurrent pregnancy loss. *Obstetrics & Gynaecology Forum*, 25(1), 28-31.
- Goldstein, Steven R. 2007. Diagnostyka poronienia. W: *Postępowanie w powikłaniach wczesnej ciąży. Podręcznik*, red. Tom Bourne i George Condous, 27-35. Warszawa: MediPage.
- Guedes-Martins, Luis et al. 2015. Uterine artery Doppler in the management of early pregnancy loss: a prospective, longitudinal study. *BMC Pregnancy and Childbirth*, 15, 1-12.

- Gulanowska, Hanna. 1991. Wybrane zagadnienia diagnostyki prenatalnej. W: *W imieniu dziecka poczętego*, red. Jerzy W. Gałkowski i Janusz Gula, 53-64. Rzym–Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Guttmacher Institute. *Induced Abortion in the United States*. Dostęp: 30.05.2016. [http://www.guttmacher.org/pubs/fb\\_induced\\_abortion.html](http://www.guttmacher.org/pubs/fb_induced_abortion.html).
- Guzdek, Piotr i Sylwia Guzdek. 2020. Poronienie kliniczne jako niepowodzenie położnicze rodziców – aspekt biomedyczny. *Roczniki Teologiczne*, z. 10: *Nauki o Rodzinie*, 67, 39-58.
- Hamid-Sowińska, Anissa. 2012. Aktywność fizyczna w czasie ciąży. W: *Położnictwo*, t. 1: *Fizjologia ciąży*, red. Grzegorz H. Bręborowicz i Wiesław Markwitz, 203-218. Warszawa: Wydawnictwo Lekarskie PZWL.
- Hyde, Kassie J. i Danny J. Schust. 2015. Genetic considerations in recurrent pregnancy loss. *Cold Spring Harbor Perspectives in Medicine*, 5(3), 1-18.
- Ibrahim, Zakia M. et al. 2013. Role of 1,25-dihydroxyvitamin D (vitamin D3) as immunomodulator in recurrent missed miscarriage. *Middle East Fertility Society Journal*, 18(3), 171-176.
- Iwanowicz-Palus, Grażyna i Grażyna Stadnicka. 2009. Styl życia. W: *Opieka przedkoncepcyjna*, red. Grażyna Stadnicka, 103-112. Warszawa: Wydawnictwo Lekarskie PZWL.
- Jakiel, Grzegorz. 2009. Płodność kobiety i mężczyzny w różnych sytuacjach zdrowotnych i życiowych, zapłodnienie – współżycie seksualne. W: *Opieka przedkoncepcyjna*, red. Grażyna Stadnicka, 37-49. Warszawa: Wydawnictwo Lekarskie PZWL.
- Jakiel, Grzegorz, Dorota Robak-Chołubek i Joanna Tkaczuk-Włach. 2006. Poronienia samoistne. *Przegląd Menopauzalny*, 3, 191-194.
- Janowicz-Grelewska, Anna i Piotr Sieroszewski. 2013. Znaczenie prognostyczne ultrasonograficznego rozpoznania krwiaka podkosmówkowego dla przebiegu ciąży. *Ginekologia Polska*, 84(11), 944-949.
- Jarvis, Gavin E. 2017. Early embryo mortality in natural human reproduction: what the data say [version 2; referees: 1 approved, 2 approved with reservations]. *F1000Research*, 5, 1-19.
- Jasiński, Piotr i Tadeusz Pisarski. 2003. Badanie patomorfologiczne. W: *Ginekologia. Podręcznik dla położnych, pielęgniarek i fizjoterapeutów*, red. Tomasz Opala, 100-107. Warszawa: Wydawnictwo Lekarskie PZWL.
- Jeve, Yadava B. i William Davies. 2014. Evidence-based management of recurrent miscarriages. *Journal of Human Reproductive Sciences*, 7(3), 159-169.
- Johns, Gemma i Eric Jauniaux. 2007. Rozwój wczesnej ciąży. W: *Postępowanie w powikłaniach wczesnej ciąży. Podręcznik*, red. Tom Bourne i George Condous, 9-18. Warszawa: MediPage.
- Jóźwiak, Michał i Adam Śledziewski. 2002. Powikłania poronień samoistnych i sztucznych. W: *Postępowanie w nagłych stanach w położnictwie i ginekologii*, red. Bogdan Chazan i Jerzy Leibschang, 338-352. Warszawa: Wydawnictwo Lekarskie PZWL.
- Kelly, Kristin et al. 2021. A review of stillbirth definitions: a rationale for change. *European Journal of Obstetrics & Gynecology and Reproductive Biology*, 256, 235-245.
- Kempiak, Joanna i Katarzyna Cypryk. 2010. Biochemiczna ocena rozwoju ciąży. W: *Położnictwo i ginekologia. Repetytorium*, red. Grzegorz H. Bręborowicz, 259-264. Warszawa: Wydawnictwo Lekarskie PZWL.
- Kopeć, Izabella. 2012. Najczęstsze problemy hematologiczne okresu ciąży. W: *Ciąża: problemy internisty i kardiologa*, red. Mirosław Dłużniewski, Iwona Grzywanowska-Łaniewska i Mirosław Wielgoś, 305-319. Lublin: Wydawnictwo Czelej.
- Kornas-Biela, Dorota. 2011. Okres prenatalny. W: *Psychologia rozwoju człowieka*, red. Janusz Trempała, 147-170. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kutteh, William H. i Mary D. Stephenson. 2009. Poronienia nawykowe. W: *Ginekologia kliniczna*, t. 3, red. Eric J. Bieber, Joseph S. Sanfilippo, Ira R. Horowitz, 823-846. Wrocław: Elsevier Urban & Partner.
- Lachelin, Gillian C.L. 1998. *Poronienia*. Warszawa: Prószyński i S-ka.

- Laird, Susan M. et al. 2003. A review of immune cells and molecules in women with recurrent miscarriage. *Human Reproduction Update*, 9(2), 163-174.
- Lang, Kevin i Ana Nuevo-Chiquero. 2012. Trends in self-reported spontaneous abortions: 1970-2000. *Demography*, 49(3), 989-1009.
- Latos-Bieleńska, Anna. 2011. Badania genetyczne u pary z poronieniami nawracającymi. Elementy diagnostyki genetycznej. W: *Poronienia nawracające*, red. Jana Skrzypczak, 131-142. Warszawa: Wydawnictwo Lekarskie PZWL.
- Lewicka, Magdalena et al. 2013. Charakterystyka poronień i prawa przysługujące kobiecie po stracie ciąży. *Annales Academiae Medicae Stetinensis*, 59(1), 123-129.
- Lin, Katherine i Samantha Butts. 2008. Recurrent pregnancy loss. W: *NMS Obstetrics and Gynecology*, red. Samantha M. Pfeifer. 307-313. Filadelfia: Lippincott Williams and Wilkins.
- Lindert, Olaf. 2011a. Poronienie (abortio, miscarriage). W: *Lepetytorium. Ginekologia i położnictwo*. Olaf Lindert, Kornelia Tomaszewska i Jacek P. Grabowski, 73-77. Wrocław: Elsevier Urban & Partner.
- Lindert, Olaf. 2011b. Krwotoki położnicze. W: *Lepetytorium. Ginekologia i położnictwo*, Olaf Lindert, Kornelia Tomaszewska i Jacek P. Grabowski, 11-37. Wrocław: Elsevier Urban & Partner.
- Maesawa, Yoko. 2015. History of biochemical pregnancy was associated with the subsequent reproductive failure among women with recurrent spontaneous abortion. *Gynecological Endocrinology*, 31(4), 306-308.
- Malewski, Zbyszko. 2008. Poronienie samoistne. W: *Ginekologia*, t. 1, red. Zbigniew Słomko, 586-588. Warszawa: PZWL Wydawnictwo Lekarskie.
- Malinowski, Andrzej i Jacek R. Wilczyński. 2004. Poronienia nawykowe. W: *Patologia wczesnej ciąży*, red. Tomasz Paszkowski, 67-100. Lublin: IZT.
- Malinowski, Andrzej. 2011. Poronienia nawracające i wielokrotne niepowodzenia zapłodnienia pozaustrojowego. W: *Nieplodność i rozród wspomagany*, red. Jerzy Radwan i Sławomir Wołczyński, 299-320. Poznań: Termedia Wydawnictwa Medyczne.
- Manolea, Maria M. et al. 2015. Statistical correlations of the spontaneous abortion with trombophilia and rother associated pathologies. *Current Health Sciences Journal*, 41(2), 158-164.
- Martius, Gerhard. 2002. Małe zabiegi ginekologiczne. W: *Operacje ginekologiczne*, red. Gerhard Martius, 13-66. Warszawa: Elsevier Urban & Partner.
- Martius, Gerhard. 2004a. Zapłodnienie, rozwój zarodka i łożyska. W: *Ginekologia i położnictwo*, red. Gerhard Martius, Meinert Breckwoldt i Albrecht Pfeleiderer, 54-56. Wrocław: Elsevier Urban & Partner.
- Martius, Gerhard. 2004b. Nieprawidłowości zagnieżdżenia się jaja płodowego. W: *Ginekologia i położnictwo*, red. Gerhard Martius, Meinert Breckwoldt i Albrecht Pfeleiderer, 186-194. Wrocław: Elsevier Urban & Partner.
- Martius, Joachim. 2004. Choroby zakaźne ciężarnych przenoszone drogą płciową. W: *Ginekologia i położnictwo*, red. Gerhard Martius, Meinert Breckwoldt i Albrecht Pfeleiderer, 165-183. Wrocław: Elsevier Urban & Partner.
- McKay Hart, David i Jane Norman. 2006. *Ginekologia*. Wrocław: Elsevier Urban & Partner.
- Milart, Paweł, Tomasz Paszkowski i Ewa Woźniakowska. 2004. Poronienie zatrzymane i puste jajo płodowe. W: *Patologia wczesnej ciąży*, red. Tomasz Paszkowski, 59-65. Lublin: IZT.
- Miller, Sarah C. 2015. The moral meanings of miscarriage. *Journal of Social Philosophy*, 46(1), 141-157.
- Napier, Stephen. 2010. Vulnerable embryos: a critical analysis of twinning, rescue, and natural-loss arguments. *American Catholic Philosophical Quarterly*, 84(4), 781-810.
- Naz, Saima, Shakila Yasmin i Nergis Taj. 2014. Frequency of spontaneous miscarriages in early pregnancy comparison between obese versus normal weight women. *Biomedica*, 30(2), 101-105.
- Nepiyivoda, Oksana M. i Tetiana B. Ryvak. 2020. Threatened miscarriage and pregnancy loss: contemporary aspects of the problem. *Wiadomości Lekarskie*, 73(5), 1021-1027.

- Ohayi, Samuel R. i Nnaemeka T. Onyishi. 2020. Routine histopathological analysis of the products of conception: is there a value?. *Nigerian Medical Journal*, 61(3), 136-139.
- Oleszczuk, Jan, Bożena Leszczyńska-Gorzelał i Jan Wilczyński. 1999. Choroby współistniejące z ciążą. W: *Rudolfa Klimka położnictwo*, red. Wiesław Szymański, 501-609. Kraków: Dream.
- Oleszczuk, Jan, Wiesław Szymański i Jan Wilczyński. 1999. Patologia ciąży. W: *Rudolfa Klimka położnictwo*, red. Wiesław Szymański, 395-499. Kraków: Dream.
- Osuch, Beata i Agnieszka Timorek-Lemieszczuk. 2012. Postępowanie zachowawcze i operacyjne w ginekologii. W: *Fizjoterapia w ginekologii i położnictwie*, red. Dariusz Szukiewicz, 71-74. Warszawa: Wydawnictwo Lekarskie PZWL.
- Panay, Nick. et al. 2006. *Położnictwo i ginekologia*. Wrocław: Elsevier Urban & Partner.
- Paszkowski, Maciej, Marek Lisiecki i Tomasz Paszkowski. 2018. Terapia w zagrażającym poronieniu. W: *Farmakoterapia w położnictwie*, red. Grzegorz H. Bręborowicz i Marzena Dworacka, 105-108. Warszawa: PZWL Wydawnictwo Lekarskie.
- Pietryga, Marek. 2012. Ultrasonografia. W: *Położnictwo*, t. 4: *Diagnostyka biofizyczna i biochemiczna w medycynie perinatalnej*, red. Grzegorz H. Bręborowicz i Mirosław Wielgoś, 137-142. Warszawa: Wydawnictwo Lekarskie PZWL.
- Pilewska-Kozak, Anna B. i Katarzyna Kanadyś. 2009. Organizacja poradnictwa przedkoncepcyjnego w Polsce i na świecie. W: *Opieka przedkoncepcyjna*, red. Grażyna Stadnicka, 30-36. Warszawa: Wydawnictwo Lekarskie PZWL.
- Pinar, Mehmet H. et al. 2018. Early pregnancy losses: review of nomenclature, histopathology and possible etiologies. *Fetal & Pediatric Pathology*, 37(3), 191-209.
- Postępowanie w przypadku straty wczesnej ciąży. Wytyczne Royal College of Obstetricians and Gynaecologists. 2007. *Medycyna Praktyczna – Ginekologia i Położnictwo*, 2, 19-36.
- Pumpiański, Rafał. 1956. *Higiena w życiu kobiety*. Warszawa: PZWL.
- Radomański, Tomasz, Tomasz Paszkowski i Wojciech Wrona, *Poronienie septyczne*. W: *Patologia wczesnej ciąży*, red. Tomasz Paszkowski, 101-107. Lublin: IZT.
- Radowicki, Stanisław et al. 2012. Choroby podwzgórza i przysadki mózgowej u kobiety w ciąży. W: *Endokrynologia ciąży*, red. Błażej Męczekalski, 157-169. Warszawa: Wydawnictwo Lekarskie PZWL.
- Raheem, Alyaa M., Hayder A. Al-Shimmari i Shatha K.A. Kareem. 2019. The incidence of ultrasound diagnosed uterine abnormalities related to miscarriage rates – a local audit. *Romanian Journal of Medical Practice*, 14(3), 314-320.
- Rapkin, Andrea J. i Carol N. Howe. 2008. Zespół bólowy miednicy mniejszej i bolesne miesiączkowanie. W: *Ginekologia*, t. 2, red. Jonathan S. Berek i Emil Novak, 557-580. Warszawa: MediPage.
- Rekomendacje Polskiego Towarzystwa Ginekologicznego dotyczące diagnostyki ultrasonograficznej w położnictwie i ginekologii. 2004. W: *Ultrasonografia dopplerowska w położnictwie i ginekologii*, red. Jacek Brązert i in., 239-243. Poznań: Ośrodek Wydawnictw Naukowych.
- Rozporządzenia Ministra Zdrowia z dnia 9 listopada 2015 roku w sprawie standardów postępowania medycznego przy udzielaniu świadczeń zdrowotnych w dziedzinie położnictwa i ginekologii z zakresu okołoporodowej opieki położniczo-ginekologicznej, sprawowanej nad kobietą w okresie ciąży, porodu, połogu, w przypadkach występowania określonych powikłań oraz opieki nad kobietą w sytuacji niepowodzeń położniczych, Dz.U. 2015 poz. 2007.
- Ruis, Kristy i Kristiina Altman. 2012. Nawracające straty ciąży. W: *Podręcznik ginekologii i położnictwa Johns Hopkins*, red. Kimberly B. Fortner et al., 543-549. Warszawa: MediPage.
- Schneider, Henriette. 2004. Choroby ciąży. W: *Ginekologia i położnictwo*, red. Gerhard Martius, Meinert Breckwoltd i Albrecht Pfeleiderer, 119-163. Wrocław: Elsevier Urban & Partner.
- Seksaka, Mahmoud A. et al. 2020. Prediction of spontaneous abortion risk by the use of first trimester ultrasound measurements and maternal serum progesterone level. *Egyptian Journal of Hospital Medicine*, 79, 369-373.

- Semm, Kurt. 2015. Niepłodność – niemożność donoszenia ciąży. W: *Ginekologia praktyczna*, red. Willibald Pschyrembel, Gunter Strauss i Eckhard Petri, 627-681. Warszawa: Wydawnictwo Lekarskie PZWL.
- Seremak-Mrozikiewicz, Agnieszka, Magdalena Barlik i Krzysztof Drews. 2018. Nawracające utraty ciąży. W: *Farmakoterapia w położnictwie*, red. Grzegorz H. Bręborowicz i Marzena Dworacka, 86-90. Warszawa: PZWL Wydawnictwo Lekarskie.
- Seyedhassani, Seyed M. et al. 2010. The point mutations of mitochondrial tRNA threonine and proline in idiopathic repeated pregnancy loss. *Iranian Journal of Reproductive Medicine*, 8(1), 45-50.
- Shah, Ziad U. i Sadia Nasir. 2019. Frequency of common complications in septic induced miscarriages. *Journal of Medical Sciences*, 27(3), 185-189.
- Sharef, Alya A.R., Samira S. Hussien i Fatehiya M. Noori. 2020. Vitamin D3 deficiency and early pregnancy loss. *World Family Medicine*, 18(1), 76-80.
- Skrzypczak, Jana. 2015. Poronienie. W: *Położnictwo i ginekologia*, t. 1, red. Grzegorz H. Bręborowicz. 91-100. Warszawa: Wydawnictwo Lekarskie PZWL.
- Skrzypczak, Jana i Mateusz Mikołajczyk. 2001. Zakażenie w przebiegu poronienia. W: *Zakażenia perinatalne*, t. 2, red. Zbigniew Słomko i Krzysztof Drews, 74-80. Poznań: Polskie Towarzystwo Medycyny Perinatalnej.
- Skrzypczak, Jana. 2011a. Rozwój wczesnej ciąży. W: *Poronienia nawracające*, red. Jana Skrzypczak. 11-34. Warszawa: Wydawnictwo Lekarskie PZWL.
- Skrzypczak, Jana. 2011b. Standardy postępowania w nieprawidłowościach pierwszego trymestru ciąży. W: *Poronienia nawracające*, red. Jana Skrzypczak, 197-209. Warszawa: Wydawnictwo Lekarskie PZWL.
- Smith, Roger P. 2002. *Netter's Obstetrics, Gynecology and Women's Health*. Teterboro: Icon Learning Systems.
- Speroff, Leon i Marc A. Fritz. 2007. *Kliniczna endokrynologia ginekologiczna i niepłodność*. Warszawa: MediPage.
- Stadnicka, Grażyna, Grażyna Iwanowicz-Palus i Anna B. Pilewska-Kozak. 2009. Choroby współistniejące. W: *Opieka przedkoncepcyjna*, red. Grażyna Stadnicka, 125-130. Warszawa: Wydawnictwo Lekarskie PZWL.
- Stadnicka, Grażyna i Grażyna Iwanowicz-Palus. 2009. Środowisko zamieszkania i pracy. W: *Opieka przedkoncepcyjna*, red. Grażyna Stadnicka, 113-115. Warszawa: Wydawnictwo Lekarskie PZWL.
- Stonehouse, Anne i Bruce Sutherland. 1992. *Po poronieniu*. Warszawa: PZWL.
- Stovall, Thomas G. 2008. Poronienie i ciąża pozamaciczna. W: *Ginekologia*, t. 2, red. Jonathan S. Berek i Emil Novak, 663-693. Warszawa: MediPage.
- Stupak, Aleksandra i Anna Kwaśniewska. 2015. Aktualne rekomendacje postępowania w poronieniu. *Wiadomości Lekarskie*, 68(1), 79-87.
- Sudhir, Neha et al. 2016. Cytogenetic analysis in couples with recurrent miscarriages: a retrospective study from Punjab, north India. *Journal of Genetics*, 95(4), 887-894.
- Ştikür, Yavuz E. et al. 2014. The effects of subchorionic hematoma on pregnancy outcome in patients with threatened abortion. *Journal of the Turkish-German Gynecological Association*, 15(4), 239-242.
- Szkodziak, Piotr et al. 2012. Poronienie. W: *Położnictwo*, t. 2: *Medycyna matczyno- płodowa*, red. Grzegorz H. Bręborowicz i Tomasz Paszkowski, 1-9. Warszawa: Wydawnictwo Lekarskie PZWL.
- Szpera-Goździewicz, Agata. 2015. Zmiany ustrojowe w przebiegu ciąży. W: *Położnictwo i ginekologia*, t. 1, red. Grzegorz H. Bręborowicz, 45-62. Warszawa: PZWL Wydawnictwo Lekarskie.
- Szukiewicz, Dariusz. 2012. Wybrane zagadnienia z patofizjologii ciąży. W: *Fizjoterapia w ginekologii i położnictwie*, red. Dariusz Szukiewicz, 71-74. Warszawa: PZWL Wydawnictwo Lekarskie.
- Szymański Wiesław, Bożena Leszczyńska-Gorzelałak i Jan Oleszczuk. 1999. Poronienie. W: *Rudolfa Klimka położnictwo*, red. Wiesław Szymański, 501-609. Kraków: DREAM.



- Śmiertka, Waclaw i Jacek Boj. 1999. Poronienie. *Nowa Klinika*, 12(6), 1231-1232.
- Thaker, Riddhi et al. 2019. Correlation of copper and zinc in spontaneous abortion. *International Journal of Fertility and Sterility*, 13(2), 97-101.
- Tomasik, Paweł, Aneta Zwierzchowska i Ewa Barcz. 2015. Assessment of patient acceptability of medical treatment in case of non-viable first trimester pregnancy. *Ginekologia Polska*, 86(5), 383-387.
- Trinder, Johanna. 2007. Farmakologiczne i chirurgiczne postępowanie w wypadku poronienia. W: *Postępowanie w powikłaniach wczesnej ciąży. Podręcznik*, red. Tom Bourne i George Conous, 51-65. Warszawa: MediPage.
- Troszyński, Michał. 2016. *Położnictwo: ćwiczenia*. Warszawa: PZWL Wydawnictwo Lekarskie.
- Vaiarelli Alberto et al. 2018. Biochemical pregnancy loss after frozen embryo transfer seems independent of embryo developmental stage and chromosomal status. *Reproductive BioMedicine Online*, 37(3), 349-357.
- van Niekerk, Elzanne C., Thomas I. Siebert i Thinus F. Kruger. 2013. An evidence-based approach to recurrent pregnancy loss. *South African Journal of Obstetrics & Gynaecology*, 19(3), 61-65.
- Weintraub, Adi Y. i Eyal Sheiner. 2011. Early pregnancy loss. W: *Bleeding during pregnancy: a comprehensive guide*, red. Eyal Sheiner, 25-44. New York: Springer.
- Wilczak, Maciej et al. 2009. Powikłania związane ze stosowaniem tradycyjnych metod diagnostycznych. W: *Powikłania pooperacyjne w ginekologii*, red. Beata Śpiewankiewicz, 87-101. Warszawa: PZWL Wydawnictwo Lekarskie.
- Woollard, Malcolm et al. 2011. *Stany nagłe w położnictwie*. Warszawa: PZWL Wydawnictwo Lekarskie.
- Wu, Yan H. 2003. Spontaneous abortions. W: *Ob/gyn secrets*, red. Thomas J. Bader, 81-85. Filadelfia: Elsevier-Mosby.
- Wysocki, Jacek. 2018. Szczepienia w ciąży. W: *Farmakoterapia w położnictwie*, red. Grzegorz H. Bręborowicz i Marzena Dworacka, 470-476. Warszawa: PZWL Wydawnictwo Lekarskie.
- Wysocki, Jacek. 2012. Szczepienia w czasie ciąży. W: *Położnictwo*, t. 1: *Fizjologia ciąży*, red. Grzegorz H. Bręborowicz i Wiesław Markwitz, 185-193. Warszawa: PZWL Wydawnictwo Lekarskie.
- Załącznik nr 1 do rozporządzenia Ministra Zdrowia i Opieki Społecznej z 25 kwietnia 1994 r. zmieniającego rozporządzenie w sprawie rodzajów dokumentacji medycznej, sposobu jej prowadzenia oraz szczegółowych warunków jej udostępniania (Dz.U. 1994 nr 56 poz. 234).
- Załącznik nr 1 do rozporządzenia Ministra Zdrowia z 6 kwietnia 2020 r. w sprawie rodzajów, zakresu i wzorów dokumentacji medycznej oraz sposobu jej przetwarzania (Dz.U. 2020 poz. 666).
- Zehra, Nayyab. et al. 2017. Consanguinity and maternal age: possible risk factors for spontaneous abortions in Pakistani females of reproductive age group (15-49 years). *Professional Medical Journal*, 24(4), 511-515.
- Zimmer, Mariusz i Tomasz Fuchs. 2004. Ciąża po leczeniu niepłodności. W: *Patologia wczesnej ciąży*, red. Tomasz Paszkowski, 125-137. Lublin: IZT.

**PIOTR GUZDEK** – dr nauk społecznych w dyscyplinie nauki socjologiczne, mgr nauk o rodzinie, mgr dziennikarstwa i komunikacji społecznej, członek Rady Programowej Centrum Aksjologii Nowych Technologii i Przemian Społecznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, sekretarz zarządu Polskiego Stowarzyszenia Familiologicznego, specjalista nauk o rodzinie w Polskim Stowarzyszeniu Obrońców Życia Człowieka, wykładowca na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, zainteresowania badawcze – bioetyka i antropologia rodziny.

#### **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 GLOMBIK – 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)

MIECZYŚLAWA MAKAROWICZ (REDAKTOR JĘZYKOWY – JĘZYK POLSKI)

THADDÄUS PYRCZEK (REDAKTOR JĘZYKOWY – JĘZYK NIEMIECKI)

JOHN M. GRONDELSKI (REDAKTOR JĘZYKOWY – JĘZYK ANGIELSKI)

Adres pocztowy: ul. Wieżowa 2/4, 61-111 Poznań

tel. +48 519 340 537

adres mailowy: [tim@amu.edu.pl](mailto:tim@amu.edu.pl)

Adres internetowy: <http://teologiaimoralnosc.amu.edu.pl>

PROJEKT OKŁADKI: JACEK GRZEŚKOWIAK

OPRACOWANIE REDAKCYJNE: MIECZYŚLAWA MAKAROWICZ

SKŁAD KOMPUTEROWY: SCRIPTOR S.C.

TŁUMACZENIE NA JĘZYK ANGIELSKI: PRZEMYSŁAW ZGÓRECKI

WERSJĄ PIERWOTNĄ CZASOPISMA JEST WERSJA ELEKTRONICZNA

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](mailto:thfacwyd@amu.edu.pl)

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

Druk: Totem, ul. Jacewska 89, 88-100 Inowrocław