

Teologia i Moralność

34

THEOLOGY AND MORALITY

34

ACCOMPANYING MARRIAGE AND FAMILY

Edited by
ANDRZEJ PRYBA



ADAM MICKIEWICZ UNIVERSITY IN POZNAŃ
FACULTY OF THEOLOGY
POZNAŃ 2023

TEOLOGIA I MORALNOŚĆ

34

TOWARZYSZENIE MAŁŻEŃSTWU I RODZINIE

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

JAN KOCHEL

Towarzyszenie w rodzinie osobom starszym

Accompanying the Elderly in the Family

~ 9 ~

ARKADIUSZ ŻUKIEWICZ

Teoretyczne podstawy towarzyszenia rodzinom zastępczym.

W stronę rekomendacji metodycznych z punktu widzenia nauk o rodzinie

Theoretical foundations of the accompaniment of foster families.

Towards methodological recommendations from the point of view of family studies

~ 27 ~

MARIAN MACHINEK

Katoliccy rodzice wobec zapłodnienia *in vitro*

Catholic parents' attitudes towards *in vitro* fertilisation

~ 41 ~

MARIUSZ JANAS

Apostolat mężczyzny w rodzinie

The Apostolate of Man in the Family

~ 55 ~

JAN ORZESZYNA

Duszpasterz wobec wspomaganego samobójstwa

Pastoral care in the face of assisted suicide

~ 69 ~

ADAM CZABAŃSKI

Profilaktyka samobójstw jako wyraz afirmacji życia

Suicide prevention as an expression of affirmation of life

~ 85 ~

EMILIA LICHTENBERG-KOKOSZKA, TOMASZ GWOŹDZIEWICZ

Wsparcie rodziny z doświadczeniem zaniedbania
jako jednej z form przemocy prenatalnej

Supporting families with the experience of negligence as one of the forms of prenatal violence

~ 97 ~

ALEKSANDRA KŁOS-SKRZYPCZAK

Utrata dziecka w okresie prenatalnym. Aspekt społeczno-moralny

Perinatal loss. Social and moral aspect

~ 111 ~

JURAND ŻELISŁAWSKI

Życie ludzkie w homiliach na uroczystość Zwiastowania Pańskiego
księdza arcybiskupa Stanisława Gądeckiego

The human life in homilies for the Annunciation of the Lord by Most
Rev. Archbishop Stanisław Gądecki

~ 127 ~

MIKOŁAJ GĘBKA

Postawy Polaków wobec aborcji w latach 1989-2023

The Attitudes of Poles towards Abortion between 1989 and 2023

~ 143 ~

MIROSLAW BRZEZIŃSKI

Rodzina i wiara w życiu mężczyzn osadzonych

Family and faith in the lives of male prisoners

~ 169 ~

PAWEŁ GAŁUSZKA, MAGDALENA DEJ

Duszpasterskie towarzyszenie narzeczonym i młodym małżonkom w Kościele katolickim
według najnowszego dokumentu Dykasterii ds. Świeckich, Rodziny i Życia
na tle dotychczasowej praktyki duszpasterskiej i dokumentów Magisterium

The Pastoral Accompaniment of fiancées and young marriages in the Catholic Church
in the light of the new document of the Dicastery for Laity, Family in Life,
presented against the backdrop of former pastoral practice and documents of Magisterium

~ 181 ~

MAREK KLUZ

Moral Reorientation through the Emulation of Christ
in the Teachings of Joseph Ratzinger – Pope Benedict XVI

Reorientacja moralna poprzez naśladowanie Chrystusa
w nauczaniu Josepha Ratzingera – Papież Benedykt XVI

~ 199 ~

VARIA**ANNA M. KRÓLIKOWSKA**

Status prawdziwościowy narracji

– perspektywa socjologii (religii), realizmu krytycznego i fenomenologii

The truth status of a narrative – the perspective of sociology (of religion), critical realism
and phenomenology

~ 215 ~

SEBASTIAN KIEBIG

Transformation(en) als Gegenwartserfahrung(en) der pastoralen Situation in Deutschland

Transformation(s) as contemporary experience(s) of the pastoral situation in Germany

~ 229 ~

MICHAŁ PŁÓCIENNIKW poszukiwaniu wyznaczników specyficznego chrześcijańskiego modelu krytyki
inaczej myślących i postępującychIn search of determinants of a specifically Christian model
of criticism that thinks and acts differently

~ 245 ~

JACEK BRAMORSKI

„DAMMI DA BERE”.

La spiritualità brigidina di fronte alle sfide attuali della vita consacrata

„GIVE ME A DRINK” Brigidian spirituality in the face of the current challenges
of consecrated life

~ 265 ~

KLAUDIA CYMANOW-SOSIN, KRZYSZTOF MLYCZYŃSKI, KRZYSZTOF TENEROWICZ

Wolność słowa a cenzura mediów tureckich

w kontekście nowelizacji ustawy o mediach społecznościowych

Freedom of speech and censorship of Turkish media in the context
of the amendment to the law on social media

~ 281 ~

KATARZYNA STANKIEWICZ, ANNA KOCHAN

Spotkania Małżeńskie jako droga rozwoju małżonków

– na podstawie przeglądu wybranej literatury oraz badań własnych

Encounters of Married Couples as a path to grow for spouses

– based on a review of selected literature and own research

~ 295 ~

ARTYKUŁY RECENZYJNE / REVIEWS

JADWIGA CLEA MORENO-SZYPOWSKA

Poznać kochając, kochać poznając prawdziwą rzeczywistość

To know by loving love while knowing the true reality

~ 313 ~

HENRYK SŁAWIŃSKI

Jest nadzieja, bo jest Niepokalana, red. Bogdan Kulik MSF,

wydawnictwo Bernardinum, Pelplin 2023, s. 240.

There is Hope, because there is Immaculate, edited by Bogdan Kulik MSF,

Bernardinum Publishing House, Pelplin 2023, p. 240.

~ 335 ~

RECENZJE / REVIEWS

Adam Czabański i Andrzej Pryba, *Samobójstwo w optyce katolickiej*, Poznań 2022

(Marek Kluz)

~ 347 ~

Andrzej Muszala, *A z tej śmierci życie tryska. Śmierć jako najwyższy akt moralny*,

Wydawnictwo Bernardinum, Pelplin 2022, 532 ss.

(Zbigniew Wanat, *Śmierć w perspektywie nadziei*)

~ 349 ~

SPRAWOZDANIA / REPORTS

Jerzy Zachariasz Kowalski, *Sprawozdanie ze Zjazdu Teologów Moralistów.*

Zakopane („Księżówka”) 11-13.06.2023

~ 355 ~

DYSERTACJE DOKTORSKIE / DOCTORAL DISSERTATIONS

HUBERT PILARCZYK

Dojrzały czy niedojrzały? Dojrzałość nupturientów do zawarcia sakramentalnego związku
na podstawie badań pilotażowych w archidiecezji poznańskiej

Mature or immature? Maturity of nupturients to enter into a sacramental union
based on pilot studies in the Archdiocese of Poznan

~ 363 ~

Towarzyszenie w rodzinie osobom starszym

Accompanying the Elderly in the Family

JAN KOCHEL

Uniwersytet Opolski, Wydział Teologiczny, Polska

jkochel@uni.opole.pl

<https://orcid.org/0000-0002-0399-6056>

Abstract: The article presents a familiological approach to the problem of education and formation of the elderly. Various circles are interested in what constitutes positive aging, among them the family as the first and fundamental “school of social virtues” (cf. GE 3). Gerontology is the study of aging and old age, field that has been developing dynamically in recent years, proposing new educational models of (transcendent) culture pedagogy, e.g. “gerotranscendence” or “accompanying pedagogy”. It is worth confronting them with biblical sources and the teaching of the Church on contemporary aging processes. An important direction of senior education and accompanying the elderly in the family is correcting the negative image of old age and presenting it as an opportunity for intellectual, socio-cultural and spiritual development. Hence, the urgent need for pastoral care for the elderly in the family and parish community. The value of the chosen concept lies in a positive but also realistic approach to the involvement of seniors. After all, it is only in direct contact with elderly people in the family that all theoretical foundations of the pedagogy of the elderly give the opportunity to verify the proposed solutions on the basis of gerontological reflection.

Keywords: elderly people; family; gerotranscendence; pedagogy of accompaniment; pastoral care.

Abstrakt: W artykule zaprezentowano prorodzinne podejście do problemu edukacji i formacji osób starszych. Różne środowiska są zainteresowane tym, co składa się na pozytywne starzenie się, wśród nich jest również rodzina jako pierwsza i fundamentalna „szkoła cnót społecznych” (DWCH 3). Gerontologia jest nauką o starzeniu się i starości, która w ostatnich latach dynamicznie się rozwija, proponując nowe modele edukacyjne pedagogiki kultury (transcendentnej), np. „gerotranscendencji” czy „pedagogiki towarzy-

szenia”. Warto skonfrontować je ze źródłami biblijnymi i nauczaniem Kościoła na temat współczesnych procesów starzenia się. Istotnym kierunkiem wychowania senioralnego oraz towarzyszenia osobom starszym w rodzinie jest korygowanie negatywnego wyobrażenia o starości oraz ukazywanie jej jako szansy rozwoju intelektualnego, społeczno-kulturowego i duchowego. Stąd pilna potrzeba duszpasterstwa osób w podeszłym wieku we wspólnocie rodzinnej i parafialnej. Wartość wybranej koncepcji polega na pozytywnym, ale i realistycznym podejściu do zaangażowania seniorów. W końcu wszelkie teoretyczne podstawy pedagogii osób starszych mogą zostać rozwiązane i rozwiązania proponowane mogą zostać zweryfikowane na gruncie refleksji gerontologicznej dopiero w bezpośrednim kontakcie z osobami starszymi w rodzinie.

Słowa kluczowe: osoby starsze; rodzina; gerotranscendencja; pedagogika towarzyszenia; duszpasterstwo

Dzięki uwadze, którą w adhortacji o miłości w rodzinie papież Franciszek poświęcił terminowi „towarzystwo” (Franciszek 2016, 187-193, 291-312), otrzymał on nową szansę. Jest mocno osadzony w tradycji biblijnej (Strong 2015, 29; Popowski 1995, 18) i pedagogice ignacjańskiej (Marek 2014; Dybowska 2014, 81-93). Piękny i bogaty znaczeniowo termin, wypaczony przez ideologię marksistowską, domaga się ponownego odkrycia, gdyż „Kościół musi baczenie i z troską *towarzyszyć* swoim dzieciom najslabszym, naznaczonym miłością zranioną i zagubioną, przywracając nadzieję i zaufanie, jak światło latarni morskiej czy też pochodnia wniesiona pośród ludzi, by oświecić tych, którzy stracili kurs, czy też są w samym środku burzy” (Franciszek 2016, 291). W tym kontekście pedagogikę towarzyszenia osobom starszym można rozumieć jako troskę o kształtowanie dojrzałości w sferze ludzkiej i duchowej oraz wpływanie na własny rozwój (autoformację), który trwa przez całe życie człowieka. W rodzinie „mogą być osoby potrzebujące pomocy, a przynajmniej towarzystwa oraz gestów sympatii, ale mogą też być wielkie cierpienia, gdzie trzeba pocieszenia” (Franciszek 2016, 187). Idea towarzyszenia wpisuje się w nurt pedagogiki transcendentnej, dostarczając nowych motywów uzasadniających taki, a nie inny sposób postępowania. Za główny cel prezentowanego artykułu obrano zatem próbę zwięzłej charakterystyki idei towarzyszenia osobom starszym w rodzinie. W pierwszej kolejności zostaną omówione biblijne źródła i założenia starości. Następnie zostaną przedstawione dwa modele edukacji osób starszych: koncepcja „gerotranscendencji” (L. Tornstam) i „pedagogiki towarzyszenia” (Z. Marek). Na koniec zostaną wskazane zasadnicze kierunki duszpasterstwa osób w podeszłym wieku we wspólnocie rodzinnej i parafialnej.

I. „Ten jest naprawdę sędziwy, kto żyje przykładnie” (Mdr 4,9)

Papież Franciszek, opisując aktualną sytuację rodziny, przywołuje tradycyjny szacunek dla osób starszych utrwalony w wielopokoleniowych rodzinach. Kontynuuje tym samym nauczanie Pisma Świętego i Kościoła na ten temat. Biblia przedstawia osoby starsze – starość (gr. *gerousia*) w sposób bardziej lub mniej metaforyczny (por. Koh 12,2-8) oraz egzystencjalny: „Starości nie ocenia się wiekiem i liczbą lat się jej nie mierzy. Siwizna, która budzi szacunek – to roztropność. Ten jest naprawdę sędziwy, kto żyje przykładnie” (Mdr 4,8-9 BŚP; por. Prz 16,31; Syr 25-4-6; zob. Romaniuk 1993; Harris 2008; Ostański 2007; 2013, 854-956, Tronina 2011, 231-239; Jan Paweł II 1999). Uznaje autorytet osób starszych: „Przed siwizną wstaniesz, będziesz szanował oblicze starca, w ten sposób okażesz bojaźń Bożą” (Kpł 19,32; por. 1 Tm 5,1n). Z drugiej strony wzywa, by same dbały o swój autorytet, aby nie sprzeniewierzyć się swej godności i urzędowi (por. Dn 13,52; Kol 3,9n; Hbr 8,13). Starsi pełnili bowiem funkcje sędziów, przywódców w walce i pośredników między ludem a jego przywódcami oraz między ludem a Bogiem (por. Joz 9,11; Sdz 11,5; Rt 4,9; 1 Sm 8,4; Ap 5,5-14).

Pismo Święte prezentuje galerię osób starszych, które godnie i szlachetnie przeżyły ten ostatni okres życia na ziemi, pozostawiając tym samym następcom dobry przykład postępowania i prawego życia (Kochel 2020). Biblia odsłania też pewne wzorce osobowe, które są przykładem osób starszych pozytywnie i twórczo przeżywających ten etap egzystencji (Jan Paweł II 1999, 6-7).

Pierwszy przykład to chociażby przeplatające się historie Jakuba i Józefa w Księdze Rodzaju, które mogą pomóc zrozumieć teologiczne znaczenie rozeznania powołania życiowego, umiejętności przebaczenia (pojednania) i przeglądu życia w procesie starzenia. Jakub, wnuk Abrahama, syn Izaaka (Rdz 25-50; Hbr 11,9), darzony był przez ojca większymi względami niż jego brat Ezaw (Rdz 9,13; Hbr 11,20), stał się dziedzicem obietnicy i ojcem dwunastu patriarchów (Rdz 28-35). Objawienie się Boga Jakubowi rozpoczęło w jego życiu głęboką przemianę (Rdz 28,16n; 32,31). Polegała na tym, że pozwolił się prowadzić Bogu i zaufał Jego opatrności (Giuntoli 2014; Lemański 2013, 93-101; Martini 2019). Znaczącym wydarzeniem w tym kontekście było spotkanie i pojednanie się z bratem (Rdz 33). To zakończyło jego tułaczę życie, gdy w Sukkot zbudował sobie dom (Rdz 33,17), a w Sychar wykopał studnię (J 4,5n). Tak „zamieszkał w kraju, w którym przebywał jego ojciec, czyli w Kanaanie” (Rdz 37,1). Jednak to od jego drugiego imienia – Izrael – wzięły swoją nazwę pokolenia, ziemia, królestwa i cały naród wybrany (Rdz 35,10). Wreszcie w jesieni życia Jakub dokonał przeglądu swojej drogi: pożegnał swojego sędziwego ojca (Rdz 35,27-29), doczekał się pojednania ca-

tej rodziny oraz zobowiązał Józefa, by pochował go w rodzinnym grobowcu (Rdz 47,30n; por. 23,19n; 49-50).

Z kolei Józef, zwany Egipskim, syn Izraela, to założyciel kolejnej dynastii („domu Józefa”; Rdz 41,39-41). Doświadczył wiele zła od swoich braci, którzy zazdrościli mu miłości ojca i sprzedali go do Egiptu: „Lecz Bóg go nie opuścił. Wybawił go ze wszystkich nieszczęść. Dał mu mądrość i sprawił, że faraon, władca Egiptu, był dla niego życzliwy i ustanowił go namiestnikiem nad całym Egiptem” – komentował Szczepan w *Dziejach Apostolskich* (Dz 7,9n; por. Rdz 37,11.28; 39,2.21; zob. Martini 2000). Mądrość Józefa doprowadziła do jedności w rodzinie i wypełnienia woli Jakuba. Ostatnie lata życia Józefa i jego odejście są przykładem wypełnienia się obietnic Bożych oraz „pomyślnego starzenia się”. Autor *Księgi Rodzaju* w podsumowaniu opisuje pomyślne zakończenie historii rodu: „Józef nadal mieszkał w Egipcie wraz z rodziną swojego ojca. Przeżył sto dziesięć lat i zobaczył jeszcze prawnuków Efraima” (Rdz 50,22n). Józef nakazał również zabrać swoje ciało do Kanaanu – do ziemi obietnic, co w przyszłości spełnili Izraelici (Wj 13,19; zob. Guyette 2018, 199-211).

Inny przykład towarzyszenia osobom starszym w rodzinie ujawnia historia relacji między mało znaną postacią Barzilleja i króla Dawida z *Drugiej Księgi Samuela*. Król Dawid był człowiekiem wybranym i wypełniającym wolę Bożą (zob. 1 Sm 13,14; Ps 89,21; Dz 13,22), któremu On sam przyobiecał potomstwo, które nigdy nie ma wygasnąć (por. 2 Sm 7,12-16; Ps 2,7-9; 89,4; 110,1,n; Iz 9,5n; 55,3; Łk 1,69; Dz 15,16n; 2 Tm 2,8). Doświadczał jednak również trudnych sytuacji rodzinnych. Chociażby jego własny syn Absalom wzniecił rewoltę przeciw ojcu (por. 2 Sm 13-19). W tej wyjątkowo trudnej sytuacji przyszedł królowi z pomocą i konkretnym wsparciem materialnym Barzillaj, Galaadyta z Rogelim (2 Sm 17,27n; zob. Tronina i Walewski 2009, 62). To osoba w podeszłym już wieku (80-letni starzec), pochodząca z Zajordanii. Ten oddany przyjaciel nie opuścił króla w momencie próby (por. 2 Sm 19,32-41; 1 Krl 2,7), co też pokazuje, że osoby starsze mogą wnieść pozytywny wkład w dobro wspólne, pomimo swoich ograniczeń. Trudne doświadczenia rodzinne są w przypadku Dawida szczególnie odczuwalne pod koniec życia. Jego rodzina, którą bardzo kochał, stała się ofiarą prestiżu królewskiego, zazdrości, pragnienia władzy, wskutek czego doszło do walk między braćmi. Dawidowi nie udało się zachować jedności w rodzinie. Była to największa tragedia dla jego gorącego i wspaniałomyślnego serca, a osiągnęła ona szczyt w chwili śmierci syna Absaloma. Dawid uczynił wszystko, aby z nim nie walczyć. Kiedy dowiedział się, że został zabity, zaczął płakać (2 Sm 19,1). „Ten krzyk króla jest jednym z punktów szczytowych całego Starego Testamentu, bo ukazuje, że serce jest ponad wszystkim. Ani chwala króla, ani polityka państwowa nie znaczą więcej niż miłość” – wyjaśnia kard. Martini (Martini 1998,

161). Osoby starsze w rodzinie potrzebują stabilności i troski, która zapewni im godne i pogodne starzenie się.

Warto przyjrzeć się jeszcze postaci Tobiasza (Tobita), ojca młodego Tobiasza, który jest obrazem mądrego ojca, zatroskanego o wychowanie moralne i religijne syna (Tb 4,3-21) oraz będących w potrzebie ubogich i rodaków (Tb 2,1-14). To przykład osoby w podeszłym wieku, która doświadczyła pięknej troski ze strony swojego dziecka (Witaszek 1995, 99-110; Tronina 1997, 319-334; Wojciechowski 2005; Kalckreth 2005; Kochel 2020, 74-75). Historia z Księgi Tobiasza to opowiadanie o rodzinie izraelskiej z pokolenia Neftalego, uprowadzonej do niewoli do Niniwy, stolicy imperium asyryjskiego, które daje wiele pouczających przykładów mądrego edukacyjnego towarzyszenia. Opis sylwetki duchowej Tobita (ojca), postępującego „drogami prawdy i dobrych uczynków”, przedstawiony we wstępie księgi, uwypukla istotne cechy człowieka bogoboju (Tb 1,3). Całe opowiadanie jest swego rodzaju *vademecum*, zawierającym kryteria wzorowego życia dla każdej rodziny, która podobnie jak rodzina Tobiasza, musi stawić czoła różnorodnym problemom: smutnym i radosnym (Witaszek 1995, 107). Kiedy ojciec doświadcza tragedii utraty wzroku, młody Tobiasz wybiera się w daleką podróż, by zdobyć dla niego lekarstwo. W drodze towarzyszy mu anioł Rafał – boski lekarz, który otrzymuje tutaj przydomek „męża towarzyszącego” (Tb 11,6; 12,1)¹. Wartościami dominującymi w pedagogii rodzinnej według Księgi Tobiasza są solidarność (więź pokoleniowa), ciągłe odwoływanie się do przykazania, by czcić rodziców i najbliższych, pełnienie dzieł miłosierdzia² oraz opieka nad rodzicami aż do końca – to wszystko świadczy o autentycznej miłości rodzinnej. Biblia uczy szacunku do rodziców, co przejawia się również we współczuciu dla słabości starszych (Prz 23,22) oraz zaspokajaniu ich potrzeb. „Pamięć o tym, co ojciec i matka zrobili dla dzieci, powinna być bodźcem do odwzajemnienia się” (Syr 3,12-14; 7,27-28; zob. Papieska Komisja Biblijna 2020, 180). Tobiasz troszczył się jednak nie tylko o swoich rodziców, ale również opiekował się teściami „z szacunkiem w czasie ich starości” oraz „pochował ich w Ekbatanie w Medii” (Tb 14,13). Sprawiedliwe i wierne przykazaniom życie nagrodzone zostaje długowiecznością, zgodnie z obietnicą zawartą w dekalogu (por. Wj 20,12; Pwt 5,16; Ef 6,1-3).

¹ Radosna scena uzdrowienia ojca jest przeciwstawą bolesnej sceny pierwszego spotkania ślepego starca z aniołem (Tb 5,4-9). Termin „towarzyszyć – towarzyszyć w drodze” pojawia się tam kilkakrotnie. Wzmianka o „mężu towarzyszącym” to inkluzja całej sekwencji (11,5-12,1).

² Jednym z czynków miłosierdzia jest nakaz „umarłych pogrzebać”. Młody Tobiasz naśladuje w tym ojca, realizując jego ideał religijny „chodzenia drogami prawdy” (Tb 1,3), akcentując wymóg wierności Bożym nakazom (Tb 4,3-6). W życiu bohaterów księgi wierność ta przejawia się w uczynkach miłosierdzia, zwłaszcza w jałmużnie i grzebaniu zmarłych (Tb 1,17b-19; 14,8-12).

Biblijne przykłady potwierdzają wartość maksymy: „Ten jest naprawdę sędziwy, kto żyje przykładnie” (Mdr 4,9). Dojrzałość człowieka, wspieranego przez rodzinę, może zaowocować niezależnie od liczby przeżytych lat. Jej wartość wyznaczają sprawiedliwość, uczciwość i wierność woli Bożej. Długowieczność nie jest tu wartością bezwzględną (Poniży 2012, 199), przewyższając ją kwalifikacje moralne i duchowe.

2. Dwa modele pozytywnego starzenia się otwarte na transcendencję

Dzięki postępowi medycyny i lepszym ogólnym warunkom życia coraz więcej ludzi dożywa sędziwego wieku, znacznie więcej niż w poprzednich pokoleniach. „Liczba osób starszych znacznie się zwiększyła, ale nasze społeczeństwa nie przeorganizowały się w wystarczający sposób, by zrobić dla nich miejsce z właściwym szacunkiem, rzeczywiście uwzględniając ich słabość i godność. Dopóki jesteśmy młodzi, mamy tendencję do niemyślenia o starości, jakby to była choroba, od której trzeba trzymać się z dala; kiedy się starzejemy, zwłaszcza jeśli jesteśmy ubodzy, jeśli jesteśmy chorzy i samotni, odczuwamy skutki braków społeczeństwa nastawionego na skuteczność, które w konsekwencji ignoruje osoby starsze. Tymczasem osoby starsze są bogactwem, nie można ich ignorować” – zauważył papież Franciszek (Franciszek 2015a).

Różne środowiska są zainteresowane tym, co sprzyja pozytywnemu starzeniu się. Dialog między nimi można wzbogacić, dążąc do wzajemnego uznania norm oraz lepszej praktycznej znajomości modeli i metod nauk społecznych oraz pedagogicznych. W tym celu warto poszukiwać właściwych modeli starzenia się i edukacji osób starszych, np. sięgając do teorii gerotranscendencji Larsa Tornstama czy jezuickiej „pedagogii towarzyszenia”.

Pierwszy model prezentuje szwedzki badacz Lars Tornstam (†2016; zob. Tornstam, 2005; Brudek 2016, 9-25). Jego teoria „pozytywnego starzenia się” ukazuje nowy sposób rozumienia i interpretacji procesu starzenia się, który nie skupia się „na tym, czym starszy wiek jest faktycznie, ale na tym, jaki może on się stać” (Stauden 2011, 81). Tornstam odchodzi od pozytywistycznego modelu w kierunku ujęcia transcendentnego (duchowego) jesieni życia³.

W opinii szwedzkiego badacza ten rodzaj transcendencji osiąga się w wieku podeszłym i ma on korzystny wpływ na budowanie relacji międzyosobowych. W rezultacie rozwój zmierzający ku gerotranscendencji może obejmować następujące elementy:

³ Inspiracją jest tu nie tyle chrześcijaństwo, ile filozofia Wschodu – medytacja buddystyczna zen.

- rosnące poczucie kosmicznej jedności z duchem wszechświata;
- przedefiniowanie sposobu postrzegania czasu, przestrzeni i przedmiotów;
- przedefiniowanie sposobu postrzegania życia i śmierci oraz osłabienie lęku przed śmiercią;
- zwiększenie poczucia pokrewieństwa z przeszłymi i przyszłymi pokoleniami;
- spadek zainteresowania zbędnymi interakcjami społecznymi;
- spadek zainteresowania rzeczami materialnymi;
- mniejsze skupienie się na sobie;
- spędzanie większej ilości czasu na „medytacji” – wzrost refleksyjności (Tornstram 2005, 41).

Istotnym przejawem pozytywnego (refleksyjnego) podejścia do procesu starzenia się jest dostrzeżenie rzeczy wcześniej niedostrzeganych oraz zobaczenie dawnych wydarzeń i sytuacji w nowym świetle, co toruje drogę na przykład ku pojednaniu w rodzinie czy przebaczeniu doznanych niegdyś krzywd. Innym przejawem dynamiki gerotranscendencji jest ponowne odkrycie poczucia więzi z wcześniejszymi pokoleniami. Wyraża się ono wzrostem świadomości tego, że jest się ważną częścią – ogniwem – łańcucha pokoleń. Świadomość ta pozwala wypracować nowy sposób spojrzenia na przemijalność ludzkiego życia i konieczność śmierci, wolny od paralizującego lęku. Wygórowane dotychczas poczucie własnej wartości nabiera bardziej realistycznych kształtów. Następuje tym samym wyraźny spadek egocentryzmu. Egoizm ustępuje miejsca altruizmowi. Uwaga osoby skupiona dotychczas na własnych potrzebach jest stopniowo zastępowana troską o zaspokojenie potrzeb innych ludzi, w szczególności dzieci i wnucząt. Zmiany obserwowane w obszarze Ja dotyczą także obrazu własnego ciała. Jednostka rezygnuje z obsesyjnej troski o swoje ciało na rzecz pełnej jego akceptacji. Wreszcie zmiany dokonujące się w obszarze odnoszącym się do relacji społecznych ujawniają, że znacząco zanika zainteresowanie powierzchownymi relacjami towarzyskimi. Poszukiwanie licznych kontaktów, właściwe wcześniejszym okresom życia, ustępuje na rzecz podtrzymywania więzi z konkretną osobą (małżonkiem, przyjacielem) i troski o nią lub pozostania w domu i oddania się medytacji. Pojawia się tu także zwiększona potrzeba pozytywnej samotności wypełnionej tendencją do refleksyjności. Jednostka zaczyna ponadto dostrzegać i rozumieć różnicę zachodzącą pomiędzy własnym Ja a rolami, jakie odgrywa w życiu. Procesowi temu towarzyszy również wzrost umiejętności przekraczania niepotrzebnych konwencji, norm i zasad, które wcześniej ograniczały wolność wyrażania siebie. Pojawia się tendencja do pozbywania się rzeczy uznanych za zbędne i przekazywania ich dzieciom, wnukom lub innym ludziom. Zbyt- nia pewność siebie w określaniu tego, co słuszne lub niewłaściwe, dobre lub

złe, charakterystyczna dla okresu młodości czy wieku średniego, zostaje zastąpiona akceptacją niejednoznaczności. Przejawem tego jest między innymi niechęć do powierzchownego oddzielania dobra od zła czy powstrzymywanie się od wydawania pośpiesznych sądów (Brudek 2016, 13).

Proponowany model szwedzkiego badacza, choć niepozbawiony pewnych ograniczeń (por. Timoszyk-Tomczak 2017, 194-196), wychodzi naprzeciw chrześcijańskiej koncepcji kształtowania kultury prostego stylu życia. Zmiana perspektywy materialistycznej na holistyczną może być w większym stopniu uwarunkowana sytuacją życiową w starości niż faktycznie sugerowanym procesem transcendencji. Chrześcijańska koncepcja pozytywnego starzenia się wprowadza duchową perspektywę. „Konsumpcja nie zaspakaja wielorakich potrzeb człowieka – niezbędny jest wzrost świadomości, że «dobrze żyć» nie oznacza «więcej, szybciej mieć» (zob. Polski Synod Plenarny 2001, 79). Taki styl życia ludzi sędziwych wiąże się z obowiązkiem dbałości o własne zdrowie oraz tzw. kulturą spotkania i dialogu, preferowaną przez papieża Franciszka⁴. Spotkanie (i dialog) jest jedną z podstawowych kategorii filozofii wychowania i pedagogiki dialogu (Tarnowski 1992, 112-122; Nowak 2010, 85-103; Śnieżyński 1998; Walczak 2007). Kategoria „spotkania” w pedagogii osób starszych jest doświadczeniem, które może być przygotowaniem do późniejszych postaw prospołecznych i misji pełnionych w społeczeństwie. W nurcie tym wychowanie jest wymianą doświadczeń. W procesie wymiany pokoleń młodsza generacja otrzymuje od starszej dotychczasowy stan kultury, opartej na związkach społecznych w ramach danego języka, historii, dziedzictwa narodowego (materialnego i duchowego), a także otrzymuje wskazówki do dalszego rozwoju i postępu. Rozwój kultury spotkania dokonuje się w procesie wzajemnego poszanowania i akceptacji, wzajemnej pomocy między pokoleniami.

Wrażliwość na osoby starsze, zwłaszcza w rodzinie, odnajduje właściwe środowisko w akceptacji, dialogu i rozwoju tzw. „kultury spotkania” – a nie „kultury odrzucenia”. Święty Jan Paweł II zauważył, że „tak zwany trzeci lub czwarty wiek jest często lekceważony, a sami ludzie starsi muszą zadawać sobie pytanie, czy ich życie jest jeszcze użyteczne”, podczas gdy „chrześcijańska wspólnota może wiele skorzystać dzięki obecności osób w podeszłym wieku. Starsi umiejący «dodać otuchy przez życzliwą radę, milczącą modlitwę, świadectwo cierpienia znoszonego z wytrwałą ufnością [...] stają się szczególnie cennymi narzędziami tajemnych zamysłów Opatrzności” (Jan Paweł II 1999, 13).

⁴ „A my potrzebujemy kultury spotkania, żeby się poznawać, żeby się pokochać, żeby razem iść [...]. Musimy budować tę kulturę spotkania, bo nie kochamy ani koncepcji, ani idei [...], kocha się osoby” (zob. Franciszek 2015, 18; Fares 2014).

Drugi model, uwzględniający możliwość oddziaływań wychowawczych na płaszczyźnie religijnej, tzw. „pedagogika towarzyszenia”, odwołuje się wprost do wiary chrześcijańskiej, która „opromienia swoim światłem starość” (Jan Paweł II 1999, 16). Rozpatrywana jest w perspektywie tradycji i nauczania św. Ignacego Loyoli (Marek 2017, 217-295). Kultura „bycia blisko osób starszych” oraz gotowość do pełnego miłości i solidarnego „towarzyszenia” w schyłkowym okresie życia czerpie swe inspiracje z charakterystycznych dla pedagogii ignacjańskiej cech, jakimi są: doświadczenie, refleksja, działanie i ocena (Marek 2017, 35-62). Teoretyczne założenia pedagogiczne papież Franciszek – jako duszpasterz – przekłada na praktykę życia w kontekście towarzyszenia osobom starszym w rodzinie.

Pedagogika katolicka zawsze pamiętała o ludziach starszych, organizowała dla nich pomoc nie tylko o charakterze charytatywnym, leczniczym i religijnym, ale również tworząc konkretne ośrodki formacyjne i edukacyjne, bo wsłuchiwała się w wołania psalmisty: „Nie odtrącaj mnie w czasie starości; gdy siły ustaną, nie opuszczaj nas!” (Ps 71,9). „To krzyk człowieka starego, który obawia się zapomnienia i pogardy” – przypomina papież Franciszek (Franciszek 2016, 191). Podobnie jak Bóg nas zachęca, abyśmy byli Jego narzędziami i usłyszeli błagania ubogich, tak ufa, że usłyszymy krzyk osób starszych. Jest to wezwanie dla rodzin i wspólnot, bo „Kościół nie może i nie chce dostosować się do mentalności wyrażającej zniecierpliwienie, a tym bardziej obojętność i pogardę w stosunku do starości. Musimy rozbudzić zbiorowe poczucie wdzięczności, uznania, gościnności, dzięki któremu osoba starsza poczuje się żywą częścią wspólnoty” (Franciszek 2016, 191). Franciszek jako pedagog uformowany na jezuickich zasadach *cura personalis* („troskę o całą osobę”) oraz *magis* („bardziej; więcej”) rzucił wyzwanie „kulturze odrzucenia” również w kontekście ludzi młodych i wezwał ich do nowej wzajemnej wrażliwości – „uścisku młodych i starych” (Franciszek 2015, 42). Papież podkreśla pozytywną i zindywidualizowaną uwagę na potrzeby drugiej osoby. W adhortacji apostołskiej *Christus vivit* zaapelował do młodych, aby znaleźli czas, by posłuchać osób starszych – towarzyszyć im w codzienności życia: „Starsi mają marzenia utkane ze wspomnień, obrazów wielu rzeczy przeżytych, naznaczonych doświadczeniem i latami. Jeśli ludzie młodzi zakorzeniają się w marzeniach starszych, to udaje się im zobaczyć przyszłość, mogą mieć wizje, które otwierają im horyzont i ukazują nowe drogi. Ale jeśli starsi nie marzą, to młodzi nie mogą już wyraźnie widzieć horyzontu [...]. Z tego względu dobrze jest pozwolić, by osoby starsze toczyły długie opowieści, które czasami wydają się mitologiczne, fantazyjne – są to marzenia ludzi starszych – ale bardzo często pełne są bogatych doświadczeń, wymownych symboli, ukrytych przesłań. Te opowiadania wymagają czasu, a także abyśmy bezinteresownie

byli gotowi je cierpliwie wysłuchać i interpretować, ponieważ nie mieszczą się w wiadomościach sieci społecznościowych. Musimy przyjąć, że cała mądrość, której potrzebujemy do życia, nie może być zamknięta w ograniczeniach narzuconych przez obecne środki przekazu” (Franciszek 2019, 193).

Papież jako osoba w podeszłym wieku przywołał jeszcze myśli ze swojej książki *Dzielenie się mądrością czasu* (Franciszek 2018) oraz wyraził kilka życzeń w formie postulatów, np. „Co możemy dać młodym my, starsi? «Możemy przypomnieć dzisiejszym młodym ludziom noszącym w sercu – pomieszane ze sobą – heroiczne ambicje i lęki, że życie bez miłości jest jałowe». Co możemy im powiedzieć? «Możemy powiedzieć przełkniętym młodym ludziom, że są w stanie pokonać swój lęk dotyczący przyszłości». Czego możemy ich nauczyć? «Możemy nauczyć tych młodych ludzi, czasami tak bardzo skoncentrowanych na sobie samych, że więcej jest radości w dawaniu aniżeli w braniu i że miłości nie pokazuje się tylko słowami, ale i czynami»” (Franciszek 2019, 197).

Integralna pedagogika osób starszych jest pedagogiką otwartą na transcendencję, czyli prawdziwe wychowanie „dąży do kształtowania osoby ludzkiej [dorosłej/starszej – JK], mając na uwadze jej cel ostateczny i jednocześnie dobro społeczeństw, których członkiem jest i w których obowiązkach będzie uczestniczył” (Sobór Watykański II 1965, 1). Soborowe określenie edukacji znajduje dopełnienie w obrazowym języku papieża Franciszka z adhortacji o miłości w rodzinie (zob. Franciszek 2016, 187-193. 291). Wychowanie przez rodzinę i wychowanie do życia w rodzinie osób starszych odnajduje tam wszystkie elementy teorii pedagogiki otwartej na transcendencję:

- PODMIOT:** Kościół jako wspólnota oraz rodzina jako podstawowe środowisko (zob. DWCH 3).
- ADRESAT:** najsłabsi („są w samym środku burzy”),
naznaczeni miłością zranioną i zagubioną („stracili kurs”).
- CEL:** „przywrócić nadzieję i zaufanie” – cel wychowawczy (formowanie postaw),
„oświecić” – cel poznawczy (kształtowanie wiedzy i umiejętności).
- METODA:** metoda towarzyszenia:
– „musi” (odpowiedzialnie);
– „baczenie” („z uwagą i wrażliwością”);
– „z troską” (mądrze i sprawiedliwie).
- METAFORA:** latarnia morska – język symboliczno-liturgiczny i performatywny;
pochodnia – język biblijny (Ps 119,105; J 1,9; 8,12; 2 P 1,19; por. Dyrektorium katechetyczne 2020, 205).

Podstawowym zadaniem edukacji „przez rodzinę i do życia w rodzinie” jest tworzenie „atmosfery rodzinnej przepojonej miłością i szacunkiem dla Boga i ludzi” (Sobór Watykański II 1965, 3). Uwypuklona jest tu zasada pomocniczości, ponieważ pierwsza odpowiedzialność spoczywa na rodzinie, a Kościół, jako wspólnota „zdolna do pełnienia funkcji wychowawczych” (Sobór Watykański II 1965, 3), „towarzyszy” rodzinie w tym „obowiązku wychowywania”. Adresatami złożonego procesu wychowania są wszyscy – dzieci, młodzież, dorośli [starsi]. Jednak w nowym kontekście społeczno-religijnym papież zwraca uwagę na dwie grupy: tych najśłabszych, którzy „są w samym środku burzy”, oraz naznaczonych miłością zranioną i zagubioną, którzy „stracili kurs”. Czy do tych kategorii możemy zaliczyć osoby starsze?

Bez wątpienia ta grupa w rodzinie, społeczeństwie oraz wspólnocie kościelnej (parafialnej) domaga się szczególnej troski, miłości i odpowiedzialności, uwagi i wrażliwości oraz mądrego i sprawiedliwego oddziaływania wychowawczego i formacyjnego. W metodologii pedagogiki towarzyszenia istotna jest właściwa relacja treści do metody oraz wybór języka dostosowanego do czasu i osób. Nowe dyrektorium o katechizacji wyodrębnia cztery typy języka odpowiedniego dla edukacji otwartej na transcendencję: język biblijny, symboliczno-liturgiczny, doktrynalny oraz performatywny. „Są to główne języki wiary eklesjalnej, dzięki którym wierni mogą dysponować wspólnym sposobem porozumiewania się” (Dyrektorium katechetyczne 2020, 205). W pedagogii towarzyszenia szczególnie cenny wydaje się język biblijny i performatywny. Język biblijny jest obrazowy i dynamiczny, a język performatywny (od ang. *performance* – ‘wykonywanie’, ‘przedstawianie’, ‘sprawowanie’; [język] ‘wywołujący skutek’, ‘sprawczy’; *performance worship* – ‘sprawowanie kultu’; zob. Czekiera 2004, 607) podkreśla rolę świadectwa świętych i wzorców osobowych (łac. *verba docent, exempla trahunt* – „słowa pouczają, przykłady pociągają”; Tytus Liwiusz). Edukacja senioralna zmierza do kształtowania wiedzy i umiejętności oraz formowania postaw. Papież wyróżnił dwa cele: wychowawczy i poznawczy. Nieprzypadkowo na pierwszym miejscu stawia cel wychowawczy: „przywrócić nadzieję i zaufanie”, posługując się metaforą „latarni morskiej”, która „w samym środku burzy” pozwala osobom naznaczonym miłością zranioną i zagubioną nie „stracić kursu” (Franciszek 2016, 291). Uzupełnia go cel poznawczy – potrzeba zdobycia nieodzownej wiedzy i umiejętności w dziedzinie religijnej, o czym Franciszek mówi, posługując się metaforą pochodni, która jak słowo Boże „jest lampą dla moich kroków i światłem na mojej ścieżce” (Ps 119,105).

3. Duszpasterstwo osób w podeszłym wieku we wspólnocie rodzinnej i parafialnej

Istotnym kierunkiem wychowania senioralnego oraz towarzyszenia osobom starszym w rodzinie jest korygowanie negatywnego wyobrażenia o starości oraz ukazywanie jej jako szansy rozwoju intelektualnego, społeczno-kulturowego i duchowego. W tym celu nieodzowna jest współpraca rodziny oraz pedagogów i duszpasterzy. Wychowanie do starości – zdaniem Jana Dziedzica – ma pomagać seniorom w nabywaniu sprawności, które pozwolą im funkcjonować w wieku nieprodukcyjnym. Zalicza się do nich: rozwijanie zainteresowań, hobby, aktywność społeczną i polityczną, rozwijanie nawyków kulturalnych oraz korzystanie z różnych form edukacji etyczno-moralnej (Dziedzic 2015, 106). W ten zakres pedagogii i duszpasterstwa senioralnego wpisuje się również posługa na rzecz osób cierpiących, samotnych, osłabionych wiekiem, przygotowujących się do „przejścia do domu Ojca” poprzez sakrament chorych i wiatyk (*Katechizm Kościoła katolickiego* 1994, 1499-1532; zob. Rahner 1965; Świerzawski 1984; Virt 1998; Grün 2009; Koźlak 2018; Morciniec 2015, 49-69). Obszary duszpasterstwa osób w podeszłym wieku chętnie poszerzają ostatni papież, którzy często dzielą się osobistymi doświadczeniami przeżywania tego okresu. W przemówieniach, homiliach i listach wskazują na zadania duszpasterskie wobec seniorów, np. św. Jan Paweł II, obok listu do ludzi w podeszłym wieku, skierował też list do uczestników II Światowego Zgromadzenia poświęconego problemom starzenia się, w którym zwrócił uwagę na potrzebę tworzenia programów wychowawczych i formacyjnych (Jan Paweł II 2002, 9). Papież nie tylko czytelnie zasygnalizował konieczność wychowania do starości, ale również wytyczył jego główne kierunki pedagogiczne i duszpasterskie. Wychowanie takie powinno przede wszystkim: uczyć umiejętności przystosowania się do coraz szybszych zmian w stylu życia i pracy; ukazywać wartości, dzięki którym człowiek ceni swoje życie na wszystkich jego etapach; uczyć akceptacji zarówno możliwości, jak i ograniczeń, które niesie ze sobą życie.

Z kolei Benedykt XVI w przemówieniu do uczestników XVIII Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Rady ds. Rodziny apelował: „niech dziadkowie znów będą aktywnie obecni w rodzinach, w Kościele i w społeczeństwie. Gdy chodzi o rodziny, niech dziadkowie nadal pełnią w nich rolę świadków jedności, wartości opartych na wierności jedynej miłości, która rodzi wiarę i radość życia” (Benedykt XVI 2008, 29). Papież zwrócił uwagę na obecność ludzi starszych w różnych środowiskach. Obecność ta ma stawać się świadectwem dla innych osób. Wychowanie senioralne sprzyja budowaniu właściwego systemu wartości, którym człowiek jest wierny przez całe życie, potrafi ich strzec i o nich świadczyć; budzi świadomość, że podeszły wiek nie jest czasem bier-

ności i smutnego oczekiwania na śmierć, ale wyzwaniem, które otwiera nowe możliwości aktywnego zaangażowania w sprawy rodzinne, społeczne i ekologiczne.

Wreszcie Franciszek często zachęca młodych do korzystania z doświadczeń osób starszych, buduje zaufanie do nich, proponuje też konkretne rozwiązania pedagogiczne i formacyjne. Papież zachęca młodych do podtrzymywania więzi międzypokoleniowej, do troski o korzenie (Franciszek 2019, 179-186), utrzymywania relacji z osobami starszymi (Franciszek 2019, 187-197), do słuchania dziadków i rozmowy z nimi. Podczas spotkania z wolontariuszami Światowych Dni Młodzieży w Krakowie (2016), wspominając swoją babcię Rosę, zaapelował: „Jeśli chcecie być nadzieją przyszłości, musicie otrzymać pochodnię od babci i dziadka. Czy obiecujecie mi, że przygotowując Panamę będziecie więcej rozmawiać z dziadkami? [Tak!] A jeśli zaś dziadkowie poszli do nieba, będziecie rozmawiać ze starszymi? [Tak!] i ich będziecie pytać? Będziecie ich pytać? [Tak!] Pytajcie ich. Są mądrością narodu” (*Rozmawiajcie z dziadkami* 2023).

Na podstawie nauczania Franciszka można sformułować rady dotyczące osób starszych:

- 1) Wchodzę w wiek podeszły i się temu nie opieram. Przygotowuję się do tego, a nie chcę być winem kwaśnym, tylko dojrziałym. Zgorzknienie starca jest czymś najgorszym, to droga, z której nie ma powrotu.
- 2) Żyjemy w czasach, w których ludzie starsi się nie liczą. Brzydko tak powiedzieć, ale oni są odrzucani, bo przeszkadzają.
- 3) Starsi ludzie to ci, którzy niosą nam historię, którzy niosą nam nauczanie i wiarę, zostawiają nam spuściznę. Oni jak stare wino mają wewnętrzną siłę, by przekazać nam szlachetne dziedzictwo.
- 4) Naród, który nie opiekuje się dziadkami i nie szanuje ich, nie ma przyszłości, bo nie ma pamięci, stracił ją.
- 5) Kościół nie może i nie chce podporządkować się mentalności niecierpliwości, a tym mniej obojętności i pogardy wobec starości. Musimy rozbudzić zbiorowe poczucie wdzięczności, uznania, gościnności, które sprawiają, że człowiek starszy czuje się żywą częścią swej wspólnoty.
- 6) Osoby starsze najbardziej dotkliwie cierpią nie z powodu osłabienia organizmu i wynikającej stąd niepełnosprawności, ale opuszczenia, wykluczenia, braku miłości.
- 7) W związku z tym, brak zdrowia i niepełnosprawność nie są dobrym powodem, aby wykluczyć lub, co gorsza, usunąć osobę...
- 8) Za każdym razem, gdy staramy się odczytywać znaki czasu w aktualnej rzeczywistości, wypada słuchać młodych i starszych. Jedni i dru-

dzy są nadzieją narodów. Starsi wnoszą pamięć i mądrość doświadczenia, która zachęca, by głupio nie powtarzać tych samych błędów z przeszłości.

- 9) Starość jest czasem łaski, kiedy Pan Bóg wzywa nas ponownie, abyśmy zachowali wiarę i przekazywali ją, byśmy się modlili, zwłaszcza modlitwą wstawienniczą. Starcy mają wielki dar rozumienia najtrudniejszych sytuacji, a kiedy się modlą ich modlitwa ma wielką siłę, jest przemożna.
- 10) Domy starców powinny być płucami ludzkości w każdym kraju, dzielnicy, parafii. Powinny być sanktuariami człowieczeństwa, w których ludzi starych i słabych otacza się opieką” (*10 myśli Papieża o starszych osobach* 2023).

Ojciec święty, odwołując się do wskazań pierwszego papieża, zachęca: „Bądźcie poddani starszym” (1 P 5,5). Jego duchowa pedagogia osób starszych zaleca budowanie żywych relacji (więzi) osobowych, by pomagać „ludziom młodym w odkrywaniu żywego bogactwa przeszłości, upamiętniając je i posługując się nim dla swoich wyborów i możliwości” (Franciszek 2019, 187). Podtrzymywanie zdrowych relacji międzypokoleniowych służy duchowemu rozwojowi całej wspólnoty ludzkiej – scalaniu nowej społeczności: „Gdyby młody wiedział, a stary mógł, nie byłoby nic takiego, czego nie dałoby się zrobić” – przypomina Franciszek (Franciszek 2019, 191).

Przekraczanie siebie w kierunku drugiego człowieka koresponduje z odniesieniem doświadczeń starości do wartości uniwersalnych i absolutnych. Jest to praca nad sobą w perspektywie „ku transcendencji”, by przygotować jak najwięcej osób zaangażowanych w „posługę miłości” (por. *Aparecida* 2014, 447-450). Ważnym jej wymiarem jest dokonywanie bilansu życia, oceny dotychczasowych doświadczeń również w aspekcie etyczno-moralnym. Jej rezultat przyczyniać się może do akceptacji i poczucia zadowolenia z całości kształtu życia bądź – wręcz przeciwnie – stać się źródłem żalu, poczucia niespełnienia i rozgoryczenia. Możliwe jest również odkrycie sensu doświadczeń negatywnych w łączności z wartościami *stricte* duchowymi (Ślipko 1999, 15-28). Cierpienie, lęk, samotność towarzyszące starości mogą zostać odniesione do wartości miłości i miłosierdzia, zbawienia i perspektywy zmartwychwstania, a także do postawy ponoszenia ofiary dla drugiego człowieka.

Zaangażowanie osób starszych w życie rodzinne i wspólnotę parafialną oraz ich posługa ewangelizacyjna nie zwalnia Kościoła z obowiązku zaoferowania im różnych zajęć formacyjnych. Mogą to być np. rozmaite formy rekolekcji, warsztatów, dni skupienia oraz pielgrzymki wdrażające je w liturgiczną posługę słowa Bożego (Kochel i Sepioło 2022, 166-168). Inną propozycją formacyjną dla osób starszych w rodzinie może być ich zaangażowanie

zowanie w edukację religijną wnuków. Dziadkowie, podobnie jak inne „instytucje wychowawcze”, powinni pełnić funkcje pomocnicze w stosunku do rodziców. Pomoc dziadków w wychowaniu bywa często nieoceniona. Mając niejednokrotnie więcej czasu od rodziców, dziadkowie mogą np. opowiadać o dawnych czasach, dzielić się pozytywnymi doświadczeniami, uczyć dzieci patriotyzmu, umiłowania przyrody, wzbudzać ciekawe i pożyteczne zainteresowania oraz wdrażać w lekturę Pisma Świętego (zob. Kochel i Sepioło 2022). Mogą wspólnie uczyć mnóstwa dobrych i pożytecznych rzeczy. Tacy dziadkowie są prawdziwym skarbem. Bardzo cenne jest również angażowanie się w wychowanie religijne w rodzinie. Osoby starsze mogą modlić się w intencji swych dzieci i wnuków i udzielać bezcennego wręcz wsparcia w wychowaniu w wierze, lecz pomysł zastąpienia lub wyręczenia rodziców jest chybiony i praktycznie zawsze przynosi złe owoce. Dziadkowie, widząc mniejsze zaangażowanie religijne rodziców „swych” wnuków, powinni mądrze ich wspierać, lecz nigdy nie wyręczać. Nieodzowne jest ich świadectwo niedzielnego uczestnictwa w Eucharystii i korzystanie z sakramentów świętych. Paweł VI słusznie przekonywał o sile głoszenia (ewangelizacji) przez świadectwo, które jest „wieszczaniem Dobrej Nowiny, milczącym, ale bardzo mocnym i skutecznym” (Paweł VI 1976, 21).

Pozostałe propozycje formacyjne dla osób starszych dotyczą formacji zarówno podstawowej, jak i stałej, na wzór innych osób we wspólnocie lokalnej. Każda tego typu formacja osiąga swój szczyt, gdy zdobywa się odpowiedzialność i zdolność do przekazywania, towarzyszenia i życia według Ewangelii.

Podsumowanie

Integralna edukacja senioralna jest coraz lepiej opracowaną dziedziną refleksji pedagogicznej. Środowisko rodzinne to naturalne miejsce rozwoju tego typu edukacji i formacji osób starszych. Wspomnieć jednak trzeba o konieczności zróżnicowania działań pedagogicznych w zależności od sfer funkcjonowania człowieka starszego „przez rodzinę i do życia w rodzinie”. Inną specyfikę będą miały aktywności ukierunkowane na rozwój intelektualny, społeczno-kulturowy, a jeszcze inną na rozwój duchowy i osobowościowy osób starszych, np. kształtowanie umiejętności świadomego i odpowiedzialnego kierowania własnym rozwojem, techniki reminiscencyjne i wartościowanie wydarzeń z przeszłości, pozytywne przeżywanie samotności jako sposób budowania własnej tożsamości i odkrywania wartości sensu życia i wiary w życie wieczne, szczególnie ważne w wieku sędziwym, a inną działania ukierunkowane na interakcję z otoczeniem, np. podejmowanie zróżnicowanych form aktywności społecznej, kulturalnej czy edukacyjnej. Kluczem jest adekwatny do możliwości

i preferencji osób starszych dobór form, metod i technik. Wartość wybranej koncepcji pedagogiki otwartej na transcendencję polega na pozytywnym, ale i realistycznym podejściu do zaangażowania seniorów. W końcu wszelkie teoretyczne podstawy pedagogii osób starszych i rozwiązania proponowane na gruncie ogólnej refleksji gerontologicznej mogą zostać zweryfikowane dopiero w bezpośrednim kontakcie z nimi w rodzinie.

BIBLIOGRAFIA

- Benedykt XVI. 2008. Dziadkowie są cennym skarbem każdej rodziny. Przemówienie do uczestników XVIII Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Rady ds. Rodziny (5 IV 2008). *L'Osservatore Romano* 5, 29.
- Brudek, Paweł. 2016. Larsa Tornstama teoria gerotranscendencji jako teorii pozytywnego starzenia się. *Psychologia Rozwojowa*, 21(4), 9-25.
- Czekierda, Krzysztof. 2004. *Słownik terminów i zwrotów religijnych – angielsko-polskich*. Kraków: Wyd. M.
- Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim. 2002. W: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*. Poznań: Pallottinum.
- Dybowska, Ewa. 2014. Towarzyszenie wychowawcze według pedagogiki ignacjańskiej *Teologia i Moralność*, 16, 81-93.
- Dziedzic, Jan. 2015. Kościół wobec starości. Perspektywa pastoralnoteologiczna. *Polonia Sacra*, 19(1), 95-113.
- Fares, Diego. 2014. *Papież Franciszek o kulturze spotkania*. Kraków: Wyd. Bratni Zew.
- Franciszek. 2015a. *Ludzie starsi to my. Katecheza środowowa, Rzym – 4 marzec 2015*. Dostęp: 09.02.2023. https://www.vatican.va/content/francesco/pl/audiences/2015/documents/papa-francesco_20150304_udienza-generale.html.
- Franciszek. 2015b. Ziemia, dom i praca dla wszystkich. Spotkanie w Sana Cruz de la Sera z przedstawicielami ruchów ludowych (9 VII 2015). *L'Osservatore Romano*, 9, 18.
- Franciszek. 2016. *Posynodalna adhortacja apostołska „Amoris laetitia”*.
- Franciszek. 2018. *Dzielenie się mądrością czasu*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Franciszek. 2019. *Posynodalna adhortacja apostołska „Christus Vivit”*.
- Franciszek. 2020. *Encyklika „Fratelli tutti”*.
- Giuntoli, Federico. 2014. *La storia di Giacobbe*. Cinisello Balsamo: San Paolo.
- Guyette, Fred. 2018. Successful aging: Social theory, scripture, church teaching. *Journal of Religion & Aging*, 30, 199-211.
- Grün, Anselm. 2009. *Leben ist jetzt. Die Kunst des Älterwerdens*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Harris, J. Gordon. 2008. *Biblical Perspectives on Aging. God and the Elderly*. New York: Harworth Press.
- Jan Paweł II. 1999. *List do moich braci i siostr – ludzi w podeszłym wieku*, Poznań: Wyd. W Drodze.
- Jan Paweł II. 2002. Ludzie starsi w życiu społeczeństwa. List papieski do uczestników II Światowego Zgromadzenia poświęconego problemom starzenia się ludności (3 IV 2002). *L'Osservatore Romano* 6: 9.
- Kalckreuth, von Elftraud. 2005. *Jak być aniołem, czyli o sztuce towarzyszenia innym ludziom*, tłum. Jarosław Dudek. Kraków: Wyd. WAM.
- Katechizm Kościoła katolickiego*. 1994. Poznań: Pallottinum.
- Kochel, Jan. 2020. *Wprowadzenie do edukacji osób starszych. W kręgu pedagogiki katolickiej*. Opole: Redakcja Wydawnictw WT UO.

- Kochel, Jan i Artur, Sepiolo. 2022. *Drugi wychowania. Elementarz pedagogii biblijnej*. Kielce: Jedność.
- Kościół wobec życia społeczno-gospodarczego. 2001. W: *II Polski Synod Plenarny*. Poznań: Pallottinum.
- Kozłak, Piotr. 2018. *Jak przeżywać chorobę, cierpienie, samotność, umieranie*. Kraków: Wyd. „Homo Dei”.
- Lemański, Janusz. 2013. Jakub na drodze do wiary (Rdz 25,19-35,29). *Scriptura Lumen*, 5, 93-101.
- Marek, Zbigniew. 2017. *Pedagogika towarzyszenia. Perspektywa tradycji ignacjańskiej*. Kraków: Wyd. WAM.
- Martini, M. Carlo. 1998. *Dawid – grzesznik i człowiek wiary*, tłum. Jerzy Oleksy. Kraków: Wyd. WAM.
- Martini, M. Carlo. 2019. *Giacobbe. Il sogno di un uomo*. Roma: San Paolo Edizione.
- Martini, M. Carlo. 2000. *Dwaj pielgrzymi na ścieżkach sprawiedliwości. Józef Egipski, Ignacy i... my*, tłum. Wojciech Ziółtek. Kraków: Wyd. WAM.
- Morciniak, Piotr. 2015. Starzec się z godnością: od doświadczenia straty do owocowania. *Polonia Sacra*, 38(1), 49-69.
- Nowak, Marian. 2010. Dialog w wychowaniu. *Pedagogia Christiana*, 25(1), 85-103.
- Ostański, Piotr. 2007. *Historiozbawcza wizja starości w Piśmie Święty. Studium egegetyczno-teologiczne*. Poznań: Wyd. UAM.
- Ostański, Piotr. 2013. Starość. Aspekt biblijny. W: *Encyklopedia katolicka*, t. 18. Lublin: TN KUL, kol. 854-956.
- Paweł VI. 1976. *Adhortacja apostołska „Evangelii nuntinadi”*.
- Papieska Komisja Biblijna. 2020. *Czym jest człowiek? Zarys antropologii biblijnej*. Lublin: Dzieło Biblijne im. Jana Pawła II.
- Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji. 2020. *Dyrektorium o katechizacji*. Kielce: Wyd. Jedność.
- Ponیزی, Bogdan. 2012. *Księga Mądrości (NKB ST XX)*. Częstochowa: Edycja św. Pawła.
- Popowski, Remigiusz. 1995. *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*. Warszawa: Wyd. Vocatio.
- Rahner, Karl. 1965. *Bergend und heilend. Über das Sakrament der Kranken*. München: Ars sacra.
- Romaniuk, Kazimierz. 1993. *Lata podeszłe i starość według Biblii*. Warszawa: Wyd. Sióstr Loretanek.
- Rozmawiajcie z dziadkami*. Dostęp: 03.04.2023. <https://pl.aleteia.org/2017/01/21/rozmawiajcie-z-waszymi-dziadkami-6-mysli-franciszka-o-osobach-starszych>.
- Stauden, Stanisława. 2011. *Psychologia starzenia się i starości*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Strong, James. 2015. *Grecko-polski słownik Stronga*. Warszawa: Wyd. Vocatio.
- Ślipko, Tadeusz. 1999. Sens życia – sens starości w chrześcijaństwie. *Ethos*, 47, 15-28.
- Śnieżyński, Marian. 1998. *Zarys dydaktyki dialogu*. Kraków: Wyd. Naukowe PAT.
- Świerżawski, Waclaw. 1984. *Tobie mówię, wstań i chodź. Sakrament namaszczenia chorych*. Wrocław: Wydawnictwo WDKM.
- Tarnowski, Janusz. 1992. Pedagogika dialogu. W: *Edukacja alternatywna. Dylematy teorii i praktyki*, red. Bogusław Śliwerski, 112-122. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Timoszyk-Tomczak, Celina. 2017. Teoria gerotranscendencji – jej potencjał i ograniczenia. *Gerontologia Polska*, 25, 191-196.
- Tornstam, Lars. 2005. *Gerotranscendence: A Developmental Theory of Positive Aging*. New York: Springer Publishing.
- Tronina, Antoni. 2011. Biblia o ludziach starszych, *Vox Patrum*, 31, 231-239.
- Tronina, Antoni. 1997. Od śmierci do życia. Konstrukcja literacka Księgi Tobiasza. W: *U źródeł mądrości*, red. Stanisław Haręzga, 319-334. Przemysł: Wydawnictwo Diecezjalne.
- Tronina, Antoni i Piotr Walewski. 2009. *Biblijne nazwy osobowe i topograficzne. Słownik etymologiczny*. Częstochowa: Edycja św. Pawła.

- Virt, Günter. 1998. *Leben bis zum Ende. Zur Ethik des Sterbens und des Todes*. Innsbruck–Wien: Tyrolia–Verl.
- Walczak, Paweł. 2007. *Wychowanie jako spotkanie. Józefa Tischnera filozofia człowieka jako źródło inspiracji pedagogicznych*. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Witaszek Gabriel. 1995. *Biblia w rodzinie*. Lublin: RW KUL.
- Wojciechowski, Michał. 2005. *Księga Tobiasza, czyli Tobita. Opowieść o miłości rodzinnej* (NKB ST XII). Częstochowa: Edycja św. Pawła.
- V Ogólna Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów, Aparecida. 2014. *Dokument końcowy. Jesteśmy uczniami i misjonarzami Chrystusa, aby nasze narody miały w Nim życie* (Seria Nowej Ewangelizacji), tłum. Krzysztof Zabawa i Krzysztof Łukaszczyk. Gubin: Wyd. Przystanek Jezus.
- 10 myśli Papieża o starszych osobach*. Dostęp: 03.04.2023. <https://www.deon.pl/161/art,2194,10-mysli-papieza-franciszka-o-starszych-osobach.html>.

JAN KOCHÉL – teolog i pedagog, profesor nauk teologicznych, kierownik katedry Teologii Pastoralnej, Katechetyki, Pedagogiki i Psychologii WT Uniwersytetu Opolskiego, rzeczoznawca ds. podręczników przy Komisji Wychowania Katolickiego KEP, członek Equipe Européenne de Catéchèse (EEC), European Forum for Religious Education in Schools (EuFRES), Stowarzyszenia Katechetyków Polskich i Polskiego Stowarzyszenia Familiologicznego; redaktor naczelny strony Szkoły Słowa Bożego (www.ssb24.pl). Wybrane publikacje: *Pedagogia biblijna w katechezie* (2012), *Wprowadzenie do antropologii pedagogicznej* (2018); *Wprowadzenie do edukacji osób starszych* (2020), *Tak dla wychowania seksualnego* (2021), *Leksykon katechetyczny* (2022), *Drogi wychowania. Elementarz pedagogii biblijnej* (2022).

Teoretyczne podstawy towarzyszenia rodzinom zastępczym. W stronę rekomendacji metodycznych z punktu widzenia nauk o rodzinie

Theoretical foundations of the accompaniment of foster families.
Towards methodological recommendations
from the point of view of family studies

ARKADIUSZ ŻUKIEWICZ

Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie
Wydział Pedagogiki i Psychologii, Polska
arkadiusz.zukiewicz@up.krakow.pl
<https://orcid.org/0000-0002-5064-4491>

Abstract: This article has been prepared in order to present the theoretical and methodological foundations of social activity conducted in the foster parenthood environment. In the course of the under taken analyses, the desk research method was used. The research covered sources of legal regulation, the results of previous field explorations (own and other researchers’), as well as specialist literature on the subject. On the basis of the conducted research, it can be assumed that the category of accompaniment requires further reflection and scientific research aimed at the sphere of activity supporting foster families in their daily service.

Keywords: family; foster family; family assistant; accompaniment; familiology; family study

Abstrakt: Niniejszy artykuł powstał w celu prezentacji teoretycznych i metodycznych filarów działalności społecznej prowadzonej w środowisku rodzicielstwa zastępczego. W toku analizy wykorzystano metodę *desk research*. Badania obejmowały źródła regulacji prawnej, wyniki zrealizowanych eksploracji terenowych (własnych i obcych) oraz wybraną literaturę przedmiotu. W świetle przeprowadzonych badań można stwierdzić, że kategoria towarzyszenia wymaga dalszego namysłu oraz naukowych badań ukierunkowanych na sferę działalności wspomagającej rodziny zastępcze w ich codziennej służbie.

Słowa kluczowe: rodzina; rodzina zastępcza; asystent rodziny; towarzyszenie; familiologia; nauki o rodzinie

Wprowadzenie

Wpisując się w dyskurs poświęcony zagadnieniom towarzyszenia, należy zakreślić perspektywę dyscyplinarną, z jakiej podawane będą dalsze analizy. Nadto zasadne jest uwypuklenie kwestii podmiotowej oraz przedmiotowej, która ukierunkowuje uczestnictwo w dialogu obejmującym różnorodne reprezentowane punkty widzenia. Celowość samoograniczenia się i zarazem przyjęcia zawężających ram dyscyplinarnych, podmiotowych oraz przedmiotowych wynika z pojemności, a także wielowymiarowości kategorii towarzyszenie. Można ją bowiem rozpatrywać z punktu widzenia teologicznego, w którym mieści się przestrzeń analiz dotyczących powołania, duchowości itp. (Louf 1991; Witalis 1998; Wons 2007; Radecki 2008 i inne). Podmiotową grupę w tym kontekście tworzą osoby wpisane w sferę oddziaływania wspierającego duchowy wymiar egzystencji ludzkiej. Przedmiot dotyczy obszarów życia i aktywności człowieka związanych z transcendentalizmem oraz metafizycznością, które w codzienności odnoszą się do rozpoznawania i wyborów związanych z życiem osobistym i/lub rodzinnym, zawodowym, społecznym itp.

Optyka służb społecznych oraz medycznych łączy się z polem działalności towarzyszącej osobom chorym, cierpiącym z powodu utraty (śmierci bliskich), przeżywającym kryzysy życiowe związane z bezrobociem, bezdomnością, niepełnosprawnością, wykluczeniem itp. (Kalinowski 2002; Keirse 2007; Mir 2010; Nightingale 2011 i inne). Również w tym odniesieniu podmiotowa grupa jest znacząco pojemna i obejmuje zarówno realizatorów określonych zadań wpisanych w pole działalności społecznej i medycznej, jak również odbiorców określonych usług, które są wsparciem w przezwyciężaniu trudności związanych z deficytami społecznymi, socjalnymi, zawodowymi, zdrowotnymi itp.

Towarzyszenie w rozwoju to kolejne z możliwych pól analiz splecionych z przedmiotową kategorią towarzyszenia. W tym ujęciu odnosi się do wszystkich możliwych grup podmiotowych i pozostaje w związku z ludzkim wzrostem, rozwojem kompetencyjnym, osobistym, społecznym, podnoszeniem kultury i jakości życia w codzienności relacji rówieśniczych, zawodowych, sąsiedzkich, rodzinnych itp. (Spociński 2004; Krzysteczko 2011; Oktaba 2017, 117-132; Kaplanek 2020, 247-254; Sadowska i Kędzia 2020, 109-125 i inne). Perspektywa ta nawiązuje do procesów wspomagających ludzki rozwój we wszelkich tego wymiarach i kierunkach. Jest związana ściśle z działalnością wychowawczą, oświatową czy kulturalną. Może również dotyczyć pól służby

orientowanej na redukcję deficytów, które są przeszkodą w rozwoju. W tym odniesieniu towarzyszenie będzie wiązane z działalnością pomocową, opiekuńczą, kompensacyjną, terapeutyczną czy ratowniczą. Podobnie do poprzednich, również i w tym zakresie oddziaływania społecznego towarzyszenie może odgrywać rolę wspierającą w wydobywaniu i aktywizacji sił ludzkich niezbędnych do przetwarzania rzeczywistości życia codziennego osób, rodzin, grup społecznych, społeczności lokalnych, a także całych społeczeństw.

Poniższa analiza jest poświęcona towarzyszeniu wpisującemu się w obszar działalności społecznej służącej wspomagananiu procesów rozwojowych. Jej podmiotem uczyniono rodziny zastępcze oraz asystentów i koordynatorów pieczy zastępczej. Przedmiotem zaś są zjawiska i procesy związane z realizacją funkcji opiekuńczo-wychowawczych, rodzicielskich oraz rodzinnych. Ostatnie obejmują w szczególności sposób grupę podmiotową dzieci powierzonych pod opiekę osób pełniących zastępcze funkcje rodzicielskie. Zagadnienia związane z towarzyszeniem rodzinom zastępczym są naświetlane z perspektywy familiologicznej. Oznacza to w szczególności odniesienie do kształtującej się w polskich warunkach optyki dyscyplinarnej wpisanej w nauki o rodzinie, które są zarówno dziedziną, jak i podstawową dyscypliną nauki (Kawczyńska-Butrym 2006, 163-170; Ozorowski 2014, 79-96; *Nauki o rodzinie w służbie rodziny* 2014; *Familiologia XXI wieku* 2016; Żukiewicz 2022, 343-352 i inne).

I. Rodzina zastępcza w systemie pieczy zastępczej

Rodzicielstwo zastępcze w swej przedmiotowej istocie jest przestrzenią służby, w której realizowane są funkcje rodzinne. Obejmuje dwie zasadnicze grupy podmiotowe. Są to osoby odgrywające role rodziców zastępczych oraz dzieci zarówno biologiczne, jak i te, które z różnorodnych przyczyn zostały pozbawione możliwości życia i rozwoju w środowiskach rodzin biologicznych. Dzieci skierowane do profesjonalizowanych form pieczy zastępczej (w tym zawodowych rodzin zastępczych bądź rodzinnych domów dziecka) są wykorzenione z naturalnych warunków życia rodzinnego opartego na więzach pokrewieństwa, a także na społecznych i duchowych relacjach osobowych z najbliższymi w biologicznym rozumieniu. Wynikają stąd istotne konsekwencje, które określają zarówno deontologiczny, jak i teleologiczny wymiar funkcjonowania rodzin zastępczych.

W kontekście powinności wyznaczających zarówno normy, jak i zasady realizacji zadań zastępczego rodzicielstwa uwidaczniają się zasadnicze wartości, których postulowanie wpłata się w przedmiotowy obszar służby dla Innych. Dodać warto, że owi Inni to dzieci, których biograficzne doświadczenia zarówno okresu prenatalnego, jak również wcześniejszych lat życia wyznacza-

ją określone trajektorie (nierzadko znakowane stygmatem traum związanych z utratą, przemocą, odrzuceniem itp.). Ich wyjaśnienie i zrozumienie może być kluczem w toku dalszej pomyślniej działalności opiekuńczej, wychowawczej oraz wspomagającej rozwój podopiecznych wychowanków. Sferę aksjologiczną wyznaczają tu takie fundamenty, które w kanonie wartości podstawowych nawiązują do dobra, piękna, prawdy, miłości, a także innych, z jakimi wiąże się ludzkie istnienie w codzienności splotów życia rodzinnego, społecznego, zawodowego itp.

Teleologiczna warstwa aktywności rodzin zastępczych jest z kolei swoistym wyznacznikiem celów, jakie ma do spełnienia ten rodzaj (typ) działalności społecznej. Rodzicielstwo zastępcze bowiem jest w swej instytucjonalnej istocie formą organizacyjną powoływaną do realizacji zadań związanych z kompensacją braku możliwości życia dzieci w warunkach naturalnych więzi i relacji rodzinnych. Umożliwienie dzieciom (w tym również młodzieży) realizacji podstawowych funkcji biologicznych (opieki we wszelkich jej aspektach, włącznie z żywieniem, zakwaterowaniem itp.) nie wyczerpuje współczesnych standardów określanych w Polsce na podstawie odniesień do poziomu rozwoju cywilizacyjnego w XXI wieku. Pomijając tak oczywiste kwestie, jak obdarowanie dzieci miłością, wytworzenie poczucia akceptacji i bezpieczeństwa czy zapewnienie tzw. „ciepła rodzinnego”, można wskazać w tym kontekście na rozwojowy aspekt warunkujący teleologiczną warstwę funkcjonowania rodzin zastępczych. Wsparcie w rozwoju najmłodszych i zarazem najsłabszych, bo bezbronnych osób współuczestniczących w procesach przetwarzania rzeczywistości życia codziennego jest nie tylko powinnością, ale przede wszystkim możliwością kształtowania i wzmacniania sił ludzkich, które w przyszłości (a także już w teraźniejszości), mogą wzbogacać owe procesy. Jest to więc bardzo ważna sfera oddziaływania na potencjał zakorzeniony w zasobach dziecięcych i młodzieżowych sił, które mogą być spożytkowane w tworzeniu wspólnego dobra, dobra warunkującego kulturę życia społecznego, rodzinnego, rówieśniczego, szkolnego, zawodowego itp.

Rodziny zastępcze w formalnoprawnym ujęciu są instytucjami ulokowanymi w systemie pieczy zastępczej, której polski Ustawodawca wyznaczył dwie formy organizacyjne: rodzinną oraz instytucjonalną (Ustawa z dnia 9 czerwca 2011, art. 34). W obszarze pieczy rodzinnej funkcjonują zarówno rodzinne domy dziecka, jak i rodziny zastępcze, które w subinstytucjonalnym ujęciu zostały podzielone na trzy typy: rodziny zastępcze spokrewnione, rodziny zastępcze niezawodowe oraz zawodowe rodziny zastępcze. Ostatnia ze wskazanych subrodzinnych form pieczy zastępczej obejmuje pogotowia rodzinne oraz zawodowe specjalistyczne rodziny zastępcze (Ustawa z dnia 9 czerwca 2011, art. 39). Są to szczególne typy rodzinnej pieczy zastępczej wyodrębnione z uwagi na specyfikę sytuacji życiowej dzieci, które są powierzane pod ich

opiekę. Odrębność form pieczy rodzinnej względem pieczy instytucjonalnej (placówek opiekuńczo-wychowawczych, regionalnych placówek opiekuńczo-terapeutycznych, interwencyjnych ośrodków preadopcyjnych), dotyczy zasadniczej funkcji, która ma sprzyjać deinstytucjonalizacji relacji interpersonalnych nawiązywanych przez osoby pełniące funkcje rodzicielskie oraz podopiecznych kierowanych do rodzinnej pieczy zastępczej. W odniesieniu formalnym mają to być środowiska życia, w których różnorodne deficyty będą kompensowane konstruktywnym charakterem współżycia rodzinnego opartego na wartościach poszanowania godności i podmiotowości każdego z członków wspólnoty rodzinnej (Ustawa z dnia 12 marca 2004 roku, art. 6. p. 14). Można zatem przyjąć, że w warunkach polskich uznane zostały racje celu i przyczyny dla preferencji rodzinnych form pieczy zastępczej, warunkujących procesy wychowawcze i opiekuńcze. Obejmują one w szczególności wzrost, wzrastanie i rozwój dzieci oraz młodzieży pozbawionej możliwości życia w naturalnych środowiskach życia rodzinnego opartych na bezpośrednich więzach krwi (związkach biologicznych łączących dzieci z rodzicami).

Zawężając podmiotowy zakres analizy do środowisk rodzin zastępczych, można rozpatrywać kwestię towarzyszenia w odniesieniu do przestrzeni życia ludzkiego, w których nawiązywane są relacje rodzinne odnoszące się do dzieci (w tym młodzieży skierowanej do pieczy zastępczej) oraz osób pełniących funkcje rodzicielskie (zastępcze) w rodzinach spokrewnionych, niezawodowych oraz zawodowych rodzinach zastępczych (włącznie z pogotowiami rodzinnymi oraz specjalistycznymi rodzinami zastępczymi). W każdej ze wskazanych form rodziny zastępczej można wskazać przestrzeń podlegającą działalności społecznej w jej szczególnej formie towarzyszenia. Warto przy tej okazji stawiać pytania o profesjonalny model towarzyszenia (a także jego submodele wyznaczone rodzajowym podziałem wewnętrznym subrodziny form pieczy zastępczej). Poznawcze inspiracje prowadzą do poszukiwania odpowiedzi na pytania dotyczące nie tyle nazwy zawodu związanego z towarzyszeniem rodzinom zastępczym w ich codziennej służbie opiekuńczo-wychowawczej ukierunkowanej na integralny i holistyczny rozwój osoby zdolnej do harmonijnej koegzystencji społecznej, rodzinnej, zawodowej itp., ile zagadnień związanych z pojemnością etyczną, teleologiczną, a także teoretyczną określającą fundamenty owego modelu. Na tej podstawie wyłonione będą funkcje, cele, zadania, zasady oraz metody czy techniki towarzyszenia rodzinom zastępczym w toku realizacji misji przypisanej tej formie pieczy zastępczej. Wsparciem w poszukiwaniu rozwiązań praktycznych może być odniesienie do istniejących już profesji wpisanych w katalog służb społecznych, tj.: koordynatorów rodzinnej pieczy zastępczej oraz asystentów rodziny, którzy jako zawodowcy funkcjonują w obszarach polskiego systemu pomocy i integracji społecznej, a także systemu wsparcia rodziny (Rozporządzenie Ministra

Pracy i Polityki Społecznej z dnia 7 sierpnia 2014 roku; Rozporządzenie Ministra Rodziny i Polityki Społecznej z dnia 13 listopada 2021 roku).

2. Zarys teoretycznej ramy towarzyszenia rodzinom zastępczym

Czynione z familiologicznego punktu widzenia poszukiwanie teoretycznych podstaw działalności społecznej wpisanej w obszar towarzyszenia rodzinom zastępczym implikuje subdyscyplinarne wybory nawiązujące do takich nauk, jak: psychologia z psychologią rodziny w szczególności, socjologia z socjologią rodziny w szczególności, pedagogika z pedagogiką rodziny w szczególności, prawo z prawem rodzinnym w szczególności, polityka społeczna z polityką rodzinną w szczególności, medycyna z medycyną rodzinną oraz naukami o zdrowiu w szczególności, teologia z teologią rodziny i małżeństwa w szczególności, a także filozofia z etyką w szczególności. Katalog ten obejmuje także inne obszary nauki, w których rodzina oraz zagadnienia rodzinne mieszczą się w polu poznania. Jako przykład może służyć antropologia, historia, ekonomia bądź architektura, gdzie rodzina jest podmiotem wpisanym w obszar zainteresowania, refleksji, badań czy projektów o charakterze wdrożeniowym.

Odniesienia do psychologii kierują uwagę w stronę rozwijającego się obszaru badań orientowanych na tworzenie teoretycznych podstaw wyjaśniania, rozumienia i przewidywania procesów, zjawisk bądź stanów zachodzących/występujących w środowiskach: życia rodzinnego, relacji rodzinnych, rodzicielskich, małżeńskich itp. W nawiązaniu do służby towarzyszenia rodzinom zastępczym użyteczne będą te grupy teorii, które ułatwią rozumienie i wyjaśnienie psychologicznych mechanizmów warunkujących zachowania dzieci (z różnorodnymi doświadczeniami biograficznymi) w relacjach z osobami odgrywającymi role rodzicielskie, a także w środowiskach rówieśniczych, szkolnych itp. Ponadto teoretyczny dorobek psychologii rodziny może być wykorzystany w procesach oddziaływania opiekuńczego, a także w różnorodnych formach mediacyjnych, terapeutycznych itp. (Nowak 2008; Płopa 2011; *Psychologia w służbie rodziny* 2003; *Psychologia rodziny* 2009; *Psychologia rodziny* 2021 i inne).

Socjologiczne osiągnięcia naukowe mogą naświetlać i wyjaśniać te obszary społecznego współżycia, które w polu rodzinnym odnoszą się do wewnętrznej oraz zewnętrznej sfery funkcjonowania grupy tworzonej przez poszczególnych jej członków. Socjologia rodziny w sposób szczególny eksploruje procesy i zjawiska wpisujące się w przestrzeń życia rodzinnego, co czyni tę naukę ważnym punktem odniesień dla poszukiwań familiologicznych. Ważne jest przy tym jawne określanie przyjętych założeń zarówno metodologicznych, jak również teoretycznych, a niekiedy także ideologicznych, które są

fundamentem naukowych eksploracji (tak socjorodzinnych, jak i innych – podejmowanych na gruncie akademickim). W kontekście towarzyszenia rodzinom zastępczym użyteczne będą bez wątpienia teoretyczne osiągnięcia w zakresie działania społecznego, funkcjonalnych oraz strukturalnych determinacji rodzinnych, a także interakcjonistycznych oraz konstruktywistycznych przesłanek wyjaśniających mechanizmy regulacji relacji i więzi rodzinnych (Tyszka 1976; Adamski 1982; Kocik 2006; Klimczuk 2008; Szlendak 2011 i inne).

Pedagogika wraz z pedagogiką społeczną oraz pedagogiką rodziny to nauka, w której pole eksploracji odnosi się do zagadnień związanych z wychowaniem, opieką, oświatą, a także rozwojem i wspieraniem rozwoju tak dzieci i młodzieży, jak również dorosłych członków rodzin. Teoretyczny dorobek tej nauki i jej subdyscyplin może być użyteczny w poszukiwaniu metodycznych modeli oddziaływania społecznego w polu towarzyszenia rodzinom zastępczym. Na bazie wygenerowanych teorii mogą powstawać stosowne komponenty modelowe dotyczące organizacji strukturalnych odpowiednich typów rodzin zastępczych, zasad ich funkcjonowania, pól zadaniowych oraz metod i technik (w tym narzędzi) służących osiągnięciu celów stawianych przez ustawodawcę rodzinnym formom pieczy zastępczej (Kawula, Brongiel i Janke 1997; Olearczyk 2007; Wilk 2016; *Pedagogika rodziny* 2012; *Pedagogika rodziny* 2015; *Pedagogika rodziny* 2016; *Pedagogika rodziny* 2017; *Pedagogika rodziny* 2018; Opozda i Leśniak 2017; Osewska 2020 i inne).

Naukowe poszukiwania dotyczące regulacji prawnych sprzyjających kształtowaniu relacji rodzinnych opartych na źródłach legislacji i umocowanych w nich to wynik akademickiej aktywności przedstawicieli prawa, a w szczególności prawa rodzinnego. W efekcie badań prowadzonych przez nich powstają odpowiednie konstrukcje wpisane w obszary prawa: materialnego, formalnego i wykonawczego. Rodzą się odpowiednie normy regulujące stosowne sfery życia rodzinnego, które w swej istocie mają pełnić względem rodzin funkcję stabilizacyjną. Również w tym dorobku familiolodzy mogą odnajdywać odpowiednie komponenty teoretyczne i regulatywne, użyteczne w przestrzeni metodycznych rozwiązań fundujących instytucjonalną oraz merytoryczną sferę funkcjonowania określonych form pieczy zastępczej. Ich waga ujawnia się w sposób szczególny w sytuacjach wymagających prawnych interwencji. Złożoność relacji społecznych łączących osoby pełniące funkcje rodziców zastępczych z ich podopiecznymi i/lub biologicznymi rodzicami dzieci (umieszczonych w pieczy zastępczej) jest nierzadko źródłem napięć, które skłaniają do prawnych odniesień (Winiarz 1993; Strzebińczyk 2013; Andrzejewski 2014; Trynieszewska 2016; Kotas-Turoboyska 2022; *Prawo rodzinne* 2022 i inne).

Polityka społeczna wraz z jej subdyscyplinarnym polem polityki rodzinnej to kolejna z nauk, których teoretyczny dorobek może być inspiracją w poszu-

kiwaniach familiologicznych. W szczególności dotyczy to teorii makrostrukturalnych, w których znajdują wyjaśnienia zagadnienia systemowe, instytucjonalne, prawne, a także demograficzne. Nadto eksploracje prowadzone w tym obszarze naukowego poznania mają charakter probabilistyczny, co ułatwia dostrzeżenie, rozumienie i planowanie działań społecznych (w tym rodzinnych) orientowanych z jednej strony na wzmacnianie dodatnich procesów rozwojowych, z drugiej zaś na hamowanie społecznych (w tym rodzinnych) destrukcji prowadzących do atrofii więzi społecznych (w tym rodzinnych), degradacji aksjologicznych itp. lub zapobieganie im. Sfera rodzinnej pieczy zastępczej jest jednym z mikrokomponentów systemowych wpisanych w pole poszukiwań naukowych podejmowanych z perspektywy polityki rodzinnej (Balcerzak-Paradowska 1993; 1999; *Sytuacja rodzin i polityka rodzinna w Polsce po dekadzie członkostwa w Unii Europejskiej* 2016; *Fazy rozwoju rodziny a polityka społeczna* 2018; Prorok 2021 i inne).

Nauki medyczne (medycyna) oraz nauki o zdrowiu to źródła teoretycznego dorobku, z których familiologia może czerpać wiedzę na tematy związane z biologicznymi oraz mentalnymi uwarunkowaniami życia ludzkiego. W tym obszarze mieszczą się także bardzo istotne kwestie związane z higieną, żywieniem, profilaktyką czy umiejętną dbałością o zdrowie itp. Nie chodzi wyłącznie o ratownictwo bądź kompensację medyczną, ale przede wszystkim o uzasadnione względami medycznymi kształtowanie zachowań sprzyjających unikaniu bądź eliminacji skutków chorób, których geneza pozostaje w związku z brakiem odpowiedniej wiedzy bądź umiejętności. Naukowe osiągnięcia w tym zakresie są odpowiednio użyteczne w kontekście wzmacniania kompetencji i wiedzy osób zaangażowanych w działalność opiekuńczo-wychowawczą prowadzoną w polach rodzinnej pieczy zastępczej (Buttriss 1996; *Opieka zdrowotna nad rodziną* 2003; *Medycyna rodzinna* 2017; Narbutt 2021 i inne).

Familiologia może uzyskiwać wiedzę użyteczną przy rozpatrywaniu zagadnień związanych z rodziną, małżeństwem, a także duchowością, w tym z towarzyszeniem w życiu rodzinnym, z dorobku teoretycznego i badawczego generowanego w polu aktywności teologicznej. Szczególnym źródłem inspiracji mogą być te teoretyczne odniesienia, które pozostają w bezpośrednim związku z metafizyczną oraz transcendentną (transcendentną) sferą życia ludzkiego. Dla poszukiwań wiązanych z modelem towarzyszenia rodzinom zastępczym dorobek teologiczny ujawnia się jako źródło inspiracji dla duchowego wzmacniania zarówno osób pełniących funkcje rodzicielskie, jak i dzieci umieszczonych w rodzinnej pieczy zastępczej. Sfera duchowych więzi pozostaje w ścisłym zawiązku z duchowymi siłami, które warunkują aktywność ludzką, szczególnie w sytuacjach klasyfikowanych jako trudne bądź „beznadziejne”. Materialistyczne (w tym tzw. obiektywistyczne) ujęcie relacji interpersonalnych nie uwzględnia licznych czynników determinujących za-

chowania człowieka w różnorodnych sytuacjach uwalniających tzw. „nadludzkie” pokłady sił. Wbrew negatywnym doświadczeniom zła (w różnorodnych jego przejawach) wyzwalają one dodatnie emocje uzdalniające człowieka do: poświęcenia, samoograniczenia, wybaczenia, szlachetności, miłości, dobra, prawdy, uczciwości itp. Na gruncie teologicznym możliwa jest familiologiczna eksploracja tego typu zjawisk i procesów, których rozpoznanie, zrozumienie i wyjaśnienie może skutkować teoriiotwórczą aktywnością orientowaną na tworzenie metodycznych modeli towarzyszenia rodzinom, w tym rodzinom zastępczym (Majdański 1980; 1990; Skrzydlewski 1982; Murawski 1988; Kochel 2018; Strękowski 2021; Lubowicki 2022 i inne).

Filozoficzna refleksja dotycząca rodziny i zagadnień związanych z jej życiem jest swoistym fundamentem podczas rozpatrywania szczegółowych kwestii tak familiologicznych, jak i pedagogicznych, psychologicznych, socjologicznych itd. Odnosi się to do analiz podejmowanych na gruncie ontologicznym, epistemologicznym, jak w szczególności etycznym. Ostatnia ze wskazanych warstw filozoficznych nawiązań ma szczególne znaczenie dla familiologicznej przestrzeni namysłu nad aksjologiczną, aretologiczną, agatologiczną, synejdezjologiczną, deontologiczną czy eudajmonologiczną sferą życia ludzkiego, a także rodzinnego. Na gruncie etycznego dorobku naukowego można poszukiwać fundamentów teoretycznych dla modelowych rozwiązań użytecznych w toku działalności społecznej w środowiskach rodzin, w tym rodzin zastępczych. Towarzystwo jako jedna z form służby społecznej łączy się ściśle z etycznym polem analiz prowadzonych przez badaczy zagadnień rodzinnych afiliowanych przy naukach o rodzinie (Kondziela 2011; Czekańska 2014; Krasnodębski 2019; Wojtyła 2022; *Rodzina miejscem odnajdowania sensu życia* 2019 i inne).

Każda z przywołanych powyżej nauk ma odpowiedni dorobek naukowy, który może być spożytkowany w toku familiologicznych badań oraz prac teoriiotwórczych orientowanych na tworzenie metodycznych podstaw służby dla/ z/ wśród rodzin, w tym rodzin zastępczych. Jednym z typów owej służby jest towarzyszenie, które warto ponownie rozpatrywać w kontekście ideologicznych źródeł tak kategorii, jak i pola praktyki adresowanej do środowisk życia rodzinnego. Być może towarzyszenie jest kategorią wtórną wobec tradycyjnych, wśród których występuje praca społeczna, uczestnictwo, opieka, pomoc, ratownictwo itp. Na płaszczyźnie instytucjonalnej można poszukiwać cech wspólnych i różnicujących towarzyszenie oraz asystenturę, w tym asystenturę rodzinną. Sygnalizowane pytania i wątpliwości dotyczące tożsamości towarzyszenia warto podejmować na gruncie ontologicznym. Poszukiwanie zarówno źródeł, jak również desygnatów określających towarzyszenie w kontekście służby Innym (w tym rodzinom, a w szczególności rodzinom zastępczym), może prowadzić do zasadniczych rozstrzygnięć dotyczących racji: celu, ist-

nienia, a także przyczyny, towarzyszenia wpisanego w naukowy i praktyczny dyskurs o służbie społecznej – służbie rodzinie. Zagadnienie to zdaje się jednym z przedmiotów eksploracji, możliwych do zagospodarowania w obszarze badań familiologicznych.

3. Zamiast zakończenia – konkluzje metodyczne dla służby towarzyszenia rodzinom zastępczym

Zasygnalizowane powyżej kwestie łączące kategorię i zarazem praktykę towarzyszenia wpisanego w pole służby z/ dla/ w rodzinie z naukowym potencjałem badawczym i teoretycznym dostępnym dla familiologicznego poznania bądź analiz zagadnień rodzinnych można traktować jako wstęp do dalszego dyskursu. Wybrany przykład towarzyszenia rodzinom zastępczym stanowi egzemplifikację, która odzwierciedla specyfikę zasadniczych kwestii ulokowanych w polu poszukiwań reaktywowanej w polskim systemie nauki dyscypliny, a zarazem dziedziny – nauk o rodzinie (Rozporządzenie Ministra Edukacji i Nauki z dnia 11 października 2022 roku).

Dla dopełnienia podjętej analizy warto w podsumowaniu nakreślonego obrazu zastanowić się nad metodycznymi uwarunkowaniami towarzyszenia, niezależnie od rozstrzygnięć postulowanej analizy ontologicznej tego bytu. Uznając ten typ służby społecznej adresowanej do środowisk rodzin zastępczych za subinstytucjonalną formę wsparcia w realizacji celów stawianych rodzinnej pieczy zastępczej, można wskazać kierunki dalszych poszukiwań metodycznych. Chodzi w szczególności o generowanie podstaw teoretycznych użytecznych w budowaniu modeli towarzyszenia rodzinom zastępczym, a w szerszym odniesieniu również innym typom rodzin, z którymi będą podejmowali współdziałanie odpowiedni przedstawiciele służb społecznych, medycznych, oświatowych, opiekuńczych, duchownych itp.

Sfera metodyczna służby towarzyszenia rodzinom zastępczym wymaga nie tylko odniesień do odpowiedniego instrumentarium, którym posługują się profesjonaliści wspierający rodziny w toku oddziaływania ukierunkowanego na rozwój bądź kompensację. Głównym wyznacznikiem poszukiwań na tej płaszczyźnie są metody pracy z rodziną, a także odpowiednie techniki służące realizacji określonych zadań wynikających z konkretnych sytuacji, w jakich dana rodzina się znajduje. Na gruncie familiologicznym można przy tym korzystać z dorobku społeczno-pedagogicznego, który w polskich warunkach kształtował się już w początkach XX wieku (Lepalczyk 2002, 53). Użyteczne będą także osiągnięcia naukowe psychologii stosowanej czy socjologii, szczególnie tych jej działów, które nawiązują do praktyki społecznej i zostały oparte

na teoriach działania społecznego, interakcjonizmie symbolicznym czy społecznym konstruktywizmie. Nie idzie tu o rekomendacje lub promocję określonych szkół myślenia społeczno-pedagogicznego, socjologicznego czy psychologicznego, ale o podkreślenie możliwej symbiozy pomiędzy odradzającą się familiologią a innymi naukami, których dorobek może być z jednej strony inspiracją w poszukiwaniach, z drugiej zaś impulsem rozwojowym dla nauk pokrewnych, które rodzinę czynią jednym z podmiotów własnego poznania. Z racji charakteru nauk praktycznych pedagogika społeczna jest jednym z wiodących partnerów dla metodycznych dociekań familiologicznych. Jednakże nie ogranicza to możliwego kręgu kooperacji, który w naukowej oraz praktycznej sferze zasługuje na partnerskie (równorzędne, równoprawne) kształtowanie relacji nawiązywanych i rozwijanych w toku współdziałania tak badawczego oraz teoriiotwórczego (w tym metodycznego), jak również praktycznego.

BIBLIOGRAFIA

- Adamski, Franciszek. 1982. *Socjologia małżeństwa i rodziny*. Warszawa: PWN.
- Andrzejewski, Marek. 2014. *Prawo rodzinne i opiekuńcze*. Warszawa: Wydawnictwo C. H. Beck.
- Balcerzak-Paradowska, Bożena. 1993. *Polityka rodzinna w krajach Wspólnoty Europejskiej i jej uwarunkowania*. Warszawa: Wydawnictwo IPiSS.
- Balcerzak-Paradowska, Bożena. 1999. *Polityka rodzinna między dwoma modelami*. Warszawa: Wydawnictwo IPiSS.
- Buttriss, Judith. 1996. *Podstawowe zasady żywienia w praktyce lekarza rodzinnego*. Warszawa: Wydawnictwo Medyczne Sanmedica.
- Czekajewska, Justyna. 2014. *Przemiany życia rodzinnego: studium etyczne*. Toruń: Wydawnictwo Tako.
- Familiologia XXI wieku: wyzwania i oczekiwania*, red. Urszula Gruca-Miąsik. 2016. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.
- Fazy rozwoju rodziny a polityka społeczna*, red. Józefina Hrynkiewicz, Janusz Witkowski i Alina Potrykowska. 2018. Warszawa: Wydawnictwo RRL.
- Opieka zdrowotna nad rodziną*, red. Krystyna Bożkowska i Aldona Sito. 2003. Warszawa: Wydawnictwo Lekarskie PZWL.
- Psychologia rodziny*, red. Iwona Janicka i Hanna Liberska. 2021. Warszawa: WN PWN.
- Psychologia w służbie rodziny*, red. Iwona Janicka i Teresa Rostowska. 2003. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Kalinowski, Mirosław. 2002. *Towarzystwo w cierpieniu. Posługa hospicyjna*. Lublin: Wydawnictwo Polihymnia.
- Kaplanek, Michał. 2020. Towarzystwo młodzieży w poszukiwaniu własnej drogi życiowej. W: *Młodzież wobec wiary i powołania*, red. Andrzej Draguła, 247-254. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego.
- Kawczyńska-Butrym, Zofia. 2006. Familiologia: przedmiot, zakres i metodologia badań. *Studia nad Rodziną*, 1-2, 163-170.
- Kawula, Stanisław, Józefa Brągiel i Andrzej Janke. 1997. *Pedagogika rodziny. Obszary i panorama problematyki*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.

- Keirse, Manu. 2007. *Psychologiczne aspekty opieki paliatywnej: towarzyszenie pacjentom i ich bliskim w sytuacjach kryzysowych*. Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne.
- Klimczuk, Zygmunt. 2008. *Socjologia rodziny: zagadnienia wybrane*. Olsztyn: Wydawnictwo WSDMW „Hosianum”.
- Kocik, Lucjan. 2006. *Rodzina w obliczu wartości i wzorów życia ponowoczesnego świata*. Kraków: Wydawnictwo KSW FM.
- Kochel, Jan. 2018. *Duchowa pedagogia miłości*. Poznań: Wydawnictwo Agape.
- Kondziela, Ewelina. 2011. *Wizja człowieka u podstaw kryzysu rodziny*. Wrocław: Wydawnictwo św. Antoniego.
- Kotas-Turoboyska, Sławomira. 2022. *Prawo rodzinne i opiekuńcze: vademecum*. Warszawa: Wydawnictwo Wolters Kluwer Polska.
- Krasnołębski, Mikołaj. 2019. *Spór o rodzinę. Filozoficzno-cywilizacyjne fundamenty myślenia o rodzinie*. Warszawa: Wydawnictwo WSWPR.
- Krzysteczko, Henryk. 2011. *Towarzyszenie małżeństwu i rodzinie przez powierników rodzin*. Katowice: Wydawnictwo Księgarnia św. Jacka.
- Medycyna rodzinna*, red. Bożydar J. Latkowski, Witold Lukas i Maciej Godycki-Ćwirko. 2017. Warszawa: Wydawnictwo Lekarskie PZWL.
- Louf, Andre. 1991. *Towarzyszenie duchowe*. Kraków: Wydawnictwo „M”.
- Lubowicki, Kazimierz. 2022. *Podstawy katolickiego myślenia o małżeństwie*. Wrocław: Wydawnictwo PWT.
- Pedagogika rodziny: in statum nascendi czy uznana subdyscyplina?*, red. Andrzej Ładyżyński. 2012. Wrocław: Oficyna Wydawnicza Atut.
- Majdański, Kazimierz. 1980. *Teologia małżeństwa i rodziny*, t. 1. Warszawa: Wydawnictwo ATK.
- Majdański, Kazimierz. 1990. *Teologia małżeństwa i rodziny*, t. 2. Warszawa: Wydawnictwo ATK.
- Pedagogika rodziny: podejście systemowe*, t. 1, red. Marek Marczewski. 2016. Gdańsk: Wydawnictwo WSS-E.
- Pedagogika rodziny: podejście systemowe*, t. 2, red. Marek Marczewski. 2017. Gdańsk: Wydawnictwo WSS-E.
- Pedagogika rodziny: podejście systemowe*, t. 3, red. Marek Marczewski. 2018. Gdańsk: Wydawnictwo WSS-E.
- Pedagogika rodziny: podejście interdyscyplinarne*, red. Janusz Mariański i Marek Marczewski. 2015. Gdańsk: Wydawnictwo WSS-E.
- Mir, Cecylia. 2010. *Idąc z aniołem śmierci: towarzyszenie osobom umierającym i w żałobie*. Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów.
- Murawski, Czesław. 1988. *Teologia małżeństwa i rodziny w nauczaniu biskupów polskich 1944-1980. Studium dogmatyczno-pastoralne*. Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne.
- Narbutt, Joanna. 2021. *Zakażenia grzybicze w praktyce lekarza rodzinnego*. Wrocław: Wydawnictwo Edra Urban & Partner.
- Nightingale, Florence. 2011. *Uwagi o pielęgniarstwie. Profesjonalne towarzyszenie choremu*. Wrocław: Wydawnictwo Elsevier Urban & Partner.
- Nowak, Antoni Jozafat. 2008. *Psychologia małżeństwa i rodziny (wykłady rzeszowskie)*, Lublin: Wydawnictwo IAKAL.
- Oktaba, Marek. 2017. *Towarzyszenie duchowe. Metoda pracy socjalnej stosowana przez br. Jerzego Marszałkowicza*. W: *Etyka pracy socjalnej w filozofii spotkania i dialogu*, red. Małgorzata Duda, Izabella Rybka i Hubert Kaszyński, 117-132. Kraków: Wydawnictwo Naukowe UPJPII.
- Olearczyk, Teresa. 2007. *Sieroctwo i osamotnienie. Pedagogiczne problemy kryzysu współczesnej rodziny*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Rodzicielstwo w wybranych zagadnieniach pedagogicznych*, red. Danuta Opozda i Magdalena Leśniak. 2017. Lublin: Wydawnictwo Episteme.
- Osewska, Elżbieta. 2020. *Rodzina i szkoła w Polsce wobec współczesnych wyzwań edukacyjnych*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe UPJPII.

- Ozorowski, Mieczysław. 2014. Historia starań o utworzenie dyscypliny nauki o rodzinie w Polsce. W: *Nauki o rodzinie w służbie rodziny*, red. Józef Stala, 79-96. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Jana Pawła II.
- Plopa, Mieczysław. 2011. *Psychologia rodziny: teoria i badania*. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Prorok, Lucyna. 2021. *Polityka rodzinna w Polsce: lata 1918-2020*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Rodzina miejscem odnajdywania sensu życia*, red. Andrzej Pryba. 2019. Poznań: Wydawnictwo WT UAM.
- Radecki, Aleksander. 2008. *Towarzystwo powołanym*. Kraków: Wydawnictwo eSPE.
- Psychologia rodziny. Małżeństwo i rodzina wobec współczesnych wyzwań*, red. Teresa Rostowska. 2009. Warszawa: Wydawnictwo Difin.
- Sadowska, Katarzyna i Maria Kędzia. 2020. Niedyrektywne towarzyszenie w rozwoju jako szansa dla instytucjonalnej opieki nad małym dzieckiem. W: *Edukacja małego dziecka*, t. 16: *Pedagogika zmiany w edukacji dziecka: teoria, badania, praktyka w działaniach międzyedukacyjnych*, red. Ewa Ogrodzka-Mazur, Urszula Szuścik i Beata Oelszlaeger-Kosturek, 109-125. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Skrzydlewski, Władysław. 1982. *Chrześcijańska wizja miłości, małżeństwa i rodziny*. Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy.
- Spociński, Michał. 2004. *Towarzystwo duchowe młodzieży w ujęciu ks. Józefa Winkowskiego*. Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne.
- Nauki o rodzinie w służbie rodziny*, red. Józef Stala. 2014. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Jana Pawła II.
- Strękowski, Stanisław. 2021. *Małżeństwo i rodzina w pismach Ojców Kapadockich*. Warszawa: Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum.
- Strzebińczyk, Jerzy. 2013. *Prawo rodzinne*. Warszawa: Wydawnictwo Wolters Kluwer Polska.
- Sytuacja rodzin i polityka rodzinna w Polsce po dekadzie członkostwa w Unii Europejskiej*, red. Joanna Szczepaniak-Sienniak i Adam Kubów. 2016. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Ekonomicznego.
- Szlendak, Tomasz. 2011. *Socjologia rodziny. Ewolucja, historia, zróżnicowanie*. Warszawa: WN PWN.
- Tryniszewska, Katarzyna. 2016. *Prawo rodzinne*. Warszawa: Wydawnictwo Wolters Kluwer Polska.
- Tyszką, Zbigniew. 1976. *Socjologia rodziny*. Warszawa: PWN.
- Prawo rodzinne*, red. Dominika Wetoszka. 2022. Warszawa: Wydawnictwo C. H. Beck.
- Wilk, Józef. 2016. *Pedagogika rodziny*. Lublin: Wydawnictwo Episteme.
- Winiarz, Jan. 1993. *Prawo rodzinne*. Warszawa: WN PWN.
- Witalis, Mieczysław. 1998. *Byłem obok: towarzyszenie osobom powołanym do służby Bożej w kapłaństwie i życiu zakonnym*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Wojski, Karol. 2022. *Miłość i odpowiedzialność*. Lublin: Wydawnictwo TN KUL.
- Wons, Krzysztof. 2007. *Powrót do życia: słuchanie Słowa – towarzyszenie duchowe – uzdrowienie serca*. Kraków: Wydawnictwo Salwator.
- Żukiewicz, Arkadiusz. 2022. Nowa dziedzina „Nauki o Rodzinie” – dyscyplinarne szanse rozwoju nauki i praktyki wspierania rodzin. *Family Forum*, 12, 343-352.

Źródła regulacji prawnej

- Ustawa z dnia 12 marca 2004 r. o pomocy społecznej, Dz.U. 2004 Nr 64, poz. 593 z późn. zm.
- Ustawa z dnia 9 czerwca 2011 r. o wspieraniu rodziny i systemie pieczy zastępczej, Dz.U. 2011 Nr 149, poz. 887 z późn. zm.
- Rozporządzenie Ministra Pracy i Polityki Społecznej z dnia 7 sierpnia 2014 r. w sprawie klasyfikacji zawodów i specjalności na potrzeby rynku pracy oraz zakresu jej stosowania, Dz.U. z 2014 r., poz. 1145 oraz Dz.U. z 2018 r., poz. 227 oraz z 2021 r., poz. 2285.

Rozporządzenie Ministra Rodziny i Polityki Społecznej z dnia 13 listopada 2021 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie klasyfikacji zawodów i specjalności na potrzeby rynku pracy oraz zakresu jej stosowania, Dz.U. z 2021 r., poz. 2285, z późn. zm.

Rozporządzenie Ministra Edukacji i Nauki z dnia 11 października 2022 r. w sprawie dziedzin nauki i dyscyplin naukowych oraz dyscyplin artystycznych, Dz.U. z 2022 r., poz. 2202.

ARKADIUSZ ŻUKIEWICZ – profesor na Uniwersytecie Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie (dr hab., prof. UKEN), Wydział Pedagogiki i Psychologii.

Katolicycy rodzice wobec zapłodnienia *in vitro*

Catholic parents' attitudes towards *in vitro* fertilisation

MARIAN MACHINEK

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Wydział Teologii, Polska
marian.machinek@uwm.edu.pl
<https://orcid.org/0000-0002-1857-1018>

Abstract: Over the course of almost half a century of development, *in vitro* fertilisation techniques have not only become popular and accessible, but have also gained ethical acceptance even in Catholic circles, despite the unequivocally negative assessment of the Church's Magisterium. The paper addresses the emotional and persuasive arguments of opponents and supporters of this procedure. The serious arguments revolve around two issues: on the one hand, the fate of embryos that perish in the course of this procedure and, on the other hand, the separation of the conception of a new person from the parents' sexual act. These objections have lost none of their relevance and moral weight, which is why Catholic parents, despite the undoubtedly acute suffering that is associated with infertility, should maintain a critical and distanced outlook on *in vitro* fertilisation.

Keywords: *in vitro* fertilisation; meanings of the conjugal act; embryo; desire for a child; laboratory procedure.

Abstrakt: W trakcie niemalże półwiekowego rozwoju techniki zapłodnienia *in vitro* nie tylko stały się popularne i dostępne, ale także zyskały etyczną akceptację nawet w środowiskach katolickich, mimo jednoznacznie negatywnej oceny Magisterium Kościoła. W artykule została najpierw podjęta dyskusja z emocjonalnymi i perswazyjnymi argumentami przeciwników i zwolenników tej procedury. Poważne argumenty skupiają się jednak wokół dwóch kwestii: z jednej strony losu embrionów, które giną w trakcie stosowania tej procedury, z drugiej zaś rozdzielenia poczęcia nowej osoby od aktu seksualnego rodziców. Zastrzeżenia te nie straciły nic ze swojej aktualności i wagi moralnej, dlatego też katolicycy rodzice, mimo niewątpliwie dotkliwego cierpienia, jakie jest związane z niepłodnością, powinni zachować krytyczny dystans wobec zapłodnienia *in vitro*.

Słowa kluczowe: zapłodnienie *in vitro*; znaczenia aktu małżeńskiego; embrion; pragnienie dziecka; procedura laboratoryjna.

Wprowadzenie

Zdawać by się mogło, że w 45 lat od urodzenia pierwszego dziecka poczętego dzięki zapłodnieniu *in vitro*¹, wobec z górą ośmiu milionów dzieci na całym świecie, poczętych dzięki metodom sztucznej reprodukcji² oraz wobec działalności kilku tuzinów klinik wspomaganey reprodukcji w Polsce, katolickie zastrzeżenia wobec etycznej dopuszczalności tego rodzaju zapłodnienia są jeszcze jednym kościelnym anachronizmem. Jak wynika z badań opinii publicznej, większość osób deklarujących się jako wierzące uznaje zapłodnienie *in vitro* za dopuszczalne, a nawet nie dostrzega sprzeczności z katolicką moralnością, uznając decyzje w tej kwestii za sprawę prywatną (Mariański 2023, 128-132). Stąd w środowiskach katolickich nie brakuje głosów, które domagają się rewizji nauczania Magisterium Kościoła w tej materii. Formułowane są one zarówno w formie wypowiedzi popularnych, jak i teologicznych opracowań. Do tych pierwszych należy niedawno opublikowany w czasopiśmie „Znak” wykład ks. prof. Józefa Krasieńskiego (Krasieński 2022). Został on wprawdzie wygłoszony w 2010 roku, ale na życzenie zmarłego w międzyczasie profesora ukazał się w formie drukowanej dopiero po jego śmierci. Zasługuje on na uwagę szczególnie ze względu na to, że jego autor powtarza z emfazą wiele popularnych racji na rzecz zapłodnienia *in vitro*³. Wśród poważniejszych teologicznych opracowań ostatnich lat warto zatrzymać się przede wszystkim przy tomie wydanym pod redakcją abp. Vincenza Paglia jako publikacji zreformowanej przez papieża Franciszka Papieskiej Akademii Życia⁴. W sytuacji niewątpliwego zamętu katolicycy rodzice zmagający się z problemem niepłodności są konfrontowani z mocnym naciskiem do skorzystania z oferty klinik

¹ Pierwszym poczętym dzięki metodzie zapłodnienia *in vitro* i urodzonym dzieckiem była Louise Brown, która przyszła na świat 25 lipca 1978 w Oldham General Hospital w Wielkiej Brytanii. Metoda została opracowana przez biologa reprodukcyjnego Roberta Edwardsa oraz ginekologa Patricka Steptoe.

² Są to dane z 2018 r. Por. ESHRE 2018.

³ Trudno jest oczywiście dyskutować z już nie żyjącym autorem oraz jego tekstem wygłoszonym 13 lat temu. Skoro jednak wydawcy czasopisma „Znak” uznali ten tekst za miarodajny również dzisiaj, a nawet opatrzyli go określeniem „Otwarta ortodoksja”, nie tylko wolno, ale i trzeba podjąć z nim dyskusję.

⁴ W wypowiedziach abp. Paglii oraz niektórych członków Papieskiej Akademii Życia mowa jest o zmianie paradygmatu w kwestiach bioetycznych, która miałaby polegać na przesuwaniu akcentu z argumentacji opartej na obiektywnych normach moralności w kierunku podkreślenia roli rozeznania i uformowanego sumienia podmiotu moralnego.

sztucznej reprodukcji. Zamiast decyzji motywowanych emocjonalnie, warto raz jeszcze krytycznie rozważyć argumenty, które wskazują na problemy teologicznomoralne związane z metodami zapłodnienia *in vitro*. Szczególnym celem niniejszego artykułu jest analiza tych aspektów omawianego rodzaju zapłodnienia, które mogą mieć szczególne znaczenie dla katolickich małżonków oczekujących poczęcia dziecka.

I. Język debaty i argumenty zastępcze

Trudno się dziwić, że dyskusja tocząca się wokół zapłodnienia *in vitro*, jak wiele innych dyskusji dotyczących kwestii bioetycznych, jest prowadzona w bardzo emocjonalny sposób. Nowe formy komunikacji związane z mediami społecznościowymi nie sprzyjają rozważaniu prawdziwych etycznych argumentów. Znikają one w morzu argumentów płaskich i prymitywnych, chwytliwych bon motów, które z etycznego czy teologicznego punktu widzenia niewiele znaczą, odznaczają się jednak wielką siłą perswazyjną. Tego typu argumenty pojawiają się po obydwu stronach sporu. Jedną z klasycznych cech tej dyskusji jest próba wzmocnienia własnego stanowiska poprzez wykrzywienie, wyśmianie, a nawet wyszydzenie perspektywy reprezentowanej przez oponentów. Tak dzieje się wtedy, gdy z jednej strony mówi się o zapłodnieniu *in vitro* w kategoriach metody demonicznej, a z drugiej deklaruje się, że u żadnego dziecka poczętego za pomocą tej metody, nigdy nikt nie dostrzegł diabelskiego ogona (Kraśniński 2022, 139). Podobnie ma się rzecz z określaniem dzieci z *in vitro* jako produktów laboratoryjnych. Określenie to jest traktowane jako poniżające i stygmatyzujące – i trudno się z tą oceną nie zgodzić. Problem w tym, że nierzadko pojawia się ono nie w ustach przeciwników metody *in vitro*, ale tych, którzy zdanie tych pierwszych w wykrzywionej formie prezentują. Jest różnica, czy dzieci poczęte z *in vitro* są określane jako produkty laboratoryjne, czy też twierdzi się, że zostały potraktowane jak takie produkty. O ile to pierwsze określenie jest rzeczywiście piętnujące i dlatego niedopuszczalne, o tyle to drugie jest adekwatnym opisem samej metody, do czego przyjdzie jeszcze wrócić poniżej. W tym miejscu warto jedynie podkreślić, że sposób i okoliczności poczęcia nie mają żadnego wpływu na status osoby poczętej. Kategoryzowanie ludzi na lepszych i gorszych pod względem należnego im szacunku jest, jak twierdzą zwolennicy zapłodnienia *in vitro*, niedopuszczalne, jednak wśród przeciwników tej metody trudno byłoby znaleźć wielu takich, którzy zajmowali takie stanowisko.

Podobnie wykrzywione i mocno naznaczone emocjonalnie są argumenty, które sugerują, że sprzeciw wobec *in vitro* jest świadectwem całkowicie niezasadnionej wrogości wobec rozwoju nauki i wiedzy, wynikających z kon-

serwatyizmu, jaki ma cechować nauczanie Kościoła. Podaje się przy tym przykłady zmiany nauczania Kościoła na przestrzeni wieków w różnych kwestiach moralnych związanych z medycyną, np. w kwestii szczepień czy też kremacji zwłok. Również tego typu argumenty mogą zostać zaliczone do emocjonalnych, gdyż zawierają apel i sugestię do słuchacza, by dokonał wyboru, czy chce tkwić w szkodliwym i nieracjonalnym konserwatyzmie, czy też zdecyduje się nadać za rozwojem świata. Szafarze tego argumentu wyrażają chętnie swoje przekonanie o mniej czy bardziej rychłej zmianie nauczania Kościoła w kwestii sztucznej reprodukcji (por. Krasieński 2022, 141-143). Argumenty tego typu mają jednak charakter zastępczy. Naznaczone są w bardzo mocnym stopniu popularną od czasów oświeceniowych ideologią postępu, która pozytywną ocenę moralną jakiejś procedury (np. technicznej) czerpie po prostu z faktu jej nowości, a każdy sprzeciw wobec niej traktuje jako szkodliwy i wręcz niemoralny, gdyż zamykający drogę do świetlanej przyszłości.

Znacznie poważniejsze, chociaż ciągle jeszcze naznaczone bardziej emocjonalnie niż rzeczowo, są argumenty odwołujące się do prawa do dziecka. Zwolennicy zapłodnienia *in vitro* twierdzą, że procedura ta pozwala na spełnienie jednego z fundamentalnych praw, jakim jest prawo do posiadania potomstwa, a także pragnienie obcowania z tym wielkim dobrem, jakim jest dziecko. Przy całej oczywistości tego argumentu pozostaje on jednak wieloznaczny. Pragnienie dziecka, szczególnie w przypadku małżonków skonfrontowanych z dramatem niepłodności, jest bez wątpienia moralnie dobre. Gdyby jednak chcieć mówić dosłownie o „prawie do dziecka”, oznaczałoby to, że dziecko jako osoba ludzka stanowi przedmiot uprawnień innych ludzi, a więc ich własność. Oznaczałoby to skrajne uprzedmiotowienie – sprowadzenie osoby do roli rzeczy, mierzalnego dobra, które się komuś należy. Można też postawić pytanie o to, kto miałby być podmiotem takiego prawa. Czterdzieści pięć lat rozwoju metody *in vitro* pokazuje, że chociaż początkowe opory opinii publicznej zostały złamane wskazaniem na niepłodnych małżonków, bardzo szybko prawo do dziecka zostało rozszerzone na pary niezamężne, samotne kobiety, a nawet osoby żyjące w związkach jedнопłciowych⁵. Reklamowane tu prawo do dziecka jest rozumiane dzisiaj jako uprawnienie każdej dorosłej osoby, niezależnie od społecznych relacji, w jakich żyje, lub ich braku. Nie sposób nie zapytać krytycznie, czy dla dziecka, które ma przyjść na świat, miałoby być rzeczywiście rzeczą obojętną, w jakiej rodzinie, w sieci jakich relacji społecznych będzie wzrastało. Czy można w ogóle mówić o prawie do

⁵ Przykładem takiego traktowania dzieci jak należnych dóbr, które mogą zostać zamówione i otrzymane (a więc analogicznie do dóbr konsumpcyjnych), świadczy np. konferencja *online* dla męskich par homoseksualnych, pragnących mieć dzieci, która odbyła się w Brukseli, w dniach 7-8 listopada 2020. W jej ramach kilkadziesiąt placówek przeprowadzających zapłodnienie *in vitro* informowało o swojej ofercie, włącznie z dawstwem gamet i surogacją. Por. Brüsseler Konferenz 2020.

dziecka, nie mówiąc jednocześnie o prawie dziecka do życia i rozwoju w stabilnym małżeństwie mężczyzny i kobiety, jako środowisku rodzinnym, które stwarza najlepsze warunki rozwoju?

Argument posługujący się prawem (potencjalnych) rodziców do dziecka, ale też praw dziecka jako osoby ludzkiej, wiąże się z kluczową kwestią, która musi być rozważona przez każdego katolika, który pragnie uzyskać zgodną ze swoją wiarą odpowiedź na pytanie o moralną godziwość zapłodnienia *in vitro*. Tą kwestią jest pytanie o naturę i los embrionów wytwarzanych w omawianej procedurze.

2. Los embrionów poczętych *in vitro*

Kwestia losu embrionów wytwarzanych w trakcie stosowania metody *in vitro* należy do argumentów, które stanowią o istotnej różnicy etycznej między poczęciem naturalnym a sztucznym. Pierwszym i podstawowym pytaniem, na które trzeba odpowiedzieć, jest pytanie o status moralny ludzkiego embrionu (zarodka). Nie da się oczywiście udzielić na nie odpowiedzi bez ustalenia także jego statusu biologicznego: Czy embrion jest jedynie typem tkanki ludzkiej, czy jest jakąś formą pośrednią między tkanką a istotą ludzką, czy też odrębną jednostką ludzką? Zwolennicy zapłodnienia *in vitro* opowiadają się często za gradualizmem, czyli stanowiskiem, które wiąże godność embrionu i jego status moralny ze stopniem jego rozwoju. Upraszczając można streścić to podejście w ten sposób, że w miarę, jak następuje rozwój embrionu, wzrasta też jego „człowieczeństwo”, czyli status moralny, aż osiągnie status analogiczny do osób ludzkich. Chociaż stanowisko to wydaje się dosyć przekonujące, warto jednak wskazać na kilka faktów z rozwoju embrionalnego dziecka, które poważnie kwestionują tę koncepcję, wspierają zaś twierdzenie, że od poczęcia mamy do czynienia z istotą ludzką, a więc także z pełnowartościową ludzką osobą.

Wraz z procesem zapłodnienia ukonstruowany zostaje indywidualny organizm ludzki. Jest ludzki, bo jego rozwojem kieruje ludzki genom, co więcej, genom ten ma każdorazowo kształt indywidualnego i niepowtarzalnego genotypu. Prawdopodobieństwo powtórzenia się tej samej konfiguracji genetycznej w przypadku kolejnego embrionu, nawet gdyby uwzględnić wszystkie komórki jajowe tej samej kobiety i zapłodnić je plemnikami tego samego mężczyzny, jest równe zeru. Nawet genotypy bliźniąt jednojajowych, chociaż są niemalże identyczne, podlegają zróżnicowanej ekspresji (Brębowicz i Kempniak 2001, 528)⁶. Embrion jest także organizmem, a więc nie tylko tkanką,

⁶ Myli się ks. prof. Krasiński, twierdząc w swoim wykładzie, że podobieństwo bliźniąt jednojajowych oznacza, że mają te same linie papilarne (Krasiński 2022, 135).

„grudką komórek”, gdyż rozwija się planowo (nie chaotycznie, jak np. tkanka nowotworowa), zgodnie z własnym programem rozwojowym i opierając się na własnej dynamice rozwojowej.

Kiedy mówi się o embrionie jako indywiduum, pojawia się pewna trudność, która skłania część badaczy do twierdzenia, że z indywidualną istotą ludzką mamy do czynienia dopiero wtedy, gdy ustanie możliwość podziału na dwie (bardzo rzadko na trzy) rozwijające się odrębnie embriony. Chodzi oczywiście o tzw. podział bliźniaczy, w wyniku którego powstają bliźnięta monozygotyczne (jednojajowe). Dzieje się to stosunkowo rzadko⁷, gdy rozwijająca się zygota/wczesny embrion z niewyjaśnionej do tej pory przyczyny ulega jako całość podziałowi (Bartel 2016, 233). Mimo tej unikalnej zdolności embrionu, która bardzo szybko zanika, trudno byłoby twierdzić, że jak długo embrion pozostaje niepodzielony, nie stanowi indywiduum. Zdolność ta oznacza jedynie, że pojedynczy embrion, który kontynuuje swój rozwój od poczęcia, na jednym z pierwszych etapów swojego rozwoju wyodrębnia część swoich komórek, które od tej chwili już nie są częścią jego ciała, ale rozpoczynają własny szlak rozwojowy jako embrion bliźniaczy (Rager 2006, 214-217). Najnowsze doświadczenia z komórkami macierzystymi zdają się wspierać taką interpretację⁸. Daje się też ona bez problemu zharmonizować z pytaniem o duszę. W ramach personalistycznej koncepcji człowieka dusza nigdy nie jest „dodatkiem” do ciała, czymś, co dopiero po jakimś czasie miałoby „wchodzić” w ciało, ale jest zasadą życia i rozwoju każdej konkretnej osoby ludzkiej. Jest więc obecna od początku istnienia danej osoby jako czynnik porządkujący materię do bycia ludzkim ciałem. W przypadku podziału bliźniaczego dusza pierwotnego embrionu nadal steruje jego rozwojem, natomiast proces ukonstytuowania się z części jego komórek embrionu bliźniaczego, który rozwija się od tej pory jako odrębna istota, wskazuje także na początek istnienia nowej duszy tej istoty (Maio 2017, 304; Machinek 2007, 237-247)⁹.

⁷ Chociaż w literaturze określa się częstotliwość urodzeń bliźniąt monozygotycznych jako 1:200 przypadków, to trudno oczywiście określić, w ilu przypadkach do podziału bliźniaczego doszło, ale jeden albo nawet oba embriony bliźniaczej obumarły na bardzo wczesnym etapie rozwoju, co nie zostało dostrzeżone przez ich matkę.

⁸ Chodzi o badania zespołu Magdaleny Żernickiej-Goetz, która wytworzyła mysie zarodki poprzez połączenie ze sobą komórek macierzystych, pobranych wcześniej z mysich embrionów i kulturowanych w laboratorium. Po połączeniu komórki zaczęły współpracować ze sobą tak, że utworzyły nowy organizm. Por. Amadei 2022.

⁹ Przywoływanie w tym kontekście poglądów Tomasza z Akwinu, który był zwolennikiem tzw. animacji sukcesywnej, czyli opóźnionej, niewiele tu wnosi, gdyż jego wiedza embriologiczna nie różniła się zasadniczo od wiedzy embriologicznej żyjącego 17 wieków wcześniej Arystotelesa. Odnośnie do problemów interpretacyjnych w odniesieniu do stanowiska Arystotelesa w tej kwestii por. Muszala 2009, 106-112.

Wczesny embrion cechuje potencjalność rozwojowa, która jednak nie jest po prostu zwykłą możliwością dalszego rozwoju, ale jest aktywną potencjalnością. Jeżeli tylko nie zaistnieją przeszkody rozwojowe, embrion ujawni swój osobowy potencjał. Rozwija się on zatem nie dopiero „w kierunku człowieczeństwa”, ale zawsze już jako człowiek. Ten rozwój jest ciągły, bez wyraźnych cezur – jakościowych skoków, które uprawniałyby do wyodrębnienia w rozwoju embrionalnym jakiejś wcześniejszej fazy przedosobowej od późniejszej fazy w pełni osobowej (Rager 2017, 22-29).

Rozwijający się embrion ludzki nie jest więc ani „przedżyciem”, ani „przyszłym człowiekiem” czy „potencjalną osobą”, ale istniejącą już niepowtarzalną osobą ludzką, która na początkowym etapie swojego rozwoju z jednej strony ma unikalne możliwości rozwojowe (np. totipotencjalność, czyli zdolność do tworzenia embrionu bliźniaczego), z drugiej zaś – nie wykształciła jeszcze organów, które będą w przyszłości konieczne do samodzielnej egzystencji. Obecnie jednak, na tym określonym etapie swojego rozwoju, embrion jest kompletny, niczego mu nie brakuje. Po prostu wszyscy ludzie na tym etapie swojego rozwoju byli tacy, jak obecnie obserwowany embrion.

W trakcie procedury *in vitro* pojedyncze embriony są traktowane jako jednostki, a nie tylko „grudki komórek”. Nie przenosi się przecież do organizmu kobiety jakichś nieokreślonych tkanek, ale ściśle określone, pojedyncze, rozwijające się planowo (mikro)organizmy. Nie są to struktury tkankowe matki (lub dawczyni gamety żeńskiej), chociaż powstały z jej komórki jajowej, gdyż są nie tylko genetycznie, ale i funkcjonalnie odrębne. Rozwijają się one mocą własnej dynamiki rozwojowej (dlatego jest to możliwe do pewnego czasu poza ciałem kobiety). Owszem, by mogły kontynuować swój rozwój, muszą się zagnieździć w macicy żywej kobiety (jest to niezbędne przynajmniej na razie, zanim technika medyczna doprowadzi do wytworzenia sztucznych macic). Jednak fakt tego zagnieźdzenia nie stanowi jakiejś metafizycznej granicy, a jest jedynie kolejnym etapem rozwoju zarodka. To, że dla wielu embrionów konieczność zagnieźdzenia staje się przeszkodą nie do przebycia, wskutek czego giną, nie uprawnia do traktowania ich jako zwyczajnych zlepeków tkanki. Zwolennicy zapłodnienia *in vitro* wskazują często na to, że w naturze ginie wiele ludzkich embrionów, czego potencjalni rodzice wcale nie zauważają. Ma to usprawiedliwiać znaczną śmiertelność embrionów w trakcie zapłodnienia *in vitro*. Jak się twierdzi, jest to jedynie naśladowanie natury lub też samego Stwórcy, który przecież obchodzi się z naturą dosyć rozrzutnie. Trzeba tu jednak dostrzec fundamentalną różnicę. W przypadku naturalnego zapłodnienia zarówno w zamiarach potencjalnych rodziców, jak też wskutek mechanizmów naturalnych, poszczególne embriony powstają kolejno i każdy ma – przynajmniej teoretyczną – szansę na dalszy rozwój. Mechanizmy naturalne nie pod-

legają też żadnej ocenie moralnej, bo natura, w odróżnieniu do człowieka, nie działa świadomie i dobrowolnie. W trakcie zapłodnienia *in vitro* natomiast wytwarzanych jest kilka, czasem i więcej embrionów, żeby zwiększyć prawdopodobieństwo zagnieżdżenia chociażby jednego. Powołuje się do życia jednorazowe i wyjątkowe istoty ludzkie bez zamiaru umożliwienia wszystkim dalszego rozwoju. Rodzice uciekający się do zapłodnienia *in vitro* nie starają się zazwyczaj o wiele dzieci, ale z reguły chcą mieć jedno. Istnienie pozostałych jest niezbędnym „zapleczem” materiałowym, by cała procedura się udała. Trudno zatem obronić tezę, z jaką spotykają się pary pragnące poddać się zapłodnieniu *in vitro*, że procedura ta dotyczy jedynie grudek komórek, tkanek, z których dopiero po jakimś czasie powstają ich upragnione dzieci. Jest inaczej: to właśnie losem już istniejących w stanie embrionalnym konkretnych ludzi szafuje się w trakcie procedur wspomaganej reprodukcji.

W tym miejscu trzeba wspomnieć jeszcze jedną kwestię, chyba najbardziej emocjonalnie zabarwioną ze wszystkich, jakie pojawiają się w debacie na temat zapłodnienia *in vitro*. Zdarza się, że zwolennicy *in vitro* pytają swoich oponentów: Czy ich zdaniem, rodzice nie kochają swoich dzieci, które przyszły na świat dzięki tej metodzie? Jej przeciwnikom zarzuca się nie tylko negowanie miłości rodziców do swoich dzieci, ale również negowanie godności i prawa do życia tych dzieci. To bardzo sugestywne oskarżenie, jednak można i trzeba się mu sprzeciwić. Obecnie, gdy upragnione i poczęte *in vitro* dziecko jest już urodzone i stanowi spełnienie pragnień rodziców, ich miłość do niego nie podlega żadnej wątpliwości. Czy jednak kochali je od początku jego istnienia? Jeżeli życie niepowtarzalnego człowieka rozpoczyna się od zapłodnienia, to trzeba stwierdzić, że to konkretne, urodzone już dziecko było na początku traktowane tak samo jak inne zarodki, które w trakcie całej procedury lub po jej zakończeniu zginęły, zostały zużyte do badań lub tkwią zamrożone w ciekłym azocie. Rodzice kochali jakieś wymarzone dziecko, ale to konkretne zaczęło być przez nich kochane dopiero wtedy, gdy to właśnie ono, jako jeden z wytworzonych embrionów, zagnieżdżyło się, rozwinęło i zostało urodzone. Gdyby to nie ono, ale któreś z jego rodzeństwa wygrało ten wyścig o życie, to to dziecko, obecnie tak bardzo kochane, zniknęłoby, jak inne embriony, w niepamięci. Jest więc prawdą, że chociaż obecna miłość rodziców do niego nie ulega wątpliwości, to jednak na początku jego istnienia zostało potraktowane jako jeden z wielu wytworów laboratoryjnych¹⁰.

¹⁰ Takie podejście pokazuje się także w ustawodawstwie, gdy rozstrzyga ono kwestie dotyczące przechowywania zarodków (embrionów) nadliczbowych. Są one traktowane analogicznie do gamet rozrodczych jako tkanki należące do dawców gamet, którzy też ponoszą koszty ich przechowywania (Ustawa 2015).

3. A gdyby zredukować liczbę embrionów nadliczbowych?

Pytania o śmierć embrionów nadliczbowych pojawia się w zasadzie jedynie w narracji tych komentatorów, którzy niszczenie embrionów postrzegają jako poważny problem moralny. Tam, gdzie uważa się je jedynie za fragmenty ludzkiej tkanki, za tzw. „grudkę komórek”, pytanie to nie stanowi żadnego problemu. Sam fakt jednak, że nawet liberalne ustawodawstwa (np. brytyjskie), które dopuszczają eksperymenty na ludzkich embrionach, a nawet wytwarzanie ich wyłącznie dla celów laboratoryjnych, zastrzegają sobie prawo do ścisłej kontroli tych procedur, świadczy o pewnych moralnych obiekcjach. W środowiskach katolickich, które skłaniają się ku akceptacji *in vitro*, pojawia się twierdzenie, że nauka Kościoła w tej materii mogłaby ulec zmianie, gdyby omawiana metoda zapłodnienia nie łączyła się ze śmiercią nadliczbowych embrionów i była przeprowadzana w formie zapłodnienia homologicznego, czyli przy użyciu gamet małżonków pragnących dziecka (zob. *Etica Teologica della Vita* 2022, 305)¹¹. Oznaczałoby to praktycznie, że byłby wytwarzany tylko jeden embrion i przenoszony następnie do dróg rodnych kobiety. Hipotetycznie rzecz biorąc, gdyby taka procedura była możliwa i opłacalna, to jeden poważny argument przeciw *in vitro*, mianowicie ten, w ramach którego wskazuje się na przyczynianie się do śmierci niewinnych ludzkich istot, mógłby zostać osłabiony albo nawet unieważniony. Czy jednak oznaczałoby to katolicką akceptację etyczną zapłodnienia *in vitro*? Otóż nie.

Z jednej strony trzeba stwierdzić, że takie podejście jest mało realne. Wiązałoby się ono z bardzo niską skutecznością całej procedury. Już obecnie skuteczność zapłodnienia *in vitro* (rozumiana jako procent urodzonych dzieci w stosunku do liczby wytworzonych embrionów), szacowana na 30-40%, związana jest właśnie z tym, że pobiera się i zapładnia szereg komórek jajowych, co czyni się czasami kilkakrotnie, gdyż statycznie rzecz biorąc, rzadko dochodzi do sukcesu od razu na początku stosowania procedury. Nawet przy wytwarzaniu tylko jednego embrionu nie da się jednak przeprowadzić procedury sztucznej reprodukcji bez traktowania tego jednego embrionu jak produktu laboratoryjnego. Logika poszczególnych kroków zapłodnienia *in vitro* w niczym się nie różni od logiki, jaką kierują się producenci dóbr konsump-

¹¹ Książka *Etica Teologica della Vita. Scrittura, Tradizione, Sfide pratiche* sprawia pewne problemy przy cytowaniu, gdyż jej konstrukcja odbiega od standardowych dzieł tego typu. Jest pracą zbiorową, zawierającą artykuły konkretnych autorów (to nie sprawia problemów), jednak pomiędzy nie zostały wplecione poszczególne fragmenty tzw. „Tekstu bazowego”, który jest podzielony na numerowane akapity. Tekst ten został opracowany przez wybranych ośmiu naukowców wymienionych w nocie wprowadzającej (*Etica Teologica della Vita* 2022, 13). W niniejszym artykule zdecydowano, że fragmenty „Tekstu bazowego” będą wzmiankowane zgodnie z kolejnymi stronami książki z zaznaczeniem redaktora całości i roku wydania.

cyjnych: przygotowanie i selekcja materiału wyjściowego – monitorowanie procesu produkcyjnego – kontrola jakości wraz z odrzuceniem produktu niespełniającego wymagań. Ta logika ujawnia się wyraziście, gdy weźmie się pod uwagę, że obecnie w wielu klinikach *in vitro* embriony wytwarza się metodą ICSI – intracytoplazmatycznej iniekcji plemnika. Polega ona na tym, że wyselekcjonowany uprzednio plemnik zostaje wepchnięty mikropipetą do przygotowanej komórki jajowej. Widać tę logikę wyraźnie także wtedy, gdy w razie poważnych wad zagnieżdżonego już embrionu/płodu otrzymanego w trakcie zapłodnienia *in vitro*, rodzice domagają się aborcji¹².

Poza tym warto w tym kontekście przyjrzyć się dynamice liberalizacji ustaw dopuszczających zapłodnienie ustrojowe początkowo w bardzo restrykcyjnej formie. Jako przykład może służyć sytuacja prawna we Włoszech, gdzie zapłodnienie *in vitro* zostało prawnie dopuszczone w 2004 roku. Postępująca liberalizacja prawa sprawiła, że obecnie zastrzeżenia etyczne, dotyczące szacunku dla życia i godności, a także tożsamości wytwarzanych embrionów zostały całkowicie zmarginalizowane, a dominującą racją stała się skuteczność całej procedury i spełnienie życzeń osób korzystających z tego typu zapłodnienia (Kobyliński 2015a, 56; zob. także Kobyliński 2015b, 81-83).

Negatywne katolickie stanowisko wobec zapłodnienia *in vitro* nie wyczerpuje się jednak w sprzeciwie wobec niszczenia embrionów. Podnosi ono pytanie o sposób poczęcia człowieka i wskazuje na ten, który jako jedyny odpowiada jego godności, mianowicie gdy dokonuje się to w akcie seksualnym rodziców. Trzeba tu przywołać to uzasadnienie, chociaż sprawia ono dzisiejszym katolikom o wiele większe trudności niż kwestia niszczenia embrionów, i bywa często odrzucane jako niezrozumiałe i nieprzekonujące. Wielu, jak czyni to ks. prof. Krasiński we wspomnianym powyżej wykładzie, nie widzi problemu w tym, że „plemnik jest podawany do komórki jajowej na końcu palca, czy na końcu pipety lekarskiej, a nie na końcu penisa w akcie małżeńskim” (Krasiński 2022, 134). Jeśli chciałoby się to stanowisko Kościoła potraktować jedynie w kategoriach zakazu wynikającego z tradycji czy też arbitralnej decyzji Magisterium, to rzeczywiście byłoby ono problematyczne. Wynika ono jednak z chrześcijańskiej koncepcji człowieka i jego moralnego działania. I chyba tu leży najgłębsza przyczyna sporu o *in vitro*.

Jak to trafnie ujęto w soborowej konstytucji *Gaudium et spes*, człowiek jest *corpore et anima unus* – „jeden ciałem i duszą” (Sobór Watykański II 1965, 14). Z tej cielesno-duchowej natury człowieka wynika też znaczenie ludzkich świadomych i wolnych działań: mają one nie tylko skutek fizycz-

¹² Przykładem takiej sytuacji jest sprawa prof. Bogdana Chazana, który został odwołany z funkcji dyrektora warszawskiego szpitala im. Świętej Rodziny za odmowę aborcji. Dziecko, którego Chazan nie chciał zabić, zostało poczęte w procedurze *in vitro* (Chazan 2014, 22).

ny, a zawsze także jakąś wagę moralną. Odnosi się to w szczególności do spotkania dwojga w akcie seksualnym, w którym nie chodzi jedynie – jak twierdzi bohater filmu *Piękny umysł* (2001) – „o wymianę płynów”, ale który jest specyficzną formą mowy ciała, a tej przypisane zostało przez Stwórcę wyjątkowe znaczenie. Z jednej strony wyraża ona i wzmacnia miłość, całkowite oddanie i jedność dwojga osób – mężczyzny i kobiety. Akt ten zachowuje wtedy swoją pełną prawdę, gdy wyraża decyzję całkowitego oddania siebie i przyjęcia drugiego, co dokonuje się w małżeństwie. Im bardziej się od tej decyzji oddala, tym bardziej traci swą „prawdomówność” jako mowa ciała. Jednak to nie wszystko; akt seksualny staje się także uprzywilejowaną przestrzenią stwórczego działania Boga i współ-stwórczego działania ludzi, w tej przestrzeni powstaje nowa osoba ludzka. Właśnie jest to osoba, z jej niepowtarzalną unikalnością i godnością. Jakkolwiek banalna może być biologia rodzenia, nie zmienia to faktu, że z woli Stwórcy została w nią wpisana genealogia osoby (Jan Paweł II 1994, 9).

Katolicy małżonkowie, którzy pragną kształtować swoje życie seksualne zgodnie z zamiarem Stwórcy, nie powinni sztucznie rozdzielać tych dwóch wymiarów aktu seksualnego – jednoczącego i prokreacyjnego, gdyż z woli Stwórcy są one traktowane jako moralnie powiązane ze sobą. Obydwa te znaczenia mogą wprawdzie fizycznie zostać od siebie oddzielone (np. poprzez stosowanie środków antykoncepcyjnych czy właśnie zapłodnienie *in vitro*), jednak takie działanie jest zgodnie z nauką Kościoła katolickiego grzeszne. W trakcie zapłodnienia *in vitro* akt seksualny zostaje faktycznie zastąpiony procesem laboratoryjnym (Sgreccia 2012, 510-511). Jest to oczywiste w przypadku samotnych matek czy też par jedнопłciowych korzystających z tej metody zapłodnienia. Jednak nawet w małżeństwie starającym się o dziecko, chociaż jest tu w pewnym sensie zachowana jedność małżeństwa, związek między aktem małżeńskim i poczęciem jest co najwyżej wirtualny, bo faktycznym działającym jest osoba przeprowadzająca proces zapłodnienia (Müller i Kampowski 2022). Takie stanowisko nie jest wyrazem jakiejś katolickiej niechęci wobec techniki, gdyż każda inna technika wspierająca prokreację, która jest w stanie spełnić łącznie trzy warunki: nie oddziela poczęcia od aktu seksualnego, nie zastępuje tego aktu działaniem technicznym ani nie prowadzi do wytwarzania embrionów nadliczbowych, może być w świetle nauki katolickiej uznana za moralnie dopuszczalną (Kongregacja Nauki Wiary 1987, II,7). Nie chodzi tutaj wyłącznie o to, co potencjalni rodzice robią, a czego nie, ale o warunki, w jakich rozpoczyna swoje unikalne życie nowa istota ludzka. Jej poczęcie, chciane jako owoc miłostnego zjednoczenia rodziców, jest wyrazem pełnego poszanowania dla jej ludzkiej godności. Osoba, która zasługuje na bezwarunkowy szacunek, nie powinna nigdy być owocem świadomie uwarunkowanego procesu produkcyjnego (Kampowski 2014). Dzięki naturalne-

mu poczęciu biologiczne ramy rozwoju osobowego dziecka nie są wynikiem pragnień i wyobrażeń innych, ale wynikiem procesów, które nie zależą od człowieka. Patrząc na dynamikę rozwoju zapłodnienia *in vitro*, trudno uniknąć wrażenia, że „procedura sztucznej reprodukcji mnoży osobliwości moralne i rozbudza nieliczącą się z godnością dziecka relację panowania i postawę własnościową” (Salij 2017, 221).

Podsumowanie

Pragnienie dziecka jest etycznie dobre, a w razie jego przedłużającego się niespełnienia może stać się źródłem dotkliwego cierpienia, szczególnie dla kobiety. Mimo to samo w sobie nie jest argumentem rozstrzygającym w sporze o moralną dopuszczalność zapłodnienia *in vitro*, szczególnie jeśli rozważa się tę kwestię w świetle katolickiej wiary. Katolickie zasady moralne, także dotyczące omawianej metody zapłodnienia, nie wynikają z decyzji większości i nie są związane ze statystykami. Oczywiście, są one owocem wielowiekowego rozeznania woli Bożej, które niewątpliwie musi być ciągle na nowo aktualizowane w świadomości społeczeństw, w kontekście wiedzy medycznej, postępów techniki medycznej oraz moralnego rozeznania, jakim dysponują wszyscy wierzący, czyli zmysłu wiary wierzących (*sensus fidelium*). Jednak zbyt pospieszne uznawanie dominującej opinii i wiedzy oraz technologii medycznej za moralną prawdę i Bożą wolę musi być uznane za błędne. Zmysł wiary nie oznacza jedynie zgodności w perspektywie synchronicznej (chodzi o zgodność dzisiaj żyjących wiernych), ale musi być wzięta pod uwagę także perspektywa diachroniczna, czyli zgodność wiary z wierzącymi na przestrzeni wieków. Mimo różnic i odmiennych warunków życia widać wtedy wyraźnie najistotniejsze wartości, które cechują chrześcijańską moralność. Współcześnie dominujące poglądy mogą równie dobrze być wyrazem z jednej strony sejentyzmu, czyli nieuprawnionego traktowania faktów w zakresie wiedzy empirycznej jako argumentów etycznych, z drugiej zaś wyrazem bezrefleksyjnego podążania wielu wierzących za dominującymi w społeczeństwie poglądami. Ani jedno, ani drugie nie jest jeszcze argumentem zrodzonym z wiary, abstrahując od tego, że wiele z podawanych uzasadnień na rzecz *in vitro* nie wytrzymuje też czysto racjonalnej krytyki. Jeżeli zatem jakaś procedura medyczna, jak w przypadku zapłodnienia pozaustrojowego, nie gwarantuje traktowania osób ludzkich zgodnie z ich przyrodzoną godnością, to katolicycy rodzice powinni odnosić się do niej z krytycznym dystansem.

BIBLIOGRAFIA

- Amadei, Gianluca et al. 2022. Embryo model completes gastrulation to neurulation and organogenesis. *Nature* 610, 143–153.
- Bartel, Hieronim. 2016. *Embriologia*. Warszawa: PZWL.
- Brębowicz, Grzegorz H. i Kempia Joanna. 2001⁴. Ciąża wielopłodowa. W: *Położnictwo i ginekologia, podręcznik dla studentów*, red. Tadeusz Pisarski, 528-539. Warszawa: PZWL.
- Brüsseler Konferenz 2020: Möglichkeiten der Elternschaft für schwule Männer in Europa*. Dostęp: 18.12.2020. <https://www.menhavingbabies.org/surrogacy-seminars/brussels/deutsch/>
- Chazan, Bogdan. 2014. *Prawo do życia. Bez kompromisu. Rozmawia Maciej Müller*. Kraków: WAM.
- Etica Teologica della Vita. Scrittura, Tradizione, Sfide pratiche.*, red. Paglia Vincenzo. 2022. Vatican: Libreria Editrice Vaticana.
- Jan Paweł II. 1999. *List do Rodzin „Gratissimam sane”*.
- Kampowski, Stephan. 2014. Children of desire: The technological control of fertility. *Humanum. Issues in Family, Culture & Science*, 2. Dostęp: 9.03.2023. <https://humanumreview.com/uploads/pdfs/children-of-desire-the-technological-control-of-fertility.pdf>.
- Kobyliński, Andrzej. 2015a. Argumentacja filozoficzna w sporze o sztuczne zapłodnienie we Włoszech w latach 2004-2014, *Studia Ecologiae et Bioethicae*, 2(13), 69-91.
- Kobyliński, Andrzej. 2015b. Prymat prawa nad etyką? Nowy etap włoskiego sporu o metodę *in vitro*. *Studia Ecologiae et Bioethicae*, 2(13), 45-67.
- Kongregacja Nauki Wiary. 1998. Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania *Donum vitae* (22.02.1987). W: *W trosce o życie. Dokumenty Kościoła*. Red. Krzysztof Szczygieł, 360-385. Tarnów: Biblos.
- Kraśniński, Józef. 2022. *In vitro – nauczanie do przemyslenia*. *Więź*, 690 (4), 127-143.
- Machinek, Marian. 2007. *Spór o status ludzkiego embrionu*. Olsztyn: Wydawnictwo UWM.
- Maio, Giovanni. 2017. *Mittelpunkt Mensch. Lehrbuch der Ethik in der Medizin*. Stuttgart: Schattauer.
- Mariański, Janusz. 2023. *Nowe problemy bioetyczne w narracji społecznej*. Lublin: Akademia AN-SiM.
- More than 8 million babies born from IVF since the world's first in 1978*. Dostęp: 9.03.2023. <https://www.eshre.eu/Annual-Meeting/Barcelona-2018/ESHRE-2018-Press-releases/De-Geyter>.
- Muszala, Andrzej. 2009. *Embrion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*. Kraków: WAM.
- Müller, Gerhard Ludwig i Stephan Kampowski. 2022. Going beyond the letter of the law. The pontifical academy for life challenges the teachings of *Humanae vitae* and *Donum vitae*. *First Things*, 8 (27). Dostęp: 9.03.2023. <https://www.firstthings.com/web-exclusives/2022/08/going-beyond-the-letter-of-the-law>.
- Rager, Günter. 2006. *Die Person. Wege zu ihrem Verständnis*. Freiburg–Wien: Herder.
- Rager, Günter. 2017. *Mensch sein. Grundzüge einer interdisziplinären Anthropologie*. Freiburg–München: Karl Aber.
- Salij, Jacek. 2017. Teologiczna ocena zapłodnienia *in vitro*. W: *Wobec in vitro. Genetyczne, moralne, filozoficzne, teologiczne i prawne aspekty zapłodnienia pozaustrojowego*, red. Jacek Grzybowski i Franciszek Longchamps de Bérier, 207-227. Kielce: Jedność.
- Sgreccia, Elio. 2012. *Personalist bioethics. Foundations and Applications*, tłum. John A. Di Camillo i Michael J. Miller. Philadelphia: NSBC.
- Sobór Watykański II. 1965. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*.
- Ustawa o leczeniu niepłodności z dnia 25 czerwca 2015 r.* (Dz.U. 2015 poz. 1087).

MARIAN MACHINEK – prezbiter katolicki, członek zgromadzenia Misjonarzy Świętej Rodziny (MSF), profesor nauk teologicznych, kierownik Katedry Teo-

logii Moralnej i Nauk o Rodzinie na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, członek Komitetu Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk, od 2014 r. redaktor naczelny czasopisma „Studia Nauk Teologicznych”, przewodniczący Stowarzyszenia Teologów Moralistów. Obszary badawcze: wybrane zagadnienia bioetyczne u początku i u kresu ludzkiego życia, etos biblijny, zagadnienie sumienia, elementy antropologii teologiczno-moralnej, zagadnienia etyczne małżeństwa i rodziny. Autor 8 monografii (w tym *Spór o status ludzkiego embrionu*, Wyd. UWM – Olsztyn 2007 oraz *Nowy tęczyowy świat. Próba diagnozy*, Bernardinum: Pelplin 2021), redaktor lub współredaktor 6 prac zbiorowych, autor ponad 180 artykułów.

Apostolat mężczyzny w rodzinie

The Apostolate of Man in the Family

MARIUSZ JANAS

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydział Teologiczny, Polska
janasmariusz@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-3587-9321>

Abstract: The article presents the essence of the issue of the apostolate of man in the family. Its foundations are theologically justified in the mission of Christ and the content of the sacramental marriage vow. The author points to the forms of the apostolate and draws attention to the need for the formation of a man in the context of the so-called “male movement” in the Church and the phenomenon of “fatherlessness”. Therefore, explaining anew the meaning of the apostolate in the family and taking care of the contemporary man, husband and father is extremely important from the point of view of pastoral theology and pastoral care. In the research on the issues of the man’s apostolate in the family, the method of analysis and interpretation of biblical texts, church documents, as well as theological and non-theological publications was used. The method of deduction was also used in relation to the issue raised. The method of observation helped to systematize and evaluate the phenomenon of apostolic engagement of husband and father.

Keywords: man; apostolate; family

Abstrakt: W artykule przybliżono istotę zagadnienia apostolatu mężczyzny w rodzinie. Jego podstawy mają uzasadnienie teologiczne w posłannictwie Chrystusa oraz treści sakramentalnej przysięgi małżeńskiej. Autor wskazuje na formy apostolatu oraz zwraca uwagę na potrzebę formacji mężczyzny w kontekście rosnącego w siłę tzw. „ruchu męskiego” w Kościele oraz zjawiska „braku ojca”. Dlatego wyjaśnianie na nowo sensu apostolatu w rodzinie oraz podjęcie troski o współczesnego mężczyznę, męża i ojca jest niezwykle istotne z punktu widzenia teologii pastoralnej oraz duszpasterstwa. W badaniach dotyczących problematyki apostolatu mężczyzny w rodzinie zastosowana została metoda analizy oraz interpretacji tekstów biblijnych, kościelnych dokumentów, a także publikacji teologicznych i pozateologicznych. Wykorzystana została również metoda dedukcji w od-

niesieniu do poruszonego zagadnienia. Metoda obserwacji pomogła w usystematyzowaniu i ocenie zjawiska apostołskiego zaangażowania męża i ojca.

Słowa kluczowe: mężczyzna; apostołat; rodzina

Wstęp

Apostołat mężczyzny w rodzinie to postawa wyrażająca zaangażowanie męża i ojca w szerzenie królestwa Bożego w dziedzinie życia rodzinnego. Przybliżenie istoty tego apostołatu poprzez nakreślenie stojących za nim teologicznych racji oraz zaznaczenie potrzeby formacji mężczyzny jest zasadne w kontekście szerzącego się tzw. ruchu męskiego, powstawania wspólnot oraz wzrostu świadomości mężczyzn, dla których wiara chrześcijańska jest fundamentem rodziny. Pomimo to statystyki wskazują na malejącą liczbę mężczyzn podejmujących życie sakramentalne. Dodatkowo wyzwaniem staje się przeciwdziałanie zjawisku określanemu „brakiem ojca”, który pochłonięty jest zadaniami podejmowanymi z dala od rodzinnego domu. Z powyższych racji wypływa potrzeba określenia na nowo tego, czym jest obecnie i w jaki sposób można kształtować apostołat mężczyzny w rodzinie. Z punktu widzenia teologa pastoralisty istotne wydaje się poszukiwanie oraz wypracowanie metodyki i środków, które z większą precyzją wyjaśnią współczesnemu mężczyźnie istotę jego powołania. W celu jego przybliżenia podjęta została analiza tekstów źródłowych: wypowiedzi Magisterium, nauczania papieskiego, tekstów teologicznych, jak również opracowań publicystycznych dotyczących poruszonego zagadnienia. W przebiegu pracy badawczej wykorzystane zostały metody dedukcyjne właściwe dla teologii pastoralnej. Kwerenda na etapie kryteriologicznym umożliwiła odnalezienie podstaw wyjaśniających zagadnienie apostołatu mężczyzny. Dalej, na etapie socjologicznym możliwe stało się zobrazowanie aktualnej sytuacji mężczyzny w rodzinie. Natomiast, na etapie strategicznym wyłoniła się potrzeba podejmowania formacji do apostołatu oraz nakreślenie kluczowych jej kierunków. Dlatego w artykule zaprezentowane zostały racje teologiczne wskazujące podstawy apostołatu. Pierwszą jest udział w potrójnej misji Chrystusa. Kolejną, treść przysięgi składanej przez nupturientów. W dalszej części zostały scharakteryzowane formy apostołatu w rodzinie oraz możliwości formacji mężczyzny w wymiarze wspólnotowym przy wsparciu duszpasterstwa specjalnego oraz w indywidualnym zakresie w ramach kierownictwa duchowego.

I. Teologiczne podstawy

W wierze chrześcijańskiej oraz teologii powołanie rozumiane jest jako uzdolnienie do wejścia stworzenia w relację ze Stwórcą i wyrażenie zgody „oto ja,

poślij mnie” (Iz 6,8) na wzór *fiat* Maryi (Łk 1,38). Boże wezwanie jest zaproszeniem do życia w zażyłości i bez skazy (Rdz 17,1). To wołanie postrzegane jest jako powołanie chrześcijańskie, które ze swej natury jest powołaniem do apostołstwa jako wszelkiego działania szerzącego królestwo Boże na ziemi. Natomiast zaangażowanie oraz aktywne uczestnictwo i realizacja odkrywanego powołania określane są jako apostołat.

Apostołat ma racje teologiczne. Podstawa trynitarna wskazuje, że powołanie do niego wypływa z przesłania biblijnego i odnoszone jest do posłannictwa Osób Trójcy Świętej (Weron 1999, 96). Określenia: *apostello* (wysłałam) oraz *apostolos* (wysłannik) będące źródłem dla pojęcia apostołatu zaczerpnięte z języka greckiego odnoszą się do czynności wysyłania. Bóg Ojciec posyła swego Syna na świat (J 17,18). Następnie Syn posyła Ducha i przekazuje posłannictwo swoim uczniom (Mt 28,19-20), których nazywa apostołami (Łk 6,13). Zbawcze posłannictwo jest przekazywane całemu Kościołowi, a w nim wszystkim członkom Ludu Bożego, chociaż każdemu w różny sposób i w innym zakresie. Wskazuje to na podstawę eklezjalną, ponieważ apostołat opiera się również na posyłaniu uczniów Chrystusa do całego świata oraz uczestnictwie w uświęcającej tenże świat potrójnej misji: kapłańskiej, prorockiej, królewskiej. Zatem, wspólne wszystkim ludziom apostołstwo wypływa z rozumienia Kościoła jako Ciała Mistycznego Jezusa Chrystusa, gdzie każdy jest częścią w różnorodności jego członków. Píše o tym apostoł Paweł, gdy każdego wierzącego przyrównuje do elementów organizmu ludzkiego (1 Kor 12,12-31). Podobnie na wzór funkcji życiowych odniesionych do uczestnictwa w eklezjalnej wspólnotcie ojcowie soborowi, przywołując naukę apostoła, mówią o udziale w potrójnym urzędzie Chrystusa (Weron 1987, 96).

Odniesienie tej kwestii do praktyki życia odnajdujemy w przekazie biblijnym. W opinii św. Pawła apostołatem jest wypełnianie posłannictwa „jakby Boga samego” (2 Kor 5,20), co wydaje się najwłaściwszym i najpełniejszym wyjaśnieniem istoty. Wierzący w Chrystusa otrzymują zadanie głoszenia zbawczego orędzia wszelkiemu stworzeniu a poprzez wiarę oraz przyjęcie sakramentu chrztu stają się członkami Ludu Bożego i tym samym uczestnikami misji Chrystusa oraz posłannictwa Kościoła w świecie.

I.1. Potrójna misja Chrystusa

Pierwszą podstawą apostołatu jest posłannictwo Chrystusa, które jest źródłem wszelkiego apostołatu. Dlatego dyskusja o roli mężczyzny w szczególnej przestrzeni, jaką jest dziedzina życia małżeńskiego oraz rodzinnego, domaga się wyjaśnienia kluczowej dla Soboru Watykańskiego II myśli o uczestnic-

twie w potrójnej misji Chrystusa: kapłańskiej, prorockiej i królewskiej. Misja apostołska zlecona Kościołowi jest niekiedy nazywana funkcją, urzędem albo władzą. Gdy mowa o władzy, należy mieć na uwadze, że nie jest ona rozumiana jako prawo rządzenia. Na władzę winniśmy patrzeć wpięrcw jako na zadanie, a nawet służbę. Po drugie, władzę należy rozumieć jako moc lub zdolność do pełnienia zadań. Cały Lud Boży staje się uczestnikiem potrójnego urzędu Chrystusa i tym samym, podejmując zadania odpowiadające poszczególnym funkcjom, spełnia właściwe sobie posłannictwo. Zadania te wzajemnie się przenikają i uzupełniają, zatem trudno mówić o ich zdecydowanym rozgraniczaniu. Podobnie, gdy zamiarem jest uszczegółowienie tego, co jest typowe dla mężczyzny i kobiety. Każde z nich we właściwy sobie sposób podejmuje i realizuje wezwanie do apostołatu w małżeństwie i rodzinie, lecz powołanie jest jedno i pochodzi od Boga.

Mężczyzna jako mąż i ojciec jest uzdolniony do tego, aby w przestrzeni rodzinnej stawać się na wzór patriarchów prorokiem wrażliwym na Boży głos i głosić orędzie Ewangelii. Wstępując w związek małżeński, winien podejmować trud nauczania prawd Bożych w kręgu tej małej wspólnoty, jaką jest małżeństwo i rodzina. W jej ramach misja prorocka odnajduje głęboki sens i w tym kontekście mężczyzna jako mąż i ojciec pełni misję nauczyciela i proroka.

Dalej, pełniąc funkcję kapłańską, mężczyzna staje się na wzór kapłanów Starego Przymierza pośrednikiem między rodziną a Bogiem. W imieniu własnym oraz bliskich sobie osób staje przed Panem jako reprezentant, który zanosz przed tron Boży wszelkie podziękowania, przebłagania i prośby. Z drugiej strony nie tylko wstawia się za powierzonym sobie ludem (rodziną), lecz jest również reprezentantem Boga wobec innych, których prowadzi do spotkania z Bogiem i uświęcenia.

Mężczyzna potrzebuje odkrycia prawdy, że jego męskość rozwija się w pełni poprzez służbę i ochronę słabszego i kruchego, zwłaszcza kobiety i dziecka. Dlatego pełniąc funkcję królewską, winien on podejmować służbę rodzinie. W jej ramach nie tylko zabezpiecza materialny byt, co często jest kojarzone przez mężczyznę jako podstawowe, a nawet jedyne i niekiedy wystarczające zadanie. Jednak wspólnota małżeńska i rodzinna potrzebuje poświęcenia czasu, niekiedy nawet pasji i zainteresowania, aby umożliwić pełną dostępność dla małżonki i dzieci. Można nawet zgodzić się ze stwierdzeniem, że najlepiej, aby to właśnie rodzina stała się pasją mężczyzny (Pulikowski 2020, 150).

W opinii koordynatora jednej ze wspólnot mężczyzn wchodzenie w tę potrójną rolę kapłana, proroka i króla jest męskim wyzwaniem. W tym miejscu wypada przypomnieć, że do wypełnienia tychże funkcji powołany jest każdy chrześcijanin, również kobieta, która wypełnia swoje powołanie jako żona i matka. W tym kontekście oraz w odniesieniu do życia rodzinnego możemy

mówić o mężczyźnie jako o kapłanie, który prowadzi rodzinę do żywego spotkania z Bogiem, dalej jako proroku, który świadectwem życia i słowem głosi Boże orędzie, oraz królu, który otacza swój lud opieką (Chavez 2015, 19-25). Świadomość uczestnictwa w tej misji Chrystusa warunkuje wypełnienie podstawowych zadań apostołskich w rodzinie.

1.2. Treść przysięgi małżeńskiej

Przysięga małżeńska, która jest postrzegana jako druga podstawa apostołatu, warunkuje zaistnienie związku dwojga osób przeciwnej płci i zobowiązuje nupturientów do realizacji zadań wypływających z przymiotów związku małżeńskiego. Należą do nich miłość, wierność, uczciwość małżeńska, dalej jedność i nierozzerwalność oraz sakramentalność związku. Te cechy są wyjątkowymi fundamentami. Natomiast samo chrześcijańskie małżeństwo ze swej natury postrzegane jest jako trwałe i niezmienny związek będący obrazem wierności Boga oraz zasadą życia chrześcijańskiego (Mierzwiński 1999, 47).

Miłość małżeńska jako pierwszy filar związku domaga się oparcia na duchowym fundamencie, jaki odnajdujemy w pismach Nowego Testamentu. Gdy autor Listu do Efezjan mówi o godności małżeństwa, używa odniesienia do relacji między Chrystusem i Kościołem (5,21-23). Zatem, mężczyzna na wzór Oblubieńca powinien kochać żonę miłością ofiarną, bezwarunkową, wybaczącą, bezinteresowną, w gotowości przyjęcia znieważenia lub upokorzenia oraz oddania swego życia za tę wybraną drugą osobę.

Trwałą jedność miłości małżonkowie budują wspólnie, zgodnie z pragnieniem Chrystusa, „aby wszyscy stanowili jedno” (J 17,21). Obdarzeni szczególnym i wyjątkowym darem wzajemnej miłości dążą do świętości własną, choć jednocześnie wspólną drogą. Z tej racji jedność i nierozzerwalność, będąc kolejnym z filarów przysięgi małżeńskiej, staje się niejako zwieńczeniem miłości, wierności i uczciwości małżeńskiej.

Budowanie jedności i nierozzerwalności dla współczesnego mężczyzny wydaje się niekiedy wyzwaniem ponad jego siły. Pęd za karierą i sukcesem zawodowym, pragnienie spełnienia się czy sprawdzenia na polu gospodarki bądź polityki sprawia, że poświęca on znaczną część swego dnia na sprawy, które nie służą wprost budowaniu jedności małżeństwa i rodziny. Skutkiem tego dostrzegalne jest zjawisko określane jako tzw. brak ojca. Wynika to z jego nieobecności w życiu rodziny, jak też poszczególnych jej członków. Mimo wszystko, budowanie trwałego i nierozzerwalnego związku wymaga nieustannego wysiłku, nade wszystko duchowego, obojga małżonków.

Obok wspomnianych filarów miłości, wierności, uczciwości, jedności, nierozzerwalności, również sakramentalność jest istotnym elementem przymierza

i łaski (Mierzwiński 1999, 183) a tym samym kolejnym fundamentem przysięgi małżeńskiej. Dla ludzi ochrzczonych małżeństwo ma godność sakramentu, ponieważ jest wyrazem związku Chrystusa z Kościołem. Małżeństwo chrześcijańskie to obraz więzi istniejącej między Jezusem Oblubieńcem a Kościołem Oblubienicą (Ef 5,22-24). Związek małżeński mężczyzny i kobiety uzyskuje wsparcie w postaci łaski sakramentu, która udoskonala ludzką miłość.

W myśli chrześcijańskiej życie małżeńskie wzmocnione łaską sakramentu nie jest już tylko formalnym związkiem dwojga osób. Codzienna egzystencja czerpiąca siłę z życia sakramentalnego jest pełnią życia wspólnotowego w chrześcijańskim rozumieniu *communio* przełożonego na wspólnotę domowego Kościoła. W sakramentalnej przestrzeni mężczyzna spełnia się jako mąż i ojciec, natomiast kobieta jako żona i matka. Tutaj również każde z nich podejmuje odpowiedzialność za sprawy rodziny i za wszystkich jej członków, szczególnie za sprawy duchowe, wypełniając obowiązki wynikające z udziału w potrójnej misji Chrystusa. Troska o rodzinne życie wiary oparte na fundamencie sakramentów umacnia chrześcijańską godność związku małżeńskiego, w którym małżonkowie wspólnie oraz na sobie właściwy sposób wypełniają skierowane do nich wezwanie do apostołatu w rodzinie.

2. Formy apostołatu w rodzinie

Małżeństwo i rodzina to podstawowa i bliska każdemu człowiekowi dziedzina apostołstwa. W jej ramach rozróżnia się formy apostołatu indywidualnego oraz zbiorowego. Pośród nich podstawową kategorią jest świadectwo życia, głoszenie słowa i świadectwo czynu oraz modlitwy i cierpienia przyjmowanego w duchu Chrystusa (Weron 1987, 35-36). Równocześnie przykładowe życie małżeńskie i rodzinne staje się wyrazem aktywnego udziału w misji zleconej Kościołowi. W rodzinie apostołat wyraża się w zadaniach, jakie ma do spełnienia zarówno rodzina jako całość, jak też każdy jej członek.

Pośród zadań będących zbiorowymi formami wyróżnić można te, o których mówi dokument papieski poświęcony rodzinie. Mowa o adhortacji *Familiaris consortio*, gdzie w punkcie 17. wyszczególnione są następujące zobowiązania całej rodziny. Pierwsze to tworzenie wspólnoty, kolejne to służba życiu, dalej uczestnictwo w misji Kościoła, a także udział w rozwoju społeczności.

Natomiast, gdy mowa o indywidualnych formach apostołatu a jednocześnie właściwych każdemu członkowi rodziny z osobna, wypada dokonać umiejscowienia mężczyzny, gdyż współcześnie konieczne zdaje się wskazanie pewnych kierunków, które wyrażają specyfikę natury i duchowości mężczyzny (Mierzwiński 1999, 27). Z pomocą przychodzi tutaj wspomniany dokument papieski, który roli męża i ojca poświęca osobny 25. punkt. Jest w nim mowa

o tym, że mężczyzna winien mieć szacunek dla godności kobiety, małżonki i żyć z nią w szczególnej przyjaźni. Natomiast całej rodzinie winien zabezpieczać równy rozwój i podejmować pracę, która wspiera jedność wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej. Szczegółowe zadania wynikają z tych podstawowych kwestii kształtujących apostołat w rodzinie.

Zrozumienie różnic istniejących między mężczyzną a kobietą może zapoczątkować lepsze relacje między nimi. Dzięki temu możliwa będzie również współpraca płci dla dobra całości związku małżeńskiego, rodziny, a także społeczności ludzkiej. Tym samym apostołat, zarówno męża, jak i żony, zyska wyraźniejszy zarys.

3. Formacja do apostołatu

Mężczyzna, podejmując apostołskie zadania, pragnie chrześcijaństwa dojrzałego, zdecydowanego i autentycznego. Zgodnie ze swoją naturą poszukuje możliwości decydowania, ryzyka i konieczności podjęcia odpowiedzialności za podejmowane kroki. Lepszemu nakreśleniu zagadnienia indywidualnego zaangażowania apostołskiego mężczyzny służy fragment wypowiedzi Jana Pawła II skierowanej do Międzynarodowej Federacji Mężczyzn Katolickich. Słowa papieża mają głęboki sens i są wyraźną wskazówką w zrozumieniu istoty tego zagadnienia. Papież zwraca uwagę, że w apostołacie mężczyzny chodzi o „podkreślenie koniecznej potrzeby czynnej obecności dojrzałych mężów katolickich w świecie; konieczności ich chrześcijańskiego świadectwa i apostołskiej działalności, aby Kościół jako zaczyn ewangeliczny, mógł rzeczywiście przenikać całą ludzką społeczność. Jakżeż można by inaczej dotrzeć do wszystkich mężczyzn? Czyż nie jest to możliwe tylko przez pośrednictwo innych mężczyzn, im podobnych, zaangażowanych tak jak i oni, którzy jednak bezustannie szukają i wielbią Boga, naśladując i służąc Panu Jezusowi Chrystusowi?” (Weron 1993, 8).

W zacytowanych powyżej słowach można dopatrywać się słowa wsparcia w kwestii zrozumienia istoty powołania mężczyzny. Oczekiwanie na takie zdecydowane słowo zdaje się na tyle wyraźne, że gdy pod uwagę weźmie się wzrastającą liczbę wspólnot, których celem jest skupienie uwagi na mężczyznach, to jasna stanie się potrzeba zachęcania przedstawicieli tej płci do aktywności apostołskiej i integracji z własną rodziną.

W podobnym tonie oraz niejako w odpowiedzi na potrzebę mężczyzny swoje słowo zachęty, wyzwania i powołania kieruje jeden z biskupów. Pisze on: „Mężczyźni, nie ociążajcie się z dołączeniem do wojny, która szaleje wokół Was, wojny, w której rany odnoszą nasze rodziny i dzieci, która niszczy godność kobiet i mężczyzn. Często toczy się ona w ukryciu, ale jest prawdzi-

wa” (Olmsted 2015, 1). To jest droga prawdziwego i żywego apostołatu każdego mężczyzny, który chce być aktywny, twórczy i osiągać stawiane sobie cele. Jeśli pierwszym z nich będzie pragnienie zbawienia i żywa relacja z Bogiem, każdy inny cel będzie pomnażaniem dobra i świadectwem dla świata.

Zacytowane powyżej obydwa wezwania ze względu na swoją stanowczość oraz bezpośredniość są żywym i pociągającym apelem do mężczyzny o podjęcie wysiłku pracy nad sobą a dalej do odważnego świadczenia o Chrystusie poprzez codzienne kształtowanie autentycznej postawy wiary. Potrzeba tylko uzmysłowić i unaocznic prawdę o godności, naturze i powołaniu mężczyzny do apostołatu w rodzinie.

Przy tym zauważyć wypada konieczność zwrócenia uwagi na bardziej duchowy aspekt wynikający z powszechnego powołania do świętości i apostołstwa. Mianowicie, chodzi o jeszcze większą potrzebę zwrócenia uwagi w formacji mężczyzny na uwarunkowania wynikające z natury oraz konieczność nakreślenia i głębszego wyjaśnienia jego udziału w potrójnej misji Chrystusa w kontekście małżeństwa i rodziny.

3.1. Duszpasterstwo specjalne

Kształtowanie apostołskiej postawy mężczyzny wymaga odpowiedniego kierowania i wsparcia. Pomoc niesie duszpasterstwo adresowane do rodziny. W tym obszarze należy umiejscowić duszpasterstwo specjalne mężczyzn. W jego ramach możliwe jest uwzględnienie w formacji z większym naciskiem elementów charakterystycznych dla natury i duchowości mężczyzny a jednocześnie związanych z walką duchową (Zawada 2014, 17).

W teologii duszpasterstwo rozumiane jest jako działalność Kościoła urzędująca w służbie człowiekowi zbawcze dzieło Chrystusa poprzez głoszenie orędzia Bożego, liturgię, posługę pasterską oraz świadectwo życia. W szerokim sensie jest ono również pojmowane jako wszelkie działanie pasterskie inspirujące praktykę życia chrześcijańskiego całej wspólnoty oraz należących do niej poszczególnych osób. Duszpasterstwo bowiem, które chce odczytywać znaki czasu, obok ogólnej działalności kierowanej do wszystkich chrześcijan powinno poszukiwać sposobów kontaktu osobistego.

Źródła biblijne dają pewne podstawy do wnioskowania o swoistym różnicowaniu zachowania Chrystusa wobec mężczyzn i kobiet. Na kartach Ewangelii odnotowane są różnorodne reakcje Zbawiciela wobec postaw ludzkich. Jego odniesienie do mężczyzny jest inne niż do kobiety. Argumentem, który w pierwszej kolejności ukazuje specyficzną inność podejścia Jezusa do przedstawicieli obojga płci, jest powołanie na apostołów właśnie mężczyzn. Wynikało to prawdopodobnie w znacznej mierze z uwarunkowań kulturowych

ówczesnego społeczeństwa, w którym społeczna rola kobiety była marginalizowana.

Pomimo to właśnie do mężczyzn Jezus kieruje wprost wezwanie do pójścia za Nim (Mt 4,19; 9,9; Mk 1,16-20). Daje im konkretne wskazania, jak mają postępować, co czynić nawet w obliczu ewidentnego zagrożenia i prześladowania (Mt 10,5-23). Z drugiej strony Chrystus, łamiąc pewne ówczesne schematy, przyjmuje również kobiety do grona uczniów. Staje wręcz w ich obronie (J 8,3-11). W wielu miejscach pochwała ich wiarę (Mt 9,22; 15,28; Mk 5,34; Łk 7,50; 8,48), nawet podejmuje z nimi stanowczy dialog (J 4,1-27).

Różnorodna postawa Jezusa wobec mężczyzn i kobiet wydaje się wskazywać na potrzebę wprowadzenia pewnych modyfikacji do działań duszpasterskich z uwzględnieniem różnic płci. Także w papieskim nauczaniu, z którego czerpią teologowie, dopatrywać się można załączków wezwania do odnowy duszpasterskiej w stosunku do mężczyzny, tym bardziej gdy widzimy rosnące zainteresowanie rozbudzaniem świadomości mężczyzny powołanego do apostołstwa w rodzinie. Ma to znaczenie dla rozwijającego się ruchu mężczyzn, powstawania męskich grup oraz organizowania licznych inicjatyw traktujących o sprawach życia z męskiej perspektywy.

Aktywny udział mężczyzny w duszpasterstwie jest wręcz pożądanym i winien stanowić jedno z kryteriów już na etapie planowania. Takie oczekiwanie staje się zrozumiałe w kontekście posoborowego otwarcia się Kościoła na aktywność ludzi świeckich. W kreowaniu duszpasterstwa dostrzegamy potrzebę uwzględnienia tego, że mężczyzna jest nie tylko jego odbiorcą. Powinien stać się także czynnym inspiratorem duszpasterskich inicjatyw.

3.2. Kierownictwo duchowe

W parze z duszpasterstwem specjalnym mężczyzn idzie kierownictwo duchowe. Wzmacnia ono duszpasterskie zabiegi i przyczynia się do osiągnięcia duchowych owoców na drodze indywidualnej współpracy kierowanego i kierującego. Z drugiej strony doświadczenia zebrane dzięki tej posłudze mogą utworzyć bezcenne źródło informacji dla kierownika duchowego wspierającego swoją posługą rozwój apostołskiej postawy mężczyzny. Można ująć tę zależność stwierdzeniem, że duszpasterstwo wspomaga rozwój wiary, natomiast indywidualne kierownictwo bezpośrednio inspiruje do przejścia od wiary do czynów wyrażających małżeńską wierność oraz rodzicielską odpowiedzialność.

Odnosi się ono do chrześcijańskich małżonków i rodziców, gdyż w pewnym sensie zobowiązuje ich do poznawania natury i celowości sakramentalnego związku oraz urzeczywistniania wspólnoty osób, a także do rozwijania specyficznej duchowości małżeństwa i rodziny. Rodzina ma skutecznie spełniać

swoje funkcje i dlatego konieczne staje się kierownictwo duchowe wobec niej. W tej przestrzeni przy uwzględnieniu różnic wynikających z natury mężczyzna zdaje się potrzebować duchowej pomocy w realizacji osobistego powołania do apostołstwa jako mąż i ojciec.

Dodatkowo w kontekście problematyki apostołatu mężczyzny wyczekiwane zdaje się kształtowanie liderów-kierowników duchowych spośród samych mężczyzn świeckich. W równej mierze wydaje się właściwe skierowanie do męża i ojca wezwania do stawiania się przewodnikiem, ojcem duchowym dla swego potomstwa przy równoczesnym wsparciu i współpracy z kobietą, żoną i matką. Kierownictwo duchowe podejmowane przez męża przygotowanego do pełnienia tej funkcji w małżeństwie wypływa z sakramentalności związku małżeńskiego i naturalnego dla mężczyzny poszukiwania przewodnictwa wobec innych. Jednocześnie staje się autentycznym świadectwem o wartości małżeństwa i rodziny.

Zasadniczo zadanie bycia kierownikiem duchowym oraz jego autorytet wypływa z władzy święceń. Jednakże udział w nim osób świeckich nie jest nową praktyką. Przeciwnie, jest wręcz wskazanym rozwiązaniem. Przygotowanie do takiego zadania powinno być również elementem formacji świeckich w kościelnych wspólnotach, a tym bardziej w grupach męskich. Współcześnie mężczyzna zdaje się poszukiwać dobrze ukształtowanego duchowego kierownika, który podpowie, poprowadzi i wskaże kierunek, tym bardziej gdy on sam będzie prezentował dobry przykład własnym życiem małżeńskim i rodzinnym. Dlatego wydaje się słuszne zwrócenie uwagi na narastającą potrzebę właściwej formacji także osób świeckich do tworzenia autentycznej relacji ojcostwa duchowego w odniesieniu do mężczyzn. Nie można przy tym przekreślać racji posługi kierownictwa pełnionej przez osoby duchowne, kapłanów, zakonników, a nawet siostry zakonne, które nabywają sporego zasobu wiedzy poprzez prowadzone liczne rozmowy duchowe.

Kwestia zarówno duszpasterstwa specjalnego, jak też kierownictwa duchowego wydaje się nagląca, gdyż w obecnym czasie rozwija się tzw. ruch męski w łonie Kościoła i powstają kolejne grupy duszpasterskie dla mężczyzn. Kierownictwo duchowe tej płci dopiero zaczyna być pożądanym i z tej racji wyraźna staje się potrzeba wzmocnienia wysiłku w tej formie duszpasterskiego wsparcia.

3.3. Wymiary formacji

Wyjątkowe znaczenie wypada przypisać indywidualnej formacji podejmowanej w duszpasterstwie specjalnym mężczyzn. Pomaga ona przezwyciężać anonimowość cechującą w pewnym stopniu większe zbiorowości, odkrywać po-

trzeby jednostki oraz jej charyzmaty. Wspomaga także konkretnego człowieka w pokonywaniu jego osobistych lęków i barier. Przy tym nie można traktować odniesienia indywidualnego jako antagonicznego wobec duszpasterstwa zbiorowego. Przeciwnie, duszpasterstwo i formację indywidualną należy rozumieć jako obszary wzajemnie się uzupełniające. Aktywność zbiorowa paradoksalnie po wyjściu z tłumu stwarza szansę na odnalezienie drogi do indywidualnego spotkania człowieka z człowiekiem, jak również wyjątkowego spotkania duszpasterza z konkretnym chrześcijaninem. Ponadto ubogaca życie wspólnoty poprzez rozbudowywanie i wzmacnianie więzi między uczestnikami danej grupy czy wspólnoty.

Ma to znaczenie szczególnie w przypadku powstawania coraz liczniejszych małych grup mężczyzn. Skupiają one różne osoby, wykorzystując oddziaływanie konkretnego czynnika integrującego. Może nim być na przykład wspólny cel bądź w pewnym sensie odczuwana naturalna więź z kimś, kto w podobny sposób przeżywa osobiste doświadczenia. Jest to potrzeba kontaktu z kimś podobnym sobie we własnym gronie. Duszpasterstwo oraz formacja indywidualna z nim związana wspomagają człowieka w odkrywaniu jego talentów i otrzymanych od Ducha Świętego charyzmatów. Aktywność pastoralna w indywidualnym wymiarze wspiera rozwój osoby oraz umiejętne wykorzystanie jej zdolności dla dobra własnego i innych.

Mężczyzna odpowiednio uformowany na drodze indywidualnej aktywności jest przygotowany do kształtowania prawidłowych relacji z innymi. Zna na powszechnie sentencja mówi, że człowiek nie jest samotną wyspą. Wprost przeciwnie, jest on ukierunkowany na życie społeczne. W kontaktach z innymi rozwija swą osobowość. Dlatego korzystne będzie skierowanie uwagi na przymioty wyróżniające małe grupy oraz czynniki warunkujące ich powstawanie i rozwój. Może to zaowocować dostrzeżeniem korzyści płynących z działalności małych grup dla całości duszpasterstwa oraz dla formacji apostołskiej jednostek. Doświadczenie innych może być bezcennym źródłem informacji o sposobach realizacji Bożego powołania do apostołatu w ramach życia małżeńskiego i rodzinnego.

Podsumowanie

Apostolat mężczyzny jest niezwykle istotnym zagadnieniem, które wymaga nieustannego wyjaśniania i przybliżania jego istoty. Znajomość apostołskiej misji, jaką ma do spełnienia mąż wierny w przymierzu małżeńskim oraz ojciec odpowiedzialny za rodzinę, domaga się podjęcia wysiłku formacyjnego przez samego mężczyznę, ale także otwiera przed duszpasterstwem szerokie pole działalności na drodze do zbawienia. Z tej racji w obliczu rosnącej licz-

by wspólnot katolickich mężczyzn w duszpasterstwie należy na nowo podjąć refleksję nad źródłami apostołatu, a następnie otoczyć mężczyznę troską pasterską i podejmować akcje, które będą coraz lepiej wyjaśniały istotę oraz zasadność apostołatu mężczyzny w rodzinie a jednocześnie prowadziły do jego integracji w naturalne środowisko życia, jakim jest wspólnota rodzinna.

BIBLIOGRAFIA

- Biel, Stanisław. 2016. *Mężczyźni. Medytacje biblijne*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Biel, Stanisław i Krzysztof Biel. 2014. *Mężczyźni między siłą a słabością. Medytacje biblijne*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Brenkus, Peter. 2015. *Duchowość mężczyzny w ujęciu Jana Pawła II*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe UPJP2.
- Chavez, Philip. 2015. *Duchowość mężczyzny. Początek podróży*. Kraków: Wydawnictwo Stowarzyszenie Mężczyźni Świętego Józefa.
- Duchowość mężczyzny*, red. Augustyn J. 2008. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Guzewicz, Mieczysław. 2015. *Jezus wzorem i źródłem mocy dla mężczyzny*. Kraków: Wydawnictwo Homo Dei.
- Guzewicz, Mieczysław. 2018. *Mężczyzna a priorytety*. Kraków: Wydawnictwo Stowarzyszenie Mężczyźni Świętego Józefa.
- Jan Paweł II. 1981. *Adhortacja apostołska do biskupów, kapłanów i wiernych całego Kościoła katolickiego o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym „Familiaris consortio”*.
- Jan Paweł II. 1993. *O apostołstwie świeckich. Przemówienia Jana Pawła II i dokumenty kościelne*, red. Eugeniusz Weran. Warszawa: Pallotinum.
- Kamiński, Ryszard i Grzegorz Pyżlak. 2013. *Duszpasterstwo rodzin. Refleksja naukowa i działalność pastoralna*. Lublin: Wydawnictwo i Drukarnia Diecezji Rzeszowskiej.
- Kongregacja Nauki Wiary. 2004. *List do biskupów Kościoła katolickiego o współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie*.
- Majdański, Kazimierz. 2001. *Wspólnota życia i miłości. Zamysł Boży o małżeństwie i rodzinie*. Łomianki: Fundacja „Pomoc Rodzinie”.
- Mierzwiński, Bronisław. 1996. *Mężczyzna, mąż, ojciec*. Otwock: Wydawnictwo „Posłaniec” Misjonarzy Świętej Rodziny.
- Mierzwiński, Bronisław. 1999. *Mężczyzna istota nieznaną*. Warszawa: Oficyna Wydawniczo-Poli-graficzna „Adam”.
- Murrow, David. 2007. *Mężczyźni nienawidzą chodzić do kościoła*. Poznań: Wydawnictwo W Drodze.
- Murrow, David. 2009. *Ona i on w Kościele: razem czy osobno?*. Poznań: Wydawnictwo W Drodze.
- Nosowski, Zbigniew. 2010. *Parami do nieba*. Warszawa: Wydawnictwo WAM.
- Olmsted, Thomas James. 2015. *Stańcie w wylomie. Adhortacja apostołska do katolickich mężczyzn*. Warszawa: Polska Rada Stanowa Rycerzy Kolumba.
- Pulikowski, Jacek. 2020. *4 funkcje mężczyzny*. Nowy Sącz: Wydawnictwo RTCK.
- Rybicki, Adam. 2008. *Lew i baranek. O duchowości mężczyzny*. Lublin: Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej Gaudium.
- Rybicki, Adam. 2020. *Od antropologii do duchowości mężczyzny. Źródła, koncepcje, perspektywy*. Pelplin: Wydawnictwo Bernardinum.
- Rybicki, Adam. 2011. *Wąż i gołębica. Męska osobowość a męska duchowość*. Lublin: Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej Gaudium.
- Słownik małżeństwa i rodziny*, red. Ozorowski E. 1999. Warszawa–Łomianki: Wydawnictwo ATK.

- Weron, Eugeniusz. 1987. *Apostolstwo katolickie. Zarys teologii apostołstwa*. Poznań: Wydawnictwo Pallotinum.
- Weron, Eugeniusz. 1999. *Laikat i apostołstwo. Zarys teologii laikatu i apostołstwa ludzi świeckich*. Poznań: Wydawnictwo Pallotinum.
- Zawada, Marian. 2014. *Duchowość waleczna. Dla żołnierzy, rycerzy, sportowców, skautów, harcerzy, służb mundurowych i tych, którzy cenią sobie męstwo bycia*. Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych.

MARIUSZ JANAS – doktor nauk teologicznych w zakresie teologii pastoralnej, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydział Teologiczny. Członek zwykły Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie Oddział w Częstochowie. Członek Parafialnej Rady Duszpasterskiej.

Duszpasterz wobec wspomaganego samobójstwa

Pastoral care in the face of assisted suicide

JAN ORZESZYNA

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydział Teologiczny, Polska
jan.orzeszyzna@upjp2.edu.pl
<https://orcid.org/0000-0002-9186-8467>

Abstract: Not so long ago, just less than half a century ago, a Catholic funeral was denied to those who committed suicide. Today, however, in countries where euthanasia and especially so-called assisted suicide is legalised or tolerated, a whole new pastoral problem arises. Namely, it happens that people who choose assisted suicide ask at the same time for a priest to be present at their death. Some even ask for the Sacrament of the Anointing of the Sick to be administered to them before they take the lethal substance.

The aim of this article is to highlight the issue of the pastoralist's attitude towards assisted suicide. First, the socio-cultural conditions favouring euthanasia will be introduced. Then, a distinction will be made between euthanasia and assisted suicide. Next, the position of the Catholic Church on the administration of the sacraments to persons who have decided to voluntarily shorten their lives will be presented. The conclusions of the analysis lead to a clarification of how pastoral accompaniment of persons contemplating assisted suicide is to be understood.

Keywords: chaplain; assisted suicide; euthanasia; the Sacrament of the Anointing of the Sick; accompanying the dying.

Abstrakt: Jeszcze nie tak dawno, bo niespełna pół wieku temu, odmawiano katolickiego pogrzebu osobom, które dopuściły się samobójstwa. Dzisiaj natomiast, w krajach, w których jest zalegalizowana lub tolerowana eutanazja, a zwłaszcza tzw. wspomagane samobójstwo, pojawia się zupełnie nowy problem duszpasterski. A mianowicie, zdarza się, że osoby, które decydują się na wspomagane samobójstwo, proszą jednocześnie, aby przy ich śmierci był obecny kapłan. Niektórzy nawet zwracają się z prośbą o udzielenie im sakramentu namaszczenia chorych, zanim zażyją śmiertelności preparat.

Celem artykułu jest zwrócenie uwagi na problem postawy duszpasterza wobec wspomaganego samobójstwa. Najpierw zostaną przybliżone społeczno-kulturowe uwarunkowania sprzyjające eutanazji, następnie dokonane rozróżnienie eutanazji od wspomaganego samobójstwa. Dalej będzie przedstawione stanowisko Kościoła katolickiego w sprawie udzielania sakramentów osobom, które zdecydowały się na dobrowolne skrócenie sobie życia. Wnioski z analizy prowadzą do wyjaśnienia, jak należy rozumieć duszpasterskie towarzyszenie osobom rozważającym wspomaganie samobójstwo.

Słowa kluczowe: duszpasterz; wspomaganie samobójstwo; eutanazja; sakrament chorych; towarzyszenie umierającym.

Wstęp

Jeszcze nie tak dawno, bo niespełna pół wieku temu, odmawiano katolickiego pogrzebu osobom, które dopuściły się samobójstwa. Ich ciała chowano na cmentarzach w specjalnie wyznaczonych miejscach, najczęściej przy płotach. Dzisiaj natomiast w krajach, w których jest zalegalizowana lub tolerowana eutanazja, a zwłaszcza tzw. wspomaganie samobójstwo, pojawia się zupełnie nowy problem duszpasterski. Zdarza się mianowicie, że osoby, które decydują się na wspomaganie samobójstwo, proszą jednocześnie – bo są katolikami – aby przy ich śmierci był obecny kapłan lub jakaś inna osoba zaangażowana w duszpasterstwie. Niektórzy nawet proszą o udzielenie im sakramentu namaszczenia chorych, zanim zażyją śmiertelny preparat.

Dlatego konieczne jest przedstawienie stanowiska Kościoła katolickiego w tej sprawie. Będzie to wymagało najpierw przybliżenia społeczno-kulturowych uwarunkowań sprzyjających eutanazji, następnie rozróżnienia jej od wspomaganego samobójstwa, przedstawienia stanowiska Kościoła katolickiego w sprawie udzielania sakramentów osobom, które zdecydowały się na dobrowolne skrócenie sobie życia. W końcu należy wyjaśnić, jak należy rozumieć duszpasterskie towarzyszenie osobom rozważającym wspomaganie samobójstwo.

I. Uwarunkowania społeczno-kulturowe sprzyjające eutanazji

Postęp technik medycznych, nowe terapie lecznicze, a także zdrowy i ekologiczny styl życia sprawiły, że współcześnie przeciętni ludzie dłużej żyją. Nie znaczy to, że wszyscy są z tego zadowoleni, bo nie wydłużyła się młodość, ale podeszły wiek, czyli faza starzenia się i starości, które niosą wiele dolegliwości. Innymi słowy, ludzie żyją dzisiaj zdecydowanie dłużej, ale z możliwą szkodą dla jakości ich życia. Nic więc dziwnego, że we współczesnych społe-

czeństwach jest coraz więcej ludzi starszych, ale też samotnych i często zdanych tylko na samych siebie. Ponadto, materialistyczny i konsumpcyjny styl życia osłabił wrażliwość na chrześcijańskie wartości. Wiele osób zatem patrzy na ludzkie życie tylko w perspektywie doczesności. Stąd w obliczu śmierci kierują się one często pragmatyzmem, a nie wiarą w życie nadprzyrodzone. Jeśli posiadają wiele pieniędzy, to wydaje się im, że mogą nabyć wszystko, ale kiedy dotykają ich nieuleczalna choroba, osamotnienie i życiowa pustka, często popadają w rozpacz.

W dzisiejszym świecie środki społecznego przekazu znacząco wpływają na sposób myślenia i wartościowania wielu ludzi. Dlatego łatwiej można im zasugerować, jak powinni się zachować w trudnych momentach swojego życia, a zwłaszcza w obliczu nieuleczalnej choroby czy zbliżającego się kresu życia. Niejednokrotnie, zupełnie bezpodstawnie, podsycy się lęk przed nieznośnym cierpieniem, które może wtedy człowieka dopaść, wmawia się mu, że może znaleźć się on w sytuacji po ludzku nie do zniesienia, a ciężko chory, zagubiony człowiek jest w stanie uwierzyć w taki okrutny scenariusz, który nigdy nie zaistniał w jego życiu i raczej nigdy się też nie spełni.

Faktem jest, że coraz więcej ludzi cierpi z powodu przytłaczającej ich samotności. Ona odbiera im radość życia, zdarza się, że pod jej wpływem tracą sens istnienia, czują się niepotrzebni i bezwartościowi. Występuje także silna presja rodziny na osoby starsze, w ich najbliższym otoczeniu. Kiedy osoba się starzeje, kosztuje coraz więcej rodzinę, a więc powstaje ryzyko wydatkowania dużej sumy pieniędzy na jej leczenie. Nic więc dziwnego, że członkowie rodziny nie są zainteresowani długotrwałą opieką nad tymi, którzy wymagają permanentnej troski. Bywa też i tak, że ludzie niedołąźni i starsi wiekiem żyjący w rodzinach sami czują się niekomfortowo z tego powodu, że obciążają swoje dzieci zbędnymi wydatkami finansowymi i niekiedy sami podejmują decyzję, aby usunąć się w cień.

Wprawdzie istnieją nowoczesne formy terapii i możliwości przedłużania życia za pomocą przeszczepów i technicznej aparatury medycznej, ale wiąże się z tym także obawa przed uporczywą terapią, której ktoś może być poddany z woli swoich bliskich, a która w sposób bolesny i trudny do określenia w czasie będzie przedłużać jego cierpienia. Obawa przed takim niekomfortowym końcem życia sprawia, że wielu starszych, niedołąźnych, samotnych i nieuleczalnie chorych ludzi rozważa możliwość wzięcia własnej śmierci w swoje ręce. Z nadzieją spoglądają więc w stronę organizacji i stowarzyszeń oferujących eutanazję i wspomagane samobójstwo, wierząc, że zapewnią im one godny koniec życia i uchronią przed bezsensownym cierpieniem. Niepokojące jest to, że coraz więcej, np. szwajcarskich, obywateli uważa eutanazję za dopuszczalne rozwiązanie w obawie przed starością, bólem czy samotnością. Co więcej, sądzą oni, że organizacje oferujące wspomagane samobójstwo

uchronią ich przed takim surowym traktowaniem. Wielu mówi, że boją się pozbycia godności z powodu sposobu traktowania w szpitalach czy domach opieki (por. Berset 2021).

2. Eutanazja a wspomagane samobójstwo

Nie ma się co dziwić, że w niektórych krajach powstały organizacje, które opowiadają się za legalizacją dobrowolnej eutanazji i wspomaganym samobójstwem, a także świadczą usługi w tym zakresie. Przede wszystkim zwracają one uwagę na aspekt samostanowienia o własnej śmierci. Zwracają się nie tylko do osób bardzo cierpiących lub znajdujących się w terminalnej fazie, ale także do tych, którzy chcą po prostu zakończyć swoje życie z powodu podeszłego wieku lub „zmęczenia” życiem (Commission Nationale Justice et Paix 2016, 3). Z założenia organizacje te mają charakter charytatywny. Ich celem jest pomoc cierpiącym osobom z powodu ciężkich, nieuleczalnych chorób. Znane są w Europie m.in. takie organizacje, jak francuskie Stowarzyszenie na rzecz Prawa do Godnej Śmierci ADMD, szwajcarskie Stowarzyszenie na Rzecz Humanitarnej Śmierci EXIT czy Życie z godnością – Umieranie z godnością DIGNITAS (por. *Association pour le droit de mourir dans la dignité* 2022; *Exit International* 2022).

Z prawnego punktu widzenia należy odróżnić wspomagane samobójstwo i eutanazję, albowiem szwajcarski *Kodeks karny* zakazuje czynnego pomagania komuś w śmierci, czyli czynnej eutanazji, nawet jeśli formułowana jest wyraźna prośba zainteresowanej osoby (por. *Code pénal suisse* 1937, 114). Z drugiej strony jeśli chodzi o samobójstwo, nie tylko *Kodeks karny* nie definiuje takiego czynu jako przestępstwa, ale Szwajcaria jest jednym z niewielu krajów na świecie, w którym wspomagane samobójstwo nie jest karalne, chyba że jego motyw jest egoistyczny. Tak więc każda dotknięta chorobą lub cierpiąca osoba, która woli kontrolować ostatnie etapy swojego życia, ma prawo uciekać się do wspomaganego samobójstwa (por. *Exit Admd Suisse Romande* 2022).

Trzeba przypomnieć, że eutanazja według deklaracji *Iura et bona* Kongregacji Nauki Wiary „oznacza czynność lub jej zaniechanie, która ze swej natury lub w zamierzeniu działającego powoduje śmierć w celu wyeliminowania wszelkiego cierpienia” (Kongregacja Nauki Wiary 1980, 2). Eutanazję dzieli się więc na czynną lub bierną. W przypadku czynnej eutanazji podaje się choremu śmiertelną dawkę preparatu, który ze swej natury powoduje zgon. Eutanazja bierna zaś, to zaniechanie podtrzymywania życia pacjenta, które w zamierzeniu działającego ma spowodować jego śmierć. Od eutanazji biernej należy odróżnić rezygnację z uporczywej (daremnej) terapii, co jest równoznaczne z zaprzesta-

niem zabiegów, które „spowodowałyby jedynie nietrwale i bolesne przedłużenie życia” (Jan Paweł II 1995, 65). Zarówno przyspieszenie śmierci (eutanazja), jak i jej opóźnianie przez uporczywą terapię łamią prawo chorego do godnego umierania (Zespół Ekspertów ds. Bioetycznych 2018, 1). Natomiast, podczas wspomaganego samobójstwa ośrodek medyczny zapewnia jedynie niezbędne środki, a pacjent sam odbiera sobie życie przez samodzielne przyjęcie śmiertelnej substancji (por. Bliźniewska-Kowalska et al. 2019, 45).

Wspomagane samobójstwo jest legalne w wielu krajach na świecie, a w Szwajcarii jest również dozwolone dla obcokrajowców, co staje się przyczyną tzw. „turystyki eutanazyjnej” (por. Commission Nationale d'Éthique pour la Médecine Humaine – NEK-CNE 2005, 62). Wiele osób przyjeżdża specjalnie do tego kraju, by tam popełnić samobójstwo na życzenie. Dziennie wykonuje się tam średnio 3-4 takie akty, czyli prawie 1300 rocznie (por. Commission Nationale Justice et Paix 2016, 8).

Szwajcarska organizacja oferująca pomoc w samobójstwie składa się z różnych grup członków. Jej podstawę stanowi niewielka grupa aktywnych działaczy, którzy odgrywają rolę specjalistycznych konsultantów w zarządzaniu stowarzyszeniem. Natomiast zwykłym członkiem stowarzyszenia może zostać każda pełnoletnia osoba, zarówno ta, która mieszka w Szwajcarii (EXIT), jak i ta, która ma obce obywatelstwo (DIGNITAS).

Aby stać się członkiem takiej organizacji, wystarczy wysłać drogą listową lub mailową deklarację członkostwa. Stowarzyszenie pisemnie potwierdza akceptację i przesyła formularz instrukcji dla pacjenta, który należy wypełnić i odesłać. Wraz z tym listem nowy członek otrzymuje również fakturę ze szczegółowymi instrukcjami dotyczącymi płatności¹.

Jeśli ktoś już jest członkiem takiej organizacji, spełnia podstawowy warunek, aby mógł skorzystać z usługi wspomaganego samobójstwa. Wymagane jest, aby był dotknięty nieuleczalną chorobą bądź nieznośnym cierpieniem albo jednoczesnym występowaniem kilku chorób przewlekłych związanych z wiekiem. W niektórych przypadkach za chorobę umożliwiającą wspomaganie samobójstwo uznaje się również depresję (por. Bersani, Rinaldi i Iannitelli 2018, 173-176). Oprócz tego niezbędne jest posiadanie pełnej zdolności do świadomego podejmowania decyzji oraz minimalnej sprawności fizycznej pozwalającej na samodzielne spożycie śmiertelnej substancji. Wśród dokumentów niezbędny jest także aktualny raport medyczny opisujący stan zdro-

¹ Jednorazowa opłata wstępna za przystąpienie wynosi 200 CHF, a minimalna roczna opłata członkowska 80 CHF. Natomiast całkowity koszt „usługi wspomaganego samobójstwa” wynosi około 10 500 CHF. Por. *Informations broschuere Dignitas*, Dostęp: 2.03.2022. <http://www.dignitas.ch/images/stories/pdf/informations-broschuere-dignitas-f.pdf>; Bliźniewska-Kowalska et al. 2019, 46.

wia oraz odręcznie napisany list z prośbą o pomoc w samobójstwie. Jeśli ktoś nie jest w stanie pisać, notariusz może uwierzytelnić jego żądanie, sporządzając akt notarialny (por. Bliźniewska-Kowalska et al. 2019, 46).

Po przekazaniu niezbędnej dokumentacji medycznej i dopełnieniu wszelkich wymaganych formalności, co trwa zazwyczaj około 3 miesięcy, ustala się datę wspomaganego samobójstwa. Akt uśmiercenia dokonywany jest albo w miejscu zamieszkania danej osoby, albo w siedzibie organizacji. Odbywa się to w towarzystwie wyznaczonego do tej czynności lekarza oraz opiekuna z upoważnienia stowarzyszenia, którzy czuwają nad tym, aby wszystko przebiegało zgodnie z obowiązującymi przepisami (por. *EXIT ADMMD Suisse Romande* 2022). Przed rozpoczęciem rytuału śmierci kandydat jeszcze raz potwierdza wolę odejścia. Z przyczyn prawnych musi być on w stanie samodzielnie podjąć się ostatecznego aktu, czyli połknięcia śmiertelnie działającego preparatu. Najpierw podaje się mu lek przeciwwymiotny. Pół godziny później wypija 15 gramów pentobarbitalu sodu i zapada w głęboki sen. Kilkanaście minut potem przestaje oddychać. Zostaje odnotowany zgon i podpisany protokół, że wszystko odbyło się zgodnie z procedurami (por. Bliźniewska-Kowalska et al. 2019, 46).

3. Pragnienie duchowej opieki

Zdarza się, że osoby, które zgłosiły swoje członkostwo w organizacji promującej wspomaganą samobójstwo i mają już ustaloną datę śmierci, jako ludzie wierzący zwracają się do kapłana z prośbą o opiekę duchową. Niekiedy wyrażają ją w następujących słowach: „Jestem członkiem organizacji pomocy samobójcom, ponieważ boję się cierpienia, uduszenia się z powodu niewydolności oddechowej, stania się ciężarem nie do udźwignięcia dla moich bliskich i otoczenia. Jestem osobą wierzącą, doceniam duchowe towarzyszenie i pragnę regularnie przyjmować sakramenty” (Conférence des Évêques Suisses 2019, 21 – tłum. J.O.).

Inni mówią: „Jestem w końcowej fazie choroby, coraz bardziej cierpię, moje życie nie ma jakości, moje życie nie ma już sensu. Nie mam już nikogo, jestem tylko ciężarem. Postanowiłem więc skontaktować się z organizacją samobójczą, aby dobrowolnie zakończyć swoje życie. Sprawy są wyjaśniane z medycznego, administracyjnego i prawnego punktu widzenia. Mimo to chciałbym przyjąć komunię i namaszczenie chorych” (Conférence des Évêques Suisses 2019, 23 – tłum. J.O.).

Jeszcze ktoś inny oświadcza: „Wszystko jest gotowe i zorganizowane, abym mógł odejść z życia w najbliższą sobotę z pomocą organizacji wspomaganych samobójstw. Wcześniej nadal chciałabym przyjmować sakramenty”

(Conférence des Évêques Suisses 2019, 24 – tłum. J.O.). Można też usłyszeć: „Pojutrze zakończę życie w organizacji wspomaganych samobójstw. Byłbym wdzięczny, gdybym nie poszedł sam, chciałbym, żeby ktoś mi towarzyszył. Czy jako kapelan jesteś gotów stanąć po mojej stronie w tym decydującym momencie?” (Conférence des Évêques Suisses 2019, 25 – tłum. J.O.).

Czy po usłyszeniu takich słów duszpasterz może zrealizować pragnienie proszącego? Innymi słowy, czy po podjęciu decyzji popełnienia wspomaganego samobójstwa można poprosić o udzielenie sakramentu namaszczenia chorych? Czy duszpasterz może towarzyszyć wtedy swojemu parafianinowi w ostatnich chwilach jego życia? Oto pytania, które wymagają jasnej i zdecydowanej odpowiedzi.

4. Zgoda na wspomagane samobójstwo wykluczeniem możliwości przyjęcia sakramentu chorych

Od kilkunastu już lat w krajach, w których jest zalegalizowana eutanazja, kapłani stają przed nowym problemem duszpasterskim, jakim jest wyjście naprzeciw osobom, które zdecydowały się na wspomagane samobójstwo, a jednocześnie proszą o posługę duszpasterską, z udzieleniem sakramentu chorych łącznie. Tak jest między innymi w Szwajcarii (por. Commission Nationale Justice et Paix 2016, 8).

Już od kilkunastu lat podejmowano ten problem w różnych gremiach społecznych, etycznych i religijnych. Znany jest m.in. dokument wydany przez Narodową Komisję Etyki Medycyny Człowieka (Commission Nationale d'Éthique pour la Médecine Humaine – NEK – CNE 2005) oraz Komisję Krajową „Justitia i Pax” (Commission Nationale Justice et Paix 2016). Stosowne dokumenty dotyczące tej sprawy wydała również Konferencja Biskupów Szwajcarskich (Les Evêques Suisses 2002; Conférence des Évêques Suisses 2019), a także biskupi Fryburga Bryzgowijskiego, Strasburga i Bazylei (Commune des Évêques de Fribourg en Brisgau, Strasbourg et Bâle 2006) oraz Zgromadzenie Biskupów Atlantyku (Assemblée des Évêques de L'Atlantique 2018). W kwestii eutanazji i wspomaganego samobójstwa zdecydowane stanowisko wyrażono także w liście Kongregacji Nauki Wiary z 2020 roku o opiece nad osobami w krytycznych i końcowych fazach życia *Samaritanus bonus* (Kongregacja Nauki Wiary 2020).

Problem stanowiska duszpasterzy wobec towarzyszenia osobom decydującym się na wspomagane samobójstwo podejmowany był także przez niektórych biskupów diecezjalnych w Szwajcarii. I tak, 4 grudnia 2016 roku szwajcarski biskup diecezji Chur – Vitus Hunder zwrócił się do swoich kapłanów w specjalnym liście, by pamiętali, że nie wolno udzielać sakramentu namasz-

czenia chorych osobom, które umierają na skutek eutanazji. Poinstruował kapłanów, by byli uważni, jeśli chodzi o to. Wskazał, że istotne są okoliczności, w jakich znalazł się umierający. W przypadku eutanazji nie ma przesłanek, by wierny mógł skorzystać z sakramentu. Biskup przypomniał, że życie ludzkie należy do Pana Boga. Podkreślił, że: „Godzina naszej śmierci powinna być powierzona Bogu: to gdzie umieram, kiedy umieram i w jaki sposób umieram. To wszystko powinienem pozostawić Bożej Opatrzności” (Mgr Huonder 2022). Innymi słowy, człowiek nie może dysponować życiem i śmiercią. To Bóg daje życie i On wyznacza godzinę śmierci i przewiduje ją podobno w najbardziej korzystnym dla człowieka momencie.

Ów list biskupa Vitusa Houndera wywołał szereg komentarzy w mediach społecznościowych. Jedni wyrażali opinię, że Boże miłosierdzie skierowane jest przede wszystkim do grzeszników. Bóg jest przecież nie tylko stwórcą, ale także odkupicielem i zbawicielem. Czy zatem Kościół może ograniczać nieskończone miłosierdzie Boga Stwórcy-Zbawiciela? Czy będąc w sytuacji, gdy wiara jest wystawiona na próbę, człowiek nie powinien otrzymać sakramentu, który byłby dla niego umocnieniem? Inni stwierdzali, że łaską właściwą namaszczeniu chorych jest zjednoczenie chorego z cierpieniem Jezusa w czasie Jego męki oraz pocieszenie, pokój i odwaga, aby po chrześcijańsku znosić cierpienia choroby lub starości. Jeśli cierpiący dobrowolnie wybiera inną drogę niż droga łaski Bożej, to nie potrzebuje sakramentu. To jest właśnie wymóg wolności, która powinna szanować wybór chorego (por. Pistoletti 2022).

Należy zaznaczyć, że *Kodeks prawa kanonicznego* wyraźnie stwierdza, że „nie wolno udzielać namaszczenia chorych tym, którzy uparcie trwają w jawnym grzechu ciężkim” (*Kodeks prawa kanonicznego* 1984, 1007). Dlatego też biskup Chur wyjaśnia, że gotowość człowieka do skorzystania ze wspomaganego samobójstwa całkowicie uniemożliwia kapłanowi udzielenie mu namaszczenia chorych, albowiem w takich okolicznościach warunki przyjęcia sakramentu nie są spełnione. Chodzi tu bowiem o uparte trwanie w jawnym grzechu ciężkim, jakim jest decyzja o samobójczym położeniu kresu własnemu życiu (por. Pistoletti 2022). Podobnie *Katechizm Kościoła katolickiego* wyraźnie poucza, że „każdy jest odpowiedzialny przed Bogiem za swoje życie, które od Niego otrzymał. Bóg pozostaje najwyższym Panem życia. Jesteśmy obowiązani przyjąć je z wdzięcznością i chronić je ze względu na Jego cześć i dla zbawienia naszych dusz. Jesteśmy zarządcami, a nie właścicielami życia, które Bóg nam powierzył. Nie rozporządzamy nim” (*Katechizm Kościoła katolickiego* 1994, 2280).

Mówiąc o odmowie udzielania namaszczenia chorych osobom trwającym w grzechu ciężkim, warto nadmienić, że właściwa kolejność tzw. zwykłego obrzędu namaszczenia chorych to: sakramentalna spowiedź, namaszczenie i komunika święta. Jeśli więc ktoś nie może otrzymać sakramentalnego rozgrzeszenia, tym samym nie można mu udzielić namaszczenia chorych.

Nie można zapominać, że z chrześcijańskiej perspektywy samobójstwo jest wymierzone zarówno przeciw samemu sobie, przeciw bliźnim, jak i przeciw Bogu. Jest wymierzone przeciw samemu sobie, ponieważ jest sprzeczne z przykazaniem miłości, które nakazuje kochać wszystkich, w tym także siebie samego, ponieważ Bóg kocha wszystkich. Jest wymierzone również przeciw innym, ponieważ samobójstwo szkodzi bliźnim, zwłaszcza najbliższej rodzinie. W końcu, jest sprzeniewierzeniem się samemu Bogu, bo ludzkie życie jest Jego darem (por. *Conférence des Évêques Suisses* 2019, 8-9).

Wobec wzrastającej w Szwajcarii akceptacji dla procedury eutanazji i oczekiwania obecności duchownych podczas jego stosowania Konferencja Biskupów Szwajcarskich obradująca 2-4 grudnia 2019 roku w Lugano wydała dokument zatytułowany *Postawa duszpasterska w obliczu praktyki wspomaganego samobójstwa* (por. *Conférence des Évêques Suisses* 2019, 9). Biskupi podkreślają w nim, że wspomagane samobójstwo jest całkowicie sprzeczne z orędziem Ewangelii oraz stanowi poważny zamach na ludzkie życie, które powinno być chronione od poczęcia do naturalnej śmierci. Dlatego zadaniem kapłanów jest odwołanie ludzi od decyzji pozbawienia się życia i mają to robić tak długo, jak to możliwe. Jeśli okaże się to nieskuteczne, księżom nie wolno towarzyszyć chorym podczas przyjmowania trucizny. Mają obowiązek opuścić pomieszczenie, w którym dokonuje się samobójstwo, ich obecność bowiem mogłaby zostać odczytana jako współpraca w tym złym czynie. Chodzi też o szansę wzbudzenia refleksji w osobach uczestniczących w eutanazji (*Conférence des Évêques Suisses* 2019, 15).

W podobnym tonie wypowiadają się kanadyjscy biskupi. Wobec podejmowanych przez kanadyjski rząd prób liberalizacji przepisów dotyczących wspomaganego samobójstwa oświadczają, że osoba pragnąca popełnić samobójstwo nie jest w odpowiedniej dyspozycji do przyjęcia sakramentu chorych. Dlatego niesprawiedliwe jest proszenie kapłana, aby był obecny przy czymś, co pozostaje w bezpośredniej sprzeczności z chrześcijańskimi wartościami (por. Pistoletti 2022).

W sprawie eutanazji i wspomaganego samobójstwa zdecydowane stanowisko zajmuje list Kongregacji Nauki Wiary o opiece nad osobami w krytycznych i końcowych fazach życia *Samaritanus bonus* (Kongregacja Nauki Wiary 2020, V,1). Wobec sytuacji, w których prawo krajowe legalizuje praktyki eutanazji i wspomaganego samobójstwa, Kościół potwierdza jako definitywną naukę, że eutanazja jest przestępstwem przeciwko ludzkiemu życiu, ponieważ tym aktem człowiek decyduje się bezpośrednio sprowadzić śmierć innej niewinnej istoty ludzkiej. Jest ona wyborem takiej „czynności lub jej zaniechania, która ze swej natury lub w zamierzeniu działającego powoduje śmierć w celu wyeliminowania wszelkiego cierpienia” (Kongregacja Nauki Wiary 1980, 2). Dlatego eutanazja jest czynem wewnętrznie złym, niezależnie od okazji i okoliczności. Jest poważnym naruszeniem Bożego prawa jako moralnie niedo-

puszczalne dobrowolne zabójstwo ludzkiej osoby (Jan Paweł II 1995, 65). Jakakolwiek zaś bezpośrednia współpraca formalna lub materialna w takim czynie jest ciężkim grzechem przeciwko życiu ludzkiemu. Ci zaś, którzy z twierdzą przepisy dotyczące eutanazji i samobójstwa wspomaganego, stają się zatem współuczestnikami ciężkiego grzechu, który popełnią inni. Są również winni zgorszenia, ponieważ prawa te powodują deformację sumienia, nawet u wiernych (por. *Katechizm Kościoła katolickiego* 1994, 2286).

Dokument Kongregacji Nauki Wiary stwierdza, że „osoba, która dobrowolnie decyduje się na odebranie sobie życia, zrywa swoją więź z Bogiem i innymi ludźmi oraz neguje siebie samą jako podmiot moralny. Samobójstwo wspomagane zwiększa ciężar tego czynu, gdyż czyni uczestnikiem własnej rozpacz drugiego, prowadząc go do tego, by nie kierował swej woli ku tajemnicy Boga przez teologalną cnotę nadziei, a tym samym nie uznawał prawdziwej wartości życia i złamał przymierze, które tworzy ludzką rodzinę. Pomaganie samobójcy jest niesłuszną współpracą w niedozwolonym czynie, co jest sprzeczne z teologalną relacją z Bogiem oraz z relacją moralną, która jednoczy ludzi, aby dzielili się darem życia i współuczestniczyli w sensie swojego istnienia” (Kongregacja Nauki Wiary 2022, V,1).

Nawet jeśli żądanie eutanazji wypływa z lęku i rozpacz i „choć w tych okolicznościach wina człowieka może być zmniejszona lub całkowicie wykluczona, to jednak błędny osąd sumienia, oparty nawet na dobrej wierze, nie zmienia natury tego śmiertelnościowego aktu, który w sobie pozostaje zawsze niedopuszczalny” (Kongregacja Nauki Wiary 1980, 2). To samo dotyczy samobójstwa wspomaganego. Takie praktyki nigdy nie są autentyczną pomocą dla ciężko chorego człowieka, ale przyczyniają się do jego śmierci (Kongregacja Nauki Wiary 2020, V,1).

Dlatego też, zarówno personel medyczny, jak i pozostali pracownicy służby zdrowia, którzy powinni być wierni zadaniu służenia zawsze życiu i opiekowania się nim aż do końca, nie mogą oddawać się żadnej praktyce eutanatycznej nawet na prośbę zainteresowanego, a tym bardziej jego krewnych. *Nowa Karta Pracowników Służby Zdrowia* podkreśla: „nie istnieje bowiem prawo do arbitralnego dysponowania własnym życiem, zatem żaden pracownik służby zdrowia nie może czynić się wykonawcą prawa, które nie istnieje” (Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia 2017, 169). Stąd też eutanazja i samobójstwo wspomagane są porażką tego, kto o nich decyduje i je praktykuje. Ustawy, które legalizują eutanazję i usprawiedliwiają wspomagane samobójstwo, uderzają w fundament porządku prawnego, a mianowicie w prawo do życia, na którym opiera się każde inne prawo, w tym korzystanie z wolności człowieka. Istnienie jurysdykcji naruszającej prawo do życia głęboko rani relacje międzyludzkie i sprawiedliwość oraz zagraża wzajemnemu zaufaniu między ludźmi (Kongregacja Nauki Wiary 2010, V,1).

5. Duszpasterskie rozeznanie wobec tych, którzy proszą o eutanazję

Szwajcarscy biskupi przypominają, że choć kapłani nie mogą udzielić sakramentu chorych osobom, które poddają się eutanazji, to jednak powinni im duszpastersko towarzyszyć. Zalecają, aby być z nimi tak długo, jak jest to tylko możliwe. Chodzi o to, by próbować, o ile to możliwe, odwieść te osoby od decyzji o samobójstwie. Jeśli jednak to by się nie udało, powinni modlić się, aby Bóg okazał umierającemu swoje miłosierdzie. Mogą też otaczać modlitwą jego rodzinę i bliskich. Powinni jednak zdecydowanie unikać interpretowania obecności duszpasterza w pobliżu osoby popełniającej samobójstwo jako aprobaty lub gwarancji wspomaganego samobójstwa (Berset 2021).

Dokument szwajcarskich biskupów *Postawa duszpasterska w obliczu praktyki wspomaganego samobójstwa* podkreśla rolę sakramentów, które mają służyć życiu, a nie śmierci. Tekst zestawia z jednej strony powagę decyzji o samobójstwie i jednocześnie nie traci nadziei, że można ją odwrócić, że może ona ustąpić decyzji o życiu. Duszpasterz musi do końca mieć nadzieję, że ten, kto zdecydował się na eutanazję, w każdej chwili może odwołać swoją decyzję. Ma obowiązek fizycznie opuścić pokój, w którym osoba zażywa śmiertelny preparat. Opuszczenie pokoju nie oznacza jednak porzucenia tego człowieka. Do duszpasterza należy rozpoznanie najwłaściwszej postawy, jaką należy przyjąć między momentem zażycia śmiertelnej substancji a momentem śmierci, która może nastąpić dopiero za kilkadziesiąt minut. Może to być np. powrót do umierającego lub duszpasterskie wsparcie jego bliskich (por. Conférence des Évêques Suisses 2019, 18).

Szczególnym przypadkiem jest duszpasterskie towarzyszenie temu, kto wyraźnie poprosił o eutanazję lub samobójstwo wspomagane. Gdyby taka osoba prosiła o spowiedź, kapłan musi się upewnić, czy odczuwa ona żal niezbędny do ważności rozgrzeszenia, polegający na „ból duszy i zniechęceniu popełnionego grzechu z postanowieniem niegrzeszenia w przyszłości” (*Katechizm Kościoła katolickiego* 1994, 1451). Jeśli dana osoba dokonała wyboru czynu ciężko niemoralnego, jakim jest eutanazja, i dobrowolnie w nim trwa, jest to oczywisty brak dyspozycji do przyjęcia sakramentu pokuty z rozgrzeszeniem (por. *Kodeks prawa kanonicznego* 1984, 987) czy namaszczenia chorych², a także do przyjęcia Wiatyku (por. *Kodeks prawa kanonicznego* 1984, 915, 843).

Według listu *Samaritanus bonus*, będzie ona mogła przyjąć te sakramenty w momencie, gdy jej gotowość do podjęcia konkretnych kroków pozwoli szafa-

² „Nie wolno udzielać namaszczenia chorych tym, którzy uparcie trwają w jawnym grzechu ciężkim” – KPK kan. 1007.

rzowi dojść do wniosku, że penitent zmienił swoją decyzję. Oznacza to również, że osoba, która zarejestrowała się w jakimś stowarzyszeniu celem poddania się eutanazji lub samobójstwu wspomaganemu, musi wykazać zamiar anulowania tej rejestracji przed otrzymaniem sakramentów. Należy pamiętać, że konieczność odłożenia na później rozgrzeszenia nie oznacza orzeczenia o przypisywalności winy, ponieważ odpowiedzialność osobista mogłaby być zmniejszona albo nawet nie istnieć (por. Kongregacja Nauki Wiary 1980, 2). Jeśli pacjent byłby już pozbawiony świadomości, kapłan może udzielić warunkowo sakramentów, jeśli można domniemywać żal na podstawie jakiegoś znaku danego wcześniej przez chorą osobę (por. Kongregacja Nauki Wiary 2020, V,11).

To stanowisko Kościoła, jak zaznacza wymieniony powyżej *List*, nie jest oznaką braku akceptacji chorego. W istocie musi ono być za każdym razem połączone z ofertą możliwej pomocy i wysłuchania, zawsze udzielanych, wraz z dokładnym wyjaśnieniem treści sakramentu, aby aż do ostatniej chwili dać tej osobie narzędzia umożliwiające jej wybór i pragnienie pojednania z Bogiem. Kościół bowiem uważnie sprawdza dostateczne znaki nawrócenia, aby wierni mogli właściwie prosić o przyjęcie sakramentów. Należy pamiętać, że przesunięcie rozgrzeszenia jest również aktem leczniczym Kościoła, mającym na celu nie potępienie grzesznika, ale poruszenie go i towarzyszenie mu w kierunku nawrócenia (por. Kongregacja Nauki Wiary 2020, V,11). Tak więc, nawet jeśli dany człowiek nie spełnia obiektywnych warunków do przyjęcia sakramentów, potrzebna jest bliskość, która zawsze zaprasza do nawrócenia, zwłaszcza jeśli eutanazja, o którą poproszono lub którą zaakceptowano, nie będzie dokonana w najbliższym czasie. Zaistnieje wtedy możliwość towarzyszenia w celu ożywienia nadziei i zmiany błędnego wyboru tak, aby choremu został otwarty dostęp do sakramentów (por. Kongregacja Nauki Wiary 2020, V,11).

List stanowczo podkreśla, że ze strony tych, którzy duchowo pomagają tym chorym, nie jest dopuszczalny żaden zewnętrzny gest, który można by zinterpretować jako aprobatę dla działania eutanatycznego, jak na przykład pozostawanie obecnymi w momencie jego realizacji. Obecność tę można interpretować jedynie jako współudział. Zasada ta dotyczy w szczególności, ale nie tylko, kapelanów placówek służby zdrowia, gdzie można przeprowadzać eutanazję, którym to kapelanom nie wolno wywoływać zgorszenia przez okazywanie się w jakikolwiek sposób współnikami unicestwienia życia ludzkiego (por. Kongregacja Nauki Wiary 2020, V,11).

6. Prawdziwa pomoc ciężko chorym i umierającym

Należy przyznać, że jest czymś tragicznym i nieludzkim, że we współczesnym świecie, który szczyci się wspaniałymi osiągnięciami technicznymi, w tym

również w dziedzinie medycyny, nagle w obliczu śmierci wszechpotężna ludzka wiedza okazuje się dziwnie bezradna i ma do zaoferowania cierpiącemu człowiekowi tylko śmierć, i to na własne jego życzenie. Czy nie jest to powrót do epoki barbarzyństwa, w której dobijano rannych i ciężko chorych? Czyż takie są tylko możliwości współczesnej cywilizacji?

Dlatego też postawy duszpasterzy wobec eutanazji powinny być zdecydowane. Nie można dopuścić do tego, aby wspomagane samobójstwo stało się normalną i społecznie uznaną usługą. Jest ono bowiem sprzeczne z sensem chrześcijańskiej miłości. Nie można zapominać, że wcielenie Syna Bożego i Jego odkupienie wniosło realną nowość do historii ludzkości. Dlatego też krewni chorego powinni wiedzieć, że kapłan nigdy nie zaakceptuje eutanazji, że zawsze będzie po stronie życia i dołoży wszelkich starań, aby się upewnić, że aż do ostatnich chwil chory odkrywa Boga jako Boga życia. Nikt nie może oczekiwać od duszpasterza poparcia aktu negacji życia. Z drugiej jednak strony ma on towarzyszyć cierpiącemu z miłością i miłosierdziem, cierpienie bowiem może otworzyć każdemu drogę do Chrystusa (por. Berset 2021).

List Kongregacji Nauki Wiary *Samaritanus bonus* podkreśla, że zamiast proponować ciężko choremu złudne pocieszenie w postaci wspomaganego samobójstwa, należy zaoferować mu raczej niezbędną pomoc, aby mógł przezwyciężyć swą rozpacz. Warto, być może, przypomnieć, że ziemskie życie, będąc w doczesności wartością podstawową i dlatego wymagającą troski i ochrony, nie jest ostatecznie najwyższą wartością. Ostateczna szczęśliwość bowiem jest w niebie. Dlatego chrześcijanin nie będzie dążył do tego, aby fizyczne życie trwało nadal, gdy śmierć jest ewidentnie bliska. Chrześcijanin powinien pomóc umierającemu uwolnić się od rozpacz i złożyć swą nadzieję w Bogu (por. Kongregacja Nauki Wiary 2020, V,1).

Doświadczenie potwierdza, że czynnikami, które w największym stopniu warunkują żądanie eutanazji i wspomaganego samobójstwa, jest niekontrolowany ból, brak ludzkiej i teologalnej nadziei, ból wywołany często nieadekwatną pomocą ludzką, psychologiczną i duchową ze strony osób opiekujących się chorym (por. Benedykt XVI 2007, 36-37). Dlatego „prośby ciężko chorych, niekiedy domagających się śmierci, nie powinny być rozumiane jako wyrażenie prawdziwej woli eutanazji; prawie zawsze chodzi o pełne niepokoju wzywanie pomocy i miłości. Oprócz opieki medycznej, chory potrzebuje miłości, gorącego uczucia ludzkiego i nadprzyrodzonego, którymi mogą i powinni go otoczyć bliscy, rodzice i dzieci, lekarze i służba zdrowia” (Kongregacja Nauki Wiary 1980, 2). Chory, który czuje ludzką i chrześcijańską obecność innych, przezwycięża wszelkie formy lęku i depresji. Może natomiast ulec rozpacz, gdy będzie się czuł osamotniony i pozostawiony samemu sobie w cierpieniu i śmierci. W istocie człowiek przeżywa ból nie tylko jako fakt biologiczny, który trzeba opanować, aby stał się znośny, ale jako tajemnicę

ludzkiej słabości w odniesieniu do końca fizycznego życia, wydarzenia trudnego do zaakceptowania z uwagi na to, że jedność duszy i ciała jest zasadnicza dla człowieka (por. Kongregacja Nauki Wiary 2020, V,1).

Z tego też względu rzeczywista pomoc tym, którzy cierpią na przewlekłą chorobę lub znajdują się w końcowej fazie życia, będzie polegać na tym, aby „umieć trwać”, czuwać z tym, kto cierpi lęk umierania, „pocieszać” go. To znaczy być razem z nim w samotności, być współobecnością, która otwiera na nadzieję (por. Benedykt XVI 2007, 38). Święty Paweł pisze, „Płaczcie z tymi, którzy płaczą” (Rz 12,15). Zaiste szczęśliwy jest ten, kto współczuje aż do płaczu razem z innymi (por. Mt 5,4). Można powiedzieć, że w tej relacji, która staje się okazją do miłości, cierpienie wypełnia się sensem w dzieleniu ludzkiej kondycji i w solidarności na drodze do Boga (por. Kongregacja Nauki Wiary 2020, V,1).

Dla pełniejszej realizacji postulatu Soboru Watykańskiego II, że „osoba ludzka [...] powinna być zbawiona, a społeczeństwo ludzkie odnowione” (KDK 3), niezmiernie ważna jest też odnowa duszpasterstwa osób chorych, w podeszłym wieku i umierających. Bynajmniej nie chodzi tylko o posługę sakramentalną, która jest jedynie częścią akcji pastoralnej. Wdrażanie i praktykowanie w duszpasterstwie osób cierpiących różnych form, które w duchu Soboru Watykańskiego II podaje odnowiony *Rytuał*, pomoże człowiekowi po chrześcijańsku przeżywać cierpienie. Odnowione obrzędy wskazują kierunek pastoralnego wysiłku we wspólnotach parafialnych, jak też w innych środowiskach opieki duszpasterskiej. Ważne jest rozeznanie znaków czasu, a więc dostosowywanie do potrzeb czasów współczesnych tego, co w duszpasterstwie i liturgii może podlegać odnowie. Wysiłek ten może się przyczynić do bardziej dynamicznego rozwoju życia chrześcijańskiego.

Zakończenie

Chociaż zalegalizowana eutanazja i dopuszczalność wspomaganego samobójstwa to na razie problem obcy polskiemu duszpasterstwu, to jednak w niedługim czasie może stać się aktualny. Warto mieć świadomość mentalnych zmian, które dokonują się w wielu europejskich krajach, by z wyprzedzeniem im przeciwdziałać. Ważne jest, aby odważnie podejmować temat starości i nieuleczalnej choroby, mówić o chrześcijańskim sensie cierpienia oraz wskazywać na niezastąpioną rolę sakramentu namaszczenia chorych w nawiązaniu relacji chorego z Chrystusem obecnym w Kościele. Nieodzowną rolę mogą odegrać praktyczne sposoby troski o chorych, a zwłaszcza istnienie instytucji zapewniających opieką hospicyjną, paliatywną i opiekuńczą dla starszych i samotnych osób.

Nade wszystko zaś niezbędne jest budzenie szacunku do wartości ludzkiego życia. Jest ono święte i nienaruszalne. Zabójstwo, w tym również zabójstwo samego siebie, jest sprzeczne z Bożym darem życia i w żaden sposób nie rozwiązuje problemu ludzkiego cierpienia. W świetle wiary prawdziwe życie zaczyna się w chwili śmierci i trudno w nie wchodzić ze znamieniem zabójcy samego siebie.

BIBLIOGRAFIA

- Assemblée des Évêques de L'Atlantique. 2018. *Réflexion pastorale sur l'assistance médicale à mourir* (25.01.2018), Dostęp: 10.03.2022. https://www.diocese-edmundston.ca/fr/docs1/lettre_pastorale_assistance_medicale_a_mourir.pdf.
- Association pour le droit de mourir dans la dignité. 2022. Dostęp: 2.02.2022. https://fr.wikipedia.org/wiki/Association_pour_le_droit_de_mourir_dans_la_dignit%C3%A9.
- Benedykt XVI, *Encyklika o nadziei chrześcijańskiej „Spe salvi”*.
- Bersani, Giuseppe, Raffaella Rinaldi i Angela Iannitelli. 2018. The assisted suicide of Italians in Switzerland and the silence of psychiatry. *Rivista di Psichiatria*, 53 (4), 173-176.
- Berset, Jacques. 2021. *Le suicide assisté, un «acte qui nie la vie», pour les évêques suisses*. Dostęp: 01.12.2021. <https://www.cath.ch/newsf/238188/>.
- Bliźniewska-Kowalska, Katarzyna et al. 2019. Wspomagane samobójstwo – problem etyczny i prawny. *Psychiatria*, 16 (1), 44-49.
- Code pénal Suisse. 1937. art. 114. Dostęp: 2.02.2022. https://www.fedlex.admin.ch/eli/cc/54/757_781_799/fr.
- Commission Nationale d'Éthique pour la Médecine Humaine – NEK-CNE. 2005. *L'assistance au suicide*. Berno.
- Commission Nationale Justice et Paix. 2016. *Le suicide des aînés: un défi. Considérations éthique dans le contexte du discours sur la fin de vie et les soins palliatifs. Une contribution dans la perspective de l'éthique chrétienne sociale* (11.06.2016). Basel.
- Commune des évêques de Fribourg en Brisgau, Strasbourg et Bâle. 2006. *Lettre pastorale “Accepter de mourir: un défi à relever”*, Juin 2006. Dostęp: 2.02.2022. <http://www.eveques.ch/content/view/full/5070>.
- Conférence des Évêques Suisses. 2019. *Attitude pastorale face à la pratique du suicide assisté. Orientations pastorales*. Lugano.
- Exit Admd Suisse Romande. Dostęp: 2.02.2022. <https://www.exit-romandie.ch/vos-questions-fr1038.html>.
- EXIT ADMD Suisse Romande. *Vos questions*. Dostęp: 25.02.2022. <https://www.exit-romandie.ch/vos-questions-fr1038.html>.
- Exit International. 2022. Dostęp: 2.02.2022. https://en.wikipedia.org/wiki/Exit_International; *Dignitas*. Dostęp: 2.02.2022. <https://pl.wikipedia.org/wiki/Dignitas>.
- Frati, Paola et al. 2014. Suicide tourism: a pilot study on the Swiss phenomenon. *Journal of Forensic and Legal Medicine*, 21(1), 26-30.
- Informations broschuere Dignitas. Dostęp: 2.03.2022. <http://www.dignitas.ch/images/stories/pdf/informations-broschuere-dignitas-f.pdf>.
- Jan Paweł II. 1995. *Encyklika o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego „Evangelium vitae”*.
- Katechizm Kościoła katolickiego. 1994. Poznań: Pallottinum.
- Kodeks prawa kanonicznego. 1984. Poznań: Pallottinum.
- Kongregacja Nauki Wiary. 1980. *Deklaracja o eutanazji „Iura et bona”*.

- Kongregacja Nauki Wiary. 2021. *List o opiece nad osobami w krytycznych i końcowych fazach życia „Samaritanus bonus”*.
- Kucharczyk, Franciszek. 2019. Kapłan przy eutanazji? Biskupi mówią „nie”. *Gość Niedzielny*, 51-52, 6-8.
- Les Evêques Suisses. 2002. *Mourir dans la dignité. Lettre pastorale sur l'euthanasie et l'accompagnement des mourants*. Einsiedeln.
- Mgr Huonder exclut le sacrement des malades en cas de suicide assisté*. Dostęp: 30.03.2022. <https://www.cath.ch/newsf/mgr-huonder-exclut-sacrement-malades-cas-de-suicide-assiste/>.
- Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia. 2017. *Nowa Karta Pracowników Służby Zdrowia*. Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- Pistoletti, Pierre. 2022. *Onction des malades et euthanasie: ce que dit l'Eglise*. Dostęp: 30.03.2022. <https://www.cath.ch/newsf/onction-malades-euthanasie-dit-leglise/>.
- Zespół Ekspertów ds. Bioetycznych Konferencji Episkopatu Polski. 2018. *O terapii daremnej (uporczywej) chorych poddawanych intensywnej terapii* (27.06.2018).

JAN ORZESZYNA – ks. prof. zw. dr hab. teologii (teologia moralna), kierownik Katedry Teologii Moralnej w Instytucie Teologii Moralnej i Duchowości Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, członek Stowarzyszenia Teologów Moralistów i Polskiego Towarzystwa Teologicznego.

Profilaktyka samobójstw jako wyraz afirmacji życia

Suicide prevention as an expression of affirmation of life

ADAM CZABAŃSKI

Akademia im. Jakuba z Paradyża
w Gorzowie Wielkopolskim, Polska
aczabanski@interia.pl
<https://orcid.org/0000-0002-7878-7558>

Abstract: The subject of the research is the phenomenon of suicide prevention in Poland. The aim of the work is to show that suicide prevention is an expression of affirmation of life. The research included an analysis of available scientific literature describing new forms of prevention of suicidal behavior representing a life-affirming attitude. The analyzed scientific publications prove that affirmation of life is a basic property of people and institutions operating in the suicide prevention system. Developing an attitude of affirmation of life contributes to increasing the effectiveness of various forms of suicide prevention.

Keywords: suicide; suicide prevention; affirmation of life

Abstrakt: Przedmiotem badań jest zjawisko profilaktyki samobójstw w Polsce. Celem pracy jest pokazanie, że profilaktyka samobójstw jest wyrazem afirmacji życia. W ramach badań dokonano analizy dostępnej literatury naukowej opisującej nowe formy profilaktyki zachowań samobójczych reprezentujące postawę afirmacji życia. Poddane analizie publikacje naukowe dowodzą, że afirmacja życia jest podstawową właściwością ludzi i instytucji działających w systemie profilaktyki samobójstw. Wypracowanie postawy afirmacji życia przyczynia się do zwiększenia skuteczności poszczególnych form profilaktyki samobójstw.

Słowa kluczowe: samobójstwo; profilaktyka samobójstw; afirmacja życia

Wprowadzenie.

Podstawowe dane dotyczące skali zjawiska zachowań samobójczych i ich charakterystyki w Polsce

Każdego roku na świecie samobójstwo popełnia milion osób. Prób samobójczych według WHO mamy 10-15 razy więcej (Hołyst 2012). Stosunek liczby samobójstw do prób samobójczych uzależniony jest od konkretnych grup wiekowych. Wśród nastolatków prób samobójczych może być 100, a nawet 200 razy więcej niż samobójstw (Gmitrowicz, Makara-Studzińska, Młodożeniec 2015, 32; Gmitrowicz, Baran, Kropiwnicki 2017, 25). W Polsce w roku 2018 zanotowano 5178 samobójstw (odpowiednio w roku 2019 odnotowano 5255 samobójstw; w roku 2020 podczas trwania już pandemii COVID-19 – 5165, w roku 2021– 5201, a w roku 2022 – 5108). W ogólnej populacji w Polsce możemy mówić o stabilizacji dynamiki samobójstw, natomiast wśród młodzieży od roku 2019 nastąpił wzrost o 60%. Na podstawie informacji o liczbie samobójstw można szacować liczbę prób samobójczych w Polsce na 50-75 tysięcy rocznie. Warto pamiętać też o osobach osieroconych po śmierci samobójcy. Każde samobójstwo wiąże emocjonalnie, ekonomicznie, duchowo 20 osób (Hołyst 2012). Oznacza to, że każdego roku w Polsce osób cierpiących po samobójstwie kogoś bliskiego jest ponad 100 tysięcy.

Obserwując skalę zjawiska samobójstw w Polsce, można zauważyć, że przekracza ono łączną liczbę ofiar wypadków drogowych (blisko 3 tysiące ofiar rocznie) oraz ofiar zabójstw (około 600 ofiar rocznie). Całkowity koszt samobójstw popełnianych w Polsce w ciągu jednego roku wynosi około 2 mld zł (Rosa 2016, 76).

Poza konsekwencjami ekonomicznymi działania samobójcze mają jeszcze trzy inne wymiary: społeczny, psychologiczny i zdrowotny.

Samobójstwo dotyka w różnym wymiarze co najmniej cztery osoby z najbliższego otoczenia człowieka, który je popełnił (Hołyst 1983, 357). W badaniach kanadyjskich udowodniono, że osób dotkniętych samobójstwem znanego sobie człowieka jest średnio 10 (Renaud 1995). Według Amerykańskiego Towarzystwa Zapobiegania Samobójstwom samobójstwo bezpośrednio wpływa na sześć osób oraz do 20 osób pozostających w relacjach pośrednich (Rosa 2016, 73). Wymiar społeczny tego rodzaju czynów uwidacznia się w zjawisku dezintegracji grup i struktur społecznych. Samobójstwo w rodzinie powoduje zaburzenia w komunikacji, dekomponuje pozycje i role społeczne, prowadzi do stygmatyzacji oraz generuje konflikty. Kolejny rodzaj społecznych skutków samobójstw przejawia się w niebezpieczeństwie naśladownictwa (Czabański 2005, 115-121).

Skutki psychologiczne czynów tego rodzaju współwystępują ze skutkami społecznymi, niekiedy się wzajemnie przenikają. Doświadczenie śmierci sa-

mobójczej bliskiego człowieka skutkuje negatywnym oddziaływaniem na stan psychiczny osób z bliskiego i dalszego otoczenia samobójcy lub niedoszłego samobójcy. Ofiarami są zatem także ci, którzy doświadczyli samobójczej śmierci bliskiej osoby. Możemy więc mówić o „syndromie tych, którzy pozostają” (ang. *suicide survivors*) lub „syndromie ofiar samobójstwa” (ang. *suicide victims*; Rosa 2016, 74-75).

Skutki zdrowotne objawiają się u osób, które doświadczyły śmierci samobójczej bliskiego człowieka. Doświadczenie takie może spowodować wystąpienie zaburzeń zdrowia psychicznego, zwłaszcza depresji oraz zaburzeń lękowych, a nawet psychotycznych. Spotyka się także zaburzenia somatyczne o podłożu psychosomatycznym. Skutki zdrowotne prób samobójczych dotyczą osób, które usiłowały popełnić samobójstwo i w wyniku tego działania doznały poważnych obrażeń zdrowotnych (powikłań układu oddechowego, uszkodzeń wątroby, nerek, centralnego układu nerwowego, uszkodzenia kręgosłupa i kończyn; Rosa 2016, 75).

Ogrom skutków samobójstw i prób samobójczych pokazuje, że konieczne są działania ograniczające liczbę takich suicydalnych incydentów. Profilaktyka samobójstw rodzi się z postawy afirmacji życia, która musi być udziałem osób niosących pomoc ofiarom zachowań samobójczych. Tylko taka postawa umożliwia skuteczne działania ratownicze.

Celem artykułu jest ukazanie profilaktyki samobójstw jako zespołu ludzkich aktywności wymagających od realizatorów postawy afirmacji życia.

Formy profilaktyki samobójstw a postawa afirmacji życia. Doświadczenia polskie

W związku z katastrofalnymi skutkami zachowań samobójczych w każdym społeczeństwie podejmowane są działania mające za cel ograniczenie ich liczby. Mówimy tu zatem o podejmowaniu działań profilaktycznych.

Wyróżniamy profilaktykę presuicydalną, interwencję kryzysową oraz profilaktykę postsuicydalną. Zadaniem pierwszej jest niedopuszczenie do samobójstwa lub próby samobójczej. W jej ramach mogą być opracowane strategie obejmujące całą populację (na przykład narodowy program zapobiegania samobójstwom), strategie na poziomie instytucjonalnym lub zawodowym oraz na poziomie indywidualnym. Wśród konkretnych działań podejmowanych w ich ramach można wyróżnić: tworzenie powszechnego systemu opieki psychiatrycznej i psychologicznej (w Polsce 40 pilotażowych ośrodków, dr Dariusz Balicki). Rozważa się kwestię zreformowania i usprawnienia psychiatrii dziecięcej i młodzieżowej. Zwracać należy uwagę na pomoc skierowaną do osób opuszczających szpital. Istotna jest też kontrola obiegu recept (to już

mamy), zmniejszanie opakowań, zwłaszcza na leki psychotropowe. W ramach działań z zakresu profilaktyki presuicydalnej i postsuicydalnej szczególnie ważne jest organizowanie szkoleń w zakresie wiedzy suicydologicznej i udzielania pomocy dla różnych grup zawodowych:

- nauczycieli i pedagogów (Czabański 2017b, 15-22),
- psychologów,
- pracowników Ośrodków Interwencji Kryzysowych (Czabański 2016, 14-19),
- osób obsługujących telefony zaufania,
- kuratorów sądowych (Czabański 2017 a, 53-59),
- lekarzy,
- ratowników medycznych (Czabański i Grzesiak 2014, 99-111),
- policjantów, a wśród nich zwłaszcza dla negocjatorów policyjnych (Czabański i Paruszevska 2016, 131-140),
- dziennikarzy,
- księży oraz szeroko rozumianych osób duchownych (Czabański 2017c, 207-219).

Profilaktyka presuicydalna to także pisanie poradników z zakresu profilaktyki samobójstw dla wybranych grup zawodowych (Baran et al. 2018; Baran, Gmitrowicz i Pawelec 2018) i działalność Ośrodków Interwencji Kryzysowej oraz telefonów zaufania. W Polsce działa wiele telefonów zaufania, a wśród nich są też takie, które mają zasięg ogólnokrajowy:

- Centrum Wsparcia: 800 70 2222 – można kontaktować się mailowo lub porozmawiać na czacie: www.linia wsparcia.pl;
- telefon zaufania dla dorosłych: 116 123 (czynny codziennie od godz. 14.00 do 22.00);
- telefon zaufania dla dzieci i młodzieży: 116 111 (czynny codziennie od godz. 12.00 do 2.00);
- całodobowa bezpłatna infolinia dla dzieci i młodzieży, rodziców oraz pedagogów: 800 080 222;
- w przypadku zagrożenia życia wystarczy zadzwonić po prostu na numer 112.

Interwencja kryzysowa oraz profilaktyka postsuicydalna wymagają szczególnego zaangażowania profesjonalistów: psychoterapeutów oraz psychiatrów (szczegółowe terapie –na przykład psychoterapia C.R. Rogersa, terapia strategiczna M.H. Ericksona, logoterapia V.E. Frankla, kształtowanie i rozwijanie zainteresowań jako metoda psychokorekcji (dr Kazimierz Kopczyński), farmakoterapia (Hołyst 2012, 2089-1125).

Do organizacji zapobiegających samobójstwom należą m.in.:

- Światowa Organizacja Zdrowia (WHO)
- Międzynarodowe Stowarzyszenie Zapobiegania Samobójstwom
- Amerykańskie Stowarzyszenie Suicydologiczne
- Polskie Towarzystwo Suicydologiczne
- Sekcja Naukowa Suicydologii Polskiej Polskiego Towarzystwa Psychiatrycznego.

Ważną formą działalności profilaktycznej samobójstw jest rozwijająca się w Warszawie kampania społeczna: „Życie warte jest rozmowy”, w której ramach odbywa się seria wykładów dla wybranych grup społeczno-zawodowych, produkcja spotów telewizyjnych; ambasadorem akcji jest aktor Michał Czernecki. W czerwcu 2021 roku z inicjatywy działaczy Polskiego Towarzystwa Suicydologicznego uruchomiono platformę edukacyjno-pomocową dla osób w kryzysie samobójczym i ich bliskich (<https://zwjr.pl>). Znajdują się na niej: wykłady ekspertów, porady, recenzje książek i artykułów z zakresu profilaktyki samobójstw, baza adresowa do instytucji udzielających wsparcia osobom borykającym się z myślami samobójczymi. Platforma ta: zapewnia profesjonalne wsparcie osobom w kryzysie samobójczym, pomaga zapobiegać samobójstwom wśród dzieci i młodzieży, wspiera szkoły, nauczycieli i rodziców w zakresie profilaktyki zachowań samobójczych, pomaga rodzicom i nauczycielom poradzić sobie w sytuacji, gdy dojdzie do próby samobójczej lub samobójstwa dziecka, prowadzi działania pomocowe i edukacyjne w całej Polsce, prowadzi bezpłatne webinary dotyczące udzielania pierwszej pomocy emocjonalnej.

W ramach kampanii społecznej „Życie warte jest rozmowy” przygotowywane są też ulotki informujące o tym, w jaki sposób można pomóc osobie w kryzysie samobójczym, osobie po próbie samobójczej i osobie po stracie kogoś bliskiego w wyniku samobójstwa. Zapoznając się z tymi poradami, można zauważyć, że od osoby pomagającej wymaga się absolutnej afirmacji życia i nastawienia *pro life*. Ci, którzy decydują się na niesienie pomocy, powinni mieć pewne predyspozycje do rozmawiania z osobami po próbach samobójczych lub z osobami osieroconymi po samobójstwie bliskiej osoby. W klasycznej już pracy Mitchel T. Anthony (Anthony 1994, 154-155) pisze o cechach, jakimi powinni legitymować się ludzie niosący pomoc osobom zagrożonym samobójstwem. Powinni być to ludzie mający zdolność empatii, a także potrafiący nawiązywać kontakty z innymi osobami. Ponadto podstawą jest wypracowanie postawy zainteresowania innym człowiekiem. Rzeczą kluczową jest też umiejętność słuchania osoby potrzebującej wsparcia oraz dostrzegania oznak zagrożenia samobójstwem.

Najważniejsza jest tu więc empatia (wczuwanie się i współodczuwanie w przeżycia rozmówcy) oraz umiejętność słuchania, co cierpiący człowiek ma do powiedzenia. Wśród tych cech wymienić można również: wysoki poziom inteligencji emocjonalnej, taktowność, umiejętność wzbudzania zaufania itp.

Andrzej Bałandynowicz, opisując wzorzec terapeuty, zauważa, że powinien być to człowiek wolny od konfliktów wewnętrznych, lęku, podejrzliwości oraz poczucia nadmiernej zależności. Ponadto powinien zachowywać obiektywizm, respektować prawo pacjenta do decydowania o własnym życiu, umieć uważnie słuchać oraz unikać płytkich pocieszeń (Bałandynowicz 2002, 101).

Bardzo ważną kwestią jest tworzenie grup samopomocowych, na przykład grup wsparcia dla osób osieroconych przez samobójcę. W takich działaniach oczekiwana jest pomoc wolontariuszy.

W ramach wspomnianej już przeze mnie akcji „Życie warte jest rozmowy” stworzono katalog rad dla wszystkich tych osób, dla których życie ludzkie jest najważniejsze i które pragną pomóc człowiekowi zagrożonemu samobójstwem:

1. Bądź życzliwy, opanowany, cierpliwy.
2. Zaproś do rozmowy, pytając: „Jak mogę Ci pomóc?”, „Co musiałoby się zmienić, żebyś poczuł (a) się lepiej?”, „Co dotychczas pomagało Ci w pokonywaniu trudności?”.
3. Wysłuchaj bez osądzania, okaż zrozumienie.
4. Zaproponuj wsparcie, czas, uwagę.
5. Pomóż w rozproszeniu negatywnych myśli, np. zaproponuj wspólny spacer, wyjście do kina, na zakupy, na siłownię, przejażdżkę rowerem itp.
6. Pomóż w szukaniu różnych możliwości wyjścia z kryzysu, np. zaproponuj skorzystanie z wizyty u specjalisty – psychologa, pedagoga, psychiatry.
7. Pomóż zmniejszyć lęk i zwiększyć poczucie bezpieczeństwa, np. poprzez towarzyszenie podczas wizyty u specjalisty.
8. Pomóż zaplanować małe, ale wykonalne w danym momencie kroki.
9. Jeśli nie wiesz, co robić i jak pomóc, zadzwoń pod numery dostępnych telefonów pomocowych (aktualne dane: www.pokonackryzys.pl).
10. W przypadku zagrożenia życia dzwoń pod nr 112.

We wszystkich dziesięciu punktach osoba pomagająca napędzana jest silną afirmacją życia.

Właśnie takiego nastawienia oczekuje się od osób działających w wolontariacie, ale także od profesjonalistów. To jest fundamentalna właściwość czło-

wieka działającego w systemie niesienia pomocy osobie w kryzysie suicydalnym.

Wśród ludzi stykających się z niedoszłymi samobójcami upowszechnione jest przekonanie, że samobójcy nie da się uratować. Podczas przeprowadzonych przeze mnie szkoleń dla policjantów oraz wśród nauczycieli takie przeświadczenie nie było rzadkością) „Jeżeli chce popełnić samobójstwo, to i tak to zrobi”. To efekt działania dość rozpowszechnionych mitów, o których pisze Brunon Hołyst:

1. Mit: Ludzie, którzy mówią o samobójstwie, nie popełniają samobójstwa.
Fakt: Większość osób, które odebrały sobie życie, wcześniej wyraźnie sygnalizowała swój zamiar.
2. Mit: Osoby o skłonnościach samobójczych są absolutnie zdecydowane, żeby umrzeć.
Fakt: Większość jest ambiwalentna.
3. Mit: Samobójstwo zdarza się bez ostrzeżenia.
Fakt: Osoby o skłonnościach samobójczych często dają wiele sygnałów.
4. Mit: Poprawa po kryzysie oznacza, że nie ma już ryzyka.
Fakt: Wiele samobójstw następuje po okresie poprawy, kiedy człowiek ma energię i siłę woli, by myśli pełne rozpaczki zmienić w destrukcyjne działanie.
5. Mit: Nie wszystkim samobójstwom można zapobiec.
Fakt: To prawda. Ale większości da się zapobiec.
6. Mit: Skoro ktoś miał kiedyś skłonności samobójcze, będzie je miał zawsze.
Fakt: Myśli samobójcze mogą powracać, ale nigdy nie są one trwałe, a u niektórych osób mogą już nigdy nie wystąpić (Hołyst 2012, 101).

Wiara w takie mity osób stykających się z niedoszłymi samobójcami (lekarzy, policjantów, nauczycieli itp.) obniża skuteczność udzielanej pomocy, dominiuje bowiem przeświadczenie, że osoby mającej takie plany i tak nie da się uratować. To przeświadczenie może zablokować wszelkie działania pomocowe.

Postawa afirmacji życia jako podstawa działań w ramach profilaktyki samobójstw

Współcześnie w publikacjach nierzadko eksponowane są poglądy lekarzy, psychiatrów i psychologów, którzy popierają prawo człowieka do popełnienia samobójstwa. Oto w jednym z artykułów czytamy: „Sądzę zatem, że rozstrzygając

spór między suycydem a społeczeństwem, należy dać osobie prawo popełnienia samobójstwa w sytuacji, gdy społeczeństwo nie wypełniło należycie swych obowiązków względem niej, nie zagwarantowało odpowiedniego startu ani prawidłowych warunków rozwoju, nie zapewniło miłości, wsparcia, zrozumienia, a tym bardziej, jeżeli na zapowiedzi samobójcze jednostki reagowało w sposób nieodpowiedni. W takich wypadkach samobójcę należy uznać za ofiarę społeczeństwa i nie mogąc zrekomensować mu braków i naprawy krzywd pozwolić mu zdecydować o własnym losie” (Bałandynowicz 2016, 93).

Już w roku 1987 Erwin Ringel zauważał, że: „obecnie jesteśmy świadkami, jak szala wagi przechyla się na drugą stronę – w przypadku skrajnych poglądów często tak bywa. Na ławie oskarżonych, na której przez całe stulecia niesłusznie zasiadał samobójca, sadza się teraz przedstawiciele służb zapobiegania samobójstwom” (Ringel 1987, 259).

Szczególnie wstrząsający jest holenderski film dokumentalny pokazujący na konkretnych przypadkach działanie procedury przeprowadzenia eutanazji („End of Life Clinic”, reż. Marcel Ouddeken, Holandia 2016). Przedstawieni w nim lekarze, psychologowie i psychiatrzy zdają się całkowicie pozbawieni owej afirmacji życia.

Tymczasem jak zauważa A. Bałandynowicz: „W społeczeństwie należy wzbudzić świadomość własnego życia, odpowiedzialności za siebie i swoich bliskich, wpoić podstawowe zasady funkcjonowania rodziny, wychowania potomstwa, wprowadzania dziecka w rzeczywistość z postawą optymistycznego zainteresowania oraz wiarą we własne siły i pomoc najbliższych. [...] W sytuacji gdy mimo wszystko zrodzi się w jednostce pragnienie śmierci, ważne jest, by ci, którzy w życiu tej osoby stanowią grono tzw. ważnych innych, potrafili rozpoznać wysyłane przez niego komunikaty i prawidłowo na nie reagować” (Bałandynowicz 2016, 93).

W rysującym się konflikcie uwagę zwraca koncepcja skrajnych przeciwników „prawa do śmierci” nazywanych witalistami. Jak pisze o nich Andrzej Zwoliński: „lekarz nie może się kierować oceną, czy przedłużenie życia ma sens, czy go nie ma. Nie może zniszczyć czyjegoś życia, dlatego że ono «nie jest godne», czy nie jest «warte przeżycia» [...] Poglądy te wynikają z pierwszego założenia, że życie ludzkie jest święte – każde życie, każdego człowieka, w każdych warunkach. Jest ono wartością samą w sobie i sensem ponad wszystko” (Zwoliński 2013, 223).

Afirmacja życia jest zatem podstawową właściwością ludzi i instytucji funkcjonujących w systemie szeroko pojmowanej profilaktyki samobójstw i – szerzej – zachowań samobójczych. W tym kontekście warto zwrócić uwagę na problem zespołu wypalenia zawodowego u terapeutów (Gmitrowicz i Lewandowska 2006, 41-46) oraz u innych osób niosących pomoc jednostkom zagrożonym samobójstwem. Frustracja spowodowana nieskutecznością dzia-

łań ratowniczych czy też śmierć samobójcza pacjenta niosą realne zagrożenie wycofania się terapeuty lub wolontariusza z kontynuacji działań w ramach systemu przeciwdziałania zjawisku samobójstw w społeczeństwie. Jak zauważają autorki, po samobójstwie pacjenta pojawiają się pytania: „gdzie został popełniony błąd, gdzie jest granica odpowiedzialności za życie pacjenta oraz czy można było przewidzieć tę śmierć” (Gmitrowicz i Lewandowska 2006, 44). Gdy pojawia się poczucie winy po samobójczej śmierci pacjenta, powinno się między innymi zaakceptować swoje uczucia oraz własne ograniczenia, a także szukać dla siebie wsparcia psychospołecznego. Z kolei wśród zaleceń, jak pomagać osobie po stracie kogoś bliskiego w wyniku samobójstwa, czytamy: „Zadbaj o siebie. Towarzystwo komuś podczas żałoby może być wyczerpujące. Ty też musisz poradzić sobie ze swoimi emocjami. Znajdź czas na odpoczynek i przyjemności. Korzystaj również ze wsparcia i pomocy specjalistów”. Osoba niosąca pomoc człowiekowi zagrożonemu samobójstwem sama musi być w dobrej kondycji psychicznej, silna i pewna swojej postawy bezwzględnie afirmującej życie.

Warto jeszcze zauważyć, że samobójca niekoniecznie odrzuca afirmację życia. Jego czyn nie jest automatycznie afirmacją śmierci. Zazwyczaj mamy do czynienia z czynem człowieka rozdieranego dylematem: być albo nie być. Ta ambiwalencja sprawia, że nie można o nim mówić, że afirmuje on śmierć. U tego człowieka występuje raczej afirmacja ucieczki od dotychczasowego życia. Pisał o tym między innymi A. Zwoliński: „Samobójstwo bowiem nie jest wołaniem o śmierć i jej pragnieniem, lecz krzykiem, że dłużej w warunkach, które istnieją, nie można już żyć” (Zwoliński 2013, 204). Poza tym, obserwując samobójstwo i samobójcę z zewnątrz (perspektywa outsidera), nie ma się wiedzy o tym, co się dzieje w umyśle samobójcy w ostatnich mikrosekundach życia. Być może, umierając, jakoby *post factum* bardzo silnie afirmuje on życie, ale od śmierci po prostu nie ma już ucieczki. Ten wątek rozważań nad afirmacją życia w kontekście działań profilaktycznych wobec samobójstwa stanowić może zaczyn dalszych naukowych eksploracji.

Podsumowując, należy podkreślić, że wszelkie formy profilaktyki samobójstw bez wypracowania postawy afirmacji życia sprowadzają się tylko do spisu martwych procedur. Troska o ludzkie życie musi tu przeważać nad przesłaniem o prawie człowieka do nieograniczonej wolności w dysponowaniu własnym życiem.

Zakończenie

Działania z zakresu szeroko pojętej profilaktyki samobójstw prowadzą do przebudowania społeczeństwo na takie, które pozwala uzyskać ludziom do-

brostan psychiczny i w którym ludzie podchodzą do bliźniego z uważnością oraz wrażliwością. W takim przyjaznym społeczeństwie możliwe jest skuteczne ograniczenie reakcji ucieczkowych w postaci samobójstwa.

Samobójstwo zgodnie z teorią Emila Durkheima (Durkheim 2006) można postrzegać jako wskaźnik kondycji społeczeństwa. Ograniczenie zjawiska samobójstw wskazywałoby zatem, że i samo społeczeństwo przechodzi odnowę i staje się podglebiem dla życia pełniejszego i dającego ludziom satysfakcję oraz szczęście.

Podstawą zatem całego przedsięwzięcia rozwijania profilaktyki samobójstw jest zaangażowanie się ludzi afirmujących życie. Celem tych działań jest ratowanie osób w kryzysie suicydalnym i rozwijanie w nich także postaw afirmujących życie. Najpełniej wyraża to zdanie napisane przez Brunona Hołysta: „Uratować życie, to uratować ciało, uratować człowieka, to uratować chęć życia [...] Ciało może istnieć bez ducha. Duch nie może istnieć na tym świecie bez ciała. Ratując tylko ciało, nie przywracamy życia, ożywiamy jedynie ciało. Uzasadnieniem ratowania samego ciała pozostaje nadzieja, że w pewnym momencie uda się uratować w tym ciele też duszę” (Hołyst 1991, 6-7). Prawidłowym rezultatem profilaktyki samobójstw jest brak powrotu jednostki do zachowań samobójczych oraz pojawienie się twórczych postaw wobec życia. Objawia się to między innymi pojawieniem się motywów altruistycznych. Chodzi tu jednak o coś więcej. Nie wystarczy wypracowanie u ludzi postaw afirmujących życie. Trzeba im dać realne podstawy do utrwalenia tego stanu poprzez przeobrażenie ich w podmioty z przedmiotów cudzych działań (Touraine 2013). Chodzi więc o to, żeby ludzie w społeczeństwie mieli do siebie wzajemnie zaufanie i wierzyli w swoją moc sprawczą (Jarosz 2013, 177), w to, że mogą swoimi działaniami coś w społeczeństwie zmienić.

Nic nie traci na swojej aktualności stare żydowskie przysłowie: „kto ratuje jedno życie, cały świat ratuje”.

BIBLIOGRAFIA

- Anthony, Mitchel. 1994. *Dlaczego? Samobójstwo i inne zagrożenia wieku dorastania*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”.
- Bałandynowicz, Andrzej. 2002. Reakcja społeczeństwa wobec problemu suicydalnego jednostki. W: *Samobójstwo*, red. Brunon Hołyst, Marek Staniaszek i Marzena Binczycka-Anholcer, 74-107. Warszawa: Polskie Towarzystwo Higieny Psychiczej.
- Bałandynowicz, Andrzej. 2016. Samobójstwo w świadomości społecznej. *Suicydologia*, VIII, 87-95.
- Baran, Anna, et al. 2018. *Rola mediów w promocji zdrowia psychicznego i w zapobieganiu samobójstwom. Poradnik dla pracowników mediów*. Warszawa: Ministerstwo Zdrowia.
- Baran, Anna, Agnieszka Gmitrowicz i Radosław Pawelec. 2018. *Rola mediów w promocji zdrowia psychicznego i w zapobieganiu samobójstwom. Poradnik dla osób wypowiadających się w mediach*. Warszawa: Ministerstwo Zdrowia.

- Czabański, Adam. 2005. Pakty samobójcze przez Internet – socjologiczna analiza zjawiska. W: *Era społeczeństwa informacyjnego – wyzwania, szanse, zagrożenia*, red. Janusz Kleban, 115-121. Poznań: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Komunikacji Społecznej i Zarządzania.
- Czabański, Adam. 2016. Doświadczenia pracowników Ośrodków Interwencji Kryzysowych w sprawach dotyczących samobójstw i prób samobójczych. *Poznańskie Zeszyty Humanistyczne*, XXXII, 14-19.
- Czabański, Adam. 2017a. Kuratorzy sądowi w obliczu zachowań samobójczych swoich podopiecznych. *Poznańskie Zeszyty Humanistyczne*, XXXIV, 53-59.
- Czabański, Adam. 2017b. Nauczyciele o metodach postępowania po samobójstwie lub próbie samobójczej ucznia. *Suicydologia*, IX, 15-22.
- Czabański, Adam. 2017c. Udział księży i laikatu w profilaktyce presuicydalnej i postsuicydalnej jako wyraz zaangażowania w ochronę życia ludzkiego. *Teologia i Moralność*, XXII, 207-219.
- Czabański, Adam i Michał Grzesiak. 2014. Ratownicy medyczni o przypadkach samobójstw i prób samobójczych w swojej praktyce zawodowej. W: *Percepcja zachowań samobójczych. Między opiniami a doświadczeniami*, red. Krzysztof Rosa i Adam Czabański, 99-111. Kraków: Uniwersytet Medyczny w Łodzi, Polskie Towarzystwo Suicydologiczne.
- Czabański, Adam i Klaudia Paruszewska. 2016. Profilaktyka samobójstw w opiniach funkcjonariuszy policji. W: *Zapobieganie samobójstwom*, red. Adam Czabański i Krzysztof Rosa, 131-140. Poznań: Przedsiębiorstwo Wydawnicze Ars boni et aequi.
- Durkheim, Emile. 2006. *Samobójstwo. Studium z socjologii*, tłum. Krzysztof Wakar. Warszawa: Oficyna N Naukowa.
- Hołyst, Brunon. 1983. *Samobójstwo – przypadek czy konieczność*. Warszawa: PWN.
- Hołyst, Brunon. 1991. *Przywrócenie życiu*. Warszawa: PWN.
- Hołyst, Brunon. 2012. *Suicydologia*. Warszawa: Wydawnictwo Lexis Nexis.
- Gmitrowicz, Agnieszka i Aleksandra Lewandowska. 2006. Zespół wypalenia wśród terapeutów a zachowania suicydalne pacjentów. *Suicydologia*, II, 41-46.
- Gmitrowicz, Agnieszka, Marta Makara-Studzińska i Anita Młodożeniec. 2015. *Ryzyko samobójstwa u młodzieży*. Warszawa: Wydawnictwo Lekarskie PZWL.
- Gmitrowicz, Agnieszka, Anna Baran i Paweł Kropiwnicki. 2017. Problem monitorowania prób samobójczych i samouszkodzeń w Polsce w kontekście zaleceń WHO. *Suicydologia*, IX, 23-31.
- Jarosz, Maria. 2013. *Samobójstwa. Dlaczego teraz?*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Renaud, C. 1995. Bereavement after suicide. A model for support. W: *The impact of suicide*, red. Brian L. Mishara, 52-63. New York: Springer.
- Ringel, Erwin. 1987. *Gdy życie traci sens*. Warszawa: Glob.
- Rosa, Krzysztof. 2016. Dlaczego należy zapobiegać samobójstwom? O konsekwencjach zachowań samobójczych. W: *Zapobieganie samobójstwom*, red. Adam Czabański i Krzysztof Rosa, 65-79. Poznań: Przedsiębiorstwo Wydawnicze Ars boni et aequi.
- Touraine, Alain. 2013. *Po kryzysie*, tłum. Marcin Frybes. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Zwoliński, Andrzej. 2013. *Samobójstwo jako problem osobisty i publiczny*. Kraków: Wydawnictwo WAM.

ADAM CZABAŃSKI – doktor habilitowany, profesor w Akademii im. Jakuba z Paradyża w Gorzowie Wielkopolskim. W latach 2002-2021 wykładowca na Uniwersytecie Medycznym im. Karola Marcinkowskiego w Poznaniu. Socjolog i certyfikowany suicydolog. Autor 250 publikacji naukowych. Od roku 2020 wiceprezes Polskiego Towarzystwa Suicydologicznego, ekspert Biura ds. Zapobiegania Zachowaniom Samobójczym w Instytucie Psychiatrii i Neurologii w Warszawie. Od roku 2018 w zespole roboczym ds. prewencji samobójstw i depresji przy Radzie

ds. Zdrowia Publicznego w Ministerstwie Zdrowia. Od roku 2023 członek Komisji Ewaluacji Nauki w Ministerstwie Edukacji i Nauki. Współtwórca pierwszych w Polsce Podyplomowych Studiów z Suicydologii w Menedżerskiej Akademii Nauk Stosowanych w Warszawie.

Wsparcie rodziny z doświadczeniem zaniedbania jako jednej z form przemocy prenatalnej

Supporting families with the experience of negligence
as one of the forms of prenatal violence

EMILIA LICHTENBERG-KOKOSZKA

Uniwersytet Opolski, Instytut Nauk Pedagogicznych, Polska

emilia.lichtenberg-kokoszka@uni.opole.pl

<https://orcid.org/0000-0002-3659-8820>

TOMASZ GWOŹDZIEWICZ

Uniwersytet Śląski w Katowicach, Wydział Teologiczny, Polska

tomasz.gwozdziejwicz@us.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0003-2153-6886>

Abstract: This article aims to show possibilities of supporting a family affected by prenatal violence caused by negligence. A synthesis has been made that allows to specify which actions should be undertaken to support a family affected by this problem. The synthesis was reached through analysis of the phenomenon itself, as well as its causes and consequences. The synthesis shows prenatal violence as a multidimensional phenomenon, and the support of the family should take place through appropriate semantics, supporting dialogue skills with the child during a prenatal period, and specific institutional and educational actions.

Keywords: prenatal violence; prenatal neglect; stimulants; motherhood; fatherhood

Abstrakt: Celem artykułu jest ukazanie możliwości wsparcia rodziny, która dotknięta jest przemocą prenatalną spowodowaną zaniedbaniem. Poprzez analizę samego zjawiska oraz przyczyn i następstw jego występowania dokonano syntezy, która pozwala określić konkretne działania wspierające rodzinę dotkniętą tym problemem. Uzyskana synteza ukazuje przemoc prenatalną jako zjawisko wielopłaszczyznowe, a wsparcie rodziny powinno dokonywać się poprzez stosowanie właściwej semantyki, wspieranie umiejętności dialogu

z dzieckiem w okresie prenatalnym, a także konkretne działania instytucjonalne i edukacyjne.

Słowa kluczowe: przemoc prenatalna; zaniedbanie prenatalne; używki, macierzyństwo; ojcostwo

Wprowadzenie

Niezwykle palącym problemem obecnych czasów jest przemoc wobec dzieci. Zdaniem papieża Franciszka, jest ona „otwartą raną na ciele Chrystusa i całej ludzkości” (Franciszek 2023, 33). Szczególnym jej rodzajem jest przemoc prenatalna, a więc zadawana dziecku przed jego narodzeniem.

Przemoc prenatalna jest wielowymiarowa, może bowiem być zadawana w różny sposób i przyjmować postać konkretnych czynów skierowanych przeciwko dziecku lub zaniedbania określonego działania, które związane jest z opieką nad nim. Może dokonywać się ze strony matki, z którą dziecko w okresie prenatalnym jest najściślej zespolone, lub być generowana przez środowisko, w którym przebywa kobieta w stanie błogosławionym.

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie możliwości wsparcia rodziny z doświadczeniem przemocy prenatalnej spowodowanej zaniedbaniem. Najpierw zostanie ukazane samo zjawisko przemocy prenatalnej, ze szczególnym uwzględnieniem zaniedbania, które stanowi jedną z jej form. Następnie będą opisane przyczyny i konsekwencje przemocy prenatalnej dla życia dziecka i matki. W ostatniej części zostaną zaproponowane konkretne sposoby przeciwdziałania przemocy prenatalnej i pomocy, zwłaszcza w rodzinach zagrożonych tego rodzaju zjawiskiem, oraz konkretne rozwiązania edukacyjne, zmierzające do przeciwdziałania mu.

Przemoc prenatalna – próba określenia zjawiska

Przemoc jest zjawiskiem powszechnie spotykanym i występującym w różnych kontekstach życia. Na płaszczyźnie społecznej jest ona definiowana jako jeden z głównych, obok groźby, środków przymusu. Polega na użyciu siły przez jednostkę lub grupę, często wbrew obowiązującemu prawu, w celu zmuszenia jakiejś osoby lub członków grupy do określonego działania czy też uniemożliwienia podjęcia działań lub do zaprzestania wykonywania czynności już rozpoczętej. Przemocą jest także bezprawne narzucenie władzy (Olechnicki i Załęcki 2002, 167). Jak można zatem zauważyć, definicja ta wskazuje na relacyjny charakter przemocy, która skierowana jest przeciwko konkretnej

jednostce (osobie lub grupie) i w tym znaczeniu obejmuje także działania skierowane przeciwko poczętemu dziecku.

W ogólnym ujęciu przemocą prenatalną jest każde działanie osoby dorosłej (zamierzone lub niezamierzone), które ujemnie wpływa na zdrowie, rozwój fizyczny i psychospołeczny poczętego dziecka (Kornas-Biela 2009, 44). Przemoc taka może mieć charakter aktywny jako działanie skierowane przeciwko dziecku lub pasywny, wiążący się z zaniedbaniem określonych działań.

W sensie aktywnym przemoc prenatalna jest więc konkretnym działaniem. Może być ono podejmowane świadomie i intencjonalnie, czyli z założenia ma wyrządzić krzywdę dziecku, np. spowodować poronienie, doprowadzić do jego śmierci. Może być też formą zemsty na dziecku za krzywdy doznane od jego ojca. Przemoc prenatalna może być także świadoma, choć nie intencjonalna. Występuje wówczas, kiedy kobieta, wiedząc, że alkohol, tytoń czy narkotyk szkodzi dziecku, choć nie chce celowo mu zaszkodzić, to jednak ich używa, ponieważ nie chce lub nie może ich sobie odmówić. Przemoc prenatalna może być także podejmowana bez intencji zadania krzywdy dziecku: matka dziecka lub jego bliscy nie zdają sobie sprawy, że dane działanie mu szkodzi. Może to wynikać także z braku wiedzy i kompetencji opiekuńczo-wychowawczych rodziców, ich nieprzygotowania do rodzicielstwa, niewydolności intelektualnej, niezaradności życiowej, niedojrzałej osobowości, traum doznanych w życiu (Kornas-Biela 2012, 25).

Przemoc pasywna w literaturze przedmiotu jest określana bardzo często jako „zaniedbania prenatalne”, chociaż znawcy problematyki używają tego określenia zarówno w odniesieniu do niezaspokajania przez kobietę w ciąży podstawowych potrzeb dziecka, jak również w szerszym kontekście, który zawiera przemoc fizyczną skierowaną przeciwko dziecku w fazie prenatalnej lub przeciwko jego matce, co związane jest z zagrożeniem zdrowia fizycznego lub psychicznego obojga (Kornas-Biela 2012, 24).

Przemoc prenatalna w wymiarze pasywnym, przybierająca postać zaniedbania, może dotyczyć wszystkich wymiarów zdrowia: fizycznego, psychicznego, społecznego, a nawet duchowego. Wymienić tu można niezdrowy czy wręcz zagrażający zdrowiu i życiu poczętego dziecka styl życia ciężarnej (niewłaściwe odżywianie, używki, brak stosowania odpowiednich suplementów diety, odpowiedniej ilości snu, zmian w trybie życia i organizacji dnia codziennego, niewłaściwe formy rekreacji i wysiłku fizycznego) oraz brak troski o zdrowie własne i mającego urodzić się dziecka (w tym niekorzystanie z profilaktycznej opieki medycznej w czasie ciąży, zaniechanie wykonywania zaleconych badań, konsultacji, leczenia chorób współistniejących w ciąży). Przemoc psychiczna wobec dziecka może przyjmować postać: niewłaściwej postawy wobec nienarodzonego, braku jego akceptacji, niechęci do nawiązywania kon-

taktu z nim i ekspresji uczuć wobec niego, zaprzeczania jego istnieniu, traktowania jedynie jako „ciąży”, emocjonalnego odrzucenia, niezwracania uwagi na jego potrzeby i dyskomfort (sygnalizowane przez jego ruchy), ignorowanie przez matkę znacznego zmniejszenia lub braku ruchliwości dziecka (sugerującego zagrożenie jego zdrowia i życia; Landwójtowicz 2007, 27-38).

Powodem zaniedbania prenatalnego jest najczęściej brak wiedzy i kompetencji rodziców, brak akceptacji ciąży i poczętego dziecka, słaba lub konflikto-wa relacja z ojcem dziecka, odrzucenie dziecka przez jego ojca, brak wsparcia i poczucia bezpieczeństwa matki, załamanie zdrowia psychicznego matki i/lub ojca (np. depresja, choroba psychiczna). Na etapie prenatalnym niezaakceptowane rodzicielstwo powoduje uprzedmiotowienie dziecka, co utrudnia matce i ojcu nawiązanie emocjonalnej więzi z nim, a jednocześnie ułatwia niewłaściwe zachowanie wobec niego czy zaniedbywanie go (Janiuk 2014, 69-70).

Warto w tym miejscu wspomnieć i o tym, że każda forma przemocy wobec matki dotyczy również dziecka. Chodzi tu nie tylko o działania najbliższej rodziny (ojca poczętego dziecka, jego dziadków, starszego rodzeństwo), ale również o osoby, z którymi kobieta styka się w życiu osobistym, zawodowym, społecznym. Dziecko może doznać krzywdy bezpośrednio lub pośrednio wskutek doznanego przez matkę urazu fizycznego (uderzenia w brzuch, wypadku samochodowego czy w miejscu pracy) lub psychicznego (alkoholizmu lub narkomanii w rodzinie, znęcania się psychicznego, mobbingu) oraz szeroko rozumianego zaniedbania społecznego (braku dostępu do właściwej opieki medycznej, bezpieczeństwa i higieny pracy ciężarnej, bezpieczeństwa komunikacyjnego, środowiska życia). Każdy z wymienionych czynników podnosi poziom stresu, a ten niekorzystnie wpływa na prenatalne środowisko życia dziecka oraz na samą kobietę. Emocje, które przeżywa matka (np. smutek lub radość, niepokój lub uspokojenie), są bowiem przekazywane dziecku, które choć nie rozumie sytuacji, to jednak „współprzeżywa” z matką jej emocje. Z tego powodu postawa ojca do żony, która nosi dziecko, jest również postawą do poczętego dziecka – agresja do żony jest także agresją wobec dziecka, czułość wobec niej jest również czułością wobec potomka (Kornas-Biela 2010, 163).

Przyczyny i następstwa zaniedbań prenatalnych

W konsekwencji przemocy prenatalnej – niezależnie od tego, czy była ona dokonana świadomie i intencjonalnie, czy jedynie skutkiem zaniedbania – może dojść do śmierci dziecka lub jego nieprawidłowego bio-, psycho-, społecznego rozwoju.

Jednym z najlepiej zbadanych czynników wpływających na zdrowie potomstwa jest odżywianie się ciężarnej. Chodzi tu nie tylko o to, co może,

a czego nie powinna spożywać kobieta, ale i o to, ile kilogramów powinna przybrać w czasie ciąży. Niedożywienie matki, niski poziom mikroelementów mogą skutkować nie tylko niską masą urodzeniową, porodem przedwczesnym, wadami rozwojowymi (Waller, Shaw i Rasmussen 2007, 745-750), ale również powodować w przyszłości: niższy wzrost, większą podatność na choroby, predyspozycje do otyłości, cukrzycy i wad serca, podwyższonego ciśnienia krwi, nieprawidłowego poziomu cholesterolu, obniżonej tolerancji glukozy, nieprawidłowości w działaniu insuliny, tendencję do uzależnień. Z uwagi na to, że poczęte dziecko przyzwyczaja się do smaków zapamiętanych z okresu prenatalnego (preferując je również w okresie postnatalnym), rodzi się z wadliwymi oczekiwaniami i nawykami żywieniowymi, stanowiącymi bazę dla rozwoju chorób cywilizacyjnych (Spork 2011, 179-183; Eliot 2010, 73). Co istotne, również dzieci matek z nadwagą oraz tych, które nadmiernie przytyły w okresie ciąży, mogą w przyszłości cierpieć na: otyłość, choroby metaboliczne (zwłaszcza cukrzycę typu 2), nieprawidłowości w działaniu insuliny, predysponujące do otyłości, zaburzenia odżywiania, choroby serca, nadciśnienie tętnicze. Cechuje je także większe ryzyko wystąpienia różnego rodzaju wad w zakresie narządów i układów.

Nadmierny przyrost masy ciała ciężarnej może także spowodować: ryzyko straty ciąży, poród noworodka z wysoką urodzeniową masą ciała, dystocję barkową, uraz porodowy, aspirację smółki, poród przedłużony, konieczność zakończenia ciąży cięciem cesarskim, niską punktację w skali Apgar, hospitalizację na oddziale intensywnej terapii (Waller, Shaw i Rasmussen 2007, 745-750; Romejko-Wolniewicz i Czajkowski 2020, 436-438).

Ogromne znaczenie dla rozwoju poczętego dziecka ma alkohol spożywany przez ciężarną. Konsekwencją narażenia płodu na jego działanie może być: wolniejsze tempo rozwoju fizycznego zarówno w okresie prenatalnym, jak i postnatalnym, mały obwód głowy, deformacja kości, niedorozwój intelektualny i społeczny, zaburzenia związane z koordynacją ruchową, nieprawidłowości w zakresie nadwrażliwości lub zbyt słabej wrażliwości na dotyk, brak poczucia sytości lub głodu, problemy z odczuwaniem zimna lub gorąca, anomalie twarzy, nieprawidłowości w budowie kończyn i narządów wewnętrznych. Skutki spożywania alkoholu mogą przyjąć postać Płodowego Zespołu Alkoholowego lub formę zaburzeń rozwojowych w ramach jego spektrum (Łyżwa et al. 2022, 17-22)

Wśród konsekwencji psychicznych wymienia się: problemy ze zdolnością do reagowania i adaptacji, trudności w wygaszaniu nieistotnych bodźców, upośledzenie pamięci, trudności z rozwiązywaniem problemów, podjęciem złożonej decyzji, przetwarzaniem i magazynowaniem informacji, myśleniem abstrakcyjnym, oceną poznawczą, upośledzenie orientacji wzrokowo-prze-strzennej, trudności z uwagą i koncentracją, zapamiętywaniem i przenoszeniem

uwagi z jednego zadania na drugie, językiem werbalnym i pozawerbalnym, upór, wycofanie, niski poziom socjalizacji oraz skłonność do zaburzeń zachowania. Mogą pojawić się tendencje do używania, a nawet nadużywania alkoholu, narkotyków oraz zachowania antyspołeczne (Sacha et al. 2022, 11-15).

Szkodliwe jest również czynne (i bierne) palenie papierosów przez kobietę w ciąży. Wśród jego konsekwencji wymienia się zaburzenia rozwoju dziecka, przewlekłe niedotlenienie w okresie prenatalnym, zahamowanie wewnątrzmacicznego rozwoju płodu, wzrost śmiertelności okołoporodowej, wcześniactwo, niską urodzeniową masę ciała, częstsze hospitalizacje, zaburzenia ze strony układu oddechowego i krążenia, zespół „nagłego zgonu niemowlęcia”. Palenie tytoniu predysponuje do częstszego występowania wewnątrzmacicznego zgonu poczętego dziecka, poronień, porodów przedwczesnych, hiperbilirubinemii we wczesnym okresie noworodkowym oraz konieczności stosowania tlenoterapii. Dzieci matek narażonych na działanie dymu tytoniowego w okresie prenatalnym częściej chorują na astmę, alergię, zapalenie oskrzeli (Sochaczewska et al. 2010, 692).

Narkotyki oraz inne substancje psychoaktywne bardzo szybko przenikają przez barierę łożyskową. Mogą wywołać poronienie, poród przedwczesny, opóźnienie wewnątrzmacicznego wzrostu i wady rozwojowe płodu, niską urodzeniową masę ciała, oddzielenie się łożyska, a w konsekwencji zagrożenie zdrowia i życia dziecka, ryzyko jego uzależnienia już na etapie prenatalnym, co po porodzie może przybrać postać zespołu odstawienia (obniżenie napięcia mięśniowego, drżenia, zaburzenia snu, nadpobudliwość, płaczliwość, wymioty, epizody bezdechów, niepokój; Grudzińska i Bień 2009, 209). Amfetamina, kokaina i heroina zwiększają: ryzyko poronień, porodów przedwczesnych, przedwczesnego pęknięcia błon płodowych, krwotoków poporodowych, stanu przedzręczawkowego i rzucawki. Amfetamina i kokaina mogą spowodować ograniczenie wzrastania wewnątrzmacicznego oraz mniejszą urodzeniową masę ciała. Kokaina powoduje: zmiany w układzie oddechowym, zawały jelit, udary mózgu, malformacje kończyn, mniejszą odporność na stres w okresie noworodkowym. Konopie indyjskie może być przyczyną: wad wrodzonych, m.in. ośrodkowego układu nerwowego (przepukliny mózgowej, wodogłowie, małogłowie, wrodzonego braku oczu lub małocza), układu krążenia (wad serca), przewodu pokarmowego (zwężenia odźwiernika, wytrzewienia) i kończyn (zrośnięcia palców, nadliczbowych palców). Amfetamina może spowodować rozszczepy kręgosłupa, nieprawidłowy rozwój układu sercowo-naczyniowego, a nawet obumarcie płodu. Heroina wpływa na: zaburzenia wzroku, problemy ze snem, drgawki i upośledzenie rozwoju psychomotorycznego.

Dzieci matek uzależnionych od narkotyków częściej wykazują zaburzenia o charakterze emocjonalno-behawioralnym. Palenie marihuany przez kobiety w ciąży może powodować nadpobudliwość, niższy iloraz inteligencji, pro-

blemy z zachowaniem i mową. Dzieci narkomanek są zwykle niespokojne, mają trudności z zasypianiem, częściej płaczą, z czasem stają się impulsywne, trudniej przyswajają wiedzę i koncentrują się. Sugeruje się także możliwość zwiększenia ryzyka nałogu u młodych dorosłych, którzy w okresie życia płodowego narażeni byli na działanie substancji psychoaktywnych (Jagielska et al. 2013, 173-177).

Kolejnym czynnikiem wpływającym na rozwój poczętego dziecka jest stres towarzyszący matce. Powoduje on w przyszłości: zwiększenie podatności dziecka na stres, depresję, bezsenność, choroby serca, fibromalgię, alergię i cukrzycę. Wywołuje głębokie zmiany w strukturach i funkcjach układu nerwowego, doprowadzając równocześnie do zamykania i blokowania percepcji. Podnosi poziom nieufności, bezwzględności, niechęci do penetrowania nowych przestrzeni. Powoduje: opóźnienie lub przyspieszenie rozwoju psychofizycznego, tendencję do nadaktywności (ADHD), nadpobudliwości, nieadekwatnego reagowania typu „walcz lub uciekaj”, zaburzeń motoryki i uwagi, rozwoju schizofrenii. Obniża poziom ciał odpornościowych, a tym samym przyczynia się do wzrostu częstotliwości występowania chorób zakaźnych (Spork 2011, 115, 123). Stres przeżywany przez matkę może spowodować poród przedwczesny, poronienie, niską urodzeniową masę ciała, nieprawidłowy przebieg porodu.

Lęk odczuwany przez dziecko niechciane czy nieakceptowane powoduje powstanie swego rodzaju imprints (zapisu) w pamięci utajonej, który prowadzi do zamykania i blokowania percepcji, zaburzeń procesu kształtowania przywiązania, nieprawidłowego rozwoju tożsamości oraz relacji z sobą samym i z innymi (Jakel 2011, 93-95). Wpływa na: osobowość, sposób myślenia, zachowania, sferę emocjonalną, nawiązywanie relacji interpersonalnych, a w konsekwencji kształtuje poczucie wewnętrznej pustki, problemy w funkcjonowaniu społecznym, z ukształtowaniem prawidłowej więzi z matką, z autorytetami, zaufaniem, niechęć do bliskości emocjonalnej czy fizycznej, większą częstotliwość chorób psychicznych, uzależnień, neuroz, problemów z zachowaniem.

Niechęć matki i/lub ojca do poczętego dziecka przejawiać się może w rozważaniach dotyczących dokonania aborcji czy nawet podejmowaniem jej prób. Tymczasem już samo emocjonalne odrzucenie (emocjonalna aborcja) skutkować może poważnymi konsekwencjami natury psychospołecznej. Poczęte dziecko bowiem rejestruje w pamięci ambiwalentne uczucia wobec niego oraz sam fakt zagrożenia życia. Odnosi wrażenie, że jest intruzem, osobą niechcianą, że nie zasługuje na życie. Rozwija się: apatia, zniechęcenie, słaba mimika, zaburzenia somatyczne, zachowania impulsywne, niekontrolowana złość, poczucie niepewności i lęku, nieufności i podejrzliwości wobec rodziców oraz autorytetów, brak zaufania do samego siebie.

W wyniku braku kształtowania prawidłowej więzi rodziców z poczętym dzieckiem kształtuje się: obniżony obraz siebie, brak satysfakcji w życiu i z życia, nieszczerłość (także wobec siebie), cynizm, niedojrzałość, ciągłe poczucie winy, niezadowolenie (brak poczucia szczęścia), pesymistyczne podejście do życia, trudności w nawiązywaniu relacji międzyludzkich (w tym heteroseksualnych), brak zainteresowania światem, ograniczenie się do spraw materialnych, mała troska o środowisko naturalne oraz o własne dzieci. Rozwijają się niechęć do własnego rodzicielstwa, a potencjalne dziecko traktowane jest jako niechciane i niepożądane, stanowiące zagrożenie. W ten sposób następuje międzypokoleniowy przekaz postaw proaborcyjnych (Dzierżanowska-Peszko 2012, 99).

Pomoc rodzinie dotkniętej przemocą prenatalną

Następstwem przemocy prenatalnej może być: porzucenie dziecka po porodzie, pochopne oddanie do adopcji, odrzucenie, zaniedbanie i przemoc (w tym fizyczna i psychiczna), a nawet dzieciobójstwo, a także szereg innych konsekwencji, które zagrażają życiu dziecka i matki, gdyż i ona pada bardzo często ofiarą działań przemocowych (Janiuk 2014, 69). W tym kontekście istotne staje się zatem wdrożenie działań profilaktycznych już w okresie prenatalnym jako formy promocji zdrowej rodziny i rodzicielstwa.

W optymalnych warunkach poczęcie dziecka jest chciane i planowane. Ponieważ jednak niemal połowa ciąży nie jest planowana, kluczowa staje się potrzeba jej akceptacji. Brak akceptacji rodzicielstwa wyraża się w postawie odrzucenia. Papież Franciszek podkreślił, że taka forma odrzucenia wyraża brak człowieczeństwa, ponieważ „odrzucenie ojcostwa i macierzyństwa umniejsza nas, pozbawia nas człowieczeństwa. W ten sposób cywilizacja się starzeje i odczłowiecza” (Franciszek 2022, 28).

Wskazane jest więc kształtowanie prawidłowych postaw rodzicielskich wobec poczętego dziecka, w tym zwłaszcza postawy jego bezwarunkowego przyjęcia i zaakceptowania swojego rodzicielstwa. Jest to szczególnie trudne wtedy, kiedy dziecko pojawiło się na świecie nieoczekiwanie. W takiej sytuacji Jan Paweł II zachęcał do podjęcia postawy poświęcenia, a nawet heroizmu, który wyraża się nie tylko w konieczności przyjęcia dziecka, ale w zmianie stosunku do niego, nie jest ono bowiem ani intruzem, ani agresorem, ale osobą, i ma prawo do tego, aby rodzice nie skąpili mu daru z siebie (Jan Paweł II 1991, 477).

Każde „dziecko chciałoby się pojawić na świecie z woli obojga rodziców, którzy są gotowi na jego przyjście, biorą odpowiedzialność za powołanie go do życia, wspieranie go w rozwoju i w jego dążeniu do prawdy, wolności

i miłości. Chodzi o to, żeby dziecko nie pojawiło się przez przypadek albo w wyniku naszych marzeń o tym, aby wreszcie ktoś nadał sens naszemu życiu i sprawił, że staniemy się kimś naprawdę ważnym dla drugiego człowieka. [...] Dziecko pragnie przeżyć w spokoju i komforcie czas ciąży, czemu dobrze służy harmonijna relacja między rodzicami” (Eichelberger i Mieszczanek 2014, 69).

Należy przy tym pamiętać, że miłość rodzicielska to proces rozłożony w czasie, a pierwszym zadaniem małżonków (rodziców) nie jest natychmiastowa i bezwarunkowa miłość do dziecka, ale wzajemne wspieranie się w procesie wzrastania w rodzicielstwie. Współczesny świat predysponuje w pewien sposób do przemocy prenatalnej. Niski poziom wiedzy o rozwoju i kompetencjach poczętego dziecka, negatywne nastawienie do prokreacji, zmiana celów i priorytetów życiowych (zwłaszcza kobiet), wydłużony proces dojrzewania psychospołecznego (w tym do macierzyństwa i ojcostwa), zmiany neurohormonalne, jakim podlega kobieta w okresie wczesnej ciąży, specyfika etapów dojrzewania do ojcostwa tworzą raczej wrogie środowisko dla rozwoju nowego życia (Lichtenberg-Kokoszka 2012, 114, 116).

Kolejnym istotnym zagadnieniem jest kwestia słownictwa używanego na określenie dziecka w okresie prenatalnym. Stanowi ono zarówno bazę dla wczesnych relacji interpersonalnych (rodzice–potomstwo), jak i ich wyraz. Nadanie kobiecie i mężczyźnie, dzięki którym poczęło się nowe życie, miana rodziców powoduje, że dziecko przed urodzeniem nie jest już „niczyje”, nie musi liczyć jedynie na tzw. przyszyłych rodziców, ale ma matkę i ojca, którzy stwarzają mu jak najlepsze warunki rozwoju. Z kolei nazwanie poczętej istoty dzieckiem, a nie jajem płodowym, zarodkiem czy płodem, podkreśla stosunek emocjonalny łączący rodziców z potomkiem i prócz wymiaru medycznego nadaje mu aspekt społeczny, a nawet pedagogiczny. Uświadamia rodzicom – czy raczej potwierdza – że już od chwili poczęcia, a nie od momentu narodzin, mogą, a nawet powinni zacząć pełnić swoje funkcje rodzicielskie (Lichtenberg-Kokoszka 2022, 11).

Sposób zwracania się rodziców do dziecka świadczy o tym, jak jest ono dla nich ważne. Okazuje się bowiem, że to, w jaki sposób matka mówi o dziecku, jest formą wyrazu poprzez którą pokazuje ona, „jak umieszcza je [...] w świecie, jak je prezentuje, na jakie aspekty jego zachowania zwraca uwagę, jakie właściwości mu przypisuje, jakie ma wobec niego oczekiwania. Poprzez narrację matka buduje obraz dziecka, urealnia jego obecność, uświadamia sobie jego autonomię i niezależną tożsamość oraz nadaje sens swoim doświadczeniom z okresu ciąży. Z jednej strony narracja opowiada o dziecku, a z drugiej doświadczenia ciążowe oraz spostrzegana tożsamość dziecka wpływają zwrotnie na samą narrację” (Matuszczak-Świgoń 2014, 35). Przez sam fakt mówienia o dziecku z szacunkiem i dobrocią matka oraz jej bliscy uświada-

miają sobie i jemu, że jest kochane i oczekiwane. W przeciwnym wypadku, gdy określa się je w sposób bezosobowy czy negatywny, traktuje się dziecko jak intruza i pozbawia należnego mu szacunku, łatwiejsze stają się akty przemocy wobec niego.

Prawidłowy rozwój poczętego dziecka nie jest możliwy bez podjęcia z nim dialogu. By jednak mógł on zaistnieć, niezbędne jest zaakceptowanie istnienia poczętego dziecka jako odrębnej osoby, jego personalizacja, uznanie jego podatności na działania wychowawcze oraz własnej, rodzicielskiej odpowiedzialności (Wojaczek 2011, 87-88).

Dialog z dzieckiem w okresie prenatalnym jest więc rozpoczęciem oddziaływania wychowawczego, gdyż wychowanie dokonuje się w dialogu, który w tym właśnie czasie prowadzony jest szczególnie przez matkę, jak również przez całe środowisko wychowawcze, w którym wzrasta dziecko. Jest on formą budowania więzi, która wzrasta dwukierunkowo. Z jednej strony stanowi sposób afirmacji dziecka jako wychowanka, z drugiej zaś uznania siebie za rodzica i podjęcia właściwego kierunku wychowania, w tym także wychowania moralnego. Konieczne w tym względzie staje się znalezienie właściwych form komunikacji z dzieckiem, a także eksponowanie pozytywnych walorów działalności wychowawczej i formacyjnej, które w znacznej mierze są sposobem rozwoju etyczno-moralnego, społecznego i intelektualnego. W okresie prenatalnym bowiem dziecko odczytuje sygnały, postawy i zwroty kierowane do niego przez bliskich, co umożliwia mu nie tylko budowanie więzi, ale również rozpoczęcie szeroko rozumianego procesu wychowania. W tym także procesie wychowania sumienia, który zdaniem współczesnej psychologii, rozpoczyna się już w okresie prenatalnym (Filipcuk 2016, 180).

Nie bez znaczenia pozostaje więc dbałość także o to, by ciąża przebiegała w atmosferze otwartości na Boga, którego rodzice doświadczają poprzez skupienie, modlitwę, prowadzenie życia sakramentalnego. Takie przeżywanie codzienności pozwala na pełny rozwój duchowy, a także kształtowanie właściwych zasad moralnych (Kornas-Biela 2005, 49-50; Filipczuk 2016, 180).

W kontekście zaburzeń rozwoju poczętego dziecka wynikających z zaniedbania istotne staje się udzielenie rodzicom adekwatnego wsparcia, przy realizacji którego nieodzowna jest pomoc hospicjów perinatalnych. Są to instytucje świadczące opiekę perinatalną, która obejmuje „planowanie rodziny, opiekę prekonceptyjną (sprzyjającą zajściu w ciążę), przedporodową, śródporodową, poporodową, interkonceptyjną oraz opiekę nad noworodkami i niemowlętami do pierwszego roku życia” (Dangel i Szymkiewicz-Dangel 2005, 27).

Przedmiotem tej opieki realizowanej w wymiarze paliatywnym jest dbałość o kobietę ciężarną – troska jest zarazem troską o jej dziecko. Ma ona wymiar całościowy, obejmuje elementy: fizyczne, społeczne, emocjonalne i duchowe. Podejmowana jest w wyniku zdiagnozowania u dziecka wad gene-

tycznych, nieuleczalnych chorób lub zakażeń, które mogą prowadzić do skierowania się w stronę przemocy prenatalnej, której formą może być aborcja. Opieka paliatywna pozwala na poprawę jakości życia zarówno dziecka, jak i rodziny, obejmując leczenie dotkliwych objawów oraz troskę o rodzinę, która również odczuwa skutki choroby (Dangel i Szymkiewicz-Dangel 2005, 27).

Zapewnienie opieki perinatalnej jest koniecznym wsparciem, na które powinna liczyć kobieta w stanie błogosławionym, w sytuacji, w której zagrożone jest jej życie lub zdrowie jej dziecka. Szczególnie istotne jest to w kontekście negatywnej diagnozy prenatalnej. Organizacja takiej opieki napotyka zazwyczaj na różne społeczne trudności, które wyrażają się w złej organizacji, a także niewystarczającej liczbie instytucji. Nie zmienia to jednak faktu, że istniejące już hospicja zapewniają szeroką pomoc, którą realizują odpowiednie zespoły mające na względzie pomoc rodzinie. Korzystający ze wsparcia hospicyjnego mogą liczyć na pomoc medyczną, psychologiczną, socjalną, duchową, a nawet przygotowanie domu i sprzęt potrzebny do opieki nad chorym noworodkiem. W działalności hospicjów perinatalnych wyraża się troska całego społeczeństwa o dzieci nienarodzone. Jest to konieczne z jeszcze jednego względu. Jeśli bowiem nie będzie odpowiednich struktur i instytucji, to z całą pewnością społeczeństwo przyczyni się do powiększania skali przemocy prenatalnej (Biały 2018, 81-85).

Nie bez znaczenia w świadczonej opiece hospicyjnej jest dowartościowanie duchowego towarzyszenia, ponieważ „wiara w Boga, dobrze odczytane powołanie kobiety, wartość życia ludzkiego – nawet tego chorego – ułatwi podjęcie decyzji i pomoże przetrwać w natłoku sprzecznych [...] informacji od lekarzy, rodziny czy z otoczenia”. Potrzeba także towarzyszenia poprzez obecność. Najbardziej odpowiednimi w tym względzie są bliscy kobiety: mąż, rodzice, rodzeństwo czy przyjaciele, by jednak zapewnić opiekę, nieodzowna staje się w takim momencie obecność osoby duchownej (Rawicka 2022, 179).

Małżonkowie powinni uświadomić sobie, że poczęcie dziecka to nowy etap w ich życiu. Niezbędna jest zatem edukacja dotycząca nie tylko rozwoju poczętego dziecka, ale również kształtowania opieki nad nim w najwcześniejszym etapie życia. Istotna w tym względzie staje się postulowana przez Dorotę Kornas-Bielę pedagogika prenatalna, obejmująca proces wychowania i opieki nad dzieckiem w okresie prenatalnym. W kręgu jej zainteresowań znajduje się także szeroko rozumiana przemoc prenatalna, w tym wynikająca z zaniedbania (Kornas-Biela 2009, 64).

Pedagogika prenatalna postuluje konkretne rozwiązania, by przeciwdziałać omawianemu zjawisku, wskazuje także rozwiązania dotyczące już występującej przemocy. Wśród nich należy zwrócić uwagę na podnoszenie kompetencji rodzicielskich. Niewystarczająca wiedza rodziców bowiem może być źródłem różnych form zaniedbania. Nie zawsze brak wiedzy wynika ze złej woli ro-

dziców, wiele błędów jest bowiem poddyktowanych różnymi czynnikami zewnętrznymi, niewielkim doświadczeniem życiowym, a także możliwościami samych rodziców. Pedagogika prenatalna ma także za zadanie identyfikować osoby, które podatne są na stosowanie przemocy w okresie ciąży jako formy reakcji na różnorakie trudności. Dotyczy to identyfikacji rodzin wysokiego ryzyka oraz propozycji wsparcia dla osób już doświadczonych przemocą (Kornas-Biela 2009, 64).

W celu podniesienia poziomu wiedzy społeczeństwa niezastąpione są zajęcia z „wychowania do życia w rodzinie” realizowane na różnych etapach edukacyjnych oraz spotkania odbywające się w ramach edukacji przedporodowej. W polskich realiach odbywają się one zazwyczaj w szkołach rodzenia (lub w ramach finansowanej przez Ministerstwo Zdrowia edukacji przedporodowej) i prowadzone są dopiero w drugiej połowie ciąży. W wielu wypadkach może być już za późno, ponieważ do zaniedbań prenatalnych dochodzi dużo wcześniej. Słuszny więc wydaje się postulat, by edukację przedporodową rozpocząć zdecydowanie wcześniej. Może w tym pomóc „szeroko rozumiana edukacja w zakresie odpowiedzialnego rodzicielstwa, promowania zachowań prozdrowotnych i kształtowania systemów wartości, w których ochrona dziecka w prenatalnym okresie życia jest normą” (Janiuk 2014, 74).

Zakończenie

Dziecko prenatalne wnosi w wewnętrzny świat rodziców nowe treści i przeżycia. Wyprowadza ich poza siebie samych. Inicjuje różne formy aktywności, inny sposób spostrzegania i doświadczania rzeczywistości, dopracowania się nowych form radzenia sobie z trudnościami. Czas ciąży w tym kontekście staje się okresem intensywnego osobistego rozwoju rodziców i dziecka (Kornas-Biela 2006, 532-533). Niemniej jednak w okresie ciąży zarówno dziecko, jak i jego matka mogą doświadczyć przemocy. Może ona mieć charakter aktywny lub pasywny – związany z zaniedbaniem, którego dziecko doświadcza ze strony matki lub środowiska, w którym przeżywa ona czas ciąży. Do najczęstszych zaniedbań zalicza się złe odżywianie, używki, stres towarzyszący matce, lęk i brak akceptacji, które wynikają ze złego przeżywania ciąży.

By właściwie przeciwdziałać przemocy prenatalnej, konieczne wydaje się wsparcie samej matki pozwalające na lepszą komunikację z dzieckiem w jej łonie oraz wspomagające akceptację stanu błogosławionego. W wymiarze społecznym wsparciem jest właściwa edukacja przedporodowa – powinna być podejmowana wcześniej niż obecnie i przybierać formę pedagogiki prenatalnej, która wiąże obszar swoich zainteresowań z przeciwdziałaniem przemocy prenatalnej.

Na płaszczyźnie moralnej nieodzowne staje się promowanie odpowiedzialnego rodzicielstwa, a także podkreślanie wartości życia ludzkiego, które powinno być chronione od samego poczęcia.

BIBLIOGRAFIA

- Biały, Stanisław. 2018. Hospicjum jako forma opieki perinatalnej w celu zapobiegania zjawisku aborcji. *Studia nad Rodziną*, XXII, 2 (47), 77-90.
- Dangel, Tomasz i Joanna Szymkiewicz-Dangel. 2005. Opieka paliatywna w perinatologii. W: *Opieka paliatywna nad dziećmi*, red. Tomasz Dangel, 27-30. Warszawa: Fundacja Warszawskie Hospicjum dla Dzieci.
- Dzierżanowska-Peszko, Joanna. 2012. Wpływ straty dziecka w okresie prenatalnym na funkcjonowanie psychologiczne matek i ojców oraz kolejnych dzieci. W: *Ciąża i narodziny fundamentem przyszłości dziecka. Zagadnienie interdyscyplinarne*, red. Emilia Lichtenberg-Kokoszka i Ewa Janiuk, 83-106. Kraków: Impuls.
- Eichelberger, Wojciech i Anna Mieszczanek. 2014. *Jak wychować szczęśliwe dzieci*. Warszawa: Zwierciadło.
- Eliot, Lise. 2010. *Co tam się dzieje? Jak rozwija się mózg i umysł w pierwszych pięciu latach życia*. Poznań: Media Rodzina.
- Filipczuk, Marek. 2016. Być człowiekiem sumienia. Sumienie widziane od strony procesu rozwoju. *Studia Theologica Varsaviensia*, 2, 174-194.
- Franciszek. 2022. Św. Józef cieśla, Audiencja ogólna, 5.01.2022. *L'Osservatore Romano*, 2(440), 27-28.
- Franciszek. 2023. Młodzi jako protagoniści walki o godność człowieka. Przesłanie wideo na 9. Światowy Dzień Modlitwy i Refleksji poświęconej Walce z Handlem Ludźmi (8.02.2023). *L'Osservatore Romano*, 2-3 (450), 33.
- Grudzińska, Marta i Agnieszka M. Bień. 2009. Styl życia kobiety ciężarnej. W: *Opieka nad ciężarną*, red. Agnieszka M. Bień, 183-212. Warszawa: PZWL.
- Jagielska, Iwona et al. 2013. Kobieta i narkotyki. *Farmacja Współczesna*, 6, 173-177.
- Jakel, Barbara. 2011. Prenatalne korzenie przywiązania w psychoterapii. W: *Ciąża czy stan błogostawiony. Zagadnienie interdyscyplinarne*, red. Emilia Lichtenberg-Kokoszka, Ewa Janiuk i Jerzy Dzierżanowski, 93-116. Kraków: Impuls.
- Jan Paweł II. 1991. Homilia w czasie Mszy Świętej odprawianej na lotnisku w Mastowie. W: *Jan Paweł II. Dzieła zebrane T. IX, Homilie i przemówienia z pielgrzymek – Europa część I*, red. P. Ptasznik, 474-478. Kraków: M.
- Janiuk, Ewa. 2014. Prenatalny okres życia człowieka w edukacji przedporodowej. W: *Prenatalny okres życia człowieka. Zagadnienie interdyscyplinarne*, red. Emilia Lichtenberg-Kokoszka, Ewa Janiuk i Piotr Kierpal, 67-76. Kraków: Impuls.
- Kornas-Biela, Dorota. 2012. Zaniedbania prenatalne. *Dziecko Krzywdzone. Teoria, Badania, Praktyka*, 1 (38), 24-33.
- Kornas-Biela, Dorota. 2005. Rodzina w kontekście wychowania prenatalnego. *Roczniki Teologiczne*, LII(10), 35-53.
- Kornas-Biela, Dorota. 2006. Rodzina w procesie prokreacji. W: *Rodzina. Bezczenny 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: KUL.
- Kornas-Biela, Dorota. 2010. Ojciec w prenatalnym okresie życia dziecka. W: *Ojcostwo dzisiaj*, red. Dorota Kornas Biela, 155-170. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

- Landwójtowicz, Paweł. 2007. Cierpienie samotnego macierzyństwa. W: *Psychologiczny wymiar cierpienia. Teoria i badania*, red. Alicja Kalus i Dariusz Krok, 27-38. Opole: Uniwersytet Opolski.
- Lichtenberg-Kokoszka, Emilia. 2012. Aborcja jako forma przemocy. W: *Oblicza przemocy. Od przyczyn do przeciwdziałania*, red. Piotr Morciniec, 111-118. Opole: Wydawnictwo Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.
- Lichtenberg-Kokoszka, Emilia. 2022. *Zanim się urodziłem. Rozwój człowieka w prenatalnym okresie życia – zagadnienia wybrane*. Kraków: Impuls.
- Łyżwa, Weronika et al. 2022. Spektrum poalkoholowych zaburzeń rozwojowych. W: *Płodowy Zespół Alkoholowy. Zagadnienia interdyscyplinarne*, red. Emilia Lichtenberg-Kokoszka, 17-22. Opole: Uniwersytet Opolski.
- Matuszczak-Świągół, Joanna. 2014. Narracja matki o dziecku w okresie prenatalnym. *Psychologia Rozwojowa*, 19(1), 33-50.
- Olechnicki, Krzysztof i Paweł Załęcki. 2002. *Słownik socjologiczny*. Toruń: Wydawnictwo Graffiti BC.
- Rawicka, Iwona. 2022. Pomoc rodzicom w akceptacji kontynuowania ciąży po negatywnej diagnozie prenatalnej. *Studia Paradyskie*, 32, 167-186.
- Romejko-Wolniewicz, Ewa i Krzysztof Czajkowski. 2020. Otyłość. W: *Położnictwo*, red. Grzegorz H. Bręborowicz i Krzysztof Czajkowski, 431-437. Warszawa: PZWL.
- Sacha, Katarzyna et al. 2022. Płodowy Zespół Alkoholowy. W: *Płodowy Zespół Alkoholowy. Zagadnienia interdyscyplinarne*, red. Emilia Lichtenberg-Kokoszka, 11-15. Opole: Uniwersytet Opolski.
- Sochaczewska, Diana et al. 2010. Palenie czynne i bierne w okresie ciąży a wybrane parametry morfologiczne i powikłania okresu noworodkowego. *Ginekologia Polska*, 81, 687-692.
- Spork, Peter. 2011. *Drugi kod. Epigenetyka, czyli jak możemy sterować własnymi genotypami*. Warszawa: WAB.
- Waller, D. Kim, Gary Shaw i Sonja A. Rasmussen. 2007. Pregnancy Obesity as a Risk Factor for Structural Birth Defects. *Archives of Pediatric and Adolescent Medicine*, 161 (8), 745-750.
- Wojacek, Maria. 2011. Rozwój więzi z dzieckiem w prenatalnym okresie życia. W: *Ciąża czy stan błogosławiony. Zagadnienie interdyscyplinarne*, red. Emilia Lichtenberg-Kokoszka, Ewa Janiuk i Jerzy Dzierżanowski, 81-91. Kraków: Impuls.

TOMASZ GWOŹDZIEWICZ – doktor teologii (teologia moralna), kapłan diecezji bielsko-żywieckiej, pracownik Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Zainteresowania naukowe w obrębie teologii moralnej: antropologia teologiczna, zagadnienia życia społecznego, teologia małżeństwa i rodziny, teologia moralna ekumeniczna.

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.

Utrata dziecka w okresie prenatalnym. Aspekt społeczno-moralny

Perinatal loss. Social and moral aspect

ALEKSANDRA KŁOS-SKRZYPCZAK

Uniwersytet Śląskie w Katowicach, Wydział Teologiczny, Polska

aleksandra.klos-skrzypczak@us.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0002-0512-7938>

Abstract: The article highlights an important aspect of social life that is the loss of a child during the prenatal period. For women, a miscarriage is a difficult, painful experience, which also carries an emotional burden for their loved ones. The purpose of the article is to emphasize the importance of sensitizing society to the issue of the death of a child in the prenatal period. A kind of “mental revolution” towards the approach to the subject of miscarriage, the burial of children who died before birth, as well as the issue of experiencing mourning is important. Qualitative empirical research was carried out for this study using the documents from the parish register of St. Joseph in Katowice, where the grave of lost children is located.

Keywords: miscarriage; loss of a child; burial of a child; grave of lost children

Abstrakt: W artykule zwrócono uwagę na ważny aspekt życia społecznego, jakim jest utrata dziecka w okresie prenatalnym. Dla kobiet poronienie jest doświadczeniem trudnym, bolesnym, niosącym obciążenie emocjonalne również dla najbliższych. Celem artykułu jest podkreślenie, jak ważne jest uwrażliwienie społeczeństwa na kwestie śmierci dziecka w okresie prenatalnym. Istotna jest swego rodzaju „mentalna rewolucja” wobec podejścia do tematu poronienia, pochówku dzieci zmarłych przed narodzeniem, jak również kwestii przeżywania żałoby. Na poczet niniejszego opracowania przeprowadzono jakościowe badania empiryczne: przeanalizowano dokumenty z kartoteki cmentarnej parafii św. Józefa w Katowicach, na terenie której znajduje się grób dzieci utraconych.

Słowa kluczowe: poronienie; utrata dziecka; pochówek dziecka; grób dzieci utraconych

„Kobietę, która pochowała męża, nazywa się wdową,
Mężczyznę, który stracił żonę – wdowcem.
Dziecko bez rodziców jest sierotą.
A jak nazwać ojca i matkę, którym zmarło dziecko?”

P.F. Thomase

Wstęp

Kulturowo przywykliśmy do łączenia kobiecości z macierzyństwem. „Kobieta ciężarna jest dobrem społecznym, centrum swojej rodziny, jest chroniona i hołubiona” (Mirecka 7.03.2017). W społeczeństwie funkcjonuje przekonanie, że ostatecznym potwierdzeniem kobiecości jest urodzenie dziecka, co, w sytuacji niepowodzeń, wywołuje poczucie izolacji, odmienności, bólu, żalu czy porażki. Publicznie coraz śmieiej debatuje się o wielu ważnych sprawach zarówno w przestrzeni sejmowej, kościelnej, w mediach społecznościowych czy zakładach pracy. Mimo to utrata dziecka w okresie prenatalnym nadal jest tematem tabu, wielu doświadczających straty mówi wręcz o „tajnym problemie kobiet”. Wszak kim jest kobieta po poronieniu? Jak nazwiemy ojca, który stracił nienarodzone dziecko? Niejednokrotnie kontestuje się prawa rodziców po śmierci nienarodzonego dziecka, zwłaszcza do skrajnych emocji, żałoby i jej przeżywania.

Zadaniem podjętym podczas tworzenia niniejszego tekstu jest przedstawienie, jak istotne, w wymiarze współczesnym, jest uwrażliwienie społeczeństwa na kwestie śmierci dziecka w okresie prenatalnym. Istotna jest swego rodzaju „mentalna rewolucja” wobec podejścia do tematu poronienia, pochówku dzieci zmarłych przed narodzeniem, jak również kwestii przeżywania żałoby.

Artykuł składa się z trzech części. Początkowo nakreślony zostanie kontekst społeczny utraty dziecka w okresie prenatalnym: przedstawione zostaną dane statystyczne związane ze zjawiskiem utraty dziecka nienarodzonego oraz zarys definicyjny. W części drugiej aspekt psycho-społeczny utraty ciąży zestawiono z regulacjami zarówno prawa polskiego, jak i Kościoła katolickiego. Trzecia część tekstu ma charakter opisowo-empiryczny. Odnosi się do kwestii przeżywania żałoby po poronieniu oraz spraw związanych z pochówkiem dziecka. Uzupełnieniem rozważań jest materiał empiryczny opracowany na podstawie badań własnych prowadzonych w parafii św. Józefa w Katowicach, gdzie na tutejszym cmentarzu znajduje się grób dzieci utraconych.

Niniejszy artykuł powstał na podstawie treści referatu wygłoszonego podczas XXIII Sympozjum Teologiczno-Familiologicznego, które odbyło się 15-16 lutego 2023 roku w Kazimierzu Biskupim. Temat referatu brzmiał: *Utrata dziecka w okresie prenatalnym – aspekt moralny*.

I. Strata, która wykracza daleko poza utratę życia

Ciąża i narodziny dziecka to okoliczności wyjątkowe dla przyszłych rodziców, nierzadko związane z reorganizacją życia codziennego, zawodowego i osobistego. Prawidłowo przebiegająca ciąża i poród to źródło radości dla całej rodziny, a personel medyczny ma szansę uczestniczyć w „cudzie narodzin”. Jednakże nie wszystkie ciąży kończą się urodzeniem zdrowego dziecka. Mogą wystąpić sytuacje wyjątkowe, na przykład poronienie czy urodzenie dziecka martwego.

Zgodnie z treścią załącznika nr 1 do obwieszczenia Ministra Zdrowia z dnia 6 kwietnia 2020 roku „poronieniem określa się wydalenie lub wydobywanie 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)”, natomiast „urodzeniem martwym określa się całkowite wydalenie lub wydobywanie z ustroju matki płodu, o ile nastąpiło po upływie 22. tygodnia ciąży, który po takim wydalaniu lub wydobywaniu nie oddycha ani nie wykazuje żadnego innego znaku życia, jak czynność serca, tętnienie pępowiny lub wyraźne skurcze mięśni zależnych od woli” (Dz.U. 2022, poz. 1304).

Szacuje się, iż około 10-20% kobiet zdających sobie sprawę, że są w ciąży, doświadcza poronienia, większość poronień (75-80%) zdarza się przed 12 tygodniem ciąży. Poronienie w drugim tryestrze ciąży (pomiędzy 12 a 19 tygodniem) dotyczy 1-5 przypadków na 100. Głównym czynnikiem ryzyka utraty ciąży w okresie prenatalnym jest wiek (*Miscarriage* 2023). Średnie prawdopodobieństwo poronienia u kobiet poniżej 35 roku życia wynosi 15%, pomiędzy 35 a 45 rokiem życia istnieje 20-35% szans na utratę ciąży, zaś powyżej 45 roku życia – około 50%. Warto wspomnieć, że uśrednione wartości nie uwzględniają żadnych innych czynników, takich jak styl życia (palenie papierosów bądź brak aktywności fizycznej), które mogą kumulować się wraz z wiekiem (*What are the average miscarriage rates...* 2021).

Pomimo rozwoju medycyny i poprawy opieki medycznej postęp w przeciwdziałaniu martwym urodzeniom jest bardzo wolny. Jak podaje UNICEF, „w latach 2000-2019 wskaźnik redukcji martwych urodzeń wyniósł zaledwie 2,3% w ciągu roku” (*Co 16 sekund...* 2020). Co więcej, w ciągu ostatnich dwóch dekad postęp medycyny w obniżaniu wskaźnika martwych urodzeń nie nadąża za osiągnięciami w ratowaniu życia noworodków w pierwszych 28 dniach życia. Dla przykładu: w latach 2000-2019 o niespełna 3% spadła śmiertelność noworodków, zaś dzieci do 59 miesiąca życia raptem o 4,3% (*Report: A Neglected Tragedy: The Global Burden of Stillbirths* 2020).

Dostępne dane wskazują, że śmierć dziecka w okresie prenatalnym to zjawisko częstsze, niż się wydaje. Według danych zamieszczonych w raporcie

A Neglected Tragedy: The Global Burden of Stillbirths co 16 sekund na świat przychodzi martwe dziecko, a do ponad 40% zgonów dochodzi podczas porodu. Szacuje się, że w roku 2019 około 1,9 miliona dzieci urodziło się martwych w 28 tygodniu ciąży bądź później, a globalny wskaźnik martwych urodzeń wyniósł 13,9 na 1000 wszystkich urodzeń (*A Neglected Tragedy* 2020). Szacunkowo, w Polsce, liczba zapłodnień oscyluje w granicach 600-800 tysięcy/rok. Jak podaje Główny Urząd Statystyczny, w Polsce rodzi się około 360-400 tysięcy dzieci/rocznie, a wskaźnik martwych urodzeń wynosi 3,8 zgonów na 1000 żywych urodzeń (GUS: *Polska w liczbach* 2023). Oznacza to, że około 1700 Polek rocznie wydaje na świat martwe dziecko (NIK: *Opieka nad pacjentkami... 2020*). Z danych uzyskanych z Centrum Systemów Informacji Ochrony Zdrowia wynika, że w latach 2017-2019 u około 40 000 kobiet rocznie ciąża zakończyła się poronieniem (NIK o *opiece nad pacjentkami... 2021*), to znaczy, iż jedna roniąca przypada na dziewięć rodzących kobiet (Pachelska, 9.12.2020).

Zasadniczo poronienia można podzielić na trzy typy: poronienie samoistne, niezupełne oraz zatrzymane. Poronienie samoistne „to każdy rodzaj poronienia, w którym dochodzi do naturalnego zakończenia ciąży [...]. Sytuacja ta ma miejsce w okresie do 22 tygodnia ciąży” (*Charakterystyka i rodzaje poronień* 2023). Do poronienia niezupełnego dochodzi w sytuacji, w której poronienie samoistne się rozpoczyna, ale nie może się w pełni dokonać bez wsparcia lekarskiego. Poronienie zupełne odbywa się na wczesnym etapie ciąży, zazwyczaj do 12 tygodnia; jajo płodowe zostaje wydalone i nie ma konieczności przeprowadzania zabiegu łyżeczkowania macicy. Natomiast w przypadku poronienia zatrzymanego nie dochodzi do wydalenia zarodka, dlatego ten typ poronienia wykrywa się najczęściej podczas badań USG, kiedy to lekarz wykrywa brak czynności serca dziecka (poronieniu zatrzymanemu nie towarzyszą objawy typu krwawienie, płamienie czy ból podbrzusza). „Po wykryciu poronienia zatrzymanego w czasie USG [...] konieczna jest wizyta w szpitalu i postępowanie zależne od decyzji lekarza” (*Poronienie zatrzymane* 2023). Warto również wspomnieć o tzw. poronieniu nawykowym, o którym jest mowa, gdy dochodzi do trzech bądź więcej poronień samoistnych z rzędu. Zazwyczaj poronienia samoistne mogą być dziełem przypadku, jednakże „zaleca się badanie materiału genetycznego rodziców, a także wykluczenie zmian patologicznych macicy jako przyczyn poronienia nawykowego (Imielska 2000, 80).

2. Godność osoby ludzkiej od poczęcia

Kobiety już od wieków wiedzą, że pod sercem noszą dziecko, że czują jego ruchy, że wydają je na świat. Kobiety, które poroniły, oplakują śmierć dziecka, nie płodu, skrzepu czy zlepka komórek; dziecka, które w chwili poczęcia

jest jednostką odrębną, mającą unikatowy kod genetyczny (Kłós-Skrzypczak 2019). Pełna paradoksów i sprzeczności jest współcześnie prowadzona dyskusja na temat życia poczętego. Z jednej strony rozwój medycyny, skok technologiczny oraz samoświadomość kobiet pozwalają na zdiagnozowanie ciąży już po około 10-14 dniach od zapłodnienia (*First signs of pregnancy*, 25.01.2023), badania USG dają możliwość „monitorowania” przebiegu ciąży praktycznie tydzień po tygodniu, zaś coraz głębsza i rozleglejsza wiedza lekarzy pozwala przeprowadzać skomplikowane zabiegi i operacje już w łonie matki. Z drugiej zaś strony w przestrzeni publicznej dominuje dyskurs, w którym, w konkretnych przypadkach, słowo „dziecko” lub „człowiek” zastępuje się pojęciem „płód”; zamiast o „morderstwie” mówi się o „aborcji”, a kobietę decydującą się na przerwanie ciąży określa się mianem „odważna” (Kłós-Skrzypczak 2020). Tymczasem, jak podaje organizacja Guttmacher Institute, w latach 2015-2019 każdego roku na świecie przeprowadzono około 73 miliony aborcji (*Unintended Pregnancy and Abortion Worldwide*, 03.2022).

Trudno łączyć kobiecość i macierzyństwo w świecie pełnym sprzeczności, w którym z jednej strony promuje się rozwiązania proaborcyjne, a z drugiej prowadzi nieustanną walkę o potwierdzenie prawdziwości swoich przeżyć w momencie poronienia. Być może, dlatego „walka” o godność dziecka zmarłego w okresie prenatalnym nierzadko kończy się zachowaniem tajemnicy, nieprzepracowaniem emocji obrosłych dodatkowo w poczucie winy, nierzadko traumy (Mirecka, 7.03.2017).

Wydaje się, że swoistym antidotum na wspomniany dualizm jest odwołanie się do prawno-etycznych zasad godności człowieka jako fundamentu uniwersalnego ludzkiego bytu. Od samego początku Kościół katolicki stoi na straży obrony i ochrony godności życia ludzkiego, gdyż jest to „[...] uniwersalna płaszczyzna dla wszystkich działań ludzi” (Wenz 2016, 127), bez względu na kwestie światopoglądowe, religijne czy kulturowe. „Godność [...] przysługuje każdemu człowiekowi w sposób istotny, równy, nierozłączny, a także niezależnie od innych szczególnych przymiotów. Godność jest konsekwencją sposobu istnienia osoby ludzkiej” (Zygmunt 2009, 35). W nurcie katolickiej nauki społecznej każde dziecko „obdarowuje swoją rodzinę”, jest darem dla swojego rodzeństwa oraz rodziców (*Kompendium Nauki Społecznej Kościoła* 2005, 230). W artykule 4 *Karty Praw Rodziny* zapisano, że każde ludzkie życie „od samego poczęcia, bezwzględnie winno być otoczone troską i szacunkiem [...] zarówno przed, jak i po narodzeniu” (*Karta praw rodziny* 1983, art. 4). Kontynuując rozważania Stolicy Apostolskiej, należy stwierdzić, że poszanowanie dla godności ludzkiej zakłada bezwzględną troskę i szacunek dla nienarodzonych dzieci, zaś w sytuacji poronienia bądź martwego porodu przypisanie praw przysługujących człowiekowi. Zasada ta została powtórzona w *Katechizmie Kościoła katolickiego* z 1992 roku, w którym mowa: „od

pierwszej chwili swego istnienia istota ludzka powinna mieć przyznane prawa osoby” (*Katechizm Kościoła katolickiego* 1992, 2270). *Kodeks prawa kanonicznego* „w pełni uznaje podmiotowość dziecka nienarodzonego, dlatego traktowane jest ono jako podmiot praw i obowiązków już od momentu poczęcia” (Krzywkowska 2013, 169). O prawach człowieka w 2008 roku następująco mówił papież Benedykt XVI: „prawa człowieka, w szczególności prawo każdej istoty ludzkiej do życia, «mają swój fundament w prawie naturalnym, zapisanym w sercu człowieka i obecnym w różnych kulturach i cywilizacjach [...]. Wielka różnorodność punktów widzenia nie może być wystarczającym powodem, by zapominać, że uniwersalne są nie tylko prawa, lecz także osoba ludzka, która jest podmiotem tych praw” (Benedykt XVI, 18.04.2008). Z tego faktu społeczeństwo ma moralny obowiązek z troską i szacunkiem odnosić się do każdego poczętego życia, które „jest wynikiem stworzenia tak w sensie ogólnym, jak i jednostkowym [...], które, w aspekcie jednostkowym [...] zawdzięczamy rodzicom” (Ozorowski 2017, 36). Przy współdziałaniu z Bogiem stają się oni uczestnikami procesu stworzenia, gdyż „przekazują swojemu potomstwu materiał cielesny, a Bóg Stworzyciel każdorazowo stwarza i daje poczętemu człowiekowi jego duszę” (Ozorowski 2017, 36).

Przywołane stanowisko Kościoła katolickiego na temat godności osoby ludzkiej podparte zostało, w polskiej perspektywie, regulacjami prawnymi związanymi ze stratą ciąży i urodzeniem martwego dziecka. Rodzice doświadczający straty dziecka, bez względu na etap ciąży, mają prawo do pochówku. Szpital zobowiązany jest wystawić kartę martwego urodzenia lub kartę zgonu dziecka, która „jest wystawiana, gdy nie zna się jego płci i uprawnia ona do pochówku, ale nie do zasiłku pogrzebowego czy urlopu macierzyńskiego” (*Vitoš*, 8.04.2021). Karta martwego urodzenia uprawnia do rejestracji dziecka w Urzędzie Stanu Cywilnego, który wydaje akt urodzenia z adnotacją, że dziecko urodziło się martwe. Niniejszy dokument jest podstawą do otrzymania zasiłku pogrzebowego, tzn. zwrotu kosztów organizacji pochówku dziecka. Skrócony odpis aktu urodzenia to również, w świetle prawa, podstawa do uzyskania urlopu macierzyńskiego (*Twoje prawa po poronieniu*, 10.01.2021). Zgodnie z treścią artykułu 180 *Kodeksu pracy* w przypadku urodzenia martwego dziecka pracownikowi przysługuje prawo do urlopu macierzyńskiego, zaś „w doktrynie prawa pracy podnosi się, że w przypadku poronienia pracownica ma prawo do powstrzymania się od świadczenia pracy na czas niezdolności do pracy stwierdzonej zaświadczeniem lekarskim oraz do zasiłku chorobowego, natomiast urodzenie martwego dziecka rodzi prawo do zasiłku macierzyńskiego” (Świątek-Rudoman 2017, 437).

Bez względu na czas trwania ciąży jej utrata „powoduje sytuacyjny kryzys psychologiczny, będący reakcją zdrowej psychicznie osoby na szczegól-

nie trudne zdarzenie, które przez niemożność jego kontrolowania, często nagłe i niespodziewane wystąpienie zaburza jej mechanizmy adaptacyjne” (Guzdek 2017, 323-324). W myśl dyskursu, w którym godność poczętego życia jest umniejszana, nierzadko pomijana, trudno świadczyć wsparcie psychospołeczne kobietom doświadczającym utraty ciąży. Tymczasem strata dziecka jest wydarzeniem biomedycznym, które wywiera wpływ również na kondycję psychiczną kobiety oraz jej najbliższych. Kobiety z doświadczeniem straty dziecka mają swoje prawa, w tym prawo do opieki psychologa szpitalnego (Pisula 2016, 76). „Bez względu na stopień zaawansowania ciąży, jej utratę uznaje się za sytuacyjny kryzys psychologiczny – trwającą 6-8 tygodni reakcję zdrowej kobiety na sytuację trudną, przekraczającą zasoby i możliwości adaptacyjne. Poronienie wywołuje wstrząs przez swoją nagłość, nieprzewidywalność i brak możliwości kontroli. Powoduje wzmożone napięcie, poczucie dyskomfortu i załamanie mechanizmów radzenia sobie” (*Martwe urodzenia i poronienia w Polsce*, 9.01.2021). Zwyczajowo kobieta oczekuje, że noszone pod sercem dziecko urodzi się zdrowe, dlatego przy takim nastawieniu „obniża się gotowość do przyjmowania treści niezgodnych z realizowaniem tej potrzeby” (Łuczak-Wawrzyniak et al. 2010, 375).

Straty ciąży, również w tym wczesnym okresie, są coraz bardziej powszechne, mimo to konsekwencje i wpływ na kondycję psychospołeczną kobiet często się pomija. Cierpieniu emocjonalnemu nierzadko towarzyszą objawy somatyczne: problemy ze snem, duszności, bóle głowy, ścisk w gardle (Krogulska 2023). Jak podaje Centrum Systemów Informacyjnych Ochrony Zdrowia, u kobiet po poronieniu ponaddwukrotnie częściej występuje depresja aniżeli u kobiet, które nie doświadczyły utraty dziecka. Depresja dotyka prawie 11% roniących kobiet, przy czym jeśli pojawi się po pierwszym poronieniu, wzrasta prawdopodobieństwo nawrotów w przyszłości (*Martwe urodzenia...*, 9.01.2021). Co więcej, prawie jedna trzecia kobiet doświadczająca utraty dziecka cierpi na zespół stresu pourazowego (PTSD). Objawy PTSD obejmują zazwyczaj koszmary senne, retrospekcje oraz ponowne przeżywanie uczuć związanych ze stratą. Psychiatrycznym następstwem utraty ciąży są lęki i ataki paniki występujące u 22-41% oraz zaburzenia kompulsywne (Łuczak-Wawrzyniak et al. 2010, 376). U niektórych kobiet objawy PTSD, lęk i depresja są nadal widoczne po upływie dziewięciu miesięcy od poronienia (*Pregnancy loss leads to post-traumatic stress in one in three women*, 9.02.2021). Warto dodać, że z prowadzonych badań wśród dzieci matek doświadczających poronień nawracających wynika, iż „znajdują się one w grupie ryzyka dla zaburzeń zachowania, w tym o charakterze antyspołecznym, ADHD, zaburzeń lękowych, schizofrenii, autyzmu, opóźnienia w sferze psychosomatycznej” (Łuczak-Wawrzyniak et al. 2010, 376).

Biorąc pod uwagę statystyczną liczbę poronień, wysnuć można wniosek, że kondycja psychospołeczna kobiet jest ukrytym problemem zdrowia publicznego. Zła kondycja psychiczna kobiet ma długoterminowy wpływ na ich dobrostan, ogranicza możliwość uczestnictwa w życiu społecznym i ekonomicznym oraz zmniejsza zdolność do samoopieki i opieki, co z kolei wpływa na zdrowie i rozwój kolejnych pokoleń (*What is psychological impact of miscarriage?*, 14.06.2018).

„Grób, który wiecznie żyje”

W opinii Doroty Kornas-Biela „ludzkie istnienie poczyna się i rozwija w kontekście społecznym, między ludźmi mu najbliższymi i w otoczeniu kulturowo-społecznym [...]. Dziecko od poczęcia musi być rozpoznane jako członek tej społeczności, ale i grupa społeczna ma wobec niego zobowiązania [...]. Dziecko od poczęcia wpływa na społeczność, do której należy” (Kornas-Biela 2002, 9). Właśnie dlatego elementarne poczucie, czym jest życie ludzkie oraz jaka jest moralna godność poronionego płodu, implikuje w rodzicach po stracie prawo do smutku, żałoby oraz pochówku (Ślipko 1992).

Na jakość przeżywania przez rodziców żałoby po stracie dziecka w okresie prenatalnym wpływa „całość uwarunkowań położniczo-ginekologicznych, prawno-organizacyjnych, społeczno-obyczajowych, psychologiczno-pedagogicznych, etyczno-antropologicznych i religijnych” (Guzdek 2017, 307). Śmierć w ogólności, jak również śmierć dziecka w okresie prenatalnym, ma wymiar nie tylko jednostkowy, ale również społeczny. *Kodeks prawa kanonicznego* w punkcie 1176 wskazuje, że każdy wierny zmarły winien zostać pochowany zgodnie z obowiązującymi przepisami prawa (*Kodeks prawa kanonicznego* 2021, 1176, § 1). W myśl nauczania Kościoła Katolickiego „ciała zmarłych powinny być traktowane z szacunkiem i miłością wpływającą z wiary i nadziei zmartwychwstania. Grzebanie zmarłych jest czynkiem miłosierdzia względem ciała” (*Katechizm Kościoła katolickiego* 1992, 2300).

Doświadczenie utraty bliskiej osoby jest bolesne, zaś utrata dziecka przez rodziców to szczególnie ból. W opinii księdza Janusza Kościelniaka „pogodzenie się ze śmiercią i odbudowanie swojego życia jest niełatwe, ale możliwe” (Kościelniak 2017, 83). Poronienie jest jak poród i doświadczenie śmierci bliskiej osoby w tym samym czasie. Żałoba po śmierci dziecka to nie tylko opłakiwanie ukochanej osoby, „to też czas godzenia się z jej stratą, a jednocześnie osiągnięcia psychicznej równowagi i uporządkowania emocjonalnego chaosu” (*Żałoba po poronieniu. Jak przeżywają ją kobiety?*, 2021). Proces żałoby ma charakter indywidualny, u każdego może przebiegać inaczej, pewne fazy ża-

łoby mogą się ze sobą pokrywać, mogą być mniej lub bardziej intensywne. W psychologii, zwyczajowo, wyróżnia się pięć zasadniczych etapów żałoby.

Faza pierwsza, szoku i niedowierzania, zazwyczaj wiąże się z zaprzeczeniem, że doszło do poronienia, „charakterystyczne jest [...] uczucie kompletnej bezradności, dużego wzburzenia, wewnętrznego chaosu, poczucia zagubienia” (Kaczorowska-Korzniakow 2014). W obliczu śmierci dziecka zdarza się również psychiczny dystans, poczucie obserwowania konkretnych wydarzeń z zewnątrz, a „faza ta przejawia się poczuciem rozpaczycy [...] oraz chęcią znalezienia sensu dla swojej tragedii” (*Żałoba po poronieniu...* 2021). Etap drugi, uświadomienia sobie straty, „to czas, kiedy ujawnia się prawdziwy ból po stracie, dostrzec można ogromną dezorganizację emocjonalną” (Konczelska, 2018). Okres ten to swoista walka z przeżyтыми doświadczeniami, któremu towarzyszą złość, rozpacz, pustka, lęk oraz poczucie winy: „pojawia się tęsknota za dzieckiem [...] stan ten, w połączeniu z początkowym szokiem, może trwać bardzo długo i doprowadzić do psychicznego i fizycznego wycieńczenia osób pogrążonych w żałobie” (*Żałoba po poronieniu...* 2021). Kolejną, trzecią fazę charakteryzuje zmęczenie, zarówno w sferze fizycznej, jak i psychicznej. Określa się ją pojęciem „chronienie siebie” i polega na wycofaniu się z przestrzeni społecznej w związku z obniżoną kondycją psycho-fizyczną. Czwarty etap to „początek nowego”, czas przejmowania kontroli nad własnym życiem. Rodzice dziecka utraconego „zaczynają układać sobie życie na nowo, nie zapominając o dziecku, jedynie o okolicznościach całego zdarzenia, ostatecznie godząc się też z jego odejściem” (*Żałoba po poronieniu...* 2021). Faza odnowy to końcowy etap żałoby. W okresie tym pojawia się akceptacja, swoiste ukojenie, pogodzenie się z rzeczywistością. „Ostatni etap nie przynosi zapomnienia – daje możliwość odnalezienia się w nowej sytuacji, w nowym życiu, które nie będzie już nigdy takie samo” (Zabojszcz 2023). Doświadczenie straty dziecka w okresie prenatalnym nierzadko wiąże się z osamotnieniem i brakiem zrozumienia, nawet wśród najbliższych. Właśnie dlatego przeżywanie poronienia może stać się łatwiejsze dzięki interakcji z osobami, które doświadczyły tego samego (Konczelska 2018).

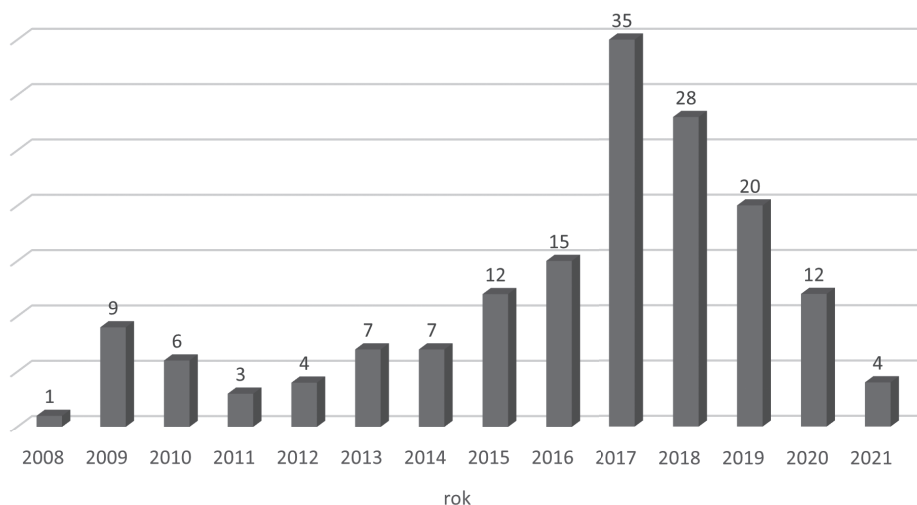
Co istotne, „żałobę po poronieniu trzeba przeżyć w całej pełni: uznać poronienie za śmierć dziecka, uznać, że dziecko, które odeszło, jest absolutnie niepowtarzalne i nie może zostać zastąpione. A wreszcie – dokonać jego pożegnania w formie pogrzebu” (*Od żałoby nie można uciec. Niezależnie od tego czy umiera narodzone, czy nienarodzone dziecko*, 11.07.2022). Wprawdzie jest to kwestia indywidualna, a niektórzy rodzice podchodzą do niej z emocjonalnym niepokojem, jednakże pożegnanie dziecka w formie pogrzebu, tym samym podkreślenie jego istnienia i uznanie niepowtarzalności, może stanowić ważny aspekt przeżywania procesu żałoby. Przecież „każde życie ludzkie jest

niepowtarzalne, jedyne i ukochane, a od chwili poczęcia staje się członkiem rodziny [...]. Oddanie szacunku ciału zmarłego przez modlitwę oraz godziwe złożenie jego szczątków lub zwłok do grobu pomaga właściwie przepracować czas żałoby” (*Kompendium pastoralne...* 2020). Warto podkreślić z całą stanowczością, że rodzice po stracie dziecka w okresie prenatalnym mają prawo pochować je „tak, jak chowa się każdego człowieka. Gwarantuje im to zarówno prawo polskie, jak również prawo obowiązujące w Kościele katolickim” (Nowicka 2017, 148).

Grób dzieci utraconych można spotkać w wielu polskich miastach, w każdym województwie. W archidiecezji katowickiej na szczególną uwagę zasługuje grób dzieci utraconych znajdujący się na cmentarzu parafii św. Józefa w Katowicach-Załężu, który powstał w grudniu 2018 roku, na cmentarzu parafialnym. Jest to „miejsce pochówku i ostatniego pożegnania [...] miejsce modlitwy, w którym jednoczą się rodzice, którzy utracili dziecko – razem jest im łatwiej przeżyć stratę” (*Grób Dzieci Utraconych*, 31.10.2022). Parafia ta była jedną z pierwszych w tej części naszego kraju, a powstanie grobu dzieci utraconych to efekt inicjatywy parafian, gdyż przez wiele lat pochówek dzieci mar-two urodzonych nie zainteresował ustawodawcy (Sierpowska 2018, 118). Grób od lat gromadzi rodziców dzieci utraconych, zarówno tych, którzy pochowali swoje dziecko na parafialnym cmentarzu, jak i tych, którzy nie mieli, z różnych przyczyn, takiej możliwości i miejsce to traktują symbolicznie. Warto podkreślić, że grób dzieci utraconych na katowickim Załężu ma również wymiar katechetyczny: przypomina odwiedzającym cmentarz, iż życie ludzkie zaczyna się już w chwili poczęcia. Rodzice doświadczający bólu wskutek poronienia potrzebują „potwierdzenia” obecności ich nienarodzonych dzieci. Świadczą o tym badania prowadzone w parafii św. Józefa w Katowicach-Załężu.

Na podstawie rozmów z pracownikami parafii św. Józefa w Katowicach w maju 2023 roku uzyskano informacje dotyczące pochówków dzieci zmarłych w okresie prenatalnym od grudnia 2008 roku do sierpnia 2021 roku (podjęto wówczas decyzję o zakończeniu organizowania tego rodzaju pochówków). Łącznie, w okresie ponad 12 lat, na cmentarzu parafialnym w Katowicach-Załężu przeprowadzono 163 pochówki. Ostatni pochówek przeprowadzono 23 sierpnia 2021 roku. Na cmentarzu parafii św. Józefa wszystkie pochówki dzieci utraconych we wspomnianym okresie miały charakter indywidualny.

Z analizy danych ksiąg wieczystych wynika, że w grobie pochowano dzieci zmarłe w okresie prenatalnym, w okolicach 10-11 tygodnia ciąży. Co istotne, w miejscu tym złożono nie tylko dzieci, które przyszły na świat w szpitalach katowickich i innych miastach ościennych (na przykład Siemianowicach Śląskich, Chorzowie, Zabrze czy Rudzie Śląskiej). Są też pochówki dzieci, które zostały przetransportowane ze szpitali w Pyskowicach, Jaworznie, Opo-



Wykres I. Liczba pochówków w latach 2008-2021. Opracowanie własne

lu, Krakowie, a nawet Rzeszowie. W grobie spoczęły ciała dzieci, które przyszły na świat w 25 różnych szpitalach.

Jak wynika z uzyskanych informacji, rodzice dzieci utraconych chętniej skłaniają się ku pochówkom indywidualnym w grobie zbiorowym z kilku powodów. Po pierwsze, rodzice zmarłych dzieci mają przekonanie, że w zbiorowym grobie „dzieci będą wśród swoich”. Dodatkowo, z uwagi na mobilność bądź intensywność zajęć żywią nadzieję, że miejsce pochówku ich dzieci będzie „stale pod opieką”. Rodzice grób dzieci utraconych określają mianem „grobu, który wiecznie żyje”. Na fakt ten wpływa zapewne liczba: zapalonych świec, kwiatów oraz złożonych kolorowych maskotek czy baloników. Zwłaszcza w okresie uroczystości Wszystkich Świętych zgromadzeni wokół grobu dzieci utraconych mają poczucie wspólnotowości – doświadczają obecności tych, którzy przeżyli podobną tragedię.

„Popularność” grobu dzieci utraconych w Katowicach-Załężu związana jest ściśle z samą działalnością duszpasterską na rzecz rodzin dzieci zmarłych w okresie prenatalnym. Każdego roku, 15 października, kiedy przypada Dzień Dziecka Utraconego, w parafii św. Józefa odprawiana jest msza święta w intencji rodziców dzieci utraconych, w której licznie uczestniczą rodzice i bliscy krewni dotknięci stratą dziecka w wyniku poronienia. W tym dniu w parafii organizowane są również spotkania dla rodziców dzieci utraconych, a swego czasu symbolicznie wypuszczane w niebo były lampiony z imionami dzieci utraconych, które rodzice obecni na mszy mogli osobiście wpisać.

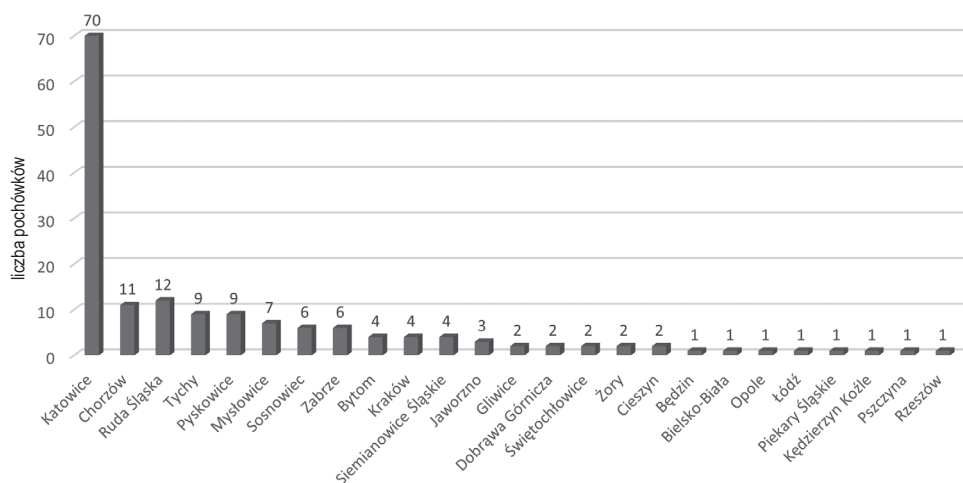


Tabela 2. Miejsce przyścia na świat dzieci pochowanych na cmentarzu w Katowicach w 2008-2021. Opracowanie własne

Ponad to, w drugą niedzielę grudnia, kiedy to przypada Światowy Dzień Palenia Świec, o godzinie 19:00 przy grobie dzieci utraconych zapalane są świece na znak pamięci o wszystkich zmarłych dzieciach. Do roku 2020 (do czasu wybuchu pandemii koronawirusa) w parafii odbywały się regularnie spotkania rodziców dzieci utraconych, podczas których świadczone było wsparcie zarówno duszpasterskie, jak i psychologiczne.

Zakończenie

O utracie dziecka w okresie prenatalnym trudno mówić bez druzgocącego smutku, bólu czy poczucia winy. Warto jednak kobietom doświadczającym straty dziecka dać prawo do „ronienia po ludzku”, zaś rodzicom dzieci utraconych – do poczucia poszanowania godności ich zmarłego dziecka. Społeczne wsparcie jest kluczowym aspektem przeżywania żałoby, również w sytuacji, w której słabnie fizyczne poczucie straty dziecka. W działaniach tych nieocenioną rolę odgrywa Kościół katolicki, który gwarantuje wszystko to, czego potrzeba rodzicom po stracie: poszanowanie godności osoby ludzkiej od chwili poczęcia. Dostrzeżenie przestrzeni, w jakiej funkcjonują rodzice po poronieniu, jest kluczowe dla zachowania równowagi w systemie rodzinnym, pomocy duchowej oraz perspektywie społecznej.

BIBLIOGRAFIA

- A Neglected Tragedy: The Global Burden of Stillbirths*. 2020. Dostęp: 25.01.2023. <https://data.unicef.org/resources/a-neglected-tragedy-stillbirth-estimates-report/>.
- Benedykt XVI. 2008. Prawa człowieka są wyrazem sprawiedliwości. *Opoka*. Dostęp: 25.01.2023. https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/usa_onz_18042008.html.
- Co 16 sekund dochodzi do martwego urodzenia – pierwszy w historii raport ONZ*. 2020. Dostęp: 25.01.2023. <https://unicef.pl/co-robimy/aktualnosci/news/martwe-urodzenia-raport-onz>.
- First signs of pregnancy*. 2023. 25.01.2023. Dostęp: 04.06.2023. <https://www.nhsinform.scot/ready-steady-baby/pregnancy/your-baby-s-development/first-signs-of-pregnancy>.
- Główny Urząd Statystyczny, Departament Opracowań Statystycznych. 2023. *Polska w liczbach 2023*. Dostęp: 04.06.2023. https://stat.gov.pl/download/gfx/portalinformacyjny/pl/defaultaktualnosci/5501/14/16/1/polska_w_liczbach_2023_pl_pi.pdf.
- Guttmacher Institute. *Unintended Pregnancy and Abortion Worldwide*. 2022. Dostęp: 4.06.2023. <https://www.guttmacher.org/fact-sheet/induced-abortion-worldwide>.
- Guzdek, Piotr. 2017. *Rozpoznaj swoje dziecko we mnie... Rzecz o poronieniu samoistnym dziecka i jego pogrzebie*. Kraków: Wydawnictwo Scriptum.
- Imielska, Barbara. 2000. *Umarłych pogrzebać. Zagadnienie pochówki dzieci poronionych lub martwo urodzonych w prawie kanonicznym oraz ustawodawstwie polskim*. Bielsko-Biała: Wydawnictwo Inspiracje.
- International federation of Gynecology and Obstetrics. *What is psychological impact of miscarriage?*. 2018. Dostęp: 4.06.2023. <https://www.figo.org/news/what-psychological-impact-miscarriage?>
- Kaczorowska-Korzniakow, Magdalena. 2014. *Żałoba po poronieniu – fazy radzenia sobie ze stratą*. Dostęp: 16.06.2023. <https://www.chcemybyrodzicami.pl/zaloba-po-poronieniu-fazy-radzenia-sobie-ze-strata/>.
- Karta praw rodziny*. 1983. Dostęp: 04.06.2023. https://rodzina.archidiecezjakatowicka.pl/images/pdf/karta_praw_rodziny.pdf archidiecezjakatowicka.pl.
- Katechizm Kościoła katolickiego*. 1992. Poznań: Pallottinum.
- Kłos-Skrzypczak, Aleksandra. 2019. Zwolennicy postawy pro-choice a amerykańska opinia publiczna. *Teologia Polityczna*. Dostęp: 04.06.2023. <https://teologiapolityczna.pl/aleksandra-klos-skrzypczak-zwolennicy-postawy-pro-choice-a-amerykanska-opinia-publiczna>.
- Kodeks pracy, Ustawa z dnia 26 czerwca 1974 r. Stan prawny aktualny na dzień 09.06.2023, Art. 180*. 2023. Dostęp: 09.06.2023. <https://lexlege.pl/kp/art-180/>.
- Kodeks prawa kanonicznego*. 1984. Poznań: Pallottinum.
- Kompendium pastoralne o rodzinnym pogrzebie dziecka martwo urodzonego i towarzyszeniu w żałobie osieroconej rodzinie*. 2020. Kraków–Warszawa: Wydawnictwo św. Stanisława BM.
- Konczelska, Katarzyna. 2018. *Żałoba po stracie dziecka*. Dostęp: 16.06.2023. <https://psychologiawpraktyce.pl/artykul/zaloba-po-stracie-dziecka>.
- Kornas-Biela, Dorota. 2002. *Wokół początku ludzkiego życia*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Kościelniak, Janusz. 2017. Śmierć dziecka i żałoba rodziców jako zagadnienie duszpasterskie. *Po-lonia Sacra* 21, 1, 83-99.
- Krogulska, Ewa. 2023. *Poronienie to strata, która zasługuje na żałobę*. Dostęp: 04.06.2023. <https://dziecisawazne.pl/poronienie-to-strata-ktora-zasluguje-na-zalobe/>.
- Krzywkowska, Justyna. 2013. Prawo dziecka poczętego od narodzin w normach i nauczaniu kościoła katolickiego. W: *Rodzina w prawie. Księga pamiątkowa dedykowana ks. prof. dr hab. Ryszardowi Szychmilerowi z okazji 65. Rocznicy i 30-lecia pracy naukowej*, red. Mieczysław Różański, Justyna Krzywkowska, 165-172. Olsztyn: Wydział Prawa i Administracji UWM. https://www.google.pl/url?sa=t&ret=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKewiW1-DGq7b_AhWGyosKHVKyBxAQFnoECBUQAQ&url=https%3A%2F%2Fdepot.ceon.pl%2Fbitstream-am%2Fhandle%2F123456789%2F17143%2Fprawo%2520dziecka%2520pocz%25C4%2599te

- go%2520do%2520narodzin.pdf%3Fsequence%3D1%26isAllowed%3Dy&usg=AOvVaw0vRJ5SMIBKtnxSt0veYgrH.
- Łuczak-Wawrzyniak Jadwiga et al. 2010. Wczesne i późne psychologiczne skutki utraty ciąży. *Ginekologia Polska*, 81, 374-377. Lublin: Lubelskie Towarzystwo Naukowe. Dostęp: 04.06.2023. https://www.google.pl/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwiAlvif38j_AhWTy4sKHYPpA7UQFnoECAsQAQ&url=https%3A%2F%2Fjournals.viamedica.pl%2Fginekologia_polska%2Farticle%2Fdownload%2F46476%2F33263&usg=AOvVaw294Ib3_6fNMNJoI9Q_4Z8N.
- March of Dimes. *Miscarriage*. 2023. Dostęp: 04.05.2023. <https://www.marchofdimes.org/find-support/topics/miscarriage-loss-grief/miscarriage>.
- Martwe urodzenia i poronienia w Polsce*. 2021. Dostęp: 09.06.2023. <https://portalstatystyczny.pl/martwe-urodzenia-i-poronienia-w-polsce/>.
- Mirecka, Katarzyna. 2017. *Cicho sza wokół poronienia. Czy naprawdę warto milczeć?*. Dostęp: 04.06.2023. <https://www.chcemybyrodzicami.pl/cicho-sza-wokol-poronienia-czy-naprawde-warto-milczec/>.
- Najwyższa Izba Kontroli. 2020. *Opieka nad pacjentkami w przypadkach poronień i martwych urodzeń*. Dostęp: 12.05.2023. <https://www.nik.gov.pl/plik/id,23462,vp,26188.pdf>.
- Najwyższa Izba Kontroli. *NIK o opiece nad pacjentkami w przypadku poronień i martwych urodzeń*. 2021. Dostęp: 04.05.2023. <https://www.nik.gov.pl/aktualnosci/poronienia-i-martwe-urodzenia-opieka-nad-pacjentkami.html>.
- Nowicka, Urszula. 2017. Prawo do pochowania dziecka utraconego w wyniku poronienia wedle ustawodawstwa polskiego i kanonicznego. *Łódzkie Studia Teologiczne* 26, 4, 147-159.
- Obwieszczenie Ministra Zdrowia z dnia 22 kwietnia 2022 r. w sprawie ogłoszenia jednolitego tekstu rozporządzenia Ministra Zdrowia w sprawie rodzajów, zakresu i wzorców dokumentacji medycznej oraz sposobu jej przetwarzania*, Dz.U. 2022 poz. 1304. 2022. Dostęp: 18.06.2023. <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU20220001304/O/D20221304.pdf>.
- Od żaloby nie można uciec. Niezależnie od tego czy umiera narodzone, czy nienarodzone dziecko*. 2022. Dostęp: 16.06.2023. <https://pro-life.pl/od-zaloby-nie-mozna-uciec-niezaleznie-od-tego-czy-umiera-narodzone-czy-nienarodzone-dziecko/>.
- Pachelska, Katarzyna. 2020. Ronić po ludzku. Dlaczego poronienia to temat tabu? Ginekolog i położnik dr Maciej Jędrzejko chce znieczulenia dla roniących kobiet. *Dziennik Zachodni*. Dostęp: 04.06.2023. <https://dziennikzachodni.pl/ronic-po-ludzku-dlaczego-poronienie-to-temat-tabu-ginekolog-i-poloznik-dr-maciej-jedrzejko-chce-znieczulenia-dla-roniacej/ar/c6-15336930>.
- Papieska Rada Iustitia et Pax. 2005. *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*. Dostęp: 04.06.2023. https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_pl.html.
- Pregnancy loss leads to post-traumatic stress in one in three women*. 2021. Dostęp: 04.06.2023. <https://evidence.nih.ac.uk/alert/pregnancy-loss-post-traumatic-stress/>.
- Pisula, Agnieszka. 2016. *Mam dziecko w niebie. Poronienie. Jak przyjąć i uwolnić ból po stracie dziecka*. Łódź: Ośrodek Odnowy w Duchu Świętym.
- Poronienie zatrzymane*. 2023. Dostęp: 15.06.2023. <https://www.poronilam.pl/poronienie/poronienie-zatrzymane/>.
- Sierpowska, Iwona. 2018. Pochówek dzieci martwo urodzonych – w świetle praw rodziców i zadań gminy. *Studia Prawno-Ekonomiczne*, 106, 117-131. Dostęp: 16.06.2023. https://www.google.pl/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwiqprfG4cj_AhUS2SoKHf9NC54QFnoECBoQAQ&url=http%3A%2F%2Fbazekon.icm.edu.pl%2Fbazekon%2Felement%2Fbwmeta1.element.ekon-element-000171585848&usg=AOvVaw0tRB-Buse_Pue_sWb0w78J3.
- Ślipko, Tadeusz. 1992. *Za czy przeciw życiu. Pokłosie dyskusji*. Kraków: Wydawnictwo Apostolskie Modlitwy.

- Sochacki-Wójcicka, Nicole. *Poronienie – przyczyny, statystyki i postępowanie*. 2023. Dostęp: 15.06.2023. <https://maginekolog.pl/ciaza-i-porod/poronienie/poronienie-przyczyny-statystyki-postepowanie/>.
- Świątek-Rudoman, Justyna. 2017. Uprawnienia kobiet po poronieniu i urodzeniu martwego dziecka w oparciu o obowiązujące przepisy prawa. *Gdańskie Studia Prawnicze*, 38, 435-442. Dostęp: 10.06.2023. https://prawo.ug.edu.pl/sites/default/files/_nodes/strona-pia/33461/files/38swiatek.pdf.
- Twoje prawa po poronieniu*. 2021. Dostęp: 10.06.2021. <https://www.poroni lam.pl/prawo/jakie-sa-twoje-prawa-po-poronieniu/>.
- Vitoš, Olga. 2021. *Mamy prawo po poronieniu lub stracie dziecka*. Dostęp: 4.06.2023. <https://fundacja-matecznik.pl/mamyprawoporonieniu/>.
- Wenz, Wiesław. 2016. Ochrona życia dziecka poczętego w prawie kanonicznym. *Kościół i Prawo*, 5 (18), 2, 127-165. Dostęp: 4.06.2023. https://www.researchgate.net/publication/312632659_Ochrona_zycia_dziecka_poczetego_w_prawie_kanonicznym.
- What are the average miscarriage rates by week? 2021. *Medical News Today*. Dostęp: 04.06.2023. <https://www.medicalnewstoday.com/articles/322634>.
- Zygmunt, Alicja. 2009. Godność osoby ludzkiej w nauczaniu Jana Pawła II. *Factas Simonidis*, 2 (1), 35-49. Dostęp: 09.06.2023. https://www.google.pl/url?sa=t&trct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwivNPojK_AhWvpYsKHYjdCtcQFnoECA-kQAw&url=https%3A%2F%2Fcejsh.icm.edu.pl%2Fcejsh%2Felement%2Fbwmeta1.element.desklight-388ade42-7b78-40e8-889d-89b9680765cd%2F%2FZygmunt.pdf&usg=AOvVaw2-YepV0Vp4FhQm1Us7gDNJ.
- Zabojszcz, Jarosław. 2023. *Żaloba*. Dostęp: 16.06.2023. <https://www.stratadziecka.pl/zaloba-245>.
- Żaloba po poronieniu. Jak przeżywają ją kobiety?*. 2021. Dostęp: 16.06.2023. <https://www.poroni lam.pl/zaloba/zaloba-po-poronieniu-jak-przezywaja-ja-kobiety/>.

ALEKSANDRA KŁOS-SKRZYPCZAK – doktor teologii, magister socjologii; adiunkt na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, dyrektor kierunku: teologia; nauki o rodzinie. Zainteresowania badawcze: moralne i społeczne aspekty utraty dziecka w okresie prenatalnym, małżeństwo i rodzina w społeczeństwie amerykańskim, neokonserwatyzm amerykański.

Życie ludzkie w homiliach na uroczystość Zwiastowania Pańskiego księdza arcybiskupa Stanisława Gądeckiego

The human life in homilies for the Annunciation of the Lord by Most
Rev. Archbishop Stanisław Gądecki

JURAND ŻELISŁAWSKI

Szkoła Doktorska UAM Poznań, Polska

jurand.zelislawski@amu.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0002-2801-8486>

Abstract: The subject of the article are the published homilies of Archbishop Stanisław Gądecki written for the celebration of the Annunciation of the Lord. The main goal of the text is to use these homilies as the basis for an elaboration on the value and sanctity of human life as well as propose ways for its protection. The method used is a comparative analysis of published texts. The conclusion drawn from the work indicates that the teaching of the Archbishop of Poznań, by confronting the teaching of the Church with current events, becomes a specific tool for entering into dialogue with contemporary culture that needs the preaching of the Gospel of Life.

Keywords: Archbishop Stanisław Gądecki; Annunciation of the Lord; Sanctity of Human Life Day; Spiritual Adoption of an Unborn Child; defense of life

Abstrakt: Przedmiotem artykułu są opublikowane homilie arcybiskupa Stanisława Gądeckiego, z uroczystości Zwiastowania Pańskiego. Celem artykułu jest ukazanie na ich podstawie wartości i świętości życia ludzkiego oraz działań na rzecz jego obrony. Wykorzystana metoda to analiza porównawcza opublikowanych tekstów. Wniosek wypływający z pracy wskazuje, że nauczanie metropolity poznańskiego dzięki konfrontowaniu nauczania Kościoła z aktualnymi wydarzeniami jest konkretnym narzędziem do podjęcia dialogu ze współczesną kulturą, która potrzebuje głoszenia Ewangelii Życia.

Słowa kluczowe: abp Stanisław Gądecki; Zwiastowanie Pańskie; Dzień Świętości Życia; Duchowa Adopcja Dziecka Poczętego; obrona życia

Wstęp

Przedmiotem artykułu jest kwestia życia ludzkiego w homiliach na uroczystość Zwiastowania Pańskiego ks. arcybiskupa Stanisława Gądeckiego. Materiały źródłowe to opublikowane teksty jedenastu homilii metropolity poznańskiego z lat 2002-2023, których spis zamieszczony jest w bibliografii.

Homilie są specyficznym źródłem badawczym, ponieważ są objaśnianiem słowa Bożego i głoszone są w konkretnym kontekście, jakim jest liturgia Kościoła. Zakładają więc nie tylko pewną wiedzę, ale również wiarę słuchających. Objaśniając słowo Boże, sytuują je w różnych współczesnych kontekstach, także społecznych i politycznych. Zawierają często też pewne moralne wskazania dotyczące życia człowieka. Z tego względu warto do nich sięgać jako do źródła konkretnej wiedzy z zakresu moralności oraz szukając odpowiedzi na pytania dotyczące moralnych dylematów współczesnego człowieka.

W dzisiejszym świecie widać mocną polaryzację społeczeństwa w związku z podejściem do sprawy ludzkiego życia, czyli kwestii fundamentalnej. Skoro spór ten jest tak żywy, to świadczy o tym, że jest to zagadnienie wciąż aktualne i warto do niego powracać. Jest on wyrazem poszukiwania przez człowieka odpowiedzi na wciąż aktualne pytania: Kim jestem? Skąd pochodzę? Dokąd zmierzam? Nieustannie toczą się dyskusje o początek, wartość i sens życia. Wiele osób czuje się zagubionych w gąszczu faktów i opinii. Próbuje się argumenty dzielić na konfesyjne i naukowe jako wzajemnie sprzeczne. Potrzeba jasnego głosu Kościoła porządkującego ten nieład. Sięgając do homilii ks. arcybiskupa Gądeckiego głoszonych na uroczystość Zwiastowania Pańskiego, szukamy tego głosu. Homilie te wygłoszone na przestrzeni lat są nie tylko świadectwem historycznym, ale jednocześnie wciąż aktualnym nauczaniem kościelnym. Autorowi stawiamy konkretne pytania: Co jest główną treścią nauczania o życiu? Jakie jest uzasadnienie wartości i świętości życia ludzkiego? Jak postrzegane są współczesne zagrożenia życia i możliwości przeciwdziałania tym zagrożeniom?

Celem artykułu jest ukazanie, jak na te pytania odpowiada metropolita poznański. Poza tym autor jest przewodniczącym Konferencji Episkopatu Polski, co sprawia, że jego nauczanie ma szeroki zasięg w Polsce i poza nią. Często jest ono punktem odniesienia dla innych biskupów oraz niejednokrotnie tym chętniej sięgają do niego dziennikarze, mówiąc o stanowisku Kościoła w Polsce w wybranych kwestiach. Poszczególne punkty artykułu przedstawiają próbę odpowiedzi na postawione pytania. Wychodząc od tego, co jest istotą nauczania Kościoła o życiu ludzkim, podejmujemy kwestię jego uzasadnienia i sposobu argumentacji, aby stanąć wobec współczesnych zagrożeń wobec życia i sposobów przeciwdziałania tym zagrożeniom.

I. Tajemnica zwiastowania i wcielenia jako fundament nauczania metropolity poznańskiego na temat wartości życia

Punktem wyjścia rozważań na temat życia ludzkiego jest kontekst liturgiczny, czyli uroczystość Zwiastowania Pańskiego. Miała ona różne nazwy: Zwiastowanie Pańskie, Poczęcie Chrystusa, Wcielenie Chrystusa czy Zwiastowanie Maryi (Gądecki 2014b, 23). Data 25 marca jest symboliczna i przypomina, że przez poczęcie się w łonie ziemskiej matki Bóg rozpoczął realne życie ziemskie (Gądecki 2014a, 209; por. Gądecki 2020b, 56). Wydarzenie to rozpoczyna nową epokę dziejów (Gądecki 2022, 297), będąc jednym z najważniejszych w historii zbawienia (Gądecki 2023, 186). Jest okazją do „wdzięczności Bogu za własne życie będące wielkim darem Stwórcy” (Gądecki 2014a, 213).

Z tego względu w tym dniu Kościół obchodzi Dzień Świętości Życia. Pomysł Dnia Życia pojawił się w *Evangelium vitae* (85) św. Jana Pawła II. W odpowiedzi na ten pomysł polscy biskupi w 1998 roku ustanowili 25 marca Dniem Świętości Życia (Gądecki 2014a, 209; 2018b, 101; 2023, 189). Jego podstawowym celem jest budzenie w ludziach i wspólnotach wrażliwości na sens i wartość życia ludzkiego w każdej sytuacji i w każdym momencie jego trwania (Gądecki 2018b, 270). Budzenie sumień jako cel tego dnia powraca w homilii z 2015 roku (Gądecki 2018b, 101) oraz z 2023 roku (Gądecki 2023, 189). Ten dzień przypomina każdemu człowiekowi, że życie ludzkie jest święte i nienaruszalne (Gądecki 2023, 189). Nie chodzi jedynie o podkreślenie prawdy o wartości ludzkiego życia, ale właśnie prawdy o jego świętości wynikającej z pochodzenia człowieka od samego Boga, z faktu stworzenia człowieka na Boży obraz i podobieństwo.

Wracając do kontekstu liturgicznego, należy podkreślić, że wspomniana uroczystość przypomina, że Syn Boży przez wcielenie zjednoczył się z każdym człowiekiem. Kilkakrotnie powraca myśl księdza arcybiskupa, że – „stał się podobnym do nas we wszystkim oprócz grzechu. Ludzkimi rękami pracował, ludzkim myślał umysłem, ludzką wolą działał, ludzkim sercem kochał. Stał się prawdziwie jednym z nas. Dlatego spotykając Chrystusa, każdy z nas odkrywa tajemnicę własnego życia. A przyjąć tajemnicę Wcielenia znaczy zobaczyć piękno człowieczeństwa zamierzone przez Stwórcę” (Gądecki 2014b, 24; 2011, 19; 2018a, 100; 2015, 298-299; 2020a, 177). Tajemnica wcielenia jest szczytem upodobania człowieka przez Boga, o czym pisał św. Jan Paweł II w *Redemptor hominis* (1; Gądecki 2014a, 24; 2018b, 100 i 267; 2022, 297). Wcielenie sprawiło, że historia ludzi stała się historią Boga, oraz zapoczątkowało odkupienie dokonane przez Jezusa Chrystusa, którego celem jest ludzkie zbawienie (Gądecki 2014b, 24; 2018b, 100; 2015, 299; 2020a, 177).

Istotnym elementem liturgii uroczystości, na który uwagę zwraca autor, jest gest występujący tylko dwa razy w roku liturgicznym, podczas Zwia-

stowania Pańskiego i Narodzenia Pańskiego. Na słowa: „I za sprawą Ducha Świętego przyjął ciało z Maryi Dziewicy i stał się człowiekiem”, wspólnota zgromadzona na liturgii przyklęka. Gest ten wyraża uwielbienie Boga. Klękają wszyscy, ponieważ wszystkich dotknęły skutki wcielenia (Gądecki 2014b, 24). Ten wątek pojawia się również w homiliach z 2015 roku, zarówno w Poznaniu, jak i w Gnieźnie (Gądecki 2018b, 100-101; 2015, 299).

Maryja w tajemnicy zwiastowania jawi się jako nowa Ewa, posłuszna i wierna dziewica, nowa Arka Przymierza (Gądecki 2014b, 25; 2018b, 101). Ten wątek powraca w 2015 roku i dwa lata później, choć bez odniesienia do źródła, czyli adhortacji apostołskiej św. Pawła VI *Marialis cultus* (6; Gądecki 2020a, 177-178).

Poza kontekstem liturgicznym ważny jest kontekst biblijny opisany przez św. Łukasza – 1,26-38 (Gądecki 2011, 18). Wyraźnie obecny jest on w homilii z 2018 roku, kiedy homilista, po kolei wybierając poszczególne wersety, prowadzi słuchaczy w rozważaniu fragmentu Ewangelii. Rozpoczyna od zdumienia, że dziewica, ale poślubiona mężowi. Autor wychodzi od dawnego zwyczaju żydowskiego i tłumaczy, że słowo „poślubiona” należy w tym kontekście rozumieć jako „narzeczona”. Przypuszczenie co do wspólnego postanowienia Maryi i Józefa o ich życiu w dziewiczym małżeństwie jawi się jako niezrozumiałe dla mentalności starotestamentalnej, ale wynika ze zbawczego planu Boga i głębokiej duchowości ich obojga. Natomiast wybór rodziny jako miejsca przyjścia na świat Jezusa jest oczywisty, skoro rodzina jest pierwszym środowiskiem sprzyjającym wychowaniu dziecka. Ten wątek powraca w homilii z 2021 roku (Gądecki 2020b, 56-57; 2022, 298). Idąc dalej, arcybiskup zauważa, że Bóg prosi człowieka o zgodę, Stwórca prosi swoje stworzenie o zgodę na własne działanie (Gądecki 2020b, 57; 2023, 188). Scena ta pokazuje niezwykłą delikatność samego Boga (Gądecki 2023, 188) i jego szacunek dla ludzkiej wolności. Następnie dowiadujemy się, że ta scena informuje nas, iż istnienie Jezusa w ciele ludzkim zaczęło się podobnie jak życie każdego z nas, tzn. od chwili poczęcia. Jednak to poczęcie przekracza porządek natury (por. Mt 1,20; Gądecki 2020b, 57). Scena zwiastowania wskazuje na wielkie zaufanie Maryi, która miała uwierzyć w dziewicze poczęcie, co było wydarzeniem bezprecedensowym w dziejach (Gądecki 2020b, 58; 2023, 187). Zgoda Maryi wyraża pełne poddanie się woli Bożej. Wskazywali na to ojcowie Kościoła, mówiąc o „poczęciu za pośrednictwem ucha, czyli przez słuchanie, przez posłuszeństwo” (Gądecki 2023, 188). To działanie Maryi sprawiło, że Jezus to prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, który od swojej matki otrzymał ciało, bicie serca, gesty, język, formy myślenia i widzenia świata itp. (Gądecki 2020b, 58-59; 2022, 299).

Uroczystość ta realizuje trzy cele: uczy szacunku do życia ludzkiego od poczęcia (Gądecki 2018b, 267-268); podkreśla niezwykłą rolę macierzyństwa

oraz zachęca do dziękczynienia Jezusowi za „konsekrację matczynego łona” (Gądecki 2011, 19).

Jak można zauważyć, główną treścią nauczania przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski na temat życia ludzkiego jest prawda o odkupieniu dokonany przez Chrystusa, które to działanie rozpoczęło się z chwilą wcielenia. Autor opiera swoje rozważania na prawdzie o człowieczeństwie Chrystusa, który stał się do człowieka podobny we wszystkim oprócz grzechu. W Jezusie Chrystusie Bóg stał się człowiekiem i pozostając prawdziwym Bogiem, stał się prawdziwym człowiekiem. Obok tajemnicy odkupienia druga myśl będąca fundamentem rozważań to prawda o stworzeniu człowieka przez Boga. Stwórca sam jest święty, więc człowiek stworzony na Jego obraz i podobieństwo również ma możliwość jej osiągnięcia, czyli udziału w świętości samego Boga.

2. *Genealogia divina* jako źródło świętości życia ludzkiego

W roku 2014 autor zauważył, że skoro Bóg jest Panem życia i otacza troską ludzkie życie, a człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga, to człowiek, upodabniając się do Boga, co jest jego powołaniem, powinien ze swego postępowania wykluczyć wszystko, co godzi w życie człowieka (Gądecki 2018b, 268). Jest to pewne rozwinięcie myśli z 2008 roku, kiedy to arcybiskup wskazywał na posługę strzeżenia życia jako „zadanie od samego Stwórcy, które człowiek powinien realizować na miarę swoich sił i możliwości oraz w sposób godny” (Gądecki 2014a, 211). Podobnie w homilii z 2023 roku ksiądz arcybiskup wskazuje, że służba życiu to szacunek i troska o życie aż do jego naturalnego zakończenia, gdyż „życie to dar Boży, którego człowiek jest wiernym stróżem” (Gądecki 2023, 192).

Rozwijając rozumienie prawdy o Bożym pochodzeniu człowieka (*genealogia divina*), arcybiskup Gądecki w homilii z 2008 roku omawia początek, środek i koniec życia ludzkiego. Każde życie pochodzi od Boga, który stwarza w człowieku jego nieśmiertelny element, czyli duszę. Rozwija się ono pod sercem matki, zgodnie z prawami rozwoju człowieka, których autorem jest Bóg (Gądecki 2014a, 210). Dlatego każde życie powinno być chronione w sposób absolutny. Prawo do życia jest prawem nienaruszalnym i niezbywalnym (Gądecki 2014a, 210-211). W 2018 roku ksiądz arcybiskup zwracał uwagę słuchaczy na fakt, że prawo do życia jest podstawowym i pierwszym prawem, dzięki któremu człowiek może korzystać z innych przysługujących mu praw. Jednocześnie to prawo pokazuje całą bezprawność wszelkiego rodzaju form przerywania ciąży i eutanazji (Gądecki 2020b, 60).

W homilii z 2009 roku metropolita poznański zwraca uwagę na informacje, których dostarcza nam współczesna nauka, szczególnie biologia, genetyka i medycyna, że poczęte życie jest człowiekiem, a które to fakty warto wykorzystywać nie tylko w dziele obrony życia, ale także w ukazywaniu współczesnemu człowiekowi wartości życia, odwołując się do zdobyczy współczesnej wiedzy i nauki, które dla wielu są niezwykle istotnym punktem odniesienia i szczególnym źródłem, które obdarzają zaufaniem (Gądecki 2014b, 26).

Jednak świętość życia człowieka nie sprawi, że on sam automatycznie staje się święty (Gądecki 2014a, 210). Zasada świętości życia w przypadku człowieka wyraża się w jednoznacznym nakazie szacunku dla jego zdrowia i życia od poczęcia do naturalnej śmierci (Gądecki 2014a, 209). W homilii z 2009 roku pojawia się cytat św. Jana XXIII mówiący o świętości życia ludzkiego, ale bez podania źródła (Gądecki 2014b, 26). Te słowa św. Jana XXIII z encykliki *Mater et Magistra* przewijają się często w homiliach metropolity poznańskiego (Poznań 2011, 2014, 2015; Gniezno 2015 i Leszno 2018). Są klasycznym przykładem nauczania papieskiego mówiącego o świętości życia i zobowiązania wypływających z tego faktu dla człowieka, Kościoła oraz państw i społeczeństw (Gądecki 2020b, 60). Życie człowieka, które powstało dzięki stwórczemu działaniu Boga, już na zawsze pozostaje w szczególnej relacji do Stwórcy (Gądecki 2011, 19; 2022, 300; por. Rdz 1,27). Homilia z 2011 roku zwraca uwagę słuchaczy na prawdę o świętości ludzkiego życia, która wypływa ze świętości samego Boga (Gądecki 2011, 24).

W homilii z 2021 roku ksiądz arcybiskup posługuje się fragmentami z *Evangelium vitae* św. Jana Pawła II mówiącymi o wartości i świętości życia ludzkiego i zestawia je z październikowymi strajkami kobiet, które są dowodem zafałszowania tych dwóch rzeczywistości. Jak zauważa autor, przyczyną tego rodzaju działań jest fałszywa koncepcja wolności. Polega ona na postrzeganiu wolności w kategorii absolutnej autonomii, co prowadzi do negacji drugiego człowieka. Sprawia to, że w drugim człowieku widzi się wroga, przed którym należy się bronić. Człowiek realizuje swoje cele niezależnie od innych albo i ich kosztem, co prowadzi do zaniku wszelkich odniesień do prawdy absolutnej, a życie społeczne narażone jest na całkowity relatywizm. W konsekwencji prawo przestaje być oparte na fundamencie nienaruszalnej godności człowieka, a zostaje podporządkowane woli silniejszego. Idąc dalej, autor wskazuje, że człowiek, u którego nie pojawiła się refleksja na temat wartości i świętości życia, dla którego są to puste pojęcia, właściwie nie przekroczył jeszcze progu ucłowieczenia (Gądecki 2022, 301). Arcybiskup kończy myślą kard. Wyszyńskiego – kwestia obrony życia poczętego nie jest kwestią wiary czy niewiary, ale kwestią człowieczeństwa (Gądecki 2022, 302).

Jak już zauważono we wstępie, materiał źródłowy, czyli homilie, to specyficzne źródło, ponieważ polegają na objaśnianiu słowa Bożego. Głoszone

podczas Eucharystii z założenia kierowane są do osób wierzących, więc argumentacja w nich użyta przede wszystkim zakłada sięganie do Pisma Świętego, nauczania Kościoła, dokumentów papieskich itp., choć nie wyklucza korzystania z innych źródeł.

Podobnie u metropolity poznańskiego znajdziemy liczne cytaty z Pisma Świętego, szczególnie z Księgi Rodzaju, Księgi Psalmów i Ewangelii według św. Łukasza (ewangelia z uroczystości Zwiastowania Pańskiego). Ponadto ksiądz arcybiskup korzysta z dokumentów Kościoła: Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym; *Katechizmu Kościoła katolickiego*; *Kodeksu prawa kanonicznego* oraz instrukcji *Donum vitae*. Z nauczania papieskiego znajdziemy następujące pozycje: Piusa XII, *Przemówienie do uczestniczek Kongresu Włoskiej Katolickiej Unii Położnych z 29 października 1951 r.*; św. Jana XXIII, *Mater et magistra*; św. Pawła VI, *Marialis cultus* oraz Benedykta XVI, *Nieszpory w bazylice Zwiastowania, Nazaret 14 maja 2009 r.* i *Homilię podczas mszy św. w Loreto, 4 października 2012 r.* Osobny wątek stanowi nauczanie św. Jana Pawła II, czyli dokumenty: *Redemptor hominis*, *Evangelium vitae*, *Familiaris consortio*, *Centesimus annus*, *List do rodzin* oraz inne wypowiedzi. Widać, że autor idzie za nauczaniem Kościoła, które rozwija się, korzystając z nowych odkryć naukowych na ten temat. Dobór takich źródeł podyktowany jest przede wszystkim kontekstem liturgicznym, ponieważ omawiamy homilie, jednak powoduje to, że argumenty pochodzące z tych źródeł mogą nie być przekonujące dla osób niezwiązanych z Kościołem. Jednocześnie te źródła arcybiskup konfrontuje ze zjawiskami współczesnymi.

Poza wcześniej wymienionymi źródłami arcybiskup Gądecki sięga również do innych, z których warto wymienić dwa: *Konwencję Praw Dziecka ONZ z 20 listopada 1989 roku – Preambulę* oraz *Powszechną Deklarację Praw Człowieka* – art. 3, czyli odwołuje się do podstawowej idei, jaką są prawa człowieka. Poza tym niejednokrotnie zachęca słuchaczy do korzystania z wiedzy, jakiej dostarczają współczesne osiągnięcia naukowe, m.in. w dziedzinie biologii, medycyny czy genetyki. Podsumowując, można stwierdzić, że argumentacja użyta przez autora odwołuje się nie tylko do prawa Bożego, ale również do koncepcji prawa naturalnego, którego źródłem jest ludzki rozum. Prawo to jest trwałe i reprezentuje wartości uniwersalne i ponadczasowe.

3. Nowe czy stare?

Współczesne zagrożenia przeciwko życiu ludzkiemu

Mówiąc o wartości i świętości ludzkiego życia, autor ma świadomość, że czasy współczesne niosą wiele zagrożeń. W homilii z 2008 roku jako grzechy przeciw życiu wymienione zostały: zabójstwo dziecka w łonie matki, ekspe-

rymenty na embrionach, techniki sztucznej prokreacji, narażanie życia bez powodu na niebezpieczeństwo, samobójstwo i eutanazja (Gądecki 2014a, 210-213 i 215-217). W kontekście technik sztucznej prokreacji ksiądz arcybiskup zwraca uwagę, że „pragnienie posiadania dziecka nie jest prawem do posiadania dziecka”. Gdyby bowiem istniało takie prawo, to dziecko byłoby rzeczą, która się rodzicom należy (Gądecki 2014a, 213). Pojawia się również kwestia zasady „jakości życia”, które ma być wyznacznikiem, czyje życie jest warte istnienia, a czyje nie. Przykładem najbardziej jaskrawym jest historia naziwskich Niemiec i określenie „życie niewarte życia”, które zataczając coraz szersze kręgi, objęło: dzieci z różnym stopniem niepełnosprawności, chorych umysłowo, osoby starsze, a także przedstawiciele tzw. niższych ras – Żydów, Cyganów i Słowian. Ten rodzaj myślenia powraca, choć w innej formie (Gądecki 2014a, 214-215). Kwestia aborcji pojawia się w homilii z 2009 roku (Gądecki 2014b, 27-28). Temat grzechów, przestępstw przeciw życiu podjęty został w homilii z 2011 roku (Gądecki 2011, 20-22), oparty na tych samych źródłach, choć w kontekście aborcji pojawia się przemówienie Piusa XII do włoskich położnych z 1951 roku (Gądecki 2011, 21 i 23).

W homilii z 2013 roku autor wskazuje na program niszczenia życia, czyli celowe działanie, które św. Jan Paweł II określał jako „kulturę śmierci” w *Evangelium vitae*, 12 (Gądecki 2018a, 315-316). Te działania obejmują m.in. promocję aborcji i antykoncepcji (Gądecki 2018a, 316). Papież wskazuje trzy przyczyny tego zjawiska: osłabienie wartości życia, wynaturzone pojęcie wolności oraz osłabienie wrażliwości na Boga i człowieka¹.

W homilii z 2014 roku powraca wątek przestępstw przeciw życiu. Autor idzie za myślą ojców soborowych w *Gaudium et spes*, 27 (Gądecki 2018b, 268-269). Ponownie pojawia się on w roku 2021 (Gądecki 2022, 301). Dokument ten wymienia następujące zagrożenia w trzech obszarach: przeciw życiu – zabójstwo, ludobójstwo, aborcję, eutanazję, samobójstwo; przeciw integralności osoby ludzkiej – okaleczenia, tortury wobec ciała i umysłu, próby zniewolenia ducha; przeciw godności ludzkiej – niegodne człowieka warunki życia, bezprawne uwięzienie, deportację, niewolę, prostytutkę, handel ludźmi, haniebne warunki pracy.

W roku 2018 w swojej homilii w kontekście braku akceptacji dla tych działań ze strony chrześcijan ksiądz arcybiskup wskazał następujące zagrożenia dla rodziny i życia: wprowadzenie do wolnej sprzedaży pigułki „dzień po”, która jest wczesnoporonna i szkodliwa dla zdrowia kobiet; propozycję przyjęcia ustawy dotyczącej zapłodnienia pozaustrojowego *in vitro*; wszelkie decyzje niszczące życia dzieci poczętych. Jednak jako podstawowe zagrożenie

¹ Por. szerzej na ten temat: Mroczkowski 1999, 25-38.

wymienił usiłowania wprowadzenia do polskiego życia społecznego zmian kulturowo-cywilizacyjnych opartych na ideologii gender (Gądecki 2020b, 61).

W homilii z 2021 roku uwaga została poświęcona przede wszystkim kwestii aborcji i eutanazji (Gądecki 2022, 300-303). Grzechy te wpisują się w „kulturę śmierci”, o której mówił św. Jan Paweł II. Autor, odwołując się do Magisterium Kościoła, pokazuje szeroki kontekst, zwracając szczególną uwagę na rolę personelu medycznego i farmaceutów oraz kapelanów i wolontariuszy, tych wszystkich, którzy są blisko osób zmagających się z trudnymi decyzjami (Gądecki 2022, 302-303).

W homilii wygłoszonej w 2023 roku ksiądz arcybiskup zwraca uwagę przede wszystkim na sprawę aborcji i eutanazji. Pojawia się również kwestia antykoncepcji. Większość informacji i cytatów pochodzi z dokumentu *Nowa Karta Pracowników Służby Zdrowia* Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia (Gądecki 2023, 191-193). Autor przywołuje słowa Matki Teresy – „Jak już wielokrotnie mówiłam w wielu miejscach tym, co najbardziej niszczy pokój we współczesnym świecie, jest aborcja, ponieważ jeżeli matka może zabić swoje własne dziecko, co może powstrzymać Ciebie i mnie od zabijania się nawzajem? Najbezpieczniejszym miejscem na świecie powinno być łono matki, gdzie dziecko jest najsłabsze i najbardziej bezradne, w pełni zaufania całkowicie zdane na matkę” (Gądecki 2023, 190).

Co do zagrożeń wobec życia można powiedzieć, że z wypowiedzi arcybiskupa Gądeckiego wypływa wniosek *nihil novi sub sole*. Jednak ta konstatacja nie jest wyrazem bezradności. Skoro zagrożenia są wciąż te same, choć mogą przybierać nową formę, to warto sięgać do przeszłości, aby w niej szukać rozwiązań, choć trzeba te propozycje dostosować do czasów współczesnych i nowych form starych zagrożeń.

4. Modlitwa, słowo, działania, czyli jak bronić życia ludzkiego

Mimo wielości zagrożeń dla ludzkiego życia współczesny człowiek ma również wiele możliwości przeciwdziałania im, o których szeroko mówi metropolita poznański. W 2008 roku ksiądz arcybiskup zwrócił uwagę, że choć konieczne jest mówienie i pisanie o świętości życia, to są one niewystarczające, gdyż wiedza o dobru nie jest tożsama z dobrem. Skuteczna obrona życia jest nierozdzielnie złączona z postawą religijną, dlatego „potrzeba żywej wiary i tworzenie nowego stylu życia, którego treścią jest miłość do Życia zrodzona z tej żywej wiary” (Gądecki 2014a, 216-217). Sprawa obrony życia wymaga od człowieka odwagi i nie może on sobie pozwolić na bezczynność (Gądecki 2011, 25; 2018b, 272).

Szczególną okazją do budowania wspomnianej postawy jest Dzień Świętości Życia, będący jedną z wielu form wspierania ochrony życia propagowa-

nej przez Kościół katolicki (Gądecki 2018b, 270). Obchody dni poświęconych obronie życia ludzkiego są doskonałą okazją do inicjowania różnego rodzaju akcji na rzecz życia, jak np. poświęcenie nowego Domu Dziecka Caritas w Lesznie w 2018 roku. W 2023 roku ksiądz arcybiskup zwraca uwagę, że ten dzień to doskonała okazja, aby zaangażować się w działalność *pro-life*. Zachęca słuchaczy, aby zapraszali „swoich bliskich do wspólnej modlitwy w intencji życia, do wspólnego głoszenia Ewangelii Życia, której współczesny świat tak bardzo potrzebuje” (Gądecki 2023, 194).

Polecana jest też duchowa adopcja dziecka poczętego, która powstała jako odpowiedź na objawienia fatimskie (Gądecki 2014b, 28; 2018b, 102-103; 2023, 193).

Rozpoczyna się ona od publicznego złożenia przyrzeczenia podczas Mszy Świętej albo w formie prywatnej. Można je wesprzeć dodatkowymi postanowieniami (Gądecki 2014b, 29; 2018b, 103; 2023, 193), takimi jak: częsta spowiedź i Komunia Święta, czytanie Pisma Świętego, post o chlebie i wodzie, walka z nałogami i pomoc potrzebującym (Gądecki 2023, 193). Jest to pomoc dla dziecka, które chcemy ocalić, oraz dla jego rodziców, aby przyjęli je i wychowali z miłością jako dar od Boga (Gądecki 2014a, 213). Trwa dziewięć miesięcy i polega na codziennym odmawianiu jednej tajemnicy różańcowej oraz specjalnej modlitwy w intencji dziecka i jego rodziców przywołanej w homiliach z lat 2009 (Gądecki 2014b, 28-29; por. Gądecki 2011, 24-25 i 2018a, 317) i 2015 (Gądecki 2018b, 103). Dzieło to można podejmować wielokrotnie po wypełnieniu poprzednich zobowiązań. Może je podjąć każdy, nawet osoby żyjące w związkach niesakramentalnych czy po rozwodzie (Gądecki 2023, 193), z tym że dziecko czyni to pod opieką rodziców (Gądecki 2014b, 29; 2018b, 103). Nie można adoptować więcej niż jednego dziecka. Jeżeli osobie, która podjęła duchową adopcję zdarzy się na kilka dni zapomnieć o przyrzeczeniach, to nie należy jej przerywać, a jedynie przedłużyć modlitwę o te opuszczone dni. Jeżeli przerwa trwa miesiąc i więcej, to dzieło zostaje przerwane i w tej sytuacji należy ponowić przyrzeczenie i go dotrzymać (Gądecki 2023, 193).

Ważna jest świadomość podejmujących dzieło duchowej adopcji, że w ten sposób mogą ocalić ludzkie życie, że dzięki ich modlitwie nad konkretnym dzieckiem „otwiera się ochronny parasol modlitwy i ofiary”. Modlitwa ta uczy człowieka bezinteresowności, czystości intencji, przeciw „nie zna imienia dziecka, koloru jego skóry, ani przyszłości i tego kim w przyszłości będzie” (Gądecki 2018a, 318; 2018b, 271; 2023, 193).

W homilii z 2009 roku pojawia się kwestia współczesnej nauki oraz cytaty z nauczania papieskiego: Piusa XII i Jana Pawła II (Gądecki 2014b, 26). Wątek współczesnej nauki powraca w homilii z 2018 roku, kiedy to autor wskazuje, że nie dostarcza ona żadnych argumentów za zabijaniem dzieci poczętych. Mówi także o słownym żargonie m.in.: „prawa reprodukcyjne” czy „zdrowie

reprodukcyjne i seksualne”, to określenia, które mają ukryć, że aborcja to zabijanie (Gądecki 2020b, 59).

Broniąc życia ludzkiego, warto sięgać po dokumenty międzynarodowe. W 2009 roku przywołana jest Konwencja Praw Dziecka ONZ z 1989 roku. W preambule tego dokumentu można przeczytać – „Dziecko, z uwagi na swoją niedojrzałość psychiczną oraz umysłową, wymaga szczególnej opieki i troski, w tym właściwej ochrony prawnej zarówno przed, jak i po urodzeniu”. Szacunek do życia jest podstawowym sprawdzianem dla naszego człowieczeństwa (Gądecki 2014b, 27). Podobnie w homilii z 2018 roku przywołany jest artykuł 3 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, w którym jest mowa, że prawo do życia od poczęcia należy do podstawowych praw każdego człowieka (Gądecki 2020b, 59).

W homilii z 2011 roku pojawia się wątek konieczności obrony życia w kontekście polityki antynatalistycznej i zachęcania do odstępowania od praw Bożych, które to działania są rozpowszechniane przez ONZ, Unię Europejską i Radę Europy (Gądecki 2011, 22-23; por. Gądecki 2018b, 269). Pod koniec homilii autor wymienia następujące formy obrony życia: dziewięciodniową nowennę w intencji dziecka nienarodzonego w ramach akcji „Uratuj świętego”²; „okna życia”; dwumiesięcznik „Głos dla Życia”, a także poparcie dla prawa klauzuli sumienia oraz odmowy promocji i sprzedaży środków niszczących płodność i ludzkie życie u jego początków – www.sumienie-farm.pl (Gądecki 2011, 24-25).

Homilia z 2013 roku nosi tytuł „Rodzina sanktuarium życia”. Autor wskazuje w niej, że rodzina oparta na małżeństwie mężczyzny i kobiety jest środowiskiem życia (Gądecki 2018a, 313), czyli także pierwszą przestrzenią, w której człowiek uczy się kochać, szanować i bronić życia. Rodzina to miejsce, w którym „życie – dar Boży może być właściwie przyjęte i chronione przed licznymi atakami” (Gądecki 2018a, 314). Następnie mowa jest o programie niszczenia życia, na który właściwą odpowiedzią będzie program solidarności z życiem rozumiany jako mocna i trwała wola zaangażowania w dobro wspólne m.in. przez udział w życiu politycznym i społecznym. Służba życiu, szczególnie w kontekście rodzin, wyraża się w powstawaniu zrzeszeń i organizacji, które podejmą działania na rzecz obrony i umocnienia prawa do życia od poczęcia do naturalnej śmierci przez instytucje państwowe i prawodawstwo (Gądecki 2018a, 316-317). W tym kontekście solidarności między rodzinami pojawia się kwestia adopcji oraz adopcji na odległość (Gądecki 2018a, 317).

W roku 2014 powraca kwestia polityki antynatalistycznej. Arcybiskup wskazuje na problem zmuszania pracowników służby zdrowia do rezygna-

² Por. więcej informacji: <https://papiez.wiara.pl/doc/812475.Akcja-Uratuj-Swietego> [dostęp: 29.09.2023].

cji z posługiwania się sumieniem oraz kwestię wolności sumienia. W tym kontekście po raz kolejny cytuje słowa Piusa XII do włoskich położnych oraz przywołuje postać króla Zygmunta II Augusta i jego słynne zdanie – „Nie jestem królem waszych sumień” (Gądecki 2018b, 270). Pojawia się również aktualny wątek, czyli Marsz dla Życia w Poznaniu, którego celem jest wzrost świadomości godności każdego człowieka oraz potrzeba jej prawnej ochrony, a także uwrażliwienie społeczeństwa na piękno, niepowtarzalność i wyjątkowość każdego ludzkiego życia (Gądecki 2018b, 271).

W homilii z 2015 roku pojawiają się dwie aktualności: apel Forum Kobiet Polskich o modlitwę w intencji Ojczyzny, o szacunek dla życia od poczęcia do naturalnej śmierci oraz o obronę rodziny, opartej na małżeństwie kobiety i mężczyzny, a także apel Rady ds. Rodziny KEP o podobnej tematyce (Gądecki 2018b, 102).

Obrona życia ludzkiego opiera się na prawie do życia od poczęcia do naturalnej śmierci, o czym przypomina ksiądz arcybiskup w homilii z 2018 roku. Do obrony życia potrzebna jest konkretna wiedza. Państwo niemające szacunku dla prawa do życia oraz niepodejmujące żadnych działań w obronie najsłabszych to państwo, w którym zagrożone są same podstawy praworządności. Rola państwa polega na zapewnieniu ochrony każdemu obywatelowi, także w jego pierwszym etapie życia (Gądecki 2020b, 60). Z tego względu pojawia się apel skierowany do polskich parlamentarzystów, którego celem jest zachęta do jak najszybszego przyjęcia ustawy, która usunie z polskiego prawa przesłankę skazującą na śmierć dzieci podejrzewane o chorobę lub niepełnosprawność – „Zatrzymaj aborcję” (Gądecki 2020b, 60). W obronie życia nie można sobie pozwolić na żadne zaniechania działań na rzecz prawa do życia ani zaniedbania w wychowaniu i edukacji (Gądecki 2020b, 61).

W homilii z 2021 roku pojawia się odniesienie do ówczesznie aktualnej sprawy, czyli wyroku Trybunału Konstytucyjnego z 22 października 2020 roku w kwestii aborcji eugenicznej, który to wyrok wskazał, że legalizacja tego rodzaju praktyk jest bezpośrednią dyskryminacją życia ludzkiego i z tej przyczyny narusza gwarancje konstytucyjne dla życia ludzkiego. Autor przywołuje fragment uzasadnienia wyroku i zauważa godne poparcia działania na rzecz ustawy o hospicjach perinatalnych (Gądecki 2022, 303). Jako reakcje na wyrok Trybunału ksiądz arcybiskup wskazuje ogólnopolską kampanię *pro-life* plakatów z grafiką przedstawiającą serce, a w nim nienarodzone dziecko w pozycji embrionalnej z różnymi napisami, promującą życie i hospicja perinatalne (Gądecki 2022, 304-305). Także obronie życia poświęcony był fragment homilii mówiący o Tygodniu Modlitw o Ochronę Życia propagowany przez Stowarzyszenie Obrońców Życia Człowieka (Gądecki 2022, 305).

Możliwości przeciwdziałania współczesnym zagrożeniom życia są liczne i różnorodne. Jednocześnie jest to obszar współpracy wielu osób z różnych

środowisk, dzięki czemu może stać się płaszczyzną wymiany poglądów oraz kreatywnych działań na rzecz życia.

Zakończenie

Podsumowując nauczanie arcybiskupa Stanisława Gądeckiego dotyczące wartości i świętości ludzkiego życia, zawarte w jego homiliach na uroczystość Zwiastowania Pańskiego, należy zwrócić uwagę, że jest ono mocno zakorzenione w Piśmie Świętym oraz nauczaniu papieskim. Punktem wyjścia jest kontekst biblijny i liturgiczny, który przypomina słuchaczom prawdę o prawdziwym człowieczeństwie Jezusa Chrystusa i jego roli w dziele odkupienia. Drugim istotnym punktem jest prawda o stworzeniu człowieka przez Boga na Jego obraz i podobieństwo. To sprawia, że właśnie ludzka *genealogia divina* jest źródłem wartości i świętości ludzkiego życia. Idąc dalej, autor wskazuje na relacje między uroczystością Zwiastowania Pańskiego i Dniem Świętości Życia, obchodzonym tego samego dnia.

Wychodząc z tych punktów, metropolita poznański skupia się na rozumieniu i źródłach wartości i świętości życia człowieka. Następnie wskazuje na przestępstwa przeciw temu życiu oraz rolę współczesnej kultury w tych działaniach. Tu szczególną rolę odgrywa fałszywa koncepcja wolności ludzkiej, lecz arcybiskup kończy, przedstawiając elementy pozytywne, czyli strategię obrony życia ludzkiego, wskazując nie tylko konkretne przejawy takich działań, jak np. dzieło Duchowej Adopcji Dziecka Poczętego, ale także ich podbudowę etyczno-moralną.

Jak już wspomniano, forma wypowiedzi jest specyficzna, ponieważ są to homilie. Mogą one przez niektórych być odbierane jako przejaw stylu kaznodziejskiego, czyli moralizatorskiego. Argumentacja oparta na nauczaniu biblijnym i kościelnym może nie wszystkich przekonywać. Jednak wyjście od koncepcji prawa naturalnego i sięganie do osiągnięć współczesnej nauki jest zaproszeniem do dyskusji opartej na przesłankach rozumu. Poza tym w nauczaniu metropolity poznańskiego można zobaczyć zaproszenie skierowane do osób wierzących, aby mając wiedzę biblijną i teologiczną, poszerzały swoją znajomość osiągnięć naukowych i tak przygotowane podejmowały dialog na temat życia ludzkiego ze współczesną kulturą w imieniu Kościoła.

Nauczanie arcybiskupa Gądeckiego nie jest zwykłym *résumé* nauczania Kościoła w tym względzie, ale także zachętą do sięgania do osiągnięć współczesnej nauki w dziedzinie m.in. biologii, medycyny i genetyki, aby na nich również budować argumentację za życiem. Dzięki konfrontowaniu tego kościelnego nauczania z różnymi aktualnymi wydarzeniami, zarówno *pro-life*, jak i *pro-choice*, staje się konkretnym narzędziem do podjęcia dialogu ze

współczesną kulturą, która potrzebuje głoszenia Ewangelii Życia, o co apelował przewodniczący Konferencji Episkopatu Polski w swojej homilii w 2023 roku.

BIBLIOGRAFIA

- Gądecki, Stanisław. 2011. Szanuj, broń, kochaj i służ każdemu życiu ludzkiemu, uroczystość Zwiastowania Pańskiego, Katedra Poznańska, 25 marca 2011 r. *Miesięcznik Kościelny Archidiecezji Poznańskiej*, 5 (LXII), 18-25.
- Gądecki, Stanisław. 2014a. Święty dar życia, uroczystość Zwiastowania Pańskiego, Katedra Poznańska, 31 marca 2008 r. W: Stanisław Gądecki. *Ty ukazesz mi ścieżkę życia*, t. III, Homilie, Przemówienia, Listy Arcybiskupa Stanisława Gądeckiego, 209-218. Poznań: św. Wojciech.
- Gądecki, Stanisław. 2014b. Oto poczniesz i porodzisz syna, uroczystość Zwiastowania Pańskiego, Katedra Poznańska, 25 marca 2009 r. W: Stanisław Gądecki. *Tylko w Bogu oparcie*, t. IV, Homilie, Przemówienia, Listy Arcybiskupa Stanisława Gądeckiego, 23-29. Poznań: św. Wojciech.
- Gądecki, Stanisław. 2015. Oto poczniesz i porodzisz syna, uroczystość Zwiastowania Pańskiego – 30-lecie sakry biskupiej arcybiskupa seniora Henryka Muszyńskiego, Katedra gnieźnieńska, 25 marca 2015 r. *Miesięcznik Kościelny Archidiecezji Poznańskiej*, 6 (LXVI), 297-304.
- Gądecki, Stanisław. 2018a. Duchowa adopcja dziecka poczętego, uroczystość Zwiastowania Pańskiego, Katedra Poznańska, 8 kwietnia 2013 r. W: Stanisław Gądecki, *Bóg moją ucieczką i mocą*, t. VIII, Homilie, Przemówienia, Listy Arcybiskupa Stanisława Gądeckiego, 313-318. Poznań: św. Wojciech.
- Gądecki, Stanisław. 2018b. Bierzesz na siebie ciało, Panie, uroczystość Zwiastowania Pańskiego, Katedra Poznańska, 25 marca 2014 r. W: Stanisław Gądecki, *Panie, użyż nam pokoju*, t. IX, Homilie, Przemówienia, Listy Arcybiskupa Stanisława Gądeckiego, 267-272. Poznań: św. Wojciech.
- Gądecki, Stanisław. 2018b. Oto poczniesz i porodzisz syna, uroczystość Zwiastowania Pańskiego, Katedra Poznańska, 25 marca 2015 r. W: Stanisław Gądecki, *Panie, użyż nam pokoju*, t. IX, Homilie, Przemówienia, Listy Arcybiskupa Stanisława Gądeckiego, 99-104. Poznań: św. Wojciech.
- Gądecki, Stanisław. 2020a. Kościół, pielgrzymująca wspólnota wiary, uroczystość Zwiastowania Pańskiego, katedra legnicka, 25 marca 2017 r. W: Stanisław Gądecki, *Dusza moja pragnie Boga*, t. XII Homilie, Przemówienia, Listy Arcybiskupa Stanisława Gądeckiego, 177-185. Poznań: św. Wojciech.
- Gądecki, Stanisław. 2020b. Chrońmy życie, uroczystość Zwiastowania Pańskiego, Leszno, poświęcenie nowego Domu Dziecka Caritas, 9 kwietnia 2018 r. W: Stanisław Gądecki, 2020b, *W Tobie jest źródło życia*, t. XIII Homilie, Przemówienia, Listy Arcybiskupa Stanisława Gądeckiego, 55-61. Poznań: św. Wojciech.
- Gądecki, Stanisław. 2022. Tylko życie ma przyszłość, uroczystość Zwiastowania Pańskiego, Katedra Poznańska, 25 marca 2021 r. W: Stanisław Gądecki. *Odnów nas, Boże*, t. XVI, Homilie, Przemówienia, Listy Arcybiskupa Stanisława Gądeckiego, 297-306. Poznań: św. Wojciech.
- Gądecki, Stanisław. 2023. Duch Święty zstąpi na Ciebie, uroczystość Zwiastowania Pańskiego, Katedra Poznańska, 25 marca 2023 r. *Miesięcznik Kościelny Archidiecezji Poznańskiej*, 4 (LXXIV), 186-194.
- Jan XXIII. 1961. *Encyklika o współczesnych przemianach społecznych w świetle nauki chrześcijańskiej*, *Mater et Magistra*".
- Jan Paweł II. 1979. *Encyklika „Redemptor hominis”*.
- Jan Paweł II. 1994. *List do rodzin z okazji Roku Rodziny „Gratissimam sane”*.

- Jan Paweł II. 1995. *Encyklika o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego „Evangelium vitae”*.
Katechizm Kościoła katolickiego. 1994. Poznań: Pallottinum.
- Kodeks prawa kanonicznego*. 1984. Poznań.
- Kongregacja Nauki Wiary. 1987. *Instrukcja o szacunku dla rodzającego się życia i o godności jego przekazywania „Donum vitae”*.
- Konwencja Praw Dziecka* przyjęta przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych dnia 20 listopada 1989 r. (Dz.U. z dnia 23 grudnia 1991 r.).
- Mroczkowski, Ireneusz. 1999. Zmagania między kulturą życia i kulturą śmierci. *Roczniki Teologiczne*, 46 (3), 25-38.
- Paweł VI. 1974. *Adhortacja apostolska o należyтым kształtowaniu i rozwijaniu kultu Najświętszej Maryi Panny „Marialis cultus”*.
- Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*. 1948. Paryż.
- Sobór Watykański II. 2002. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*.

JURAND ŻELISŁAWSKI – ks. mgr teologii, kapłan archidiecezji poznańskiej, doktorant w Szkole Doktorskiej Nauk Humanistycznych UAM Poznań (teologia moralna – nauki o rodzinie); członek Stowarzyszenia Teologów Moralistów i Polskiego Stowarzyszenia Familiologicznego, diecezjalny duszpasterz małżeństw i rodzin. Zainteresowania badawcze obejmują: relacje rodzina i społeczeństwo, duchowość małżeńską, duszpasterstwo małżeństw i rodzin.

Postawy Polaków wobec aborcji w latach 1989-2023

The Attitudes of Poles towards Abortion
between 1989 and 2023

MIKOŁAJ GĘBKA

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Teologiczny, Polska

mgebka@amu.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0002-1421-5411>

Abstract: The article presents the attitudes of Poles towards abortion observed over time. The first part presents the notions of the general public, while the second focuses on the opinions of young people. For over two decades the acceptance of abortion was steadily becoming less and less common among Polish people. However, in 2016, when the issue of abortion became yet again the subject of legal, political and social debates, the percentage of Poles who oppose abortion started to decrease. Recently, young people display more liberal approaches towards the issue of abortion than the notions present in the general population. This correlates with the growing percentage of young people – especially women – who describe their political views as leftist. Subject scientific research: attitudes of Poles towards abortion; aim: presentation and analysis of changes of attitudes of Poles towards abortion; method: desk research.

Keywords: social opinion surveys; abortion; youth

Abstrakt: W artykule zaprezentowano zarejestrowane na przestrzeni lat zmiany w podejściu Polaków do aborcji. W pierwszej części przedstawiono stosunek ogółu respondentów do tego zagadnienia, w drugiej skupiono się na opiniach ludzi młodych. Polacy przez ponad dwie dekady stawali się coraz mniej przychylni aborcji, jednakże od roku 2016, kiedy problem aborcji po raz kolejny stał się przedmiotem sporów prawnych, politycznych i społecznych, odsetek przeciwników aborcji zaczął powoli spadać. W ostatnim okresie młodzi ludzie podchodzą do problemu aborcji bardziej liberalnie niż ogół

respondentów, równocześnie wzrósł wśród młodych ludzi – a w szczególności wśród kobiet – odsetek deklaracji poglądów lewicowych. Przedmiot badań naukowych: postawy Polaków wobec aborcji; cel: prezentacja i analiza przemian stosunku Polaków do aborcji; metoda: analiza danych zastanych.

Słowa kluczowe: badania opinii społeczne; aborcja; młodzież

Wprowadzenie

Aborcja jest zjawiskiem towarzyszącym ludzkości od wielu wieków. Wzbudza różne odczucia, często generuje bardzo silne emocje. Problem aborcji, jej dopuszczalności, kwestia jej penalizacji bądź uznania za prawo człowieka etc. są tematem – jeśli nie wciąż obecnym, to przynajmniej cyklicznie powracającym – przekazów medialnych czy dyskusji na płaszczyźnie politycznej, stając się np. przedmiotem działań legislacyjnych czy elementem programów wyborczych. Czasem uczestnictwo w takiej dyskusji przekłada się na różnorakie w formie protesty, w tym mniej lub bardziej masowe demonstracje uliczne, podejmowane przez dwie strony sporu o aborcję – z jednej strony można wspomnieć choćby „czarne marsze”, z drugiej zaś „marsze dla życia” (ale też np. wystawy czy banery, w tym mobilne, pokazujące aborcję na zdjęciach).

Szczególnym echem w ostatnim czasie odbiło się orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego z roku 2020 (weszło w życie w styczniu roku 2021), uznające za niezgodną z konstytucją dopuszczalność aborcji w sytuacji, gdy badania prenatalne lub inne przesłanki medyczne wskazują na duże prawdopodobieństwo ciężkiego i nieodwracalnego upośledzenia płodu albo nieuleczalnej choroby zagrażającej jego życiu (Matłacz 2020).

Regularnie powracający w przestrzeni publicznej wątek aborcji siłą rzeczy funkcjonuje również w świadomości społecznej. Odzwierciedla się to w badaniach opinii społecznej¹. Nie wszystkie ich wyniki są ogólnodostępne (wykorzystują je tylko zamawiający), jednakże przeglądając zasoby CBOS-u oraz OBOP/TNS OBOP/Kantar, można zauważyć, że od roku 1989 CBOS opublikował co najmniej 68 komunikatów (opartych na 70 badaniach; w tym ostatni z nich został ogłoszony w trakcie przygotowywania niniejszego artykułu), w których pojawia się (bezpośrednio lub pośrednio) kwestia aborcji. Z kolei druga ze wspomnianych instytucji po roku 1989 udostępniła 29 komunikatów z badań, które w pewien sposób dotyczą problematyki aborcji. Dodatkowo w przypadku OBOP-u można znaleźć również komunikat z roku 1969 (badania dotyczące lekarzy) oraz z roku 1959 – z badań, które zostały przeprowa-

¹ Zakup części pełnych raportów z badań został sfinansowany ze środków na utrzymanie potencjału badawczego (statutowa) – projekt S/P-B063.

dzone po wejściu w życie w roku 1956 ustawy dopuszczającej przerywanie ciąży w Polsce (por. Ustawa... 1956).

Z jednej strony można mówić o bogactwie komunikatów z badań pokazujących stosunek Polaków do aborcji. Z drugiej strony, biorąc pod uwagę względy metodologiczne – np. sposób formułowania pytań (o jakie kwestie byli pytani respondenci w odniesieniu do aborcji, np. o kwestię jej dopuszczalności bądź nie, sposób głosowania w potencjalnym referendum dotyczącym uregulowań prawnych dotyczących aborcji czy też – w ostatnim okresie – stosunek do tzw. „czarnych marszów”) oraz dostępne dla respondentów możliwości odpowiedzi w pytaniach zamkniętych – trudno porównywać dane z poszczególnych komunikatów i badań. Szerzej o tych zagadnieniach pisano już wcześniej (Gębka 2018; 2021). Jednakże dostępne dane pozwalają na uchwycenie zmian stosunku polskiego społeczeństwa do aborcji na przestrzeni czasu i ocenę, czy bliższa jest mu postawa, którą można określić jako *pro-life* (w przypadku której aborcja jest uznawana za niedopuszczalną, za coś, co nie może być usprawiedliwione), czy postawa, którą można określić jako *pro-choice* (w przypadku której aborcja jest uznawana za dopuszczalną, za coś, co może być usprawiedliwione). Te dwie postawy to bieguny, między którymi rozpościera się całe spektrum stanowisk w stosunku do tak złożonego zjawiska, jakim jest aborcja, z których jednym bliżej do opcji *pro-life*, innym – do opcji *pro-choice*. Można je jednak uznać za punkty odniesienia przydatne w analizie stosunku Polaków do aborcji.

W dalszej części artykułu zostanie ukazany stosunek Polaków do kwestii przerywania ciąży na przestrzeni ostatnich trzech dekad. W pierwszej kolejności zostanie zasygnalizowany stosunek ogółu Polaków do aborcji w ogóle oraz możliwości przeprowadzania jej ze względu na określone przesłanki, następnie przywołana zostanie perspektywa ludzi młodych. Kwestie stosunku ogółu Polaków do aborcji, w tym również respondentów deklarujących mniej lub bardziej regularne praktyki religijne, były już przedmiotem analizy (Gębka 2018; 2021), niemniej jednak można je przypomnieć ze względu na najnowsze wyniki badań z roku 2023.

Zanim jednak zostaną przywołane dane z okresu zawartego w tytule artykułu, warto zasygnalizować jedno historyczne badanie OBOP-u – z przełomu lat 50. i 60., które dotyczyło środków ograniczania nadmiernego przyrostu naturalnego (chodzi o ustawę z roku 1956). Ważny jest kontekst badania przeprowadzonego w roku 1959 – a więc krótko po trwającym prawie dekadę (9 lat) szczycie wyżu demograficznego, kiedy to rodziło się co roku między 750 a 800 tys. osób, a w roku badania urodziło się ok. 720 tys. osób. Opinie, jakie pojawiły się wśród respondentów, zostały – zdaniem autora raportu, Jana Malanowskiego – wyrobione pod wpływem przedstawienia poglądów na zagadnienie świadomego macierzyństwa zarówno przez władze państwowe, jak i kościelne (tutaj krytycznych; Malanowski 1960).

W badaniu tymże pozytywnie o uchwaleniu ustawy z roku 1956 wypowiedziało się ponad 60% respondentów, ok. 27% respondentów uważało, że nie powinna być uchwalona przez sejm, ponad 11% nie miało zdania. O ile wśród respondentów deklarujących się wówczas jako niewierzący zwolennicy wprowadzonej ustawy – co nie budzi zdziwienia – stanowili zdecydowaną większość (88%), o tyle wśród tych, którzy zadeklarowali się jako wierzący – ponad 58% wypowiedziało się pozytywnie o wprowadzonej ustawie (nawet 43% wierzących i stale praktykujących uważało ustawę za potrzebną lub bardzo potrzebną, przeciwnych ustawie było 42% takich respondentów, natomiast 14% nie miało zdania; Malanowski 1960). Warto zauważyć, że choć stanowisko Kościoła w sprawie aborcji było znane już wcześniej, to jednak badanie przeprowadzone zostało przed publikacją dokumentów mających duże znaczenie dla zaakcentowania stanowiska Kościoła w tej kwestii – takich jak np. *Humanae vitae* (Paweł VI 1968) czy *Questiae de abortu procurato* (Kongregacja Nauki Wiary 1974).

Z jednej strony takie wyniki mogą w pierwszej chwili zaskakiwać, jednakże również w badaniach z ostatnich trzech dekad (por. Gębka 2021) opinie respondentów deklarujących praktyki raz w tygodniu są zwykle zbliżone do opinii ogółu ankietowanych. Z kolei wśród respondentów deklarujących częstsze praktyki religijne nie brakuje zwolenników dopuszczalności aborcji – zwłaszcza jeśli chodzi o niektóre przesłanki mieszczące się w tzw. „kompromisie aborcyjnym” – w przypadku zagrożenia życia matki w 7 badaniach z okresu 1999-2023 odsetek ankietowanych dopuszczających aborcję wahał się w przedziale 33-69% (przy czym w 3 badaniach od roku 2016 nie przekraczał 50%), z kolei w przypadku ciąży będącej wynikiem czynu zakazanego odsetek takich respondentów mieścił się w na ogół w przedziale 32-44%, spadając do poziomu 21% tylko w roku 2016 (por. Gębka 2021). Patrząc na wynik badań z XXI wieku, kiedy przywołane wyżej dokumenty Kościoła były znane już od dawna, można stwierdzić, że nawet osoby deklarujące częstsze praktyki religijne nie zawsze sprzeciwiają się aborcji (podobnie jak na przełomie lat 50. i 60.).

Stosunek ogółu Polaków do aborcji po roku 1989

Kwestie aborcji podjęto w 2 badaniach już w roku 1989, a ich wyniki zostały przywołane w komunikacie CBOS-u z czerwca 1990 roku, jednakże ze względu na zaprezentowanie w nim ograniczonej ilości danych rezultaty można jedynie zasygnalizować bez uwzględniania ich w porównaniach. Wiadomo jednak, że w roku 1990 za dopuszczalnością aborcji opowiadało się 18% respondentów, dodatkowo prawie 55% dopuszczało ją warunkowo, natomiast

za niedopuszczalną uznawało ją nieco ponad 23% badanych. Respondentów pytano również o stosunek do dopuszczalności aborcji w nieco inny sposób – a mianowicie o głos w hipotetycznym referendum dotyczącym aborcji (był to czas burzliwych debat na ten temat); rezultaty uzyskane w tym przypadku porównano dodatkowo z wynikami z roku 1989. Za dopuszczalnością aborcji w hipotetycznym referendum opowiedziałyby się w roku 1989 prawie 53% respondentów, rok później nieco ponad 45%, natomiast przeciw – w roku 1989 nieco ponad 31%, rok później prawie 40% (CBOS 1990).

W zasobach ośrodków badawczych dostępne są jeszcze inne badania, w których pojawiają się pytania o kwestie ustawowej ochrony życia poczętego, jednakże nie nadają się one do porównań, ponieważ stanowisko „przeciw ustawowej ochronie życia poczętego” nie musi automatycznie oznaczać „bycia za aborcją”, a jedynie odrzucenie uregulowania tej kwestii na drodze ustawowej.

Później jednak pojawiają się już badania, których wyniki dotyczące stanowiska wobec aborcji w ogóle (bez rozbicia na różne przesłanki) da się porównywać, choć sposób formułowania pytań powoduje, że nie można uczynić tego łącznie dla wszystkich badań. Zasadniczo można wyróżnić 2 sposoby formułowania pytań. W pierwszym z nich, pojawiającym się w latach 1991-2011 – respondenci mieli do wyboru odpowiedzi, że aborcja jako taka jest: „dopuszczalna”, „dopuszczalna warunkowo”, „niedopuszczalna z wyjątkami”, „niedopuszczalna” oraz „trudno powiedzieć”. Taki sposób formułowania pozwala na łączenie możliwych odpowiedzi na różne sposoby. W skrajnej sytuacji można połączyć odpowiedzi: „dopuszczalna”, „dopuszczalna warunkowo” oraz „niedopuszczalna z wyjątkami”, jako ten sposób, który w całości lub w jakimś stopniu dopuszcza aborcję; można też połączyć odpowiedzi: „niedopuszczalna”, „niedopuszczalna z wyjątkami” oraz „dopuszczalna warunkowo”, jako ten sposób patrzenia, który sprzeciwia się bezwarunkowej dostępności aborcji. Jednakże takie ujęcia pozwalają każdej ze stron sporu o aborcję argumentować, że w omawianym okresie zdecydowana większość respondentów reprezentowała wprost stanowiska *pro-choice* lub *pro-life* bądź w mniejszym lub większym stopniu zbliżała się odpowiednio do któregoś z nich (każda ze stron, wykorzystując głosy „pośrednie”, mogła mówić o tym, że po jej stronie opowiadało się w zależności od badania odpowiednio: *pro-choice* – 76-87% respondentów, *pro-life* – 69-88% respondentów; por. Gębka 2018, 156-157).

Z kolei łączne ujęcie tylko odpowiedzi pośrednich („dopuszczalna warunkowo” oraz „niedopuszczalna z wyjątkami”) pozwala – jak się wydaje – uchwycić poparcie dla tzw. „kompromisu aborcyjnego”, które we wspomnianym okresie wahało się w przedziale 57-74% (a w XXI wieku na poziomie nie niższym niż 67%, por. Gębka 2018, 158).

Wobec wspomnianych powyżej wątpliwości metodologiczno-interpretacyjnych korzystniejszy dla uchwycenia stosunku do aborcji jako takiej jest drugi sposób formułowania pytania o dopuszczalność aborcji, który pojawił się w badaniach prowadzonych przez CBOS w latach 2005, 2010, 2013 i 2021. Respondenci oceniali wówczas zjawiska i zachowania kontrowersyjne moralnie². Oceny dokonywali na skali od 1 („jest to zawsze złe i nigdy nie może być usprawiedliwione”) do 7 („nie ma w tym nic złego i zawsze może być usprawiedliwione”). Ocena środkowa (4) w tym przypadku oznacza odpowiedź ambiwalentną (CBOS 2021b).

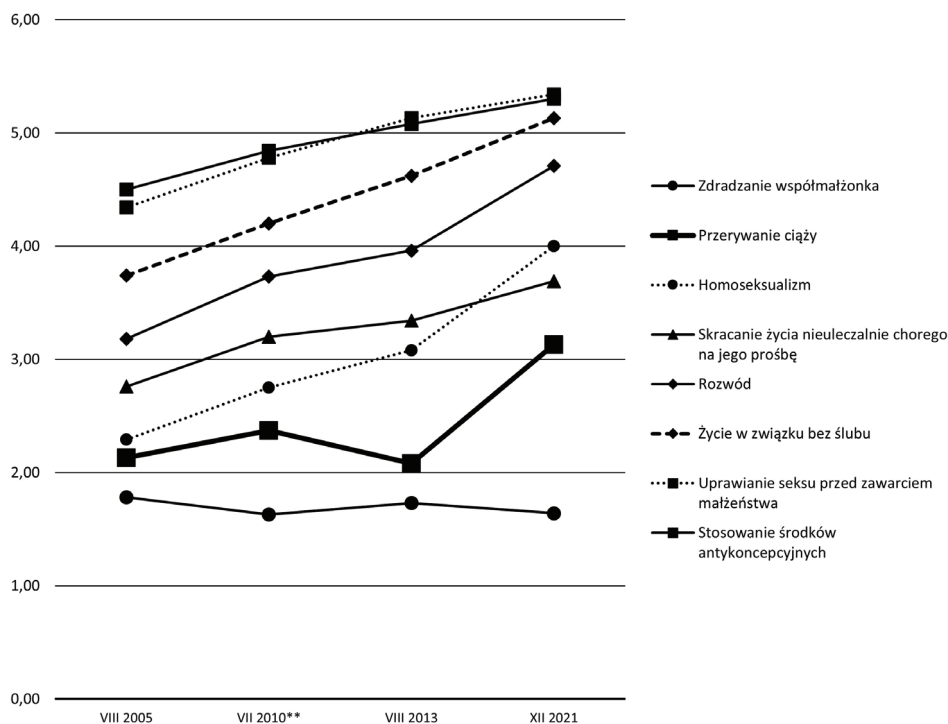
Ze względu na dużą liczbę badanych zjawisk/zachowań w niniejszym opracowaniu analiza zostanie ograniczona do 8 z nich, które sytuują się w obszarze zainteresowania teologii moralnej w kontekście życia rodzinnego, seksualności oraz początku i końca życia ludzkiego.

Poza zdradą współmałżonka rośnie tolerancja wobec nich (pozostałe zjawiska – spoza wspomnianej sfery – utrzymywały względnie stabilną ocenę lub miały drobną tendencję spadkową i mieściły się poniżej oceny środkowej [4]).

Z komunikatu CBOS-u z roku 2021 wynika, że jeśli porównać wyniki z lat 2013 i 2021 – największy wzrost o 1,05 (przy różnicy średnich istotnej na poziomie $p \leq 0,01$), jeśli chodzi o tolerancję wobec zjawiska (choć jeszcze nie przekroczyła oceny ambiwalentnej), dotyczy przerywania ciąży (CBOS 2021b, 4).

Jak wspomniano, jedynie zdrada współmałżonka we wszystkich 4 badaniach była oceniana wyraźnie negatywnie. Jedną z możliwości wyjaśnienia takiego sposobu oceniania przez respondentów analizowanych zjawisk jest fakt, że tylko w przypadku zdrady wyraźnie mogą oni zauważyć i wskazać konkretną osobę poszkodowaną, która doświadczyła krzywdy. W przypadku aborcji nie jest to takie oczywiste – albo tej osoby poszkodowanej nie widać (dziecko), albo – jeśli przesłanką do aborcji jest zagrożenie życia lub zdrowia matki bądź ciąża jest wynikiem czynu zakazanego (np. gwałtu) – to aborcja może być przez respondentów traktowana jako forma ochrony kobiety przed krzywdą lub próba ograniczenia rozmiarów krzywdy już zaistniałej (nawet jeśli dzieje się to za cenę nowej krzywdy – choć jak wspomniano wcześniej – „niezauważalnej”). W tej perspektywie aborcja z przesłanek „eugenicznych”

² We wspomnianych badaniach ocenie poddawano następujące zjawiska/zachowania: wykorzystywanie pracowników przez pracodawców; przyjmowanie łapówek; bicie dzieci; wykorzystywanie stanowiska służbowego dla własnych korzyści; zdradzanie współmałżonka; wręczanie łapówek; zaniechanie swoich obowiązków w pracy; dokonywanie fikcyjnych darowizn lub zaniżanie dochodów, by zapłacić niższy podatek; przekraczanie dozwolonej prędkości na drodze; przerywanie ciąży; jazdę na gapę w autobusie lub tramwaju; homoseksualizm; wręczanie prezentów, np. lekarzom, pielęgniarkom, urzędnikom za załatwienie sprawy lub jej przyspieszenie (tylko w 2 z 4 badań); świadome kupowanie rzeczy podrabianych (fałszowanych); skracanie życia nieuleczalnie chorego na jego prośbę; nieuczestniczenie w wyborach; ściąganie na egzaminach; rozwód; życie w związku bez ślubu; uprawianie seksu przed zawarciem małżeństwa; stosowanie środków antykoncepcyjnych.



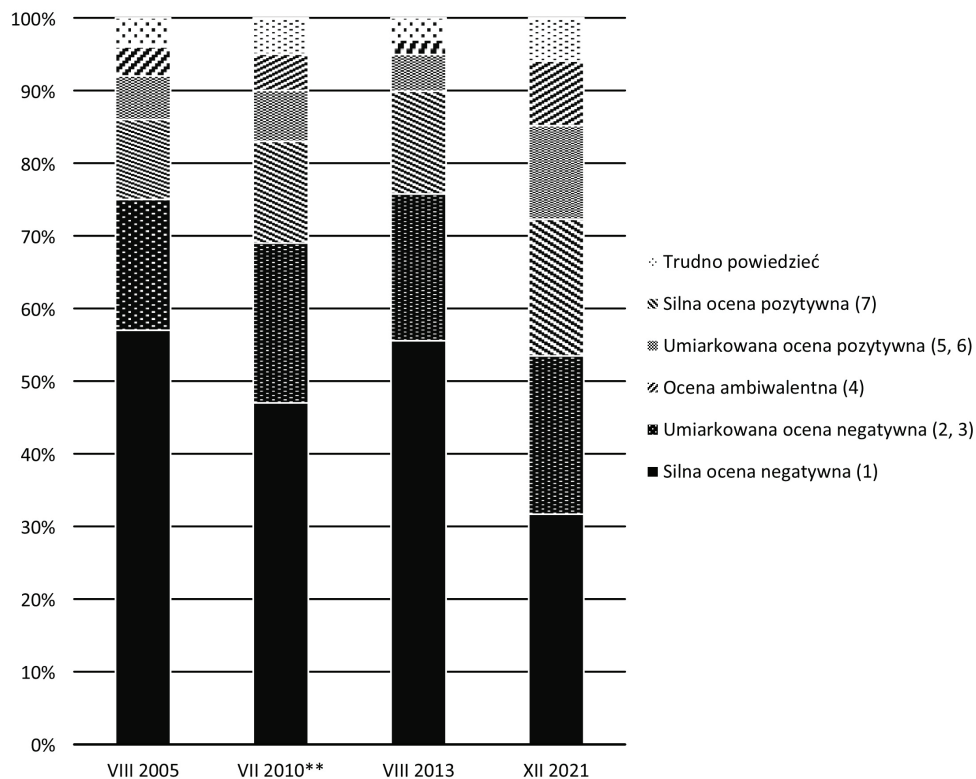
Wykres 1. Ocena wybranych zachowań/zjawisk kontrowersyjnych³

miałaby bronić kobietę przed staniem się ofiarą trudnej i długotrwałej sytuacji, jaką jest urodzenie się dziecka chorego bądź dotkniętego niepełnosprawnością. Można zatem powiedzieć, że jest to spojrzenie różniące się od stanowiska *pro-life*, traktującego kobietę jako jedną z ofiar aborcji (jednak nie jedyłą). Także w przypadku eutanazji – jeśli jest wykonywana na życzenie samego zainteresowanego – zapewne trudno respondentom dojrzeć w nim ofiarę.

W przywołanych 4 badaniach zorganizowanych w ciągu 16 lat wzrósł odsetek ocen, że aborcja jest usprawiedliwiona („ocena pozytywna”; wartości 5, 6, 7 na skali). Najbardziej zauważalny wzrost nastąpił w ostatnim czasie, kiedy ów odsetek osiągnął poziom 21%, przy zmniejszeniu się odsetka ocen, że aborcja nie może być usprawiedliwiona („ocena negatywna”; wartości 1, 2, 3 na skali) – do poziomu 55%. Warto zwrócić szczególną uwagę na zmia-

³ Prezentowane w opracowaniu wykresy są własnymi opracowaniami przygotowanymi na podstawie wyników zawartych w przywoływanych komunikatach z badań CBOS-u i OBOP-u. Zestawienie wykorzystanych raportów (jeśli nie zaznaczono inaczej) i komentarz do nich znajduje się w tabeli na końcu artykułu.

nę w zakresie ocen skrajnych – wzrost odsetka odpowiedzi wskazujących na silną ocenę pozytywną (9% w roku 2021; wartość 7 na skali) i spadek odsetka odpowiedzi wskazujących na silną ocenę negatywną (wartość 1 na skali; tylko 32% w roku 2021 wobec 57% w roku 2005; CBOS 2021b). Trzeba przypomnieć, że zmiana ta nastąpiła po tym, kiedy kwestia aborcji zaczęła mocno wybrzmiewać w sferze politycznej i medialnej.

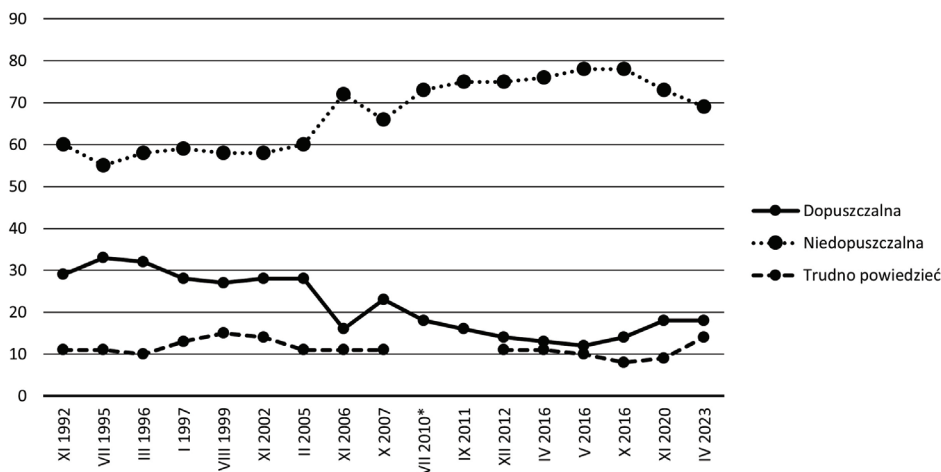


Wykres 2. Ocena aborcji

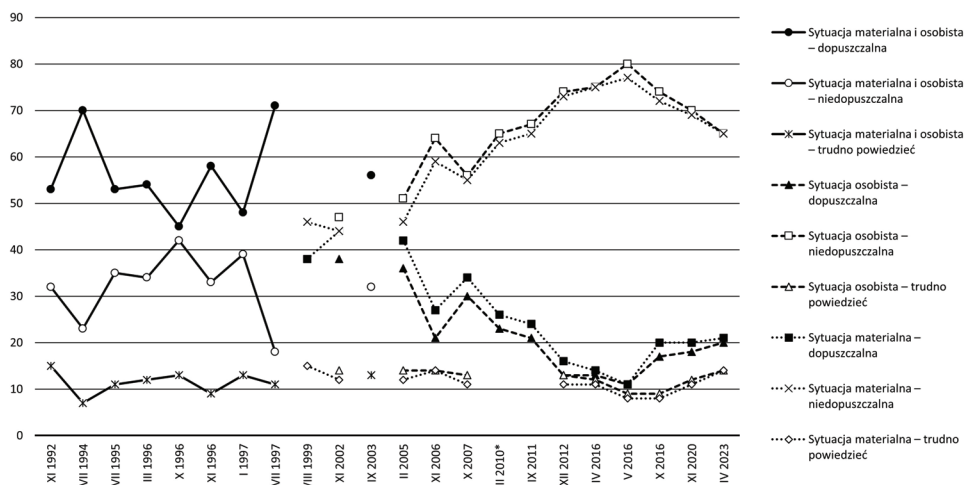
Ocena dopuszczalności aborcji ze względu na przesłanki

Ze względu na złożoność zagadnienia, jakim jest aborcja, w badaniach jest brany pod uwagę stosunek do niej ze względu na poszczególne przesłanki jej dopuszczalności. Kwestie te były przedmiotem wcześniejszych analiz (por. Gębka 2018; 2021), jednakże warto na nie spojrzeć ponownie, z uwzględnieniem wyników najnowszych badań z roku 2023.

Część przesłanek dokonywania aborcji branych pod uwagę w badaniach nie jest dopuszczanych przez polskie prawo – chodzi o sytuację, kiedy kobieta nie chce mieć dzieci (wykres 3; można to uznać za odpowiednik pytania o dopuszczalność aborcji „na życzenie”) oraz o sytuację, kiedy przyczyną aborcji jest trudna sytuacja materialna i/lub osobista kobiety (wykres 4).



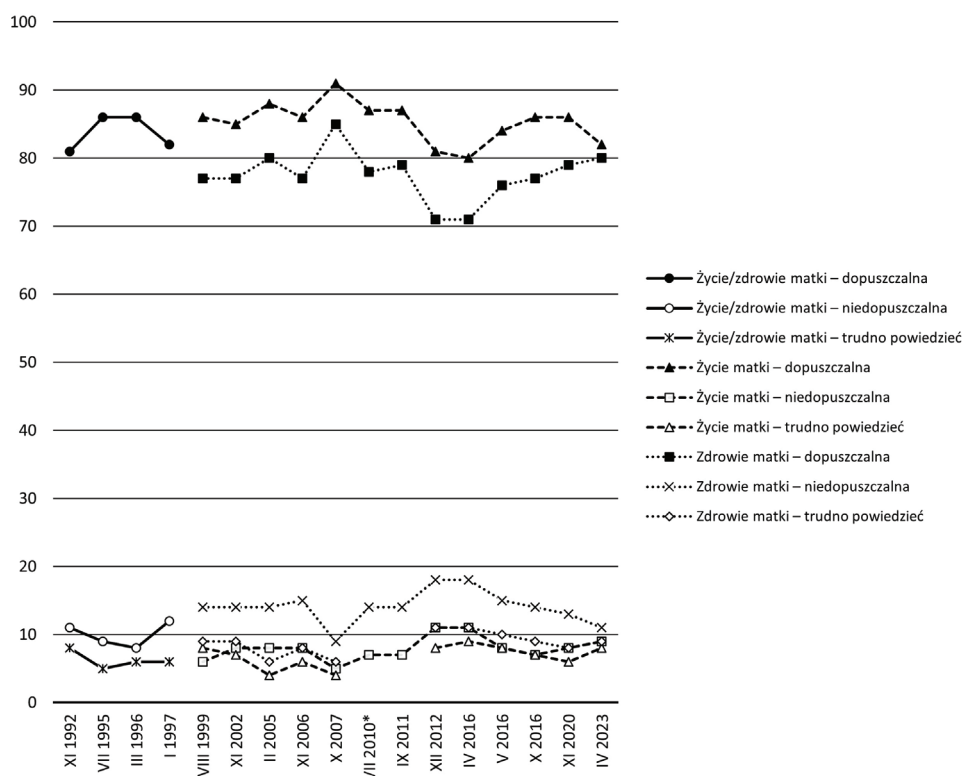
Wykres 3. Dopuszczalność aborcji w sytuacji, kiedy kobieta nie chce mieć dzieci (w procentach)



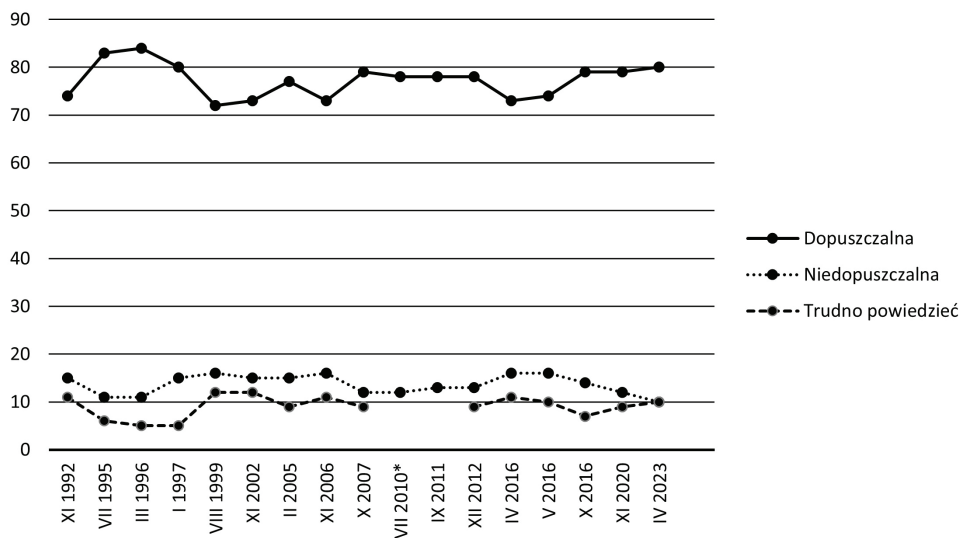
Wykres 4. Dopuszczalność aborcji ze względu na trudną sytuacją materialną i/lub osobistą kobiety (w procentach)

W przypadku pierwszej z wymienionych sytuacji większość respondentów zawsze była przeciwna dopuszczalności aborcji, jednakże o ile od początku lat 90. do roku 2016 zasadniczo można było mówić o tendencji wzrostowej (do poziomu 78% w 2 badaniach z roku 2016), o tyle po roku 2016 można zauważyć odwrócenie tendencji (w badaniu z roku 2023 było to 69%). Ten spadek przełożył się najpierw na wzrost odsetka odpowiedzi dopuszczających aborcję (2016-2020), później ambiwalentnych (2020-2023).

Z kolei jeśli chodzi o trudną sytuację materialną i/lub osobistą, to również w tym przypadku od roku 2016 można zaobserwować tendencję spadkową, jeśli chodzi o odpowiedzi przeciwne aborcji (podczas gdy do roku 2016 odsetek przeciwników aborcji z tych przyczyn zasadniczo rósł, szczególnie po przełomie wieków). Odsetek zwolenników aborcji z tych przyczyn wzrósł wyraźnie jeszcze w roku 2016, z kolei w ostatnich badaniach wzrósł odsetek osób niezdecydowanych.



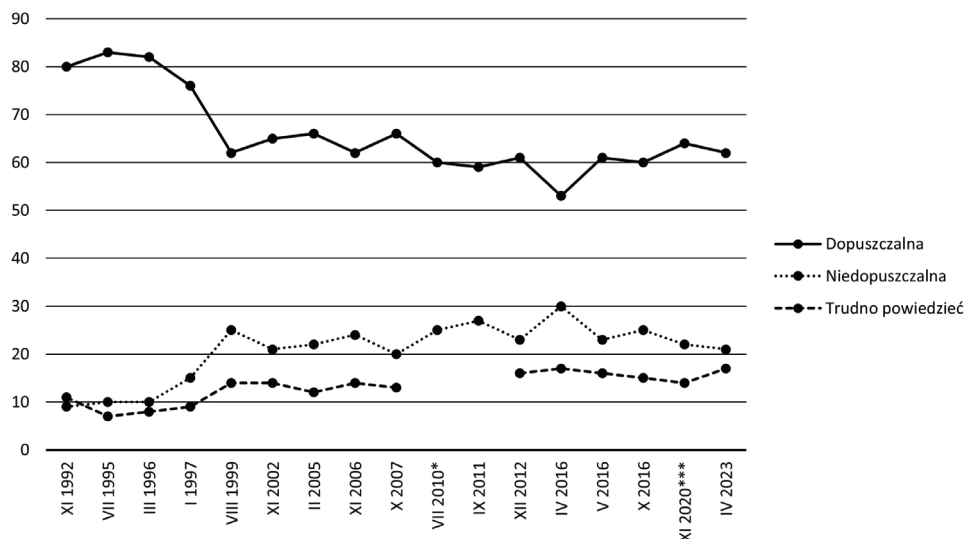
Wykres 5. Dopuszczalność aborcji w sytuacji zagrożenia życia i/lub zdrowia matki (w procentach)



Wykres 6. Dopuszczalność aborcji w sytuacji, kiedy ciąża jest skutkiem czynu zakazanego (w procentach)

W przypadku sytuacji, w których *Ustawa o planowaniu rodziny...* z roku 1993 (*Ustawa...* 1993) dopuszcza aborcję – a więc gdy ciąża zagraża życiu i/lub zdrowiu matki (wykres 5) oraz gdy ciąża jest skutkiem czynu zakazanego (wykres 6; trzeba pamiętać, że nie chodzi wyłącznie o gwałt, choć jest to zapewne najczęstsza przyczyna) – zdecydowana większość respondentów dopuszczała i dopuszcza możliwość aborcji (nawet jeśli były pewne wahania odsetka odpowiedzi dopuszczających aborcję, w żadnym z badań nie było to mniej niż 70%). Warto zwrócić uwagę, że w przypadku czynu zakazanego i zagrożenia zdrowia matki poziom akceptacji dla aborcji wzrósł o około 10 punktów procentowych od 2016 do 2023 roku, a więc od momentu, kiedy temat aborcji znów silnie wszedł do obiegu polityczno-medialnego (wracając zasadniczo do poziomów, na jakim utrzymywał się – pomijając pewne wahania – przez wiele lat).

Z kolei przesłankę, która była przedmiotem badania przez Trybunał Konstytucyjny w roku 2020 – a więc duże prawdopodobieństwo wad/chorób – dopuszczało nieco mniej respondentów niż w poprzednich sytuacjach, ale i tak było to nie mniej niż 60% w badaniach przeprowadzanych od przełomu wieków (w latach 90. nawet więcej; po przełomie wieków odsetek zwolenników tylko raz spadł do 53% – w badaniu sprzed czarnych marszy, a więc zanim problem aborcji wrócił do codziennego obiegu społeczno-polityczno-medialnego). Można postawić w tym miejscu pytanie, czy zamieszanie wokół tej



Wykres 7. Dopuszczalność aborcji w przypadku dużego prawdopodobieństwa wad lub chorób płodu (w procentach)

kwestii nie było czynnikiem, który – być może – odwrócił lub przynajmniej zahamował pewną tendencję spadkową (jeśli chodzi o odpowiedzi dopuszczające aborcję) widoczną na przestrzeni ćwierć wieku (do roku 2016)⁴.

Odnosząc się do powyższych wyników, można przyjąć, że „kompromis aborcyjny” dość mocno wpisał się w świadomość polskiego społeczeństwa, które wyraźnie akceptuje aborcję z przesłanek zawartych w *Ustawie o planowaniu rodziny...* z roku 1993 (Ustawa... 1993), nawet jeśli jedna z nich obecnie nie obowiązuje. Co więcej – w przypadku pytań o aborcję na życzenie (kobieta nie chce mieć dziecka) lub odwołujących się do sytuacji osobistej i/lub materialnej kobiety – wprawdzie poparcie w roku 2023 nie było bardzo wysokie – w przypadku aborcji na życzenie było to 18%, ze względu na sytuację osobistą – 20%, ze względu na sytuację materialną – 21%, ale porównując z wynikami z maja 2016 roku, kiedy poparcie dla aborcji w tychże sytuacjach osiągnęło najniższy poziom ze wszystkich analizowanych badań – nastąpił wzrost: w przypadku aborcji na życzenie o 1/3, w przypadku sytuacji osobistej i materialnej praktycznie można

⁴ W badaniu z roku 2020 (po wyroku TK; zaznaczone na wykresie ***) wątek tej przesłanki został rozszerzony – zadano trzy bardziej precyzyjne pytania o dopuszczalność przerywania ciąży w sytuacji, gdy (a) wiadomo, że: dziecko urodzi się upośledzone (odpowiedzi na to pytanie zostały użyte w porównaniu z innymi badaniami – za dopuszczalne uznało 64% respondentów); (b) z badań prenatalnych wynika, że płód ma zespół Downa (38%); z badań prenatalnych wynika, że płód obciążony jest nieuleczalną chorobą prowadzącą do śmierci (75%; por. Gębka 2021).

mówić o podwojeniu odsetka. Jednocześnie odsetek osób przeciwnych aborcji spadł między wspomnianym badaniem z roku 2016 (był to najwyższy odsetek przeciwników w badaniach od roku 1992) a rokiem 2023 odpowiednio: w przypadku sytuacji osobistej z 80% na 65%, w przypadku sytuacji materialnej z 77% na 65%, w sytuacji, gdy kobieta nie chce mieć dzieci z 78% na 69%.

Można zatem zauważyć nie tylko utrzymanie poparcia dla dopuszczalności aborcji w tych sytuacjach, które wpisują się w „kompromis aborcyjny”, ale również osłabienie sprzeciwu wobec aborcji w tych sytuacjach, których polskie prawo nie dopuszcza (por. Gębka 2018; 2021).

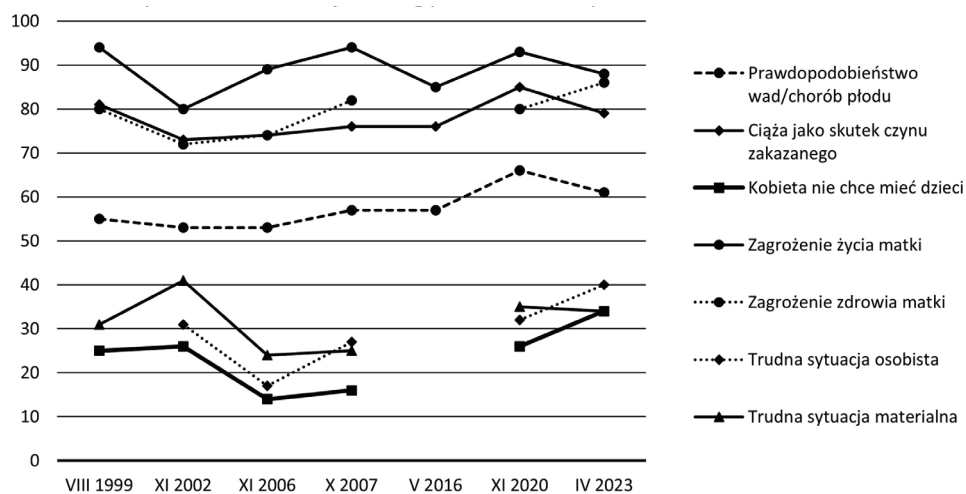
Postawy młodych ludzi wobec aborcji

Omówione wcześniej badania odnosiły się do ogółu społeczeństwa, jednakże można przyrzeć się również opiniom młodszych respondentów, którzy w momencie badania w dorosłe życie albo dopiero wchodzi, albo weszli stosunkowo niedawno, zatem patrząc z nieco innej perspektywy – zadania związane z prokreacją mają dopiero przed sobą lub są w wieku, który najsilniej z prokreacją się wiąże. Można to uczynić, spoglądając najpierw na odpowiedzi respondentów należących do 2 najmłodszych z 6 przedziałów wiekowych w badaniach ogólnopolskich (18-24 lat oraz 25-34 lat⁵), a następnie przyglądając się badaniom, w których uczestnikami byli uczniowie ostatnich klas szkół ponadgimnazjalnych lub ponadpodstawowych (w zależności od tego, czy badania były przeprowadzane przed ostatnią reformą oświaty czy po niej; tak czy inaczej – chodzi o osoby w wieku ok. 18-19 lat).

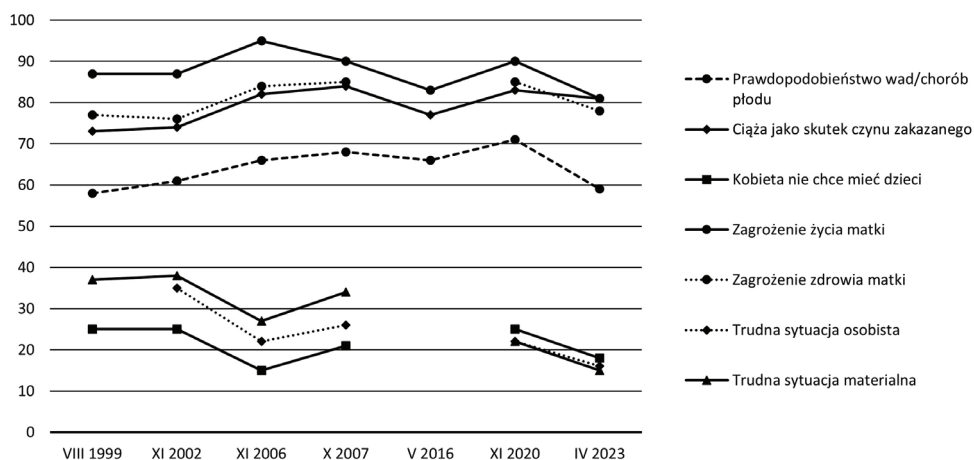
⁵ W badaniach CBOS-u z roku 2007 (CBOS 2007) respondenci uznali, że granica między młodością a wiekiem dojrzałym przypada na mniej więcej 35 rok życia, dlatego w niniejszych analizach można przyjąć, że głos osób z przedziału wiekowego 25-34 lat jest głosem ludzi młodych. Dodatkowo, jeśli chodzi o płodność, to kobiety z przedziałów wiekowych odpowiednio 25-29 lat, 30-34 lat oraz 20-24 lat cechują się największą płodnością (liczbą urodzeń w danym roku na 1000 kobiet – większą niż płodność dla ogółu kobiet w wieku 15-49 lat (GUS 2007; 2008; 2009; 2010; 2011; 2012; 2013; 2014; 2015; 2016; 2017; 2018; 2019; 2020; 2021; 2022)). Można zatem przyjąć, że kwestie prokreacji, ale również związanych z nią wątpliwości, obaw, trudności – w tym ewentualne dylematy związane z aborcją dotyczą właśnie osób należących do tych przedziałów wiekowych. Wprawdzie w ostatnim czasie (lata 2006-2021) dość wyraźnie wzrosła płodność kobiet w wieku 35-39 lat (zbliżając się w roku 2021 do poziomu przedziału wiekowego 20-24 lat oraz ogółu kobiet w wieku 15-49 lat), jednakże w badaniach opinii społecznej dotyczących aborcji dostępny jest przedział wiekowy 35-44 lat, a w przypadku kobiet w wieku 40-44 lat poziom płodności jest dużo niższy (nawet jeśli w okresie od roku 2006 do 2021 wzrósł o ponad połowę, z poziomu 4,9 na 7,7 na 1000 kobiet z tego przedziału wiekowego). W związku z tym można przyjąć – na potrzeby niniejszych analiz – że jakkolwiek kwestia prokreacji i ewentualnych dylematów związanych z np. niepowodzeniami prokreacyjnymi czy aborcją może być również dla osób z tego przedziału wiekowego doświadczeniem osobistym, jednak nie mieszczą się one w przyjętej wyżej periodyzacji młodości.

Odpowiedzi młodych respondentów z badań ogólnych zostały przedstawione – w podziale na różne przesłanki dopuszczalności aborcji – na wykresach 8 i 9.

Widać tu wyraźny podział na grupy przyczyn dopuszczalności aborcji. W sytuacjach, które są dopuszczalne ustawowo (albo były przynajmniej do



Wykres 8. Dopuszczalność aborcji według przesłanek – respondenci w wieku 18-24 lat (w procentach)



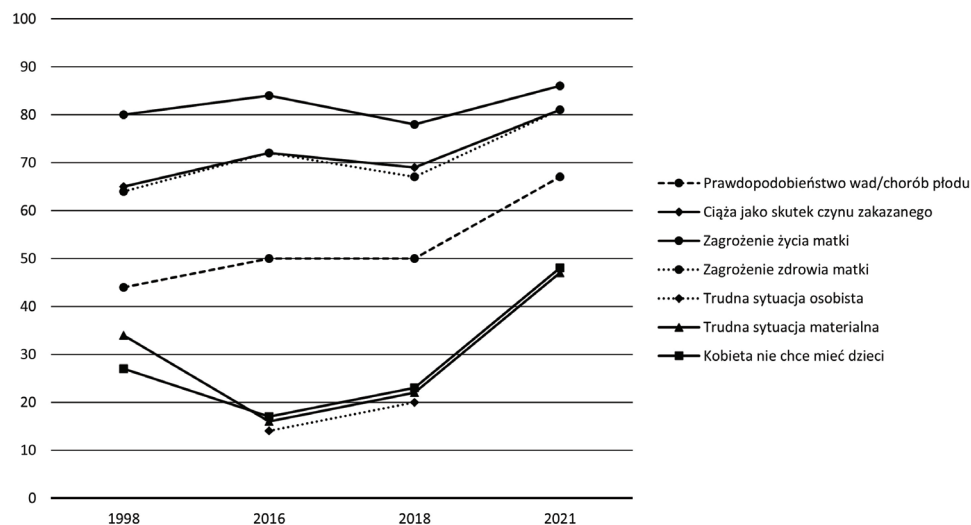
Wykres 9. Dopuszczalność aborcji według przesłanek – respondenci w wieku 25-34 lat (w procentach)

roku 2020/2021), poparcie dla aborcji było dość wysokie – nawet jeżeli zdarzały się pewne zmiany jego poziomu w poszczególnych latach, to w przypadku aborcji w sytuacji zagrożenia życia matki poparcie nie spadło w obu kategoriach wiekowych poniżej 80%; w przypadku zagrożenia zdrowia matki – wśród osób z przedziału wiekowego 25-34 lat – poniżej 75%, a z przedziału wiekowego 18-24 lat – poniżej 70%; w przypadku ciąży będącej wynikiem czynu zakazanego – poniżej 70% w obu kategoriach wiekowych. Z kolei ze względu na przesłankę „eugeniczną” poziom poparcia był nieco niższy, ale i tak wśród osób w wieku 25-34 lat nie spadł w analizowanym okresie poniżej 55%, a wśród osób w wieku 18-24 lat – poniżej 50%, przy czym najwyższy poziom poparcia odnotowano jesienią roku 2020, w okresie działań Trybunału Konstytucyjnego.

Odsetek odpowiedzi popierających aborcję z przesłanek, których polskie prawo nie dopuszczało w analizowanym okresie, w tych przedziałach wiekowych jest niższy, choć widać pewną rozbieżność między tymi dwiema kategoriami wiekowymi, jeśli chodzi o ostatnie wyniki z roku 2023⁶. O ile wśród osób z przedziału wiekowego 25-34 lat (a więc zasadniczo mających największy wkład w realizację zadań prokreacyjnych) wszystkie 3 przesłanki cieszyły się najmniejszym lub prawie najmniejszym poparciem od roku 1999, o tyle wśród osób w wieku 18-24 lat w ostatnim badaniu aborcja z tych 3 przesłanek osiągnęła poparcie na poziomie najwyższym lub prawie najwyższym w całym analizowanym okresie (40% w przypadku trudnej sytuacji osobistej i 34% w przypadku pozostałych).

Wyniki, jakie uzyskano w przypadku respondentów z przedziału wiekowego 18-24 lat, nie są bynajmniej zaskakujące, jeśli zestawić je z wynikami badań CBOS dotyczącymi opinii uczniów ostatnich klas szkół ponadgimnazjalnych/ponadpodstawowych z lat 1998, 2016, 2018 i 2021 (Kawalec 2022). Aborcję z przesłanek ustawowych, które nadal są obowiązujące, popierało nie mniej niż 2/3 badanych (a w ostatnich badaniach nie mniej niż 4 na 5 respondentów, w przypadku zagrożenia życia matki było to 86%), w przypadku przesłanki „eugenicznej” było to około połowy badanych, poza ostatnim badaniem, kiedy było to już 2/3 respondentów. W przypadku przesłanek, których polskie prawo nie dopuszcza, odsetek respondentów akceptujących aborcję w tych sytuacjach był wprawdzie niższy, ale w badaniach z roku 2021 zbliżył się on do 50%, podczas, gdy w roku 2016 był poniżej 20%, a w roku 2018 – poniżej 25%. Nawet w latach 90. był on poniżej 35%. Brakuje wprawdzie danych z badań z roku 1998 i 2021 w przypadku aborcji ze względu na trudną

⁶ W tym miejscu konieczne jest wyjaśnienie, że wyniki wskazujące na niższe poparcie dla aborcji z tych 3 powodów w roku 2006 w porównaniu z rokiem 2002 i 2007 może być skutkiem oddziaływania czynników zewnętrznych w trakcie realizacji badania z roku 2006, które prawdopodobnie zaburzyły rezultaty (CBOS 2006; Gębka 2018; 2021).



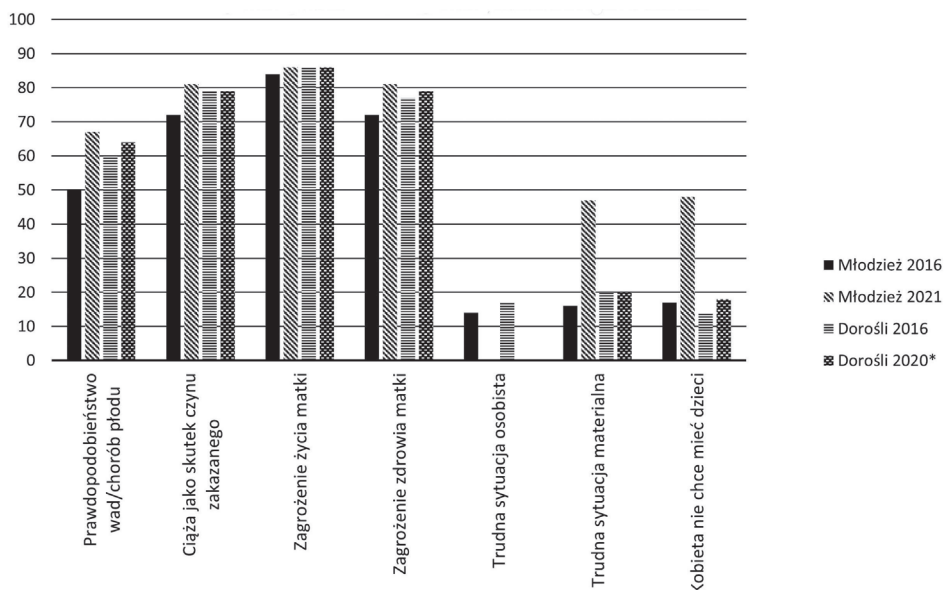
Wykres 10. Dopuszczalność aborcji według przesłanek – uczniowie ostatnich klas szkół ponadgimnazjalnych/ponadpodstawowych (w procentach)⁷

sytuację osobistą kobiety, niemniej jednak można przypuszczać, że nie odbiegałyby one od 2 pozostałych sytuacji.

Wydaje się, że o ile wynik z roku 2016 mógł pokazywać do pewnego stopnia pozytywne efekty prowadzonych przez wiele lat działań na rzecz jak największej ochrony ludzkiego życia od poczęcia (szczególnie jeśli chodzi o przesłanki niedopuszczane przez prawo), o tyle wyniki późniejsze, a zwłaszcza te z roku 2021, pokazują – jak się wydaje – jeśli nie zaprzepaszczenie wcześniejszych osiągnięć w tym zakresie, to przynajmniej bardzo znaczące ich osłabienie.

Idąc za refleksją badaczy z CBOS, warto porównać odpowiedzi uczniów ostatnich klas szkół ponadgimnazjalnych/ponadpodstawowych z odpowiedziami ogółu respondentów w badaniach wykonanych w podobnym okresie w roku 2016 oraz w latach 2020 (dorośli) i 2021 (młodzież). W przypadku tego drugiego porównania zestawiono – jak zauważyła Ilona Kawalec z CBOS (Kawalec 2022, 164) – pomiary wykonane wprawdzie w odstępnie roku (co, jej zdaniem, utrudnia, ale nie wyklucza porównania), ale z drugiej strony ze względu na dość dużą w ostatnich latach stabilność wyników badań ogólnopolskich przyjęto założenie, że porównanie jest tu możliwe (wątpliwość dotyczy ewentualnie przesłanki wady/choroby, por. Kawalec 2022; Gwiazda 2017).

⁷ Opracowanie własne na podstawie danych z publikacji CBOS-u z serii Opinie i Diagnozy (Gwiazda 2017; Kawalec 2019, 2022).

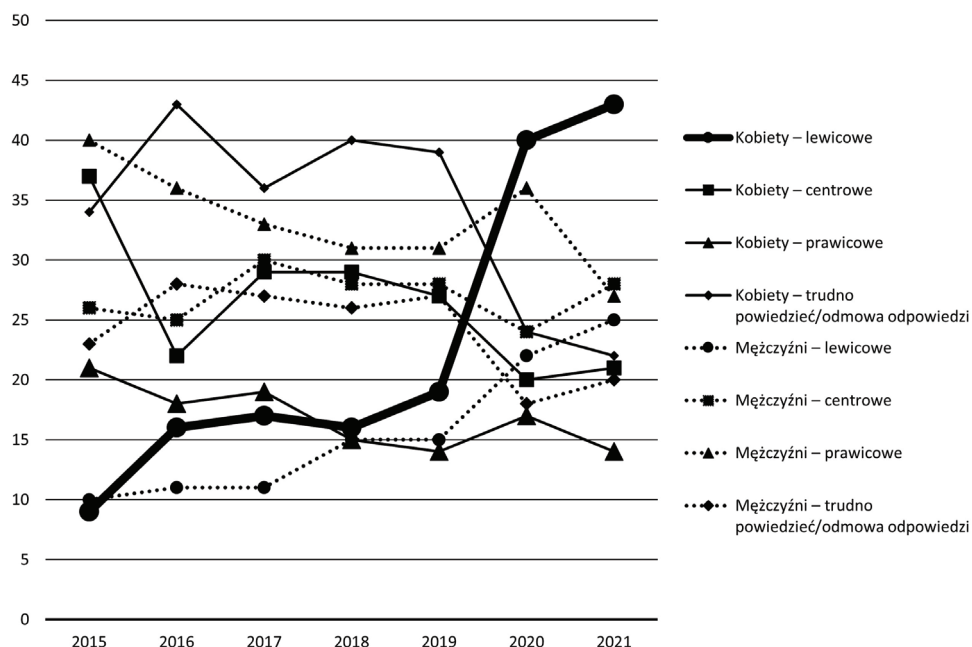


Wykres II. Dopuszczalność aborcji według przesłanek – uczniowie ostatnich klas szkół ponadgimnazjalnych/ponadpodstawowych a dorośli (w procentach)⁸

O ile w przypadku przesłanek dopuszczalnych ustawowo (przynajmniej do momentu wyroku Trybunału Konstytucyjnego) nie było znacznych różnic między opiniami młodzieży i ogółu respondentów, o tyle w przypadku sytuacji materialnej i aborcji na życzenie – różnice w przypadku drugiej pary badań (2020/2021) są wyraźnie widoczne – młodzież z badań z roku 2021 jest nastawiona znacznie bardziej liberalnie niż młodzież badana 5 lat wcześniej oraz dorośli niezależnie od badania. Warto zauważyć, że zbliżone zestawienie stosunku do aborcji młodzieży i ogółu społeczeństwa (ale bez rozbicia na przesłanki), dokonane 3 dekady wcześniej (CBOS 1991a) prowadziło do innych wniosków – że młodzież ówczesna była nastawiona mniej liberalnie do aborcji niż ogół społeczeństwa (a był to również czas gorących dyskusji na temat aborcji, poprzedzających wprowadzenie ustawy z roku 1993).

Dla lepszego zrozumienia stosunku młodego pokolenia do aborcji konieczne jest osadzenie go w nieco szerszym kontekście. W tym celu można odwołać się z jednej strony do badań dotyczących poglądów politycznych młodego pokolenia (osób w wieku 18-24 lat) oraz danych Głównego Urzędu

⁸ Na wykresie uwzględniono przesłankę „trudna sytuacja osobista” tylko dla roku 2016 ze względu na brak danych dla roku 2021 dla młodzieży. Opracowanie własne na podstawie danych z publikacji CBOS-u z serii Opinie i Diagnozy (Gwiazda 2017; Kawalec 2022).



Wykres 12. Deklaracje poglądów młodych Polaków w latach 2015-2021 (w procentach)⁹

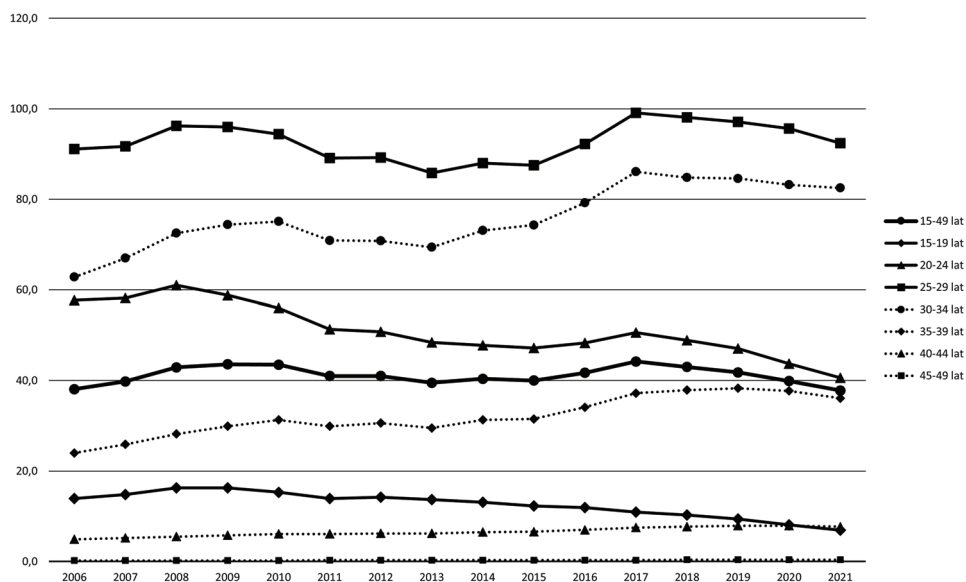
Statystycznego na temat płodności, publikowanych co roku w *Rocznikach demograficznych* (GUS 2007; 2008; 2009; 2010, 2011; 2012; 2013; 2014; 2015; 2016; 2017; 2018; 2019; 2020; 2021; 2022).

Jeśli chodzi o deklaracje poglądów politycznych, to z badań CBOS-u na przestrzeni lat (1990-2021) wynika, że w grupie wiekowej 18-24 lata (Scovil 2021, 55-58; CBOS 2021a) na ogół przeważały poglądy centrowe, jednakże od roku 2020 dominujące stały się poglądy lewicowe (deklarowane w roku 2021 przez 1/3 respondentów). Wśród mężczyzn w tej grupie wiekowej przez większość analizowanego okresu przeważały deklaracje poglądów prawicowych (do 40% w roku 2015; w niektórych badaniach nieznaczną przewagę zyskiwały deklaracje poglądów lewicowych). Z kolei wśród kobiet przez większość czasu również przeważały deklaracje poglądów prawicowych (najwyższy poziom osiągając w 2. połowie lat 90.) – choć na nieco niższym poziomie niż wśród mężczyzn, a kiedy przewagę zyskiwały poglądy lewicowe, to była to większa przewaga niż w przypadku mężczyzn.

⁹ Opracowanie własne na podstawie danych z publikacji CBOS-u z serii *Opinie i Diagnozy* (Scovil 2021) oraz komunikat z badań CBOS-u (CBOS 2021a).

Trzeba jednak zwrócić uwagę na deklaracje poglądów lewicowych przez kobiety – o ile w roku 1990 wskazywało je ponad 30% respondentek, w roku kolejnym wskazania spadły do poziomu nieco ponad 10% i od tego czasu do roku 2019 utrzymywały się na poziomie nieprzekraczającym 25%, a w latach 2004-2015 – na poziomie nieprzekraczającym nawet 15%. Od roku 2016 do 2019 utrzymywały się na poziomie między 15 a 20%, by w roku 2020 osiągnąć poziom 40%, a w roku 2021 – 43% (Scovil 2021; CBOS 2021a). Jednakże w miastach powyżej 100 tysięcy mieszkańców (ich mieszkańcy stanowią około 1/3 populacji Polski) w roku 2020 wśród kobiet w wieku 18-24 lat poglądy lewicowe deklarowało 54% (wśród mężczyzn – 25%), a w roku 2021 w tej samej części populacji aż 62% (wśród mężczyzn – 45%; CBOS 2021a; por. Gębka 2021).

Druga ze wspomnianych kwestii nie odnosi się do poglądów, tylko faktów z zakresu demografii. Chodzi mianowicie o kwestię płodności kobiet w Polsce (ile dzieci rodzą w danym roku kobiety w wieku 15-49 lat oraz w poszczególnych przedziałach wiekowych na 1000 kobiet z tego przedziału). Z analizy danych GUS-u zawartych w *Rocznikach demograficznych* (GUS 2007; 2008; 2009; 2010, 2011; 2012; 2013; 2014; 2015; 2016; 2017; 2018; 2019; 2020; 2021; 2022) wynika, że w okresie 2006-2021 płodność kobiet w wieku

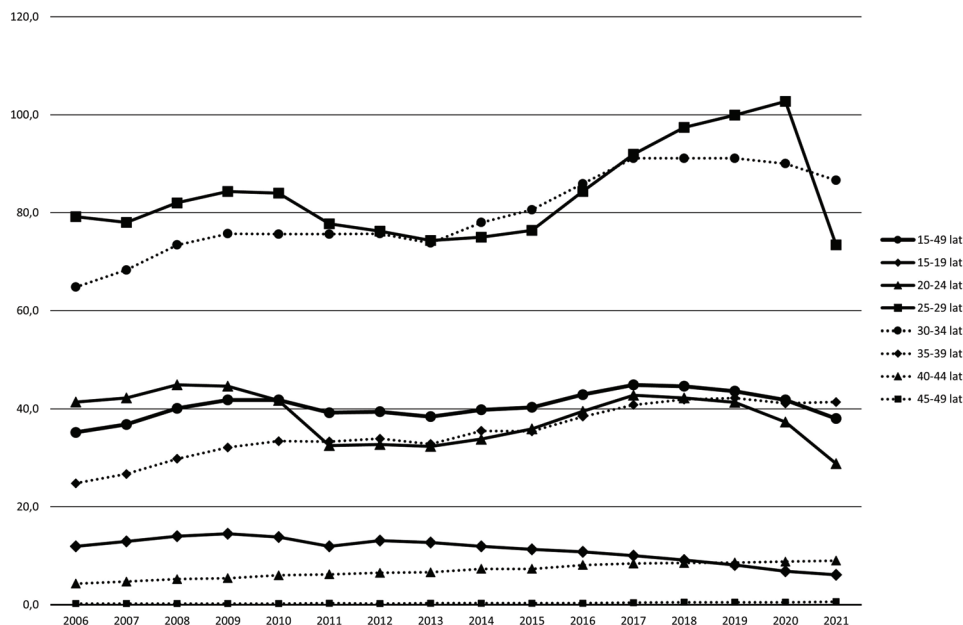


Wykres 13. Płodność kobiet w Polsce w latach 2006-2021 według przedziałów wiekowych (liczba urodzeń na 1000 kobiet)

15-49 lat najwyższy poziom osiągnęła w roku 2017 (44,2 na 1000 kobiet; po wprowadzeniu programu „500+”) i od tego roku zaczęła systematycznie spadać, tendencja ta jest szczególnie widoczna w przypadku przedziałów wiekowych 20-24 lat, 25-29 lat, 30-34 lat, a także 15-19 lat (tu już od roku 2009).

Warto jednak zwrócić szczególną uwagę na płodność kobiet w miastach powyżej 100 tys. mieszkańców i zmianę, jaka zaszła między rokiem 2020 a 2021 w przypadku kobiet w wieku 20-24 lat i 25-29 lat. W pierwszym z przedziałów wiekowych płodność kobiet w roku 2021 wynosiła 77,2% poziomu płodności z roku 2020, a w przedziale wiekowym 25-29 lat – zaledwie 71,5% (dla porównania dla wszystkich kobiet w wieku 15-49 lat z miast powyżej 100 tys. mieszkańców było to 90,9%, a dla kobiet z przedziałów wiekowych 35-39 lat, 40-44 lat i 45-49 lat płodność wzrosła, przy czym w najstarszym przedziale wiekowym było to 120% poziomu z roku 2020; GUS 2007; 2008; 2009; 2010; 2011; 2012; 2013; 2014; 2015; 2016; 2017; 2018; 2019; 2020; 2021; 2022).

Spadek płodności w roku 2021 wpisuje się w dłuższy proces, który można próbować wyjaśnić, odwołując się do różnorodnych kwestii. Można np. wskazywać na wyczerpanie się możliwości oddziaływania o charakterze pronatalistycznym programu „500+”. Można tłumaczyć to również pandemią korona-



Wykres 14. Płodność kobiet w miastach powyżej 100 tys. mieszkańców w latach 2006-2021 według przedziałów wiekowych (liczba urodzeń na 1000 kobiet)

wirusa, która zapewne powstrzymała część decyzji prokreacyjnych. Jednakże wydaje się, że wspomniane uwarunkowania nie wyjaśniają tak znacznego spadku płodności kobiet z miast powyżej 100 tys. mieszkańców z młodszych przedziałów wiekowych (a więc tych, które odpowiadają za większość urodzeń). Zestawiając ten spadek z przywołanymi wcześniej wynikami badań dotyczącymi stosunku młodych ludzi do aborcji oraz ich poglądów politycznych (zwłaszcza w przypadku kobiet) – trudno nie łączyć go jednak z wyrokiem Trybunału Konstytucyjnego z końca roku 2020 i całym klimatem społeczno-politycznym, jaki wytworzył się w ostatnich latach wokół przesłanki „eugenicznej” – łącznie z różnego rodzaju obawami i lękami mającymi źródło m.in. w głośnych medialnie tragicznych przypadkach śmierci kobiet będących w ciąży.

Podsumowanie

Analizując przedstawione wyżej wyniki badań z ponad 3 dekad, można zauważyć, że w świadomości społeczeństwa polskiego dość mocno zakorzenił się tzw. „kompromis aborcyjny”, za czym przemawia przewaga opinii, które dopuszczają aborcję w ściśle określonych sytuacjach (trudnych/niebezpiecznych), a nie w sytuacji, gdy kobieta nie chce mieć dziecka lub wskazuje na trudności osobiste czy materialne. Potrzeba było jednak czasu, aby społeczeństwo polskie zmieniło zdanie na temat dopuszczalności aborcji ze względu na trudną sytuację materialną i/lub osobistą kobiety, ponieważ w latach 90. przeważały opinie o dopuszczalności aborcji w takich przypadkach, a różnica w podejściu do tego zagadnienia pojawiła się dopiero w pierwszej dekadzie XXI wieku. Można z jednej strony przypuszczać, że zmiana ta, jak również systematyczny spadek odsetka odpowiedzi wskazujących na dopuszczalność aborcji w sytuacji, kiedy kobieta nie chce mieć dzieci – a więc przesunięcie opinii społeczeństwa w stronę stanowiska *pro-life* – były w dużej mierze efektem pracy, którą przez lata prowadziły środowiska *pro-life*. Z drugiej jednak strony należy postawić pytanie o to, na ile przesilenie, zmiana trendu, widoczne po roku 2016 jest z kolei skutkiem oddziaływań środowisk *pro-choice*, a na ile skutkiem niektórych inicjatyw środowisk *pro-life*. Chodzi tu o pomysły, które nie trafiły we właściwy moment oraz w społeczne oczekiwania i potrzeby. Można przypuszczać, że podjęcie inicjatyw (np. ustawodawczych), wprowadzających różne rozwiązania służące wsparciu rodzin, w których pojawiło się dziecko dotknięte chorobą lub niepełnosprawnością w pierwszej kolejności, a zmiana przepisów dotyczących dopuszczalności aborcji dopiero w drugiej kolejności – mogły spowodować, że społeczny klimat wokół takiej zmiany byłby inny. W obecnej sytuacji uzyskanie przychylnego odbioru przez

większość społeczeństwa dla takich zmian wydaje się, jeśli nie niemożliwe, to z pewnością niezwykle trudne.

Drugą kwestią, na którą trzeba zwrócić uwagę, jest stosunek młodych Polaków do aborcji. Trudno tu nie zgodzić się z opinią Ilony Kawalec z CBOS-u, która – komentując różnice między młodzieżą a dorosłymi – stwierdza: „rozbieżności te z dużym stopniem prawdopodobieństwa wyznaczą kierunek zmian poglądów polskiego społeczeństwa na temat dopuszczalności aborcji w przyszłości. Pokazują również, co czeka obecne rozwiązania legislacyjne, kiedy młode pokolenia uzyskają pełnię decyzyjności politycznej (np. zastąpią na stanowiskach obecnych pomysłodawców zmian prawa aborcyjnego)” (Kawalec 2022, 164). Opinia ta wydaje się tym bardziej uzasadniona, kiedy zwróci się uwagę na zmianę deklaracji młodych Polaków – a zwłaszcza Polek, jaka dokonała się, kiedy Trybunał Konstytucyjny wydawał orzeczenie o niekonstytucyjności przesłanki „eugenicznej”, nie ulega bowiem wątpliwości, że chodzi tu o przesunięcie „w lewą stronę” nie w wymiarze ekonomicznym (ku etatyzmowi), lecz światopoglądowym (ku liberalizmowi obyczajowemu). Można postawić pytanie, czy walka o dostępność aborcji nie stała się dla młodych (a przynajmniej ich części) doświadczeniem pokoleniowym, kształtującym ich tożsamość i poglądy – tak jak kiedyś, dla innych młodych, była to walka z tzw. „komuną”, z narzuconym z zewnątrz ustrojem. Jeżeli odpowiedź na to pytanie okaże się twierdząca, wówczas patrząc w przewidywalną przyszłość – kiedy ci młodzi ludzie zaczną być osobami kształtującymi rzeczywistość społeczno-polityczną (kiedy zaczną stanowić prawo, ale również edukować kolejne pokolenie młodych) – za sukces z punktu widzenia środowisk *pro-life* będzie można uznać powrót w kwestii aborcji do stanu prawnego zbliżonego do tzw. „kompromisu aborcyjnego”.

Konieczne wydaje się również postawienie pytania, które dotyczy nie tylko aborcji, ale ogólnie nauczania Kościoła na temat kwestii moralno-etycznych związanych z życiem ludzkim (jego początkiem i końcem – np. *in vitro*) oraz ze sferą seksualną, do czego nawiązują w swej działalności środowiska *pro-life*. Chodzi mianowicie o to, na ile sposób przekazywania argumentacji dotyczącej tych zagadnień jest jasny i zrozumiały dla współczesnego człowieka – zwłaszcza człowieka młodego (por. Gębka 2021). Pytanie jest tym bardziej zasadne, jeśli spojrzeć na odpowiedzi osób deklarujących się jako praktykujące częściej niż raz tygodniu (por. Gębka 2021), a które – w obliczu dobrze znanego stanowiska Kościoła – nie odrzucają bynajmniej całkowicie dopuszczalności aborcji. Z jednej strony można chociażby rozważyć w tym kontekście np. ewentualny brak zrozumienia różnicy między aborcją bezpośrednią i pośrednią (a więc np. działaniami skierowanym na ratowanie życia matki, gdzie śmierć dziecka poczętego jest skutkiem ubocznym tychże działań, a nie ich celem). Z drugiej strony trzeba zwrócić uwagę na różnego ro-

dzaju lęki pojawiające się w sytuacjach trudnych (np. zagrożenia życia), które faktycznie mogą dotknąć część respondentów (kobiet bezpośrednio, mężczyzn – pośrednio, np. zagrożenie życia żony/partnerki, będącej równocześnie matką innych dzieci). Ich przewyciężenie wymaga postawy heroicznej, na którą nie każdy jest w stanie się zdobyć.

BIBLIOGRAFIA

- CBOS. 1990. *Opinia publiczna p przerywaniu ciąży*. Warszawa: CBOS. BS/180/77/90.
- CBOS. 1991a. *Prawo o aborcji w opinii młodzieży*. Warszawa: CBOS. BS/204/65/91.
- CBOS. 1991b. *Prawo o aborcji w opinii społeczeństwa*. Warszawa: CBOS. BS/111/35/91.
- CBOS. 1992. *Opinia społeczna o przerywaniu ciąży*. Warszawa: CBOS. BS/409/104/92.
- CBOS. 1996a. *Kwestie ideologiczne: prywatyzacja, bezrobocie, aborcja, konkordat*. Warszawa: CBOS. BS/4/4/96.
- CBOS. 1996b. *Nowelizacja ustawy antyaborcyjnej i jej konsekwencje*. Warszawa: CBOS. BS/176/174/96.
- CBOS. 1996c. *Stosunek do aborcji wobec liberalizacji przepisów jej dotyczących*. Warszawa: CBOS. BS/152/150/96.
- CBOS. 1997. *Stosunek do aborcji po orzeczeniu Trybunału Konstytucyjnego*. Warszawa: CBOS. BS/97/97/97.
- CBOS. 1998. *Stosunek do aborcji po zaostreniu przepisów antyaborcyjnych*. Warszawa: CBOS. BS/20/20/98.
- CBOS. 1999. *Młodzież i dorośli o aborcji*. Warszawa: CBOS. BS/127/99.
- CBOS. 2002. *Opinie o prawie do aborcji*. Warszawa: CBOS. BS/191/2002.
- CBOS. 2003. *Opinie o prawnej regulacji przerywania ciąży*. Warszawa: CBOS. BS/139/2003.
- CBOS. 2005a. *Aborcja. edukacja seksualna. zapłodnienie pozaustrojowe*. Warszawa: CBOS. BS/37/2005.
- CBOS. 2005b. *Wartości i normy w życiu Polaków*. Warszawa: CBOS. BS/133/2005.
- CBOS. 2006. *Postawy wobec aborcji*. Warszawa: CBOS. BS/173/2006.
- CBOS. 2007a. *Między młodością a starością*. Warszawa: CBOS. BS/22/2007.
- CBOS. 2007b. *Opinie na temat aborcji*. Warszawa: CBOS. BS/152/2007.
- CBOS. 2008. *Kontrowersje wokół różnych zjawisk dotyczących życia małżeńskiego i rodzinnego*. Warszawa: CBOS. BS/54/2008.
- CBOS. 2010a. *Co jest ważne, co można, a czego nie wolno – normy i wartości w życiu Polaków*. Warszawa: CBOS. BS/99/2010.
- CBOS. 2010b. *Opinie na temat dopuszczalności aborcji*. Warszawa: CBOS. BS/100/2010.
- CBOS. 2011. *Opinie o prawnej dopuszczalności i regulacji aborcji*. Warszawa: CBOS. BS/102/2011.
- CBOS. 2012. *Opinie o prawie aborcyjnym*. Warszawa: CBOS. BS/160/2012.
- CBOS. 2013. *Wartości i normy*. Warszawa: CBOS. BS/111/2013.
- CBOS. 2016a. *Dopuszczalność aborcji w różnych sytuacjach*. Warszawa: CBOS. BS/71/2016.
- CBOS. 2016b. *Jakiego prawa aborcyjnego oczekują Polacy*. Warszawa: CBOS. BS/144/2016.
- CBOS. 2016c. *Opinie o dopuszczalności aborcji*. Warszawa: CBOS. BS/51/2016.
- CBOS. 2020. *O dopuszczalności przerywania ciąży i protestach po wyroku Trybunału Konstytucyjnego*. Warszawa: CBOS. 153/2020.
- CBOS. 2021a. *Poglądy polityczne młodych Polaków a płeć i miejsce zamieszkania*. Warszawa: CBOS. 28/2021.
- CBOS. 2021b. *Stosunek Polaków do wybranych zjawisk i zachowań kontrowersyjnych moralnie*. Warszawa: CBOS. 165/2021.

- CBOS. 2023. *Stosunek Polaków do aborcji*. Warszawa: CBOS. 47/2023.
- Gębka, Mikołaj. 2021. Wokół początku i końca ludzkiego życia. Refleksja nad stosunkiem Polaków do wybranych kwestii bioetycznych z zakresu nauczania Kościoła katolickiego w świetle badań opinii społecznej. *Teologia i Moralność* 2(30), Vol 16., 147-167. doi: 10.14746/TIM.2021.30.2.4.
- Gębka, Mikołaj. 2018. (Nie)dopuszczalne ograniczanie liczby potomstwa? Refleksja o aborcji w świadomości społecznej Polaków (na podstawie badań opinii publicznej). *Teologia i Moralność* 2(24), Vol 13., 83-114. doi: 10.14746/tim.2018.24.2.8.
- GUS. 2007. *Rocznik demograficzny*. Dostęp: 02.01.2023. <https://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/roczniki-statystyczne/roczniki-statystyczne/rocznik-demograficzny-2022,3,16.html>.
- GUS. 2008. *Rocznik demograficzny*. Warszawa: Zakład Wydawnictw Statystycznych.
- GUS. 2009. *Rocznik demograficzny*. Warszawa: Zakład Wydawnictw Statystycznych.
- GUS. 2010. *Rocznik demograficzny*. Warszawa: Zakład Wydawnictw Statystycznych.
- GUS. 2011. *Rocznik demograficzny*. Warszawa: Zakład Wydawnictw Statystycznych.
- GUS. 2012. *Rocznik demograficzny*. Warszawa: Zakład Wydawnictw Statystycznych.
- GUS. 2013. *Rocznik demograficzny*. Warszawa: Zakład Wydawnictw Statystycznych.
- GUS. 2014. *Rocznik demograficzny*. Warszawa: Zakład Wydawnictw Statystycznych.
- GUS. 2015. *Rocznik demograficzny*. Warszawa: Zakład Wydawnictw Statystycznych.
- GUS. 2016. *Rocznik demograficzny*. Warszawa: Zakład Wydawnictw Statystycznych.
- GUS. 2017. *Rocznik demograficzny*. Warszawa: Zakład Wydawnictw Statystycznych.
- GUS. 2018. *Rocznik demograficzny*. Warszawa: Zakład Wydawnictw Statystycznych.
- GUS. 2019. *Rocznik demograficzny*. Warszawa: Zakład Wydawnictw Statystycznych.
- GUS. 2020. *Rocznik demograficzny*. Warszawa: Zakład Wydawnictw Statystycznych.
- GUS. 2021. *Rocznik demograficzny*. Warszawa: Zakład Wydawnictw Statystycznych.
- Gwiazda, Magdalena. 2017. Stosunek do aborcji. W: *Młodzież 2016* (seria: Opinie i diagnozy nr 38), red. Mirosława Grabowska i Magdalena Gwiazda, 171-177. Warszawa: CBOS.
- Kawalec, Ilona. 2019. Stosunek do aborcji. W: *Młodzież 2018* (seria: Opinie i diagnozy nr 43), red. Mirosława Grabowska i Magdalena Gwiazda, 164-169. Warszawa: CBOS.
- Kawalec, Ilona. 2022. Stosunek do aborcji. W: *Młodzież 2021* (seria: Opinie i diagnozy nr 49), red. Mirosława Grabowska i Magdalena Gwiazda, 158-165. Warszawa: CBOS.
- Kongregacja Nauki Wiary. 1974. *Deklaracja o sztucznym poronieniu „Quaestio de abortu procurato”*.
- Kongregacja Nauki Wiary. 1987. *Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania. Odpowiedzi na niektóre aktualne zagadnienia „Donum vitae”*.
- Malanowski, Jan. 1960. *Stosunek społeczeństwa do przyrostu naturalnego (badania przeprowadzone na zlecenie Towarzystwa Świadomego Macierzyństwa)*. Warszawa: Ośrodek Badania Opinii Publicznej przy „Polskim Radio”. Dostęp: 02.06.2023. http://public.kantarpolska.com/archiv_files/9_035.pdf.
- Matłacz, Agnieszka. 2020. *Dziś TK zajmie się przepisami o aborcji z powodu ciężkiego i nieodwracalnego upośledzenia płodu*. Dostęp: 02.01.2023. <https://www.prawo.pl/prawo/aborcja-eugeniczna-polyi-min-w-przypadku-ciezkiego-uposledzenia,503964.html>.
- OBOP. 1994. *Polacy o prawnym zakazie przerywania ciąży*. Warszawa: Telewizja Polska S.A. OBOP, 43/94.
- OBOP. 1995b. *Polacy o aborcji*. Warszawa: Telewizja Polska S.A. OBOP, 73/95.
- OBOP. 1996. *Opinie o dopuszczalności aborcji*. Warszawa: OBOP, 32/96.
- OBOP. 1997a. *Czy przerywanie ciąży powinno być dozwolone. czy nie?*. Warszawa: OBOP, 002/97.
- Paweł VI. 1968. *Encyklika o zasadach moralnych w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego „Humanae vitae”*.
- Scovil, Jonathan. 2021. Zainteresowanie polityką i poglądy polityczne młodych Polaków. W: *Młodzi Polacy w badaniach CBOS 1989-2021* (seria: Opinie i diagnozy nr 48), red. Mirosława Grabowska, 49-64. Warszawa: CBOS.

Ustawa z dnia 27 kwietnia 1956 r. o warunkach dopuszczalności przerywania ciąży. 1956. Dz.U. z 1956 r, nr 12, poz. 61.

Ustawa z dnia 7 stycznia 1993 r. o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży. 1993. Dz.U. z 1993 r, nr 17, poz. 18 z późn. zm.

Aneks

Komunikaty z badań CBOS i OBOP, na podstawie których zostały opracowane wykresy (jeśli nie zaznaczono inaczej). W zestawieniu i na wykresach podano datę publikacji raportu. Data przeprowadzenia badania była na ogół wcześniejsza o 1-2 miesiące. Gwiazdki przy niektórych datach publikacji zastosowano w celu odróżnienia na wykresach badań opublikowanych w tym samym miesiącu (*, **) bądź wskazania badania odbiegającego od innych (***)

Tabela I. Zestawienie komunikatów badań wykorzystanych do przygotowania wykresów

Data publikacji	Ośrodek badawczy	Numer komunikatu	Data publikacji	Ośrodek badawczy	Numer komunikatu
XI 1992	CBOS	BS/409/104/92	X 2007	CBOS	BS/152/2007
VII 1995	OBOP	73/95	VII 2010**	CBOS	BS/99/2010
III 1996	OBOP	32/96	VII 2010*	CBOS	BS/100/2010
X 1996	CBOS	BS/152/150/96	IX 2011	CBOS	BS/102/2011
XI 1996	CBOS	BS/176/174/96	XII 2012	CBOS	BS/160/2012
I 1997	OBOP	002/97	VIII 2013	CBOS	BS/111/2013
VII 1997	CBOS	BS/97/97/97	IV 2016	CBOS	BS/51/2016
VIII 1999	CBOS	BS/127/99	V 2016	CBOS	BS/71/2016
XI 2002	CBOS	BS/191/2002	X 2016	CBOS	BS/144/2016
IX 2003	CBOS	BS/139/2003	XII 2020***	CBOS	153/2020
II 2005	CBOS	BS/37/2005	III 2021	CBOS	28/2021
VIII 2005	CBOS	BS/133/2005	XII 2021	CBOS	165/2021
XI 2006	CBOS	BS/173/2006	IV 2023	CBOS	47/2023

MIKOŁAJ GĘBKA – doktor, socjolog, adiunkt na Wydziale Teologicznym UAM, absolwent Podyplomowego Studium Rodziny na WT UAM, zainteresowania naukowe: socjologia rodziny.

Rodzina i wiara w życiu mężczyzn osadzonych

Family and faith in the lives of male prisoners

MIROŚLAW BRZEZIŃSKI

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Wydział Teologii, Polska

mbrzezinski@kul.pl

<https://orcid.org/0000-0001-5012-1626>

Abstract: Family and faith, despite the rapid social changes taking place, are still, according to many studies, fundamental values in human life, at least in a declarative sense. During their meetings with inmates serving sentences in various prisons, popes John Paul II and Francis the themes of values, family, faith, the meaning of punishment and the possibilities of making the most of this time were taken up. Using the method of analysis and synthesis of the texts of these two popes, the article intends to show in what way they speak to prisoners, and in what way they show these values, as well as to assess whether these values have meaning in the way in which a sentence of imprisonment is served. In order to show the perception and understanding of these values by the inmates themselves, the author conducted a short survey among men serving a sentence of imprisonment, who were given the chance and opportunity to study family science at the Centre for Studies for Prisoners at the Remand Prison in Lublin. We are aware that this is a small research group (about 30 men are currently studying there), and that most of them (over 70%) participated in the study. The analysis of this research will allow us to see if and what place these values have in this particular social group, also in the context of papal teaching.

Keywords: family; faith; values; prisoners; Center for Prisoner Studies

Abstrakt: Rodzina i wiara mimo dokonujących się szybkich zmian społecznych wciąż według wielu badań stanowią podstawowe wartości w życiu człowieka, przynajmniej w sensie deklaracyjnym. Podczas swoich spotkań z osadzonymi odbywającymi karę pozbawienia wolności w różnych zakładach karnych temat wartości, rodziny, wiary, znaczenia kary i możliwości wykorzystania tego czasu podejmowali Jan Paweł II oraz Franciszek. Posługując się metodą analizy i syntezy tekstów tych dwóch papieży, zechcemy ukazać,

w jaki sposób mówią do osadzonych oraz w jaki sposób ukazują te wartości, czy mają, a jeśli tak, to jakie mają znaczenie również w sposobie odbywania kary pozbawiania wolności. Aby ukazać, jakie mają spojrzenie i rozumienie tych wartości sami osadzeni, została przeprowadzona przez autora krótka ankieta wśród mężczyzn odbywających karę pozbawienia wolności, którzy otrzymali szansę i możliwość studiowania w Centrum Studiów dla Osadzonych przy Areszcie Śledczym w Lublinie na kierunku nauki o rodzinie. Mamy świadomość, że jest to nieliczna grupa badawcza (obecnie studiuje tam ok. 30 mężczyzn), a większość z nich (ponad 70%) uczestniczyła w badaniu. Analiza tych badań pozwoli na zobaczenie, czy i jeśli tak, to jakie miejsce te wartości zajmują w tej szczególnej grupie społecznej, również w kontekście papieskiego nauczania.

Słowa kluczowe: rodzina; wiara; wartości; osadzeni; Centrum Studiów dla Osadzonych

Wstęp

Rodzina i wiara należą według wielu badań do najważniejszych wartości w życiu człowieka. Rodzina rozumiana jest jako ta wspólnota, w której człowiek przychodzi na świat i w której następnie urzeczywistnia swoje podstawowe powołanie (Jan Paweł II 1994, 1), gdzie doświadcza i uczy się bezwarunkowej i bezinteresownej miłości, gdzie uczy się relacji społecznych, gdzie uczy się po prostu być człowiekiem (por. Jan Paweł II 1994, 9). Wiara jest istotna, ponieważ otwiera człowieka na transcendencję, na wartości duchowe, etyczne, otwiera na Boga – Dawcę wszelkiego życia i pozwala Go poznać. Warto zauważyć, że przez wiele osób wartości te wyznawane są w sposób tylko deklaracyjny, ponieważ nie są realizowane. Wielu ludzi żyje w związkach podobnych do życia rodzinnego, a nie w rodzinach zbudowanych na trwałym i nierozwalnym małżeństwie, jak też często nie praktykuje wyznawanej wiary.

Na znaczenie rodziny i wiary w życiu człowieka wielokrotnie wskazuje Magisterium Kościoła. O tych wartościach, jak również o znaczeniu i terapeutycznym charakterze kary i czasu pozbawiania wolności przypominali w sposób szczególny podczas swoich spotkań z osadzonymi papieże Jan Paweł II i Franciszek. Wobec tego w tym artykule, dzięki zastosowaniu metody analizy i syntezy tekstów skierowanych do osób odbywających karę pozbawienia wolności, ukazane zostaną najważniejsze elementy tego nauczania, ale również wskazówki dawane przez papieży osadzonym, by te wartości pomogły im „twórczo” i dobrze przeżyć czas odbywania kary i wrócić do rodziny i społeczeństwa.

W celu swoistej „weryfikacji” nauczania papieskiego skierowanego do osadzonych oraz tego, czy rzeczywiście rodzina i wiara są wartościami u osób, które weszły w konflikt z prawem i odbywają karę pozbawienia wolności w zakładach karnych, została przeprowadzona anonimowa ankieta wśród osadzonych mężczyzn, którzy otrzymali możliwość i szansę studiowania w Cen-

trum Studiów dla Osadzonych prowadzonym przez Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II przy Areszcie Śledczym w Lublinie na kierunku nauki o rodzinie. Analiza wyników badań (udział w niej wzięło ponad 70% z 31 aktualnie studiujących), które przeprowadzono w styczniu 2023 roku, pozwoli odpowiedzieć na pytanie, czy wejście w konflikt z prawem zmienia podejście do tych podstawowych wartości, jakimi są rodzina i wiara, czy też nie. Jest to cel badawczy postawiony w niniejszym artykule.

Wartość człowieczeństwa, sens i znaczenie kary

Jedną z podstawowych wartości, na którą wskazują odbywający karę pozbawienia wolności i studiujący w Areszcie Śledczym w Lublinie, a która nie została uwzględniona w pytaniach ankietowych, ale pojawia się w rozmowach ze studentami, jest, co może zaskakiwać, człowieczeństwo. Wyraża się w prostych słowach, i to od pierwszej edycji studiów: „chciałbym, aby moja rodzina, znajomi, także pracownicy służby więziennej, zanim zobaczą we mnie osadzonego, zobaczyli we mnie człowieka”. Skazani komunikują w ten sposób potrzebę „normalnego” spojrzenia na nich w wymiarze ich człowieczeństwa. Większość z ankietowanych ma świadomość popełnionych złych czynów, za które odbywają karę pozbawienia wolności. Jednakże, co jest niewątpliwie bardzo pozytywne, więźniowie wiedzą, że mimo złego postępowania nie przestają być ludźmi, i potrzebują także uznania ich osobowej godności, bez stygmatyzowania i oceniania. Właśnie o poszanowaniu człowieczeństwa i ludzkiej godności osadzonych mówił podczas wizyty w Zakładzie Karnym w Płocku Jan Paweł II i wyraził to w słowach: „Więzień, każdy więzień, który odbywa karę za popełnione przestępstwo, nie przestał być przecież człowiekiem, obciążonym co prawda słabością, zagrożeniem i grzechem – może zbrodnią – a nawet upartymi nawrotami do niego, ale nie pozbawionym również tej wspaniałej możliwości, jaką jest poprawa, powrót do siebie, jaką jest nawrócenie człowieka, odnowienie w sobie obrazu Bożego. Jesteście skazani, to prawda, ale nie potępieni” (Jan Paweł II 1991, 3). Tymi słowami zwracał się do osadzonych, ale przecież byli tam obecni także pracownicy służby więziennej. Te słowa docierały również do ich najbliższych, do rodzin.

Poszanowanie godności i człowieczeństwa osób osadzonych winno zacząć się jednak, jak zauważa Jan Paweł II, od nich samych. To osadzeni mają niejako zacząć szanować samych siebie, a początek tego znajduje się w otwartości serca na dobro i na prawdę. „Najgorszym więzieniem byłoby serce zamknięte i zatwardziałe, a największym złem rozpacz” (Jan Paweł II 1991, 4). To jest początek drogi ku poszanowaniu własnej godności, ku wolności, drogi powrotu do domu i społeczeństwa.

Odbywanie kary pozbawienia wolności jest, jak wskazuje Jan Paweł II, czasem poszukiwania i poszanowania godności, który powinien być jak najlepiej wykorzystany dla dobra własnego, rodziny i społeczeństwa, czasem osobistej przemiany i nawrócenia. Papież mówił do osadzonych: „«Więzienie», z którego Bóg ma nas wyzwolić, to przede wszystkim to, w którym uwięziony jest nasz duch. Więzieniem ducha jest grzech. Jakże nie przypomnieć w tym kontekście niezwykle głębokich słów Jezusa: «Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Każdy, kto popełnia grzech, jest niewolnikiem grzechu» (J 8,34)” (Jan Paweł II 2000, 4). Tym samym wskazał na powód, dla którego znajdują się w zakładzie karnym. Grzech – popełnione złe czyny prowadzą do „niewoli”, tak w wymiarze zewnętrznym, jak i w wymiarze wewnętrznym, choć kolejność zapewne jest odwrotna. Najpierw jest niewola duchowa, niewola grzechu, która prowadzi do złych czynów, konfliktu z prawem, osądzenia złych czynów i niewoli zewnętrznej. Ojciec święty mówił o tym przy innej okazji: „Grzech sieje zniszczenie. Odbiera pokój sercu i rodzi cierpienie, które narasta potem w relacjach między ludźmi. [...] Z tej właśnie niewoli Duch Boży przychodzi nas wyzwolić” (Jan Paweł II 2000, 5). Wyzwolenie z niewoli grzechu staje się początkiem wyzwolenia z więzienia zewnętrznego. Jest bowiem początkiem drogi do zrozumienia złego postępowania, początkiem drogi do prawdy o ludzkiej naturze, stworzonej na „obraz i podobieństwo Boga” (Rdz 1,27), który jest miłością (1 J 4,8) i który jest dobry (por. Łk 18,19). Zatem człowiek jest powołany, by kochać i by czynić dobro, a nie zło.

Warto też zwrócić uwagę na dwa aspekty nauczania Franciszka poświęconego znaczeniu czasu odbywania kary. Po pierwsze, papież ten mówi o tym, że jest to etap, w którym skazani mogą otrzymać pomoc i nie powinni bać się o nią prosić. Chodzi o pomoc w powrocie do najbliższych i do społeczeństwa. Jako społeczeństwo jesteśmy zobowiązani wesprzeć w tym więźniów. Ojciec święty wyraził to w słowach: „Ten okres waszego życia może mieć tylko jeden cel: podać wam rękę w powrocie na właściwą drogę, podać rękę, by pomóc wam powrócić do społeczeństwa. Wszyscy jesteśmy częścią tego wysiłku, wszyscy jesteśmy zaproszeni, by dodawać otuchy, pomóc i umożliwić waszą rehabilitację. Rehabilitację, której każdy poszukuje i pragnie: więźniowie i ich rodziny, władze penitencjarne, programy społeczne i edukacyjne. Rehabilitacji, która sprzyja i podnosi morale całej wspólnoty i społeczeństwa” (Franciszek 2015b). Warto podkreślić, że papież używa określenia „rehabilitacja”, a więc pomoc w powrocie do społeczeństwa, przywrócenie dobrej opinii (por. *Rehabilitacja* 2023). Ten powrót i opinia są niezwykle ważne chociażby w przypadku poszukiwania pracy po opuszczeniu zakładu karnego. Pomoc jest niezbędna dlatego, że – jak podkreśla Franciszek – osoby osadzone nie tylko „cierpią ból upadku, [...] odczuwają skruchę za swoje czyny, w wielu przypadkach, pośród wielkich ograniczeń, próbują odbudować swoje ży-

cie z samotności, starają się uniknąć społecznego wykluczenia po wyjściu na wolność” (por. Francesco 2016). Stąd wynika niejako drugi ważny aspekt nauczania Franciszka w tym kontekście, a mianowicie konieczność rozmowy z bliskimi, w której dzielenie się swoimi doświadczeniami będzie rodzajem przestrogi dla innych, by grzech i zło nie zbierało dalej ofiar ani wśród najbliższych, ani w społeczeństwie (por. Francesco 2016). Rozmowa może być też pomocna jako element terapii na drodze powrotu, przydatna w zmianie środowiska, by ponownie po wyjściu na wolność nie wejść na drogę zła i konfliktu z prawem.

Wartość i znaczenie rodziny w życiu osadzonych

By wskazać na wartość rodziny w życiu osadzonych mężczyzn, która jest bardzo mocno związana z wartością człowieczeństwa i poszanowaniem ludzkiej godności i która wynika z nauczania papieskiego oraz z ankiety, zasadne wydaje się zwrócenie uwagi na słowa, które trudno jest ująć w kwestionariuszu, a które dotyczą dnia odwiedzin w zakładzie. Wielokrotnie ankietowani w rozmowach zarówno podczas zajęć, jak i poza nimi, podkreślają, że dzień odwiedzin jest niejako „dniem świętym”, w którym nie odbywają się też zajęcia. Jest on „zarezerwowany” na spotkanie z najbliższymi. Powód takiego „poszanowania” dnia odwiedzin zostanie wyjaśniony się przy okazji analizy pytań ankietowych.

Mówiąc o wartości rodziny w czasie swoich spotkań z osadzonymi w zakładach karnych, Franciszek podkreśla, że to Bóg jest jej Twórcą i to On nadał jej tożsamość wspólnoty życia, piękna, prawdy, miłości. Wskazuje jednocześnie, że mimo to czasami przeżywa ona trudności, obecny jest w niej krzyż cierpienia, m.in. związany z przebywaniem kogoś z rodziny w zakładzie karnym, ale zawsze po krzyżu następuje zmartwychwstanie i rodzi się życie. „Rodzina ma boski dokument tożsamości. Bóg nadał rodzinie dokument tożsamości, aby w jej łonie coraz bardziej wzrastały prawda, miłość i piękno. [...] W rodzinie są trudności. W rodzinie zawsze też jest krzyż. Ale w rodzinie po krzyżu, jest także zmartwychwstanie, ponieważ tę drogę otworzył nam Syn Boży. Dlatego rodzina jest źródłem nadziei życia i zmartwychwstania” (Franciszek 2015a). Co więcej, możemy powiedzieć, że również doświadczenie cierpienia i krzyża jest doświadczeniem miłości, która w ostateczności zwycięża i prowadzi do zmartwychwstania. Według Franciszka „całą miłość, jaką Bóg ma w sobie, całe piękno, jakie Bóg ma w sobie, całą prawdę, jaką Bóg ma w sobie, przekazuje rodzinie. A rodzina jest naprawdę rodziną, kiedy potrafi otworzyć ramiona i przyjąć całą tę miłość [...]. To do rodziny należy wybór, należy decyzja, jaką drogą pójdzie” (Franciszek 2015a). W rodzinie

należy pomagać sobie wzajemnie w pokonywaniu trudności i znoszeniu ciężarów, trzeba też wspierać się wzajemnie w konkretnych trudnych sytuacjach (por. Franciszek 2015a). Zdaniem Franciszka, to samo dokonywać się winno także w zakładach karnych, gdzie więźniowie powinni wspierać się wzajemnie w przeżywaniu wszelkich trudności związanych z pobytem w takich miejscach. „Cierpienie i wyrzeczenia mogą uczynić serca egoistycznymi i doprowadzić do konfrontacji, ale mogą też je przemienić w okazje do prawdziwego braterstwa. Pomagajcie sobie nawzajem. Nie bójcie się sobie pomagać” (Francesco 2015b). Ta pomoc rozpoczyna się w dialogu w rodzinie i pomiędzy rodzinami (por. Francesco 2013, 70), dzięki czemu można rozpoznać trudności, słabości i cierpienia i wspólnie im zaradzać.

Biorąc pod uwagę powyższe elementy nauczania papieskiego skierowane do rodzin i do osób odbywających karę pozbawienia wolności, zwróćmy uwagę na wyniki przeprowadzonej ankiety. Wśród odpowiedzi na pytanie o najważniejsze wartości w życiu (można wybrać więcej niż jedną) na pierwszym miejscu znalazły się małżeństwo i rodzina, którą wskazało 80% respondentów. Taki sam procent ankietowanych wskazał miłość. Oczywiście jest, że miłość jest związana z małżeństwem jako jego fundament, a w konsekwencji także z relacjami rodzinnymi.

Na drugim miejscu z 60% wskazaniem znalazły się wolność i wiara. W przypadku wolności, niestety, nie doprecyzowano, jak ją rozumieją ankietowani. Czy jest to wolność rozumiana jako przebywanie poza miejscem odbywania kary, czy jako zdolność człowieka do wyboru dobra. Zapewne kwestia ta będzie przedmiotem przyszłych badań. Kolejne wskazanie to: praca – 20% respondentów. Na pytanie otwarte: inne, jakie? – 15% uczestników badań wskazało dziecko, a więc jest to kolejna odpowiedź bardzo mocno związana z rodziną.

Warto też zwrócić uwagę, że na pytanie: „Które miejsce wśród wyznawanych wartości zajmuje rodzina?” – 62% respondentów przyznało jej pierwsze miejsce, a 38% drugie. Nie było innych odpowiedzi. Czy te wyniki dziwią? Raczej nie, jeśli uwzględni się, że 74% ankietowanych wskazało, że pochodzi z rodziny pełnej, a prawie 70%, że z rodziny o wartościach chrześcijańskich (można było wybrać więcej niż jedną odpowiedź). Tylko około 15% (3 osoby) zadeklarowało pochodzenie z rodziny rozbitej. Odmienna jest obecna sytuacja ankietowanych. Wśród nich jest: 34% żonaty (w związku sakramentalnym), nie ma żonaty (tylko w związku cywilnym), 40% stanu wolnego, 10% rozwiedzionych i 16% żyjących w wolnym związku. Łatwo więc dostrzec różnicę pomiędzy deklarowaną wartością życia rodzinnego, rodziną pochodzenia a aktualną sytuacją.

Na pytanie o dzieci udzielono następujących odpowiedzi: nie posiadam – 23%, 1 – 55%, 2 – 11%, 3 lub więcej – 11%.

Potwierdzeniem znaczenia rodziny w życiu osadzonych są odpowiedzi na kolejne pytania. Pierwsze spośród nich dotyczyło „potrzeby kontaktu z rodziną”. Odpowiedź częściej niż raz w tygodniu wskazało 84%, a tylko 16% stwierdziło, że raz w tygodniu wystarczy. Nikt nie wybrał odpowiedzi: raz na dwa tygodnie, raz w miesiącu czy nie potrzebuję kontaktu.

Interesujące są także odpowiedzi na pytanie: Co daje mi kontakt rodziną? Można było wybrać więcej niż jedną odpowiedź. Respondenci zadeklarowali, że zaspokaja potrzebę: miłości (80%), bliskości (80%), następnie: ważności (26%) oraz przynależności (26%). Jedna osoba (6%) wskazała, że kontakt z rodziną jest dla niej pomocą.

O rzeczywistej wartości rodziny w życiu osadzonych mężczyzn świadczą odpowiedzi na kolejne dwa pytania. Dotyczą one ewentualnych zmian w życiu, które można wprowadzić już teraz i w przyszłości, po odbyciu kary, aby móc być z rodziną. Na pytanie: Czy jestem gotów zmienić swoje życie, by być z rodziną? „tak” odpowiedziało 77% badanych, 11% odpowiedziało – „nie wiem”, a tylko 6% (jedno wskazanie) było na „nie”. Odpowiedź „inne” wybrała jedna osoba. Większość z ankietowanych zadeklarowała już teraz chęć zmiany, a konsekwencją tej decyzji było chociażby podjęcie studiów. Drugie pytanie brzmiało: Czy po odbyciu kary jestem gotów do zmiany sposobu życia, by być z rodziną? Twierdząco odpowiedziało na nie – 72%, przecząco – 11%, nie wiem – 11%. Jedna osoba – 6% wybrała odpowiedź – inne – ale nie wskazała, jakie mogłoby to być zachowanie. Odpowiedzi na te pytania, mimo że deklaratywne, pokazują chęć przemiany życia ze względu na wartość rodziny i na chęć przebywania z nią. Negatywne odpowiedzi mogą być związane z niewiadomą, jak respondenci zostaną przyjęci, jak też z brakiem chęci powrotu do środowiska, które wprowadziło ich w konflikt z prawem.

Biorąc pod uwagę powyższe wyniki badań, należy podkreślić, że niewątpliwie warto pracować z osadzonymi, by pomóc im w powrocie do rodzin i społeczeństwa. Należy jednak podkreślić konieczność pomocy rodzinom w ich przyjęciu oraz pracy nad zmianą mentalności społeczeństwa, by było bardziej otwarte na osoby, które odbywały karę pozbawienia wolności.

Wiara w życiu osadzonych

Kolejną wartością, na którą wskazują Jan Paweł II i Franciszek podczas swoich spotkań z osadzonymi w zakładach karnych i która była przedmiotem badań ankietowych, jest wiara. Jak wskazuje Franciszek: „Autentyczna wiara zawsze pociąga za sobą głębokie pragnienie zmiany świata, przekazania wartości, zostawienia czegoś dobrego po sobie na ziemi” (Franciszek 2013, 183). Jest więc drogą przemiany człowieka, zwłaszcza tego, który postępuje źle i wszedł

w konflikt z prawem, aby dzięki metanoi pozostawił po sobie ślad dobrych czynów, a nie tylko złych. Co więcej „z wiary w Chrystusa, który stał się ubogim, będąc zawsze blisko ubogich i wykluczonych, wypływa troska o integralny rozwój osób najbardziej opuszczonych przez społeczeństwo” (Franciszek 2013, 186). Dotyczy to więc osób odbywających karę pozbawienia wolności, ale także ich rodzin, by dzięki tej trosce cierpliwie, z wiarą i nadzieją w przemianę oczekiwały na powrót bliskich, którzy pozostają w odosobnieniu. Wiara w Boga kochającego każdego człowieka i okazującego miłosierdzie każdemu, kto o to prosi, pozwala spojrzeć z miłosierdziem również na więźniów. Według Franciszka, istnienie więzień pokazuje, jakie jest społeczeństwo, które w jakiejś mierze przez przemilczenia i zaniechania doprowadziło do kultury odrzucenia i wykluczenia (por. Francesco 2016). Konsekwencją tego jest poczucie osamotnienia i opuszczenia osadzonych, czują się oni zapomniani przez wszystkich. Jednakże, jak podkreśla Franciszek, w spotkaniu z osadzonymi wiara otwiera na „Boga, który nie zapomina o swoich dzieciach, nigdy ich nie porzuca, jest Ojcem «bogatym w miłosierdzie» (Ef 2,4), który zawsze zwraca do nich swoje pogodne i życzliwe spojrzenie, zawsze czeka z otwartymi ramionami. Wiara daje nadzieję, że Bóg nie męczy się, by pokazać grzesznikowi drogę powrotną i drogę do spotkania z Nim. Wiara i miłość dają fundamentalną pewność, że nic i nigdy nie może nas oddzielić od miłości Boga! Nawet kraty więzienia, a jedyną rzeczą, która może oddzielić człowieka od Niego jest grzech, który kiedy jest wyznany ze skruchą, staje się miejscem spotkania z Nim, ponieważ On jest miłosierdziem” (Francesco 2015a). Wiara w Jezusa, który „troszczy się o głodnych, spragnionych, bezdomnych czy uwięzionych (Mt 25,34-40), jest wyrazem miłosierdzia Boga Ojca i staje się nakazem moralnym dla całego społeczeństwa” (Francesco 2016). Staje się też nakazem moralnym dla uwięzionych do przemiany ich życia. Wiara więźniów w miłosiernego Boga to otwarcie się na prawdę i miłość oraz wejście na „drogę spotkania z Bogiem, umiejętność pozwolenia na to, by spojrzał na nas Bóg, który nas kocha. To wyjście na spotkanie z Bogiem, który szuka człowieka, który kocha, który potrafi zrozumieć, potrafi wybaczyć błędy, bierze za rękę i wprowadza z powrotem do wspólnoty” (Francesco 2014). Wiara otwiera na miłosierdzie Ojca, który czeka z otwartymi ramionami na każdego zagubionego i marnotrawnego syna (por. Łk 15,11-32), wychodząc na jego spotkanie. Doświadczenie wiary, podkreśla Franciszek, pozwala zrozumieć i dostrzec, że Jezus poszukuje człowieka, że chce uleczyć jego rany, że przychodzi, aby pomóc odzyskać godność dziecka Bożego (por. Franciszek 2015b), aby na nowo przywrócić ludzką godność.

W czasie Roku Jubileuszowego Jan Paweł II mówił, że wiara osób „przebywających w więzieniu, odczuwających żal lub wyrzuty sumienia myśląc o czasach, kiedy żyli na wolności, a jednocześnie dźwigają brzemień teraz-

niejszości, która zdaje się nigdy nie przemijać może zdecydowanie pomóc w osiągnięciu wewnętrznej równowagi, jakiej człowiek potrzebuje” (Jan Paweł II 2000, 2). Wiara może pomóc, ponieważ „celem spotkania Jezusa z człowiekiem jest jego zbawienie, którego jednak nie narzuca, lecz proponuje. Oczekuje, że człowiek przyjmie je z ufnością, i uzdolni jego umysł do wielodusznych decyzji, prowadzących do naprawienia wyrządzonego zła i do szerzenia dobra. Ta droga jest czasem długa, ale z pewnością pobudza do działania, bo człowiek nie idzie nią sam, lecz razem z Chrystusem i z Jego pomocą. Jezus jest cierpliwym towarzyszem podróży, umie uszanować tempo i rytm ludzkiego serca” (Jan Paweł II 2000, 2). Pedagogia cierpliwego towarzyszenia Jezusa każdemu człowiekowi, również tym najbardziej zagubionym, przebywającym w więzieniach, wyraża się dziś m.in. przez posługę duszpasterską kapelanów, którzy niosą Ewangelię za kraty i pomagają w spotkaniu z miłosiernym i kochającym Bogiem. Znaczenie obecności kapelanów w zakładach karnych podkreślał Jan Paweł II już podczas spotkania z więźniami w Płocku w 1991 roku. Wyrażał swą radość z obecności kapelanów i duszpasterzy w tych miejscach jako osób niosących Chrystusa i wolność, którą tylko On dać może, jako tych, którzy będą dawać nadzieję i prowadzić na spotkanie z kochającym i miłosiernym Ojcem (por. Jan Paweł II 1991, 3).

O znaczeniu wiary w życiu osadzonych świadczą także odpowiedzi na pytania ankietowe, które potwierdzają słowa kierowane do osadzonych przez Jana Pawła II i Franciszka oraz ukazują jej rolę podczas przemiany życia i powrotu do jedności z samym sobą, z rodziną i ze wspólnotą.

W przypadku pytania: Które miejsce zajmuje wiara/wartości duchowe w twoim życiu, 16% respondentów wskazało ją na pierwszym miejscu, 22% – na drugim, 41% – na trzecim, a 11% – na czwartym. Przypomnijmy, że na pierwszym lub drugim postawili rodzinę, więc pozostałe wartości, w tym wiara, są za nią. Takie odpowiedzi nie dziwią też w związku z pytaniem dotyczącym wiary. Wiarę w Boga zadeklarowało 88% ankietowanych, natomiast 12% odpowiedziało – „Nie interesuje mnie wiara”. Na znaczenie wiary w życiu odbywających karę pozbawienia wolności wskazuje też, że na pytanie: Jeśli tak [jeśli wierzę], to czy wiara pomaga mi w przeżywaniu czasu odbywania kary?, odpowiedzi twierdzącej udzieliło aż 83% ankietowanych, a przeczącej – 16%. Respondenci deklarowali też, co daje im wiara (można było dokonać wyboru więcej niż jednej odpowiedzi). Wsparcie, wskazało – 50%, siłę – 61%, wewnętrzną moc – 66%, wytrwałość – 6%

Kolejne pytanie było niejako konsekwencją pytania o wartość wiary oraz o wartości duchowe i dotyczyło wsparcia duchowego i duszpasterskiego. Brzmiało ono następująco: Czy potrzebuję wsparcia duchowego/religijnego w miejscu odosobnienia? Na to pytanie 78% ankietowanych odpowiedziało, że potrzebują takiego wsparcia, natomiast 22% respondentów wybrało odpowiedź

przeczącą. Widzimy, że niektórzy spośród tych, którzy podkreślali znaczenie wiary w ich życiu, nie widzą potrzeby takiego wsparcia, natomiast większość takiego wsparcia/towarzyszenia potrzebuje i oczekuje. W związku z tym kolejny punkt ankiety dotyczył obecności kapelana/duszpasterza i możliwości kontaktu z nim. Na pytanie: Czy masz możliwość kontaktu z duszpasterzem?, twierdząco odpowiedziało 78% respondentów, 16% zaznaczyło, że nie ma takiej możliwości (biorąc pod uwagę ich sytuację, można mieć wątpliwości), a jeden z uczestników badania (6%) wskazał, że nie potrzebuje takiego kontaktu.

Warto jeszcze zwrócić uwagę na pytania dotyczące sytuacji rodzinnej i wartości wiary oraz potrzeby opieki duszpasterskiej. Na pytanie: Czy moja rodzina jest wierząca? – tak odpowiedziało 88% ankietowanych, a nie – 12% ankietowanych. Natomiast na pytanie: Jeśli tak, to: Czy potrzebuje wsparcia duszpasterskiego? Twierdząco odpowiedziało aż 72% ankietowanych. Natomiast odpowiedzi nie udzieliło 28% ankietowanych. W związku z tym widać, że temat wiary jest obecny w rozmowach z rodziną, co potwierdza kolejne pytanie, które brzmiało: Czy rodzina ma możliwość kontaktu z duszpasterzem? Na to pytanie tak odpowiedziało – 50%, nie – 38%, a 12% wskazało, że takiego kontaktu nie potrzebuje. Widać z tego, że w obszarze towarzyszenia duszpasterskiego rodzinom osób odbywających karę pozbawienia wolności Kościół ma jeszcze trochę pracy do wykonania i że jest taka potrzeba, o czym mówią ankietowani. Oczywiście, aby ten obraz był jaśniejszy, należałoby zapytać o to rodziny ankietowanych, ale niestety obecnie nie ma takiej możliwości. Byłby to niewątpliwie ważny obszar badawczy, zwłaszcza dla działań duszpasterskich wobec rodzin osób osadzonych.

Wnioski

Dokonując analizy nauczania Jana Pawła II i Franciszka skierowanego do odbywających karę pozbawienia wolności w różnych zakładach karnych i ich rodzin oraz podsumowując wyniki przeprowadzonej ankiety wśród mężczyzn odbywających karę pozbawienia wolności, można stwierdzić, że podstawowe wartości wyznawane przez te osoby są bardzo podobne do tych, które wyznają ludzie żyjący w normalnych warunkach, na wolności, i są to: człowieczeństwo, osobowa godność, małżeństwo, rodzina, miłość, wiara.

Mając na uwadze fakt, że w ankiecie uczestniczyła szczególna grupa osadzonych, którzy studiują w Centrum Studiów dla Osadzonych prowadzonym przez Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II i muszą spełniać warunki nie tylko uniwersyteckie, lecz także penitencjarne, wyniki badań mogą nie być adekwatne do ogółu osób odbywających karę pozbawienia wolności, ale z pewnością są reprezentatywne dla grupy studiującej. Wynika z nich, że

mimo przebywania w Areszcie Śledczym wartości rodziny i wiary są podstawowymi, które są przez nich deklarowane. Co więcej część z ankietowanych wskazała, że będą w stanie podjąć wysiłki, by zmienić swoje postępowanie po odbyciu kary ze względu na wartość rodziny i na chęć naprawienia relacji rodzinnych, a wiara i doświadczenie Boga jest ważnym elementem chęci poprawy i zmiany swojego życia. To pokazuje też i potwierdza słowa Jana Pawła II i Franciszka o konieczności pomocy w resocjalizacji osobom odbywającym karę pozbawienia wolności, a inicjatywa studiów dla osadzonych jest tego przykładem. „Jezus [...] przypomina, że my, wszyscy chrześcijanie, jesteśmy powołani do troski o najsłabszych mieszkańców ziemi” (Franciszek 2013, 209). Dlatego warto podejmować wysiłki i działania na rzecz tych, którzy zagubili się na drodze swojego życia, by odnaleźli jego sens, by wrócili do swoich najbliższych, do rodzin, do społeczeństwa i wspólnoty Kościoła.

BIBLIOGRAFIA

- Francesco. 2014. *Discorso durante la visita ai detenuti, al personale penitenziario e alle loro famiglie*. Castrovillari (Cosenza) 21 giugno 2014. Dostęp: 13.02.2023. https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/june/documents/papa-francesco_20140621_visita-pastorale-cassano-carcere.html.
- Francesco. 2015a. *Discorso durante la visita alla Casa Circondariale „Giuseppe Salvia”*. Napoli 21 marzo 2015, Dostęp: 13.02.2023. https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/march/documents/papa-francesco_20150321_napoli-pompei-detenuti-poggioreale.html.
- Francesco. 2015b. *Discorso durante la visita al Centro di Rieducazione Santa Cruz – Palmasola*. Santa Cruz de la Sierra (Bolivia). 10 luglio 2015. Dostęp: 13.02.2023. https://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2015/july/documents/papa-francesco_20150710_bolivia-palmasola.html.
- Francesco. 2016. *Discorso durante la Visita al Centro di Riabilitazione Sociale*. Ciudad Juárez, 17 febbraio 2016. Dostęp: 13.02.2023. https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/february/documents/papa-francesco_20160217_messico-detenuti.html.
- Franciszek. 2013. *Adhortacja apostołska o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie „Evangelii gaudium”*.
- Franciszek. 2015a. *Przemówienie podczas Święta Rodziny i modlitewnego czuwania*. B. Franklin Parkway, Filadelfia 26 settembre 2015. Dostęp: 13.02.2023. https://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2015/september/documents/papa-francesco_20150926_usa-festa-famiglie.html.
- Franciszek. 2015b. *Przemówienie podczas spotkania z więźniami*, Curan-Fromhold Prison, Filadelfia 27 wrzesień 2015. Dostęp: 13.02.2023. https://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2015/september/documents/papa-francesco_20150927_usa-detenuti.html.
- Jan Paweł II. 1991. *Przemówienie do więźniów wygłoszone w Zakładzie Karnym w Płocku*. Płock. 07.06.1991. Dostęp: 15.02.2023. https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/30plock_07061991.html.
- Jan Paweł II. 1994. *List do rodzin „Gratissimam sane”*.
- Jan Paweł II. 2000. *Więzenie ma sens, gdy służy odnowie człowieka*. Jubileusz w więzieniach. Rzym. 09.07.2000. Dostęp: 15.02.2023. https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/homilie/wiezienie_09072000.html.

Rehabilitacja, *Słownik Języka Polskiego PWN*. Dostęp: 07.06.2023. <https://sjp.pwn.pl/sjp/rehabilitacja;2514620.html>.

MIROSLAW BRZEZIŃSKI – ks. dr hab., prof. KUL, kapłan diecezji łomżyńskiej. W latach 2003-2009 przewodniczący Wydziału Duszpasterstwa Rodzin, kierownik 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* publikującej w języku polskim dokumenty Papieskiej Rady ds. Rodziny oraz dokumentów z Kongresów Teologiczno-Pastoralnych odbywających się w ramach Światowych Spotkań Rodzin z Ojcem Świętym.

Kierownik Katedry Nauk o Rodzinie w Instytucie Nauk Teologicznych na Wydziale Teologii KUL, prodziekan ds. studenckich WT KUL.

**Duszpasterskie towarzyszenie
narzeczonym i młodym małżonkom
w Kościele katolickim według najnowszego dokumentu
Dykasterii ds. Świeckich, Rodziny i Życia
na tle dotychczasowej praktyki duszpasterskiej
i dokumentów Magisterium¹**

The Pastoral Accompaniment of fiancées and young marriages
in the Catholic Church in the light of the new document
of the Dicastery for Laity, Family in Life,
presented against the backdrop of former pastoral practice
and documents of Magisterium

PAWEŁ GAŁUSZKA

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Polska

pawel.galuszka@upjp

<https://orcid.org/0000-0001-8524-2997>

MAGDALENA DEJ

Wydział Duszpasterstwa Rodzin Kurii Metropolitalnej w Krakowie, Polska

m.dej@diecezja.pl; magdadej@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-6258-7199>

Abstract: The purpose of this article is to reflect on the pastoral accompaniment of those preparing for marriage in the Catholic Church proposed in the latest document *Catechumenal Pathways for Married Life* presented in 2023 by the Dicastery for Laity, Family and

¹ Publikacja dofinansowana ze środków budżetu państwa w ramach programu (Doskonała Nauka wsparcie Konferencji Naukowych) Ministra Edukacji i Nauki pod nazwą „II Kongres dla Małżeństwa i Rodziny” nr projektu DNK/SP/556901/2022, kwota dofinansowania 110 000zł, całkowita wartość projektu 165 800 zł.

Life. It was done against the background of previous Magisterium documents and pastoral practice in the preparation for the sacrament of marriage over the last century. In order to achieve this aim, the documents of the universal Church and the documents of the Polish Episcopal Conference dealing with this issue have been analysed, as well as the statements of individual popes. The Second Vatican Council brought a significant change in the view on the sacrament of marriage. A consequence of the Council's reflection were the later guidelines on the manner of preparation of fiancées contained in John Paul II's exhortation *Familiaris consortio*. The most recent document of the Dicastery for Laity, Family and Life, written after the publication of Pope Francis' exhortation *Amoris laetitia*, proposes significant changes in the accompaniment of fiancées and young married couples. According to the guidelines of the document, this should be carried out through the path of catechumenal initiation, the first aim of which is to bring the engaged couples closer to the Church and to awaken their faith, and only the second is direct preparation for marriage.

Keywords: preparation for the sacrament of marriage; engaged couples; pastoral care of families; accompaniment; catechumenal path

Abstrakt: Przedmiotem artykułu jest refleksja nad duszpasterskim towarzyszeniem osobom przygotowujących się do zawarcia ślubu w Kościele katolickim proponowanym w najnowszym dokumencie *Drogi wtajemniczenia katechumenalnego do życia małżeńskiego* z 2023 r. Dokonana ona została na tle dotychczasowych dokumentów Magisterium oraz praktyki duszpasterskiej w zakresie przygotowania do sakramentu małżeństwa na przestrzeni ostatniego stulecia. Dla zrealizowania tak postawionego celu przeprowadzono analizę dokumentów Kościoła powszechnego, a także dokumentów Konferencji Episkopatu Polski odnoszących się do tego zagadnienia, przeanalizowano ponadto wypowiedzi poszczególnych papieży. Sobór Watykański II przyniósł istotną zmianę w spojrzeniu na sakrament małżeństwa. Konsekwencją refleksji soborowej były późniejsze wytyczne dotyczące sposobu przygotowania narzeczonych zawarte w adhortacji *Familiaris consortio* Jana Pawła II. Najnowszy dokument Dykasterii ds. Świeckich, Rodziny i Życia powstały po publikacji adhortacji *Amoris laetitia* papieża Franciszka proponuje zmiany w towarzyszeniu narzeczonym i młodym małżonkom. W myśl założeń tego dokumentu powinno być ono realizowane poprzez drogę wtajemniczenia katechumenalnego, której pierwszym celem jest przybliżenie narzeczonych do Kościoła i rozbudzenie wiary, a dopiero drugim pośrednie przygotowanie do ślubu.

Słowa kluczowe: przygotowanie do sakramentu małżeństwa; narzeczeni; duszpasterstwo rodzin; towarzyszenie; droga katechumenalna

Wstęp

Małżeństwo jako wyłączny związek mężczyzny i kobiety, mający swe źródło w prawie naturalnym jest rzeczywistością, której początków nie sposób umieścić w konkretnym punkcie czasowym; stoi ona u zarania dziejów ludzkich.

Wraz z przyjściem Chrystusa podniesione zostało do rangi sakramentu, przez co rozumie się, że miłość małżonków chrześcijańskich włączana jest w miłość Bożą oraz „doznaje wzbogacenia przez odkupieńczą moc Chrystusa i zbawczą działalność Kościoła” (Sobór Watykański II 1965, 48). Sakramentalny związek mężczyzny i kobiety to typ oblubieńczej relacji Chrystusa do Kościoła (Jan Paweł II 1988, 52). Ten niezwykły wymiar sakramentalny małżeństwa przez kolejne wieki chrześcijaństwa był przedmiotem refleksji teologicznej i duszpasterskiej, której ożywienie obserwuje się zwłaszcza w XX i XXI wieku.

W refleksję tę wpisuje się nauczanie papieża Franciszka, który 8 października 2013 roku ogłosił decyzję o zwołaniu Synodu o rodzinie. Nowością był fakt, że synod odbył się w dwóch etapach: w roku 2014 jako synod nadzwyczajny, a w roku 2015 – zwyczajny. Dnia 19 marca 2016 roku papież Franciszek podpisał posynodalną adhortację *Amoris laetitia*. Pięć lat po publikacji tego dokumentu decyzją Franciszka w całym Kościele obchodzony był Rok Rodziny *Amoris laetitia*, którego celem było przede wszystkim zaproszenie do refleksji na tematy zawarte w adhortacji, a także ożywianie duszpasterstwa rodzin. Jednym z owoców tego roku są wytyczne Dykasterii ds. Świeckich, Rodziny i Życia dotyczące nowej propozycji towarzyszenia narzeczonym i młodym małżonkom w postaci *Drogi wtajemniczenia katechumenalnego do życia małżeńskiego*.

Celem artykułu jest przedstawienie oraz analiza tego dokumentu, zmierzająca do prezentacji wniosków dotyczących przygotowania narzeczonych do zawarcia sakramentu małżeństwa oraz towarzyszenia im u początku tej drogi. Jest to szczególnie istotne w kontekście rozpoczętej w polskim środowisku dyskusji nad narzeczeństwem i początkami życia małżeńskiego, jaka odbyła się podczas II Międzynarodowego Kongresu dla Małżeństwa i Rodziny: *Małżeństwo – wybór czy dar?*, w dniach 17-19 listopada 2022 roku.

Artykuł składa się z dwóch części. W pierwszej prześledzono szereg dokumentów, przede wszystkim posoborowych, począwszy od *Familiaris consortio*, poprzez publikowane w czasie pontyfikatu Jana Pawła II, następnie także wypowiedzi papieża Benedykta, aż po najnowsze publikacje papieża Franciszka. Są one bezpośrednim tłem dla wspomnianych już wytycznych. Druga część artykułu poświęcona jest natomiast analizie dokumentu *Drogi wtajemniczenia katechumenalnego do życia małżeńskiego*, który proponuje najwięcej zmian w praktyce towarzyszenia narzeczonym w ich przygotowaniu do zawarcia związku małżeńskiego od czasów wytycznych bazujących na *Familiaris consortio*.

I. Przygotowanie do sakramentu małżeństwa w dokumentach Magisterium Kościoła

Koniec XIX wieku i kolejne lata były czasem wzmożonego namysłu nad małżeństwem w Kościele katolickim. Jego przejawem były dokumenty Magisterium odnoszące się do tego tematu; począwszy od encykliki papieża Leona XIII *Arcanum fidei* (Encyklika Ojca Świętego Leona XIII o małżeństwie chrześcijańskim) z 1880 roku, poprzez encyklikę Piusa XI *Castii connubii* z 1930 roku o małżeństwie chrześcijańskim, aż po czas Soboru Watykańskiego II i dokumenty będące efektem refleksji soborowej na temat małżeństwa i rodziny. Obrady soborowe zaowocowały pogłębioną refleksją nad istotą małżeństwa, jego celami i rolą w Kościele. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* z 1965 roku poświęca kilka punktów małżeństwu i rodzinie (nr 47-52), zwracając uwagę na godność małżonków, wyjątkowość ich relacji, która opiera się na odniesieniu do Boga. Ojcowie soborowi w *Gaudium et spes* stwierdzają wręcz, że sakrament niejako uświęca małżonków: „Dlatego osobny sakrament umacnia i jakby konsekruje małżonków chrześcijańskich do obowiązków i godności ich stanu” (Sobór Watykański II 1965, 48). Ważnym kontekstem dla tej wypowiedzi są stwierdzenia innej konstytucji *Vaticanum II*, która przyniosła istotną aktualizację, jeśli chodzi o rolę osób świeckich w Kościele. W konstytucji *Lumen gentium* z 1964 roku zawarta została myśl, że powołanie do świętości ma charakter uniwersalny (Sobór Watykański II 1964, 39).

Zwrócenie uwagi na powszechne powołanie do świętości było ważnym krokiem w postrzeganiu małżeństwa chrześcijańskiego. Uzupełnieniem konstytucji soborowej w tym zakresie były inne dokumenty Magisterium, takie jak Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolorum actuositatem* z 1965 roku, a także późniejsza adhortacja Jana Pawła II z 1988 roku o powołaniu i misji świeckich w Kościele i świecie *Christifidelis laici*. W dokumentach podkreśla się, że związek małżeński to podstawa społeczności ludzkiej i ma szczególną doniosłość dla Kościoła. W dekrecie ojcowie soborowi, wśród różnych form apostołstwa dla rodzin, wyszczególnili m.in. „pomaganie narzeczonemu, by lepiej przysposobili się do małżeństwa, udział w katechizacji, wspieranie małżonków i rodzin przeżywających trudności materialne lub moralne” (Paweł VI 1965, 11).

Wojciech Zyzak w swej pracy na temat duchowości laikatu oraz powszechnego powołania do świętości podkreśla potrójny wymiar relacji, w jakie angażuje się człowiek: do Boga, do wspólnoty ludzkiej i do świata. Znajduje on swoją specyficzną realizację w każdym stanie i powołaniu, także w powołaniu małżeńskim. Pojmowana w ten sposób wizja miejsca poszczególnych stanów w Kościele, powołanych do potrójnej relacji, różni się zasadniczo od ujęcia dominującego przed *Vaticanum II*, w którym obowiązywał klasyczny obraz

oparty na dwubiegowości, w którym świecki jawił się jako człowiek do-
czesności, w przeciwieństwie do kapłana należącego do sfery kościelnej. Jak
zauważa W. Zyzak: „W tej wizji zadaniem duchownego jest celebrowanie liturgii
i formacja chrześcijan, a zadaniem świeckich jest przemienianie świata” (Zy-
zak 2008, 25-26).

Na zasadniczą zmianę, jaka dokonała się w spojrzeniu na osoby świeckie,
także na małżeństwo chrześcijańskie, w dokumentach soborowych, a co za
tym idzie, całym posoborowym nauczaniu Kościoła, wpływ miały prądy in-
telektualne, które w tym czasie żywo obecne były w Kościele. Ujawniło się
wówczas znaczące oddziaływanie personalizmu chrześcijańskiego, którego
przedstawicielami byli tacy myśliciele jak Detrich von Hildebrand czy Ka-
rol Wojtyła. Czołową pozycją poświęconą tematyce małżeńskiej jest książka
Hildebranda *Istota miłości*. Prace nad nią rozpoczęły się w roku 1958, jednak
publikacja jej pierwszego wydania miała miejsce dopiero w 1971 roku, a więc
już po Soborze (Hildebrand 2021, 23). We wstępie do ostatniego wydania
z 2021 roku J. Crosby wskazuje, że po opublikowaniu uznana została za „naj-
bardziej doniosły wkład w dziedzinę fenomenologii miłości od czasu ukazania
się w roku 1913 rozprawy Maxa Schelera o miłości – *Istota i formy sympatii*”
(Hildebrand 2021, 23-24). Fenomenologiczna analiza różnych wymiarów
miłości prowadzi Hildebranda do stwierdzenia, że miłość stanowi „ponad-od-
powiedź na wartość”. Opisując relację małżeńską, określa ją jako „wzniosłą
miłość”, której celem i zadaniem jest nie tylko prokreacja, ale także jedno-
czenie małżonków (Hildebrand 2021, 23). Poglądem tym wyprzedza o deka-
dę stwierdzenia, jakie znalazły się w encyklice *Humanae vitae* Pawła VI na
temat podwójnej – jednoczącej i prokreacyjnej – funkcji aktu małżeńskiego.
Znamienne, że po opublikowaniu dokumentu w 1968 roku i wzmożonej kryty-
ce, jaka napłynęła z wielu środowisk, to właśnie D. von Hildebrand był jedną
z pierwszych osób, które stanęły w obronie *Humanae vitae* (Hildebrand 1969).

Intelektualny wpływ Karola Wojtyły na kształt dokumentów *Vaticanum II*
nie podlega obecnie dyskusji. Szeroko temat ten przedstawia R. Skrzypczak
w książce poświęconej aktywności Karola Wojtyły na Soborze Watykań-
skim II (Skrzypczak 2020). Filozoficzny namysł Wojtyły nad ludzką miłością
wyraźnie poprzedzał obrady soborowe, o czym świadczy publikacja najważ-
niejszego dzieła filozoficznego Wojtyły analizującego miłość w ujęciu etycz-
nym – książki *Miłość i odpowiedzialność*, której pierwsze wydanie ukazało
się w 1960 roku (Wojtyła 1960). Powstała ona na podstawie wykładów z etyki
prowadzonych przez Wojtyłę na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w la-
tach 50. XX wieku.

Praca intelektualna obu myślicieli – zarówno Hildebranda, jak i Wojtyły –
miała wpływ na przesunięcie akcentów z postrzegania małżeństwa w Kościele
katolickim i odejścia od ujęcia biologiczno-naturalistycznego, z nadrzędną

rolą funkcji prokreacyjnej, w kierunku ujęcia personalistycznego, z równorzędną rolą funkcji jednoczącej. Szersze omówienie tematu celów i obowiązków małżeństwa w ujęciu przedsoborowym znaleźć można w książce P. Gałuszki (Gałuszka 2017, 43).

Szczególne role Wojtyły uwidoczniła się zwłaszcza w odniesieniu do treści encykliki *Humanae vitae*. Ocenia się, że bardzo duży wkład w ostateczny kształt dokumentu wniosła grupa teologów krakowskich, których prace nadzorował bezpośrednio Karol Wojtyła, zainspirowany członkostwem w Papieskiej Komisji ds. Rodziny i Kontroli Urodzeń (w 1966 r.; Gałuszka 2017, 222). Zespół krakowski w składzie: bp Stanisław Smoleński, ks. prof. Jerzy Bajda, o. prof. Tadeusz Ślipko, o. prof. Stanisław Podgórski, ks. prof. Juliusz Turowicz, o. prof. Karol Meissner, tworzyła nieformalną grupę ekspercką zgromadzoną przy metropolii. Efektem prowadzonych przez nich prac było opracowanie tzw. *Memoriału krakowskiego* – dokumentu przekazanego papieżowi Pawłowi VI w lutym 1968 roku, który – jak ocenia się z perspektywy opublikowanego tekstu encykliki *Humanae vitae*, miał wpływ na jej ostateczny kształt (Gałuszka 2017, 222-276). Władysław Gasidło w jednej ze swych prac stwierdza: „Warto również zaznaczyć, że Ojciec Święty Paweł VI przyjmował z wielkim uznaniem to zaangażowanie kardynała z Krakowa, czego dowodem jest przyjęcie jego wprowadzenia do watykańskiego wydania encykliki *Humanae vitae*” (Gasidło 1988, 68).

Wybór Karola Wojtyły na papieża zaowocował jego dalszą pracą intelektualną i duszpasterską na polu tematyki małżeńskiej i rodzinnej. Wygłoszony w pierwszych latach pontyfikatu podczas śródowych audiencji ogólnych (5 IX 1979 – 2 IV 1980; 11 XI 1981 – 9 II 1983; 23 V – 28 XI 1984) cykl tzw. katechez śródowych znany w formie opublikowanej pod tytułem *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich* (Jan Paweł II 1986), jest wykładnią teologii ciała – znaku rozpoznawczego pontyfikatu Jana Pawła II. Zawarta w dziele chrześcijańska wizja miłości oblubieńczej, także w jej wymiarze seksualnym, jest efektem wieloletniej refleksji Karola Wojtyły/Jana Pawła II nad małżeństwem chrześcijańskim w ujęciu antropologiczno-biblijnym oraz dojrzałym owocem tego namysłu.

W tym samym okresie opublikowany zostaje jeden z najważniejszych dokumentów jego pontyfikatu odnoszący się do małżeństwa i rodziny – adhortacja *Familiaris consortio* (1981). Powstała ona jako podsumowanie prac synodu biskupów, który odbył się w Rzymie w okresie 26 września – 25 października 1980 roku poświęconego zadaniom rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym. Treść tego dokumentu oraz jego struktura wyznaczyły ramy duszpasterstwa rodzin w Kościele powszechnym na kolejne dekady i aktualne są w praktyce duszpasterskiej aż do dnia dzisiejszego. Bardzo często sam Jan Paweł II nawiązywał do treści tego dokumentu podczas swojego pontyfikatu,

czego istotnym przykładem jest jego *List do rodzin* (Jan Paweł II 1994), napisany z okazji ogłoszenia z inicjatywy ONZ w 1994 roku Międzynarodowego Roku Rodziny.

Istotne *novum Familiaris consortio* stanowi część czwarta dokumentu poświęcona duszpasterstwu rodzin, w tym przygotowaniu do sakramentu małżeństwa. W pkt. 66 zawarte są następujące stwierdzenia: „Bardziej niż kiedykolwiek, w naszych czasach konieczne jest przygotowanie młodych do małżeństwa i życia rodzinnego [...]. Dlatego Kościół winien popierać lepsze i intensywniejsze programy przygotowania do małżeństwa, ażeby wyeliminować, na ile to możliwe, trudności, z którymi boryka się tyle małżeństw, a bardziej jeszcze po to, aby stworzyć pozytywne warunki do powstawania i dojrzewania udanych małżeństw. Przygotowanie do małżeństwa należy pojmować i urzeczywistniać jako proces stopniowy i ciągły. Składa się ono z trzech podstawowych etapów, którymi są: przygotowanie dalsze, bliższe i bezpośrednie” (Jan Paweł II 1981, 66).

Fragment ten jest podstawą do rozwijanych w Kościołach partykularnych programów przygotowania do sakramentu małżeństwa, których uszczegółowienie pozostaje w gestii poszczególnych Konferencji Episkopatów, poprzez wydanie odpowiednich dokumentów (dyrektorów duszpasterstwa rodzin), które określać powinny szczegółowy zakres, czas trwania i metody tego przygotowania. Program uwzględniać powinien równowagę pomiędzy aspektami „doktrynalnym, pedagogicznym, prawnym i medycznym – dotyczącymi małżeństwa i taką nadać im strukturę, ażeby przygotowujący się do małżeństwa, obok pogłębienia intelektualnego, poczuli się zachęcani do żywego włączenia się we wspólnotę kościelną” (Jan Paweł II 1981, 66). Wprowadzony przez Jana Pawła II podział na przygotowanie bliższe, dalsze i bezpośrednie; w Polsce uszczegółowiony przez *Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin* w 2003 roku (Konferencja Episkopatu Polski 2003), określił ramy pracy duszpasterskiej z narzeczonymi.

Na podkreślenie zasługuje fakt, że aż do momentu ukazania się *Familiaris consortio* nie istniał żaden dokument Magisterium, który tworzyłby ujednoczoną podstawę przygotowania do sakramentu małżeństwa na poziomie całego Kościoła powszechnego. Regulacje te odbywały się w ramach poszczególnych Kościołów partykularnych. W Polsce pierwszym dokumentem tego rodzaju była *I Instrukcja Konferencji Episkopatu Polski dla duchowieństwa o przygotowaniu wiernych do sakramentu małżeństwa i duszpasterstwa rodzin* z 1969 roku podpisana przez prymasa Polski ks. kard. Stefana Wyszyńskiego. W dokumencie zapisano, że ma to być: „jedno z pierwszych ogniw przeobrażenia nowoczesnego duszpasterstwa pod kątem jego zainteresowań rodziną w duchu wskazań Soboru Watykańskiego II” (Konferencja Episkopatu Polski 1969, IV.3). W *Instrukcji* nie ma bezpośredniego odniesienia do sposobu przygotowania do sakramentu małżeństwa, a zdecydowanie więcej uwagi poświęca się działaniom

poradni życia rodzinnego, w duchu wskazań wynikających z opublikowanej rok wcześniej encykliki *Humanae vitae*. Kolejne dokumenty tej rangi – tj. *Instrukcje* KEP – ukazywały się w latach: 1975 oraz 1989. *Instrukcja* z 1975 roku podkreśla przede wszystkim wymiar sprawowania liturgii w związku z wprowadzeniem nowego obrzędu sakramentu (Konferencja Episkopatu Polski 1975). Dopiero ostatnia z wymienionych kładzie mocny akcent na potrzebę przygotowania narzeczonych, dokonując rozróżnienia na przygotowanie dalsze, bliższe i bezpośrednie zgodnie z wytycznymi adhortacji *Familiaris consortio* (Konferencja Episkopatu Polski 1989, 7-28). *Instrukcja* z 1989 roku, obowiązująca przez trzy dekady, w ostatnim czasie została znowelizowana poprzez przyjęcie w 2019 roku *Dekretu ogólnego Konferencji Episkopatu Polski o przeprowadzaniu rozmów kanoniczno-duszpasterskich z narzeczonymi przed zawarciem małżeństwa kanonicznego* (Konferencja Episkopatu Polski 2019a). Zastąpił on zapisy dotychczasowego dokumentu w części dotyczącej prawno-kanonicznego wymiaru przygotowania narzeczonych. Z kolei w wymiarze przygotowania duszpasterskiego obowiązujące wciąż pozostają wytyczne zawarte w *Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin* z 2003 roku, a także w dokumencie Rady ds. Rodziny pt. *Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie* z roku 2009 (Konferencja Episkopatu Polski 2009), o czym informuje komunikat KEP (Konferencja Episkopatu Polski 2019b). Ponadto ważnym dokumentem, który stoi u podstaw obecnie istniejącego procesu przygotowania do sakramentu małżeństwa, będącym jednocześnie punktem odniesienia dla *Dyrektorium* jest *Przygotowanie do Sakramentu Małżeństwa* Papieskiej Rady ds. Rodziny z 1996 roku (Papieska Rada ds. Rodziny 1996). Opublikowany dwa lata po *Familiaris consortio* nowy *Kodeks prawa kanonicznego*, który zastąpił analogiczny dokument z 1917 roku i obowiązuje do dnia dzisiejszego, potwierdza zalecenia adhortacji, jeśli chodzi o konieczność właściwego przygotowania narzeczonych do sakramentu małżeństwa (*Kodeks prawa kanonicznego* 1983, 1063).

Z powyższej prezentacji dokumentów Kościoła powszechnego i Kościoła partykularnego w Polsce wynika, że w zasadzie od momentu pontyfikatu Jana Pawła II nie dokonała się żadna istotna modyfikacja w zakresie sposobu przygotowania do sakramentu małżeństwa na poziomie wytycznych kościelnych.

Papież Benedykt XVI w trakcie swojego stosunkowo krótkiego pontyfikatu w publicznych wypowiedziach i wystąpieniach podejmował zagadnienie przygotowania do małżeństwa. Ważna jest zwłaszcza wypowiedź skierowana do Członków Trybunału Roty Rzymskiej z 2011 roku (Benedykt XVI 2011). W wystąpieniu tym Benedykt kreśli relacje pomiędzy aspektem prawnym a duszpasterskim, jakie obecne są w dyskusji posoborowej na temat małżeństwa. Na początku podkreśla, że wymiar prawny i wymiar duszpasterski w spojrzeniu na małżeństwo tylko z pozoru są wobec siebie opozycją. Zaznacza, za Janem Pawłem II, że ich wzajemna harmonia wynika z jednakowego

celu, jakim jest zbawienie dusz. Benedykt zwraca uwagę, że w ramach istniejących kursów przedmażeńskich bardzo mało miejsca poświęca się aspektom prawnym, jakoby stanowić miały one obszar zarezerwowany wyłącznie dla ekspertów. Dodatkowo zauważa, że pewne prawne elementy bezpośredniego przygotowania, takie jak badanie stron w trakcie rozmowy kanoniczno-duszpasterskiej czy też zapowiedzi, błędnie postrzegane są wyłącznie w kategoriach formalności, która zawęzać miałyby perspektywę małżeństwa naturalnego. Odwołuje się do wniosków sformułowanych po Synodzie Biskupów na temat Eucharystii, w których znalazły się zalecenia poświęcenia jak największej uwagi duszpasterskiej osobom przygotowującym się do małżeństwa (Benedykt XVI 2007, 29). Sprawa odpowiedniego przygotowania do zawarcia ważnego małżeństwa jest podkreślana w przemówieniu Benedykta jako jedna z fundamentalnych kwestii, która powinna leżeć na sercu osobom odpowiedzialnym za posługę duszpasterską dla narzeczonych.

Encyklika *Amoris laetitia* papieża Franciszka ukazała się w 2016 roku jako owoc synodu biskupów poświęconego małżeństwu i rodzinie, który odbył się w Rzymie w latach 2014-2015. Pośród wielu podjętych zagadnień poświęca również miejsce towarzyszeniu narzeczonym w przygotowaniu do małżeństwa, a także towarzyszenia młodym małżonkom w pierwszych latach po ślubie (Franciszek 2016, 206). Dokument papieski nawiązuje do *Familiaris consortio*, uwzględniając potrzebę zaangażowania duszpasterskiego w przygotowanie do sakramentu małżeństwa i podkreślając jego etapowość. Jednocześnie aktualizuje wymogi tego towarzyszenia o wymiar ewangelizacyjny i bardzo wyraźnie zarysowującą się współcześnie potrzebę głoszenia kerygmatu. Praktyczne wskazówki duszpasterskie dla Kościołów partykularnych wynikające z adhortacji zawarte zostały w dokumencie Dykasterii ds. Świeckich Rodziny i Życia z 2023 roku. Dokument ten wprowadza pewne istotne zmiany w sposobie przygotowania do małżeństwa sakramentalnego w stosunku do obowiązującego obecnie stanu prawnego i praktyki duszpasterskiej. Zostanie on omówiony w dalszej części artykułu.

2. Towarzyszenie narzeczonym i małżonkom według najnowszego dokumentu Dykasterii ds. Świeckich, Rodziny i Życia (dokument *Droga wtajemniczenia katechumenalnego dla życia małżeńskiego*)

Papież Franciszek we wprowadzeniu do *Drogi wtajemniczenia katechumenalnego dla życia małżeńskiego* nawiązuje do nr. 66 adhortacji *Familiaris con-*

sortio, w której znalazło się stwierdzenie o konieczności właściwego przygotowania młodych do małżeństwa i życia rodzinnego (Jan Paweł II 1981, 66). Wyciąga stąd wniosek, że tak jak w przypadku przygotowania do sakramentu chrztu, katechumenat jest elementem przygotowania do sakramentu, tak również przygotowanie do małżeństwa powinno być integralną częścią całego procesu (Franciszek 2017). W jego wypowiedzi poprzedzającej ukazanie się dokumentu Dykasterii, skierowanej do Trybunału Roty Rzymskiej z 2017 roku, zwraca uwagę, że doświadczenia wiary osób przygotowujących się do zawarcia małżeństwa są bardzo zróżnicowane; są wśród narzeczonych zarówno osoby o pogłębionym życiu religijnym, jak i dalekie od wiary lub o małej wierze (Franciszek 2017).

Przedkładając Kościołowi powszechnemu dokument Dykasterii, we wprowadzeniu Franciszek zauważa: „Kościół jest matką, a matka nie faworyzuje żadnego ze swych dzieci. Nie traktuje ich nierówno, ale wobec wszystkich jest tak samo opiekuńcza, równie uważna, poświęca im tyle samo czasu. Poświęcanie czasu to wyraz miłości: jeśli nie poświęcamy komuś czasu, to znak, że nie kochamy tej osoby. Często przychodzi mi na myśl, gdy rozmyślam o tym, że Kościół poświęca wiele czasu – kilka lat – na przygotowanie do kapłaństwa czy też do życia zakonnego. Równocześnie jednak poświęca niewiele czasu – zaledwie kilka tygodni – tym, którzy przygotowują się do małżeństwa. Podobnie jak kapłani i osoby konsekrowane, tak też małżonkowie są dziećmi matki-Kościola i tak duża różnica w ich traktowaniu nie jest właściwa” (Dykasteria ds. Świeckich, Rodziny i Życia 2023, 7).

Dokument wyróżnia trzy główne fazy przygotowania, które dodatkowo dzielą się na kilka etapów szczegółowych. Pierwszą z nich jest tzw. faza przedkatechumenalna, odpowiadająca temu, co w *Familiaris consortio* określane jest przygotowaniem dalszym. Jest to zatem czas obejmujący całe życie dzieci i młodych ludzi, aż do momentu świadomej decyzji o chęci wejścia w związek małżeński czy – mówiąc szerzej – o wyborze powołania stanu. Pod względem celów i charakterystyki tego etapu znacząco nie różni się on od dotychczasowego sposobu formacji. Zakłada wychowanie dzieci i młodzieży do wzajemnego szacunku i zrozumienia, czym jest godność osoby ludzkiej, oraz uświadomienie roli sfery seksualnej w życiu człowieka. Jest to również czas właściwy do wprowadzania młodych ludzi w sferę życia duchowego, a także odpowiedniego kształtowania relacji rówieśniczych, w tym relacji przyjaźni i miłości. Małżeństwo lub wybór stanu konsekrowanego należy przedstawiać młodzieży jako kontynuację ścieżki, na którą każdy chrześcijanin wchodzi wraz z przyjęciem sakramentu chrztu świętego.

Drugą fazą wyróżnioną w dokumencie jest tzw. faza pośrednia, która nie ma swojego odpowiednika w *Familiaris consortio*. W założeniu trwać ma ona od kilku tygodni do kilku miesięcy, w zależności od stopnia pogłębienia życia

religijnego osób pragnących wejść na drogę katechumenatu. Polega na przyjęciu tych osób do parafialnej grupy animacyjnej, za którą odpowiedzialna jest para świeckich małżonków, a także – o ile istnieje taka możliwość – również kapłan. Rolą osób odpowiedzialnych za grupę ma być rozeznanie, jakie są prawdziwe intencje młodych, a także stopień pogłębienia ich życia religijnego. Na tym etapie szczególna uwaga skupia się na osobach oddalonych od Kościoła, dla których niezbędne jest głoszenie kerygmatu, a także na parach mieszkających ze sobą przed ślubem. Czas ten w założeniu służyć ma rozbudzeniu gotowości do wewnętrznego nawrócenia w przypadku tych osób, które takiego nawrócenia potrzebują. Ma ono realizować się już w kolejnym etapie, tj. po wejściu na drogę katechumenatu.

Fazę pośrednią kończy obrzęd wprowadzenia w fazę katechumenalną. Może ona odbywać się w formie bardziej uroczystej, np. w trakcie niedzielnej Eucharystii, lub też w sposób bardziej intymny, w obrębie grupy nowych katechumenów.

Faza katechumenalną następującą po obrzędzie wprowadzenia dzieli się na dwa etapy: przygotowanie bliższe i bezpośrednie, czym bezpośrednio nawiązuje do obowiązujących dziś etapów. Zadaniem przygotowania bliższego, w założeniu trwającego około roku, jest z jednej strony pogłębienie życia religijnego pary oraz jej przybliżenie do wspólnoty Kościoła, a z drugiej – podjęcie tematów, które dotyczą sfery psychologicznej i emocjonalnej. Ma on zatem służyć zbliżeniu narzeczonych do Boga i do siebie nawzajem.

Etap ten powinien kończyć się obrzędem zaręczyn przebiegającym według lokalnych zwyczajów oraz z uwzględnieniem preferencji narzeczonych, w porozumieniu z kapłanem oraz członkami grupy animacyjnej.

Kolejny, kilkumiesięczny etap przygotowania bezpośredniego poprzedza obrzęd zawarcia sakramentu małżeństwa. Polegać ma on na przypomnieniu treści przekazanych w ramach poprzednich kroków, a także doktrynalnych, moralnych i duchowych aspektów zaślubin. Ważne jest również wyjaśnienie narzeczonym treści zawartych w kanonicznym protokole przedślubnym. Okres ten ma służyć ponadto przygotowaniu na poziomie duchowym i liturgicznym. Dokument proponuje, by etap ten kończył się krótkim obrzędem przygotowania do zawarcia małżeństwa, który miałby odbyć się na kilka dni przed ślubem.

Ceremonia zaślubin stanowi centralny punkt procesu omawianej ścieżki katechumenalnej, jednak jej nie kończy. Najnowsza propozycja zakłada bowiem dodatkowy etap: towarzyszenie parze w pierwszych latach życia małżeńskiego, które przewidziane jest na czas około 2-3 lat. Jego celem jest objęcie wsparciem młodych małżonków, by w początkowym etapie wspólnego życia nie byli pozostawieni sami. Towarzyszenie realizowane ma być zwłaszcza w odniesieniu do takich tematów jak: budowania relacji z Chrystusem na

podstawie życia sakramentalnego, kształtowanie właściwych relacji małżeńskich, kwestii związanych z życiem w sferze seksualnej, płodności, przekazywania życia, wychowania dzieci, stawiania czoła kryzysom, a także angażowania się w misję w społeczeństwie.

3. Najważniejsze zmiany proponowane przez dokument Dykasterii w stosunku do obowiązującego systemu przygotowania

Przedstawiona powyżej propozycja ścieżki katechumenalnej wprowadza szereg nowości w istniejącym sposobie przygotowania, jednocześnie zachowując szereg istniejących już elementów. Zmiany widoczne są zwłaszcza w odniesieniu do takich elementów jak: cele i proponowana tematyka, czas trwania przygotowania, istniejące etapy, obrzędy towarzyszące, a także osoby i grupy odpowiedzialne za proces towarzyszenia.

3.1. Cele i podejmowana tematyka

W najnowszej propozycji Dykasterii uwidacznia się zmiana w sposobie spojrzenia na przygotowanie do sakramentu małżeństwa, jeśli chodzi o cel całego procesu. Cel nadrzędny pozostaje zasadniczo taki sam – przygotowanie dwojga osób do wejścia na ścieżkę wspólnego życia sakramentalnego. Różnica dotyczy jednak założeń wstępnych. W obowiązujących dotychczas dokumentach i wytycznych istniało domniemanie, że o udzielenie sakramentu starają się osoby wierzące, które świadomie wybierają wspólne życie z Bogiem. Praktyka życia bardzo często negatywnie weryfikuje jednak takie założenie, a do ślubu sakramentalnego przygotowują się osoby, które od wielu lat pozostają *de facto* poza wspólnotą Kościoła. Najnowsza propozycja papieża Franciszka uwzględnia ten stan rzeczy. Powołując się na doświadczenie ojców Kościoła i pierwotnych wspólnot chrześcijańskich, autorzy dokumentu przypominają, że „sprawowanie sakramentu musiało być poprzedzone jasnym skierowaniem życia ku chrześcijaństwu” (Dykasteria ds. Świeckich, Rodziny i Życia 2023, 5). Stwierdzają następnie, że „w każdej epoce katechumenat może inspirować do wytyczania nowych dróg odnowy wiary, jako że proponuje on taki styl towarzyszenia – wychowawczy, stopniowy i zrytualizowany – który zawsze pozostaje skuteczny. W szczególności katechumenat małżeński nie ma być zwykłą katechezą ani przekazywaniem doktryny, ale zmierzać ku temu, by między małżonkami wybrzmiewała tajemnica łaski sakramentu: aby żywa była obecność Chrystusa z nimi i między nimi” (Dykasteria ds. Świeckich, Rodziny i Życia 2023, 5).

Nowością nowego sposobu przygotowania nie są zatem tematy szczegółowe, które pojawiać mają się w ramach katechezy, z zakresu teologii małżeństwa i rodziny, płodności, przekazywania życia, wzajemnej komunikacji i szeregu szczegółowych zagadnień. W tym względzie nauczanie Kościoła pozostaje niezmiennie i ma być ono przekazane narzeczonym. Zmiana polega na stwierdzeniu potrzeby wprowadzenia przyszłych małżonków na ścieżkę refleksji nad własną wiarą. W zakresie celów przygotowania pierwszeństwo ma zatem osobiste nawrócenie narzeczonych, a czasem wręcz przyjęcie wiary po raz pierwszy. Dopiero ten proces rozpocząć może świadomą decyzję o małżeństwie sakramentalnym i realizację poszczególnych punktów katechizacji. Taka kolejność pozwala na zrozumienie, czym sakrament małżeństwa jest w swej istocie.

3.2. Czas trwania i etapy przygotowania

Okres przygotowania bliższego rozpoczynający czas katechumenatu małżeńskiego przewidziany jest na około jeden rok. Ma on służyć uczestnictwu w katechezie, która z jednej strony jest czasem pogłębienia życia duchowego i relacji z Bogiem, a z drugiej – właściwego zrozumienia istoty sakramentu małżeństwa. W porównaniu z istniejącym obecnie systemem jest to zasadnicza zmiana, gdyż przygotowanie bliższe rozumiane jest obecnie jako czas katechezy szkolnej dla młodzieży w szkołach ponadpodstawowych. Odbywa się ono zatem nie w odniesieniu dla konkretnych par pragnących zawrzeć ślub, ale skierowane jest do indywidualnych osób. Omawiany dokument przesuwając przygotowanie bliższe na późniejszy okres w życiu, zmienia grupę docelową z młodzieży w ogóle na pary, które planują wspólne życie, dodatkowo skracając czas tego etapu z kilku lat do około jednego roku, a wreszcie znacznie bardziej profiluje tematykę katechezy na sprawy związane z sakramentem małżeństwa i osobistą wiarą. Katechizacja na tym etapie odbywać się ma nie w środowisku szkolnym, lecz w mniejszej grupie osób, które znajdują się na podobnym etapie rozeznawania własnego powołania do życia w małżeństwie.

Następująca po tym faza przygotowania bezpośredniego trwa kilka miesięcy (w praktyce jest ona zbliżona do obecnego czasu przeznaczanego na ten etap²), jednak tematycznie zachodzi tutaj zmiana, gdyż zasadnicza katechizacja przesunięta zostaje do wcześniejszego etapu. W ramach przygotowania bezpośredniego przewidziane jest natomiast jedynie przypomnienie wiedzy

² *Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin* z 2003 r. w pkt. 27 wskazuje, że zgłoszenie się do kancelarii parafialnej pary, która rozpoczyna okres przygotowania bezpośredniego, może nastąpić najpóźniej na 3 miesiące przed planowaną datą ślubu. W praktyce okres ten jest niewystarczający do realizacji pełnego programu przygotowania i z reguły trwa on dłużej.

zdobytej w czasie katechizacji, a także odpowiednie przygotowanie do dobrego przeżycia celebracji ślubu. W praktyce więc okres przekazywania treści przypisanych obecnie do etapu przygotowania bezpośredniego, który w minimalnym wymiarze ograniczyć się może do trzech miesięcy, w nowej propozycji zająć powinien około dwóch lat.

Przygotowanie bezpośrednie nie kończy procesu formowania ludzi do sakramentu małżeństwa, gdyż po celebracji zaślubin następować ma kolejna faza okresu katechumenatu, tj. etap towarzyszenia w pierwszych latach życia małżeńskiego. Jest to czas wspierania młodych małżonków w trudnościach i wyzwaniach, jakie pojawić się mogą w pierwszym okresie wspólnego życia, przede wszystkim poprzez przykład osobistego życia innych małżeństw. Okres ten przewidziany jest na dalsze 2-3 lata życia po ślubie. W stosunku do obowiązujących dotychczas wytycznych duszpasterskich należy uznać to za *novum*.

3.3. Obrzędy towarzyszące

Nowością najnowszego dokumentu jest podkreślenie roli obrzędów towarzyszących poszczególnym etapom przygotowania. W dotychczasowym systemie, w wytycznych *Dyrektorium* z 2003 roku, zaleca się powrót do idei zaręczyn. Widziane są one jako spotkanie narzeczonych oraz rodziców bądź innych osób z rodziny na około pół roku przed ślubem, w trakcie którego członkowie rodzin narzeczonych pobłogosławią pierścionki i będą świadkami ich wzajemnego zobowiązania do ślubu (Konferencja Episkopatu Polski 2003, 3.1). Dokument Dykasterii proponuje, by wszystkie istotne etapy przygotowania kończyły się odpowiednimi obrzędami. Oprócz zaręczyn kończących etap przygotowania bliższego, proponowane są również: obrzęd wprowadzenia w fazę katechumenalną, a także krótki obrzęd przygotowania do zawarcia małżeństwa na kilka dni przed ślubem. W założeniu wszystkie obrzędy mają odbywać się w grupie animacyjnej, a zatem być nie tylko elementem celebracji wewnątrz własnej rodziny, ale szerzej – także wspólnoty parafialnej. Dokument podkreśla jednak, by sposób tej celebracji był dostosowany do indywidualnych preferencji osób pragnących się pobrać, a także przestrzega, by przez zbyt oficjalną czy uroczystą formułę nie był odbierany jako obowiązek zawarcia małżeństwa. Obrzędy, jak wskazuje dokument, mają ważną funkcję, która świadczy o zamknięciu pewnej części przygotowań, przez co budowana jest świadomość i tworzona przestrzeń do wyrażenia wolnej woli dalszego kontynuowania procesu i wejścia w nowy etap. Są one ponadto znakiem budowania jedności i pogłębiania miłości (Dykasteria ds. Świeckich, Rodziny i Życia 2023, 23).

3.4. Praktyczna realizacja przygotowania – osoby i grupy odpowiedzialne

Istotną nowością najnowszej propozycji jest położenie większego nacisku na wspólnotowy charakter całego procesu przygotowania. Autorzy wskazują, że odpowiedzialność za ten proces spoczywa przede wszystkim na wspólnotach wewnątrz Kościoła, z którymi współpracować powinni – w jedności z biskupem – kapłani, małżonkowie chrześcijańscy, zakonnicy, animatorzy duszpasterscy. W praktyce, poszczególne Kościoły partykularne, na poziomie całych episkopatów i diecezji, mają za zadanie opracowanie własnych dróg katechumenatu, dostosowanych do lokalnych uwarunkowań. Bez względu jednak na lokalny koloryt, rola wspólnot, w tym osób świeckich, zwłaszcza małżonków, podkreślona jest bardziej aniżeli we wcześniejszych dokumentach. Proces przygotowania traktowany jest nie tylko jako sposób na przybliżenie narzeczonych do Kościoła, ale także szansa na odnowę wiary w lokalnych wspólnotach parafialnych. Już kilkadziesiąt lat temu podobną intuicję miał ks. Franciszek Blachnicki, który podkreślał, że wspólnota Kościoła musi realizować się przez małe grupy (Jankowiak 2023).

Zakończenie

Przeanalizowane w artykule zmiany na poziomie dokumentów Magisterium dotyczących przygotowania do sakramentu małżeństwa pozwalają prześledzić, jak kształtował się proces towarzyszenia osobom powołanym do życia w małżeństwie w ostatnich kilkudziesięciu latach. Na poziomie całego Kościoła powszechnego momentem przełomowym był czas Soboru Watykańskiego II, a także okres jemu towarzyszący (zarówno poprzedzający obrady soborowe, jak i po nim następujący), w którym dokonała się istotna zmiana w spojrzeniu na sakrament małżeństwa. Personalistyczny grunt tych zmian, który szedł w parze z nowym spojrzeniem na rolę świeckich w Kościele, i stwierdzenie o powszechnym powołaniu do świętości, które realizuje się także w powołaniu małżeńskim, przyczynił się do odnowy w sposobie postrzegania małżeństwa sakramentalnego. Ważną rolę w tym procesie odegrały konkretne postaci Kościoła, w tym Karol Wojtyła, który osobiste doświadczenia duszpasterskie zdobyte w archidiecezji krakowskiej przeniósł jako papież na grunt Kościoła powszechnego.

Na poziomie wytycznych duszpasterskich ujednoczeniu uległy etapy przygotowania, przy jednoczesnym pozostawieniu szerokiego pola do ustalenia norm szczegółowych poszczególnym episkopatom czy diecezjom. Wyróżnienie etapu przygotowania dalszego, bliższego i bezpośredniego, wprowadzone przez adhortację *Familiaris consortio*, utrwaliło się w praktyce duszpasterskiej

i ma kontynuację także w najnowszej propozycji Dykasterii ds. Świeckich, Rodziny i Życia. Propozycja ta, pod nazwą *Drogi katechumenalnej dla życia małżeńskiego*, przygotowana na prośbę papieża Franciszka, jest tak naprawdę pierwszym dokumentem od czasów wytycznych następujących po *Familiaris consortio*, który proponuje znaczące zmiany w procesie przygotowania. Jego nowość polega na dostrzeżeniu problemu, jaki wiąże się z przystępowaniem do ślubu osób niepraktykujących, które od wiary odeszły lub też które nigdy osobiście nie przyjęły Chrystusa. Wzrastająca w ostatnich latach liczba takich osób, a być może także większe uwrażliwienie na ten problem istniejący już od wielu lat, domaga się w pierwszej kolejności przybliżenia ich do Kościoła, a dopiero później przygotowania do sakramentu małżeństwa. Proces taki wymaga większych nakładów czasu. Nie ma on charakteru masowego, natomiast w założeniu opierać się ma osobistych, bliskich relacjach we wspólnocie wierzących. Ostatecznie prowadzić powinien do dojrzałej decyzji o wejściu na ścieżkę sakramentalną. Proponowana *Droga katechumenalna* służyć ma zarówno dobru samych małżonków, którzy decydując się na ślub w Kościele, podejmują tę decyzję świadomie, motywowani wiarą, a nie zewnętrznymi uwarunkowaniami, jak i dobru wspólnoty Kościoła, która dzięki tak uformowanym małżonkom ma szansę doznać wewnętrznej odnowy.

BIBLIOGRAFIA

- Benedykt XVI. 2007. *Posynodalna adhortacja apostolska „Sacramentum Caritatis”*.
- Benedykt XVI. 2011. *Przemówienie do Roty Rzymskiej z okazji inauguracji roku sądowego*. Dostęp: 27.07.2023. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2011/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20110122_rota-romana.html.
- Dykasteria ds. Świeckich, Rodziny i Życia. 2023. *Droga wtajemniczenia katechumenalnego dla życia małżeńskiego. Wskazania dla Kościołów partykularnych*. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum.
- Franciszek. 2014. *Omelia del Santi Padre Francesco, Piazza San Pietro II Domenica di Pasqua o della Divina Misericordia*. Dostęp: 27.07.2023. https://www.vatican.va/content/francesco/pl/homilies/2014/documents/papa-francesco_20140427_omelia-canonizzazioni.html.
- Franciszek. 2016. *Posynodalna adhortacja apostolska „Amoris laetitia”*.
- Franciszek. 2017. *Przemówienie do Trybunału Roty Rzymskiej, poruszające kwestię przygotowania do sakramentu małżeństwa*. Dostęp: 27.07.2023. https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/rota_21012017.html.
- Gałuszka, Paweł. 2017. *Karol Wójtyła i Humanae Vitae. Wkład arcybiskupa krakowskiego i grupy polskich teologów w encyklikę Pawła VI*. Warszawa: Muzeum Jana Pawła II i Prymasa Wyszyńskiego.
- Hildebrand, Dietrich von. 1969. *Encyclical Humanae Vitae: A Sign of Contradiction*. Chicago: Franciscan Herald Press.
- Hildebrand, Dietrich von. 2021. *Istota miłości*. Warszawa: Wydawnictwo Fronda.
- Jankowiak, Krzysztof. 2023. *Wspólnoty nie mogą być zajęciem dodatkowym*. Dostęp: 27.07.2023. <https://www.przewodnik-katolicki.pl/Archiwum/2021/Przewodnik-Katolicki-25-2021/Poradnik-duchowy/Wspolnoty-nie-moga-byc-zajeciem-dodatkowym>.

- Jan Paweł II. 1981. *Adhortacja apostołska „Familiaris consortio”*.
- Jan Paweł II. 1988. *Adhortacja o powołaniu i misji świeckich w Kościele i świecie „Christifidelis laici”*.
- Jan Paweł II. 1994. *List do Rodzin „Gratissimam sane”*.
- Kodeks prawa kanonicznego. 1983.
- Konferencja Episkopatu Polski. 1969. *I Instrukcja Episkopatu Polski dla duchowieństwa o przygotowaniu wiernych do sakramentu małżeństwa i duszpasterstwa rodzin*.
- Konferencja Episkopatu Polski. 1975. *II Instrukcja Episkopatu Polski dotycząca przygotowania do małżeństwa i życia rodzinnego oraz wprowadzenia nowego obrzędu sakramentu małżeństwa*.
- Konferencja Episkopatu Polski. 1989. *Instrukcja Episkopatu Polski o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim*.
- Konferencja Episkopatu Polski. 2003. *Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin*.
- Konferencja Episkopatu Polski. 2009. *Służyć prawdzie o rodzinie o małżeństwie i rodzinie*.
- Konferencja Episkopatu Polski. 2019a. *Dekret ogólny Konferencji Episkopatu Polski o przeprowadzeniu rozmów kanoniczno-duszpasterskich z narzeczonymi przed zawarciem małżeństwa kanonicznego*.
- Konferencja Episkopatu Polski. 2019b. *Nowe przepisy o kanonicznym przygotowaniu do małżeństwa*.
- Papieska Rada ds. Rodziny. 1996. *Przygotowanie do Sakramentu Małżeństwa*.
- Paweł VI. 1965. *Dekret o apostołstwie świeckich „Apostolicam actuositatem”*.
- Skrzypczak, Robert. 2020. *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II*. Kraków: Wydawnictwo AA.
- Sobór Watykański II. 1964. *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*.
- Sobór Watykański II. 1965. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*.
- Wojtyła, Karol. 1960. *Miłość i odpowiedzialność*. Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski.
- Zyzak, Wojciech. 2008. *Co mam czynić aby osiągnąć życie wieczne? Duchowość chrześcijańska na świeckiej drodze życia*. Kraków: Wydawnictwo Instytutu Księzy Misjonarzy.

MAGDALENA DEJ – doktor Nauk o Ziemi, magister teologii, diecezjalny doradca życia rodzinnego archidiecezji krakowskiej. Autorka licznych publikacji naukowych o zasięgu krajowym i międzynarodowym z zakresu rozwoju regionalnego. Zainteresowania badawcze z dziedziny teologii dotyczą teologii małżeństwa i rodziny, teologii duchowości, historii duszpasterstwa rodzin.

PAWEŁ GAŁUSZKA – ks. dr, Absolwent Papieskiego Instytutu Jana Pawła II dla Studiów nad Małżeństwem i Rodziną przy Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie. Jest pracownikiem dydaktycznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. W swojej pracy badawczej bazuje na personalistycznym ujęciu kard. Karola Wojtyły / Jana Pawła II. Jest członkiem Stowarzyszenia Teologów Moralistów w Polsce.

Moral Reorientation through the Emulation of Christ in the Teachings of Joseph Ratzinger – Pope Benedict XVI

Reorientacja moralna poprzez naśladowanie Chrystusa
w nauczaniu Josepha Ratzingera – Papież Benedykt XVI

MAREK KLUZ

The Pontifical University of John Paul II in Cracow, Poland
marek.kluz@upjp2.edu.pl
<https://orcid.org/0000-0002-2255-1431>

Abstract: The aim of this publication is to outline a moral reorientation through the emulation of Christ based on the teachings of Josef Ratzinger – Benedict XVI. The study used the method of source analysis and synthesis of the researched content, which provided an insight into the fundamental thoughts of Joseph Ratzinger – Benedict XVI. In a contemporary society which is undergoing dehumanisation, individuals who are receptive to values can often become disoriented and struggle to find their rightful place in the world. Therefore the moral state of modern humanity requires a fundamental change. An individual capable of providing healing to human beings challenged in their development, and reinstating a sense of purpose to their existence on Earth is needed. Responding to the demands of the modern era, Pope Benedict XVI identified Christ as the cornerstone for the conversion of human hearts and minds. The relationship with Christ, which is central to the concept of emulation, is essential for being a genuine Christian. Emulating Christ within the temporal continuum of a Christian’s life necessitates addressing personal problems and the surrounding reality through the lens of the Gospel’s principles.

Keywords: moral reorientation; emulating Christ; teachings of Joseph Ratzinger – Benedict XVI; service, conversion; conscience; testimony; Mary

Abstrakt: Celem niniejszej publikacji jest zarysowanie reorientacji moralnej poprzez naśladowanie Chrystusa na podstawie nauczania Josepha Ratzingera – Benedykta XVI. W pracy wykorzystano metodę analizy źródeł i syntezę badanych treści, która dała moż-

liwość zapoznania się z fundamentalnymi myślami Josepha Ratzingera – Benedykta XVI. W ulegającej dehumanizacji cywilizacji współczesnej człowiek otwarty na wartości często się gubi się i nie może odnaleźć swojego miejsca w świecie. Sytuacja moralna współczesnego człowieka domaga się zatem głębokiej przemiany. Potrzeba kogoś, kto mógłby uzdrowić zagrożonego w swoim rozwoju człowieka i ukazać mu na nowo sens ziemskiej egzystencji. Odpowiadając na to zapotrzebowanie współczesności, papież Benedykt XVI wskazał na Chrystusa jako fundament przemiany ludzkich serc i umysłów. Związek z Chrystusem, który leży u podstaw idei naśladowania, jest warunkiem koniecznym bycia prawdziwym chrześcijaninem. Naśladowanie Chrystusa w wymiarze doczesnym życia chrześcijanina zobowiązuje do rozwiązywania problemów własnego życia i otaczającej rzeczywistości w świetle wymogów Ewangelii.

Słowa kluczowe: reorientacja moralna; naśladowanie Chrystusa; nauczanie Josefa Ratzingera – Benedykta XVI; służba; nawrócenie; sumienie; świadectwo; Maryja

It is a universally acknowledged fact that the present era is the period of great change in almost all areas of life. Contemporary individuals bear witness to political transformations, transformations in education and technology, and those most closely related to the reference to God, that is, religious and personal transformations, as well as very visible changes in the family environment and in the ethical and moral sphere. Undoubtedly, the rapid pace of global change and changes in the environment in which people live has an impact on their existence.

In this context, today's world requires a comprehensive transformation in its functioning style more than ever before. Regrettably, this metamorphosis is frequently devoid of any moral transformation and is merely a fashionable catchphrase designed to excite and captivate individuals. In contrast, as Benedict XVI emphasised in one of his speeches, changing the world requires the transformation of people. However, genuine transformation necessitates sincere conversion and a change of heart within the individual because the advancement and prosperity of the world hinge on this internal dimension occurring within humankind (Benedict XVI 2009a, 26-27).

The primary mission of the Church in reaching out to all people is therefore the transformation of their hearts and moral lives based on the encounter with God in a person's life. Pope Benedict XVI was cognizant of this fact; hence in his teachings he frequently affirmed that despite multiple noticeable changes in the contemporary world, the Church's pursuit of unity resulting from the emulation of Christ remains constant and unchanging until the end of the existence of the world and humanity (Benedict XVI 2007c, 54-55; Benedict XVI 2006b, 11-13).

According to the Pope, as detailed in this article, the Triune God is the source of the likelihood of transforming human hearts, minds, actions, and moral dispositions, which is the foundation of the unity of all people. The foundations are possible through the love revealed by Jesus Christ. Being an authentic Christian does not begin with an ethical decision or a great idea, but with an encounter with an Event, with Jesus Christ, as Benedict XVI clearly emphasised in the first point of his encyclical *Deus Caritas Est*. This Person alone unveils fully the sense and direction of the journey of life and history to every individual, providing a fresh outlook and thereby a definitive goal (Benedict XVI 2006a). Consequently, for each Christian, the redemptive act of Christ is a salvific source of moral transformation and obliging him or her to emulate Jesus and to follow Him every day (Kiełbasa 2021, 49).

I. The Eucharistic Jesus Being ‘The Standard’ for Human Life and Behaviour.

Individuals who are unfamiliar with the concept of Christianity often perceive it as a mere set of rules, regulations and orders, akin to an ordinary ethical or moral system. Nonetheless, the Catholic Church persistently emphasises that the roots of Christianity lie neither in such a system of laws, nor in a moral-human sense. Pope Benedict XVI underlined this in his teaching on Maundy Thursday, which commemorates the institution of the Eucharist. During his sermon on this significant day, the Pope emphasised that Christianity is essentially bestowed upon humanity as a gift from God. The Triune God grants humanity the most perfect gift of Himself and invites them to participate in His own life. Moreover, the presence and gifts of God can be experienced not only at the time of conversion, but also at every Eucharist, the Pope affirmed. God’s boundless gift, present in every Eucharist, always precedes humanity and serves as the focal point of Christian life. Christianity centres on encountering and experiencing God’s presence in one’s life, rather than on moral law. This inspires gratitude towards the Lord God for the gift of new life and a closer relationship with the Creator (Benedict XVI 2008a, 8-10). Recognising the benefit of God’s gift and guided by gratitude, the individual is motivated to reorient his or her moral life towards aspects that strengthen the bond with Christ.

In this manner, God has shown humankind the way to proceed with the inner transformation of a person. This way is found in the person of Jesus Christ. He is the example that is renewed every day in the Churches throughout the

world. The Son of God is thus the source of all human attitudes that lead to personal moral reorientation. Pope Benedict XVI strongly linked the moral conversion of people to the act of transformation that takes place in every Eucharist (Benedict XVI 2007a). He understood that from the Eucharist comes a divine power for human beings to overcome their daily struggles and to make wise choices in the inner conversion of their hearts (Benedict XVI 2005, 26-28).

The duty of every Christian is to emulate their Master, Jesus Christ, who is present in the Eucharist in the form of Eucharistic bread and wine. Inasmuch as the Holy Spirit transforms the bread into the Holy Body of the Saviour and the wine into His most precious Blood, so should the individuals strive to transform themselves by orienting their lives towards God. In so doing, these followers reaffirm their desire to become true disciples of Christ in a world plagued by violence, and to transform it into a world of love, replacing the spreading culture of death with the joy of life. The transformation of humanity and of the world, said Benedict XVI, must not be sluggish, but definitely dynamic. All those who eat the same bread become, as it were, one organism, and this should be reflected in the close union of these people in their daily lives. The disciples of Christ must spread the love of God throughout the world and strive to ensure that evil does not prevail, but that wickedness is transformed into true love, which is a gift from God (Benedict XVI 2005, 27).

It is widely acknowledged that changing personal habits and lifestyles is not an easy task. For this reason, as Pope Benedict XVI noted, true personal transformation requires “prior adoration before any action or change”. Adoration is crucial for any transformation to take place. It is the only factor that can truly liberate us, because it provides us with the necessary criteria to guide our actions. Given that in our time the criteria of orientation are gradually being eroded, and that there is a growing danger of each person setting himself up as the standard, it is crucial to stress the significance of adoration” (Benedict XVI 2006d, 16; Benedict XVI 2009b, 49-51). Benedict XVI, having observed the transformative influence of adoration on human life, often urged the faithful to visit Christ present in the Blessed Sacrament of the Altar on a regular basis.

2. An Attitude of Service Characteristic of a Follower of Christ

During adoration, people are strengthened by the Lord and inspired to serve others selflessly, contended Pope Benedict XVI. It is impossible to emulate Christ if one does not have love for others. A correct understanding and love of oneself is also crucial, for love of others is based on a foundation of self-love. What is needed is conscious love, properly directed towards good in order to cultivate a relationship of love with one’s neighbour. The life of Jesus Christ

serves as a model for the ideal attitude and behaviour, and in spite of His total self-sacrifice for others; His life demonstrates a proper balance between self-love and love for the whole Trinity (Ratzinger – Benedykt XVI 2005, 88).

Emulating Christ's example therefore involves showing selfless service to others. Such acts are only possible, Benedict opined, if a person models their life entirely on their Saviour and entrusts their life completely to Him. Service to others, as recommended by Christ in the Gospel of St John (cf. Jn 13:15), not only brings a person closer to God and transforms them inwardly but also eradicates from the heart any selfish attitude towards those who are cared for (Benedict XVI 2016a, 193; Kluz 2017, 193; Ide 2011, 103-104).

Yet, following Christ cannot be limited to serving others and following Christ in human form. For those who wish to transform their lives, the way requires unification with Christ and an emulation of His nature in order to attain absolute oneness with God the Father. It's worth noting that following Christ is a matter of divine intervention and human response, rather than solely a moral issue. Therefore, emulating Christ involves carrying one's cross every day in the emulation of the Master and uniting oneself with His love, resulting in spiritual rebirth and alignment with God's intended plan (Babiński 2020, 41).

Authentic emulation of Christ is ensured by continuously accompanying Him and following His paths. Only by following Christ's example in the everyday aspects of life can one be certain that, by transforming oneself, one is emulating the One with whom one spends one's life, namely, Jesus Christ. Experiencing the mystery of the Saviour's life, death, and resurrection enables a person to fully accept the changeability of their life. Luke the Evangelist recounts the tale of disciples on the road to Emmaus (cf. Lk 24:13-35). As they travelled with Jesus, His divine presence transformed their mindset and behaviour, bringing them into unification with Jesus Christ and propelling them to preach the Good News (Szymik 2020, 111-112).

In a brief address, Pope Benedict XVI reflected on the transformation of life and the following of the Saviour, noting that "following Christ involves adopting His affections more and more and accepting His lifestyle as our own. The Epistle to the Philippians states, 'Let the same mind be in you that [was] in Christ Jesus' [...]. In considering Jesus as the great Master of life, the Church has identified three characteristics of His attitude. These characteristics, known in the Tradition as the evangelical counsels, are the decisive elements of a life entirely dedicated to the emulation of Christ. They are poverty, chastity and obedience" (Benedict XVI 2010, 30-31). The Pope explicitly outlined the attitudes that people who consider themselves to be disciples of Jesus should adopt.

Benedict XVI, who had a special insight into the heart of today's man, addressed an appeal to everyone, asking them to be open to Christ. He urged

people to have faith in Christ, and to follow Him with courage, not fear. Such a decision requires a certain effort, which means breaking with oneself, relinquishing one's own thought patterns, human wisdom, apathy, self-sufficiency, established habits, and frustrations that are often not related to Christianity, said the Pope (Ratzinger – Benedykt XVI 2005, 57).

3. The Process of Conversion as a Lifestyle of a Person Living in Christ

Modern man often stresses that he must constantly endure losses in order to achieve a particular goal. Yet, disappointment is the all-too-common outcome, as the accomplished objective frequently falls short of expectations and fails to bring true happiness. True happiness is only attainable, Pope Benedict XVI proclaimed, when a man appreciates the value of losing something for God, as that is an essential condition for following Jesus Christ wholeheartedly. Only then will man's losses be compensated by the satisfaction of having achieved his goal and the joy that comes with it (Ratzinger 2005, 67).

Emulating Christ, therefore, entails accepting conversion as a way of life. Despite not shielding one from life's difficulties and misfortunes, Benedict XVI contended, conversion enhances an individual, enabling them to endure adversity while retaining their faith in God. The primary objective of conversion, according to the Pope, is to stymie the propagation of evil in the world, thereby preventing the proliferation of numerous hazards to humanity and the soul. Furthermore, evangelical conversion has the power to conquer evil not only with evil but with the good that stems from God (Benedict XVI 2022; Benedict XVI 2012, 7-8).

Therefore, conversion holds immense significance in the lives of individuals as it purges the root cause of evil, also known as sin.

It is noteworthy, as Pope Benedict XVI frequently emphasised, that the Greek term for *convert* means to change one's mind-set; to question one's usual and widely acknowledged way of life; to allow God to take part in the principles of one's life; to refrain from living as others do and to refrain from behaving as others behave; if one's actions are problematic, ambiguous or wrong, eschew justifying them by citing others' similar actions; examine one's life from God's perspective and pursue morality, even if it is uncomfortable; place trust in God's judgement, rather than that of the majority; in other words, the objective is to pursue a distinct way of living and a new beginning. This is not a matter of imposing morality. Those who reduce Christianity to a moral code overlook the essence of Christ's message, which is to offer a new friendship and a way to connect with Jesus and, through Him, with God. Those who

convert to Christ do not seek to develop their own independent morality or establish goodness through their own efforts” (Ratzinger – Benedict XVI 2013, 1145). For this reason, the individual who genuinely wishes to convert endeavours to draw nearer to Jesus Christ and pledges to follow the Master of Nazareth, without becoming a slave to the law.

Pope Benedict XVI, speaking about Christian conversion, also stated the purpose of this action. He emphasised firmly that “following Christ involves not only emulating His virtues and living in this world as closely as possible in His image according to His word but also embarking on a journey towards a particular destination. The destination of this journey is to attain a place at the right hand of the Father. This path of Jesus, this following of Jesus, ends at the right hand of the Father” (Benedykt XVI 2012, 194). The principle evident in this statement is that, through adhering to the example of Christ, an individual seeks a relationship with the Triune God. In this context, it should be added that “a life devoted to following Christ necessitates the integration of one’s entire personality whereas the indifference and detachment that are present in the environment of cold rationalism obstruct a joyous commitment to God” (Szymik 2018, 259).

4. The need to shape the conscience of man clothed in Christ

For a profound moral transformation to be fruitful, it must be grounded in a sound conscience. Once clothed in Christ, the baptized individual bears the responsibility of shaping their conscience in a manner that motivates them to emulate Jesus in their thoughts, choices and everyday conduct. Keeping this notion in view, Pope Benedict XVI frequently emphasised the issue of conscience in his teachings (in more detail: Benedict XVI 2011d, 8-9; Benedict XVI 2011b, 15; Benedict XVI. 2007d; 44; Ratzinger – Benedict XVI 2007, 130-131; Seewald 2001, 83; Szymik 2016; 27-51). In his 2006 Lenten message, the Pope stated: “The first contribution of the Church to human development [...] is not material means or technical solutions, but rather the proclamation of the truth of Christ which shapes the conscience of individuals.” (Benedict XVI 2006c, 22; Szymik 2016, 40). Through one’s conscience which measures human behaviour against moral standards, an individual defines oneself before God as a personal ‘You’ and makes a choice for or against Christ. This decision establishes the emulation of Jesus Christ as the standard code of conduct for the baptized individual. Subsequently, man is obligated to shape their conscience based on the tenets of the teachings of Jesus Christ (Lubiński 2020, 77).

Therefore following Christ leads to the appropriate formation of conscience. Benedict XVI acknowledged that “the formation of a true conscience,

based as it is on truth, and of a right conscience that is ready to listen to its precepts with consistency, avoiding betrayal and compromise, is today a difficult and delicate task, but an indispensable one” (Benedykt XVI 2007, 44).

Remaining loyal to Christ necessitates guarding one’s conscience and protecting it from distortion by moral relativism or utilitarianism. This is vital because the law of sin, which “has entered” human nature, persists in making its presence known, inciting people to choose evil. Man embarks on a path leading him to God or damnation, depending on whether the main orientation of the moral life is to live “according to the Spirit” or “according to the flesh”. The person, as a rational and free individual, is responsible for their choices. Therefore, it is crucial to make conduct choices based on moral truth and free will (John Paul II 1993, 57-68).

In this context, the teachings of Joseph Ratzinger, who later became Pope Benedict XVI, hold significance. He contended that “conscience, when correctly understood, is not the ultimate expression of unquestionable subjectivity. It instead showcases humanity’s ontological reliance on God and the consciousness in each individual. Therefore, it is primarily a fundamental instrument of human freedom as it involves a direct relationship with God. Its connection with the concept of man’s creation by God and with God’s will, which provides significance to all things, establishes boundaries for any external authority. At the same time, it embodies the distinctive nature of created freedom, representing the non-coincidental aspect of human existence and its ontological commitments. At this point, in the depths of the human psyche, the concepts of freedom and its limits merge into a singular entity.” (Ratzinger – Benedykt XVI 2013, 409; Benedict XVI 2006f, 10; Benedict XVI 2008b, 27; Benedict XVI, 2009c, 17). In this way, “the issue of conscience delves into the core of moral questions and human existence itself.” (Ratzinger – Benedict XVI 2009, 25; Ratzinger 1999, 48). Conscience is accountable for choices that pertain to pursuit of self-truth, interactions with others, and the proper relationship with the Creator.

In this view, the prerequisite for a sound Christian formation is not the imposition of beliefs, but rather the independent and deliberate selection of truth and righteousness, principles inherent to human nature and upheld by divine grace and the light of faith. These values are found in their entirety in Christ. Therefore, choosing to follow Christ means embarking on a journey towards self-realisation and finding oneself in God, who is the ultimate destination of humankind (Benedict XVI 2011, 8-9; also: Benedict XVI 2008c, 50).

5. Testimony as a Moral Category: Following the Path of Christ

Regrettably, it is concerning that in modern society the Lord God is becoming increasingly marginalised in human life. A rapid decline in the treasured gift of faith that humanity has received as an undeserved gift from God is observed. But despite these disturbing facts every Christian, according to Benedict, is obliged to provide a convincing testimony to their faith and personal experience of God. It appears that the contemporary world, possibly now more than ever before, requires the affirmation of individuals who are followers of Christ (cf. Benedict XVI 2011, 12-13).

It should be emphasised here that Christians have numerous ways to emulate Christ. They can bear witness to the eschatological kingdom of truth and goodness whilst endeavouring to transform temporal reality in the spirit of the Gospel. By living the Gospel every day, individuals ensure that they discern the direction they need to take to conform themselves to Jesus Christ and emulate Him in an exemplary manner. Pope Benedict XVI accurately noted that “the Gospel is the most significant force in the transformation of the world; it is neither a utopia nor an ideology. The first generations of Christians explicitly referred to it as ‘the path’, meaning the way of life that Christ lived first and now encourages us to follow. One can reach “the most vibrant” city by following the path of truthful love, understanding that, as the Council reminds us, ‘the love should not only be sought in grand gestures but above all in the daily conditions of our lives’ and in emulation of Christ ‘man must also carry the cross that the flesh and the world impose on those who pursue peace and justice.’” (Benedict XVI 2011a, 45-46).

Pope Benedict XVI acknowledged the significant connection between authentic Christian testimony and the continuous reorientation of individual morality. Observing the direct correlation between the two, Benedict emphasised the importance of testimony and stated that “in light of the considerable moral challenges, we are truly united by a common Christian foundation. Obviously, it is vital to bear witness to God in a world that struggles [...] to recognise God’s presence. It is important to present the God of the human face of Jesus Christ, allowing individuals to access sources vital for morality to avoid dwindling and loss of reference points. Expressing joy in the reality that humans are not alone in the world is also essential as it enables a more profound appreciation of human greatness as the genuine image of God, not mere products of failed evolution. It is necessary to show the significant ethical points of reference on these two levels. Only by starting from them and due to them can we bring forth the presence of God, the concrete God. When this is done, and particularly when individual groups of believers endeavour to live the faith not in their own way, but always by delving into its deepest roots, immediate

external and visible unity may not be attained, but internal unity will evolve which, with God's grace, will one day also display external forms." (Benedict XVI 2006e, 43).

6. Marian Moral Life Style as a Model for Disciples of Christ

Mary is the incomparable model for the believer in following Her Son and transforming Her life. By humbly following the way of Jesus, Mary fully embodies and responds to the call "Do not be afraid!" (Luke 1:30). The call begins and completes the work of Redemption (Benedict XVI 2007b, 4-50). As the first and most distinguished disciple of Christ, Mary fully embodies the ideal of emulating the holiness of Christ Himself. Her devotion to Christ and God serve as an example of how one can become a reflection of God in human life. Her greatness is only evident in relation to Christ, and as such, one can learn to follow Him by looking to Mary. She is not only a model of total obedience but also a teacher of a truly Christian life (Francis 2013, 285-288).

Benedict XVI consistently encouraged people to embrace the attitude that characterised the Blessed Mother. The Pope recognised that "where Mary is, Jesus is also present. Anyone who opens their heart to the Mother encounters and accepts the Son, and is filled with His joy. True service to Mary never overshadows or downplays faith and love for Jesus Christ, our Saviour, the sole mediator between God and humanity. Moreover, relying on Our Lady is a dependable method, as affirmed by many saints, for achieving a more faithful following of the Lord. Let us therefore place our trust in her with filial devotion!" (Benedict XVI 2009d, 31). Additionally, Benedict XVI clarified that "emulating Christ is a risky venture, as there is always the possibility of sin, the hazard of losing our freedom, and the temptation of discouragement. Thus, we all require his grace – like Mary, who received it in entirety. Let us constantly strive to focus on Christ, and let Him, like He was for Mary, be the accurate standard of reference for us" (Benedict XVI 2010, 25-26).

* * *

Based on the above considerations, it must be acknowledged that the teachings of Pope Benedict XVI have raised the awareness of modern society that only by embracing to Christ as the cornerstone for the transformation of human hearts and minds can individuals transcend the current state of moral fragility in which both the human person and civilisation are ensnared. Ac-

According to Benedict XVI, the Gospel leads man to the conviction that only in Christ, the perfect God-Man, can one find the light to comprehend oneself, reality and discover the true meaning of life. This discovery, made through varying ways and means, leads to a personal encounter with Christ and the decision to follow Him, as per His invitation "Follow me" (Mt 9:9; cf. Mk 2:14; Lk 9:59; Jn 1:43). This invitation is closely related to the call to emulate Christ, to the extent that both encompass the same ethical obligation for Christians (cf. Mt 16:24; Mk 8:34; Lk 9:23). By accepting Jesus' invitation to "Follow me", individuals establish their lives not on sand, which signifies fleeting values but instead build their foundations upon the rock, which epitomises the teachings of Christ.

Pope Benedict XVI believed that following Christ was the only way for lost humanity to be salvaged from the intricacies of the modern world. Christians must unite with Christ, become morally stronger, and grow in the power of truth and love. They should also work toward transforming the temporal reality in accordance with the principles of the Gospel. Furthermore, for followers of Christ, Jesus is not just a guide in faith, a model to be emulated, but also the 'measure' for their moral lives. This is particularly significant as following Christ does not simply entail mimicking the actions of the Master, but one's innermost being. From this, it can be inferred that following Christ is the paramount moral obligation and entails fulfilling the will of the Heavenly Father.

REFERENCES

- Babiński, Jarosław. 2020. „Pojęcie nowej ewangelizacji w ujęciu Josepha Ratzingera/Benedict a XVI.” *Studia Pelplińskie* 54: 29-46.
- Benedict XVI. 2005. „Eucharystia musi być centrum waszego życia. Homilia wygłoszona podczas Mszy św. na zakończenie Światowego Dnia Młodzieży –Podróż apostołska do Niemiec 2005” (Cologne – 21 August 2005).” *L'Osservatore Romano* 26 (10): 26-28.
- Benedict XVI. 2006a. *Deus Caritas Est: God Is Love: Encyclical Letter of the Supreme Pontiff Benedict XVI to the Bishops, Priests and Deacons, Men and Women Religious and All the Lay Faithful on Christian Love*. Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów.
- Benedict XVI. 2006b. „Dialog miłości i dialog prawdy uczniów Chrystusa. Przemówienie wygłoszone do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan (Vatican – 17 November 2006).” *L'Osservatore Romano* 27 (3): 11-13.
- Benedict XVI. 2006c. „Jezus, widząc tłumy, litował się nad nimi (cf. Mt 9, 36). Orędzie na Wielki Post 2006 (Rome, 29 September 2005).” *L'Osservatore Romano* 27 (3): 22-23.
- Benedict XVI. 2006d. „Wydarzenia, które zachowamy w pamięci i sercu. Przemówienie wygłoszone podczas spotkania z Kurią Rzymską (Vatican – 22 December 2005).” *L'Osservatore Romano* 27 (2): 15-20.
- Benedict XVI. 2006e. „Wywiad z papieżem Benedict em XVI przeprowadzony przez dziennikarzy niemieckich stacji telewizyjnych i Radia Watykańskiego (Castel Gandolfo – 5 August 2006).” *L'Osservatore Romano* 27 (11): 41-47.

- Benedict XVI. 2006f. „Życie, wolność, jedność, współodpowiedzialność. Homilia wygłoszona w wigilię uroczystości Zesłania Ducha Świętego” (Vatican – 3 June 2006).” *L'Osservatore Romano* 27 (8): 9-12.
- Benedict XVI. 2007a. *Adhortacja apostolska „Sacramentum caritatis*.
- Benedict XVI. 2007b. *Spe salvi*.
- Benedict XVI. 2007c. „Wolność i naśladowanie Chrystusa. Rozważanie wygłoszone przed modlitwą „Anioł Pański” (Vatican – 1 July 2007).” *L'Osservatore Romano* 28 (9): 54-55.
- Benedict XVI. 2007d. „Życie jest pierwszym dobrem, jakie otrzymujemy od Boga, i podstawą wszystkich innych. Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego papieskiej Akademii „Pro Vita” (Rome, 24 February 2007).” *L'Osservatore Romano* 28 (5): 44-45.
- Benedict XVI. 2008a. „Chrześcijaństwo jest przede wszystkim darem. Homilia wygłoszona podczas Mszy św. Wieczery Pańskiej w Wielki Czwartek (Rome – 20 March 2008).” *L'Osservatore Romano* 29 (5): 8-10.
- Benedict XVI. 2008b. *Elementarz Benedict a XVI Josepha Ratzingera*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Benedict XVI. 2008c. „Wiara musi być naprawdę obecna w naszych uczelniach i szkołach. Przemówienie wygłoszone do profesorów i wychowawców na Katolickim Uniwersytecie Ameryki (Washington – 17 April 2008).” *L'Osservatore Romano* 29 (5): 48-50.
- Benedict XVI. 2009a. „Wewnętrzna przemiana doprowadzi nas do jedności. Audiencja generalna (Watykan – 21 stycznia 2009).” *L'Osservatore Romano* 30 (3): 26-27.
- Benedict XVI. 2009b. „Adoracja najlepszym przygotowaniem do komunii eucharystycznej. Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów (Vatican – 13 March 2009).” *L'Osservatore Romano* 30 (5): 49-51.
- Benedict XVI. 2009c. *Caritas in veritate*. Tarnów: Wydawnictwo „Biblos”.
- Benedict XVI. 2009d. *Mysli o Matce Bożej. Komentarz do Litanii Loretańskiej*. Kraków: Wydawnictwo es pe.
- Benedict XVI. 2010. *Mysli o Życiu Konsekrowanym*. Kraków: Wydawnictwo es pe.
- Benedict XVI. 2011a. „Ewangelia jest największą siłą przemiany świata. Przemówienie wygłoszone do przedstawicieli świata kultury, sztuki i gospodarki w bazylice Sta Maria Della Salute podczas wizyty w Akwilei i Wenecji. (Venice – 8 May 2011).” *L'Osservatore Romano* 32 (7): 45-46.
- Benedict XVI. 2011b. „Gdy człowiek postępuje wbrew sumieniu, rani samego siebie. Przemówienie wygłoszone z okazji zgromadzenia generalnego Papieskiej Akademii «Pro Vita»”(Vatican – 26 February 2011).” *L'Osservatore Romano* 32 (4): 14-16.
- Benedict XVI. 2011c. „Musicie dawać świadectwo o spotkaniu z Chrystusem. Przemówienie wygłoszone do młodych zakonnice w klasztorze św. Wawrzyńca w Escorialu podczas podróży do Madrytu, na Światowy Dzień Młodzieży (Escorial – 19 August 2011).” *L'Osservatore Romano* 32 (10-11): 12-13.
- Benedict XVI. 2011d. „Sumienie jest miejscem w którym rozbrzmiewa głos prawdy. Przemówienie wygłoszone podczas spotkania do przedstawicieli społeczeństwa chorwackiego w Teatrze Narodowym (Zagreb – 4 June 2011).” *L'Osservatore Romano* 32 (7): 8-9.
- Benedict XVI. 2012. *Radość wiary*. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Benedict XVI. 2022. *Nawrócenie jak płomień zapalki. Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański” wg Przewodnika Katolickiego*. Accessed June 18, at https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/Benedict_xvi/modlitwy/ap_pk_10032007.
- Francis. 2013. *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*.
- Ide, Pascal. 2011. *Chrystus daje wszystko. Teologia miłości Benedykta XVI*. Kraków: Wydawnictwo „Esprit”.
- John Paul II. 1993. *Veritatis splendor*.
- Kielbasa, Grzegorz. 2021. *Eklezjalny i eklezjotwórczy wymiar sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego w nauczaniu papieża Benedykta XVI*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

- Kluz, Marek. 2017. „Wymagania miłości w życiu społecznym w świetle encyklik „Deus caritas est” i „Caritas in veritate” papieża Benedykta XVI.” *Studia Nauk Teologicznych PAN* 12: 191-210.
- Lubiński, Dominik. 2020. „Rola czynnika religijnego w formowaniu sumienia w nauczaniu Benedykta XVI.” *Łódzkie Studia Teologiczne* 29 (3): 77-91.
- Ratzinger Joseph. Benedict XVI. 2013. Wolność i zobowiązanie w Kościele. In Joseph Ratzinger – Benedict XVI. *Opera omnia. Kościół – znak wśród narodów*, vol. VIII/1, edited by Krzysztof Góźdz and Marzena Górecka, 391-409. Lublin: KUL.
- Ratzinger, Joseph. 1999. *Prawda, wartości, władza. Kiedy społeczeństwo można uznać za pluralistyczne*. Kraków: Wydawnictwo „Znak”.
- Ratzinger, Joseph. 2001. *Służyć prawdzie*. Wrocław: Wydawnictwo „TUM”.
- Ratzinger, Joseph. 2005. *Prawda w teologii*. Translated by M. Mijalska. Kraków: Wydawnictwo „M”.
- Ratzinger, Joseph. Benedict XVI. 2013. Nowa ewangelizacja. vol. VIII/2 In: Joseph Ratzinger – Benedict XVI. *Opera omnia. Kościół – znak wśród narodów*, edited by Krzysztof Góźdz and Marzena Górecka, 1140-1149. Lublin: KUL.
- Ratzinger, Joseph. Benedict XVI. 2007. *Jezus z Nazaretu. Część I. Od Chrztu w Jordanie do Przemienienia*. Kraków: Wydawnictwo „M”.
- Ratzinger, Joseph. Benedict XVI. 2009. *Kościół. Wspólnota w drodze*. Translated by Dariusz Chodnycki. Kielce: Wydawnictwo „Jedność”.
- Ratzinger, Joseph. Benedict XVI. 2005. *Patrzeć na Chrystusa*. Kraków: Wydawnictwo „Salwator”.
- Seewald, Peter. 2001. *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach. Z kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Peter Seewald*. Kraków: Wydawnictwo „Znak”.
- Szymik, Jerzy. 2016. „Głos spoza nas. J. Ratzinger/Benedict a XVI tezy o sumieniu.” *Roczniki Teologiczne* 2: 27-51.
- Szymik, Jerzy. 2018. „Synowie w Synu. Naśladowanie Jezusa jako centralna idea chrześcijańskiej praxis.” *Studia Pastoralne* 14: 251-264.
- Szymik, Jerzy. 2020. „Syn jako rozdarta zasłona Misteria Jezusa w ujęciu Józefa Ratzingera – Benedict a XVI.” *Collectanea Theologica* 90 (4): 109-123.

MAREK KLUZ – ks. dr hab., prof. UPJPII, zastępca dziekana Wydziału Teologicznego Sekcja w Tarnowie Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, kierownik Kierunku Teologia WTST UPJPII w Krakowie, kierownik Podyplomowych Studiów z Teologii ze specjalizacją w Eklezjologii na WTST, profesor uczelni UPJPII. Autor kilku książek i około 200 artykułów naukowych poświęconych moralności małżeńsko-rodzinnej, wychowaniu moralnemu, etyce cnót, moralności życia społecznego, bioetyce i działalności socjalno-charytatywnej.

VARIA

Status prawdziwościowy narracji – perspektywa socjologii (religii), realizmu krytycznego i fenomenologii

The truth status of a narrative
– the perspective of sociology (of religion), critical realism
and phenomenology

ANNA M. KRÓLIKOWSKA

Instytut Socjologii, Uniwersytet Szczeciński, Polska

anna.krolikowska@usz.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0001-7806-1725>

Abstract: The subject of the research presented in this article is the narrative as a sociological category, and the aim of this work is to provide a theoretical reflection on the possibility of approaching narratives in a way different from the deontologizing postmodern perspective, which would allow for assessing the truth status of narratives present in social life. As a method, it is proposed to consider narratives in the light of critical realism. Though this theory provides justification and criteria for testing references to reality, there is also a conclusion related to the attitude of the researcher who should avoid a destructive approach to historically produced, cultural and sense-creating narratives and in these situations rather choose a phenomenological perspective.

Keywords: narrative; critical realism; phenomenology; truth

Abstrakt: Przedmiotem badania prezentowanego w artykule jest narracja jako kategoria socjologiczna, zaś celem teoretyczna refleksja nad możliwością ujęcia jej w sposób inny niż w deontologizującej perspektywie postmodernistycznej, który pozwoliłby oceniać status prawdziwościowy narracji obecnych w życiu społecznym. Jako metodę proponuje się rozpatrywanie narracji w świetle realizmu krytycznego. Choć teoria ta dostarcza uzasadnienia i kryteriów sprawdzianu referencji do rzeczywistości, pojawia się też wniosek zwią-

zany z postawą badacza, który powinien unikać destrukcyjnego podejścia do historycznie wytworzonych, kulturowych i sensotwórczych narracji i w tych sytuacjach raczej wybierać perspektywę fenomenologiczną.

Słowa kluczowe: narracja; realizm krytyczny; fenomenologia; prawda

Wstęp

W przekonaniu potocznym, jak również zgodnie z oczekiwaniami kierowanymi wobec nauki jako instytucji społecznej, ta powinna poszukiwać prawdy. W najbardziej podstawowym znaczeniu chodzi o prawdę rozumianą na sposób klasyczny (Woleński 2003, 44, 104-105). Oczekiwanie to znajduje zasadniczo potwierdzenie w obrębie pola naukowego, jednak w obszarze humanistyki i nauk społecznych zasadność tego oczekiwania na różne sposoby jest podważana (Zeidler 1992, 49-92). W naukach społecznych sprawa przedmiotu badań jest złożona. Z jednej strony chodzi o stwierdzanie pewnych obiektywnych stanów rzeczy, zależności czy procesów, z drugiej – o ukazywanie życia społecznego od strony świadomości jego uczestników. Ludzie bowiem poprzez kulturę i komunikację stale interpretują rzeczywistość. Dodatkowo, sam badacz nie jest w stanie w pełni transcendować przedmiotu swych dociekań, a nauki społeczne w jakimś stopniu uczestniczą w przemianach kulturowych. Te cechy, wraz ze zróżnicowaniem i nieuniknionymi niejednoznacznościami warsztatu badawczego, przemawiają za przyznaniem przynajmniej częściowo racji stwierdzeniu, że „nauki społeczne są częścią problemu, nie rozwiązaniem” (Latour 1988, 161).

Jerzy Szacki pisał o obserwowanym w socjologii drugiej połowy XX wieku przeformułowaniu paradygmatu jako o destrukcji obiektywizmu. „Tradycyjna [...] krytyka obiektywizmu [...] [z]awierała wprawdzie mocny postulat uwzględniania przez socjologa tzw. subiektywnej strony życia społecznego, podchodzenia do niej ze «współczynnikiem humanistycznym», ale niekoniecznie oznaczała zakwestionowanie leżącej u podstaw obiektywizmu społecznej ontologii, zgodnie z którą badany przez socjologa świat społeczny jest taki lub inny niezależnie od tego, co o tym myślą jego mieszkańcy” (Szacki 2002, 872). Autor *Historii myśli socjologicznej* konstatuje, że nowe orientacje teoretyczne zanegowały przekonanie o istnieniu „twardej” rzeczywistości, zostawiając za podstawę do stwierdzania czegokolwiek jedynie to, „co sami uczestnicy życia społecznego konstruują” (Szacki 2002, 874). Socjologia jest nauką wieloparadygmatyczną, co oznacza, że trendy nie stają się wszechogarniające i możliwy jest wielość, a przy pewnych warunkach – dyskusja pomiędzy kierunkami teoretycznymi. Istotne jest też dostrzeżenie, że sam kon-

strukcjonizm jest stopniowalny (Hacking 1999, 19-21)¹ i nie każda jego doza eliminuje możliwość przyjęcia perspektywy obiektywizującej. Postaram się to pokazać na przykładzie na pierwszy rzut oka postmodernistycznej kategorii narracji.

I. Czy i w jakim stopniu nauki społeczne mogą i chcą odnosić się do rzeczywistości?

Wydaje się oczywiste, że pytania o to, jaki jest świat obiektywny i co się na niego składa oraz czego i jak możemy się dowiedzieć, nie są tożsame. Niemniej jednak w nauce istnieje tendencja do zastępowania czy przesłaniania ontologii epistemologią (Outhwaite 1992, 223-224; Bhaskar 1998, xii; Archer, Collier i Porpora 2004, 1-2). Hilary Putnam zauważa z sarkazmem, iż realizm naukowy ma tendencję do uznawania, że „naprawdę istnieje tylko to [...] czego istnienie stwierdzi «ukończona nauka»” (Putnam 1998, 326). Mieszanie ontologii z epistemologią (Latour 1999, 93) przynosi w konsekwencji „zarozumiałość” nauki, popełniającej w najlepszym razie błąd *pars pro toto*. Głęboka warstwa założeń ontologicznych leżących u podstawy doboru środków naukowej interpretacji najczęściej nie jest ujawniana, uznawana za „niesocjologiczną”, wykraczającą poza to, co bezpośrednio użyteczne i potrzebne, czyli metodologię (Bryant 1992, 272; Somers 1994, 615). William Outhwaite uważa, że „wbrew antyfilozoficznym prądom w naukach [...] pytania o istnienie bytów, struktur i mechanizmów w świecie przyrodniczym i społecznym nie powinny być odrzucane, jak to się dzieje w strategiach konwencjonalistycznych” (Outhwaite 1992, 224-225), gdyż „natura rzeczywistości społecznej może w zasadzie, a często i w praktyce, dostarczać obiektywnego gruntu dla wyboru pomiędzy alternatywnymi definicjami i teoriami” (Outhwaite 1992, 230). We wspomnianym konwencjonalizmie rozpoznać się może noszący postmodernistyczne cechy antyrealizm. Antyrealizm z wyżej przedstawionych powodów często nie jest wyraźnie wyartykułowany, a konwencjonalnie wypracowanym ustaleniom zdarza się aspirować do statusu bezalternatywnych realistycznych twierdzeń. Istnieje skłonność, by, nie podejmując dociekań w sprawie adekwatności głoszonych tez względem świata zewnętrznego, nie rezygnować z formułowania sądów na temat jego kształ-

¹ Autorzy *The Social Construction of Reality* (Berger i Luckmann 1966/ 983), dzieła kierującego uwagę na procesy społecznego nadawania znaczeń, nie poparli radykalnych wersji konstrukcjonizmu, jakie wkrótce się pojawiły, uznając je za zbyt daleko idące i zideologizowane (Hacking 1999, 25; Endress 2005, 53-54). Między uznaniem, że rzeczywistość społeczna jest rzeczywistością interpretowaną a przekonaniem, że niemal wszystko, co społeczne, jest mistyfikacją, istnieje spora odległość.

tu i natury, dla których testowania wystarczyć ma aprobatą środowiska (por. Maffesoli 2008, 11) i potwierdzenie w normie kulturowej. To sytuacje, w których pewne „definicje i teorie” mają obowiązywać w funkcji ontologii, a więc i miary probierczej, choć są wewnętrzne względem tekstu kultury i wtórne wobec kodu wartości.

Andrzej Szahaj wyraża przypuszczenie, że wiara w niezależne od nas istnienie świata to „metafizyczny warunek uprawiania nauki” (Szahaj 1995, 60). Nawet w ramach tzw. mocnego programu socjologii wiedzy, opartego na przekonaniu o zanurzeniu badaczy i ich wytworów w kulturze, David Bloor zadaje „lekcję do odrobienia”: „jeśli nie przyjmiemy naukowego podejścia do natury wiedzy, nasze jej ujęcie będzie niczym więcej niż projekcją naszych ideologicznych interesów. [...] Epistemologia będzie jedynie ukrytą propagandą” (Bloor 1991, 79, 80). Bloor dodaje, że kiedy nauka odcina się od świata, kontrola nad teoretyzowaniem zostaje utracona, pozostając na łasce społecznych metafor (Bloor 1991, 80). Za propozycję, która może brzmieć jak obietnica odzyskania gruntu pod nogami, można uznać kierunek realizmu krytycznego. Podczas gdy antyrealizm zapoznaje lub zaciemnia kwestie ontologiczne, realizm krytyczny propaguje wyraźnie rozłączne potraktowanie ontologii (jako zawierającej elementy nietranzytywne) i epistemologii (podlegającej tranzytacji; Bhaskar 1998, x; Archer, Collier i Porpora 2004, 2). Unikanie konfliktu pomiędzy ontologią i epistemologią ma pozwolić badaczowi z obszaru nauk społecznych zachować przekonanie o istnieniu świata funkcjonującego na własnych, a nie pochodzących od badaczy, warunkach. Realizm krytyczny jest opisywany przez swych twórców jako usytuowany pomiędzy pozytywizmem a hermeneutyką (Bhaskar 1998, xiii-xv) czy między pozytywizmem a postmodernizmem (Archer, Collier i Porpora 2004, 1). Według głównego jego twórcy, Roya Bhaskara, przyswaja elementy skrajnych tradycji: tej, w której panuje przekonanie, że można ukazać świat uniwersalistycznie i bezstronnie oraz drugiej, przekonanej, że można mówić jedynie zsubiektywizowanym tekstem (Hartwig 2015, xxiv-xxv). W ten sposób realizm krytyczny ma przewyższać kilka istotnych opozycji generujących napięcie w naukach społecznych (Bhaskar 1998, xiii-xiv). Kierunek odwołuje się do trzech głównych założeń: ontologicznego realizmu, epistemicznego relatywizmu oraz tezy o racjonalnej uzasadnialności (*judgemental rationality*, Bhaskar 1998, xi; Archer, Collier i Porpora 2004, 1-4). Podczas gdy antyrealizm likwiduje sens sporu lub wikła go w kryteria pozamerytoryczne (jak polityczna dominacja i norma kulturowej poprawności), znaczenie trzech filarów krytycznego realizmu można streścić następująco: nasze poznanie, obarczone subiektywizmem, tworzy obrazy niepozbawione zniekształceń, jednak świat obiektywny, istniejąc niezależnie od naszych sądów, uzasadnia, że warto się racjonalnie spierać o najadekwatniejsze jego ujęcie. Obecność zróżnicowanych przekonań i znaczeń implikuje ko-

nieczność posłużenia się relatywistyczną ze swej natury hermeneutyką, lecz, zdaniem Bhaskara, tylko na pierwszym etapie (Hartwig 2015, xxi).

Poza wsparciem, jakie socjologia może otrzymać od krytycznego realizmu, dostrzec też można ograniczenia jego adaptowalności. Badacz zjawisk społecznych, a szczególnie kultury, z dystansem powinien się odnieść do kierowania oczekiwania związanego z dyskutowalnością stanowisk epistemicznych – celem eliminowania interpretacji najmniej adekwatnych – na równi wobec sądów nauki, jak i kulturowo wytworzonych wersji interpretacyjnych na poziomie „zwykłych” uczestników życia społecznego. Tu przywołać można Edmunda Husserla i dwa wyraźnie odmienne nurty jego fenomenologii. Tak przedstawia je Józef Tischner: „Kierunek pierwszy idzie w parze z dążeniem, by uczynić z fenomenologii «naukę ścisłą». Kierunek drugi wypływa z troski o doświadczenie, o żywy i wszechstronny kontakt z rzeczywistością, dla osiągnięcia którego wszelkie środki są dobre” (Tischner 2003, 39). Husserlińska fenomenologia zakłada istnienie obiektywnej rzeczywistości, ale także funkcjonowanie człowieka w subiektywno-relatywnym świecie przeżywanym, będącym światem historycznym i kulturowym (Husserl 1989, 55-56, 61-62, 71; Krasnodębski, 1987, 98; 1991, 58; Rolewski 1999, 75-76). Uznanie, że ludzie odczuwają istnienie tych światów jako niezbędne do ustanawiania sensu (Berger i Luckmann 1995, 58), nie oznacza negacji istnienia rzeczywistości obiektywnej i faktów, do których światy przeżywane w sposób zapośredniczony przez znaczenia, symbole i narracje się odnoszą. Realizm krytyczny traktuje te (inter)subiektywne, w tym wynikające z historyczno-kulturowego zróżnicowania, interpretacje jako wersje zaledwie epistemiczne (Archer, Collier i Porpora 2004, 3-4). Można zapytać, czy nie kryje się za tym teleologiczna sugestia, że celem jest przybliżanie wspólnot kulturowych do niezapośredniczonej subiektywności czy kulturą prawdy o rzeczywistości, a drogą – ich otwarcie na falsyfikowalność własnych wariantów interpretacyjnych, prowadzenie sporu poprzez argumentację itp. W realizmie krytycznym relatywizm epistemiczny nie jest celem, lecz środkiem, a jego przewyciężanie ceną, jaką warto płacić za przybliżanie się do poznania obiektywnej rzeczywistości. Perspektywa fenomenologiczna zawiesza to dochodzenie. Czy badacz interesujący się rzeczywistością społeczną, światem takim, jaki się ludziom zjawia, zwracający się z intencją poznawczą ku obszarowi określanemu przez Bhaskara-filozofa zainteresowanego emancypacją jako „zaledwie” zjawiskowa warstwa rzeczywistości (Hartwig 2015, viii), nie powinien przyjąć przede wszystkim tej drugiej perspektywy? Stanley Tambiah uważa, że odrzucając „wulgarny” relatywizm, nie powinniśmy przyjmować skrajnego absolutyzmu, który prowadziłyby do umieszczenia wszystkich kulturowych zróżnicowań „pod parasolem uniwersalnego paradygmatu «racjonalności»”, i proponuje, by „przyjąć bardziej subtelną postawę pomiędzy tymi skrajnościami i dążyć do porównań

i formułowania ogólnych sądów tam, gdzie jest to dopuszczalne i możliwe, pewne sprawy pozostawiając nierozstrzygnięte” (Tambiah 2006, 74-75)².

Złożoność wzajemnych relacji pomiędzy naukami społecznymi zainteresowanymi ludzkimi wersjami świata a nastawieniem filozoficznym poszukującym uniwersalnych wyjaśnień można dostrzec w podejściu do obszaru *sacrum*. Margaret Archer, Andrew Collier i Douglas Porpora (2004), a przed nimi Roy Bhaskar (2016) na pewnym etapie swych rozważań dokonują włączenia sfery spoza immanencji w zasięg własnej teorii ontologicznej, traktując to jako logiczne rozszerzenie tej ostatniej. Uznają, że krytyczny wymiar uprawianego przez nich realizmu pozwoli im utrzymać w ryzach racjonalnej dyskutowalności wszelkie epistemiczne, w tym kulturowe warianty obrazowania transcendentnej rzeczywistości, w trakcie gdy oni będą „podażać trudniejszą i śmielszą ścieżką poszukiwania spójnej, aletycznej prawdy” (Archer, Collier i Porpora 2004, 11). O ile należy przyznać rację autorom *Transcendence: Critical realism and God*, że Wittgensteinowska perspektywa gier językowych jest „koniem trojańskim” dla teologii, czyniąc z religii swego rodzaju „ateizm w przebraniu” (Archer, Collier i Porpora 2004, 7-9), o tyle pozostaje stwierdzić, że w socjologii religii, choć badacz może relacjonować treści i doświadczenia religijne badanych, metodologiczny wymóg, by odmówić wygłaszania jakichkolwiek sądów na temat pozaempirycznej rzeczywistości, wciąż obowiązuje. Perspektywa socjologiczna pozostawia pytanie o metafizyczną prawdę jednoznacznie poza granicami swych dociekań, choć nie anuluje go i każdy może próbować sobie na nie odpowiadać, np. czytając prace realistów krytycznych. Socjolog nie może inaczej, jak tylko prywatnie przyjmować filozoficznych założeń na temat ontycznego statusu *sacrum* i starań o ich racjonalną eksplikację. Fenomenologia podążająca nurtem „doświadczeniowym” również zasadniczo nie ulega takim pokusom (Bronk 1996, 177-188), co uzdatnia ją do roli mniej problematycznego, choć równocześnie mniej ambitnego, filozoficznego sprzymierzeńca socjologii w tym kontekście poznawczym. Jednakże socjologia religii bez żadnych wątpliwości powinna zrealizować postulat realizmu krytycznego wyrugowania pokutującego, mimo przemian w praktyce badawczej, sformułowania „metodologiczny ateizm”, spadku po oświeceniowej i pozytywistycznej interpretacji zadań tej subdyscypliny, jako sugerującego „niewłaściwą formę nawiasów” (Porpora 2006, 57). Dopiero metodologiczny

² Antropolog ten dopowiada: „twierdzenie o możliwości istnienia tylko «jednej nauki», [...] należącej do «jednego świata», nie usuwa logicznej możliwości istnienia w tym jednym świecie innych «rzeczywistości» czy dziedzin «znaczenia» poza zasięgiem jednej nauki, a możliwych do pojęcia w kategoriach innych «ram»” (Tambiah 2006, 76). Podobne stanowisko prezentuje Paul Ricoeur, stwierdzając, że epistemologicznie pomiędzy naukami ścisłymi i humanistycznymi „należy odnajdywać zarówno ciągłość, jak i nieciągłość” (Ricoeur 1992, 16), gdyż człowiek „należy jednocześnie [...] do państwa wyjaśniania i do państwa rozumienia” (23).

agnostycyzm symetryzuje przywileje dyskursywne ateistycznej i fideistycznej wersji epistemicznej (Archer, Collier i Porpora 2004, 5).

Realizm krytyczny oferuje socjologii, o ile ta nie chce popaść w konwencjonalizm czy aktywistyczny konstrukcjonizm, wsparcie w wielu innych kwestiach. Podczas gdy współcześnie dominację przejął metodologiczny indywidualizm, realizm krytyczny przeciwstawia się redukcji społeczeństw do sumy jednostek (Bhaskar 1998, xiii, xvi; Hartwig 2015, xxi), dostarczając poparcia realizmowi socjologicznemu (Rybicki 1979, 51-59; Wielecki 2003, 19-39). Należy przyjąć też, że kierunek ten może wzmocnić realistyczne stanowisko w dyskusji nad statusem faktów oraz pozycję historycznego, słabego konstrukcjonizmu (Hacking 1999, 19).

2. Narracja jako kategoria antropologiczna, społeczna i teoretyczna

Pojęcie narracji przeniknęło do nauk społecznych z literaturoznawstwa wraz z tzw. zwrotem lingwistycznym, polegającym na dowartościowaniu czynnika świadomości przy uznaniu roli języka jako narzędzia tę świadomość kształtującego. Jerome Bruner twierdzi, powołując się na psychologów, że reprezentacja rzeczywistości w umyśle nie daje się sprowadzić do wyobrażeń, pojęć czy sądów, ale kluczowe dla niej są narracje, które „nie tylko reprezentują rzeczywistość, ale i ją konstruują” (Bruner 1991, 5). Należy odnotować, że chociaż humanistyka analizowała wpływ narracji na tożsamość jednostki (Ricoeur 1992; Somers 1994; Burzyńska 2004), w socjologii pojęcie to nie zdobyło znaczącej pozycji (Kulas 2014, 122). Jednak David Rudrum stwierdza, że nie można pomijać kontekstu społecznego, praktycznych konsekwencji i performatywnej siły narracji (Rudrum 2005, 200). Czy zatem optowanie za włączeniem narracji w zakres pojęć socjologicznych oznacza promowanie wpuszczenia do socjologii kolejnej porcji silnego konstrukcjonizmu kosztem możliwości czynienia ustaleń o charakterze obiektywnym? Spojrzenie na współczesne społeczeństwo, w którym ukaże się ono złożone z ludzi opowiadających tak w sferze potoczności, jak i w obszarze struktur władzy czy mediów odmienne historie i wersje zdarzeń, posługujących się w tym celu przynajmniej częściowo odmiennymi językami, przy rozumieniu zadania socjologii jako adekwatnego ukazywania tego, co w życiu społecznym zachodzi, przemawia za wyłonieniem narracji jako obiektu analizy, wymagającym jednak namysłu nad strategią jej teoretycznego przyswojenia. Z wielu względów należałoby zrobić to w sposób, który, mając уваżanie dla narracji jako zjawiska kulturowego, pozwala zachować w polu widzenia kontekst ontologiczny i pozostawia – przy świadomości epistemologicznych pułapek – możliwość odniesienia treści narracji do rzeczywistości, szczególnie w określonych przy-

padkach. Należałoby rozumieć narrację w sposób na tyle szeroki, by pozwolił rozpatrywać ją w planie samej opowieści, jak też w planie jej społecznego funkcjonowania. Tak rozumiana narracja wykracza nie tylko poza pojedynczy tekst, ale i w ogóle poza tekst, obejmując sposoby użytkowania i referencji. Ponieważ narracja nie jest ostatecznie domknięta, dopowiadane są do niej nowe elementy, a czynią to ludzie różnie usytuowani w strukturze społeczeństwa, kierowani różnymi motywami. Wobec uznania, że narracja naznacza indywidualną i społeczną kondycję człowieka, warto przyjrzeć się wielu jej aspektom – poznawczym, społecznym, aksjologicznym i ontologicznym.

Trudno byłoby udzielić negatywnej odpowiedzi na pytanie, czy narracje są społecznymi konstruktami. Jeśli nawet skłonność umysłu do ich generowania jest cechą przyrodzoną procesom poznawczym człowieka (por. Burzyńska 2004, 51), powstają one z użyciem materiału kulturowego, funkcjonują w społecznej przestrzeni, społeczne oceny i praktyki przesądają o ich podtrzymaniu bądź odrzuceniu. Nie są też beznamiętnymi relacjami z wydarzeń. Według Paula Ricoeura, „opowiadanie należy do łańcucha wypowiedzi, dzięki któremu tworzy się wspólnota kulturowa i dzięki któremu ta wspólnota sama siebie wyjaśnia w trybie narracyjnym” (Ricoeur 1992, 20). Jerome Bruner, choć przypisuje narracji cechę referencyjności (Bruner 1991, 13-14), uważa, że odmiennie niż konstrukcje logiczne czy poddające się falsyfikacji twierdzenia z obszaru nauk ścisłych, narracje zyskują legitymizację głównie poprzez siłę ludzkich przekonań, ich akceptacja opiera się na obowiązywaniu konwencji oraz aktualnym na nie zapotrzebowaniu, w mniejszym stopniu na odwołaniu się do wymogów logiki czy empirycznej weryfikacji (Bruner 1991, 4, 8-9). Sprzyja temu ich hermeneutyczna kompozycja, wymuszająca większą lojalność wobec całościowego sensu niż referencji (Bruner 1991, 13) oraz interpretowanie jednostkowych zdarzeń w kontekście całości. Istotnym czynnikiem jest wymiar moralny, który należy jednak rozumieć kontekstowo i który wydaje się mechanizmem mocującym i utrwalającym przywiązanie do takiej, a nie innej, narracyjnej struktury interpretacji rzeczywistości, wyznaczającej preferencje selekcyjonowania postrzeżeń. Zasadzać się on ma na obecnym w opowieści elemencie „kanonu i naruszenia” – pogwałceniu sprawiedliwego porządku rzeczy (Bruner 1991, 12). Hayden White uważa narracje za funkcję impulsu moralizowania rzeczywistości, pozostającego w związku z identyfikacją z danym systemem społecznym jako źródłem i regulatorem moralności (White 1980, 18).

3. Kategoria narracji między subiektywizmem a obiektywizmem

Narracje kojarzone są z paradygmatem postmodernistycznym, choć są starą jak ludzkość formą rozumienia i społecznego tworzenia interpretacji. Zgo-

dzić się należy z Frankiem Ankersmitem, że były one ignorowane przez paradygmat modernistyczny: „dwudziestowieczna filozofia języka była filozofią zdania czy twierdzenia [...] nigdy nie interesowała się problemem tekstu czy narracji ani tym, jak odnoszą się one do świata i jakie kryteria muszą być spełnione, by przekazywały one prawdę lub fałsz o tym, czego dotyczą. Wszystko to jest o tyle niezwykle, że większość naszego sposobu użycia języka przybiera formę tekstu czy narracji” (Ankersmit 2004, 30). Ankersmit zauważa, że za radykalny zwrot, jakim było wyzwolenie „z pęt modernizmu” poniesiona została wysoka cena. „Chociaż [...] osiągnięto ciekawe rezultaty, to podstawowe pytanie o stosunek między przedstawieniem a rzeczywistością przedstawianą nigdy nie zostało wprost postawione. Ów brak równowagi zaowocował zainteresowaniem wyłącznie samym tekstem, podczas gdy rzeczywistość przedstawiana kompletnie zniknęła z pola widzenia” (Ankersmit 2004, 206).

Outhwaite dostrzega element zagubienia, ale i przymusu. W jego opinii, po pierwotnej uldze towarzyszącej upadkowi pozytywizmu, „[z] czasem ta absolutna wolność zrodziła poczucie jeśli nie terroru, to co najmniej niepokoju” (Outhwaite 1992, 230). W tym kontekście i w perspektywie wspomnianej wcześniej tendencji do apodyktycznej ontologizacji istotną kwestią staje się to, na jakim stanowisku poznawczym lokuje się podmiot mający korygować błędy narracji, decydujący o oddaniu lub odebraniu głosu konkretnej opowieści. Wiele instancji przekonanych o swym uniwersalizmie, w tym nauka (Geertz 2005, 159), może ulegać złudzeniu swego wyemancypowania z kulturowego (a zatem narracyjnego) partykularyzmu.

Uznanie narracji za istotny element ludzkiego, zawsze zsubiektywizowanego świata nie musi oznaczać rezygnacji ze zrobienia użytku z przekonania o istnieniu obiektywnej rzeczywistości jako gruntu dla naszej egzystencji. Przedstawiciel nauk społecznych staje jednak wobec wielu wahań i wątpliwości. W pewnych sytuacjach roszczenie do racjonalizowania, a więc uniwersalizowania, wiąże się z niszczeniem wielu sensotwórczych nisz poznawczo-interpretacyjnych – światów przeżywanych i ich narracji. Stanley Tambiah, rozróżniając dwie zasadnicze filozoficzne interpretacje, których zwolenników określa odpowiednio jako „unifikujących” i „relatywizujących”, ukazuje tych drugich jako przekonanych, że „należy tak długo, jak to tylko możliwe powstrzymywać się przed zbyt pochopnym stosowaniem kryteriów racjonalności, które mogą być nieodpowiednie” (Tambiah 2006, 59)³. Kwestią otwartą pozostają jednak kryteria takiej decyzji. Niekiedy za wskazówkę uznaje się rozróżnienie między osadzonymi stosunkowo mocno w kulturze narracjami

³ Należy uściślić, że Tambiaha, podobnie jak wielu innych antropologów, interesuje problem przekładu, a więc relacji tekst-tekst, nie zaś umieszczenie tekstów w kontekście zewnętrznej, obiektywnej rzeczywistości.

formowanymi w perspektywie długiego trwania i doświadczeń zbiorowości a narracjami formułowanymi doraźnie np. dla celów politycznych czy ekonomicznych. W świecie, w którym jednostki zagrożone są niepewnością, nie znikają dążenia, by zarządzać znaczeniami z wykorzystaniem wiedzy specjalistów i dążyć do ich monopolizowania (Berger i Luckmann 1995, 14-15; Hannerz 2006, 289-290, 292). Czy narratorom i propagatorom narracji chodzi jedynie o pragmatyzm gry o wpływ, dominację, o takie kreowanie opowieści, by dla własnych celów skutecznie uwodzić narracją? – rzetelnych odpowiedzi na te pytania nie da się sformułować z bastionu kontrnarracji, a poprzez odniesienie do instancji obiektywizmu i racjonalnego uzasadniania.

Uznanie sensowności narracji dotyczących zbiorowości związane jest w sposób zasadniczy z uznaniem realnego statusu tych zbiorowości. Realizm krytyczny wspiera pogląd o nieesencjalistycznym, historycznym istnieniu całości społecznych⁴. Przekonanie o realności bytów społecznych w postaci wspólnot pociąga za sobą gotowość uznania, że snute przez nie we właściwym im języku i sposobie naświetlenia spraw autonarracje, choć zawsze idealizujące, w określalnym stopniu mogą zbliżać się lub oddalać od historycznej i aktualnej rzeczywistości, mogą być mniej lub bardziej autentyczne. Ujęcie rzeczywistości jako uwarstwionej⁵ może pozwolić w ugruntowany racjonalnie sposób nie tylko konstatować pluralizm sposobów opowiadania o rzeczywistości i kulturową wielość światów przeżywanych, ale i przekroczyć poziom opisu w sytuacjach, w których spotykają się wykluczające się wzajemnie narracje, jak np. wówczas gdy zderzają się rozbieżne interpretacje w obszarze polityk historycznych.

W pytaniu o to, jaka jest relacja tej czy innej narracji do rzeczywistości, mieści się kwestia możliwości zestawienia faktograficznych aspektów fabuły narracyjnej z „zimnymi” ustaleniami co do faktów. Narracje o wydarzeniach nie zastępują, nie kreują i nie unieważniają faktycznych wydarzeń. W sposób najbardziej dobitny ten pogląd powinien przyświecać historii jako nauce. Postmodernistyczne narratywistyczne hasło *history tells stories* miało skutecznie nadwerżyć „wiarę w istnienie historycznego faktu” (Burzyńska 2004, 48). Pomimo że namysł teoretyczny nad sensem faktu historycznego był niezbędny (Domańska 2012, 77-96), zbyt daleko idące de(kon)strukcje zaczęły podmywać status historii jako nauki. „Po rozpadzie ontologicznym nastąpił rozpad

⁴ Mervyn Hartwig wśród cech przypisywanych przez Bhaskara strukturom społecznym wymienia też otwartość i emergentność jako zależność od ludzkiej aktywności – tej aktualnej oraz tej z przeszłości, od społecznych relacji oraz koncepcji, przekonań i semiotycznej relacji różnicy (Hartwig 2015, xxi).

⁵ Chodzi o uwarstwienie w znaczeniu proponowanym przez Bhaskara, które pozwala dotrzeć do „ontologicznej głębi”, pod powierzchnię „subiektywnych klasyfikacji” (Bhaskar 1998, xvi), w tym do poziomu faktów.

epistemologiczny” (Ankersmit 2004, 370; White 2014, 35-36) – ta diagnoza wiązała się z konstatacją, że miejsce modernistycznej metodologii zastąpiły kategorie pamięci, świadectwa, narracji, prywatyzacja i utylityzacja przeszłości (Ankersmit 2004, 380-387; Wite 2014, 36). Ankersmit, choć mówi wiele o zwrocie lingwistycznym i roli subiektywności w doświadczaniu historii, pisze także o konieczności „oddzielania prawdy od doświadczenia” (Ankersmit 2004, 318) i podkreśla, że prawda „jest naszym jedynym kryterium, kiedy musimy decydować o tym, co mówi się o przeszłości w indywidualnych sądach” (318), a Hayden White, także zaliczany do grona postmodernistów (Domańska 2012, 15), zaznacza, że „interpretacja staje się kłamstwem, kiedy przeczy rzeczywistości wydarzeń, o których traktuje, oraz nieprawdą, kiedy wyciąga fałszywe wnioski z refleksji nad wydarzeniami, których realność pozostaje zaświadczone” (White 2014, 173).

Zakończenie

Socjologowie powinni rozważyć włączenie kategorii narracji jako zjawiska społecznego do obszaru swych zainteresowań, choćby dlatego, że wielość narracji, tych osadzonych w kulturze i tych pragmatycznie kreowanych, przekłada się na wielość przekonań o tym, co prawdziwe. W zagadnieniu prawdy, jako należącej do obszaru poznania, dostrzega się wymiar moralny (Woleński 2003, 23-27). Jednoznacznie na gruncie aksjologii umieszczał ją Józef Tischner (1982), uznając za podstawę wszelkich innych wartości. Był przekonany, że człowiek z natury „[d]ąży do tego, by mówić prawdę i słyszeć prawdę” (Tischner 2003, 172), ta zaś warunkuje jego wolność i godność (Tischner 1985). Także polscy socjologowie stwierdzali, że w czasach tzw. realnego socjalizmu prawda była postrzegana jako wartość moralna w rozumieniu Platońskich transcendentaliów (Giza-Poleszczuk 1991, 188; Krasnodębski 2005, 65). Dziś, wobec wielu rywalizujących roszczeń do prawdy, na poziomie analizy teoretycznej potrzebny jest nie tylko opis rozumiejący dany język narracji i kreowany przezeń subiektywny świat danej wspólnoty narracyjnej, ale też ważne staje się odniesienie do ramy ontologicznej. Taką ramę oferuje realizm krytyczny. Potrzebę realizmu wydają się ponaglać ontologizujące roszczenia antyrealizmu.

Przyjęcie przez badacza założeń w duchu realizmu krytycznego nie oznacza poczucia wyższości wobec osadzonych w kulturze światów reprezentowanych przez społeczności badanych. W optyce nauk społecznych racjonalistyczny sprawdzian i korekta nie powinny być w sposób mechaniczny uruchamiane względem wszystkich wersji interpretacyjnych. Potrzebna jest także refleksja badacza nad własnym i środowiskowym kontekstem narracyjnym. Zwrócić też należy uwagę na pewne kłopoty. Jeden z nich dotyczy unikania arbitral-

ności w decydowaniu o tym, które narracje wymagają, a które nie, fenomenologicznej „delikatności”. Wypada mieć nadzieję, że balansowanie pomiędzy uzasadnioną koniecznością sprawdzianu narracji w świetle obiektywizmu a przekonaniem, że ludzie potrzebują własnych światów przeżywanych dla zachowania poczucia sensu, jest czymś więcej niż kolejnym postmodernistycznym trybutem oddanym niekonsekwencji. Drugi kłopot polega na tym, że socjologia chcąc podjąć tematykę społecznie funkcjonujących narracji musi wykroczyć poza swoje granice, nawiązując relacje z innymi dziedzinami.

BIBLIOGRAFIA

- Ankersmit, Frank. 2004. *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, red. Ewa Domańska. Kraków: Universitas.
- Archer, Margaret, Andrew Collier i Douglas Porpora. 2004. *Transcendence. Critical realism and God*. Londyn: Routledge.
- Berger, Peter L. i Thomas Luckmann. 1983. *Spoleczne tworzenie rzeczywistości. Traktat z socjologii wiedzy*, tłum. Józef Niżnik. Warszawa: PWN.
- Berger, Peter L. i Thomas Luckmann. 1995. *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning: The Orientation of Modern Man*. Gütersloh: Bertelsmann Foundation.
- Bhaskar, Roy. 1998. General introduction. W: *Critical Realism: Essential Readings*, red. Margaret Archer et al., ix-xxiv. Londyn, New York: Routledge.
- Bhaskar, Roy. 2016. *From East to West. Odyssey of a Soul*. Londyn, New York: Routledge.
- Bloor, David. 1991. *Knowledge and Social Imagery*. Chicago–Londyn: University of Chicago Press.
- Bronk, Andrzej. 1996. *Nauka wobec religii. Teoretyczne podstawy nauk o religii*. Lublin: KUL.
- Bruner, Jerome. 1991. The Narrative Construction of Reality. *Critical Inquiry*, 18(1), 1-21.
- Bryant, Christopher. 1992. Socjologia bez podstaw, tłum. Adam Romaniuk. W: *Racjonalność współczesności. Między filozofią a socjologią*, red. Helena Kozakiewicz, Edmund Mokrzycki i Marek Siemek, 252-273. Warszawa: WN PWN.
- Burzyńska, Anna. 2004. Kariera narracji. O zwrocie narratywistycznym w humanistyce. *Teksty Drugie*, 1-2, 43-64.
- Domańska, Ewa. 2012. *Historia egzystencjalna: krytyczne studium narratywizmu i humanistyki zaangażowanej*. Warszawa: WN PWN.
- Endress, Martin. 2005. Reflexivity, Reality, and Relationality. The Inadequacy of Bourdieu's Critique of Phenomenological Tradition in Sociology. W: *Explorations of the Life-World. Continuing Dialogues with Alfred Schutz*, red. Martin Endress, George Psathasi i Hisashi Nasu, 51-74. Dordrecht: Springer.
- Geertz, Clifford. 2005. *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, tłum. Dorota Wolska. Kraków: WUJ.
- Giza-Poleszczuk, Anna. 1991. Kultura społeczna. W: *Co nam zostało z tych lat... Społeczeństwo polskie u progu zmiany systemowej*, red. Mirosława Marody, 154-192. Londyn: Aneks.
- Hacking, Ian. 1999. *The Social Construction of What?*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hannerz, Ulf. 2006. Skreolizowany świat, tłum. Jerzy Giebułtowski. W: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, red. Marian Kempny i Ewa Nowicka, 284-298. Warszawa: WN PWN.
- Hartwig, Mervyn. 2015. Introduction. W: *The Possibility of Naturalism. A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences*, Roy Bhaskar, vii-xxxviii. Londyn–New York: Routledge.

- Husserl, Edmund. 1989. Nastawienie nauk przyrodniczych i humanistycznych. Naturalizm, dualizm i psychologia psychofizyczna, tłum. Zdzisław Krasnodębski. W: *Fenomenologia i socjologia*, red. Zdzisław Krasnodębski, 53-74. Warszawa: PWN.
- Krasnodębski, Zdzisław. 1987. Regionalne ontologie i świat przeżywany. Interpretacje nauk humanistycznych w fenomenologii E. Husserla. W: *Od transcendentalizmu ku hermeneutyce* red. Zdzisław Krasnodębski, 75-106. Warszawa: WUW.
- Krasnodębski, Zdzisław. 1991. Kryzys nowoczesności a świat przeżywany. W: *Kategoria potoczności. Źródła filozoficzne i zastosowania teoretyczne*, red. Aldona Jawłowska, 39-66. Warszawa: IFiS PAN.
- Krasnodębski, Zdzisław. 2005. *Demokracja peryferii*. Gdańsk: Słowo/ obraz terytoria.
- Kulas, Piotr. 2014. Narracja jako przedmiot badań i kategoria teoretyczna w naukach społecznych. *Kultura i Społeczeństwo*, 4, 111-130.
- Latour, Bruno. 1988. Politics of explanation. An Alternative. W: *Knowledge and Reflexivity: New Frontiers in the Sociology of Knowledge*, red. Steve Woolgar, 155-176. Londyn: Sage.
- Latour, Bruno. 1999. *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*. Cambridge–Londyn: Harvard University Press.
- Maffesoli, Michel. 2008. *Czas plecion. Schylek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*, tłum. Marta Bucholc. Warszawa: WN PWN.
- Outhwaite, William. 1992. Filozofia i nauki społeczne: czy pojednanie?, tłum. Helena Kozakiewicz. W: *Racjonalność współczesności. Między filozofią a socjologią*, red. Helena Kozakiewicz, Edmund Mokrzycki i Marek Siemek, 221-233. Warszawa: WN PWN.
- Porpora, Douglas. 2006. Methodological Atheism, Methodological Agnosticism and Religious Experience. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 1(36), 57-75. DOI: 10.1111/j.1468-5914.2006.00296.x
- Putnam, Hilary. 1998. *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, tłum. Adam Grobler. Warszawa: WN PWN.
- Ricoeur, Paul. 1992. *Filozofia osoby*, tłum. Małgorzata Frankiewicz. Kraków: WN PAT.
- Rolewski, Jarosław. 1999. *Rozum, nauka, świat przeżywany. Studium filozofii «późnego» Husserla*. Toruń: WUMK.
- Rudrum, David. 2005. From Narrative Representation to Narrative Use: Towards the Limits of Definition. *Narrative*, 13(2), 195-204.
- Rybicki, Paweł. 1979. *Struktura społecznego świata. Studia z teorii społecznej*. Warszawa: PWN.
- Somers, Margaret. 1994. The narrative constitution of identity. A relational and network approach. *Theory and Society*, 23(5), 605-649. DOI: 10.1007/BF00992905
- Szacki, Jerzy. 2002. *Historia myśli socjologicznej*. Warszawa: WN PWN.
- Szahaj, Andrzej. 1995. O tak zwanym mocnym programie socjologii wiedzy szkoły edynburskiej. *Kultura Współczesna*, 1-2, 53-67.
- Tambiah, Stanley. 2006. Racjonalizm, relatywizm, przekład a współmierność kultur, tłum. Janusz Barański. W: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, red. Marian Kempny i Ewa Nowicka, 54-86. Warszawa: WN PWN.
- Tischner, Józef. 1982. Prawda i sprawiedliwość. *Tygodnik Powszechny*, 1745(49), 1, 7.
- Tischner, Józef. 1985. Nadzieja szukająca prawdy. *Znak*, 373(12), 3-14.
- Tischner, Józef. 2003. *O człowieku. Wybór pism filozoficznych*. Wrocław–Warszawa–Kraków: ZN im. Ossolińskich.
- White, Hayden. 1980. The Value of Narrativity in the Representation of Reality. *Critical Inquiry*, 7(1), 5-27.
- White, Hayden. 2014. *Przeszłość praktyczna*, red. Ewa Domańska. Kraków: Universitas.
- Wielecki, Krzysztof. 2003. *Podmiotowość w dobie kryzysu postindustrializmu: między indywidualizmem a kolektywizmem*. Warszawa: CE UW.
- Woleński, Jan. 2003. *Epistemologia*, t. 3: *Prawda i realizm*. Kraków: Aureus.
- Zeidler, Paweł. 1992. Destrukcja pojęcia prawdy w filozoficznej refleksji nad nauką. W: *Problem destrukcji pojęcia prawdy. Szkice z filozofii poznania*, red. Roman Kubicki, Jacek Sójka i Paweł Zeidler, 49-92. Poznań: WN IF UAM.

ANNA M. KRÓLIKOWSKA – absolwentka pedagogiki na Uniwersytecie Szczecińskim; doktorat z socjologii na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Adiunkt w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Szczecińskiego. W latach 2009-2018 sekretarz, a następnie zastępca redaktora naczelnego czasopisma „Opuscula Sociologica”. Zainteresowania badawcze: socjologia religii, związki pomiędzy kulturą i polityką, perspektywa fenomenologiczna.

Transformation(en) als Gegenwartserfahrung(en) der pastoralen Situation in Deutschland

Transformation(s) as contemporary experience(s)
of the pastoral situation in Germany

SEBASTIAN KIEßIG

Julius-Maximilians-Universität Würzburg, Germany

kiessig@uw.de

<https://orcid.org/0000-0001-7152-9778>

Abstract: The term transformation is used to characterise the visible changes in the society and the church in Germany. The article gives an introduction to an understanding of transformation and shows in which (exemplary) pastoral challenges this is concretely manifested. It is made clear that transformation can only be achieved through an inner change of attitude, for which the article lists pastoral possibilities.

Keywords: Transformation(s); Pastoral upheavals; Church at ground zero; Changes within

Abstract: Mit dem Begriff der Transformation werden die sichtbaren Veränderungen in Gesellschaft und Kirche in Deutschlands charakterisiert. Der Beitrag gibt eine Einführung in ein Verständnis von Transformation und zeigt, in welchen (exemplarischen) pastoralen Herausforderungen diese sich konkret zeigen. Es wird verdeutlicht, dass eine Transformation nur über eine innere Haltungsänderung vollzogen werden kann, für die der Aufsatz pastorale Möglichkeiten nennt.

Schlüsselwörter: Transformation(en); Pastorale Umbrüche; Kirche am Nullpunkt; Veränderungen im Inneren

Die pastorale Situation in Deutschland ist seit vielen Jahrzehnten plural, die Veränderungen kennen in Gesellschaft sowie Ortskirchen unterschiedliche Geschwindigkeiten, zugleich ist ein *ecclesia semper reformanda* sowohl durch interne Prozesse als auch äußere Gegebenheiten ein reflektiertes und wahrge-

nommenes Kontinuum. Vielseitig besprochen werden diese sich gleichzeitig vollziehenden Veränderungen (z.B. pluralisierende Ambiguitäten, wachsende Ambivalenzen sowie identitätsorientierende Diskurse) mit dem Terminus der Transformation, welche in der Gegenwart unterschiedlich sichtbar sind und die jüngsten pastoralen Entwicklungen wesentlich prägen (Kirschner, Stauffer und Fritz 2022). Über den Transformationsbegriff hinaus wird zudem deutlich, dass bisherige Theologien nur begrenzte Antwortmöglichkeiten für bestehende pastorale Veränderungen in Deutschland anbieten können (Beck 2022).

Zunächst führt dieser Beitrag in Verständnisse von Transformationen in systematischen Konzeptionen wie auch in praktischen Horizonten ein. Mit dieser Annäherung an Transformation soll sodann die pastorale Situation in Deutschland exemplarisch aufgegriffen werden, um zu verdeutlichen, dass die gegenwärtige Pastoral an einem Punkt angekommen ist, an dem sie Transformationsprozesse durchlebt.

Der Beitrag formuliert dabei die These, dass sich die gegenwärtige Pastoral und mit ihr die Kirchenentwicklung in einer unvergleichbaren Umbruchphase befindet, in der neuen Herausforderungen nicht mit bisher bekannten Konzeptionen und Methodiken begegnet werden kann.

I. Transformationen prägen die Gegenwart

Mit dem Begriff von Transformation lässt sich ein gesellschaftlicher sowie religiöser Wandel beschreiben, der an sich in der Geschichte konstant zu beobachten ist und damit eine Geschichtlichkeit von Geschichte ausdrückt. Zugleich ist nicht jeder Wandel in der Geschichte eine Transformation. In den Situationen bzw. diejenigen Konzeptionen, die eindeutige Identitäten oder ewige Wahrheiten postulieren, erweist sich ein geschichtlicher Wandel als problembehaftet, da dieser diejenigen, die sich an einer eindeutigen Identität bzw. ewigen Wahrheit orientieren, existentielle Anfragen stellt. Mitunter führen diese dazu, dass die Identität einer Person oder eines Volkes – aber auch einer Kirche sowie der Religion – so herausgefordert ist, dass dieser eines neuen Suchprozesses nach Antwortmöglichkeiten bedarf (Kirschner 2022b, 31f.).

In „ruhigen“ Zeiten werden Veränderungen in ein gesellschaftliches Ganzes integriert und es entstehen weniger Diskurse um dessen Identität und deren Bewahrung. Veränderungen werden als ein bruchloser, kontinuierlicher Prozess von Entwicklung und Tradition verstanden. In weniger „ruhigen“ Zeiten führen diese zur Erfahrung der Erosion von Ordnungen, Kontinuität und Traditionen (Kirschner 2022b, 32). Die langjährige deutsche Bundeskanzlerin *Angela Merkel* (2005-2021) skizzierte die Veränderungen in den Zeitverhältnissen ihrer Amtszeit wie folgt: „Die ersten beiden Jahre waren in meiner Erinnerung

eine ruhige Zeit, dann ging es los mit der globalen Finanzkrise, der Euro-Krise, immer wieder haben sich auch Nachrichten zum Klimaschutz verschlechtert. Nach dem ersten Bericht des *Club of Rome* schien es noch so zu sein, dass es in der Realität ein bisschen besser lief als vorhergesagt. Mit jedem Bericht des internationalen Klimarates IPCC¹ aber wurde es alarmierender, sodass sich die Frage stellt, ob wir überhaupt noch die Zeit haben, angemessen zu reagieren. Vielleicht sind Krisen aber auch der Normalfall menschlichen Lebens, und wir hatten bloß einige Jahre, die eine Besonderheit waren” (Merkel 2022, 2f.).

Die langjährige deutsche Bundeskanzlerin schildert – aus ihrer Perspektive – wie sie den Übergang von einer als ruhig, kontinuierlich empfundenen Zeit zu einer krisenhaft-dynamischen Zeit wahrgenommen hat. Zugleich sind in ihrer Amtszeit vielseitige politische Entscheidungen getroffen worden, denen sich sichtbare (und noch nicht sichtbare) Transformationsprozesse anschließen, wie beispielsweise der Umgang mit Migration sowie Integration, das Miteinander europäischer Staaten und gesellschaftlich-politische Folgen in ökologischen Herausforderungen.

Diese narrativen Ausführungen wie auch einleitenden, systematischen Gedanken zum Konzept einer Transformation werden vielseitig durch die Kirche und die sie begleitende Theologie aufgenommen. In besonderer Weise fragt *Papst Franziskus* mit seiner Verkündigung implizit transformatorisch. Das wiederholte Mahnen, auf die Schreie der Armen auf der Erde zu hören (Franziskus 2015) steht für eine existentielle Orientierung am Anfang der Zeit, dass das Suchen nach einer Hermeneutik der Kontinuität sowie der Einheit und dem Sinn der Geschichte unterbricht, um den Dienst an den Nöten der Welt einer Sorge um Identitätswahrung voranzustellen (Kirschner 2022b, 32f.).

Transformationen werden häufig dann sichtbar, wenn Krisen anzeigen, dass eine bisherige Normalität mit ihren Konzepten an eine Grenze stößt, und damit auf die Herausforderungen der Gegenwart keine plausible oder überzeugende Antwort mehr gegeben werden kann. Solche Situationen des Umbruchs und Wandels in gesellschaftlichen wie religiösen Ordnungen gehen mit sichtbaren Verunsicherungen einher, die verschiedene Konflikte (z.B. Populismen) zur Folge haben (Kirschner 2022b, 34f.). *Martin Kirschner* charakterisiert, dass in diesen Krisen dreierlei Antwortoptionen vorhanden sind:

„a) Eine Orientierung am Bestehenden, die alles daransetzt, die Kontrolle zu bewahren, die bestehende Ordnung zu sichern. [...] Diese Option hält am Gewohnten fest. [...]

b) Die Leugnung, Verharmlosung oder Verdrängung des Problems, wie sie besonders im Umgang mit Artensterben und Klimawandel anzutreffen war,

¹ IPCC = Intergovernmental Panel on Climate Change [Zwischenstaatlicher Ausschuss für Klimaänderungen]

aber auch bei den anderen großen Bedrohungen und Herausforderungen. [...] Ich beziehe mich auf politische Strategien, die sich der Leugnung von Fakten, der Verdrängung von Gefahren gezielt bedienen, oft verbunden mit Verschwörungstheorien.

c) Indem die Krise als Folge der bestehenden Ordnung und Handlungsmuster erkannt wird, kann sie zum Ausgangspunkt für eine grundsätzliche Veränderung dieser Ordnung werden. Allerdings hat sich gezeigt, wie leicht solche Veränderungen ihrerseits in Gewalt umschlagen, so dass die Herrschaftsstrukturen unter umgekehrten Vorzeichen umso schärfer reproduziert werden" (Kirschner 2022b, 35).

Diese Antwortoptionen verdeutlichen, dass bestehende Lösungen vielfach im horizontalen Verständnis einer Struktur verbleiben, indem ein gradueller Wandel einer bestehenden Option (Reform), wie in der ersten Orientierung angezeigt, vorgeschlagen wurde. Sodann gibt es Optionen, die auf einen gewaltsamen Umsturz einer Ordnung (Revolution) oder aber auf die Verdrängung einer Herausforderung setzen.

Der Ansatz der Transformation, der am ehesten an die Option c) anschließt, setzt an einen gewaltlosen Ansatz der Gestaltung von Herausforderung an. Es geht darum, eine Krise wahrzunehmen und ihre systemischen und kulturellen Bedingungen zu erkennen, um sodann eine innere Einsicht zu gewinnen, aus dieser heraus einen Systemwandel zu gestalten (Kirschner 2022b, 35).

Ein solches Verständnis von Transformation ist zunächst einmal eines, das nicht intentional geplant werden kann, sondern sich stetigen Veränderungen von Neuem aussetzen muss. Zugleich soll eine solche Transformation, zu einer inneren Überzeugung führen, die mit intrinsischer Motivation zur konkreten Lösungsfindung für gegenwartsbezogene Fragestellungen beiträgt. *Martin Schneider* liegt hierfür praktische Hinweise vor, wie eine solche Transformation angewandt werden kann:

- (1) Zunächst ist es für die moderne Gesellschaft selbstverständlich gewesen, dass sämtliche Institutionen und Lebensformen nicht unabänderlich gegeben, sondern einer umfassenden politischen und soziokulturellen Gestaltung zugänglich waren (Reckwitz 2022, 34). Diese Form der Gestaltung ist mit der Idee des Fortschritts unmittelbar verbunden. Hierbei meint Fortschritt eine Entwicklung, die zeitnah zu einer Verbesserung von (Lebens-)Situationen führt, d.h. einen normativ positiven Zustand herbeiführt und zugleich weitere Möglichkeitsräume eröffnet (Schneider 2022, 54). In der vorangeschrittenen Zeit ist der positive Zugang zum Fortschrittsnarrativ weniger optimistisch. Einerseits zeigt eine globale Umweltethik eine Ernüchterung des Fortschrittsnarrativ auf, andererseits ist diese aus dem Diskurs bis zum

gegenwärtigen Zeitpunkt nicht verschwunden, gilt es doch als notwendig, bestehende Probleme lösen zu können (z.B. technologischer Fortschritt zur Erzielung eines *Grünen Wachstums*; Schneider 2022, 54). Für eine Transformation bedeutet dies, sich nicht allein auf einen (materiellen) Fortschrittsoptimismus zugunsten des Menschen zu fokussieren, sondern stets auch immaterielle Kontexte einzubeziehen.

- (2) Ein zweiter praktischer Hinweis für eine Transformation ist, dass diese als evolutionärer Prozess zu verstehen ist. Die (post-)moderne Gesellschaft verfügt über kein klassisches gestaltendes Zentrum mehr, so dass gesamtgesellschaftliche Veränderungen nur noch schwerlich von einem einzigen Pol in Bewegung gesetzt werden können (Schneider 2022, 54). Folglich ähnelt die gesellschaftliche Modernität in ihrem Kräfteverhältnis dem, was im politischen Bereich als Gewaltenteilung charakterisiert wird (Nassehi 2022, 68f.). Gesellschaftsverändernde Prozesse werden folglich nur von mehreren Akteurinnen und Akteuren getragen werden können, die sich zudem punktuell nicht ereignen, sondern einen längeren Prozess des Vollzugs erfahren. Dies wird als ein evolutionärer Prozess verstanden, indem ein Zustand von einem in einen anderen übergeht, ohne zugleich sein Gehalt bzw. seine Identität zu verändern (Pflaum 2011, 38).
- (3) Ein weiterer Ausdruck einer Transformation ist der eines Emanzipationsprozesses. So formuliert das 2011 veröffentlichte WBGU-Gutachten², dass sich die Emanzipation darin zeige, dass in Fragen einer ressourceneffizienten und umweltverträglichen Weltwirtschaft nicht erst eine „Katastrophe“ eintreten müsse, ehe es zu Änderungen im Handeln komme. Vielmehr zeichne sich die Emanzipation darin aus, aufgrund wissenschaftlicher Erkenntnisse und Einsichten bereits im Vorfeld Verhaltensänderungen anzustoßen. (Schneider 2022, 57). Es gilt folglich als Emanzipation, bereits vor einem eintretenden Ereignis eine Veränderung anzuschieben, wie *Papst Franziskus* diese mit seiner Forderung einer „ökologischen Umkehr“ (LS 219) in seiner Enzyklika *Laudato Si'* für Gesellschaft und Kirche anmahnte.
- (4) Ein weiterer praktischer Hinweis im theologischen Diskurs ist jener, dass eine Transformation vielfach auch ein relationales Wirklichkeitsverständnis erfordere. Bislang gebe es seit vielen Jahren zahlreiche Appelle, eine Kultur der Nachhaltigkeit im Umgang mit der Ökologie zu praktizieren. Begründet wird dies vor allem mit dem Anspruch aller Menschen auf gleiche Nutzungschancen der Umwelt. Zugleich offenbart ein solches Denken eine absolute anthropozentrische Fo-

² WBGU = Wissenschaftlicher Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen.

kussierung, die in sozialen und ökologischen Diskursen als zu wenig anspruchsvoll kritisiert werde. So gelten in diesem Denken die ökologischen Systeme als unveränderbar präsent, die in hoher Kontinuität einen Dienst für das Leben auf Erden leisten sollen (Schneider 2022, 54). In der gegenwärtigen Transformation gewinne auch das Nichtmenschliche, wie ein ökologisches System, an Wert (Chakrabarty 2022, 116). Dieses Nachdenken, stehe für ein neues, relationales Wirklichkeitsverständnis, das beispielsweise mit einer eigenen ökologischen Sensibilität im theologischen Arbeiten als Transformationsprozess konkretisiert werde (Kießig 2022, 386). Der Soziologe *Bruno Latour* skizziert dieses neue relationale Wirklichkeitsverständnis als ein Überwinden der Trennung von Immateriellem und Materiellem sowie zwischen Kultur und Natur (Latour 2014, 64).

Das theologische Nachdenken über ein relationales Verständnis von Transformation inkludiert bislang nicht, in welcher Form Relationalität zum Verständnis von überlieferten Glaubensinhalten eine Rolle spiele.

- (5) Ein abschließender praktischer Hinweis ist derjenige, dass Transformationsprozesse auch immer Lernprozesse seien. In Transformationsprozessen steht nicht die Steuerung von Wandlungsprozessen im Mittelpunkt, es ist vielmehr die Wahrnehmung der Betrachtenden selbst: Sich mitten in einem Transformationsprozess zu befinden und als Lernende aktiv an den Problemlösungen in diesen Prozessen mitwirken zu können (Schneider 2022, 63).

Eine sich verändernde Gegenwart ist Bestandteil der öffentlichen Wahrnehmung. In Deutschland wird hierbei auf vielerlei Veränderungen und Zukunftsperspektiven zunächst einmal sorgenvoll geschaut. So haben im November 2022 ca. 90% der Befragten an einer Umfrage³ angegeben, dass diese sich um den sozialen Zusammenhalt in der Gesellschaft große oder sehr große Sorgen machen und ca. 80% haben mitgeteilt, dass diese dem Fortbestand der Demokratie als gesellschaftliche Staatsform mit (sehr) großen Sorgen entgegensehen (Statista 2022). Obgleich die Gestaltung eines Transformationsprozesses nicht aus einer Motivation der Angst heraus betrieben werden kann, zeigen doch diese Zahlen, dass sich epochale Umbrüche in der Selbstwahrnehmung der Gesellschaft in Deutschland vollziehen. Die Antworten auf diese epochalen Umbrüche können weniger aus Methodiken der Horizontale gewonnen werden.

³ Erhebungszeitraum: April / Mai 2022. Anzahl der Befragten: 6.234 [ab 16 Jahren]. Besondere Eigenschaften: Erwerbspersonen. Art der Befragung: Computergestützte Webinterviews (CAWI).

2. Pastorale Situation in Deutschland

Die Pastoral in Deutschland ist – wie in jeder Ortskirche – im Kontext zur Gesellschaft wie zum kirchlichen Leben zu sehen. Transformative Erfahrungen, d.h. epochal anmutende Veränderungen, die ihrerseits keine vergleichbaren Parallelen aufzeigen, prägen die deutsche Gesellschaft ebenso wie ihre Ortskirchen. Exemplarisch kann dies für die deutsche Pastoral zugespitzt, wenngleich dies keinesfalls umfänglich erschlossen werden kann. Dieser Prozess kann anhand der Beispiele von Covid-19, der Thematik des sexuellen Missbrauchs als auch der Herausforderung von Synodalität angesehen werden.

Wie in allen europäischen Ländern ist die Pastoral in Deutschland vom pandemischen Geschehen, das zu einem endemischen Geschehen übergeht, (Becker 2022) herausgefordert (gewesen). Im ersten Lockdown hat auch das physische pastorale Leben einen solchen erlebt, da digitale Angebote gemeindlichen Lebens einen enormen Anstieg erfahren haben (Hecht 2021, 429-441). Während des zweiten und dritten Lockdowns im Herbst und Winter 2020/21 hat das gottesdienstliche Leben unter erheblichen Auflagen fortgeführt werden können, wenngleich andere Formen pastoralen Engagements im analogen Miteinander nicht möglich gewesen waren.

Covid-19 ist in Deutschland im Jahr 2022 noch sehr präsent gewesen: Haben zu Jahresbeginn 2022 noch viele Veranstaltungen vorzugsweise im digitalen Format stattgefunden, sind zum Jahresende – indem prominente, wissenschaftliche Stimmen die Pandemie für beendet erklärt haben – ca. 37,3 Millionen Covid-Erkrankungen in Deutschland registriert. Gut 160.000 Menschen sind in Folge einer solchen Erkrankung verstorben, die vollständige Impfquote beträgt gut 76%. Im Frühjahr 2022 hat es eine Rekordinzidenz von knapp 2.000 Covid-Erkrankungen auf 100.000 Einwohnerinnen und Einwohner gegeben.

Die deutschen Diözesen haben vielerorts nach zwei Jahren restriktiver Schutzmaßnahmen im gottesdienstlichen Leben sowie bei Zusammenkünften in pastoralen Einrichtungen, diese wieder sukzessiv gelockert: Zu Beginn des Jahres 2022 hat es statt einer Maskenpflicht ein Maskengebot gegeben, ist liturgischer Gesang mit allen Mitfeiernden im Lauf des Jahres wieder möglich geworden, wurden Abstandsregeln in Kirchen wieder aufgehoben (Erzbistum Berlin 2022), gibt es seit dem Herbst 2022 keinerlei verpflichtende Einschränkungen mehr. In vielen deutschen Diözesen ist das kanonische Sonntagsgebot (CIC, 2018, Can. 1247) bis auf weiteres weiterhin aufgehoben gewesen (Katholisch.de 2021), ehe zum Jahresende 2022 – in Übereinstimmung mit öffentlichen Vorgaben – unterschiedliche kanonische Ausnahmeregelungen ebenso beendet worden sind.

Die öffentlichen Restriktionen der Corona-Pandemie haben eine Ermüdung pastoralen Engagements offengelegt, zudem pastorale Verlusterfahrungen reziprok beschleunigt. Zwar hat das digitale Engagement kirchlicher Akteurinnen und Akteure signifikant zugenommen, sind gleichsam seelsorgereische Begleitungen, besonders in Altenheimen und Krankenhäusern, *de facto* eingebrochen. Diese Beobachtung hat eine Schwäche der Kirchen als Akteurinnen und Akteure religiöser Kommunikation sichtbar werden lassen, die nach zukünftigen Formaten der Pastoral anfragen lässt (Wegner 2021). Plädoyers für eine Kultur der Gastlichkeit als Revitalisierung gemeindlichen Lebens (Hillebrand 2022, 2-10), die Kirche als Akteurin eines neuen Humanismus (Csiszar 2022, 11-18) oder eine gemeinwohlorientierte Pastoral im Dauerkrisenmodus (Beck 2022, 19-25) sind einzelne pastoraltheologische Vorschläge für eine Post-Covid-Pastoral.

Seit nunmehr zwölf Jahren ist die Thematik des sexuellen Missbrauchs an Schutzbefohlenen in kirchlichen Einrichtungen omnipräsent. Eine Erhebung der *Deutschen Bischofskonferenz* aus dem Jahr 2020 gibt an, dass es in den gegenwärtig offen gelegten Personalakten 1.670 Kleriker gibt, bei denen diese Hinweise auf Beschuldigungen des sexuellen Missbrauchs Minderjähriger aufweisen. Insgesamt geht es um 3.677 betroffene Kinder und Jugendliche, von denen etwas mehr als 60% Jungen sind und gut die Hälfte zum Zeitpunkt der Missbrauchstat jünger als 13 Jahre waren. Damit sind 4,4% der Kleriker mit dem Vorwurf des sexuellen Missbrauchs aktenkundig geworden (DBK 2022). Zur Zeit befindet sich das Vertrauen in die Institution katholische Kirche auf dem historischen Tiefstand seit Beginn empirischer Erhebungen – konkret vertrauen lediglich noch zwölf Prozent der deutschen Bevölkerung der katholischen Kirche (KNA, 2022).

In den letzten zwölf Jahren hat sich der Prozess der Aufarbeitung in unterschiedlichen Geschwindigkeiten entwickelt. Viel Aufmerksamkeit haben in den Jahren 2021 und 2022 die Präsentation von Missbrauchsgutachten (und mit diesen einhergehenden Erwartungen an persönliche Konsequenzen von leitenden Priestern in den jeweiligen Diözesen) in den Erzdiözesen München / Freising und Köln erzeugt. Mehr binnenkirchliche Beachtung hat die Vorstellung des Gutachtens für die Diözese Münster gefunden. Im Kern unterscheiden sich die Gutachten darin, dass es sich bei den beiden erstgenannten Erzdiözesen um einen sog. juristischen und im Bistum Münster um einen historischen Gutachterstil im methodischen Arbeiten handelt. Ersterer Gutachtenstil, der juristische, hat beispielsweise im Erzbistum Köln zu der Anwendung geführt, dass zunächst die betreffenden Akten von kirchlichem Personal vorausgewählt worden sind, ehe sodann Juristinnen und Juristen diese mit der Fragestellung einer strafrechtlichen Verfehlung durch potenzielle Täter und Vertuscher durchgesehen haben (Gercke, Stirner und Reckmann 2021, 19).

Das historische Herangehen reflektiert im Gegensatz zunächst methodisch den Aktenbestand, definiert selbst, welche Akten (z.B. Personalakten, Unterlagen aus Gremien) für die Arbeit als relevant eingeschätzt werden und konstatiert das Handeln von Betroffenen, Beschuldigten und Vertuschern (Kracht 2022, 18). Einzelne Missbrauchsfälle, wie der Suizid eines beschuldigten Priesters im Juni 2022, der zuletzt in der Priesterausbildung tätig gewesen ist, werden in der deutschen Öffentlichkeit bis zum gegenwärtigen Tag wahrgenommen (Katholisch.de 2022).

In Deutschland fließen die Erfahrungen der Missbrauchsthematik in den *Synodalen Weg* ein. Dieser hat die Ergebnisse der MHG-Studie aus dem Jahr 2018 zum äußeren Anlass gehabt, einen systematischen Missbrauch wie eine Anfälligkeit von Strukturen für Missbrauch in der Kirche paritätisch mit Klerikern und Laien aufzuarbeiten. In der Satzung wird sich nachfolgender Daseinszweck gegeben: „Der Synodale Weg der katholischen Kirche in Deutschland dient der gemeinsamen Suche nach Schritten zur Stärkung des christlichen Zeugnisses. Angestrebt ist die Klärung von zentralen Themen- und Handlungsfeldern: „Macht und Gewaltenteilung in der Kirche – Gemeinsame Teilnahme und Teilhabe am Sendungsauftrag“, „Priesterliche Existenz heute“, „Frauen in Diensten und Ämtern in der Kirche“, „Leben in gelingenden Beziehungen – Liebe leben in Sexualität und Partnerschaft“ (Satzung 2021).

Rückfragen an Strukturen von Leitung in der Kirche sowie priesterliche Lebensformen sind notwendige Folgediskurse der Thematik des sexuellen Missbrauchs, wenngleich diese zu kontroversen Positionen innerhalb der Kirche in Deutschland führen (Jansen 2022). Im internationalen Diskurs wird beispielsweise der aus dem *Synodalen Weg* hervorgehende *Synodale Rat* wiederholt kritisiert, indem die theologische Legitimität der Zusammensetzung wie dessen Entscheidungsbefugnisse das Bischofsamt in strukturelle Konflikte führen könnten. Es sei zu befürchten, dass synodale Mehrheitsvoten Bischöfe binden können, die inhaltliche Positionen beziehen, die dem weltkirchlichen Lehramt widersprechen (Tück 2022, 317-330). Eine solche Kritik wurde beim *Ad-limina-Besuch* der deutschen Bischöfe seitens vatikanischer Dikasterienleiter formuliert, indem *Kardinal Luis Ladaria* in seinen fünf Bedenken u.a. darauf hinwies, dass die Kirche nicht zu einer bloßen Machtinstitution zu reduzieren sei, die von vornherein als strukturell Missbrauch hervorbringende Organisation zu betrachten sei (Ladaria 2022).

Das von *Paul Michael Zulehner* vorgestellte Fazit, das Image der katholischen Kirche sei historisch im Keller, trifft auf die Kirche in Deutschland nach zwölf Jahren Missbrauchsdiskurs zu (Zulehner 2022, 242).

Der Krieg in der Ukraine hat Flucht und Vertreibung innerhalb Europas ein gutes Vierteljahrhundert nach dem Krieg aus dem Westbalkan wieder Realität werden lassen. 1.042.786 Ukrainerinnen und Ukrainer, vor allem Frauen,

Ältere und Kinder, sind offiziell in Deutschland registriert; die Dunkelziffer dürfte höher sein (Mediendienst Integration 2022). Im Unterschied zu anderen Migrationen wird erstmals in Deutschland die „Richtlinie zum vorübergehenden Schutz“ (EU 2011, L106/5-106/8) angewandt, so dass Geflüchtete aus der Ukraine einen Aufenthalt von bis zu einem Jahr ohne Asylverfahren erhalten, der sich zweimal um je sechs Monate verlängern kann. Zudem haben sie seit dem 01. Juni 2022 in Deutschland Anspruch auf Sozialleistungen (sog. Hartz IV bzw. Bürgergeld) nach dem *Zweiten Sozialgesetzbuch* (und damit nicht nach dem Asylberwerberleistungsgesetz). Dieses öffentliche Engagement erfährt auch eine große Widerfahrnis im pastoralen Leben der Ortskirchen.

Eine enorme Zahl von zivilgesellschaftlichem Engagement zeigt sich auch im kirchlichen Bereich. So verzeichnen die kirchlichen Wohlfahrtswerke große Spendenbereitschaften, wie auch das freiwillige Engagement vieler, die sich auf Zeit in kirchenbezogenen Projekten, Verbänden und Initiativen für Geflüchtete einsetzen. Aufgrund des hohen Spendeneinkommens hat die deutsche Caritas in ihren diözesanen Einrichtungen wie Personalfachverbänden mit dem Projekt *Caritas 4U* Referentenstellen zur Unterstützung von Ukraine-Projekten eingerichtet (Kießig und Rieger 2022, 8); auch die *Deutsche Stiftung für Ehrenamt und Engagement* hat kurzfristig mit dem Programm „Ehrenamt hilft gemeinsam“ Fördermittel für das Jahr 2022 zur Verfügung stellen können, durch welche viele kirchlich-caritative Projekte gefördert werden (DSEE 2022). So prekär und niederdrückend die Lage in der Ukraine ist, so herausfordernd die Missbrauchskrise im kirchlichen Miteinander präsent ist, so hoffnungsfroh ist das Engagement vieler Menschen zur Minderung des Leids Geflüchteter aus der Ukraine.

3. Gegenwärtigen Herausforderungen als Brennpunkt von Transformation(en)

Die zuvor genannten pastoralen Entwicklungen beschäftigen die Theologie intensiv, so gilt es, eine Innenperspektive des Glaubens zu erforschen – gemeinhin dessen Tradition und Glaubensentwicklung. Zudem gehört die Außenperspektive des Glaubens – das soziale Leben – wesentlich dazu (Sander 2005, 693). An kairologischen Diskursen gibt es vielseitige Ansätze, die gegenwärtige pastorale Situation in Deutschland als *loci alieni* auszubuchstabieren (Sobetzko 2021).

Wesentliche Eigenschaften von Transformationen – z.B. eine Form von Veränderung zu erleben, die ihresgleichen nicht kennt und zudem keine bewährten Antwortoptionen als plausibel erscheinen lässt – sind in der deutschen Pastoral gegenwärtig anzutreffen. Im gegenwärtigen kirchlichen bzw. theolo-

gischen Diskurs wird dies häufig als Punkt-Erfahrung bezeichnet: Die Kirche sei an einem „toten Punkt“ (Delp 2017, 834), sie sehe sich an einem „Kippunkt“ (Bucher und Sander 2021) oder ist schlichtweg am „Nullpunkt“ angelangt (Kirschner 2022a, 386-391), sind Zuschreibungen der jüngeren Zeit. Diese Punkte werden auch nicht als Ende oder Anfang aller Dinge wahrgenommen, sondern vielmehr als eine bedrohliche Dauerkrise. Dabei drücken sie eine Erfahrung des Überdrusses an der kirchlichen Krise aus: Man könne vor lauter Krise schlichtweg nicht mehr (Kirschner 2022a, 386-391). Über den kirchlich-pastoralen Bezug hinaus, wird die pastorale Erfahrung auch als Stresstest für die Gottesfrage benannt (Loffeld, 2020). Nunmehr kommt die Frage auf, wie lange dieser Nullpunkt andauern werde (Kirschner 2022a, 388).

Im gegenwärtigen deutschsprachigen Diskurs bestehen vielfache Einschätzungen, die betonen, dass die Kirche an einem Punkt angekommen sei, der wie ein Umkehrpunkt wirke. Alle Diskurse „um den Punkt“ fassen zusammen, dass sich Kirche bzw. Pastoral radikal der Situation zu stellen habe und jegliche Ausflüchte, Apologetik und Rechtfertigungen aufzugeben habe, um ein Moment des Zulassens von Enttäuschungen zu erlauben (Sander 2019, 55f.). Zugleich besteht ob eines solchen Zulassens des Gegenwärtigen noch kein uneingeschränktes Einverständnis: Die unterschiedlichen Dispute auf dem *Synodalen Weg* und der Frage, inwieweit der auslösende Missbrauchsskandal Legitimation für z.T. schon seit Jahrzehnten geführte Debatten (und dem Ringen nach sichtbaren Ergebnissen) sein kann, zeigen, dass ein Null-, Kipp- oder toter Punkt noch nicht bei allen Akteurinnen und Akteuren gleichzeitig erreicht ist.

In dieser Bestandsaufnahme gilt es auch Perspektiven für die Pastoral und die sie reflektierende Pastoraltheologie aufzuzeigen, d.h. mögliche konkrete Spuren für eine gangbare Transformation zu entdecken. Aufgabe theologischen Ringens ist es, diese (zumeist kulturwissenschaftlich fundierten) Perspektiven *theo-logisch*, d.h. mit Kriterien der Glaubensreflexion, zu besprechen, um deren Praxisrelevanz für pastorale Herausforderungen sicherzustellen. Damit sollen interdisziplinär gewonnene Erkenntnisse hinsichtlich ihrer theologische Anschlussfähigkeit fundiert werden.

Ein christlicher Zugang ist stets die *Frohe Botschaft*, die Freude und Hoffnung schenkt. Vielseitige Facetten des Begriffes der Freude sind den biblischen Texten bekannt (Zulehner 2022, 236-244). Der Neurologe und Psychiater *Viktor E. Frankl* hat die Aussage, dass es dem, dem es nur um Lust gehe, diese auch wieder vergehe, geprägt (Frankl 1998). Gleichsam soll die kirchliche Botschaft der Freude zur Hoffnung führen. Eine solche Hoffnung könne eine Kirche geben, die sich selbst nicht in Gottvergessenheit, in eine Selbstsäkularisierung, begibt. Für alle Transformationsprozesse der Gegenwart in der Kirche muss dabei gelten, aktiv die Gottesfrage in einen gegenwärtigen Diskurs in dialogisch-kompetenter Weise einzubringen.

Paul Michael Zulehner gibt hierfür wertvolle Hinweise: „Wie auch immer, jedenfalls ist die Zeit der 100-prozentigen Mitgliedschaft aller im Volk (die es ja so exakt nie gegeben hat) vorbei. Es gibt also keine „Volkskirche“ mehr. Wohl aber eine „Kirche im Volk“: allerdings mit deutlich schrumpfenden Mitgliedszahlen“ (Zulehner 2022, 241). Zu wissen, dass die Kirche eine Gemeinschaft von Menschen im Bekenntnis ist, die sich mit diesem (als auch in ihren Taten) zu Zeuginnen und Zeugen der Hoffnung zu erkennen geben, kann als ein praktischer pastoraler Weg der Hoffnung angesehen werden. Dies ist eine neue Pastorkultur im Sinne von Papst Franziskus, der der Kirche als Freudebotin gegen eine entsolidarisierende Perspektive der Angst dient (Zulehner 2019).

Ein weiterer Weg stellt dar, am scheinbaren Nullpunkt wieder anzufangen und christlich zu wirken, und dabei zu den Menschen und zur *Diakonia* zurückzukehren. Darauf hat Alfred Delp schon vor Zeiten für eine Rückkehr der Menschen in die Diakonie plädiert, in den Dienst der Menschheit, und zwar in einen Dienst, der die Not der Menschen bestimmt (Delp 2017, 831).

4. Conclusio: Anfragen an Kirchenentwicklung und Anthropozentrismus

Die gegenwärtige pastorale Situation in Deutschland wirft vielseitige Aspekte auf. *Tomáš Halik* spitzt diese fragend zu: „Worin besteht die Christlichkeit unseres Glaubens, worin besteht die Identität des Christentums?“ (Halik 2022, 173). Eine Pastoral am Umbruchpunkt, die sich bewusst ist, dass sie ihre Identitätsfrage stellt, kann von den Konzeptionen einer Transformation lernen. Ein solches Lernen bedeutet sich innerlich verändern zu lassen, neue Gestaltungen anzunehmen und aus gemachten Erfahrungen zu lernen. Dies gilt für Einzelne als auch für die Gemeinschaft der Kirche. Individuelle Zeugnisse hinsichtlich transformatorischer, verändernder Glaubenserfahrungen liegen vielseitig vor (Speier 2020). Die Gemeinschaft der Kirche kann eine Transformation durch eine fortwirkende Kirchenentwicklung (*ecclesia semper reformanda*) wie auch durch pastorale Gestaltungsfragen erfahren. Eine solche ist beispielsweise die Frage, welchen Stellenwert Mensch und Ökologie im Miteinander haben. Eine Transformation in der Pastoral liegt folglich darin vor, eine seit Jahrzehnten gängige anthropologische Dominanz zu hinterfragen und die immaterielle Umwelt – aber auch Gottes Wirken in der gegenwärtigen Zeit – neu in den Blick zu nehmen.

Transformationen und Hoffnungen prägen einzelne Menschen. Einzelne wirken in allen pastoralen Situationen und bringe diese Kategorien von Zuversicht in eine Gemeinschaft ein. Ein praktisches Annehmen, Ausbuchstabieren

und Gestalten von Transformationen schenkt der Kirche in Deutschland, neben Strukturen, die eine solche Kultur systematisch unterstützen sollen, neue Perspektiven.

LITERATURHINWEISE

- Beck, Wolfgang. 2022. *Ohne Geländer. Pastoraltheologische Fundierungen einer risikofreudigen Ekklesio-genese*. Ostfildern: Schwabenverlag.
- Beck, Wolfgang. 2022. „... hinaus ins Weite.“ *Diakonia* 53: 19-25.
- Becker, Kim Björn. 2022. *War es das jetzt mit Corona?*. Aufgerufen am: 28.12.2022. <https://www.faz.net/aktuell/politik/inland/von-der-pandemie-zur-endemie-war-es-das-jetzt-mit-corona-18561952.html>.
- Bucher, Rainer und Hans-Joachim Sander. 2021. *Am Kipppunkt I*. Aufgerufen am: 29.12.2022. <https://www.feinschwarz.net/am-kipppunkt-1/>.
- Chakrabarty, Dipesh. 2022. *Das Klima der Geschichte im planetarischen Zeitalter*. Berlin: Suhrkamp.
- Codex des kanonischen Rechts. ⁹2018. *Lateinisch-deutsche Ausgabe mit Sachverzeichnis*. Kevelaer: Butzon&Bercker.
- Csiszar, Klara A. 2022. „Missionarisch. Existenziell. Spirituell.“ *Diakonia* 53: 11-18.
- Delp, Alfred. 2017. „Das Schicksal der Kirchen / Die Orden (1944/45).“ *Stimmen der Zeit* 142: 831-837.
- DSEE [Deutsche Stiftung für Ehrenamt und Engagement] (Hg.). 2022. *Art. Förderprogramm „Ehrenamt hilft gemeinsam.“* Aufgerufen am: 05.08.2022. <https://www.deutsche-stiftung-engagement-und-ehrenamt.de/foerderung/#toggle-id-1>.
- Erzbistum Berlin. 2022. *Rundschreiben Nr. 4/2022*. Aufgerufen am: 05.08.2022. https://www.erzbistumberlin.de/fileadmin/user_mount/PDF-Dateien/Erzbistum/2022Rundschreiben04_aktualisiertes_Schutzkonzept_01.04.2022_.pdf.
- Frankl, Viktor E. ⁹1998. *Das Leiden am sinnlosen Leben: Psychotherapie für heute*. Freiburg i.Br.: Herder-Verlag.
- Franziskus. 2015. *Enzyklika Laudato Si' . Enzyklika über die Sorge für das gemeinsame Haus*.
- Gercke, Björn u.a. 2022. *Pflichtverletzungen von Diözesanverantwortlichen des Erzbistums Köln im Umgang mit Fällen sexuellen Missbrauchs von Minderjährigen und Schutzbefohlenen durch Kleriker oder sonstige pastorale Mitarbeitende des Erzbistums Köln im Zeitraum von 1975 bis 2018. Verantwortlichkeiten, Ursachen und Handlungsempfehlungen. Köln 2021*. Aufgerufen am: 04.08.2022. <https://mam.erzbistum-koeln.de/m/2fce82a0f87ee070/original/Gutachten-Pflichtverletzungen-von-Dioezsanverantwortlichen-im-Erzbistum-Koln-im-Umgang-mit-Fallen-sexuellen-Missbrauchs-zwischen1975-und-2018.pdf>.
- Halik, Tomáš. 2022. *Der Nachmittag des Christentums*. Freiburg i.Br.: Herder-Verlag.
- Hecht, Pia. 2021. wwwNetzwerk-Gottesdienst.at. Erfahrungsbericht einer vernetzenden Corona-Initiative online. In: *Liturgie und Covid-19: Erfahrungen und Problematisierungen*, edited by Pedrag Bukovec und Ewald Volgger. Regensburg: Friedrich Pustet.
- Hillebrand, Bernd. 2022. „Gastlichkeit als pastorale Revitalisierung.“ *Diakonia* 53: 2-10.
- Jansen, Thomas. 2022. *Art. „Der Katechismus ist nicht der Koran.“* Aufgerufen am: 29.12.2022. <https://www.faz.net/aktuell/politik/inland/synodaler-weg-fordert-segnungsfeiern-fuer-gleichgeschlechtliche-paare-17782225.html>.
- Katholisch.de (Hg.). 2022. *Art. Nach Vorwürfen von Übergriffen: Limburger Regens May tot aufgefunden*. Aufgerufen am: 05.08.2022. <https://www.katholisch.de/artikel/39637-nach-vorwuerten-von-uebergreifen-limburger-regens-may-tot-aufgefunden>.

- Katholisch.de (Hg.). 2021. *Art. Umfrage: Sonntagspflicht in mehreren Bistümern weiterhin ausgesetzt*. Aufgerufen am: 05.08.2022. <https://www.katholisch.de/artikel/31712-umfrage-sonntagspflicht-in-mehreren-bistuern-weiterhin-ausgesetzt>.
- Kiebig, Sebastian und Annette Rieger. 2022. Caritas4U in den CKD. In: *CKD Direkt* 3. 8.
- Kiebig, Sebastian. 2022. Ökologische Sensibilität als neue Querschnittsaufgabe in der Theologie. In: *Transformationen in Zeiten religiöser und gesellschaftlicher Umbrüche. Dieselbe Welt und doch alles anders*, edited by Martin Kirschner, Isabelle Stauffer und Alexis Fritz. 31-51. 379-387. Baden-Baden: Nomos-Verlag.
- Kirschner, Martin. 2022a. Kirche am Nullpunkt?. *Lebendige Seelsorge* 73: 386-391.
- Kirschner, Martin. 2022b. Systematisch-theologische Überlegungen zum Konzept der Transformation. In: *Transformationen in Zeiten religiöser und gesellschaftlicher Umbrüche. Dieselbe Welt und doch alles anders*, edited by Martin Kirschner, Isabelle Stauffer und Alexis Fritz. 31-51. Baden-Baden: Nomos-Verlag.
- Kirschner, Martin, Isabelle Stauffer und Alexis Fritz. 2022. *Transformationen in Zeiten religiöser und gesellschaftlicher Umbrüche. Dieselbe Welt und doch alles anders*. Baden-Baden: Nomos-Verlag.
- Kracht, Klaus Große. 2022. Begriffe, Methode und Gliederung. In: *Macht und sexueller Missbrauch in der katholischen Kirche. Betroffene, Beschuldigte und Vertuscher im Bistum Münster seit 1945*, edited by Bernhard Frings, Thomas Großbölting und Klaus Große Kracht. 13-29. Freiburg i.Br.: Herder-Verlag.
- Ladaria, Luis. 2022. *Wortlaut: Kardinal Ladaria zum Synodalen Weg*. Aufgerufen am: 29.12.2022. <https://www.vaticannews.va/de/vatikan/news/2022-11/wortlaut-ladaria-kardinal-deutsch-bischofskonferenz-synodal-weg.html>.
- Latour, Bruno. 2014. *Existenzweisen*. Berlin: Suhrkamp.
- Löffeld, Jan. 2020. *Der nicht notwendige Gott. Die Erlösungsdimension als Krise und Kairos des Christentums inmitten seines säkularen Relevanzverlustes*. Würzburg: Echter-Verlag.
- Mediendienst Integration (Hg.). 2022. *Art. Flüchtlinge aus der Ukraine*. Aufgerufen am: 29.12.2022. [https://mediendienst-integration.de/migration/flucht-asyil/ukrainische-fluechtlinge.html#:~:text=Fl%C3%BCchtlinge%20aus%20der%20Ukraine%20in%20Deutschland&text=Zwischen%20Ende%20Februar%20und%20dem,in%20Ausl%C3%A4nderzentralregister%20\(AZR\)%20registriert.&text=Was%20wei%C3%9F%20man%20%C3%BCber%20die%20Fl%C3%BCchtlinge%20aus%20der%20Ukraine%3F](https://mediendienst-integration.de/migration/flucht-asyil/ukrainische-fluechtlinge.html#:~:text=Fl%C3%BCchtlinge%20aus%20der%20Ukraine%20in%20Deutschland&text=Zwischen%20Ende%20Februar%20und%20dem,in%20Ausl%C3%A4nderzentralregister%20(AZR)%20registriert.&text=Was%20wei%C3%9F%20man%20%C3%BCber%20die%20Fl%C3%BCchtlinge%20aus%20der%20Ukraine%3F).
- Merkel, Angela. 2022. „Hätten Sie gedacht, ich komme mit Pferdeschwanz?“. Interview mit Tina Hildebrandt und Giovanni di Lorenzo. *Die Zeit* 77: 2f.
- Nassehi, Armin. 2020. *Das große Nein. Eigendynamik und Tragik des gesellschaftlichen Protests*. Hamburg: kursbuch-edition.
- Plaum, Goda. 2011. Transformation – Über das Verhältnis von Form und Inhalt. In: *Transformation. Ein interdisziplinäres Projekt*, edited by Birgit Eiglsperger und andere. Regensburg: Pustet-Verlag.
- Reckwitz, Andreas. 2021. Gesellschaftstheorie als Werkzeug. In: *Spätmoderne in der Krise: Was leistet die Gesellschaftstheorie?*, edited by Hartmut Rosa und Andreas Reckwitz. 23-150. Berlin: Suhrkamp.
- Richtlinie 2011/55/EG. 2011. In: *Amtsblatt der Europäischen Union 2011*. L 106/5 – L 106/8.
- Sander, Hans-Joachim. 2019. *Glaubensräume – Topologische Dogmatik*. Ostfildern: Schwaben-Verlag.
- Sander, Hans-Joachim. 2005. Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute. In: *Herders Theologischer Kommentar zum II. Vatikanum (HThK Vat. II)* 4. 581-869. Freiburg i.Br.: Herder-Verlag.
- Satzung des Synodalen Weges. 2022. „Rechtswirksam angenommen am 22. November 2022. Art. 1 (1).“ Aufgerufen am: 05.08.2022. https://www.synodalerweg.de/fileadmin/Synodalerweg/Dokumente_Rednen_Beitraege/Satzung-des-Synodalen-Weges.pdf.

- Schneider, Martin. 2022. Zwischen Evolution und Revolution. Auf dem Weg zu einem responsiven Verständnis von Transformation. In: *Transformationen in Zeiten religiöser und gesellschaftlicher Umbrüche. Dieselbe Welt und doch alles anders*, edited by Martin Kirschner, Isabelle Stauffer und Alexis Fritz, 53-68. Baden-Baden: Nomos-Verlag
- Sobetzko, Florian. 2021. *Kirche neu gründen. Kairologische Pastoralentwicklung zwischen Krise und Gelegenheit*. Würzburg: Echter-Verlag.
- Speier, Holger (Hg.). 2021. *So passiert mir Gott – Wie Menschen Gott vertrauen*. Moers: Posth Verlag.
- Statista (Hg.). 2022. *Umfrage zu den Sorgen der Deutschen in ausgewählten Lebensbereichen 2022*. Aufgerufen am: 28.12.2022. <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/1339653/umfrage/sorgen-der-deutschen-nach-lebensbereichen/>.
- Tück, Jan Heiner. 2022. „Herr, zeige uns deine Wege“. Ein Gespräch mit Christoph Kardinal Schönborn über theologische Grundlagen, Chancen und Risiken von Synodalität. *Internationale Katholische Zeitschrift (IKaZ) Communio* 51: 317-330.
- WBGU – Wissenschaftlicher Beirat Globale Umweltveränderung. 2021. *Welt im Wandel. Gesellschaftsvertrag für eine Große Transformation*. Berlin: Bundesdruckerei.
- Wegner, Gerhard. 2021. *Art. Auf der Suche nach Antworten*. Aufgerufen am: 29.12.2022. <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/wie-die-zukunft-der-kirchen-nach-corona-aussehen-sollte-17363291.html>.
- Zimmermann, Johannes. 2018. Gemeinde, Mission und Transformation. *theologische beiträge* 58: 296-312.
- Zulehner, Paul Michael. 2022. „Erheb deine Stimme mit Macht, Jerusalem, du Botin der Freude!“ (Jes 40,9). *Theologisch-Praktische Quartalschrift (ThPQ)* 170: 236-244.
- Zulehner, Paul Michael. 2009. *Ich träume von einer Kirche als Mutter und Hirtin. Die neue Pastoralkultur von Papst Franziskus*. Ostfildern: Schwabenverlag.

SEBASTIAN KIEBIG – Dr. theol, Dipl.-Kfm., arbeitet als Bundesgeschäftsführer der Caritas-Konferenzen Deutschlands e.V. (Berlin). Zudem forscht er an der Universität Würzburg zu europäischen Fragen in der Pastoraltheologie und ist assoziiertes Mitglied im Zentrum für Religion, Kirche und Gesellschaft im Wandel (ZRKG) an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt.

W poszukiwaniu wyznaczników specyficznie chrześcijańskiego modelu krytyki inaczej myślących i postępujących

In search of determinants of a specifically Christian model
of criticism that thinks and acts differently

MICHAŁ PŁÓCIENNIK

Uniwersytet Jana Długosza w Częstochowie

Katedra Filozofii, Polska

m.plociennik@ujd.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0003-3644-0027>

ABSTRACT: The aim of the article is to show the specificity of the Christian model of criticism of those who think differently and act differently, and to indicate its basic determinants and contexts. The point of reference for considering this issue is the contemporary challenge to proclaiming the truth of the Gospel, resulting from the fact of strong appreciation of the pluralistic nature of the “market of ideas”, which determines the uniqueness of today’s cultural situation. First, the Christocentric-Trinitological perspective will be shown, which is the basis of the originally Christian view of reality, including the reality of criticism, ultimately centered on the Person of Jesus Christ. Then, three key issues related to the Christian vision of criticism will be addressed: the distinction between criticism of man and criticism of his views and attitudes, love as the ultimate foundation of criticism, and the universal call to conversion. In the summary, it will be emphasized that at the basis of the specificity of the Christian approach to criticism there is God revealed in Jesus Christ, who is Truth and Love, and it is He who is the optics, measure and differentiating criterion of the Christian critical attitude towards those who think and act differently, and at the same time of self-criticism.

Keywords: truth; Christian criticism; Christocentrism; outlook pluralism; love

ABSTRAKT: Celem artykułu jest ukazanie specyfiki chrześcijańskiego modelu krytyki inaczej myślących i postępujących oraz wskazanie jego podstawowych wyznaczników i kontekstów. Punkt odniesienia dla podjęcia tegoż zagadnienia stanowi współczesne wyzwanie wobec głoszenia prawdy Ewangelii, płynące z faktu silnego dowartościowania pluralistycznego charakteru „rynku idei”, które określa wyjątkowość dzisiejszej sytuacji kulturowej. Najpierw zostanie ukazana chrystocentryczno-trynitologiczna optyka, będąca podstawą oryginalnie chrześcijańskiego spojrzenia na rzeczywistość, w tym rzeczywistość krytyki, ześrodkowana ostatecznie na Osobie Jezusa Chrystusa. Następnie zostaną podjęte trzy kluczowe kwestie związane z chrześcijańską wizją krytyki: rozróżnienie między krytyką człowieka a krytyką jego poglądów i postaw, miłość jako ostateczne ufundowanie krytyki oraz powszechne wezwanie do nawrócenia. W podsumowaniu zostanie podkreślone, że u podstaw specyfiki chrześcijańskiego ujęcia krytyki znajduje się Bóg objawiony w Jezusie Chrystusie, będący Prawdą i Miłością i to On stanowi optykę, miarę oraz różnicujące kryterium chrześcijańskiej postawy krytycznej wobec inaczej myślących i postępujących, a zarazem autokrytyki.

Słowa kluczowe: prawda; chrześcijańska krytyka; chrystocentryzm; pluralizm światopoglądowy; miłość

In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas

„Aby zarówno dający [...], jak i przyjmujący [...] bardziej pomagali sobie wzajemnie i postępowali [w dobrem], trzeba z góry założyć, że każdy dobry chrześcijanin winien być bardziej skory do ocalenia wypowiedzi bliźniego, niż do jej potępienia. A jeśli nie może jej ocalić, niech spyta go, jak on ją rozumie; a jeśli on rozumie ją źle, niech go poprawi z miłością; a jeśli to nie wystarcza, niech szuka wszelkich środków stosownych do tego, aby on, dobrze ją rozumiejąc, mógł się ocalić” (Ignacy Loyola 2002, 22).

Wprowadzenie

Chrześcijaństwo jest z perspektywy socjologicznej jedną z propozycji religijnych, światopoglądowych, ideologicznych, jednym ze sposobów bycia w świecie – w sensie deskryptywnym. I zawsze tak było, nie jest to sytuacja w żaden sposób nowa, choć owszem, nowością są współczesne okoliczności – ale warto pamiętać, że ostatecznie każde okoliczności są w jakimś sensie nowe. O nowości dzisiejszego, zwłaszcza zachodniego, kontekstu kulturowego, zdaje się świadczyć silne dowartościowanie pluralistycznego charakteru „rynku” idei, wraz z postulatami równości i tolerancji, dryfujące niekiedy w kierunku swoistej dyktatury relatywizmu (Giemza 2008; Warzeszak 2011). Nie ulega zarazem wątpliwości, że w chrześcijaństwo od początku wpisane

jest, oparte na łasce teologalnej wiary ponadracjonalne, ale nigdy nie antyracjonalne (Jan Paweł II 1998a, 7-15; Giertych 2012, 95-145), roszczenie do prawdziwości i uniwersalności swojego przesłania w sensie normatywnym¹, skutkujące tym, że inne propozycje zostają z jego perspektywy uznane za niepełne lub fałszywe². Silna jest przy tym dzisiaj świadomość chrześcijan co do tego, że prawdziwość owego przesłania jest finalnie dostępna w akcie wiary, a więc, że nie jest możliwe wykazanie jej niejako spoza chrześcijaństwa, a więc czysto ludzkimi metodami, a jedynie podprowadzenie do jego wiarygodności, tj. uwiarygodnienie³.

Jaką zatem postawę powinni przyjąć chrześcijanie w sporach światopoglądowych, szczególnie względem krytykowanych opcji oraz przyjmujących i praktykujących je ludzi? Postaramy się przedstawić rudymentarne, naszym

¹ Roszczenie to dotyczy źródłowo i prymarnie osoby i wydarzenia Jezusa Chrystusa, który jest prawdą (por. J 14,6) – jako przedłużenia roszczenia samego Jezusa, a nie chrześcijaństwa czy też Kościoła. Uprawnione jest mówienie o tym, że chrześcijanie czy Kościół są posiadani przez Prawdę i w ten sposób mają w niej udział, ale nie to, że oni Prawdę posiadają. „Piłat nie potrafi zrozumieć, że Prawda stoi przed nim, nie potrafi dostrzec w Jezusie oblicza prawdy, które jest obliczem Boga. A jednak Jezus jest właśnie tym: Prawdą, która w pełni czasów «stała się ciałem» (J 1,1.14), przyszła do nas, abyśmy ją poznali. Prawdy nie bierze się jak rzecz, prawdę się spotyka. Nie jest to posiadanie, lecz spotkanie z Osobą” (Franciszek 2013a). Stopień rozpoznania, zrozumienia i udziału w Prawdzie podarowanej, owszem, w pełni samoudzielenia się Boga na sposób ludzki w Jezusie Chrystusie i darze Ducha Świętego uwarunkowany jest ograniczeniami wynikającymi z ludzkiej niedoskonałości – zarówno ontycznej, jak i moralnej oraz uwzględnienia naddatku eschatologicznego w postaci ujrzenia „twarzą w twarz” Prawdy, która „już” jest dana, ale w medium wiary i o tyle „jeszcze nie” dana, bo nie w widzeniu (Perszon 2006, 127-137).

² Należy pamiętać, że ostatecznie żadna, nawet najbardziej antychrześcijańska propozycja nie jest całkowicie fałszywa, i to co najmniej z dwóch powodów: (1) nie istnieje absolutna Nieprawda przeciwstawiona absolutnej Prawdzie, którą jest Bóg, gdyż byłaby to teza dualistyczna-manichejska. Nawet Szatan, o którym Jezus mówi, że nie ma w nim prawdy (por. J 8,44), ma udział w Prawdzie, o tyle, o ile jest stworzeniem Boga, i to Bóg, a nie jego moralne niewytrwanie w Prawdzie (por. J 8,44), stanowi miarę (Prawdy) jego bytu; (2) ziarna stwórczego Logosu (por. J 1,1-18; Kol 1,15-20) rozsiane są wszędzie (Jan Paweł II 1990, 28-29), choć przemieszane często z ludzkim grzechem, i właśnie dzięki nim możliwy jest po chrześcijańsku rozumiany dia-log, a więc spotkanie przez Logos i w Logosie, jednak zawsze z ukierunkowaniem na pełnię objawienia i ostatecznego samopodarowania się Logosu w Jezusie Chrystusie (Jan Paweł II 1990, 5-6). Obydwie te tezy wymagałyby szerszego rozwinięcia, istotne tutaj jest jedynie podkreślenie, że są one probierzem ortodoksyjnego, uniwersalistyczno-inkluzywistycznego podejścia do tytułowej tematyki, zgodnie z którym udział stworzenia w Prawdzie Boga i Jego objawienia jest stopniowalny i nigdy nie może mieć zerowego charakteru, gdyż równałoby się to anihilacji danych bytów stworzonych przez ich Stwórcę, a więc zaprzestania udzielania im udziału w Prawdzie, którą jest Bóg sam z siebie, a wszystko inne o tyle, o ile od Boga pochodzi i w Nim ma udział.

³ Dotyczy to szczególnie nadprzyrodzonego wymiaru chrześcijaństwa, który dostępny jest wyłącznie w medium objawienia i teologalnej cnoty wiary. Gdy idzie zaś o prawdy dostępne człowiekowi dzięki przyrodzonym mu zdolnościom poznawczym, to przyjmowane są one na podstawie pewnej formy wiary światopoglądowej czy też filozoficznej. Kwestie te również domagałyby się bardziej pogłębionej analizy, choćby w odniesieniu do dogmatu o możliwości naturalnego poznania (istnienia) Boga.

zdaniem, wyznaczniki specyficznie chrześcijańskiego modelu krytyki inaczej myślących i postępujących⁴, nie roszcząc sobie bynajmniej pretensji do wyczerpania zagadnienia, co najwyżej anonsując wiele wartych pogłębienia i rozwinięcia kwestii, mając zarazem jednak nadzieję na wyartykułowanie tego, co naprawdę podstawowe i niezbywalne.

I. Chrystocentryczno-trynitologiczna optyka

Nigdy dość podkreślania, że chrześcijaństwo w swej istocie to Osoba – Jezus Chrystus, to wydarzenie, to spotkanie z Bogiem – Ojcem który się darowuje z miłości przez Chrystusa w Duchu Świętym, z którego wszystko ostatecznie wypływa i które jest normą bycia chrześcijaninem i postępowania jako chrześcijanin (Benedykt XVI 2005, 1)⁵. Moralność chrześcijańska jest zawsze chrystocentryczna, a tym samym O(o)sobowa (Mroczkowski 2016), nieoddzielalna od duchowości, gdyż dokonuje się w Duchu Świętym (Boulnois 1995) oraz teo-teleologiczna (Jan Paweł II 1993, 72-73), gdyż ukierunkowana ku Ojcu, będącemu źródłem i celem wszystkiego i wszystkich⁶. Zatem

⁴ W sensie ogólnym dotyczą one zarówno tych, którzy formalnie nie należą do wspólnoty chrześcijańskiej, jak i tych, którzy są jej członkami, jednakże choćby w jakimś stopniu nieortodoksyjnymi czy nieortopraksyjnymi, zaś w poszczególnych przypadkach domagają się one doprecyzowania i uszczegółowienia w zależności od adresata owej krytyki i jego uwarunkowań, czego przykładem może być złożona przestrzeń dialogu ekumenicznego.

⁵ „Nie ma czegoś takiego jak abstrakcyjne określenie istoty chrześcijaństwa. Nie ma czegoś takiego jak doktryna, jak zespół wartości etycznych, jak postawa religijna, jak religijny porządek życia, które można by oderwać od osoby Chrystusa i o których można by następnie powiedzieć, że są chrześcijańską rzeczywistością. Chrześcijańską rzeczywistością jest ON SAM – jest wszystko, co człowiek Jemu zawdzięcza – jest stosunek, w jakim człowiek dzięki Niemu może pozostawać do Boga. Nauka jest chrześcijańska, jeśli pochodzi z Jego ust. Życie jest chrześcijańskie, jeśli On określa jego drogi. We wszystkim, co ma być chrześcijańskie, On musi być współobecny. Osoba Jezusa Chrystusa, ze swą historyczną niepowtarzalnością i wiekiustą chwałą, sama jest kategorią, która określa chrześcijańskie życie, chrześcijański czyn i chrześcijańską naukę. Jest to paradoks. Każda dziedzina bytu zawiera w sobie pewne podstawowe określenia, które stanowią podstawę jej swoistości, odróżniając ją od pozostałych. Gdy myślenie stara się teoretycznie uchwycić taką dziedzinę, wydobywa te podstawowe określenia, uzyskując przesłanki wszelkich możliwych wypowiedzi na jej temat. Owe przesłanki czy kategorie z konieczności muszą być ogólne; ale w naszym przypadku sprawa wygląda inaczej. W miejsce ogólnego pojęcia pojawia się historyczna istota... To samo dotyczy problematyki etycznej. Również w tej dziedzinie występują normy, które mają ostateczny charakter. Zawsze muszą one być ogólne, ponieważ są normami. Dzięki temu mogą się odnosić do każdej sytuacji, a dzięki czynowi uzyskują konkretne zastosowanie. Natomiast w chrześcijańskim postępowaniu miejsce ogólnej normy zajmuje historyczna osoba Chrystusa” (Guardini 2000, 65-66).

⁶ „Chrystus stanowi chrześcijańskie jedno i wszystko – ale jako przychodzący od Ojca i zdążający do Ojca [obydwa ruchy dokonują się w Duchu Świętym – przyp. M.P.]. Obejmuje w sobie całe istnienie, ale jako Logos Ojca – jako Ten, w którym Ojciec stworzył świat, jako Ten, którego Ojciec posłał na odkupienie świata, i jako Ten, który buduje królestwo Ojca. Z tej perspektywy wyrażenia takie, jak: «chrystocentryczny» porządek czy «chrystocentryczna» optyka, są mylące. Chrystus nie

chrześcijańska krytyka powinna być trynitologiczna, a więc mieć za normę i wzór postępowanie Jezusa, a na celu prawdę i dobro integralnie rozumianego człowieka w jego odniesieniu do Boga, samego siebie i innych ludzi⁷ zgodnie z podwójnym przykazaniem miłości Boga i bliźniego jak siebie samego (Kasiłowski 1997), dookreślonego w wezwaniu do miłowania tak, jak się zostało umiłowanym przez Jezusa (por. J 13, 34-35)⁸, a więc ostatecznie Jego miłością, która dana jest w Duchu Świętym (Jan Paweł II 1990, 6-24)⁹. Jest to możliwe przy zachowaniu prymatu „bycia” chrześcijaninem, a więc „bycia w Chrystusie”, przed postępowaniem jako chrześcijanin, a więc naśladowania Chrystusa – prymat ten jest przede wszystkim ontologiczny, tj. osadzony na nowej ontycznej konstytucji ochrzczonego jako zanurzonego w umarłego i zmartwychwstałego Chrystusa (por. Rz 6,1-14), który stawszy się nowym stworzeniem (por. 2 Kor 5,17; *Katechizm Kościoła katolickiego* 2009², 1265-1266), stara się żyć na miarę swojej wpisanej w Chrystusa nowej tożsamości (Strzelczyk 2015; Zdzisławski 1989; Nagórny 2009, 157-324)¹⁰. Jak podkreśla papież Franciszek, „oryginalność chrześcijaństwa polega właśnie na tym, że

jest centrum, lecz pośrednikiem – Tym, którego posłano, i Tym, który prowadzi do domu – jest «drogą, prawdą i życiem», w takim znaczeniu, w jakim zinterpretowaliśmy tutaj te słowa” (Guardini 2000, 63-64).

⁷ Oraz oczywiście w odniesieniu do całego stworzonego świata, o czym niestrudzenie przypomina m.in. w formie wezwania do nawrócenia ekologicznego papież Franciszek na wzór św. Franciszka z Asyżu.

⁸ W czym wyraźnie zostaje przekroczona i radykalizowana tzw. złota zasada etyczna „jak chcecie, żeby ludzie wam czynili, podobnie wy im czyńcie!” (Łk 6,31) oraz miara miłości bliźniego w postaci miłości samego siebie. Inna rzecz, czy miłowanie na wzór tego, jak się zostało ukochanym przez Jezusa, nie dotyczy też miłości do samego siebie, z uwzględnieniem także bycia dla siebie pierwszym bratem najmniejszym Jezusa z Mateuszowej sceny sądu ostatecznego (por. Mt 25,31-45).

⁹ „W artykule *Summary teologicznej* o porządku miłości św. Tomasz z Akwinu wyjaśnia, że ponieważ mamy naturę duchową, powinniśmy bardziej kochać siebie niż bliźniego: «Boga miłujemy jako pierwszą podstawę dobra [...] siebie miłuje człowiek z powodu udziału w tym dobru, zaś bliźniego z powodu współtowarzystwa w tym udziale» (II-II, q. 26, a.4). Innymi słowy, żeby właściwie kochać bliźniego, najpierw muszę rozpoznać, że jestem ściśle związany z Bogiem, dlatego posiadam ogromną wartość. Dopóki tego nie odkryję, nie pokocham siebie, a tym bardziej nie pokocham bliźniego i później nieprzyjaciela. Można bowiem być wrogiem samego siebie” (Piórkowski 2016, 49). Na tym tle zrozumiałe staje się stwierdzenie *Katechizmu*, że „miłość samego siebie pozostaje podstawową normą moralności” (*Katechizm Kościoła katolickiego* 2009², 2264), przywołane w kontekście kwestii uprawnionej obrony. Jednakże źródłem i warunkiem prawdziwej i autentycznej miłości siebie jako podstawy dla miłości bliźniego jest doświadczenie miłości Boga, bycia przez Niego bezwarunkowo kochanym (van Breemen 2012).

¹⁰ Warto podkreślić, że część trzecia *Katechizmu Kościoła katolickiego*, poświęcona nauczaniu moralnemu, zatytułowana jest „Życie w Chrystusie”, co znakomicie wyjaśnia jeden z punktów wprowadzających do tejże części: „Chrześcijanie wszczępieni w ciało *Chrystusa* przez chrzest, umarli dla grzechu, żyją zaś dla Boga w Chrystusie Jezusie, uczestnicząc w ten sposób w życiu Zmartwychwstałego. Idąc za Chrystusem i w zjednoczeniu z Nim, chrześcijanie mogą starać się być naśladowcami Boga, jako dzieci umiłowane, i postępować drogą miłości, dostosowując swoje

wiara daje nam udział w relacji Jezusa z Bogiem, który jest *Abba*, i w świetle tego – w relacji, którą Bóg ma ze wszystkimi innymi ludźmi, także z nieprzyjaciółmi, w imię swej miłości. Innymi słowy, synostwo Jezusa, jak przedstawia je nam wiara chrześcijańska, nie zostało objawione po to, by podkreślić niemożliwą do pokonania przepaść między Jezusem i wszystkimi innymi ludźmi, lecz by nam powiedzieć, że w Nim wszyscy jesteśmy powołani, by być dziećmi jednego Ojca i swoimi braćmi. Wyjątkowość Jezusa służy porozumieniu, nie zaś wykluczeniu” (Franciszek 2013b, 30)¹¹. Słowa św. Pawła, iż Jezus „umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie” (Ga 2,20), owszem, są do przyjęcia jedynie dzięki wierze, ale wiara ta wskazuje, że dotyczą one każdego (Benedykt XVI 2007, 26), bez względu na to, czy w to wierzy, czy nie, wszak Jezus umarł i zmartwychwstał bezwarunkowo (por. Rz 5,8) za i dla każdego człowieka zgodnie z powszechną zbawczą wolą Boga (por. 1 Tm 2,3-6; Kowalczyk 1997). Wierzący zaś są wezwani do tego, aby kochać na wzór Jezusa: „Przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali tak, jak Ja was umiłowałem; żebyście i wy tak się miłowali wzajemnie. Po tym wszyscy poznają, żeście uczniami moimi, jeśli będziecie się wzajemnie miłowali” (J 13,34-35; por. Ef 5,1-2)¹², więcej: Jego miłością daną w Duchu Świętym (por. Rz 5,5) i tym samym do okazywania specyficznie chrześcijańskiej krytycznej postawy wobec tych, którzy inaczej niż oni myślą i postępują.

2. Wolno krytykować poglądy i czyny, nie wolno nigdy krytykować człowieka

Wydaje się, że w Biblii istnieją na pozór sprzeczne postulatory dotyczące krytykowania, ot choćby „nie sądźcie, a nie będziecie sądzeni; nie potępiajcie, a nie

myśli, słowa i czyny do dążeń, które są w Chrystusie Jezusie i idąc za Jego przykładem” (*Katechizm Kościoła katolickiego* 2009², 1694).

¹¹ Z perspektywy chrześcijańskiej tym, co rozbija harmonię relacji z Bogiem, drugim człowiekiem, światem i samym sobą, a tym samym samowyklucza, także względem swojego prawdziwego „ja”, jest ostatecznie grzech, będący jedynym prawdziwym złem wynikającym z próby zajęcia miejsca Boga (Franciszek 2015, 66). To w tym kontekście należy odczytywać Jezusowe słowa mówiące o podziałach ze względu na Jego Osobę (np. Mt 10,34-39; Łk 12,49-53) – wszak istota grzechu ukazuje się ostatecznie najpełniej w odrzuceniu i próbie zajęcia miejsca Tego, który od początku jest zwornikiem i harmonią całego stworzenia – Logosu (por. J 1,1-18; Kol 1,16), który stając się człowiekiem/stworzeniem (por. J 1,14) pojednał (por. Kol 1,19-20) i zjednoczył wszystko (por. Ef 1,10) w sobie, aby doprowadzić do eschatycznej (por. 1 Kor 15,28) pełni neutralnej harmonii (Franciszek 2015, 99-100). Rozpoznanie i udział w Misterium Logosu-Chrystusa jest możliwy dzięki Duchowi Świętemu (por. 1 Kor 12,3; *Katechizm Kościoła katolickiego* 2009², 152) i dlatego też ostatecznie jedyny niewybaczalny grzech jest grzechem przeciwko Duchowi, będąc odmową przyjęcia tegoż rozpoznania i udziału w nim.

¹² Cytaty i odwołania biblijne za Biblia Tysiąclecia Online, wyd. IV.

będziecie potępieni; odpuszczajcie, a będzie wam odpuszczone” (Łk 6,37) oraz „głoś naukę, nastawaj w porę, nie w porę, [w razie potrzeby] wykaż błąd, poucz, podnieś na duchu z całą cierpliwością, ilekroć nauczasz. Przyjdzie bowiem chwila, kiedy zdrowej nauki nie będą znosili, ale według własnych pożądań – ponieważ ich uszy świerzbią – będą sobie mnożyli nauczycieli. Będą się odwracali od słuchania prawdy, a obrócą się ku zmyślonym opowiadaniom” (2 Tm 4,2-4). Czy da się je jakoś pogodzić?

Utarło się już w retoryce kościelnej rozróżnienie w postaci: miłuj grzesznika, nienawidź grzechu (inaczej: nienawidź grzechu z miłości do grzesznika)¹³. Wszystko byłoby właściwie w porządku, gdyby nie fakt, że poglądy czy zachowania stanowią poniekąd część tożsamości człowieka – oczywiście, nie każda krytyka jest zarazem krytyką człowieka, ale pośrednio dotyka jego tożsamości, która poprzez te poglądy i zachowania się kształtuje. Grzech nie stanowi składnika tożsamości człowieka, jest raczej zbędną naroślą na niej, ale w postaci choćby skutków jakoś się wbudowuje w to, kim się jest. Stąd wydaje się, że zasada ta w teorii wydaje się spójna, w praktyce – niezwykle trudna do realizacji (Białkowska 2020)¹⁴, tym bardziej że wzorem owego subtelnego kryterium rozróżnienia jest Krzyż Chrystusa (Cantalamesa 1996, 37-41), na którym Jezus, umierając z miłości do grzeszników, sam stał się grzechem (por. 2 Kor 5,21), przy całej problematyczności i paradoksalności tegoż stwierdzenia (Kręcidło 2007; Siemieniec 2020), a jednocześnie gwarantem ostatecznej nietożsamości grzesznika i grzechu wewnątrz zawsze większej, źródłowej i nieusuwalnej tożsamości człowieka i obrazu/synostwa Bożego (Wolski 2005; Mascarenhas 1999, 36-39). Wszak zgodnie ze słowami św. Jana Pawła II: „Nie jesteśmy sumą naszych słabości i upadków. Jesteśmy sumą miłości Ojca dla nas, naszej prawdziwej zdolności stawania się obrazem jego Syna” (Jan Paweł II 2002).

Arcyistotne jest w tym miejscu także przypomnienie rozróżnienia obiektywnej moralności danego poglądu czy postępowania i subiektywnej odpowiedzialności za nie danego człowieka: „Wolność czyni człowieka *odpowie-*

¹³ „Otóż miłość należy się bliźniemu co do tego, co ma od Boga, a więc co jest w nim z natury lub z łaski; natomiast nie należy mu się miłość co do tego, co ma z siebie i od diabła, a więc co do tego, co jest w nim grzeszne i niezgodne ze sprawiedliwością. Wolno więc mieć w nienawiści w bracie jego grzech i wszystko co odchyła się od sprawiedliwości boskiej; natomiast nie wolno bez grzechu nienawidzić jego natury i łaski. Już to samo, że nienawidzimy w bracie przewinienie i brak sprawiedliwości, jest dowodem jego miłości; tym samym bowiem jest życzyć komuś dobra i nienawidzić jego zła. Zatem, mówiąc o nienawiści brata wprost, jest ona zawsze grzeszna” (Tomasz z Akwinu 1967, II-II, 34, 3). Wzorem takiej postawy jest ostatecznie sam Bóg, który kocha naturę każdego swojego stworzenia, ale nienawidzi jego grzechu (Gałuszka 2018, 139-140). Ma to także zastosowanie w stosunku do Szatana (sic!) (Koń, brw.).

¹⁴ Choć, jak zauważa Clive Staples Lewis na własnym przykładzie, właściwie nieustannie przez każdego z nas realizowana w stosunku do samego siebie (Lewis 2002, 120).

działnym za swoje czyny w takiej mierze, w jakiej są one dobrowolne. Postęp w cnocie, poznanie dobra i asceza zwiększają panowanie woli nad jej czynami. *Poczytalność* i odpowiedzialność za działanie mogą zostać zmniejszone, a nawet zniesione, na skutek niewiedzy, nieuwagi, przymusu, strachu, przyzwyczajęń, nieopanowanych uczuć oraz innych czynników psychicznych lub społecznych” (*Katechizm Kościoła katolickiego* 2009², 1734-1735). Owszem, istnieją czyny złe moralnie w sensie przedmiotowym („wewnętrznie złe”), a więc niezależnie od okoliczności czy intencji (*Katechizm Kościoła katolickiego* 2009², 1756; Jan Paweł II 1993, 80-81), ale moralna odpowiedzialność i wina za nie są czymś innym, w dodatku wielorako uwarunkowanym, stąd niezbędne jest każdorazowe sytuacyjne ukonkretnianie uniwersalnej i abstrakcyjnej normy, z uwzględnieniem złożoności i wpływu owych uwarunkowań na proces poznawczo-decyzyjny, niekiedy znacząco łagodzących czy wręcz wyłączających odpowiedzialność i winę, co dostępne jest poprzez rozeznanie każdej indywidualnej i niepowtarzalnej sytuacji, szczególnie ze względu na biorącą w niej udział indywidualną i niepowtarzalną w tożsamości i historii osobę. Tym właśnie kwestiom poświęcony jest 8 rozdział *Amoris laetitia* (Franciszek 2016, 291-312), który wywołał wiele kontrowersji i nieporozumień, a który w gruncie rzeczy osadzony jest właśnie na owym subtelny rozróżnieniu między obiektywną oceną moralną czynu opartą na abstrakcyjnej i generalnej normie moralnej a konkretną i sytuacyjną jej aplikacją przez danego człowieka, a tym samym oceną jego moralnej odpowiedzialności i zdolności oraz stopnia zasługi bądź zawinienia (Kupczak 2018; 2020).

3. Tak daleko może iść krytyka, jak daleko idzie miłość

Swoista metasynthese powyższych dwóch zasad stanowi sedno chrześcijańskiego sposobu krytykowania: miarą radykalności krytyki poglądów czy działalności człowieka/ludzi może być jedynie radykalność miłości wobec niego/nich. Cała krytyka Jezusa wobec faryzeuszy, Judasza, kupców w świątyni itd. znajduje swoją ostateczną miarę w oddaniu życia za nich z miłości. Śmierć Jezusa „za nas, gdyśmy jeszcze byli grzesznikami” (Rz 5,8), a zatem nieprzyjaciółmi i wrogami Boga (Ryś 2015, 35-37)¹⁵, a więc Boża odkupieńcza przemieniająca miłość w jedność Krzyża i zmartwychwstania (O’Collins 2009, 162-177) jest jedynym kluczem do tego, jak rozumieć głoszenie jedność prawdy i miłości¹⁶ – prawdy, która nie zabija, ale raczej w ostateczno-

¹⁵ Nieprzyjaźń i wrogość dotyczy jedynie grzesznego stworzenia, nigdy Boga, którego inicjatywa pojednawcza jawi się tym samym jako całkowicie bezinteresowna (O’Collins 2007, 3-16).

¹⁶ Niezwykle wymowne są w tym kontekście słowa Jana Pawła II wypowiedziane w homilii podczas mszy kanonizacyjnej Edyty Stein (s. Teresa Benedykty od Krzyża): „S. Teresa Benedykta

ści, idąc do końca (por. J 13,1), pozwala się zabić, bo jest przeniknięta miłością, oraz miłości, która nigdy nie rezygnuje z kochania i nie kłamie, bo jest przeniknięta prawdą jako gwarantem troski o dobro. „Po tym poznaliśmy miłość, że On oddał za nas życie swoje. My także winniśmy oddać życie za braci” (1 J 3,16-17), wszak głoszenie prawdy i miłości jest nierozłączne z ich czynieniem: „Dzieci, nie miłujmy słowem i językiem, ale czynem i prawdą!” (1 J 3,18). Więcej, czynienie prawdy i miłości jest nie tylko najwyższą formą głoszenia Ewangelii, ale kryterium rozpoznawczym jej przyjęcia do samego siebie (por. Mt 18,35)¹⁷. Prawdą Bożej, objawionej w Jezusie miłości, a tym samym specyfiką chrześcijańskiej miłości umożliwionej w darze Ducha Świętego (Guardini 2020, 12)¹⁸ jako warunku wszelkiej po chrześcijańsku rozumianej krytyki, jest jej bezwarunkowość i nieodwołalność (Rostworowski 2022, 72-80), jej bycie „mimo wszystko” (Franciszek 2016, 118-119). Osiąga ona szczyt w miłości nieprzyjaciół: „Słyszeliście, że powiedziano: Będziesz miłował swego bliźniego, a nieprzyjaciela swego będziesz nienawidził. A Ja wam powiadam: Miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie się za tych, którzy was prześladują; tak będziecie synami Ojca waszego, który jest w niebie; ponieważ On sprawia, że słońce Jego wschodzi nad złymi i nad dobrymi, i On zsyła deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych. Jeśli bowiem miłujecie tych, którzy was miłują, cóż za nagrodę mieć będziecie? Czyż i celnicy tego nie czynią? I jeśli pozdrawiacie tylko swych braci, cóż szczególnego czynicie? Czyż i poganie tego nie czynią? Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5,43-48)¹⁹. Oddanie życia za braci na wzór Jezusa

od Krzyża mówi nam wszystkim: Nie uznawajcie za prawdę niczego, co jest wyzute z miłości. I nie uznawajcie za miłość niczego, co jest wyzute z prawdy! Jedno bez drugiego staje się niszczycielskim kłamstwem” (Jan Paweł II 1998b). Paradoksalnie, mogą one być matrycą przyjmowania bądź nie chrześcijańskiej krytyki przez ludzi inaczej myślących i postępujących.

¹⁷ Warte namysłu są w tym kontekście słowa Josepha Ratzingera o związku między prawdą, miłością i tolerancją w odniesieniu do chrześcijańskiej specyfikacji krytyki: „Prawda i Miłość są tym samym. To zdanie – jeśli ujmijemy je w całej jego wymowie – jest najwyższą gwarancją tolerancji; wyraża sposób obchodzenia się z prawdą, której jedyną bronią jest ona sama, a więc miłość” (Ratzinger 2005, 183).

¹⁸ Chrześcijańska wizja miłości wyrasta z faktu, że Bóg jest miłością, co nie jest równoznaczne ani zamienne z tym, że miłość jest Bogiem (Kreft 2010, 64-65). „Otóż miłość nadprzyrodzona to nasz udział, nasze uczestnictwo w miłości Boga samego, w miłości niestworzonej i nieskończonej” (Rostworowski 2002, 69). To jest perspektywa, która wyznacza rozumienie chrześcijaństwa jako religii miłości (Guardini 2020, 66-67; Drączkowski 1991).

¹⁹ Niezwykle istotne są przy tym dwie zasady, której wskazuje Marek Dziewiecki: „«to, czy kocham ciebie, zależy ode mnie, natomiast to, w jaki sposób wyrażam moją miłość do ciebie, zależy od twojego sposobu postępowania». [...] «to, że kocham ciebie, nie daje ci prawa, byś mnie krzywdził». [...] Jednak właśnie dlatego, że staram się kochać w mądry sposób, z całą pewnością wiem o tym, że powinienem dobierać słowa i czyny w sposób dostosowany do zachowania oraz sytuacji tej właśnie osoby. Chrześcijaństwo uczy mnie trwać w miłości zawsze, a jednocześnie wyjaśnia mi, że niektóre osoby mogą postępować w tak błędny, a nawet tak okrutny sposób, że pozostanie mi już

(por. 1 J 3,16; Ef 5,1-2)²⁰ jawi się zatem jako możliwa konsekwencja bezwarunkowej wierności (o) prawdzie tejże bezwarunkowej miłości Boga do każdego człowieka²¹ jako przyjętej, głoszonej i czynionej im nie przez nauczycieli czy mistrzów, ale przez ich równie niedoskonałych braci (por. Mt 23,8-10)²², zachowujących świadomość różnicy między Bożą a własną-ludzką miłością, a tym samym ograniczoną możliwością przemiany nie tylko innych, ale i sa-

tylko modlić się w ich intencji i kochać ich na odległość dopóty, dopóki nie zmienią swego postępowania. [...] Dojrzały chrześcijanin ma świadomość tego, że broniąc się przed krzywdzicielem, kocha nie tylko samego siebie oraz innych krzywdzonych ludzi, ale kocha również krzywdziciela!” (Dziewiecki 2007, 209-210), wszak „kochać dojrzałe to uczyć kochać, a kochać nieprzyjaciół to pomagać im nie w tym, by mnie krzywdzili, lecz by mnie pokochali” (Dziewiecki 2007, 207). Na temat prawa do obrony koniecznej, zarówno w wymiarze indywidualnym i społecznym, w której ostatecznie również idzie o miłość – prymarnie do samego siebie bądź to do tych, za których jest się odpowiedzialnym, jednak zawsze także do napastnika o tyle, o ile dotyczy go Jezusowa miłość nieprzyjaciół i zakaz nienawiści i odwetu (*Katechizm Kościoła katolickiego* 2009², 2262-2266), wraz ze zmianami dotyczącymi kary śmierci (*Catechismus Catholicae Ecclesiae*, 2267).

²⁰ Chrześcijaństwo z jednej strony zakłada powszechne braterstwo ludzi ze względu na wspólne pochodzenie i cel, którym jest jeden Bóg-Ojciec wszystkich. Z drugiej zaś strony przyjmuje, że pełne objawienie i realizacja tegoż braterstwa odbywa się „przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie”, a ostateczne spełnienie osiągnięte w powszechnej braterskiej komunii królestwa Bożego. Ze względu na to, że przez wcielenie to Syn Boży stał się bratem każdego człowieka (por. Hbr 2,11), jako uprawniona jawi się transpozycja Jezusowego pytania o byciu bliźnim (por. Łk 10,36) w kierunku pytania o bycie bratem.

²¹ Chrześcijanin jest wezwany do miłowania bezwarunkowo zawsze i wszystkich, tak jak Jezus i w Jego Imię, mocą Jego łaski, postanawiając, by nie mieć wrogów, a więc nie widzieć w drugim człowieku przeszkody, ale brata i siostrę, których należy miłować (Franciszek 2022a).

²² „Pewien święty pochodzący z tych krajów – słuchajcie uważnie – święty z tych krajów – lubił mówić: «Chrześcijaństwo nie jest zespołem prawd, w które należy wierzyć, prawami, które należy przestrzegać lub zakazami. Chrześcijaństwo postrzegane w ten sposób jest odpychające. Chrześcijaństwo to osoba, która mnie bardzo umiłowała, która pragnie i prosi o moją miłość. Chrześcijaństwo to Chrystus» (por. San Oscar Romero, Homilia, 6 novembre 1977). [...] Chrześcijaństwo to Chrystus. [...] To rozwijanie marzenia, za które oddał On życie: miłować z tą samą miłością, z jaką On nas umiłował. Nie pokochał nas w połowie, nie umiłował nas tylko trochę. Umiłował nas całkowicie, napełnił nas czułością, miłością, oddał za nas swe życie” (Franciszek 2019). Jak zaznacza Grzegorz Strzelczyk „w związku z tym szukanie tego jednego prawdziwego chrześcijanina to jest szukanie wprost Jezusa. A po to trzeba byłoby się cofnąć o dwa tysiące lat. W Kościele trafi się tylko na grzeszników”. Zaś „chrześcijanin to nie jest człowiek, który od razu zdołał zmienić całe swoje życie. To jest świnia, której przebaczone, a która nie zmieniła się automatycznie w gazelę. [...] My jesteśmy wspólnotą ludzi, którzy odkryli, że Bóg im przebacza i w związku z tym próbują żyć trochę lepiej. Czy nam się uda? Bywa różnie”. Dotyczy to także tych, którzy zostali ogłoszeni świętymi, „przecież nie ogłaszamy świętych, bo byli bez grzechu. Tylko dlatego, że potrafili zmierzyć się ze swoją grzesznością” (Strzelczyk 2018, 44-45). Jak podkreśla śląski teolog, „ta droga jest taka sama dla wierzącego i niewierzącego – ona prowadzi przez bliźniego. My po prostu – dzięki Jezusowi – trochę lepiej wiemy, dlaczego właśnie tak. Człowiek, który jest niewierzący, też ma swoje sumienie. Jest tak stworzony, żeby jego drogą był bliźni. I może to całkiem sprawnie w swoim sumieniu odczytać. Bywa przecież tak, że niewierzący żyją lepszym życiem niż chrześcijanie, przynajmniej w sensie zaangażowania w pomoc innym” (Strzelczyk 2018, 44).

mych siebie, niebędących zbawcami! (Dziewiecki 2007, 215-216)²³. Owszem, „wszyscy ludzie są wezwani do tego samego celu, którym jest sam Bóg. Istnieje pewne podobieństwo między jednością Osób Boskich a braterstwem, jakie ludzie powinni stworzyć między sobą, w prawdzie i miłości. Miłość bliźniego jest nieodłączna od miłości Boga” (*Katechizm Kościoła katolickiego* 2009², 1878). Jednak osiągalne jest to jedynie dzięki Bożej miłości, która w Jezusie wprawdzie została ukrzyżowana, a mimo to zmartwychwstała i żyje (Póchlópek 2007, 145-148; 192-211), objawiając się i uwiarygodniając jako wieczna, bezwarunkowa, nieprzemijająca, prawdziwie nieodwołalna, a zatem zdolna kochać każdego w każdej sytuacji i potrafiąca nawet największe zło w osobie przemienić w dobro (Dziewiecki 2007, 140-144), ale zarazem zawsze szanująca wolność tego, kogo kocha i kogo z miłością ową wolnością obdarzyła. „Miłość można ukrzyżować”, odrzucić, „ale nie można jej zabić” ani zanegować, „gdyż to właśnie miłość jest wiecznym istnieniem” (Dziewiecki 2007, 140), bo tą miłością jest Bóg (por. 1 J 4,8.16; O’Collins 2008, 93-99). Dlatego też tylko On jest miłością, która zmienia człowieka i świat (Coste 1992), która go zbawia (O’Collins 2008, 265-280), a do której przyjęcia (będącego prymarnie łaską-darem) na sposób komunijnej *metanoi*-wiary zaproszony jest w medium swojej już zawsze podarowanej wolności każdy człowiek. Wszak udział w naturze i życiu Boga (por. 1 P 2,4; *Katechizm Kościoła katolickiego* 2009² 1; 221; 257; 260), który jest miłością w wolności, do czego powołany jest każdy człowiek, można mieć jedynie w wolności na sposób przyjętej i odwzajemnionej miłości²⁴.

²³ „Kiedy Jezus wzywa do miłości nieprzyjaciół, mówi: «Bądźcie doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski» (por. Mt 5,48). Oczywiście, żaden człowiek nie może równać się w doskonałości moralnej z Ojcem. Ocierałoby się to o pychę. Jezus ma na myśli miłość Ojca do ludzi, która nie zależy od ich postępowania. Jest to miłość bezinteresowna, nieoczekująca odplaty ani wdzięczności, ponieważ Ojciec, dając całej ziemi słońce i deszcz, nie zważa na to, kto na te dary zasługuje, a kto nie. Otrzymują je wszyscy. Te dary to rzeczy podstawowe, w pewnym sensie należące się każdemu człowiekowi dlatego, że został stworzony przez Boga. Stwórca daje, bo «stworzył wszystko, aby było» (Mdr 1,14). Jezus zwraca uwagę, że naszym głównym celem na ziemi nie jest działanie, lecz głęboka afirmacja świata i ludzi, których chce Bóg. [...] Miłość na najbardziej fundamentalnym poziomie jest po prostu szacunkiem do istnienia” (Piórkowski 2016, 50).

²⁴ „Czy można odepchnąć to wszystko? Czy można powiedzieć «nie»? Czy można odrzucić Chrystusa i wszystko to, co On wniósł w dzieje człowieka? Oczywiście, że można. Człowiek jest wolny. Człowiek może powiedzieć Bogu: nie. Człowiek może powiedzieć Chrystusowi: nie. Ale – pytanie zasadnicze: czy wolno? I w imię czego «wolno»? Jaki argument rozumu, jaką wartość woli i serca można przedłożyć sobie samemu i bliźnim, i rodakom, i narodowi, ażeby odrzucić, ażeby powiedzieć «nie»?” (Jan Paweł II 1979).

4. Powszechne wezwanie do nawrócenia

Jezus rozpoczął swoją publiczną działalność słowami: „Czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże. Nawracajcie się i wiercie w Ewangelię!” (Mk 1,15). Chrześcijanie nie ukrywają, że pragną doprowadzić każdego człowieka do spotkania z Ojcem przez Chrystusa w Duchu Świętym (por. Mt 28,19-20), zarazem nigdy nie powinni zapominać, że sami są wezwani z wewnątrz tegoż spotkania do nieustannego, drugiego nawrócenia – uwierzenie Ewangelii i przyjęcie chrztu są początkiem, owszem, pierwszym nawróceniem, ale nie końcem procesu nawrócenia (*Katechizm Kościoła katolickiego* 2009², 1427-1429)²⁵. Wezwanie do nawrócenia jest powszechne i zawsze aktualne!²⁶ Jednocześnie uznając to, co w poglądach i sposobach innych ludzi jest prawdziwe i dobre, pamiętając, że wszelka prawda – przez kogokolwiek powiedziana – pochodzi od Ducha Świętego (Tomasz z Akwinu 1973, I-II, 109, 1 ad. 1), „Kościół katolicki [chrześcijaństwo – przyp. M.P.] nic nie odrzuca z tego, co w religiach owych [niechrześcijańskich – przyp. M.P.] prawdziwe jest i święte [można to analogicznie rozszerzyć na wszelkie niechrześcijańskie poglądy i sposoby postępowania – przyp. M.P.]. Ze szczerym szacunkiem odnosi się do owych sposobów działania i życia, do owych nakazów i doktryn, które chociaż w wielu wypadkach różnią się od zasad przez niego wyznawanych i głoszonych, nierzadko jednak odbijają promień owej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi. Głosi i obowiązany jest głosić bez przerwy Chrystusa, który jest «drogą, prawdą i życiem» (J 14, 6), w którym ludzie znajdują pełnię życia religijnego i w którym Bóg wszystko z sobą pojednał” (Sobór Watykański II 1965a, 2). Chrześcijanie nie ukrywają i nie mogą ukrywać tego, że im „chodzi o włączenie wszystkich. Trzeba pomóc każdemu w znalezieniu jego sposobu uczestnictwa we wspólnocie kościelnej, aby czuł się przedmiotem «niezasłużonego, bezwarunkowego i bezinteresownego» miłosierdzia. Nikt nie może być potępiony na zawsze, bo to nie jest logika Ewangelii!” (Franciszek 2016,

²⁵ W tym kontekście należy nieustannie pamiętać m.in. o konieczności uprzedniego usunięcia belki ze swojego oka, nim zacznie się usuwać drzazgę z oka brata, o tym, że miara mierzenia i sąd sądzienia innych jest miarą i sądem, którym się będzie samemu mierzonym i sądzonym (por. Mt 7,1-5), o zatrwającej możliwości stania się dla kogoś powodem zgorznięcia czy grzechu (por. Mt 18,6-9) czy przestrodze przed czysto zewnętrzną religijnością bez nawrócenia serca (por. Mt 7,1-23; 23,1-33). „[...] Bóg naprawdę nie ma względu na osoby” (Dz 10,34), patrzy na serce (por. 1 Sm 16,7). Chrześcijanin wszystko to, co proponuje swojemu bratu, powinien prymarnie odnosić do siebie ze świadomością, że ponosi większą odpowiedzialność przed Bogiem (por. Łk 12,47-48), będąc jednocześnie gotowym i otwartym na upomnienia płynące od brata (Vost 2022, 162-166).

²⁶ Współcześnie (choć pytanie, czy to problem tylko współczesny?) mamy często do czynienia z ludźmi ochrzczonym i religijnymi, ale nienawróconymi i nienawracającymi się (tzw. nominalni bądź kulturowi chrześcijanie), a więc powstaje pytanie: Czy i na ile wierzącymi? (Prado Flores 2016, 7-13; Dobroczyński 2013).

297)²⁷. Owa „prawdziwa miłość” jako jedność prawdy i miłości „zawsze jest bowiem niezasłużona, bezwarunkowa i bezinteresowna” (Franciszek 2016, 296). Stąd jakakolwiek uzasadniona krytyka, zawsze jako narzędzie prawdy i miłości (w ich jedności) zmierzające ku nawróceniu, prymarnie winna być skierowana na umożliwienie człowiekowi, którego poglądy czy zachowania stają się przedmiotem krytyki, doświadczenia bycia bezwarunkowo kochanym, w przeciwnym razie, „ktoś, kto wie, że zawsze jest podejrzewany, że jest osądzany bez litości, że nie jest kochany bezwarunkowo, będzie wolał zachować swoje sekrety, ukryć swoje upadki i słabości, udawać kogoś, kim nie jest” (Franciszek 2016, 115)²⁸. Ostatecznie doświadczenie prawdziwej bezwarunkowej miłości Boga w medium ludzkiej miłości jako konsekwencji wcielenia, stanowi właściwe środowisko chrześcijańskiej, braterskiej krytyki, zarówno od strony krytykującego, jak i krytykowanego. „Nie możemy zapomnieć, że «miłosierdzie to nie jest tylko działanie Ojca, lecz staje się kryterium pozwalającym zrozumieć, kim są Jego prawdziwe dzieci. Jesteśmy więc wezwani do życia miłosierdziem, ponieważ to my najpierw doznaliśmy miłosierdzia»” (Franciszek 2016, 310).

Podsumowanie – istota chrześcijańskiej krytyki

Wobec tego zarówno optyką, kryterium rozróżniania, jak i miarą chrześcijańskiej wizji krytyki jest Bóg objawiony w Chrystusie, który jest prawdą i miłością²⁹. Podkreśliły to: w tym także autokrytyki, która wydaje się warunkiem

²⁷ Źródłem, celem i sensem uczestnictwa we wspólnocie kościelnej jest wspólnota z Jezusem, a przez Niego z Nim i w Nim z Ojcem w Duchu Świętym (por. 1 J 1,1-4; Sobór Watykański II 1964, 2-9). Tak rozumiana eklezjalność należy do istoty chrześcijaństwa – nie ma zbawienia poza Kościołem, bo nie ma zbawienia poza Chrystusem, który nigdy nie jest bez swojego Kościoła-Ciała, którego jest Głową, będąc zarazem zawsze ponad Nim tak, że nie wszystko, co kościelne, jest zawsze Chrystusowe, ale wszystko, co Chrystusowe, ma zawsze związek z Kościołem (Zatwardnicki 2018, 91-108). Wszyscy ludzie są powołani do zjednoczenia z Chrystusem w Kościele, stąd nie istnieje eklezjalna próżnia, ale różne stopnie przynależności i przyporządkowania do Ludu Bożego (Sobór Watykański II 1964, 9-16).

²⁸ To w tym kontekście staje się zrozumiała, co nie znaczy że bezproblemowa, logika inkluzji proponowana przez papieża Franciszka i jego sprzeciw wobec logiki wykluczenia (Rabiej 2017; Machinek 2017; Kozubek 2020)

²⁹ „Nie mówiłbym jednak, nawet w przypadku osoby wierzącej, o prawdzie «absolutnej» w tym sensie, że absolutne jest to, co jest oderwane, co nie ma żadnych związków ani więzi. Prawdą natomiast, według wiary chrześcijańskiej, jest miłość Boga do nas, ludzi, w Jezusie Chrystusie. A zatem prawda jest relacją! Jednocześnie każdy z nas pojmuje prawdę, i tak ją wyraża, wychodząc od samego siebie: od swojej historii i kultury, od sytuacji, w której żyje itd. Nie oznacza to, że prawda jest zmienna i subiektywna, przeciwnie. Jest ona dla nas dostępna zawsze jako nasza droga i życie. Czyż Jezus sam nie powiedział: «Ja jestem drogą, prawdą, życiem»? Innymi słowy, prawda, jako że ostatecznie nieodłączna od miłości, wymaga pokory i otwarcia, by można było jej szukać, przyjąć

wszelkiego krytykowania innych, wszak „jeśli wasza sprawiedliwość nie będzie większa [...]” (por. Mt 5,20), a tak często nie jest, i „celnicy i nierządnicę wchodzi przed wami do królestwa niebieskiego” (por. Mt 21,31-32). Tylko takie osadzenie krytyki, oparte na świadomości konieczności usunięcia belki z własnego oka, a raczej przyzwolenia na to usunięcie przez Bożą łaskę, aby móc usunąć drzazgę z oka brata (por. Mt 7,3-5), jest w stanie ustrzec ją przed krytykanctwem i byciem przeciwko „komuś”, na rzecz optowania „za” i w tym sensie występowania przeciwko „czemuś”, na rzecz zawsze większego, prawdziwego dobra, które nie jest ani moje, ani twoje, ani nasze, ani wasze, ale ostatecznie Boże i w Nim, i tylko w Nim, wszystkich i każdego z osobna, wspólne. Chrześcijanie nie mogą zapominać, że nie siebie ostatecznie głoszą, chyba że „jako sługi wasze” (por. 2 Kor 4,5), i nie siebie mają czynić normą krytyki, ale Boga objawionego w Chrystusie³⁰, sąd pozostawiając Jemu, a samych siebie uznając za równie, a być może bardziej mu podlegających, wszak „komu wiele dano, od tego wiele wymagać się będzie; a komu wiele zlecono, tym więcej od niego żądać będą” (Łk 12,48). Dlatego z całą powagą stwierdza Sobór Watykański II: „Wszyscy zaś synowie Kościoła pamiętać winni o tym, że swój uprzywilejowany stan zawdzięczają nie własnym zasługom, lecz szczególnej łasce Chrystusa, jeśli zaś z łaską tą nie współdziałają myślą, słowem i uczynkiem, nie tylko zbawieni nie będą, ale surowiej jeszcze będą sądzeni” (Sobór Watykański II 1964, 14)³¹. Warte przywołania są w tym miejscu kapitalne słowa Jürgena Moltmanna, pisane w kontekście pły-

ją i wyrazić. Trzeba zatem dojść do porozumienia co do terminologii i, być może – aby wyjść poza ciasne ramy opozycyjnych stanowisk – na nowo określić problem prawdy absolutnej. Myślę, że jest dziś konieczne rozpoczęcie spokojnego i konstruktywnego dialogu” (Franciszek 2013b, 32-33).

³⁰ Chrześcijanie muszą mieć nieustannie w pamięci, iż ze względu na rozsiane wszędzie ziarna stwórczego Logosu oraz fakt, że ów Logos, „On sam bowiem, Syn Boży, poprzez wcielenie zjednoczył się w pewien sposób z każdym człowiekiem” (GS, n. 22), nigdy nie głoszą i nie działają w zbawczej próżni, gdyż takowa nie istnieje. „Odnosi się to nie tylko do chrześcijan, lecz także do wszystkich ludzi dobrej woli, w których sercu w niewidzialny sposób działa łaska. Skoro bowiem Chrystus umarł za wszystkich i skoro ostateczne powołanie człowieka jest w istocie jedno, mianowicie Boskie, powinniśmy utrzymywać, że Duch Święty wszystkim daje możliwość uczestniczenia w tym misterium paschalnym w tylko Bogu znany sposób” (Sobór Watykański II 1965b, 22).

³¹ „[...] jak patrzymy na tych, którzy pobłądzili i z trudem podnoszą się z pyłu swoich błędów? Czy jest to spojrzenie z góry, takie, które osądza, wyszydza i wyklucza? Pamiętajmy, że wolno patrzeć na człowieka z góry tylko po to, by pomóc mu się podnieść: nic więcej. Tylko w tym przypadku jest dopuszczalne patrzeć na kogoś z góry. Ale my, chrześcijanie, musimy mieć spojrzenie Chrystusa, które akceptuje od tego co niskie, które szuka zagubionych, ze współzuciem. Takie jest i musi być zawsze spojrzenie Kościoła, spojrzenie Chrystusa, a nie spojrzenie potępiające”. Dlaczego? Bo „Bóg nie spojrział na nas z góry, aby nas upokorzyć i osądzić; nie, przeciwnie, uniżył się do tego stopnia, że umył nam nogi, spojrział na nas z góry i przywrócił nam godność. Zatem spotkanie oczu Zacheusza i Jezusa wydaje się podsumowywać całą historię zbawienia: ludzkość ze swoimi nędzami szuka odkupienia, ale przede wszystkim Bóg z miłosierdziem szuka swojego stworzenia, aby je zbawić” (Franciszek 2022b).

nącej w ostatnim czasie coraz głośniejszej, zarówno wewnętrznej, jak i zewnętrznej, krytyki Kościoła i chrześcijaństwa: „Istotą Kościoła [chrześcijaństwa – przyp. M.P.] jest sam Jezus. To On znajduje się w centrum, ponieważ każdy Kościół Nań się powołuje i od Niego bierze swe imię. Trzeba «wziąć za słowo» Kościół, chrześcijan i teologię. Sam Jezus jest krytyką Kościoła płynącą od wewnątrz. Będąc źródłem prawdy, On sam jest krytyką kościelnej nieprawdy. Krytyczne porównanie Kościoła ze współczesnym społeczeństwem jest ważne, ale stanowi błahostkę wobec krytycznego porównania Kościoła z Człowiekiem z Nazaretu, na którego się powołuje. [...] Jezus – i to Jezus ukrzyżowany – jest prawdziwym wyzwaniem Kościoła chrześcijańskiego, który ma odwagę brać imię od Jego Imienia. Jest On bowiem wyzwaniem dla kościelnej prawdy. To, czy Kościół upora się z wyzwaniem społeczeństwa, rozstrzygnie się ostatecznie w tym, jak odpowie na wyzwanie, które pochodzi od Jezusa (Moltmann 2005, 48-49).

Całe szczęście ostateczny sąd nie tylko będzie dotyczył miłości, ale przede wszystkim dokona się w Bożej miłości absolutnej³², bezwarunkowej, która nas rozumie (Tischner 2011), w świetle której każdy człowiek, odwiecznie, zanim coś pomyśli i zrobi, niezależnie od tego, co/jak myśli i robi, zawsze był, jest i będzie w Chrystusie istniejącym (por. Kol 1,16-17) i umiłowanym (por. Ef 1, 4-6) stworzeniem Bożym, synem Bożym i bratem³³, za którego umarł Chrystus (von Balthasar 1991, 295-299)³⁴. Zmienia to i wyznacza na nowo wszystko³⁵, w tym także specyfikę chrześcijańskiej krytyki ludzi-braci ina-

³² „Święty Jan od Krzyża mówił: «Pod wieczór życia będą nas sądzić w miłości». Nie «z» miłości, jak podaje błędnie polskie tłumaczenie, ale «w» miłości! Stanąć oko w oko z miłością tak absolutną! – oto sąd... Sądem jest więc sama konfrontacja. Tak przejmująca, że zadrżymy – poruszeni przez miłość” (Woźniak 2014, 117).

³³ Chrystus jest Pierworodnym wobec wszelkiego stworzenia (por. Kol 1,15), Jednorodnym Synem Bożym, w którego naturalnym synostwie uczestniczą ludzie na sposób łaski, stając się „synami w Synu” (por. Rz 8,14-17; Ga 4,6-7) tak, że Chrystus jest i ma być pierworodnym między wielu braćmi (por. Rz 8,29) – kategorie stworzenia, synostwa i braterstwa mają źródło i spełniają się chrystologicznie.

³⁴ „Rzeczywiście, wiara napełnia niesłyszczanymi motywacjami uznanie drugiego, ponieważ każdy, kto wierzy, może uznać, że Bóg kocha każdego człowieka z nieskończoną miłością i że «nadaje mu nieskończoną godność». Ponadto wierzymy, że Chrystus przelał Swoją krew za wszystkich i za każdego, a zatem nikt nie zostaje poza Jego wszechogarniającą miłością. A jeśli udamy się do ostatecznego źródła, jakim jest wewnętrzne życie Boga, to spotkamy wspólnotę trzech Osób, doskonałe źródło i wzór wszelkiego życia wspólnotowego. Teologia wciąż ubogaca się dzięki refleksji na temat tej wielkiej prawdy” (Franciszek 2020b, 85).

³⁵ „Najgłębszy wymiar wiary otwiera się przed nami dopiero wtedy, gdy spotykamy Go [Jezusa – przyp. M.P.] jako Tego, który umarł i zmartwychwstał – więc żyje. Umarł – bo Go zabiłem (i ja, i ty, i każdy – każdy z nas wielokrotnie); zmartwychwstał, by mnie dźwignąć ze śmierci, którą jest mój grzech, i ogłosić mi przebaczenie. To spotkanie wszystko zmienia. Odtąd nie jestem już skonfrontowany z «lekcją» (z pouczeniem głoszonym przez «Boskiego Belfra»), nie recenzuję jej też, ani nie oceniam – jak Grek «szukający mądrości»; nie szukam też «znaków» i nie buntuję się, gdy

czej myślących i postępujących. Wszak „wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili. [...] Wszystko, czego nie uczyniliście jednemu z tych najmniejszych, tegoście i Mnie nie uczynili” (Mt 25,40.45), zdaje się mieć zastosowanie także w odniesieniu do krytyki, ustanawiając jej ostateczny chrześcijański probierz.

BIBLIOGRAFIA

- Balthasar, Hans Urs von. 1991. *W pełni wiary*, tłum. Janina Fenrychowa. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Benedykt XVI. 2005. Encyklika „*Deus caritas est*” o miłości chrześcijańskiej.
- Benedykt XVI. 2007. Encyklika „*Spe salvi*” o nadziei chrześcijańskiej.
- Białkowska, Monika. 2020. Czy Bóg nienawidzi grzechu?. *Przewodnik Katolicki*, 27. Dostęp: 30.09.2022. <https://www.przewodnik-katolicki.pl/Archiwum/2020/Przewodnik-Katolicki-27-2020/Wiara-i-Kosciol/Czy-Bog-nienawidzi-grzechu>.
- Boulnois, Olivier. 1995. Duchowość czy życie chrześcijańskie w Duchu?, tłum. Małgorzata Tryc-Ostrowska. W: Kolekcja *Communio* t. 10: *Duchowość chrześcijańska*, 60-66. Poznań: Pallotinum.
- Breemen van, Peter G. 2012. Doświadczenie miłości Boga źródłem autentycznej miłości siebie, tłum. Józef Augustyn. W: *Co zabrać ze sobą? Po fundamencie ćwiczeń duchownych*, red. Józef Augustyn, 49-62. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Cantalamesa, Raniero. 1996. *Wejście na górę Synaj. W poszukiwaniu Boga żywego*, tłum. Andrzej J. Zębik. Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek.
- Catechismus Catholicae Ecclesiae*. Dostęp: 10.10.2022. https://www.vatican.va/archive/catechism_lt/index_lt.htm.
- Coste, Rene. 1992. *Miłość, która zmienia świat. Teologia miłości*, tłum. Maria Stokowska. Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Dobroczyński, Lech. 2013. *Praktykujący, ale czy ... wierzący?*. Kraków: Esprit.
- Drączkowski, Franciszek. 1991. *Miłość syntezą chrześcijaństwa*. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Dziewiecki, Marek. 2007. *Zwykłym językiem o niezwykłym chrześcijaństwie*. Kraków: Salwator.
- Flores Prado, José H. 2016. *Idźcie i ewangelizujcie ochrzczonych*, tłum. Bronisław K. Jakubowski. Poznań: Wydawnictwo Święty Wojciech.
- Franciszek. 2013a. *Audiencja generalna* (15 V 2013). Dostęp: 30.09.2022. https://www.vatican.va/content/francesco/pl/audiences/2013/documents/papa-francesco_20130515_udienza-generale.html.
- Franciszek. 2013b. Porozmawiajmy o wierze: list do niewierzącego. Papież Franciszek odpowiada Eugenio Scalfariemu, tłum. L'Osservatore Romano edycja polska. W: Papież Franciszek, *Rozmowy z niewierzącym Eugenio Scalfari*, 25-34. Kraków: Wydawnictwo M.
- Franciszek. 2015. Encyklika „*Laudato si'*” poświęcona trosce o wspólny dom.
- Franciszek. 2016. Adhortacja apostolska „*Amoris laetitia*” o miłości w rodzinie.
- Franciszek. 2019. *Przemówienie papieża Franciszka podczas otwarcia Światowych Dni Młodzieży w Panamie (24 I 2019)*. Dostęp: 1.09.2022. <https://wiedz.pl/2019/01/25/milosc-ktora-sie-niepyszni-franciszek-na-otwarciu-swiatowych-dni-mlodziezy/>.
- Franciszek. 2020b. Encyklika „*Fratelli tutti*” o braterstwie i przyjaźni społecznej.

ich nie otrzymuję. Wiem natomiast, że w Jezusie spotkałam Kogoś, kto był gotowy za mnie umrzeć, choć byłam Jego zabójcą. Odtąd nie «wkuwam już teorii», nie studiuję «prawa»; próbuję za to odpowiedzieć na taką Miłość” (Ryś 2015, 171).

- Franciszek. 2022a. *Homilia podczas Mszy Świętej na Stadionie Narodowym w Bahrajnie* (5 XI 2022). Dostęp: 6.11.2022. <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/homilies/2022/documents/20221105-omelia-bahrain.html>.
- Franciszek. 2022b. *Anioł Pański* (30 X 2022). Dostęp: 1.11.2022. <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/angelus/2022/documents/202211030-angelus.html>.
- Gałużska, Tomasz. 2018. *Odnowa w lasce. Teologia charyzmatów św. Tomasza z Akwinu*. Kraków: Esprit.
- Giemza, Bogdan. 2008. Kościół wobec dyktatury relatywizmu. *Wrocławski Przegląd Teologiczny*, 16/1, 89-103.
- Giertych, Wojciech. 2012. *Rozruch wiary*. Pelplin: Wydawnictwo Bernardinum.
- Guardini, Romano. 2000. O istocie chrześcijaństwa, tłum. Grzegorz Sowiński. W: Romano Guardini, *O istocie chrześcijaństwa*, 7-67. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Ignacy Loyola. 2002. *Ćwiczenia duchowne*, tłum. Michał Bednarz. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Jan Paweł II. 1979. *Homilia w czasie Mszy Św. odprawionej na Błoniach w Krakowie (10 VI 1979)*. Dostęp: 10.10.2022. <https://www.ekai.pl/dokumenty/homilia-w-czasie-mszy-sw-odprawionej-na-bloniach/>.
- Jan Paweł II. 1990. Encyklika „*Redemptoris missio*” o stałej aktualności powołania misyjnego.
- Jan Paweł II. 1993. Encyklika „*Veritatis splendor*” o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła.
- Jan Paweł II. 1998a. Encyklika „*Fides et ratio*” o relacjach między wiarą a rozumem.
- Jan Paweł II. 1998b. *Wiara i krzyż są nierozdzielne*. Homilia podczas Kanonizacyjnej Terezy Benedykty od Krzyża – Edyty Stein, Rzym (11 X 1998). Dostęp: 25.08.2022. <https://www.zyciezakonne.pl/dokumenty/kosciol/jan-pawel-ii/jan-pawel-ii-przemowienia-i-homilie/jan-pawel-ii-przemowienia-i-homilie-homilie-na-beatyfikacje-i-kanonizacje-osob-konsekrowanych/1998-10-11-rzym-homilia-podczas-kanonizacji-teresy-benedykty-od-krzyza-edyty-stein-20200/>.
- Jan Paweł II. 2002. *Homilia z Mszy kończącej XVII Światowe Dni Młodzieży*, (28 VII 2002) Toronto. Dostęp: 3.10.2022. <https://jp2online.pl/en/object/homilia-z-mszy-konczacej-xvii-sdm;T2JqZWN0OjI0MzE=>.
- Kasiłowski, Piotr. 1997. Przykazanie miłości Boga i bliźniego w tradycji synoptycznej, *Warszawskie Studia Teologiczne*, X, 141-150.
- Katechizm Kościoła katolickiego*. 2009². Poznań: Pallottinum.
- Kozubek, Mariola T. 2020. Inkluzja w ujęciu papieża Franciszka inspiracją dla edukacji włączającej. *Rozprawy Społeczne*, 14/4, 17-33. <https://doi.org/10.29316/rs/132353>.
- Koń, Placyd. *Czy Pan Bóg kocha Lucyfera?*. Dostęp: 4.10.2022. <https://ofm.krakow.pl/cms/index.php?page=czy-pan-bog-kocha-lucyfera>.
- Kowalczyk, Marian. 1997. Bóg pragnie, aby wszyscy zostali zbawieni (por. 1 Tm 2,4). W: Kolekcja *Communio* t. 11: *Tajemnica Odkupienia*, 428-441. Poznań: Pallottinum.
- Kreft, Peter. 2010. *Miłość. Bóg, który cię kocha*, tłum. Krzysztof Pachocki. Poznań: W drodze.
- Kręciśło, Janusz. 2007. Dlaczego Bóg uczynił Chrystusa grzechem (2 Kor 5,21), *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 4, 273-286.
- Kupczak, Jarosław. 2018. *Źródła sporu o Amoris laetitia*. Poznań: W drodze.
- Kupczak, Jarosław. 2020. *Amoris laetitia. Konflikt interpretacji*. Poznań: W drodze.
- Lewis, Clive S. 2002. *Chrześcijaństwo po prostu*, tłum. Piotr Szymczak. Poznań: Media Rodzina.
- Mascarenhas, Fio. 1999. *Najlepsze pomysły Boga. Duchowość na Trzecie Tysiąclecie*. Kraków: Wydawnictwo M.
- Machinek, Marian. 2017. Logika inkluzji papieża Franciszka. Pytania otwarte na marginesie adhortacji *Amoris laetitia*. *Forum Teologiczne*, XVIII, 197-211.
- Moltmann, Jürgen. 2005. Jezus i Kościół, tłum. Artur Kuć. W: Walter Kasper, Jürgen Moltmann, *Jezus – tak, Kościół – nie? O chrystologicznych źródłach kryzysu Kościoła*, tłum. A. Kuć, 43-77. Kraków: Homini.

- Mroczkowski, Ireneusz. 2016. *Chrześcijańska tożsamość osoby. Zarys antropologii moralno teologicznej*. Płock: Płocki Instytut Wydawniczy.
- Nagórny, Janusz. 2009. *Teologiczna interpretacja moralności Nowego Przymierza*, red. Krzysztof Jeżyna, Jerzy Gocko, Wojciech Rzepa. Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- O'Collins, Gerald. 2008. *Chrystologia. Jezus Chrystus w ujęciu biblijnym, historycznym i systematycznym*, tłum. Katarzyna Franek i Klementyna Chrzanowska. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- O'Collins, Gerald. 2009. *Jezus nasz Odkupiciel. Chrześcijańskie ujęcie zbawienia*, tłum. Jan Pociąg. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia Online* wyd. IV, 2003. Poznań: Pallottinum. Dostęp: 25.10.2022. <https://biblia.deon.pl/index.php>.
- Perszon, Jan. 2007. Jedyność i powszechność zbawcza Jezusa Chrystusa w kontekście religii pozachrześcijańskich. W: *Teologia religii. Chrześcijański punkt widzenia*. Biblioteka Teologii Fundamentalnej 2, red. Grzegorz Dziewulski, 115-137. Łódź–Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów.
- Piórkowski Dariusz 2016. Szlifierze diamentów. *W Drodze*, 5, 44-51.
- Półchłopek, Marian. 2007. *Love approach w teologii fundamentalnej Geralda O'Collinsa*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie.
- Rabiej, Stanisław. 2017. Krytyka „kultury wykluczenia” w nauczaniu papieża Franciszka. W: *Między ekskluzją a inkluzją w edukacji religijnej*, red. Monika Humeniuk i Iwona Paszenda, 64-76. Wrocław: Instytut Pedagogiki Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Ratzinger, Joseph. 2005. *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. Ryszard Zajączkowski. Kielce: Jedność.
- Rostworowski, Piotr. 2002. *Wiara, nadzieja, miłość*. Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów.
- Ryś, Grzegorz. 2015. *Skandal miłosierdzia*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Siemieniec, Tomasz. 2020. „On to dla nas grzechem uczynił tego, który nie znał grzechu (2 Kor 5,21a): rozumienie Pawłowej wypowiedzi w historii egzegezy. *Roczniki Teologiczne*, LXVII/7, 59-83. DOI: <https://dx.doi.org/10.18290/rt20677-5>.
- Sobór Watykański II. 1964. *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*.
- Sobór Watykański II. 1965a. *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich „Nostra aetate”*.
- Sobór Watykański II. 1965b. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*.
- Strzelczyk, Grzegorz. 2015. Nowe życie w Chrystusie” – naśladowanie czy upodobnienie. *Wrocławski Przegląd Teologiczny*, 23/2, 193-202. DOI: 10.34839/wpt.2015.23.2.193-201.
- Strzelczyk, Grzegorz. Bielecki, Roman. 2018. Świnie i gazy. *W Drodze*, 11, 34-45.
- Tomasz z Akwinu. 1967. *Summa teologiczna II-II, q. 23-46: Miłość*, t. 16, tłum. Andrzej Głazewski. Londyn: Veritas.
- Tomasz z Akwinu. 1973. *Summa teologiczna I-II, q. 106-114: Nowe Prawo i łaska*, t. 14, tłum. Roman Kostecki. Londyn: Veritas.
- Tischner, Józef. 2011. *Miłość nas rozumie*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Warzeszak, Józef. 2011. „Dyktatura” relatywizmu w ujęciu Benedykta XVI. *Warszawskie Studia Teologiczne*, XXIV/1, 291-322.
- Wolski, Krzysztof. 2005. Odnowienie obrazu Bożego w człowieku. *Studia nad Rodziną*, 9/1 (16), 51-61.
- Woźniak, Robert Józef. 2014. *Sekret Credo*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Vost, Kevin. 2022. *12 lekcji św. Tomasza z Akwinu. Duchowa mądrość na burzliwe czasy*, tłum. Elżbieta Kopocz. Poznań: W drodze.
- Zatwardnicki, Sławomir. 2018. *Kościół zgorszenia – tajemnica obrazu*. Katowice: Księgarnia św. Jacka.

Zdziarstek, Roman Stanisław. 1989. *Chrystianologia św. Pawła. T. 1: Aspekt ontyczny*. Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne.

MICHAŁ PŁÓCIENNIK – dr filozofii, mgr lic. teologii, zatrudniony w Katedrze Filozofii Uniwersytetu Jana Długosza w Częstochowie.

„DAMMI DA BERE” La spiritualità brigidina di fronte alle sfide attuali della vita consacrata

„GIVE ME A DRINK”
Brigidian spirituality in the face
of the current challenges of consecrated life

JACEK BRAMORSKI

Akademia Muzyczna im. Stanisława Moniuszki w Gdańsku

j.bramorski@amuz.gda.pl

<https://orcid.org/0000-0002-5742-9428>

Abstract: The aim of this article is to present the Brigidian spirituality in the face of the current challenges of consecrated life. Therefore, an analysis of the texts of the founder of the Order of the Most Holy Savior, the patron of Europe, St. Bridget of Sweden, and the renewal of the Order in the 20th century, St. Elizabeth Hesselblad. As a starting point for the analysis, a passage from the Gospel of Saint John was chosen, which tells of the encounter between Jesus and the Samaritan woman. In this Gospel episode we find an incentive to rediscover the meaning of consecrated life. A careful analysis of the texts of St. Bridget of Sweden and St. Elizabeth Hesselblad shows their relevance in the context of the Church's contemporary teaching on consecrated life. After so many centuries, the spiritual path traced by the foundresses speaks to modernity. They are true teachers of Christian life and prophetesses of the new times. Their thoughts, firmly rooted in the Word of God, enable us to find answers to the dilemmas and contemporary challenges of consecrated life. Brigidian spirituality is multifaceted and complex, all to be rediscovered in its actuality.

Keywords: consecrated life; Saint Bridget of Sweden; Saint Elizabeth Hesselblad; Order of the Most Holy Savior

Abstract: Lo scopo di questo articolo è quello di presentare la spiritualità brigidina di fronte alle sfide attuali della vita consacrata. Pertanto, un'analisi dei testi della fondatrice

dell'Ordine del Santissimo Salvatore, patrona d'Europa, S. Brigida di Svezia, e la rinnovatrice dell'Ordine nel XX secolo, S. Elisabetta Hesselblad. Come punto di partenza per l'analisi è stato scelto un brano del Vangelo di san Giovanni, che racconta l'incontro tra Gesù e la Samaritana. In questo episodio evangelico troviamo uno stimolo a riscoprire il senso della vita consacrata. Un'attenta analisi dei testi di S. Brigida di Svezia e di S. Elisabetta Hesselblad mostra la loro pertinenza nel contesto dell'insegnamento contemporaneo della Chiesa sulla vita consacrata. Dopo tanti secoli, il cammino spirituale tracciato dalle fondatrici parla alla modernità. Sono vere maestre di vita cristiana e profetesse dei tempi nuovi. I loro pensieri, saldamente radicati nella Parola di Dio, ci permettono di trovare risposte ai dilemmi e alle sfide contemporanee della vita consacrata. La spiritualità delle Brigidine è sfaccettata e complessa, tutto da riscoprire nella sua attualità.

Parole chiave: vita consacrata; Santa Brigida di Svezia; Santa Elisabetta Hesselblad; Ordine del Santissimo Salvatore

Introduzione

„Lampada ai miei passi è la tua parola, Signore” (Sal 119, 105). Questo versetto ci aiuta a cogliere la dimensione dell'itinerario della vita consacrata, per la quale è necessaria la luce della parola di Dio. Santa Brigida ha vissuto la parola di Dio in tutte le tappe e le dimensioni della sua vita, proprio come la lampada luminosa del pellegrinaggio della fede. Per lei, „le Scritture sono il più prezioso tesoro” (Brigida 2002, 27). Come luce per le nostre riflessioni di oggi, ho scelto un brano del Vangelo secondo San Giovanni, che racconta l'incontro di Gesù con la Samaritana al pozzo di Giacobbe. In quest'episodio evangelico troviamo uno stimolo a riscoprire di nuovo il senso della vita consacrata. La Bibbia è la „fonte delle fonti” della spiritualità cristiana. Da essa traggono forza e luce il Magistero della Chiesa e diversi tipi di spiritualità – anche la spiritualità brigidina, rappresentata da Santa Brigida di Svezia e Santa Elisabetta Hesselblad. L'attenta lettura degli scritti delle nostre Sante Fondatrici ci permette di scoprirne la straordinaria attualità. Dopo tanti secoli e tanti anni il cammino spirituale tracciato dalle nostre Fondatrici parla alla modernità. Sono vere maestre di vita cristiana e profetesse dei tempi nuovi (cfr. Bove 2009; Bergquist 1991, 25-37; Lozza 1991; Andersson 1979; Dobner 2004). I loro pensieri, saldamente radicati nella Parola di Dio, ci permettono di trovare risposte ai dilemmi e alle sfide contemporanee della vita consacrata. La spiritualità brigidina è multiforme e composita, tutta da riscoprire nella sua attualità anche sul fronte dell'annuncio. Oggi vogliamo non solo ricordare gli anni passati, ma, alla luce della Parola di Dio, vedere con speranza la strada che conduce al futuro.

I. Meditazione sul Vangelo (Gv 4, 6-41)

Cristo ci aspetta per parlare al nostro, al mio cuore. Fermiamoci un momento in silenzio ed ascoltiamo la sua voce. Gesù, stanco del viaggio, si ferma presso il pozzo di Giacobbe, vicino alla città di Sicar, in Samaria: in terra straniera, nella terra, possiamo dire, della nostra povertà. È mezzogiorno. È l'ora della stanchezza. Gesù è stanco. Stanco della nostra stanchezza. È stanco per potersi incontrare con la nostra debolezza. E arriva la donna di Samaria, che non sa di essere stata attesa. La domanda di Gesù è sorprendente per lei: „Dammi da bere”. La donna ha sempre sete e Gesù, invece, le chiede da bere! Le chiede qualcosa, ella si difende: „Come mai...?” Come mai uno straniero vuole entrare nella mia vita? La straniera tratta Gesù da straniero. Siamo davanti alle nostre illusioni, alle nostre insufficienze, alle nostre manie, alle nostre seti. In una società del consumo, come quella tipica del nostro mondo occidentale, la sete è molto spesso ridotta a un gesto consumistico. Ciò che oggi percepiamo come un problema grave delle nostre società è che le piccole seti che ci assorbono si trasformano in un ostacolo a vivere la grande sete: la sete di significato, di verità, di bellezza, di assoluto o d'infinito (Tolentino Mendonça 2018, 29-45). Sant'Agostino diceva: *Desiderium sinum cordis*, cioè: „È il desiderio che scava il cuore”, è il desiderio che rende profondo il cuore (Augustinus, PL 35, 40, 10). Non nel saturare continuamente la mancanza apparente consiste il destino del vivere. Piuttosto nel comprendere dove stia la vera mancanza e nell'incontrare chi possa realmente non solo colmarla, ma renderla sorgente che zampilla per la vita eterna, fonte che disseta non solo l'assetato, ma, nell'annuncio del Vangelo, ogni uomo.

„Se tu conoscessi il dono di Dio e chi è colui che ti dice: Dammi da bere, tu stessa gliene avresti chiesto ed egli ti avrebbe dato acqua viva”, acqua che dà la vita, acqua rigeneratrice, acqua che zampilla per l'eternità, acqua che trasforma in sorgente chi la beve. Siamo trasportati su un altro piano. Il pozzo di Giacobbe con la sua acqua fresca è soltanto un segno, e bisogna andare oltre il segno; bisogna passare all'essenziale della realtà. Di che cosa si tratta se non di scoprire chi è Colui che ci sta davanti e che ci parla? Se tu conoscessi, se tu sapessi chi è Colui che ti parla, ti accorgeresti di essere povera, ti accorgeresti di avere bisogno di Lui, ti accorgeresti di non essere libera perché ancora non hai scoperto l'Amore più grande. Così scriveva la Santa Elisabetta sull'Amore più grande: „L'amore! Sì, l'amore generoso, perché è l'amore che soffre tutto, sopporta tutto, vince tutto! L'amore non diminuisce mai, ma brucia sempre di più. Dobbiamo nutrire un grande amore verso Dio e verso prossimo; un amore forte, ardente... Dio è carità! Se il Suo amore cresce giorno per giorno nel Suo cuore, alla fine potremo esclamare: «Vivo non più io, ma il Signore è in me»” (Hesselblad 2006, 27).

Si tratta dunque di scoprire chi è Colui che ci sta davanti e ci parla; si tratta di conoscerlo e imparare a chiedergli quello che egli vuole darci, cioè imparare a chiedere lui, lui stesso, per dissetarci di lui, acqua viva, per vivere della sua vita. La fede non è un'ideologia: è un'esperienza. La sete è un tema che lo mostra bene. La sete non è un'idea, ma rivela la vita nella sua realtà. La vita consacrata è chiamata a riconoscere la sete che la abita e a porsi in cammino verso il pozzo da cui sgorga acqua viva. La grande sfida per la vita consacrata oggi è quella di affondare la sua identità nell'esperienza di Gesù Cristo, un'esperienza che affascina e che porta ad una sequela e a una conversione continua.

2. Le „seti” attuali della vita consacrata

Papa Benedetto XVI, analizzando il senso spirituale del racconto evangelico dell'incontro di Gesù con la Samaritana, osserva: „Tutto questo a partire dall'esperienza reale e sensibile della sete. Il tema della sete attraversa tutto il Vangelo di Giovanni: dall'incontro con la Samaritana, alla grande profezia durante la festa delle Capanne (Gv 7, 37-38), fino alla Croce, quando Gesù, prima di morire, disse per adempiere la Scrittura: «Ho sete» (Gv 19, 28). La sete di Cristo è una porta di accesso al mistero di Dio, che si è fatto assetato per dissetarci, così come si è fatto povero per arricchirci (cfr. 2 Cor 8, 9). Sì, Dio ha sete della nostra fede e del nostro amore. [...] Sant'Agostino commenta: „Colui che domandava da bere, aveva sete della fede di quella donna” (In Io ev. Tract. XV,11: PL 35,1514). La donna di Samaria invece rappresenta l'insoddisfazione esistenziale di chi non ha trovato ciò che cerca [...]; il suo andare e venire dal pozzo per prendere acqua esprime un vivere ripetitivo e rassegnato. Solo quest'acqua può estinguere la nostra sete di bene, di verità e di bellezza! Solo quest'acqua, donataci dal Figlio, irriga i deserti dell'anima inquieta e insoddisfatta, «finché non riposa in Dio», secondo le celebri parole di sant'Agostino” (Benedetto XVI 2008a). Se c'è una sete fisica dell'acqua indispensabile per vivere su questa terra, vi è nell'uomo anche una sete spirituale che solo Dio può colmare. In ogni persona c'è un innato bisogno di Dio e della salvezza che solo Lui può colmare. Una sete d'infinito che può essere saziata solamente dall'acqua che Gesù offre, l'acqua viva dello Spirito.

Indicando la dimensione attuale di questa immagine evangelica, Papa Benedetto XVI sottolinea: „La donna samaritana può apparire come una rappresentante dell'uomo moderno, della vita moderna. Faceva ampio uso della sua libertà e tuttavia non diventava più libera, anzi diventava più vuota. Ma vediamo anche che in questa donna era vivo un grande desiderio di trovare la vera felicità, la vera gioia. Per questo era sempre inquieta e si allontanava sempre di più dalla vera felicità. Tuttavia anche questa donna, che viveva una vita appa-

rentemente così superficiale, anche lontana da Dio, nel momento in cui Cristo le parla allora mostra che nella profondità del cuore custodiva questa domanda su Dio: chi è Dio? Dove possiamo trovarlo? Come possiamo adorarlo? In questa donna possiamo vedere tutto lo specchio della nostra vita di oggi, con tutti i problemi che ci coinvolgono; ma vediamo anche come nella profondità del cuore ci sia sempre la questione di Dio, e l’attesa che Egli si mostri in un altro modo” (Benedetto XVI 2008b).

Meditando il racconto dell’incontro di Gesù con la Samaritana, Papa Francesco lo richiama alla problematica della vita consacrata odierna: „Sarebbe impossibile cercare di abbracciare tutte le situazioni che sgretolano la vita dei consacrati, ma in tutte sentiamo la necessità urgente di trovare un pozzo che possa placare e saziare la sete e la stanchezza del percorso. [...] Si tratta di una tentazione che potremmo chiamare la stanchezza della speranza. Quella stanchezza che nasce quando – come nel vangelo – i raggi del sole cadono a piombo e rendono le ore insopportabili, e lo fanno con un’intensità tale da non permettere di avanzare o di guardare avanti” (Francesco 2019).

Incertezze e preoccupazioni ma anche le nuove sfide caratterizzano la vita consacrata odierna. Si possono ricavare tre grandi „seti” che le persone consacrate vivono oggi a livello personale, istituzionale e a livello specificamente religioso.

A livello personale si può constatare che parecchie consacrate sono ansiose, si sentono sole, hanno paura di non riuscire nella vita. Magari sono ritenute brillanti e socievoli nei loro impegni di apostolato, ma si sperimentano sole in comunità, a volte sentono il bisogno di piangere, non hanno rapporti con altre consorelle, sono rinunciarie, mediocri, squallide, non si capiscono, non trovano amicizie vere... Anche le persone consacrate provano difficoltà, noti dello spirito, delusioni, malattie, declino delle forze dovuto alla vecchiaia (Congregazione 2020, 15-24). Difficoltà, dunque, personali; solitudine, fatica a comunicare, ansietà. Si può osservare anche la mancanza di dinamismo spirituale e di slancio verso la conquista della santità. Possiamo dire che questo è uno dei più grossi problemi della vita religiosa di oggi (cfr. Poleszak 2021, 138; Kenny 2015, 262-266).

A livello istituzionale c’è a volte scoraggiamento per il troppo lavoro che le persone consacrate vedono inutile, per lo stile sorpassato o rigido, per il non essere prese in considerazione. Si trova pure la consorella che lamenta che non ha sufficiente tempo per la preghiera, per il silenzio, la riflessione, o per una vita comunitaria più curata. Le comunità soffrono di sindrome di stanchezza. Le religiose si sentono come schiacciate e spesso ridotte ad essere piccolo gruppo e sofferenti di una mentalità d’esilio o a un complesso di minoranza. Si possono anche segnalare le seguenti difficoltà che vive oggi la vita religiosa, come la diminuzione di vocazioni e l’invecchiamento dei suoi membri, le in-

sidie del relativismo, l'emarginazione (cfr. Francesco 2014; Wroceński 2017, 195-221). Anche a motivo di queste reali difficoltà aumenta il rischio di perdere il senso vero della vita comunitaria e dell'identità della vita consacrata. Di conseguenza aumenta anche il rischio delle defezioni dalla vita religiosa.

A livello specificamente religioso, „la fraternità subisce battute d'arresto fino a giustificare stili di vita mediocri, aggregazioni occasionali, convivenze tollerate. Là dove le relazioni interpersonali si riducono a un formale reciproco rispetto, a incontri funzionali al servizio, ad atti comuni scanditi dall'orologio; là dove gli incontri comunitari vengono subiti quasi fossero adempimenti dovuti e le variazioni alla routine feriale sono viste come minacce al quieto vivere, si pongono le condizioni del progressivo svuotarsi del senso di fraternità e non deve meravigliare che il primo abbandono si realizza prendendo le distanze dalla propria comunità” (Congregazione 2020, 33). La vita di comunità sembra essere troppo chiusa, indifferente, appiattita, vecchia, pervasa di un grigiore diffuso. In non poche c'è la paura di cadere in una rassegnazione stanca. Sono consacrate smarrite, confuse, incerte e si domandano qual è la vita buona, la vita vera? Che senso ha oggi, nel mondo secolarizzato, la vita consacrata?

3. Dalla Parola alla vita

Il dialogo tra Gesù e la Samaritana è uno dei testi più belli e profondi della Bibbia. È impossibile rendere in una breve spiegazione la ricchezza di questa pagina evangelica: occorre leggerla e meditarla personalmente. Nel dialogo tra Gesù e la Samaritana vediamo delineato l'itinerario spirituale che ognuno di noi, che ogni comunità cristiana è chiamata a riscoprire e a percorrere costantemente. In quest'episodio evangelico troviamo uno stimolo a riscoprire l'importanza e il senso della vita consacrata, il vero desiderio di Dio che vive in noi. Gesù vuole portarci, come la Samaritana, a professare la nostra fede in Lui con forza perché possiamo poi annunciare e testimoniare ai nostri fratelli la gioia dell'incontro con Lui e le meraviglie che il suo amore compie nella nostra esistenza (cfr. Benedetto XVI 2008c). In questa prospettiva esistenziale, Francesco richiama l'attenzione sull'attualità del messaggio evangelico: „«Dammi da bere» è quello che chiede il Signore, ed è quello che chiede a noi di dire. Nel dirlo, apriamo la porta della nostra stanca speranza per tornare senza paura al pozzo fondante del primo amore, quando Gesù è passato per la nostra strada, ci ha guardato con misericordia, ci ha chiesto di seguirlo; nel dirlo, recuperiamo la memoria di quel momento in cui i suoi occhi hanno incrociato i nostri, il momento in cui ci ha fatto sentire che ci amava” (Francesco 2019).

Santa Brigida pregava: „Signore, mostrami la via e disponimi a seguirla” (Brigida 2002, 71). Ecco perché ora vogliamo prendere la strada „dalla Parola

alla vita”. Alla luce di questa icona evangelica, vorrei fare alcune domande, considerazioni ed applicazioni per la vita consacrata. Che cosa ci dice il Vangelo in queste situazioni delle „seti” odierne? La vera domanda da porsi è la seguente: Che cosa ci chiede il Signore con queste crisi? Dobbiamo chiederci che cosa vuole il Signore da noi? Perché ci sta purificando così? Perché siamo fragili? Non chiederà, forse, alla vita consacrata un salto di qualità di fede, di conversione, di ricerca rinnovata fedeltà alla parola di Gesù e al carisma del fondatore? Ossia, di un amore radicale all’Amore che ci ha amati per primo? Santa Elisabetta disse: „Dio è amore! La sofferenza è l’amore di Dio per attirarci a Sé. Noi, figlie di santa Brigida, ricordiamo *l’Amor meus crucifixus est*: la sposa deve essere come lo Sposo. Signore mio! Sposo dell’anima mia, fa’ che ogni giorno mi trovi più unita a Te in abbandono e amore” (Hesselblad 2006, 29-32).

Penso che oggi abbiamo bisogno di questa purificazione. La nostra crisi è l’indebolimento di amore a Cristo. Il punto debole di tanti consacrati è il fatto di essere andati „da soli” di fronte alle sfide e ai problemi di oggi. È mancato il rapporto intimo e profondo con Cristo. Persino gli apostoli dicevano a Gesù: „Accresci la nostra fede!” (cfr. Luca 17, 5-10).

La vera domanda costruttiva da porsi allora è la seguente: come trasformare le crisi e le difficoltà in occasione di grazia? San Giovanni Paolo II in *Novo millennio ineunte* esprime la stessa idea: „No, non una formula ci salverà, ma una Persona e la certezza che essa ci infonde: Io sono con voi. Il programma c’è già: è quello di sempre, raccolto dal Vangelo e dalla Tradizione. Esso si incentra, in ultima analisi, in Cristo stesso, da conoscere, amare, imitare, per vivere in lui la vita trinitaria” (Giovanni Paolo II 2000, 29). Più in profondità, ci sembra di cogliere un messaggio che scaturisce dalla stessa sorgente del Vangelo. Ossia l’originalità della vita consacrata consiste nel realizzare lo stesso percorso pasquale di Gesù: morte e risurrezione. Il cristiano nasce nelle tenebre di quel Venerdì Santo, nel quale Dio ha mostrato tutta la potenza del suo amore nella debolezza del Crocifisso, e di quel giorno dopo il Sabato, in cui la luce del Risorto ha squarciato il velo della morte. Per questo, Santa Brigida ha fatto dell’*Amor meus crucifixus est* il motto della sua vita e dell’Ordine da lei fondato. Vuol dire, passare da una vita spirituale depressa a una vita dinamica che ha Gesù Risorto come centro del proprio itinerario. Una vita nuova di speranza perché Cristo è morto ed è risorto. La vita consacrata richiede l’accoglienza di questa vita di Gesù, di fare comunione con questa vita. Fedele è chi entra nella comunione eterna con Gesù e nella sua forma di vita. Santa Elisabetta sottolineava: „Umili missionarie del Santissimo Salvatore, guardiamo a Lui come al nostro modello ed esempio, studiandone la vita nel Vangelo e lasciandolo vivere e operare in noi e attraverso noi” (Hesselblad 2006, 25-26). Come segno di amore di Cristo Crocifisso e Risorto, le Suore Brigidine

portano sul velo nero una corona di tela bianca con cinque punti rossi a ricordo delle piaghe del Salvatore. In questo modo ci ricordano tutti il prezzo dell'amore di Dio per l'umanità e il senso della loro consacrazione in riparazione delle fratture spirituali dell'uomo contemporaneo (Costituzioni 1995, 28).

Forse lo Spirito Santo ci chiede uno slancio rinnovato per allargare gli orizzonti della nostra testimonianza. Questa fiducia ci rende capaci di uscire dalle nostre paure, ci permette di credere che c'è un avvenire per la vita consacrata. Nei momenti di prova e di buio, vale la pena ricordare l'incoraggiamento di Santa Elisabetta: „Tu non sei sola, Gesù è lì con te per portare assieme con te il tuo peso” (Hesselblad 2006, 36). La presenza amorevole di Gesù la troviamo soprattutto nell'Eucaristia. Nell'Eucaristia celebriamo Cristo morto e risorto. Ci fa capire l'itinerario del consacrato. Ci rimanda a Cristo nostro centro e motiva tutta la nostra vita. È il dono potente dello Spirito capace di evocare nella terra bruciata dal secolarismo, la bellezza di seguire Gesù. Madre Elisabetta disse: „Se il Suo amore cresce giorno per giorno nel Suo cuore, alla fine potremo esclamare: «Vivo non più io, ma il Signore è in me»” (Hesselblad 2006, 27). Possiamo dire che noi speriamo perché Cristo è morto ed è risorto. Perché Cristo ha percorso il cammino della Pasqua. Perché crediamo nella vita consacrata che ne è testimonianza. Oggi, più che mai, occorre dare spazio alla speranza che Cristo è presente e lo occupa tutto. La nostra missione è di dire al mondo che Cristo è la speranza del mondo.

Questa in sintesi, la proposta di Gesù indicata con chiarezza pure da San Giovanni Paolo II in *Vita consecrata*: „La vera sconfitta della vita consacrata non sta nel declino numerico, ma nel venir meno dell'adesione spirituale al Signore e alla propria vocazione e missione. Le nuove situazioni di scarsità vanno affrontate con la serenità di chi sa che a ciascuno è richiesto non tanto il successo, quanto l'impegno di fedeltà” (Giovanni Paolo II 1996, 63). La fedeltà non è nient'altro che una scelta. Nella vita consacrata ci si impegna con una decisione di apertura a 360 gradi nei riguardi di Cristo. L'impegno richiede una scelta totale che implica ridare ossigeno alla speranza. Naturalmente questa scelta deve fare i conti con le nostre fragilità e le nostre paure, però l'intenzione di partenza dev'essere quella di cercare la volontà di Dio sulla propria vita per giocare in una scelta di totalità all'Amore. Quanto è attuale in questo contesto il pensiero di Santa Elisabetta: „Quando vengono i dolori, le contraddizioni e afflizioni, non lasciamoci abbattere, ma eleviamo quando più possibile lo sguardo in alto e cerchiamo la forza in Colui che ha detto: «Venite a me, voi tutti che siete affaticati e oppressi», perché ci ristorerà” (Hesselblad 2006, 28).

4. L'acqua viva per rinnovare la sequela

Santa Elisabetta pregava: „Caro Signore, toglimi l'inquietudine, l'ansietà di fare le cose; fammi sedere umile ai tuoi piedi e ascoltare la tua Parola. È della massima importanza studiare la Parola di Dio, perché solo così potremo conoscere giustamente Dio” (Hesselblad 2006, 25). Partirò dall'icona evangelica della donna Samaritana (Gv 4, 1-42). Sentiamo quello che dice Gesù: „Chi beve dell'acqua che io gli darò, non avrà mai più sete, anzi, l'acqua che io gli darò diventerà in lui sorgente di acqua che zampilla per la vita eterna”. Papa Benedetto XVI spiega: „La domanda di Gesù alla Samaritana: «Dammi da bere» (Gv 4,7), esprime la passione di Dio per ogni uomo e vuole suscitare nel nostro cuore il desiderio del dono dell' «acqua che zampilla per la vita eterna»: è il dono dello Spirito Santo, che fa dei cristiani «veri adoratori» in grado di pregare il Padre «in spirito e verità»” (Benedetto XVI 2011, 2).

Abbiamo visto la proposta di Gesù. Adesso è conveniente vedere qual è la nostra proposta. Scegliere la vita che propone Gesù. Scegliere quella vita, significa avere lo sguardo puntato verso l'amore incommensurabile di Cristo che è sorgente di grazia. Nell'Antico Testamento „l'acqua viva” simbolizza l'azione di Dio (cfr. Ger 2, 13; Zc 14, 8; Ez 47, 9). Al capitolo 7 del Vangelo secondo Giovanni, Gesù chiarisce che l'acqua viva è lo Spirito Santo: „Nell'ultimo giorno, il grande giorno della festa, Gesù, ritto in piedi, gridò: «Se qualcuno ha sete, venga a me, e beva chi crede in me. Come dice la Scrittura: Dal suo grembo sgorgheranno fiumi di acqua viva». Questo egli disse dello Spirito che avrebbero ricevuto i credenti in lui: infatti non vi era ancora lo Spirito, perché Gesù non era ancora stato glorificato” (Gv 7, 37-39).

Gesù è „il dono di Dio”. La sorgente di „acqua che zampilla per la vita eterna” è la grazia spirituale. Perciò Gesù prepara la donna a riceverla, facendo in modo che riconosca la sua situazione di peccato, con cinque mariti diversi. Questo passo del Vangelo narra un itinerario di conversione meraviglioso suscitato da Gesù. Ma perché la sorgente non sia intorbidita dal mio fango, devo prima pulire il fondo del mio pozzo, devo buttare fuori tutta la melma e i detriti dei miei peccati. Devo purificarmi perché il mio cuore è pieno di oscurità, di indurimenti, di impedimenti, di esaltazioni di sé che non permettono allo Spirito di far udire la sua voce. „Pietà di me, o Dio, nel tuo amore; nella tua grande misericordia cancella la mia iniquità. Lavami tutto dalla mia colpa, dal mio peccato rendimi puro” (Sal 51, 3). Ecco una confessione liberatrice, ecco il modo di diventare capacità di ricevere il dono di Dio, capacità di ricevere l'acqua viva, la grazia. Diceva sant'Agostino che Dio ha sete della nostra sete di Lui, desidera cioè di essere desiderato. Più l'essere umano si allontana da Dio più Egli lo insegue con il suo amore misericordioso. Ovviamente l'infedeltà dell'uomo non infrange la fedeltà di Dio. Lo dice stupendamente Dio in

Osea: „Il mio popolo è malato della sua infedeltà...Il mio cuore si commuove dentro di me, il mio intimo freme di compassione...” (Os 11, 7-9). Da queste parole delle Sacre Scritture nasce il bellissimo pensiero di Santa Brigida: „Pensa alla misericordia di Dio, perchè nessun uomo è tanto peccatore che il suo peccato non sia perdonato, se lo chiederà con il proposito di emendarsi e con contrizione” (Brigida 2002, 61).

Dunque, devo staccarmi dai miei schemi, dalle mie abitudini, dalle mie idee, da me stesso, e cominciare ad adorare Dio in spirito e verità. È giunto il momento di staccarmi dal territorio della mia personalità, dal proprio *ego*, per stringermi a Gesù, vero tempio di Dio. È giunto il momento in cui, se non oppongo nessuna resistenza, si può risvegliare in me il desiderio sincero di Lui, di Lui solo. Potessi sapere chi è, potessi vederlo! „Eccomi, sono Io che ti parlo!”. L’attesa ha già una risposta. A ogni ora c’è la risposta, se noi siamo disponibili ad accogliere Colui che è già qui e ci parla. Non abbiamo bisogno di altro che di credere alla sua Parola, perché Lui stesso è la Parola. Non occorre avere sensazioni straordinarie, avere visioni, non occorre avere esperienze «mistiche», di impressioni gradevoli, per fare l’esperienza della presenza di Cristo nella nostra vita. La sua Parola è certa e l’abbiamo. La sua Parola è lui stesso e per unirci a lui e vivere in lui, di lui, per lui, sappiamo che basta obbedire, fare la sua Parola.

La Parola di Dio è la fonte della preghiera. „Se tu conoscessi il dono di Dio!” (Gv 4,10). La meraviglia della preghiera si rivela proprio là, presso i pozzi dove andiamo a cercare la nostra acqua: là Cristo viene ad incontrare ogni essere umano; egli ci cerca per primo ed è lui che ci chiede da bere. Papa Francesco osserva: „Quella di Gesù era sete non tanto di acqua, ma di incontrare un’anima inaridita. Gesù aveva bisogno di incontrare la Samaritana per aprirle il cuore: le chiede da bere per mettere in evidenza la sete che c’era in lei stessa” (Francesco 2014b). Gesù ha sete; la sua domanda sale dalle profondità di Dio che ci desidera. Che lo sappiamo o non lo sappiamo, la preghiera è l’incontro della sete di Dio con la nostra sete. Dio ha sete che noi abbiamo sete di lui. Dio desidera di essere desiderato dall’uomo. Dio amando, vuole destare l’amore nel cuore nell’uomo. La Sua sete che svela il segreto della nostra sete. Dio ha sete della sua creatura! Se dunque vogliamo impostare bene la nostra preghiera, bisogna che ci convinciamo che, prima del desiderio che noi abbiamo di Dio, c’è il desiderio che Dio ha di noi. Santa Brigida era consapevole di essere destinataria di un dono di grande predilezione da parte del Signore: „Tu, figlia mia da me scelta – leggiamo nel primo libro delle *Rivelazioni* – amami con tutto il tuo cuore, più di qualsiasi altra cosa al mondo. [...] Se farai così, il tuo cuore sarà nel mio e si infiammerà del mio amore” (Brigida 2002, 45-46). Queste parole scritte da Santa Brigida ci portano alle vette della spiritualità cristiana.

„Tu gliene avresti chiesto ed egli ti avrebbe dato acqua viva” (Gv 4,10). La nostra preghiera di domanda è paradossalmente una risposta. Risposta al lamento del Dio vivente: „Essi hanno abbandonato me, sorgente d’acqua viva, per scavarsi cisterne, cisterne screpolate” (Ger 2,13), risposta di fede alla promessa gratuita di salvezza, risposta d’amore alla sete del Figlio unigenito (cfr. Catechismo 1992, 2560-2561). La preghiera è elevazione dell’anima a Dio. Dio si compiace della preghiera come un padre si compiace di parlare con il suo bambino. Conoscere la via per la quale avviare i propri passi non è sufficiente. Senza la grazia di Dio l’uomo stenta nel faticoso incedere per i sentieri dell’Infinito. Senza la grazia non si può salvare e senza la preghiera non si può ricevere la grazia. La preghiera è come la chiave che apre il tesoro della Misericordia Divina, della sorgente dell’acqua viva, sorgente della grazia. L’essenziale nella preghiera non solo le consolazioni, ma la sottomissione alla volontà Divina. La migliore preghiera è quella in cui facciamo la volontà di Dio. Tale preghiera è gradita a Dio e meritoria per l’anima perché è unita al sacrificio. Grande è il valore e la necessità della preghiera e Santa Brigida ce lo ricorda continuamente: „Le orazioni e i buoni sospiri sono le lettere che l’anima e Dio si scambiano a vicenda e che li legano in un sol vincolo d’amore” (cfr. Lozza 1991, 97). Vale la pena sottolineare anche il grande valore della preghiera liturgica, comunitaria. Compito fondamentale per le Suore Brigidine è dare gloria a Dio attraverso la liturgia e l’adorazione eucaristica quotidiana, personale e comunitaria. Santa Elisabetta osserva giustamente: „Una goccia d’acqua da sola non può nulla, ma unita all’oceano ha un grande potere: così è della nostra preghiera unita alla liturgia della Chiesa” (Hesselblad 2006, 43).

Il centro della liturgia è l’Eucaristia – fonte e culmine della vita e della missione della Chiesa. L’uomo contemporaneo si pone la domanda sul senso della vita. L’Eucaristia rivela il più profondo senso cristiano della vita. L’Eucaristia sazia la sete di Dio, avvertita dall’uomo di oggi, ponendo le premesse sicure per rispondere alle altre seti: dell’amore, della speranza, della pace, di giustizia. Santa Brigida afferma: „È un cibo che si tocca, ma non si vede; si possiede, ma non si sente, sostiene, ma è sconosciuto al senso; viene, ma già dovunque; questo è il tuo Corpo [...], senza di esso viene tutto a mancare...” (Brigida 2002, 57). L’Eucaristia è anche la risposta ai segni dei tempi della cultura odierna. Alla cultura della morte, l’Eucaristia risponde con la cultura della vita. Contro l’egoismo afferma l’amore dono di sé - donazione totale. All’odio l’Eucaristia contrappone il perdono e la misericordia. Opponendosi alla disperazione l’Eucaristia insegna la speranza certa della eternità beata (Sinodo dei Vescovi 2005, 9-10). Il potere della trasformazione spirituale che scaturisce dall’Eucaristia, Santa Elisabetta esprime nella preghiera poetica: „Tu dammi il tuo tempo, / io ti darò l’eternità. / Tu dammi la tua morte, / io ti darò la vita. / Tu dammi il tuo nulla, / io ti darò tutto” (Hesselblad 2006, 52-53).

Nel deserto della nostra vita il Signore offre ancora la sua acqua. Nel deserto della nostra solitudine, delle nostre delusioni, Egli può intervenire come fonte che disseta e dà la vita. Alla donna samaritana, Gesù si presentò come acqua che disseta per sempre, perché comunica la vita stessa di Dio. Quella vita che abbondantemente comunicò ai suoi, lasciando fluire acqua e sangue dal suo costato trapassato da una lancia: una ferita che rimarrà aperta per sempre. Specialmente oggi, quando osserviamo la difficile situazione nel campo delle vocazioni è necessario avere grande fiducia nel Signore Gesù, che continua a chiamare alla sua sequela, ed ad affidarsi allo Spirito Santo che ringiovanisce la Sposa di Cristo facendo fiorire la vita consacrata in molte nazioni (cfr. Poleszak 2021, 139).

Fin dall'inizio Gesù era considerato come il modello delle persone consacrate (Poleszak 2020, 83-123). I consigli evangelici appaiono come elementi chiave nel programma di quella vita alla quale Cristo chiama le religiose dicendo: „Seguimi...”. Questa chiamata all'dono di sé nella sequela del Signore è una consegna della vita per amore che si realizza per mezzo della professione dei voti di castità, povertà e obbedienza (cfr. Costituzioni 1995, 14b; Bizioli 1960, 253-276). Mentre la sequela di Cristo è uno scopo della vita religiosa in generale, in ogni istituto il carisma, come un aspetto peculiare della vita di Gesù e del suo ministero, acquista maggiore intensità e diventa così una forma propria dell'istituto. La vocazione di vivere Cristo nella sua pienezza si afferma nella vita dei fondatori per la voglia di seguire un cammino originale nella Chiesa. Lo Spirito Santo appare nella Chiesa come datore della santità e della grazia. Santa Brigida scrisse: „La più ammirabile delle cose – dice Gesù – è che tu senta muoversi nel tuo cuore il mio Spirito. [...] Lo Spirito Santo è la chiave che apre il tuo cuore come a me piace – dice il Signore –, per la mia gloria e per il bene dell'umanità” (Brigida 2002, 50-51; cfr. Lozza 1991, 88). Invece, la presenza dello Spirito Santo nell'ambiente della vita consacrata è indispensabile per raggiungere lo scopo di questa forma di vita. Papa Francesco osserva che la vita consacrata è segno per il Popolo di Dio del compimento della comune vocazione cristiana e manifestazione della grazia del Signore risorto e della potenza dello Spirito Santo: „La vostra luminosa testimonianza di vita sarà come una lampada posta sul candelabro per donare luce e calore a tutto il popolo di Dio” (Francesco 2014c).

Per recarsi fedelmente sulla via della sequela di Cristo, come è stata designata dai fondatori, bisogna essere fedeli agli ideali originali, che entrano nel carisma dell'istituto (Poleszak 2021, 140-146). A questo proposito, Papa Francesco afferma: „«Dammi da bere» significa avere il coraggio di lasciarsi purificare e di recuperare la parte più autentica dei nostri carismi originari – che non si limitano solo alla vita religiosa, ma a tutta la Chiesa – e vedere in quali modalità si possano esprimere oggi. [...] Andare alla radice ci aiuta senza

dubbio a vivere adeguatamente il presente” (Francesco e Prado 2018, 42-44). La spiritualità brigidina infatti propone una „santità del presente”, una santità incarnata nella quotidianità della vita dell’uomo contemporaneo. L’obiettivo principale della preghiera e delle attività apostoliche delle Suore Brigidine è il ristabilimento dell’unità di tutti i cristiani, in risposta alla preghiera di Cristo: „Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch’essi in noi una cosa sola, perché il mondo creda che tu mi hai mandato” (Gv 17, 20-26). Già papa Bonifacio IX, nella bolla che la proclamò santa, il 7 ottobre 1391, affermava che la Santa Brigida doveva essere venerata per la soluzione dello scisma della Chiesa e per l’unità della fede e della Chiesa. Di fronte alle odierne minacce all’unità della Chiesa, quanto è attuale questo compito per le figlie spirituali di Santa Brigida e di Santa Elisabetta. I centri brigidini nel tutto il mondo oltre all’offerta di ospitalità, promuovono incontri internazionali di preghiera e di studio sulle prospettive di dialogo, riconciliazione e pace.

Conclusione

Cristo stesso è il nuovo pozzo. Gesù diventa il pozzo, per offrire da bere una bevanda nuova. La richiesta della Samaritana custodisce un po di più che ella stessa ignora. Lei chiede semplice acqua, Gesù le dà l’acqua viva, cioè le dà se stesso „Se qualcuno ha sete, venga a me, e beva” (Gv 7, 37). È come se, al di là di ciò che capisce, la donna faccia una richiesta molto più profonda. L’acqua, ossia il senso della sua vita, la fonte capace di dissetare la sete di relazioni e amore che il suo cuore inquieto custodiva. Gesù intercetta quella richiesta, la intuisce, la fa maturare, la conduce fino alla esplicitazione per cui la Samaritana, abbandonato il tema dell’acqua da bere, parla di fede (cfr. Gv 4, 19-20). La fonte „dell’acqua viva”, cioè della grazia, è il Sacro Cuore di Gesù, al quale Santa Elisabetta aveva una grande devozione: „Salve, Sangue prezioso, sorgente di salvezza! Cuore di Gesù, Cuore della cristianità, sorgente di tutte le virtù che fai scaturire in noi con abbondanza. [...] Deponi tutte le tue difficoltà nel Sacro Cuore di Gesù e troverai riposo” (Hesselblad 2006, 39-41).

Nella pericope evangelica sull’incontro di Gesù con la Samaritana, Papa Francesco vede una chiamata alla trasformazione interiore, alla testimonianza e all’apostolato: „Il risultato di quell’incontro presso il pozzo fu che la donna fu trasformata: «lasciò la sua anfora» (v. 28), con la quale veniva a prendere l’acqua [...]. In questo Vangelo troviamo anche noi lo stimolo a «lasciare la nostra anfora», simbolo di tutto ciò che apparentemente è importante, ma che perde valore di fronte all’«amore di Dio». Tutti ne abbiamo una, o più di una! Io domando a voi, anche a me: «Qual è la tua anfora interiore, quella che ti pesa, quella che ti allontana da Dio?». Lasciamola un po’ da parte e col cuore

sentiamo la voce di Gesù che ci offre un'altra acqua, un'altra acqua che ci avvicina al Signore" (Francesco 2014b).

La Samaritana ha aperto gli occhi del cuore. Con gli occhi del corpo lo stava a guardare già da un po'... e non lo conosceva. Ai sensi corporei Gesù appariva in semplice straniero. Ma quando le si aprono gli occhi del cuore, ecco, non c'è più bisogno di altro: intuisce in modo immediato e senza spiegazioni, senza dubbi, che è Lui, il Maestro; il Signore e il Santissimo Salvatore. Appena il suo cuore accoglie Colui che le sta davanti, ecco, si mette in movimento. Va, corre a chiamare altri: venite a vedere... (cfr. Dell'Orto 2013, 2-4). Papa Francesco aggiunge: „Corse in città a raccontare la sua esperienza straordinaria. Era entusiasta. Era andata a prendere l'acqua del pozzo, e ha trovato un'altra acqua, l'acqua viva della misericordia che zampilla per la vita eterna. Ha trovato l'acqua che cercava da sempre! Corre al villaggio e annuncia che ha incontrato il Messia: uno che le ha cambiato la vita. Perché ogni incontro con Gesù ci cambia la vita" (Francesco 2014b). Chi crede si fa precursore per altri; chi crede si fa occhi che guidano altri a Colui che è la luce, a Colui che è la sorgente. „Venite a vedere". Benedetto XVI osserva: „Una volta che il Signore ha conquistato il cuore della Samaritana, la sua esistenza è trasformata e lei corre senza indugio a comunicare la buona notizia alla sua gente" (Benedetto XVI 2008c). L'incontro con Gesù Cristo rende missionari, fa lasciare gli strumenti della morte e del limite, fa andare incontro alla vita con fiducia rinnovata, per costruire comunità intorno a colui che si è scoperto come l'acqua viva, capace di renderci fonti zampillanti per quanti incontriamo. Proprio in questo contesto dobbiamo leggere le parole incoraggianti del san Giovanni Paolo II che orientano lo sguardo delle persone consacrate verso il futuro: „Voi non avete solo una gloriosa storia da ricordare e da raccontare, ma una grande storia da costruire! Guardate al futuro, nel quale lo Spirito vi proietta per fare con voi ancora cose grandi" (Giovanni Paolo II 1996, 110).

BIBLIOGRAFIA

- Andersson, Aron. 1979. *Il libro di Brigida santa e profeta*. Roma: Città Nuova Editrice.
- Augustinus Hipponensis, *In Evangelium Ioannis Tractatus*, PL 35.
- Benedetto XVI. 2008a. *Angelus*. Piazza San Pietro. III Domenica di Quaresima (24.02.2008).
- Benedetto XVI. 2008b. *Discorso al termine della visita pastorale alla parrocchia romana di Santa Maria Liberatrice a Testaccio* (24.2.2008).
- Benedetto XVI. 2008c. *L'omelia durante la Messa celebrata nella visita pastorale alla parrocchia romana di Santa Maria Liberatrice a Testaccio* (24.2.2008).
- Benedetto XVI. 2011. *Messaggio per la Quaresima 2011*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Bergquist, Lars. 1991. *Luce del Nord. La vita e la spiritualità di Santa Brigida*. In *Rosa rorans bonitatem. Mostra per il sesto centenario della canonizzazione di Santa Brigida di Svezia*, 25-37. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.

- Bizioli, Saveria. 1960. *Sulle orme di Santa Brigida di Svezia. Un'anima eletta. Madre Maria Elisabetta Hesselblad*. Roma: Casa Generalizia.
- Bove, Cristoforo. 2009. *Brigida di Svezia. Una donna sui sentieri dell'Europa*. Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo.
- Brigida di Svezia. 2002. *Sentieri di luce. Parole e pensieri della Mistica del Nord*. L. Badaracchi (a cura di). Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo.
- Catechismo della Chiesa Cattolica*. 1992. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica. 2020. *Il dono della fedeltà, la gioia della perseveranza. Orientamenti*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Costituzioni dell'Ordine del Santissimo Salvatore dei Santa Brigida*. 1995. Roma: Casa di Santa Brigida – Curia Generalizia.
- Dell'Orto, Giuseppe. 2013. „Al pozzo do Sicar. „Venite a vedere”. *Eco dei Barnabiti* 4, 2-4.
- Dobner, Cristiana. 2004. *L'unico ovile. Maria Elisabetta Hesselblad icona di martirio ecumenico*. Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo.
- Francesco e Fernando Prado. 2018. *La forza della vocazione*. Bologna: Edizioni Dehoniane.
- Francesco. 2014b. *Angelus. Piazza San Pietro. III Domenica di Quaresima* (23.03.2014).
- Francesco. 2014a. *Lettera apostolica A tutti i consacrati in occasione dell'Anno della Vita Consacrata* (21.11.2014).
- Francesco. 2014c. *Messaggio per l'apertura dell'Anno della Vita Consacrata* (30.11.2014).
- Francesco. 2019. *Omelia durante Santa Messa con la dedicazione dell'altare della Cattedrale Basilica di Santa Maria la Antigua con Sacerdoti, Consacrati e Movimenti Laicali, Cattedrale Basilica di Santa Maria la Antigua, Panama* (26.06.2019).
- Giovanni Paolo II. 2000. *Nuovo millennio ineunte*.
- Giovanni Paolo II. 1996. *Vita consecrata..*
- Hesselblad, Maria Elisabetta. 2006. *Donna dell'unità. Parole e pensieri...*, Laura Badaracchi (a cura di), Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo.
- Kenny, Mary. 2015. „The Year of Consecrated Life.” *The Furrow* 66(5): 262-266.
- Lozza, Lino. 1991. *Santa Brigida di Svezia maestra di spiritualità profeta per il terzo millennio*. Roma: Casa di Santa Brigida – Curia Generalizia.
- Poleszak, Leszek. 2020. „Sorgenti cristologiche della vita consacrata.” *Symposium* 24(2): 83-123.
- Poleszak, Leszek. 2021. „Vita consacrata come opera dello Spirito Santo.” *Symposium* 25(1): 131-158.
- Sinodo dei Vescovi. 2005. XI Assemblea Generale Ordinaria. *L'Eucaristia: fonte e culmine della vita e della missione della Chiesa. Instrumentum laboris*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Wroceński, Józef. 2017. „Współczesne wyzwania i oczekiwania wobec życia konsekrowanego.” *Symposium* 21(1): 195-221.
- Tolentino Mendonça, José. 2018. *Elogio della sete*. Milano: Vita e Pensiero Editrice.

JACEK BRAMORSKI – sacerdote dell’Arcidiocesi di Danzica, dottore abilitato, professore dell’Accademia di Musica „Stanisław Moniuszko” di Danzica.

Wolność słowa a cenzura mediów tureckich w kontekście nowelizacji ustawy o mediach społecznościowych

Freedom of speech and censorship of Turkish media
in the context of the amendment to the law on social media

KLAUDIA CYMANOW-SOSIN

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Polska
klaudia.cymanow_sosin@upjp2.edu.pl
<https://orcid.org/0000-0003-3248-9499>

KRZYSZTOF MLYCZYŃSKI

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Polska
mlynczynski.krzysztof@gmail.com

KRZYSZTOF TENEROWICZ

Centrum im. W. Grabskiego, Polska
krzysztof@tenerowicz.pl
<https://orcid.org/0009-0001-4534-5796>

Abstract: The aim of this article is to analyze the possibility of publicly expressing views in the media and maintaining mutual respect in communication, which is considered the foundation of democratic standards in the world. Scientists are reflecting on the example of a country where limiting this fundamental right is an increasingly common practice. This applies both to the understanding of censorship itself and its application in public life. The chosen subject to study this issue is Turkey, which – despite constitutional guarantees of freedom of press – increasingly restricts and hinders the activities of the media.

Content analysis and case study were applied as the key research methods used in the study which covered the messages in the Turkish media regarding this growing phenomenon in the context of the events related to the failed coup of July 2016. This incident lead

to activities of the media being significantly hindered and journalists becoming the object of persecution on a huge scale.

The proposals provide a scientific assessment of the response to the legislation, which has sparked enormous opposition and controversy among Turkey's opposition parties, international human rights institutions, and independent human rights advocacy organizations.

Keywords: censorship; freedom; law; media; Turkey

Abstrakt: Celem niniejszego artykułu jest analiza możliwości publicznego wyrażania poglądów w mediach oraz respektowanie wzajemnego poszanowania w komunikacji, co jest uznawane za fundament standardów demokratycznych na świecie. Naukowy namysł dotyczy przykładu państwa, w którym ograniczanie tego podstawowego prawa jest częstszą praktyką. Odnosi się to zarówno do samego rozumienia cenzury, jak i jej stosowania w życiu publicznym. Wybrana do badań tej kwestii jest Turcja, która – mimo konstytucyjnych gwarancji wolności prasy – coraz częściej ogranicza i utrudnia działalność mediów.

Badaniom z zastosowaniem analizy treści oraz studium przypadku jako kluczowych metod badawczych wykorzystanych w niniejszym artykule zostały poddane przekazy w mediach tureckich wobec narastania tego zjawiska na przykładzie wydarzeń związanych z nieudanym zamachem stanu z lipca 2016 roku, po którym rzeczywista działalność mediów została znacząco utrudniona, a dziennikarze stali się obiektem prześladowań na ogromną skalę.

Wnioski dotyczą naukowej oceny reakcji na przepisy, które wzbudziły ogromny sprzeciw i kontrowersje wśród partii opozycyjnych w Turcji, międzynarodowych instytucji zajmujących się prawami człowieka oraz niezależnych organizacji wspierających te prawa.

Słowa kluczowe: cenzura; media; Turcja; prawo; wolność

Wstęp

Z perspektywy państw charakteryzujących się wysokim stopniem demokracji oraz liberalizmu prawo do wyrażania swoich poglądów – a co za tym idzie, do formułowania subiektywnych ocen różnych zjawisk zachodzących w świecie, których obserwatorem lub uczestnikiem jest człowiek, i sądów o nich – stało się fundamentem swobód obywatelskich, będąc jednocześnie jednym z podstawowych praw, jakie są przypisane człowiekowi, a które wynikają z jego godności jako osoby (Wojtyła 2000). Ta wolność odnosi się również do poszanowania i respektowania cudzych opinii (Cymanow-Sosin 2018), co nie jest sprzeczne z prawem do ich krytycznej oceny i polemiki. Znaczenie wartości wyrażania poglądów, w tym nieco węższego pojęcia wolności słowa, już od XVIII wieku jest elementem dyskusji i rozważań w krajach demokratycznych. Dyskurs ten rozpatrywany jest przede wszystkim przez pryzmat społeczno-polityczny. Potwierdzać to zdają się akty prawne uchwa-

lone wówczas choćby w Stanach Zjednoczonych: *Bill of Rights of Virginia State* (1776) czy słynna *I poprawka do Konstytucji* opublikowana w 1791 roku (Pisarek 2002, 9). Nie bez znaczenia pozostaje tytuł, jakim opatrzone ostatni z wymienionych dokumentów, tj. *Wolność podstawowa*, a który odnosi się do znaczenia i stawia nacisk na nobilitację takich zagadnień, jak: wolność słowa, ale też niezależność prasy w codzienności demokratycznego państwa. Dlatego też, zgodnie z wprowadzonymi zmianami: „żadna ustawa Kongresu nie może [...] ograniczać wolności słowa lub prasy ani prawa ludu do spokojnych zgromadzeń” (*Konstytucja Stanów Zjednoczonych* 2021).

Podjmując rozważania na temat wolności słowa, zazwyczaj dokonuje się tego w kontekście występowania cenzury, gdyż oba pojęcia są ze sobą nierozdzielnie połączone. Występują i działają na jednej płaszczyźnie, wzajemnie na siebie wpływają, a działanie to ma charakter dwukierunkowy. Brak wolności charakteryzuje kraje o wysokim stopniu ocenzurowania wydawnictw. Jednak należy przy tym zwrócić uwagę na stopień nasilenia występowania obu z nich. Zaznaczyć jeszcze trzeba, że o ile czysta forma bezwzględnej wolności słowa jest trudna, a nawet niemożliwa do zrealizowania, o tyle w skrajnych sytuacjach, związanych zazwyczaj z systemami totalitarnymi czy autorytarnymi, cenzura może przybierać charakter bezwzględny. Etymologia słowa cenzura korzeniami sięga łaciny, gdzie *censere* oznacza ‘osądzać’. Samo jej pojęcie za *Słownikiem języka polskiego* rozumiana jest jako „urzędowa kontrola publikacji, widowisk teatralnych, audycji radiowych itp., oceniająca je pod względem politycznym lub obyczajowym” (*Słownik języka polskiego* 2021). Kontrola ta w znaczący sposób ogranicza prawo do publicznego wyrażania opinii i sądów, ponieważ dokonywana jest selekcja tych informacji; mogą się ukazać tylko takie wiadomości, które nie stoją w sprzeczności np. z polityką państwa, a strażnikiem stojącym na straży tych zasad są specjalne urzędy i instytucje.

Z pojęciem wolności słowa związana jest również swoboda działalności mediów. Choć, jak twierdził Pisarek, należy zwrócić uwagę na różnice w rozumieniu tego poglądu w perspektywie medialnej, ponieważ – mimo że odnoszą się one (wolność słowa i wolność mediów) do swobody dostępu do informacji – mają jednak różne oblicza (Pisarek 2002, 9). Pewna pozostaje istotna rola mediów, w państwach demokratycznych przyjmujących rolę „czwartej władzy”, której celem jest kontrola trzech pozostałych. Wolność słowa w mediach sprowadzić można do trzech najogólniejszych twierdzeń, które wyrażają się w: prawie do wyrażania i rozpowszechniania swoich przekonań; braku zgody na represje z powodu swoich przekonań oraz braku ingerencji politycznej. Wszystkie te aspekty odnoszą się zarówno do twórców i wydawców mediów, jak i ich odbiorców.

Dnia 29 kwietnia 1982 roku Rada Europy wydała *Deklarację o wolności wypowiedzi i informacji*, w której zawarła podstawowe założenia dotyczące

zagadnień uwzględnionych już w jej tytule. W dokumencie zwrócono uwagę, że funkcjonowanie demokratycznych państw i ich wzajemna współpraca opiera się na fundamencie informacji i wolności wyrażania poglądów. Autorzy zaznaczyli, że wolności, o których mowa jest w deklaracji, są również objęte ochroną poszczególnych państw poprzez prawo krajowe, a także umowy międzynarodowe (*Declaration on the freedom* 1982).

Rządząca w Turcji od 2002 roku partia AKP i obecny prezydent Recep Tayyip Erdoğan nie utożsamiają się z twierdzeniami, że reprezentują poglądy islamskie, mimo to od niemal dekady prowadzą politykę, w której wyniku znaczenie religii w laickiej Turcji znacząco przybiera na sile. Argumentem przemawiającym za takim działaniem stosowanym przez tureckie władze staje się obrona moralnej kondycji społeczeństwa, które jest według nich aż nazbyt świeckie. Efektem tego jest ograniczenie wolności słowa w tureckiej przestrzeni medialnej. Potwierdzać to zdaje się nowelizacja ustawy o mediach w Intrenecie uchwalona w 2020 roku, której konieczność wprowadzenia uzasadniano właśnie w ten sposób. Nowe przepisy bowiem mogą w znaczący sposób ograniczać swobodę publicznego wyrażania poglądów za pośrednictwem sieci internetowej, a co za tym idzie, prowadzić do cenzurowania subiektywnych ocen zjawisk według władz sprzecznych z przyjętą normą obyczajową i moralną, której źródeł należałoby szukać w islamie. Dodatkowo, działania rządzących w sferze medialnej już od dłuższego czasu spotykają się z ostrą krytyką organizacji międzynarodowych i instytucji zajmujących się prawami człowieka, które zwracają uwagę na ograniczenia w działalności mediów niezależnych i ich trudną sytuację w kraju. Ostatnią cezurą czasową, świadczącą o pogorszeniu się warunków działalności tychże mediów, był niewątpliwie zamach stanu przeprowadzony w lipcu 2016 roku. Ponadto, niespójność prawa krajowego i międzynarodowych deklaracji sprawia, że często to pierwsze, bardziej restrykcyjne, osłabia i ogranicza pracę dziennikarzy.

W związku z tym celem niniejszego artykułu jest odpowiedź na podstawowe pytanie: Czy nowelizacja ustawy o mediach społecznościowych może mieć wpływ na ograniczanie wolności słowa w tureckich mediach? W artykule podjęta została również analiza tureckiego kontekstu działalności środowisk dziennikarskich i medialnych oraz opis problemów, z jakimi muszą się one zmagać. Podane zostaną również przykłady trudności pracy dziennikarzy i pracowników sfery medialnej i okołomedialnej. Podjęta będzie również kwestia zamachu stanu z lipca 2016 roku, którego konsekwencje były ogromne dla środowisk medialnych. Ponadto istotne staje się samo postrzeganie sytuacji mediów przez społeczeństwo i to, jak ono rozumie wolność słowa.

W zakresie metodologii badań wśród dodatkowych metod użytych na potrzeby niniejszego artykułu znalazły się: po pierwsze – rozmowa z przedstawicielem tureckiego środowiska akademickiego oraz ankieta przeprowadzana

na 110 mieszkańcach Turcji, w której uzyskano odpowiedzi na pytania o ich stosunek do wolności słowa i oddziaływanie mediów na społeczeństwo.

Niezależność mediów tureckich w kontekście procesu cyfryzacji. Internet jako przestrzeń działalności mediów tureckich

Początki Internetu w Turcji sięgają lat 90. XX wieku, a zwłaszcza ich drugiej połowy, kiedy zwiększyła się jego popularność. Pierwsze dotyczące go regulacje prawne pojawiły się w 2001 roku i odnosiły się głównie do pojęcia cenzurowania treści, które mogły być szkodliwe politycznie i niezgodne z przyzwyczajeniami oraz moralnością (Akgül i Kırılıdoğ 2021).

Tureckie prawo określa zasady, zgodnie z którymi mogą funkcjonować media w sieci internetowej. Wśród nich wyróżnia się:

- Regulacja prawna dotycząca publikacji w Internecie i zwalczania przestępstw tam popełnionych (2007),
- Zmiana ustawy z 2007 roku, regulująca Internet w Turcji (2014),
- Ustawa nr 7103 (2018),
- Nowelizacja ustawy o mediach w Internecie (2020).

Pierwsza z nich – regulacja z 2007 roku – po raz pierwszy w całości obejmowała zagadnienia związane z siecią internetową. Przez to charakterystyczne dla niej stają się: definicja podmiotów, które uczestniczą w Internecie i są odpowiedzialne za publikacje, a także określenie odpowiedzialności, regulacji tychże podmiotów oraz zakresu środków, którymi się posługują. Dokument ten zobowiązuje do magazynowania danych użytkowników (takich jak IP, numery MAC), a także przewiduje środki zabezpieczające, które mogą blokować dostęp do poszczególnych witryn i treści tam zamieszczanych (Akgül i Kırılıdoğ 2021).

Nowelizacja ustawy z 2014 roku spotkała się z ostrą krytyką ze strony tureckiej opozycji oraz wielu organizacji międzynarodowych. Zgodnie z nowymi przepisami państwowy organ telekomunikacyjny (TIB) może blokować dostęp do stron internetowych bez zgody sądu. Od dostawców Internetu wymaga się natomiast, by przechowywali oni dane działalności użytkowników w sieci internetowej przez dwa lata, a na wniosek organów ścigania dane te mają być im udostępnione (Letsch 2014). Warto wspomnieć o blokowaniu popularnych portali społecznościowych w 2014 roku. W marcu tego roku na krótko zablokowano dostęp do Twittera i YouTube'a z powodu skandalu wywołanego przez wysokich przedstawicieli władz. Również w kwietniu i lipcu 2015 roku Facebook, Twitter i YouTube zostały ponownie na krótko zablokowane z po-

dobnych przyczyn. Mimo że 2 października Trybunał Konstytucyjny wydał wyrok, w którym uchylił część przepisów sprzecznych z prawem o wolności mediów, to w czerwcu 2016 roku ponad 111 tysięcy witryn internetowych było zablokowanych, z czego tylko nieco ponad 2,5% zgodnie z orzeczeniem sądu (*Memorandum on freedom 2017*).

Kolejna nowelizacja – ustawa nr 7103 – odnosi się przede wszystkim do działalności radia i telewizji w sieci internetowej. Tym samym RTÜK (turecki odpowiednik polskiej KRRiT) otrzymał pozwolenie na nadzorowanie działalności tych podmiotów w Internecie. Ten element stał się kontrowersyjną kwestią nowelizacji, ponieważ instytucja ta zyskała uprawnienia monitorowania dostawców usług medialnych w Internecie. Sporne pozostaje również otrzymanie licencji na działalność w sieci internetowej, którą należy wcześniej wykupić. Takie działania krytykowane są ze względu na ograniczanie wolności mediów.

Po krótkim przedstawieniu założeń, jakie proponują wspomniane ustawy, wyraźnie widać, że każda z nich pozostawia władzom pewne zabezpieczenie, które wyrażać się będzie w możliwości ingerencji w treści publikowane w Internecie, a także blokowania stron internetowych, które według rządzących naruszają inne przepisy krajowe (jak już wcześniej wspomniano, Kodeks karny czy ustawę antyterrorystyczną). Szeroki zakres uprawnień organów ścigania w kwestii podejmowania decyzji o tym, co jest niezgodne z przepisami krajowymi, pozwala na dużą swobodę ograniczania wolności mediów.

Nowelizacja ustawy o mediach społecznościowych w Internecie

Ostatnia wprowadzona przez władze tureckie nowelizacja dotycząca działalności mediów w Internecie pochodzi z 2020 roku. Zmiany te od samego początku spotkały się z ostrą reakcją partii opozycyjnych i międzynarodowych organizacji na rzecz wolności słowa. Human Rights Watch stwierdziło, że przepisy te „sygnalizują nadejście nowej, mrocznej ery cenzurowania w Turcji internetu” (CyberDefence24 2020), a Amnesty International uznało, że jest to jeden z najmocniejszych ataków na wolność wypowiedzi w Turcji. Szef organizacji przyznał, że „teraz władze Turcji będą mogły dużo sprawniej kontrolować różne treści w internecie i karać za nie. Wzrosło mocno ryzyko poważnych konsekwencji za krytykowanie władz lub nawet prezentowanie przeciwstawnych opinii” (Wolska 2021). Należy więc zastanowić się, skąd tak ostra reakcja na wprowadzone zmiany. Najważniejszymi i najbardziej spornymi kwestiami nowelizacji są cztery jej elementy, a niespełnienie ich ma być karane. Nowelizacja ustawy zakłada:

- możliwość podjęcia decyzji o usunięciu nielegalnych treści,
- utworzenie przedstawicielstwa w Turcji,
- składowanie danych w kraju,
- wysokie kary za niedostosowanie się do litery prawa.

Wszystkie wprowadzone zmiany wielokierunkowo oddziałują na siebie, ponieważ jedne przepisy dopełniają inne. Elementem końcowym, wspólnym dla wszystkich pozostałych, są sankcje finansowe lub inne ograniczenia.

Po pierwsze, media społecznościowe takie, jak: Facebook, Twitter, YouTube, muszą otworzyć w Turcji swoje oficjalne przedstawicielstwa, które w razie potrzeby będą odpowiedzialne za kontakty z władzami państwowymi. Takie tureckie przedstawicielstwo musi być otwarte przez każdy podmiot medialny (platformy mediów społecznościowych), którego liczba użytkowników dziennie przekracza milion osób. Jeśli firmy nie spełnią tego wymogu, mogą zostać zastosowane sankcje – kary pieniężne, zakaz reklamy czy spowolnienie przepustowości danych, co może uniemożliwić funkcjonowanie takich platform (Akay i Sir 2021).

W 2020 roku państwo nałożyło sankcje finansowe w wysokości niemal 5,5 miliona dolarów na platformy, które nie zastosowały się do nowych przepisów. Ukarane zostały m.in. Facebook, YouTube czy Twitter (Ergöçün 2021). W styczniu 2021 na Twittera nałożono dodatkowo sankcje związane z zakazem reklamowania, ponieważ jako ostatni zdecydował się na otwarcie biura w Turcji (Bilginsoy 2021).

Po drugie, zmiana dotycząca możliwości podjęcia decyzji o usunięciu nielegalnych treści wiąże się ściśle z innym punktem, a mianowicie z obowiązkiem składowania danych w kraju. Jest to związane z obowiązkiem tworzenia przedstawicielstwa firmy w Turcji. Według nowelizacji, przedstawicielstwa portali społecznościowych zobowiązane są do gromadzenia danych na temat swoich użytkowników, a także ich działalności w tychże portalach. Co więcej, są to dane osobowe i spersonalizowane.

Zgodnie ze zmianami prawa na wniosek sądu bądź organów administracyjnych firmy za pośrednictwem swoich krajowych biur zobowiązane są do udostępnienia władzy (prywatnych!) informacji. Pojawia się więc oczywisty problem, że takie działanie w znaczący sposób może wpływać na pogłębianie się cenzury, poprzez dostęp do informacji o osobach, które mają odmienne spojrzenie na sprawy państwa niż władza, a ta może je wykorzystywać do swoich celów. To właśnie te przepisy wywołują największe kontrowersje i obawy o stan wolności wypowiedzi w mediach w Internecie. Jasne się staje bowiem, że władze dodają sobie prawnych kompetencji do ingerowania w treści.

Biorąc pod uwagę turecki kontekst medialny i kwestie wolności słowa, które zostały już zarysowane wcześniej, można stwierdzić, że nowelizacja ta

rzeczywiście daje narzędzia do pogłębiania cenzury w kraju. Potwierdzać to zdaje się Sibel Kuşca Güngör i rozmowa przeprowadzona z nią na temat zbierania danych do niniejszego artykułu. Twierdzi ona, że jeśli przedstawicielstwa poszczególnych portali zgodzą się na takie warunki, to rzeczywiście wolność słowa w dyskursie medialnym zostanie ograniczona. Dodatkowo zauważa, że nowelizacja ustawy może mieć wpływ na kampanie prowadzone w mediach społecznościowych, ale jak dotąd nie zaobserwowano jeszcze takich przypadków. Ta ostatnia myśl wydaje się szczególnie interesująca, a odnieść ją można do protestów z 2013 roku (ang. *Geziprotests*). Ich przyczyną był sprzeciw wobec zmian w parku Gezi, jednak głębszym powodem było niezadowolenie społeczeństwa z rządzącej w Turcji AKP. W czasie manifestacji istotną rolę odegrały media społecznościowe, które budowały swoiste zaufanie społeczne oparte na informacji oraz możliwości własnej identyfikacji (Hacıyakupoğlu i Zhang 2015, 450-466). Wymienione elementy przyczyniły się do samej formy protestów, których organizacja poprzez media społecznościowe była zdecydowanie łatwiejsza. Tak więc nowelizacja ustawy o mediach społecznościowych dodaje władzom swoisty prawny bufor bezpieczeństwa, który przy okazji ma tłumić ewentualne masowe, publiczne niezadowolenie.

Ważnym elementem nowego prawa jest również możliwość usuwania nielegalnych treści, a rezygnacja z podjęcia takiego kroku przez biura przedstawicielskie firm w Turcji na wniosek władz także skutkować będzie wysokimi karami. Treści te mają zostać usunięte w 24 godziny (Czuma 2020). To kolejne przepisy, które w znaczący sposób mogą wpływać na pogłębianie cenzury w tureckiej rzeczywistości medialnej. Można powiedzieć, że zastosowany zostaje system represji wobec tych portali społecznościowych, ponieważ publikacja treści, które władza uzna za nielegalne, będzie zakazana. Władze państwowe uzyskują również możliwość blokowania stron internetowych, jeśli treści tam zamieszczone uznane zostaną za niezgodne z prawem.

Ankieta

Na potrzeby niniejszego artykułu przeprowadzona została ankieta, która dotyczyła stosunku mieszkańców Turcji do mediów i ich aktywności w Internecie w kontekście pojęcia wolności słowa. Badanie przeprowadzono na grupie 110 mieszkańców Turcji. Uczestnicy ankiety to głównie osoby młode w przedziale wiekowym: 10-17 lat (3,6%), 18-24 lat (61,8%), 25-35 lat (30%), 36-50 lat (2,7%), 51+ lat (1,8%).

Internet jest dla Turków istotną częścią codzienności – ponad 64% respondentów korzysta z niego dłużej niż 5 godzin dziennie. Najczęściej wykorzystywany jest w celu: rozrywki (70%), szukania informacji (56,4%), nauki (42%)

i pracy (32,7%). W innych sytuacjach Internet jest używany przez ponad 14% ankietowanych. Jeśli chodzi o media społecznościowe, największą popularnością cieszy się Instagram (66,4%), YouTube (58,2%) i Twitter (44,5%). Czas, jaki ankietowani spędzają w mediach społecznościowych, jest zdecydowanie krótszy niż ten, który poświęcają samemu Internetowi. Najwięcej osób (40,9%) deklaruje, że korzysta z tych mediów 1-2 godzin dziennie. Dodatkowo portale społecznościowe nie są chętnie wybierane jako źródła informacji, 50% ankietowanych korzysta z innych kanałów. Ciekawe jednak wydawać się może, że ponad 40% respondentów spośród wszystkich mediów społecznościowych wybiera YouTube jako portal, gdzie poszukuje wiadomości.

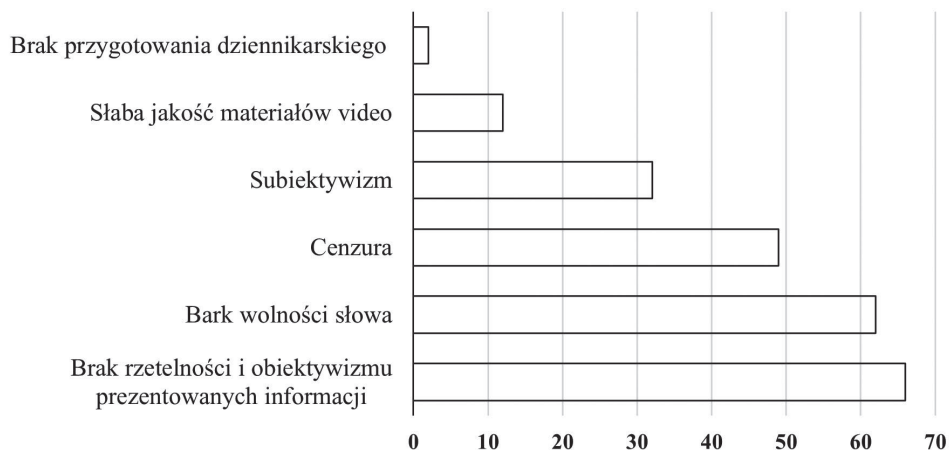
Z badania wyraźnie widać, że wolność słowa jawi się ankietowanym jako wysoka wartość (88,2%), a jej brak w przestrzeni internetowej jest dużym problemem dla 74,5% z nich. Dodatkowo, zdecydowana większość respondentów, bo ponad 80%, twierdzi, że stopień wolności słowa w mediach społecznościowych jest niski. Ponadto, ponad połowa badanych (64,5%) deklaruje, że bezpośrednio i osobiście doświadczyła braku wolności wypowiedzi w Internecie. Jest to bardzo wysoki wskaźnik, świadczący o skali problemu, jakim jest cenzurowanie mediów i ograniczanie wolności publicznego wyrażania poglądów.

Ponad połowa ankietowanych (58,2%), szukając informacji, korzysta z mediów niezależnych, pozostała część wykorzystuje do tego celu media publiczne. Na pytanie o to, czy media niezależne spotykają się z cenzurą, zdecydowana większość odpowiada twierdząco (tak, często – 40%, tak – 43,6%). Badani uważają, że oprócz cenzury media niezależne spotykają również inne trudności, które ograniczają ich działalność. Tak twierdzi 46,4% badanych (odpowiedź: zdecydowanie tak) i 16,4% (odpowiedź: raczej tak).

Nisko oceniany jest również poziom tureckiego dziennikarstwa. Że jest on raczej zły, twierdzi 49,1% respondentów, 26,4% – uważa, że jest zły. Raczej pozytywnie dziennikarstwo ocenia 23,6% badanych. Media tureckie, jak zauważono wcześniej, doświadczają wielu trudności w swojej działalności. Największym ich problemem, zdaniem badanych, jest brak rzetelności i obiektywizmu przedstawianych informacji (wykres 1).

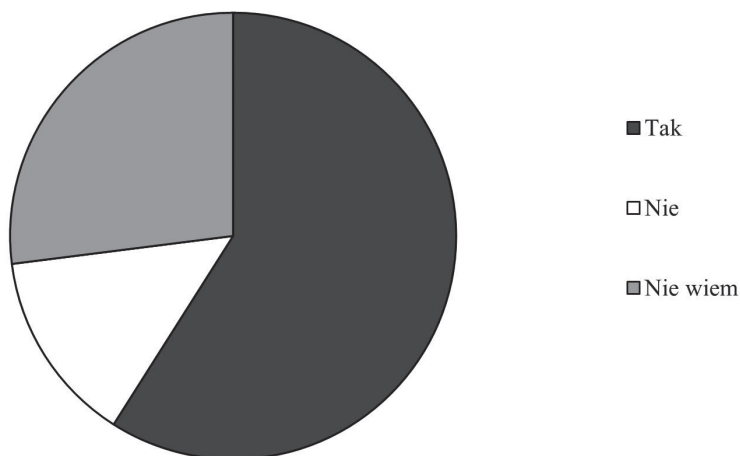
Z wykresu wyraźnie wynika, że głównym problemem jest brak rzetelności instytucji medialnych oraz niski obiektywizm prezentowanych informacji. Związane to może być z innymi jeszcze problemami, które w następujący sposób określali respondenci, „uległość wobec władzy i pieniędzy”; „rządzone przez siły polityczne”; „duża presja”; „obawy przed represjami”; „strach”. Te dwa ostatnie elementy zdają się szczególnie istotne. Polityka strachu i represji wobec osób o odmiennych poglądach w naturalny sposób wpływać będzie na jakość tureckiego dziennikarstwa. Duża część ankietowanych (55,5%) uważa, że dziennikarze są poddawani prześladowaniom. Potwierdzać to zdają się przywołane wcześniej w niniejszym artykule przykłady. To z kolei będzie

Co uważasz za największy problem tureckich mediów?



Wykres 1. Analiza odpowiedzi na pytanie: Co uważasz za największy problem tureckich mediów? Opracowano na podstawie badań własnych

Czy uważasz, że nowelizacja ustawy o social mediach z 2020 r. może ograniczać wolność słowa w Turcji?



Wykres 2. Analiza odpowiedzi na pytanie: Czy uważasz, że nowelizacja ustawy o mediach społecznościowych z 2020 roku może ograniczać wolność słowa w Turcji? Opracowano na podstawie badań własnych

ograniczać wolność wyrażania poglądów, a w konsekwencji pogłębiać cenzurę. Ostatnim pytaniem zadany respondentom był ich stosunek do wprowadzonej w 2020 roku nowelizacji ustawy o mediach społecznościowych (wykres 2).

Niemal 60% respondentów jest zdania, że zmiany przepisów wpłyną na ograniczanie wolności słowa w kraju. Ponad 28% badanych nie ma na ten temat zdania. Wynikać to może z braku zainteresowania sprawami prawnymi i ich zawiłością.

Wnioskując na podstawie wyników ankiety, należy stwierdzić, że Internet odgrywa ważną rolę w życiu codziennym Turków. Jako że większość respondentów to osoby młode, nie może to dziwić. Charakterystyczna bowiem dla nowego pokolenia jest dobra znajomość nowinek technologicznych i duża chęć ich używania. Odnosi się to również do mediów społecznościowych, które są chętnie wykorzystywane, głównie w celach rozrywkowych, choć stają się również (w mniejszym stopniu) źródłem informacji. Wolność słowa jest przez mieszkańców Turcji uznawana za wartość wysoką, a jej brak w codzienności uważają za duży problem. Większość badanych twierdzi, że nowelizacja ustawy o mediach w Internecie może ograniczać prawo do wolności słowa w sieci internetowej. Kontekst, w którym funkcjonują tureckie media, i swoboda wypowiedzi, które są bardzo często poddawane różnorodnym restrykcjom, wpływa na świadomość i myślenie respondentów o tychże sprawach. Po rozmowie z innymi osobami odpowiadającymi na pytania jedna z ankietowanych stwierdziła z ironią: „Wszyscy mówią, że jeśli odpowiedzą na te pytania, to władze wtrąca ich do więzienia (Silviri)”.

Podsumowanie i wnioski końcowe

Podejmowane w niniejszym artykule kwestie wolności słowa i cenzury mediów tureckich w kontekście nowelizacji ustawy o mediach społecznościowych w jasny sposób wskazały, że od samego początku istnienia prasy w tym kraju jej twórcy spotykali się z ograniczeniami i trudnościami swojej działalności. Na przestrzeni lat sytuacja mediów i sposób ich działalności regulowany był i jest przez restrykcyjne prawo, które daje władzy narzędzia do kontrolowania, nadzorowania i ograniczania swobody publicznego wyrażania poglądów.

Niewątpliwie cezurą rozpoczynającą znaczące i szybkie pogorszenie się stanu dziennikarstwa w Turcji był nieudany zamach stanu z lipca 2016 roku. Działania władz wobec niezależnych mediów zaczęła cechować bezwzględność. Likwidacja i zamykanie tytułów prasowych czy instytucji i stacji medialnych, aresztowania dziennikarzy i ich represjonowanie to tylko niektóre elementy polityki rządzących wobec tych mediów i osób z nimi związanych.

Cenzura treści i ograniczanie swobody wyrażania myśli obejmuje również Internet. Działania te są inspirowane przez przepisy prawne, które regulują funkcjonowanie mediów w sieci internetowej, pozostawiając władzom szeroki zakres ingerencji w treści i możliwość blokady serwisów i portali internetowych. Ostatnia nowelizacja o mediach w sieci internetowej również wpisuje się w to zjawisko.

Udzielając odpowiedzi na pytanie zawarte w tezie niniejszego artykułu, dotyczące tego, czy nowelizacja ustawy o mediach społecznościowych może mieć wpływ na ograniczanie wolności słowa w tureckich mediach, należy odpowiedzieć twierdząco. Ustawa może rzeczywiście przyczynić się do pogłębiania cenzury w tureckich mediach, zwłaszcza funkcjonujących w Internecie.

Wymierzona jest ona przede wszystkim w duże kompanie (Facebook, Twitter, Instagram, TikTok i wiele innych, których dzienna liczba użytkowników przekracza milion osób), od których wymaga się otwarcia przedstawicielstw w kraju, a – na wniosek władz tureckich – zobowiązane są do dostarczania danych osobowych swoich użytkowników. To wyraźne pogwałcenie prawa do prywatności. Dodatkowo władze mogą żądać usunięcia treści, które są niezgodne z prawem. Nowelizacja ustawy daje władzom tureckim liczne możliwości ingerowania w treści. Staje się kolejnym narzędziem w rękach tureckich władz, które w znaczący sposób wpływa na ograniczanie podstawowych praw, będących fundamentem państw demokratycznych. Biorąc jeszcze pod uwagę sytuację mediów oraz dziennikarzy w tym kraju i przeszłe praktyki, jakie w stosunku do nich były podejmowane, obawy i strach przed nowym prawem są tym bardziej uzasadnione.

BIBLIOGRAFIA

- Akay, Özlem i Sir Cankat. 2021. *Turkey: Turkey's New Regulation On Social Media; Social Network Provider, Content Extraction, Representation And More*. Dostęp: 08.07.2021. <https://www.mondaq.com/turkey/social-media/1024302/turkey39s-new-regulation-on-social-media-social-network-provider-content-extraction-representation-and-more>.
- Akgül, M., Kırılidoğ, M. 2021. "Internet Censorship in Turkey", *Internet Policy Review*, 4(2), za: *End of news: Internet censorship in Turkey*. Dostęp: 08.07.2021. <https://www.freewebsiteurkey.com/wp-content/uploads/2021/01/end-of-news.pdf>.
- Bilginsoy, Zeynep. 2021. *Twitter to establish legal entity in Turkey, comply with law*. Dostęp: 08.07.2021. <https://apnews.com/article/world-news-turkey-media-social-media-e0d122e1856f8ce3382d55fea93e6029>.
- Cenzura mediów społecznościowych w Turcji? Parlament przyjął ustawę*. Dostęp: 30.6.2020. <https://cyberdefence24.pl/bezpieczenstwo-informacyjne/cenzura-mediow-spolesznosciowych-w-turcji-parlament-przyjal-ustawe>.
- Cymanow-Sosin, Klaudia. 2018. Mowa nienawiści – etyczne ramy komunikowania i podmiotowa odpowiedzialność wobec walczących słów. *Studia Medioznawcze*, 19 (3), 117-126.

- Czuma, Beata. 2020. *Turecja będzie cenzurowała media społecznościowe*. Dostęp: 30.07.2021. <https://www.wirtualnemedi.pl/artykul/turcja-bedzie-cenzurowala-media-spolecznosciowe>.
- Declaration on the freedom of expression and information adopted by the Committee of Ministers on 29 April 1982 at its 70th Session, Council of Europe, Committee of Ministers*. Dostęp: 06.07.2021 https://www.right2info.org/resources/publications/instruments-and-standards/coe_decl-on-foe-and-foi_1982.
- End of news: Internet censorship in Turkey*. Dostęp: 08.07.2021 <https://www.freewebturkey.com/wp-content/uploads/2021/01/end-of-news.pdf>.
- Ergöçün. Gokhun. 2021. *Twitter to appoint local Turkey representative*. Dostęp: 20.03.2021. <https://www.aa.com.tr/en/turkey/twitter-to-appoint-local-turkey-representative/2182128>.
- Hacıyakupoglu, Guliza i Weiyju Zhang. 2015. "Social Media and Trust during the Gezi Protests in Turkey", *Journal of Computer-Mediated Communication*, 20, 450-466.
- Konstytucja Stanów Zjednoczonych. Poprawka I*. Dostęp: 06.07.2021 <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/konst/usa.html>.
- Letsch, Constanze. 2014. *Turkey pushes through new raft of 'draconian' internet restrictions*. Dostęp: 06.02.2014, <https://www.theguardian.com/world/2014/feb/06/turkey-internet-law-censorship-democracy-threat-opposition>.
- Memorandum on freedom of expression and media freedom in Turkey, Commissioner for Human Rights, Strasbourg*. 2017. Dostęp: 08.07.2021. <https://rm.coe.int/16806f1ae2>.
- Pisarek, Walery. 2002. Wolność słowa a wolność prasy, *Zeszyty Prasoznawcze*, R. XLV, 1-2 (169-170), 9.
- Słownik Języka Polskiego*. Dostęp: 06.07.2021 <https://sjp.pwn.pl/szukaj/cenzura.html>.
- Wojtyła, Karol. 2000. *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Lublin. TN KUL.
- Wolska, Anna. 2020. *Turcja: Kontrowersyjna ustawa o mediach społecznościowych przyjęta*. Dostęp: 14.07.2021 <https://www.euractiv.pl/section/demokracja/news/turcja-kontrowersyjna-ustawa-o-mediach-spolecznosciowych-przyjeta-wolnosc-slowa/>.

KLAUDIA CYMANOW-SOSIN – doktor habilitowana z zakresu nauk o komunikacji społecznej i mediach, prezes Stowarzyszenia Absolwentów i Przyjaciół Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, adiunkt w Instytucie Dziennikarstwa, Mediów i Komunikacji Społecznej UPJPII w Krakowie, wiceprzewodnicząca Rady Programowej Radia Kraków, laureatka nagrody KRRiT, członek PTKS i Komisji Medioznawczej PAU. Specjalizuje się w obszarze *media relations* i *public relations*. Kierownik projektu: Edukacja medialna. Zasady funkcjonowania w świecie nowych mediów. Współautorka programów telewizyjnych i radiowych, publikacji, książek oraz opracowań z dziedziny nauk społecznych, w ramach dyscypliny nauki o komunikacji społecznej i mediach.

KRZYSZTOF TENEROWICZ – doktor nauk ekonomicznych, absolwent studiów podyplomowych z zakresu zarządzania przedsiębiorstwem w Krakowskiej Szkole Biznesu, Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie. Wykładał w Akademii Ignatianum w Krakowie, Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie oraz Krakowskiej Szkole Biznesu Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie. Specjalizuje się w finansach przedsiębiorstw, głównie sektora medialnego. Autor i współautor publikacji, książek oraz opracowań z dziedziny nauk społecznych, w ramach dyscypliny ekonomia i finanse.

KRZYSZTOF MLYCZYŃSKI – absolwent studiów na kierunku dziennikarstwo w Instytucie Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, podróżnik i dziennikarz, znawca tematyki wschodniej, autor kilku publikacji naukowych.

Spotkania Małżeńskie jako droga rozwoju małżonków – na podstawie przeglądu wybranej literatury oraz badań własnych

Encounters of Married Couples as a path to grow for spouses
– based on a review of selected literature and own research

KATARZYNA STANKIEWICZ

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Wydział Studiów nad Rodziną, Polska

katarzyna.stankiewicz@uksw.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0003-0554-4261>

ANNA KOCHAN

Stowarzyszenie Spotkania Małżeńskie, Polska

a.kochan@o2.pl

<https://orcid.org/0009-0002-1342-5860>

Abstract: Encounters of Married Couples, as a catholic association that offers retreat for marriages, has been supporting spouses for years and providing them with tools needed for effective marital communication based on the experience of cooperation with God's grace that stems from the power of holy matrimony. The article presents the results of a study that focused on the meaning of the Encounters of Married Couples for the growth of spouses: both marital and individual.

The purpose of the research was to study this development in the context of spouses' involvement in the catholic community. Retreat facilitators participated in the research. An open-ended in-depth interview method was used as part of a qualitative research strategy. The results of the research made it possible to formulate conclusions about the functioning of relationships and the development of spouses involved in the Encounters of Married Couples.

The research revealed the positive influence that practice of effective interpersonal communication has on the functioning and development of relationships. This practice

must, in fact, involve openness, respect and acceptance of each other that grows out of understanding marriage according to the teaching of the Church. Another beneficial factor is the contact with other spouses and the possibility to share experiences of marital crises and ways of overcoming them. The results of the study allowed for new recommendations in the area of marital ministries.

Keywords: marriage; family; dialogue; Encounters of Married Couples; catholic association

Abstrakt: Spotkania Małżeńskie jako stowarzyszenie katolickie, oferujące rekolekcje dla małżeństw, od wielu lat wspiera małżonków na ich wspólnej drodze, oferując im narzędzia z zakresu efektywnej komunikacji małżeńskiej, opierające się na doświadczeniu współpracy z łaską Bożą wypływającą z mocy sakramentu małżeństwa. W artykule przedstawiono wyniki badań, których przedmiotem było znaczenie Spotkań Małżeńskich dla rozwoju małżonków – zarówno w wymiarze małżeńskim, jak też indywidualnym.

Celem badań było poznanie tego rozwoju w kontekście zaangażowania małżonków w katolickiej wspólnoty. Wzięli w nich udział animatorzy prowadzący rekolekcje. Wykorzystano metodę wywiadu otwartego pogłębionego w ramach jakościowej strategii badań. Wyniki pozwoliły na sformułowanie wniosków dotyczących funkcjonowania w związku i rozwoju małżonków zaangażowanych w Spotkaniach Małżeńskich.

Badania pokazały, jak pomocna dla związku może być znajomość zasad i codzienne praktykowanie efektywnej komunikacji interpersonalnej, prowadzonej zgodnie z zasadami otwartości, poszanowania i akceptacji drugiej osoby, powiązanej z rozumieniem małżeństwa wypływającym z nauki Kościoła. Niezwykle istotny okazał się również kontakt z innymi małżeństwami oraz wymiana doświadczeń dotyczących przeżywanych trudności i kryzysów w relacji oraz sposobów radzenia sobie z nimi. Wyniki badań stały się punktem wyjścia do sformułowania rekomendacji w zakresie duszpasterstwa małżeństw.

Słowa kluczowe: małżeństwo; rodzina; dialog; Spotkania Małżeńskie; zrzeszenie katolickie

Wprowadzenie

W związku z przemianami społeczno-kulturowymi przed małżeństwem i rodziną stoi obecnie wiele wyzwań. Bardzo często zagrożona jest nierozzerwalność małżeństwa wpisana w jego sakramentalność. Trwałość sakramentalnego związku wymaga wyjątkowej dbałości ze strony samych małżonków, jak również wsparcia z zewnątrz. Małżeństwo bowiem, rozumiane – zależnie od ujęcia – jako wspólnota i jako system, powinno być traktowane jako droga rozwoju małżonków, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i małżeńskiej wspólnoty, rozwoju o wielowymiarowym charakterze (Liberska i Matuszewska 2001, 16-17).

Spotkania Małżeńskie, będące ruchem rekolekcyjnym oraz stowarzyszeniem katolickim o charakterze międzynarodowym, od wielu lat wspierają mał-

żonków w tym rozwoju, dając im narzędzia do efektywnego komunikowania się w myśl zasad dialogu, co pozwala budować więzi z uwzględnieniem sakramentalnego charakteru małżeństwa¹. Realizowanym w niniejszym artykule celem jest przedstawienie Spotkań Małżeńskich jako przestrzeni rozwoju małżonków na podstawie wyników badań własnych pośród animatorów. Oddano w nim opinie osób uczestniczących w badaniu na temat samego ruchu i stowarzyszenia, jak również znaczenia prowadzonych działań i przekazywanych treści dla uczestniczących w rekolekcjach i innych działaniach formacyjnych małżeństw, zaangażowanych animatorów i kapłanów.

Artykuł ma charakter przeglądowy oraz interdyscyplinarny, odwołano się w nim do specyfiki nauk o rodzinie. W toku analiz wykorzystano wybraną literaturę z zakresu pedagogiki, psychologii oraz teologii, wskazując na kompletność spojrzenia na małżeństwo w ujęciu różnych dyscyplin naukowych w kontekście podjętego tematu. Tym samym artykuł może być przyczynkiem do dalszych pogłębionych analiz w ramach poszczególnych dyscyplin. W badaniach posłużono się metodologią nauk społecznych prowadzonych w strategii jakościowej, co pozwoliło na przedstawienie perspektywy animatorów Spotkań Małżeńskich.

W pierwszej części tekstu przedstawiono małżeństwo i rodzinę w nauczaniu Kościoła katolickiego, począwszy od omówienia tych pojęć i głównych założeń, które przyświecają chrześcijańskiemu ujmowaniu rodziny. Następnie wyjaśniono znaczenie procesów komunikowania się oraz wykorzystanie dialogu w małżeństwie przede wszystkim na podstawie wybranej literatury z zakresu psychologii komunikacji interpersonalnej. W kolejnej części, poświęconej już Spotkaniom Małżeńskim, najpierw ukazano główne założenia i cele, jak również kwestie formalne związane z istnieniem ruchu rekolekcyjnego oraz stowarzyszenia o tej nazwie. Dalej omówiono pokrótce wyniki badań własnych. Artykuł zamyka podsumowanie z wnioskami, dotyczącymi między innymi praktyki z zakresu duszpasterstwa małżeństw.

Małżeństwo i rodzina w nauczaniu Kościoła Katolickiego

Zgodnie z nauczaniem Jana Pawła II, określanego mianem „papieża rodziny”, małżeństwo definiujemy jako „monogamiczny i nierozzerwalny związek mężczyzny i kobiety, będący instytucją prawa naturalnego, dający im moralne uprawnienia i obowiązki do integralnego rozwoju osobowego oraz zmierzający do zrodzenia i wychowania potomstwa, będącego owocem wzajemnej mi-

¹ Strona internetowa Spotkań Małżeńskich. Dostęp: 20.09.2022. <https://spotkaniamalzenskie.pl/czym-sa-spotkania-malzenskie>.

łości” (Leśniak 2003, 275). Ma ono charakter sakramentalny. Zdaniem Jana Pawła II, to związek, w którym człowiek ma nie tylko żyć, ale też wzrastać i się doskonalić (Leśniak 2003, 276). Jest on zatem przestrzenią osobowego rozwoju, realizowanego w relacji miłości z małżonkiem, w postawie otwartości na prokreację i odpowiedzialności za wychowanie potomstwa. Tym samym małżonkowie są powołani do założenia rodziny, której dopełnieniem są dzieci.

Jak można przeczytać w *Katechizmie Kościoła katolickiego*, „Małżeństwo i rodzina są ukierunkowane na dobro małżonków oraz prokreację i wychowanie dzieci. Miłość małżonków i przekazywanie życia dzieciom ustanawiają między członkami tej samej rodziny związku osobowe i podstawowy zakres odpowiedzialności” (*Katechizm* 1994, 2201). Zarówno miłość między małżonkami, jak też otwartość na prokreację, ujmowane są tutaj w kategoriach odpowiedzialności. Zrodzenie i wychowanie potomstwa to – obok dbałości o dobro małżonków – najważniejsze cele małżeństwa (zob. *Kodeks* 1983, 1055).

Małżeństwo jest dla małżonków jedną z form realizowania ich powołania oraz misji w Kościele. Traktuje się je jako wspólnotę miłości – między małżonkami i z Chrystusem, na wzór Trójcy Świętej. Sakrament, jako źródło łask, zapewnia duchową pomoc w trakcie wspólnej drogi do zbawienia, ale też w codziennych zmaganiach i dbałości o więź oraz wychowanie dzieci zgodne z zasadami wiary (Sarmiento 2002, 117 i n.). Jak pisze Adam Sobczyk, nawiązując do myśli papieża Franciszka, „Moc sakramentu rozwija miłość małżonków, pozwala umocnić ich wzajemne więzi, pełnić posłannictwo rodziców i podążać razem z ufnością, akceptując się nawzajem i przebacząc sobie każdego dnia” (Sobczyk 2014, 210).

Rodzina to podstawowa i najważniejsza wspólnota, która jest „znakiem Kościoła-Wspólnoty”, jak pisze Wiesław Śmigiel. To obraz Kościoła ze względu na tworzące ją jedność, miłość i ofiarność: „Wewnętrzna jedność rodziny, relacje pełne ofiarnej miłości, jej nakierowanie na życie – sprawiają, że jest ona obrazem całego Kościoła” (Śmigiel 2010, 68).

Kryzys rodziny we współczesnej kulturze wzbudza coraz większe zainteresowanie Kościoła tą wspólnotą, co jest połączone z duszpasterską troską. W obliczu narastających problemów z trwałością małżeństwa oraz innych przejawów sytuacji kryzysowej tym dobitniej widać znaczenie, jakie ma rodzina w społeczeństwie, jak również w samym Kościele (Kamiński 2010, 5-6). Znaczenie to podniósł jeszcze Sobór Watykański II, dostrzegając związek między szczęściem osoby i zbiorowości a funkcjonowaniem rodziny (Sobór Watykański II 1965, 47). Podstawą rodziny, jak już powiedziano, jest małżeństwo.

Ryszard Kamiński wymienia takie wymiary duszpasterstwa rodziny, jak: obrona życia ludzkiego, przygotowanie do małżeństwa i życia w rodzinie, opieka nad młodymi małżeństwami, wsparcie w chrześcijańskim wychowaniu dzieci, poradnictwo rodzinne, organizowanie rekolekcji, warsztatów tema-

tycznych itp. kierowanych do małżeństw i rodzin oraz pomoc rodzinom w sytuacjach trudnych i kryzysowych (Kamiński 2010, 14-19).

Jedną z ważnych i rozwijających się form wsparcia małżeństwa i rodziny w ramach działalności duszpasterskiej Kościoła jest tworzenie zrzeczeń rodzin oraz opieka nad nimi (Śmigiel 2010, 65 i n.). Jak zauważa Śmigiel, mimo że rodziny same tworzą już Kościół domowy, to pełniej rozwijają się, funkcjonując we wspólnocie innych rodzin chrześcijańskich, które są dla nich punktem odniesienia i znaczącym wsparciem (Śmigiel 2010, 67). Coraz częściej zrzeczenia rodzin katolickich powstają z inicjatywy zaangażowanych przedstawicieli laikatu (Śmigiel 2010), co pokazuje stopniowy proces upodmiotawiania rodzin w ramach duszpasterstwa i łączy się z ich działalnością apostołską, m.in. na rzecz innych rodzin i narzeczonych (Kamiński 2010, 13). Dążenie do większego upodmiotowienia małżonków i rodzin w duszpasterstwie przekłada się natomiast na docenienie znaczenia rodziny w Kościele oraz w społeczeństwie i ma to znaczenie umacniać. Jak pisze Kamiński, „Aktywizacja apostołska rodzin ma umacniać świadomość członków rodziny, że są oni odpowiedzialni za swoją rodzinę, za przyszłość Kościoła i społeczeństwa” (Kamiński 2010, 13). Przejawem tego rodzaju aktywizacji jest między innymi działalność stowarzyszenia Spotkania Małżeńskie.

Komunikacja interpersonalna i dialog w małżeństwie

Zarówno w małżeństwie, jak i w rodzinie, komunikacja międzyludzka jest niezwykle istotna i decyduje o jakości relacji. W wąskim rozumieniu komunikacja interpersonalna to przekaz informacji, podczas gdy w szerokim odnosi się ona nie tylko do przekazywanych wiadomości, ale też do wymiany emocji i doświadczeń, jest podstawą wspólnego działania oraz budowania relacji. Jak pisze Stefan Frydrychowicz, „nadawca przekazuje również swój ładunek emocjonalny – zarówno do przekazywanych treści, jak i do odbiorcy. Komunikacja służy również wymianie doświadczeń i wspólnemu działaniu, a w jej trakcie cały czas jest definiowana i redefiniowana relacja między nadawcą a odbiorcą” (Frydrychowicz 1999, 104).

W przypadku małżeństwa ta wymiana emocji i doświadczeń wydaje się szczególnie znacząca, dochodzi do tego przekaz potrzeb, planów i innych ważnych dla związku spraw. Jakość komunikacji między małżonkami przekłada się na jakość ich relacji. Im lepsza komunikacja, tym większe zadowolenie ze związku i pełniejsza więź emocjonalna, zaufanie i sympatia (Ryś 2004, 57), przy czym – za Barbarą Harwas-Napierałą – dobrą komunikację w małżeństwie możemy łączyć z „jasnością przekazu, który polega na precyzyjnym, jednoznacznym i zrozumiałym dla rozmówcy wyrażaniu swoich myśli w for-

mie werbalnej i pozawerbalnej, wzajemną otwartością dotyczącą przeżywanego uczuć, dojrzałości osobową i odpowiedzialnością partnerów” (Harwas-Napierała 2006, 62).

Biorąc pod uwagę stosunki między rozmówcami, możemy wyróżnić dwa podstawowe style komunikacji interpersonalnej, a mianowicie partnerski i niepartnerski² (Harwas-Napierała 2006, 27-28). Podczas gdy w tym pierwszym własne oczekiwania i potrzeby są traktowane jako równie znaczące co potrzeby drugiej osoby, to w stylu niepartnerskim potrzeby rozmówcy i własne są traktowane różnie, nierówno, a jedna z osób występuje z pozycji wyższości, kierując rozmową i narzucając jej charakter. Styl niepartnerski przyczynia się do braku satysfakcji z kontaktu z małżonkiem z powodu utrudnionej ekspresji emocji i doświadczeń (Harwas-Napierała 2006). Łączy się to najczęściej z brakiem zaangażowania w związek oraz brakiem akceptacji partnera. Jedynie w przypadku korzystania z partnerskiego stylu małżonkowie mogą być otwarci na wyrażane wzajemnie komunikaty, emocje i potrzeby, jak również na informacje zwrotne, co jest źródłem pełnej komunikacji i przejawem akceptacji drugiej osoby (Każmierczak i Płopa 2008, 29-30).

Komunikacja między małżonkami prowadzona z zachowaniem stylu partnerskiego nazywana bywa również dialogiem małżeńskim, który możemy zdefiniować jako „proces dwukierunkowy, odbywający się między mężem i żoną, jako jego równouprawnionymi partnerami” (Biel 2016, 43). W ramach dialogu małżonkowie dążą do porozumienia, starając się zrozumieć racje drugiej strony. Jak pisze Sylwia Biel, „Współmałżonkowie przekazują swoje reakcje, informacje przy jednoczesnym staraniu się o zrozumienie racji i argumentów partnera, szukaniu z nim porozumienia i ustaleniu satysfakcjonującego oboje rozwiązania problemu, będącego przedmiotem sporu” (Biel 2016, 43). Autorka podkreśla wielopłaszczyznowość dialogu, w ramach którego integrowane są słowa, myśli, uczucia i działania małżonków (Biel 2016, por. Tarnowski 2003).

Celem tak rozumianego dialogu jest lepsze rozumienie się małżonków i pogłębienie relacji między nimi, a w efekcie też podejmowanie wspólnych działań. Jako najważniejsze cechy dialogu możemy wymienić: szacunek do rozmówcy i jego autonomii, wzajemność komunikacji, odejście od stereotypizacji, założenie dobrej woli oraz szczerść i autentyczność (Piotrowski 2014, 31). Jest to bliskie ujęciu Jana Pawła II, który również odnosi dialog do funkcjonowania w małżeństwie, podkreślając przy tym potrzebę autentyczności partnerów, przyjęcia postawy szacunku oraz zachowania sprawiedliwości i uczciwości w relacji. Papież traktuje dialog także jako drogę rozwiązywania konfliktów między małżonkami, wskazując na potrzebę gotowości do kompro-

² Warto zaznaczyć, że style te opisują dwa skrajne bieguny, między którymi możliwe jest szerokie spektrum zachowań pośrednich.

misu i otwartości na argumenty drugiej strony (Skorowski 2003, 105). Henryk Skorowski dialog w myśli społecznej papieża określa następująco: „Dialog w ujęciu Jana Pawła II to sposób komunikacji międzyludzkiej, w której podmioty – bądź to pojedyncze, bądź zbiorowe – dążą w szczególny sposób przez słowo do wzajemnego zrozumienia, zbliżenia się i współdziałania” (Skorowski 2003, 105). Aby zaistniał dialog małżeński – jak zauważa papież – niezbędne jest spotkanie i nawiązanie kontaktu oraz wspólny wysiłek obu stron (Skorowski 2003). Natomiast w adhortacji apostolskiej papieża Franciszka *Amoris laetitia* czytamy, że „Dialog jest sposobem uprzywilejowanym i niezbędnym, by żyć, rozwijać i wyrażać miłość w małżeństwie i życiu rodzinnym. Wymaga on jednak długiej i mozolnej praktyki” (Franciszek 2016, 136). Wspieranie tego rodzaju wspólnych wysiłków małżonków – trudnej praktyki prowadzenia dialogu – jest wpisane w idee Spotkań Małżeńskich.

Spotkania Małżeńskie jako ruch rekolekcyjny i stowarzyszenie katolickie

Jak można przeczytać na stronie internetowej Spotkań Małżeńskich, są one „założonym w Polsce międzynarodowym ruchem, mającym na celu promowanie dialogu jako drogi duchowej przede wszystkim w małżeństwie i wśród par przygotowujących się do małżeństwa, ale także jako drogi osobistego życia wewnętrznego oraz sposobu funkcjonowania w świecie”³. Jego założycielami są małżonkowie Irena i Jerzy Grzybowski, którzy na początku lat 80. rozwinęli idee kanadyjskiego ruchu Marriage Encounter, przywiezione do Polski pod koniec lat 70. Obecnie katolickie Spotkania Małżeńskie są międzynarodowym stowarzyszeniem wiernych, które zostało uznane Dekretem Papieskiej Rady ds. Świeckich (2009)⁴.

Spotkania Małżeńskie zostały założone jako ruch rekolekcyjny i jako taki oferują rekolekcje kierowane przede wszystkim do małżeństw, jak również do par w narzeczeństwie. Zamknięte spotkania rekolekcyjne prowadzone są przez pary małżeńskie (animatorów) wspieranych przez kapłana. Założyciele Spotkań Małżeńskich podkreślają sakramentalny wymiar małżeństwa. Rekolekcje i inne działania formacyjne kierowane do małżonków umożliwiają jego pełniejsze przeżywanie poprzez świadome rozwijanie dialogu małżeńskiego, który służy lepszemu poznaniu i rozumieniu się oraz pogłębianiu miłości i jedności w związku.

³ Strona internetowa Spotkań Małżeńskich. Dostęp: 20.09.2022. <https://spotkaniamalzenskie.pl/czym-sa-spotkania-malzenskie/czym-sa-spotkania-malzenskie>.

⁴ Strona internetowa Spotkań Małżeńskich. Dostęp: 20.09.2022. <https://spotkaniamalzenskie.pl>.

Spotkania Małżeńskie mają na celu przeżycie sakramentalnego wymiaru związku. Dokonuje się to poprzez proponowanie małżeństwom takiej formy dialogu, która z jednej strony pozwoli mężowi i żonie głębiej poznać się nawzajem, z drugiej zaś – w przypadku nieporozumień – pomoże rozwiązywać konflikty między małżonkami. Tym samym pogłębia się ich jedność. Poprzez dialog, a w ślad za nim poprzez decyzje i postawy małżonków realizuje się w ich życiu przykazanie miłości⁵.

Dialog małżeński stanowiący podstawę duchowości Spotkań Małżeńskich opiera się na czterech podstawowych zasadach, a mianowicie – jak to ujmują Irena i Jerzy Grzybowski (2015, 9) w opracowaniu dla animatorów – „pierwszeństwie słuchania nad mówieniem, dzielenia nad dyskutowaniem, rozumienia przed ocenianiem, a nade wszystko przebaczenia”.

Główną formę działań w ramach Spotkań Małżeńskich stanowią dwudniowe (weekendowe) spotkania rekolekcyjne, kierowane do małżeństw. Podczas weekendu rekolekcyjnego małżonkowie zapoznają się z podstawami psychologii komunikacji oraz zasadami dialogu małżeńskiego, do którego prowadzenia są zaproszeni również w swojej domowej codzienności po powrocie z rekolekcji. Stowarzyszenie oferuje poza tym możliwość uczestnictwa we wspólnocie, tworzonej przez małżeństwa animatorów i posługujących podczas rekolekcji kapłanów, jak również małżonków kontynuujących formację w ramach innych form rekolekcyjnych oraz spotkań w małych grupach. Założyciele ruchu traktują Spotkania Małżeńskie jako formę pracy duszpasterskiej pośród rodzin (Grzybowska i Grzybowski 2015, 9).

Prezentacja wyników badań własnych

Poniżej przedstawione zostaną wyniki badań jakościowych przeprowadzonych pośród animatorów zaangażowanych w Spotkaniach Małżeńskich⁶. Sformułowano następujący problem badawczy: W jaki sposób Spotkania Małżeńskie mogą stanowić drogę rozwoju małżonków, zarówno samych animatorów, jak również osób uczestniczących w spotkaniach rekolekcyjnych? Ujęcie jakościowe pozwoliło na poznanie perspektywy animatorów jako odpowiedzialnych za formację uczestników rekolekcji, jak również biorących udział

⁵ Strona internetowa Spotkań Małżeńskich. Dostęp: 20.09.2022. <https://spotkaniamalzenskie.pl/czym-sa-spotkania-malzenskie>.

⁶ Tekst powstał na podstawie wyników badań przeprowadzonych na potrzeby pracy magisterskiej: Anna Kochan. 2021. *Kryzys małżeński i sposoby jego przezwyciężania z perspektywy animatorów Spotkań Małżeńskich – na podstawie badań własnych* [niepublikowana praca magisterska]. Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W tym artykule podjęto jeden z wątków, który nie został szerzej przeanalizowany w pracy.

w formacji Spotkań Małżeńskich kierowanej do osób pracujących z małżonkami (spotkaniach w małych grupach, rekolekcjach, warsztatach, przygotowujących materiały formacyjne). Trzeba zaznaczyć, że są to małżeństwa, które – zanim podjęły się animacji spotkań rekolekcyjnych, same korzystały z rekolekcji i spotkań w małych grupach⁷. W badaniach wzięło udział siedem małżeństw (14 osób) z różnym stażem małżeńskim oraz animatorskim, przy czym za kryterium doboru próby przyjęto staż małżeński powyżej pięciu lat oraz staż animatorski powyżej dwóch lat, co pozwoliło na dotarcie do osób z pewnym doświadczeniem zarówno w życiu w małżeństwie, jak również w pracy na rzecz innych małżonków w stowarzyszeniu. Badana grupa cechowała się dużym zróżnicowaniem, odzwierciedlającym zróżnicowanie środowiska animatorów Spotkań Małżeńskich⁸. Wykorzystano otwarty wywiad pogłębiony. Badania przeprowadzono w czerwcu i lipcu 2021 roku.

Na podstawie wypowiedzi badanych można stwierdzić, że praca animatorów na rzecz innych małżeństw niewątpliwie daje poczucie sensu i satysfakcji, jednak wymaga dużo czasu i zaangażowania. Mimo to małżonkowie uczestniczący w badaniach – wskazując jednocześnie na pewne trudności i ograniczenia – prawie jednogłośnie chcą tę pracę możliwie długo kontynuować, dostrzegając szereg korzyści, które zaangażowanie oraz trwanie we wspólnocie przy Spotkaniach Małżeńskich przynosi ich małżeństwu. Rozmówcy wskazywali na takie swoje motywacje, jak pragnienie budowania bliższych relacji z małżonkiem [W1K], posiadanie grupy wsparcia [W2M, W10M], poczucie misji i sensu tego typu działań [W7K, W8M, W12M] czy też chęć pomocy innym małżeństwom [W3K, W6M, W7K, W8M, W11K, W13K, W14M].

Badani animatorzy zostali poproszeni o podjęcie się próby zdefiniowania małżeństwa. Przy analizie ich wypowiedzi pojawia się pytanie, na ile czerpią z nauki Kościoła. Należy podkreślić, że rozumienie małżeństwa oraz postawa względem niego przekazywane są przez prowadzących rekolekcje dalej ich uczestnikom. Badani zaproponowali w trakcie wywiadów „definicje”, które mieszczą w sobie zarówno elementy socjologicznego, jak też psychologicznego oraz teologicznego rozumienia małżeństwa, przy czym kontekst nauczania Kościoła okazał się dla nich niezwykle istotny. W opiniach animatorów małżeństwo – najogólniej mówiąc – to: „związek dwóch osób, mężczyzny i kobiety, którzy stanowią jedność w tych trzech wymiarach: duchowym, fi-

⁷ Będąc animatorami, sami również uczestniczą w spotkaniach małych grup, które są częścią ich formacji jako animatorów.

⁸ Wiek osób uczestniczących w badaniu oscylował od 28 do 70 lat. Wszyscy mieli wykształcenie wyższe, w większości pochodzili z dużych miast (powyżej 500 tys. mieszkańców). Staż małżeński oscylował natomiast od 5 do 43 lat. Ze względu na możliwość zidentyfikowania badanych animatorów po informacjach metryczkowych w artykule nie jest udostępniana tabela z zestawieniem szczegółowych danych.

zycznym, umysłowym” [W1K]⁹, „związek dwóch osób” [W1K], „związek na całe życie” [W3K], „wspólna droga, wędrówka ku Bogu” [W5K], „wspólnota ludzi” [W7K], [W9K], „dzielenie się sobą” [W4M], „długoterminowy projekt” [W8M], „droga wsparcia” [W10M], „droga, decyzja, powołanie, szczęście, rozwój” [W11K], „sakrament, przymierze, wzajemne obdarowywanie się, przestrzeń do poczęcia i wychowania dzieci, rodzina” [W13K], „najważniejszą sprawą/wydarzeniem w życiu” [W14M], ale też „wyzwanie, wymaganie” [W14M]. Warto zwrócić uwagę na powtarzające się deklarowane podejście badanych do małżeństwa podkreślające jego procesualność oraz rozwój małżonków w wyniku wzajemnej relacji, jak też wymiar wspólnotowy tego związku, polegający m.in. na udzielaniu sobie wzajemnego wsparcia. Jak szerzej mówi o tym jedna z badanych osób, „małżeństwo to takie życie razem, to taka wspólnota ludzi, którzy chcą ze sobą dzielić wszystko [...], mogą zawsze na sobie polegać, są najlepszymi przyjaciółmi [...]. Odkąd weszłam w związek małżeński, czuję, że nigdy z niczym nie jestem sama” [W7K].

Autorzy wielu wypowiedzi wskazują na sakramentalność małżeństwa i związany z tym wymiar łaski Bożej. Zdaniem jednej z kobiet uczestniczących w badaniu, „małżeństwo jest, po pierwsze, sakramentem, po drugie, przymierzem z Panem Bogiem, ale też przymierzem nas dwojga. Jest darem Pana Boga dla nas, wzajemnym obdarowywaniem się z mężem dobrem i miłością” [W13K]. Inna rozmówczyni, o dużym stażu małżeńskim, podkreśla współdziałanie z sakramentalną łaską: „małżeństwo jest sakramentem, w którym zapraszamy Boga do tej wędrówki. Ważna jest nie tylko ta wspólna droga, blisko siebie do Boga, ale jak gdyby umocnienie łaską, które mamy dzięki sakramentalności naszego małżeństwa” [W5K]. W wypowiedziach pojawia się też wątek posiadania dzieci, co jest traktowane jako dopełnienie małżeństwa i jego cel, równie istotny z perspektywy nauczania Kościoła.

Wszyscy badani wspominali o znaczeniu dialogu małżeńskiego – zarówno odnosząc się do codziennego funkcjonowania swojego małżeństwa, jak też do efektów, jakie poznanie zasad komunikacji przekazywanych na rekolekcjach Spotkań Małżeńskich miało dla ich uczestników. Odpowiednio prowadzona komunikacja między małżonkami ułatwia poradzenie sobie z sytuacjami konfliktowymi. Jak mówi jeden z animatorów, „Dialog sprawił, że jest bez porównania lepiej niż przed Spotkaniami Małżeńskimi, bo wcześniej potrafiliśmy się wydzierać na siebie i wyrzucać jedno drugiemu” [W2M]. Rozmówczyni z dłuższym stażem małżeńskim dopowiada w związku z tym: „To przegadanie jest bardzo cenne, bo pomaga nam sytuację ocenić szybciej i nie trwać w jakichś zapiekłych, niedopowiedzianych sprawach” [W5K].

⁹ W oznacza wywiad, 1 – numer porządkowy wywiadu, K/M – płeć badanego, kolejne dwa numery, począwszy od cyfry nieparzystej, odnoszą się do osób z jednego małżeństwa.

Dialog małżeński jako narzędzie usprawniające małżeńską komunikację i budujące relację traktowany jest wręcz jako dar, otrzymany czy to od Spotkań Małżeńskich, czy też od samego Boga: „Dialog i zasady w naszym przypadku już dawno wyszły poza nasze małżeństwo. To jest całe nasze życie. Jestem Panu Bogu wdzięczny, że poznaliśmy zasady dialogu” [W14M]; „Zasady dialogu to wielki dar, jaki otrzymałem od Spotkań Małżeńskich” [W4M].

Z reguły badani wskazują na jedną z zasad, która okazała się szczególnie ważna w ich małżeństwie. Dla części z nich jest to pierwszeństwo słuchania nad mówieniem [W3K, W6M, W7K, W8M, W10M, W11K, W14M]. Jeden rozmówców opisuje tę zasadę w następujący sposób, czyniąc ją niejako podstawą dialogu: „Ten dialog zaczyna się od słuchania, to jest kapitalna, cudowna umiejętność spotkań z innymi ludźmi. Dawanie przestrzeni do tego, by ktoś się wypowiedział, nieprzerywania” [W14M]. Taką kluczową z perspektywy małżonków zasadą może też być zachęta do przebaczenia [W7K, W8M, W11K, W13K, W14M]. Przebaczenie, zdaniem badanych, pozwala na życie bez niedomówień i nierozwiązanych spraw: „Przebaczenie to u nas bardzo częsty element, nie zostawiamy nierozwiązanych spraw, staramy się przebaczać od razu” [W8M]; „Nauczyłam się tego, żeby nie zostawiać jakichś tam niedomówień, że jak coś jest niewyjaśnione, to próbować to napisać, przeprowadzić dialog, żeby nie odkładać rzeczy, które się będą gdzieś tam gromadzić” [W11K].

Uczestniczący w badaniach animatorzy zgodnie podkreślali, że wprowadzenie zasad dialogu do codziennego życia jest długim procesem, który z jednej strony wymaga wspólnej decyzji małżonków, z drugiej natomiast – stałej, systematycznej pracy. Mimo długoletnich wysiłków naszym rozmówcom ciągle zdarzają się porażki w tym obszarze: „Staram się stosować dialog, ale mi to nie wychodzi. Ciągłe na nowo podejmuję dialog” [W10M]; „Teorię znamy, ale z praktyką borykamy się na co dzień” [W11K]. Pary z dłuższym stażem wskazywały jednak na pewien automatyzm w stosowaniu dialogu, który wydaje się gwarancją sukcesu: „My żyjemy dialogiem absolutnie na co dzień, w każdej chwili [...]. Nie mamy formalnej instytucji dialogu, tylko te cztery zasady dialogu przeplatają nasze życie” [W14M]; „Od pierwszego weekendu wisi u nas w kuchni kartka z zasadami dialogu. W tej chwili nawet jej nie zauważam, bo mam to w sobie” [W4M].

Animatorzy, nawet ci z niedużym stażem, świadomi są procesualnego charakteru małżeństwa. Jedna z rozmówczyń mówi o tym wprost, analizując swoje doświadczenie wyniesione z pracy w ramach Spotkań Małżeńskich: „Myślę, że największa taka moja wiedza czy mądrość to jest to, że małżeństwo staje się, czyli my zawieramy sakrament, ale tak naprawdę nasze małżeństwo staje się, czyli jest w procesie” [W13K]. Małżonkowie wskazują w swoich wypowiedziach na kolejne fazy, przez które przechodził czy też będzie jeszcze

przechodzić ich związek, na przeplatające się okresy rozwoju i kryzysu, który bywa punktem wyjścia do rozwoju: „Rozpoczynając pracę animatora, wiedziałam, czym jest małżeństwo, że przyjdą kryzysy, że to jest zawsze, że na pewno całe życie nie będzie takie sielankowe, że jest etap zakochania, później dojrzałości w związku, potem pewien rodzaj stagnacji, że człowiek przeżywa różne etapy” [W7K]. Zarówno same rekolekcje, jak też trwanie we wspólnocie przy Spotkaniach Małżeńskich, pozwala wielu z tych kryzysów jednak uniknąć, co zgodnie dostrzegają badani.

Rozwój w małżeństwie i poprzez małżeństwo następuje stopniowo, wymaga dużo wysiłku ze strony obojga małżonków, jak również wsparcia z zewnątrz. Takiego wsparcia udziela wspólnota Spotkań Małżeńskich w ramach małych grup czy też warsztatów dla animatorów i innych działań o charakterze formacyjnym. Niezwykle istotne okazują się wszelkie kontakty między małżeństwami, dzielenie się swoimi doświadczeniami, jak również perspektywa wnoszona przez kapłana, towarzyszącego małżeństwom w trakcie spotkań. Jedna z animatorek z długim stażem wypowiada się właśnie na ten temat, analizując kolejne etapy rozwoju: „To odbywało się etapami, najpierw przyglądaliśmy się swojemu małżeństwu pod kierunkiem tych, którzy nas prowadzili i uczyli [...]. Były warsztaty, spotkania animatorów, uczyliśmy się od starszych od nas małżeństw, wspólne rozmowy, spotkania. Bardzo pożyteczny był czas, jaki spędzaliśmy indywidualnie z poszczególnymi małżeństwami i kapłanami, przygotowując się do kolejnych weekendów” [W5K]. Wypowiedź ta dobrze pokazuje, w jaki sposób Spotkania Małżeńskie mogą być dla małżeństw wsparciem w ich rozwoju. Co ciekawe, to wsparcie jest tym większe, im większe jest też samo zaangażowanie małżeństwa w pracę na rzecz innych.

Podsumowanie

Dzięki Spotkaniom Małżeńskim pary zdobywają nową wiedzę, zwłaszcza z zakresu podstaw komunikacji i budowania relacji, jak również narzędzia, które pozwalają im tę wiedzę stosować w codziennym życiu. Mają też wgląd w doświadczenia innych małżeństw, do których odnosi się kapłan, wskazując na perspektywę nauki Kościoła. Udział we wspólnocie pozwala dodatkowo na dzielenie się swoimi doświadczeniami oraz korzystanie ze wsparcia innych małżonków, m.in. w sytuacji kryzysu. Poza wymiarem poznawczym rozwój dotyczy obszaru emocjonalnego, społecznego i duchowego małżonków. Polega też na budowaniu pełniejszej relacji małżeńskiej, opartej na partnerskich stosunkach i zaufaniu oraz na poszanowaniu siebie nawzajem w swej różnorodności. Nabyte w toku formacji w ramach Spotkań Małżeńskich umiejętności z zakresu komunikacji interpersonalnej małżonkowie mogą wykorzy-

stywać również w innych sferach swojego życia, jak chociażby w kontakcie z dziećmi czy też w pracy. Dialog podnosi poziom refleksyjności małżonków, prowadząc ich drogą do pełniejszego rozwoju jako osoby zgodnie z założeniami chrześcijańskiego personalizmu.

Spotkania Małżeńskie poprzez prowadzone działania oraz propozycję formacyjną wnoszą do duszpasterstwa małżeństw wymiar nowoczesnej wiedzy i praktyki z zakresu psychologii komunikacji, ujmowanej w odniesieniu do sakramentalnego wymiaru związku między małżonkami. Ich duża efektywność we wspieraniu małżeństw, w tym par w kryzysie, może wynikać z tego, że rekolekcje prowadzone są przez inne, bardziej doświadczone małżeństwa, w ścisłym kontakcie z przygotowanym odpowiednio kapłanem. Tego typu spotkania rekolekcyjne o charakterze warsztatowym, niekoniecznie w ramach Spotkań Małżeńskich, z uwzględnieniem podstawowej wiedzy z zakresu komunikacji między małżonkami, warto by zaproponować jako stały element duszpasterstwa małżeństw katolickich. Dla podtrzymania owoców rekolekcji w codziennym życiu niezwykle ważna wydaje się przynależność małżeństw do wspólnoty właśnie o charakterze małżeńskim, w której możliwa jest wymiana doświadczeń i udzielanie sobie wzajemnego wsparcia.

Znacząca rola małżonków animatorów w działaniach prowadzonych w ramach Spotkań Małżeńskich odzwierciedla przywołane wcześniej rosnące znaczenie laikatu w duszpasterstwie małżeństw. Badania pokazały, jakie efekty tego typu zaangażowanie może przynosić – zarówno dla samych małżonków i ich rodziny, jak też innych członków wspólnoty Kościoła, jakimi są uczestnicy rekolekcji.

Nie sposób przeoczyć znaczenia, jakie w życie samych badanych animatorów wnosi wymiar pracy na rzecz innych małżeństw. Warto podjąć dalsze badania na ten temat. Jednak już teraz należy stwierdzić, że taka forma zaangażowania w Kościele, jednocząca małżonków i dająca im poczucie misji i spełnienia również poza domem rodzinnym, pozwala na stałą formację, rozwój osobowy i duchowy małżonków oraz małżeństwa jako ich wspólnoty. Jest to szczególnie znaczące w przypadku par z dłuższym stażem, na etapie wychodzenia dzieci z domu, kiedy to czasu na działania poza rodziną jest nieco więcej, a wspólne przestrzenie działania wydają się niezwykle potrzebne i jednoczące.

Jak pokazały badania, Spotkania Małżeńskie dają małżeństwu skuteczne narzędzia, umożliwiające ich rozwój. Rozwój ten dotyczy małżonków jako osób oraz małżeństwa jako wspólnoty dwojga kochających się ludzi. Ma charakter wielowymiarowy. Dostrzegamy go zwłaszcza w przypadku samych animatorów ze względu na ich znaczny i systematyczny wysiłek włożony w pracę nad swoim małżeństwem oraz drogę formacyjną i trwanie we wspólnocie. Jednak zgodnie z wypowiedziami badanych to doświadczenie rozwoju

dotyczy również uczestników spotkań rekolekcyjnych, a jest pogłębione, jeżeli para kontynuuje dialog małżeński i formację, uczestnicząc w spotkaniach małych grup.

Warto podkreślić, że rozwój małżonków i ich związku wspierany przez Spotkania Małżeńskie następuje w dużej mierze na drodze małżeńskiego dialogu i poprzez ten dialog – dialog, który prowadzi do spotkania z drugim człowiekiem w miłości, umożliwia budowanie więzi i pielęgnowanie miłości i jedności małżeńskiej opartej na relacji z Bogiem (por. Grzybowski 2013, 8-9). W takim rozumieniu Spotkania Małżeńskie stają się drogą rozwoju dla samych małżonków i małżeństwa jako wspólnoty.

Wyniki badań oraz wnioski z nich wypływające mogą być podstawą do sformułowania kilku istotnych rekomendacji dla prowadzenia przez Kościół duszpasterstwa małżeństw i rodzin. Niezwykle istotne jest, aby w duszpasterstwo zaangażowani byli nie tylko kapłani, ale również doświadczony stażem i wiekiem małżeństwa, które będą mogły dzielić się swoimi doświadczeniami ze wspólnego życia, wiedzą i przemyśleniami. Dobre owoce przynosi połączenie w prowadzeniu małżeństw przez Kościół elementów formacji duchowej z przekazem wiedzy z zakresu psychologii małżeństwa i komunikacji oraz pokazywaniem konkretnych narzędzi, które mogą pomóc w codziennym życiu, budowaniu relacji i komunikowaniu się. Podstawowym narzędziem, które możemy „zapożyczać” ze Spotkań Małżeńskich, jest właśnie dialog małżeński wraz z jego naczelnymi dla ruchu zasadami, które świetnie sprawdzają się w praktyce życia badanych animatorów. Do wzrostu duchowego, rozwoju małżonków i małżeństwa, niezbędne wydaje się funkcjonowanie we wspólnocie innych par, zatem ważne jest rozwijanie różnego rodzaju wspólnot parafialnych i ponadparafialnych o charakterze małżeńskim, które będą wspierały młodszych i starszych małżonków w korzystaniu z sakramentalnej łaski na ich wspólnej drodze życia. Tak rozumiane duszpasterstwo małżeństw niewątpliwie wspiera również rodzinę, która budowana jest na fundamencie więzi małżeńskiej.

BIBLIOGRAFIA

- Biel, Stanisław. 2016. Komunikacja małżeńska kluczem wychowania do dialogu – sprawozdanie z badań. *Edukacja Elementarna w Teorii i Praktyce*, 8(29/3), 33-56.
- Franciszek. 2016. *Adhortacja apostołska „Amoris laetitia”*.
- Frydrychowicz, Stefan. 1999. *Proces mówienia*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Grzybowski, Jerzy. 2019. *Dialog jako droga duchowości w małżeństwie i nie tylko*. Warszawa: Wydawnictwo M.
- Grzybowscy, Irena i Jerzy. 2015. *Spotkania Małżeńskie. Podręcznik dla prowadzących rekolekcje podstawowe*. Warszawa: Spotkania Małżeńskie.

- Harwas-Napierała, Barbara. 2006. *Komunikacja interpersonalna w rodzinie*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Kamiński, Ryszard. 2010. Troška duszpasterstwa rodzin o małżeństwo i rodzinę. *Roczniki Pastoralno-Katechetyczne*, 2(2), 5-24.
- Katechizm Kościoła katolickiego*. 1994. Warszawa: Wydawnictwo Pallottinum.
- Kaźmierczak, Maria i Mieczysław Plopa. 2008. *Kwestionariusz Komunikacji Małżeńskiej*. Warszawa: Wydawnictwo VIZJA PRESS&IT.
- Kodeks prawa kanonicznego*. 1983. Warszawa: Wydawnictwo Pallottinum.
- Leśniak, Marek. 2003. Małżeństwo. Hasło w: *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. Andrzej Zwoliński, 275. Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne.
- Liberska, Hanna i Mirosława Matuszewska. 2001. Wybrane psychologiczno-społeczne mechanizmy funkcjonowania małżeństwa. W: *Małżeństwo: męskość, kobiecość, miłość, konflikt*, red. Hanna Liberska i Mirosława Matuszewska, 13-46. Poznań: Wydawnictwo Humaniora.
- Piotrowski, Paweł. 2014. Pseudodiálogo jako (pseudo)komunikacja w pseudowychowaniu. W: *Sytuacje i przestrzenie edukacyjne – nowe propozycje odczytania*, red. Józef Górniewicz, Edyta Borys i Małgorzata Stańczak, 29-42. Olsztyn: Centrum Badań Społecznych UWM.
- Ryś, Maria. 2004. Jakość związku małżeńskiego a poziom bliskości małżonków i sposoby rozwiązywania przez nich konfliktów. *Studia Psychologica*, 5, 57-67.
- Sarmiento, Augusto. 2002. *Małżeństwo chrześcijańskie*. Kraków: Wydawnictwo M.
- Skorowski, Henryk. 2003. Dialog. Hasło w: *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. Andrzej Zwoliński, 105. Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne.
- Sobczyk, Adam Józef. 2014. Rodzina chrześcijańska w nauczaniu Papieża Franciszka. *Teologia i Moralność*, 2(16), 201-214.
- Sobór Watykański II. 1965. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*.
- Śmigiel, Wiesław. 2010. Zrzeszenia rodzin katolickich w Polsce. *Roczniki Pastoralno-Katechetyczne*, 2(57), 65-75.
- Tarnowski, Janusz. 2003. *Jak wychowywać? W ogniu pytań*. Ząbki: Wydawnictwo Apostolicum.

KATARZYNA STANKIEWICZ – dr nauk humanistycznych w zakresie pedagogiki, magister pedagogiki i filologii polskiej. Obecnie pracuje jako adiunkt na Wydziale Studiów nad Rodziną Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Naukowo zajmuje się pedagogiką rodziny oraz pedagogiką międzykulturową, w tym wsparciem rodziny w sytuacji migracji. Obecnie kieruje projektem badawczym Narodowego Centrum Nauki na temat adaptacji szkolnej uczniów z rodzin migrantów powrotnych.

ANNA KOCHAN – absolwentka Wydziału Studiów nad Rodziną Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, magister nauk o rodzinie. Od ponad 10 lat związana ze Stowarzyszeniem Spotkania Małżeńskie, gdzie jako animator wraz z mężem Robertem podejmuje prace na rzecz innych małżeństw i narzeczonych, prowadząc weekendowe rekolekcje dla małżeństw oraz Wieczory dla Zakochanych, przygotowujące młodych do sakramentu małżeństwa. Swoje zainteresowania naukowe koncentruje wokół problematyki rodziny, małżeństwa oraz kryzysu małżeńskiego.

ARTYKUŁY RECENZYJNE

Poznać kochając, kochać poznając prawdziwą rzeczywistość

To know by loving love while knowing the true reality

JADWIGA CLEA MORENO-SZYPOWSKA

Instytut Badań Literackich (PAN), Polska

clea.moreno-szypowska@ibl.waw.pl

<https://orcid.org/0000-0002-5501-8860>

Krzysztof Stachewicz, *Doświadczyć prawdziwej rzeczywistości. Prolegomena do filozofii mistyki: T. 1. Filozofia doświadczenia mistycznego* (ss. 396) i T. 2. *Człowiek wobec doświadczenia mistycznego* (ss. 245), Wyd. Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydział Teologiczny, Poznań 2019

Abstract: An article on Krzysztof Stachewicz's book *Experiencing True Reality. Prolegomena to the philosophy of mysticism: T. 1. Philosophy of mystical experience* and T. 2. *Man to the Mystical Experience*, thoroughly discusses the long-standing research of the Poznań professor, who is one of the few Polish scholars studying mysticism from the point of view of philosophy. These two terms – mysticism and philosophy – may seem difficult to reconcile, but nevertheless they have gone hand in hand since the dawn of time, as evidenced for example by the thought of Pythagoras and his disciples. Stachewicz describes exhaustively and accessibly the course of the history of philosophy, mainly but not exclusively in the West, focusing on how the mystical declarations experienced by thinkers influenced their view of the world. Reading this work, a picture emerges of an empirical experience of transcendence, not always with a confessional tinge, sometimes – surprisingly – a secular one, which modifies the philosophical perception of reality. Stachewicz first states exactly what he means by the terms in question: experience, mysticism and philosophy, in order to avoid the vagueness with which the first two terms in particular are clothed. Understanding experience as a path to knowledge of true reality, and mysticism as a loving attitude, and philosophy as a love of truth manifested in reality, the author traces

this compilation in the reflections of philosophers as diverse as the ancient Plato and the 20th century Bernard Russell. Regarding philosophy in a broader sense, and thus including the writers, he also charts the course of thought or experience of St. John of the Cross and Georges Bataille, among others. Not limiting himself to the culture closest to us, the researcher sets out to explore this reality in other circles, from Hinduism – focusing on Ramakrishna; to Buddhism and Buddha; Judaism as revealed by Philo of Alexandria; and Islam with the figure of Abu Hamid al-Ghazali. The author's work as a whole is a profound study of the history of the philosophy of mysticism, pioneered in Poland by Krzysztof Stachewicz, while the book under review is one of the first of its kind in the world.

Keywords: experience; philosophy; mysticism; truth; reality; Krzysztof Stachewicz

Abstrakt: Artykuł poświęcony książce Krzysztofa Stachewicza *Doświadczyć prawdziwej rzeczywistości. Prolegomena do filozofii mistyki: T. 1. Filozofia doświadczenia mistycznego i T. 2. Człowiek wobec doświadczenia mistycznego*, wnikliwie omawia wieloletnie badania poznańskiego profesora, który jest jednym z niewielu polskich badaczy mistyki z punktu widzenia filozofii. Te dwa terminy – mistyka i filozofia – wydawać się mogą trudne do adekwatnego powiązania, niemniej jednak od zarania dziejów idą w parze, czego dowodem jest choćby myśl Pitagorasa i jego uczniów. Krzysztof Stachewicz szczegółowo i przystępnie opisuje przebieg dziejów filozofii, głównie zachodniej, lecz nie tylko, skupiając się na tym, jak przeżyte przez myślicieli doświadczenia mistyczne wpłynęły na ich obraz świata. Podczas lektury tej pracy wyłania się obraz empirycznego doznania transcendencji, nie zawsze o zabarwieniu konfesyjnym, czasami – ku zaskoczeniu – laickim, które modyfikuje filozoficzną percepcję rzeczywistości. Stachewicz najpierw dokładnie podaje, co rozumie przez omawiane pojęcia: doświadczenie, mistykę oraz filozofię, by uniknąć niejasności, którymi obleczone są w szczególności pierwsze dwa terminy. Rozumiejąc doświadczenie jako drogę do poznania prawdziwej rzeczywistości, zaś mistykę jako nastawienie pełne miłości, a filozofię jako ukochanie prawdy objawiającej się w rzeczywistości, autor śledzi tą kompilację w rozważaniach tak różnych filozofów jak starożytny Platon i XX-wieczny Bernard Russell. Traktując filozofię w znaczeniu szerszym, a więc także włączając w nią literatów, kreśli tok rozmyślań bądź doznań m.in. św. Jana od Krzyża i Georges'a Bataille'a. Nie ograniczając się do najbliższej nam kultury, badacz wyrusza na poszukiwanie tej rzeczywistości w innych kręgach: hinduizmie – skupiając się na Ramakrishnie; buddyzmie i Buddzie; judaizmie w odświeżeniu Filona z Aleksandrii; oraz islamie z postacią Abu Hamida al-Ghazali. Całość pracy stanowi głębokie studium historii filozofii mistyki, której pionierem w Polsce jest Krzysztof Stachewicz, zaś recenzowana książka – to jedno z pierwszym takich przedsięwzięć na skalę światową.

Słowa kluczowe: doświadczenie; filozofia; mistyka; prawda; rzeczywistość; Krzysztof Stachewicz

*Im bardziej się poznaje, tym bardziej się kocha,
i im bardziej się kocha, tym bardziej się poznaje.*

(św. Katarzyna ze Sieny, *Dialog o Bożej opatrności,
czyli księga Boskiej nauki*)¹

Czym jest filozofia mistyki? Powszechnie znana jest filozofia religii, lecz „mystyki”? Czyżby była ona jej częścią podobnie, jak filozofia muzyki wchodząca w skład estetyki, bądź moralność – etyki? A może – jak sugeruje pełen tytuł książki profesora dr. hab. Krzysztofa Stachewicza *Doświadczyć prawdziwej rzeczywistości. Prolegomena do filozofii mistyki*, wydanej w 2019 roku przez Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, w którym nie ma słowa „religia” – jest ona osobną dziedziną filozoficzną, niezależną od wiary, co nadaje „mystyce” inne znaczenie, bardziej wszechstronne, ale mniej konkretne? Jeśli tak, to rodzi się pytanie, jak zaszcześcić na drzewie mistyki odmienną gałąź filozofii, aby zrośnięta zaowocowała, nadając nowe znaczenie najgłębszej ludzkiej duchowości. Jak złączyć „doświadczenie” – korzeń mistyki – z „prawdziwą rzeczywistością” – konarem filozofii – tak, by otrzymać żywe ciało, które zdrowe wyrosnie na podłożu ludzkich rozważań, stając się ich integralną, pozwalającą się badać, częścią? Choć wydawać się może, że filozofia mistyki, jest czymś nowym, to Krzysztof Stachewicz pokazuje, że wręcz przeciwnie, od zawsze obecna ona była w ludzkim poznaniu, które poruszała miłosnym pragnieniem. Idąc za zdaniem św. Katarzyny ze Sieny – cytowanym w motcie niniejszej recenzji – można by rzec, że filozofia mistyki to poznanie prawdziwej rzeczywistości w miłosnym doświadczeniu jej obecności. Autorzy omawiani przez K. Stachewicza uważają w większości, że doświadczenie mistyczne jest w porządku poznawczym trwale związane z miłością. Oznacza to tyle, że jest ono aktem poznawczym, dokonującym się w życiu, którego istotą jest miłość, dzięki czemu możliwy jest intelektualny i emocjonalny rozwój ludzkiej osobowości. Poświadczeniem powyższych enuncjacji są przytoczone przez Krzysztofa Stachewicza poglądy takich myślicieli jak: ojciec Kościoła z Hippony „Przeżycie mistyczne ma dla Augustyna charakter relacyjny i miłosny” (s. 256, t. 1), mistrz zen Willigis Jäger – „Zbawienie w powyżej nakreślonej perspektywie to poznanie rzeczywistości, poznanie Całości i poczucie jedności z nią. Z doświadczenia jedności ze wszystkim wypływa jednak prawdziwa miłość, a człowiek kochający jest miłością obdarowywany. Powszechna miłość rodzi postawę otwarcia na życie, na wszystko, co istnieje, bo wszystko objawia boską przyczynę bytu, wszystko jest w tej perspektywie święte. Świadomość bycia nie-podzielnym rodzi poczucie wszechobejmującej miło-

¹ Katarzyna ze Sieny 2012, 191.

ści”² (s. 23, t. 2). Oba cytaty potwierdzają, że „pełnia poznania jest możliwa wyłącznie dzięki i poprzez miłość”, wątek który „będzie przewijał się przez całą tradycję filozoficzną” (s. 256, t. 1), jak konstatuje autor. Stąd posługiwanie się językiem erotycznym dla opisu doświadczeń mistycznych zarówno duchowych (często związanych z *Pieśnią nad Pieśniami*), jak i świeckich. Ten pierwszy potwierdza Orygenes, dla którego: „*Pieśń nad Pieśniami* jest [...] podręcznikiem do filozofii kontemplacji (*enoptyki*), a język erotyczny uważa za najbardziej adekwatny do mówienia o doświadczeniu Boga, gdyż w nim «używamy mowy po to, aby wykroczyć poza nią» [cyt. za: B. McGinn, P.F. McGinn, *Mistycy wczesnochrześcijańscy. Wizje Boga u mistrzów duchowych*, tłum. E.E. Nowakowska, Kraków 2008, s. 23]” (s. 244, t. 1). Drugi pogląd wyraża Georges Bataille, dla którego: „W erotyzmie prawdą bytu jest ukochana [porównać ją można do Oblubienicy z *Pieśni nad Pieśniami*], przez nią znika nieciągłość/złożoność rzeczywistości i ujawnia naturę bytu, istotę i prawdę bycia – ciągłość. [...]. Erotyka jawi się jako partycypacja śmierci [tutaj przychodzi na myśl wers z *Pieśni nad Pieśniami*, gdzie czytamy: «8. 6 [...] jak śmierć ,jest’ miłość»³], a ta radykalnie znosi nieciągłość bytu. Doświadczenie mistyczne to moment «gwałtownie zjawiającej się wieczności»” (s. 93, t. 2). Oblubieniec i Oblubienica zespala się w miłosnym uścisku i w rajskim ogrodzie *Pieśni nad Pieśniami* poznają się nawzajem. Książka Krzysztofa Stachewicza zaprasza, by pójść ich śladem i, opuściwszy zatłoczoną metropolię współczesności, wejść do sadu, w którym rosną drzewa filozofii mistyki i zasmakować owoców miłosnego poznania. Człowiek współczesny, nieustannie doskonalący swą fizyczność, zaniedbuje niekiedy własną duchowość, nikt go nie uczył, jak i gdzie może zaspokoić mistyczne pragnienie, które odczuwa wbrew pozornej obojętności. Szukając po omacku, często natrafia na egzotyczne owoce medytacji Wschodu i sięga po nie, mimo że nie w pełni je rozumie. Rozpowszechnione zainteresowanie dalekimi przejawami „nowej” duchowości potwierdzają prorocze słowa niemieckiego benedyktyna, mistrza Zen – Willigisa Jägera – otwierające jako motto opisywaną książkę – w których stwierdza, że: „XXI stulecie będzie wiekiem mistyki”⁴. Współczesny

² Jakże piękne i pouczające są te ostatnie słowa, które chciałoby się na zawsze zapieczętować w ludzkich sercach: „Świadomość bycia nie-podzielny rodzi poczucie wszechobjmującej miłości”.

³ *Pieśń nad Pieśniami* w: *Pisma. Przekład interlinearny z kodami gramatycznymi, transliteracja oraz indeksem słów hebrajskich i aramejskich*, 2014, s. 468.

⁴ Jest nader prawdopodobne, że Willigis Jäger zaczerpnął ową profetyczną deklarację od francuskiego myśliciela – André Malraux (1901–1976) – który zapytany w roku 1990 na łamach tygodnika „Le Nouvel Observateur” przez francuskiego dziennikarza André Frossarda (1915-1995): „Czy wiek XXI będzie religijny?”, odparł: „Wiek XXI będzie mistyczny albo nie będzie go wcale” (Kłoczowski 2001, 5). Podobne zdanie, lecz bardziej skonkretyzowane, gdyż odnoszące się do wyznawców chrześcijaństwa, znaleźć można w pismach niemieckiego teologa katolickiego – Karla

świat nacechowany indywidualizmem zachęca każdego, by stworzył sobie swoją własną osobistą religię. Pomimo że zanika w niej autorytet dawnych świadków tradycji, nadal przydatna jest pomoc znawcy, który pokaże, jak spożywać nieznany owoc. Takim to przewodnikiem może być książka K. Stachewicza, która jest jednocześnie naukowym źródłem wiedzy i odpowiedzią na mistyczne przebudzenie współczesnego społeczeństwa. Nie ma ona w polskim świecie wydawniczym żadnego – z tego, co mi wiadomo – odpowiednika⁵, w którym w dwóch tomach zebrano całą myśl dotyczącą filozofii mistyki, począwszy od starożytności i średniowiecza, poprzez czasy nowożytne aż do współczesności. Można więc śmiało powiedzieć, że znalazła się w niej gruntownie opracowana i uporządkowana cała wiedza o filozofii mistyki i nie jest to bynajmniej przesada, autor bowiem nie ogranicza się do kultury zachodniej, uwzględnia także wschodnią oraz rozszerza pole semantyczne „mystyki” o strefę niezwiązaną z istotą Boską. *Doświadczyć prawdziwej rzeczywistości* to tytaniczne przedsięwzięcie, już samo w sobie godne podziwu, tym bardziej jeśli weźmiemy pod uwagę aktywność profesora Stachewicza, autora licznych książek, artykułów i recenzji⁶ z zakresu etyki, filozofii i teologii, a także jego obowiązki uniwersyteckie i wydawnicze. *Doświadczyć prawdziwej rzeczywistości* to pozycja bardzo erudycyjna⁷, której celem jest – jak informuje autor we wstępie nazwanym *Tytułem wprowadzenia* – introdukcja do filozofii mistyki (s. 12, t. 1), podkreślając jednocześnie, że nie ma ona być „opracowaniem typu podręcznikowego” (s. 12, t. 1), ale raczej próbą pokazania, jak ściśle są związane filozofia z mistyką (s. 13, t. 1). Czytelnik z pewnością stwierdzi, że zamierzony cel został nie tylko osiągnięty, lecz przekroczony, bo bardziej niż z próbą mamy tu do czynienia z dogłębną analizą poruszanego tematu, a ogro-

Rahnera (1904–1984). Pisał on: „chrześcijanin jutra będzie albo mistykiem – kimś, kto czegoś doświadczył – albo nie będzie go wcale” (zob. K. Rahner, *Schriften zur Theologie VII*, Einsiedeln-Zürich-Köln 1966, s. 22 cyt. za: Tokarski 2007, 198).

⁵ Polski czytelnik może sięgnąć m.in. do poniższych publikacji w języku polskim zamieszczonych w wyczerpującej bibliografii, znajdującej się pod koniec każdego z tomów: Karla Alberta *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki* (Kęty 2002), Mieczysława Gogacza *Filozoficzne aspekty mistyki. Materiały do filozofii mistyki* (Warszawa 1985) oraz Jana Krzysztofa Pawłowskiego *Dyskurs i asceza. Kształtowanie człowieczeństwa w kontekście mistyki filozoficznej* (Tyniec 2007).

⁶ Wśród nich wymienić można: *Etologia o miłości i moralności* (Lublin 1998), *W poszukiwaniu podstaw moralności: tomistyczna etyka prawa naturalnego a etyka wartości Dietricha von Hildebranda* (Kraków 2001), *Problem ugruntowania moralności: studium z etyki fundamentalnej* (Warszawa 2006), *Świętość czy jakość życia?* (Kraków 2010), *Być czy nie być? Człowiek wobec samobójstwa* (Kraków 211), *Człowiek i jego ethos: studia, szkice, polemiki z antropologii filozoficznej i etyki* (Poznań 2011), *Milczenie wobec dobra i zła: w stronę etyki sygetycznej i apofatycznej* (Poznań 2012) czy *Żyć i rozumieć: szkice o człowieku i moralności* (Poznań 2013).

⁷ Erudycja Krzysztofa Stachewicza, dowód jego rozległej wiedzy, nigdy nie przytłacza czytelnika. Przytaczane przez niego zdania innych służą pogłębieniu filozoficznego wywodu. Bogactwo odesłań do źródeł skrupulatnie dokumentuje analizy poglądów, zezwalając, by czytający sam wyrobił swój osąd na ich temat. Erudycja ta świadczy o szacunku autora do odbiorcy jego pracy.

mowi dostarczonej wiedzy zawsze towarzyszy wyczerpujące objaśnienie, jasno przedstawione za pomocą licznych przykładów. Autor traktuje omawianych filozofów jako osoby, wiarygodnych świadków ludzkich dziejów, toteż każdorazowo przedstawia ich krótkie biografie, dzięki czemu czytelnik widzi nieznane mu dotąd oblicza, które mogą go zachwycić⁸. To personalistyczne podejście do autorów, dawnych i współczesnych, nieredukujące ich do sfery intelektualnej – czysto abstrakcyjnej, oderwanej od okoliczności – lecz uwzględniające ich życie, tak historyczne – związane z wydarzeniami świata – jak i duchowe – dziejące się wewnątrz nich – jest rysem wyróżniającym K. Stachewicza. Ta wrażliwość na Drugiego widoczna jest w sposobie pisania autora, zawsze starającego się przejrzeć przedstawić omawiane zagadnienia, nawet jeśli wymykają się one słowom, co jest cechą charakterystyczną doświadczenia mistycznego. Krzysztof Stachewicz prowadzi czytelnika niewidzialną ręką, nie odsłaniając swoich osobistych opinii, tak by w żaden sposób nie wpłynąć na poglądy czytających i nie przesłonić dyskursu. „Prawdziwa rzeczywistość”, której nie powinniśmy utożsamiać z żadnym bytem personalnym, przeziera przez karty książki. Umożliwia to szerszemu gronu czytelników rozważanie nieznanego im aspektu „uniwersalizmu” przeżyć mistycznych, ściśle wpisanych w naturę człowieka, bez względu na jego stosunek do religii i proveniencję (s. 32-33, t. 1). Autorowi udało się bowiem znaleźć we wszystkich kulturach wspólną płaszczyznę, którą jest „doświadczenie prawdziwej rzeczywistości” i które, uwiecznione w mistycznych opisach, zostaje poddane filozoficznemu namysłowi.

Zanim przejdziemy do ich przedstawienia, objaśnijmy, tak jak to robi autor, główne terminy, wokół których będzie krążyć całość tematyczna wywodu: „filozofię mistyki” oraz „doświadczenie prawdziwej rzeczywistości”. Oba sformułowania podzielić można na oddzielne: filozofię, mistykę, doświadczenie oraz prawdziwą rzeczywistość. Tak też, chcąc zająć się przedstawieniem filozofii mistyki, należy najpierw podjąć wysiłek objaśnienia, co przez nią się rozumie. Wydawać by się mogło, że bogactwo odcieni znaczeniowych, które zawierają w sobie zarówno „filozofia”, jak i „mistyka”, nie pozwala w sposób dla wszystkich zrozumiały zdefiniować, czym jest ich złączenie w postaci „filozofii mistyki”. Autor pokonuje tę wstępną trudność z genialną prostotą, uznając zarówno filozofię, jak i mistykę za intencjonalny proces, naznaczony

⁸ Dla przykładu niechaj posłuży moje osobiste doświadczenie: dzięki książce Krzysztofa Stachewicza poznałam wychowanego „w tradycji radykalnego ateizmu” (s. 344, t. 2) rodu marksistowskiego – André Frossarda (1915-1995), który poprzez doświadczenie „wtargnięcia [w jego życie] Boga” (s. 345, t. 1) w formie światła, „przyjął chrzest i stał się znanym chrześcijańskim dziennikarzem i apologetą wiary” (s. 345, t. 1). Zetknięcie z jego figurą ugruntowało moją własną wiarę. Ta fascynująca postać, dokładniej omówiona w podrozdziale *Ekskurs André Frossard* (s. 343-348, t. 1) posłużyła autorowi do eksplikacji oraz unaocznienia zagadnienia religijnego nawrócenia i konwersji.

konkretnym zamiarem, który osiągnąć można odpowiednimi środkami. Ponieważ określenie „filozofia” jest znacznie bardziej zrozumiałe, niewidzialna dłoń prowadząca czytelnika, każe mu się zatrzymać dłużej (*Tytułem wprowadzenia*) nad polisemicznością pojęcia „mistyka”: „Rozmycie terminu powoduje bowiem, że rozumie się pod nim bardzo różne treści” (s. 11, t. 1), które mogą być zarówno pozytywne, jak i negatywne, dlatego dodaje: „Z jednej strony mamy oczekiwania na przeżycia mistyczne, które dadzą światło i pozwolą żyć w sposób duchowo pogłębiony, a z drugiej strony dystans i lęk przed zwodzeniem i anachronicznymi formami przeżywania świata i własnej egzystencji” (s. 12, t. 1). Raz nakreśliwszy etymologię słowa (zob. s. 40-41, t. 1), autor wraca do mnogości znaczeń i skłania się ku szerokiemu pojmowaniu „mistyki”, toteż wyróżnia jej trzy zasadnicze wersje. Czytamy: „Mistyka religijna jest, prawie zawsze, mistyką różnie, najczęściej radykalnie, rozumianej transcendencji (Bóg, bóstwo), mistyka naturalna to często mistyka immanencji, choć i tu finalnie może pojawić się transcendencja niejako «ukryta» w porządku immanencji (źródło duszy, dno duszy, pochłaniająca «ja» jednostkowe całość etc.). Natomiast mistyka filozoficzna łączy oba rodzaje mistycznych przeżyć, koncentrując się na szeroko pojętym *arche*, na prawdziwej/ostatecznej rzeczywistości” (s. 57, t. 1). Musimy dodać celem uściślenia, że mistykę autentyczną rozpoznać można po tym, że sięga zarazem „poza” i „w głąb” obszaru czasowego i przestrzennego. Należy również podkreślić, że różnica między ujęciem filozoficznym a mistycznym uwyraźnia się w tym, że filozof optuje za rozumieniem zagadnienia, zaś mistyk przedkłada uczucia ponad intelekt, gdyż – jak uważa hiszpański franciszkanin, renesansowy lekarz i autor mistyczny, Bernardino de Laredo – „kontemplacja filozoficzna może dać poznanie Boga, ale tylko kontemplacja mistyczna może dać Jego miłowanie, może zjednoczyć duszę z Bogiem” (s. 12, t. 1). Skróceni rzecz można – z zachodniego punktu widzenia – że filozofia dąży do poznania badanego przedmiotu za pomocą metody bazującej na rozumie, mistyka zaś, opierając się na doświadczeniu, zmierza do miłosnego zjednoczenia z rzeczywistością, co nie jest równoznaczne ze zdobyciem o niej wiedzy⁹. Filozofia rozjaśnia mistyczne „doświadczenie prawdziwej rzeczywistości”, nie pretendując do jego pełnego uchwycenia pojęciowego, a ono samo, wymykając się ludzkiemu rozumieniu, pozwala filozofowi trwać w pytaniu – jak mawiał Karl Jaspers¹⁰ – stając się świetnym materiałem dla rozważań, gdyż skupia w sobie najistot-

⁹ Na marginesie dodać można, że inaczej jest w teologii, gdzie poprzez wiarę szuka się wiedzy o Bogu, która także przynieść może zbawienie.

¹⁰ K. Stachewicz, omawiając w tomie 2 kwestię pewności i jej braku w mistyce, odwołuje się do tegoż myśliciela i pisze: „Karl Jaspers nie bez słuszności wskazywał na niebezpieczeństwa, jakie niesie przekonanie o posiadaniu prawdy: «Pycha posiadania absolutnej prawdy niszczy prawdę w świecie. W pewności niezbędna jest pokora trwania w pytaniu»” (s. 180, t. 2).

niejsze jego zainteresowania, od aksjologii po teorię poznania włącznie. Także termin „doświadczenie prawdziwej rzeczywistości” jest wieloaspektowy, ponieważ poprzez określnik „prawdziwy” łączy w sobie pojęcia „filozofii” i „mistyki”, gdyż „prawda” jest osią przewodnią zarówno jednej, jak i drugiej¹¹. Czym jest „doświadczenie”, trafnie objaśnia autor: „doświadczenie jest zawsze nierozdzieloną jednością bycia, dotknięciem przez rzeczywistość i interpretacją tego wydarzenia, dokonującą się w słowach, pojęciach, ale i obrazach oraz symbolach, wypracowanych wszak w procesie historycznym przez wspólnoty ludzkie” (s. 195, t. 1). Uzupełnia: „Trzeba też pamiętać z jednej strony o jednostkowości i oryginalności poszczególnych doświadczeń, a z drugiej strony o ich typowości, mieszcząc się w kategorii pewnej ogólności” (s. 195, t. 1). Dodać należy, że autor traktuje „doświadczenie” w sposób życiowy, więc nie jest ono punktowym dowodem obserwacji czy eksperymentu, lecz wpisana w kontekst egzystencjalny podstawą każdego ludzkiego istnienia, podlegającą zarówno sferze subiektywnego odczucia, jak i porządku oraz interpretacji obiektywnego świata, w którym się wydarza, a zatem wpisuje jednostkowość indywidualności w całość rzeczywistości. W skrócie rzecz można, że doświadczenie jest sposobem kontaktowania się z rzeczywistością, zawiera w sobie zarówno moment praktyczny – przeżycie – jak teoretyczny – zrozumienie i od niego właśnie zależy nasza wizja świata. Wytlumaczenia wymaga też termin „dotknięcie przez rzeczywistość”, a nawet samo „dotknięcie”, na którym opiera się doświadczenie. Jego sens oddaje subtelnie G.W.F. Hegel: „Być–przy–tym” (s. 201, t. 1), co zastosowane: „[...] w odniesieniu do treści egzystencjalnych, religijnych, prawd metafizycznych jest to fundament przyjęcia, przeżycia prawdziwości, wybicia się z postawy neutralnego obserwatora i rejestratora, przejście z obojętnego przyjmowania określonych treści jako informacji do afirmatywnego zaangażowania w te treści, przekucie ich na postawy, działania, rozumienia” (s. 201-202, t. 1). „Dotknięcie” niepostrzeżenie doświadcza człowieka, który pozostaje względem niego pa-

¹¹ Świadoma i pewna tego była Edyta Stein, która przez całe swe życie dążyła do prawdy i znalazła ją dopiero w *Księdze życia św. Teresy z Avila*. Krzysztof Stachewicz pisze: „Zamykając [tę] książkę, miała poczucie dotarcia do kresu swych poszukiwań i wypowiedziała słowa: «*Das ist Wahrheit!*» [To jest prawda!]” (s. 341, t. 1) i dodaje: „Momentalnie uchwyciła to, czego szukała przez lata na drodze żmudnych dociekań intelektualnych, w błysku oświecenia ujrzała Prawdę” (s. 341, t. 1), to sprawiło, że przyjęła wiarę chrześcijańską i wstąpiła do zakonu karmelitanek bosych. Jak więc wynika z objaśnienia K. Stachewicza, według Edyty Stein tylko poprzez czystą aprehensję można dotrzeć do prawdy o rzeczywistości. Filozoficzne spekulacje mogą jedynie nakierowywać umysł ku Prawdzie, nigdy jednak nie są w stanie w pełni jej uchwycić. Są one przygotowaniem intelektualnym, potrzebnym, lecz nie koniecznym, gdyż pierwszoplanowa rola przypada otwarciu na Prawdę, która spływa na człowieka niezależnie od jego woli. Sama tego doświadczyła i dzięki temu, że dała się ponieść głosowi płynącemu ze sfery transcendentnej, udało jej się osiąść prawdę, a raczej być przez nią posiadana.

sywny, ale jednocześnie obliuguje go do przyjęcia aktywnej postawy, zmuszając, by trwał przy „prawdziwej rzeczywistości” i dawał o niej świadectwo¹². Takie niezwykle przeżycie domaga się najpierw interpretacji poprzez wpisanie w odpowiednią kulturę, niosącą ze sobą pewne znaczenie, a później wypowiedzenia, czemu dała wyraz niemiecka zakonnica, dziś doktor Kościola: „Potrzeba wyrażania przez mistyków swych doświadczeń jest bardzo silna, by wspomnieć Hildegardę z Bingen, która zapadła na tajemniczą chorobę i dopóki cierpiała, dopóty nie opisała swych wizji” (s. 156, t. 2). Jedynie „prawdziwa rzeczywistość” jest w stanie dotknąć człowieka, a jest nią poczucie wieczności dane w życiu codziennym (s. 209, t. 1), jak podaje autor, używając frazy współczesnego francuskiego filozofa, pisarza i psychoanalityka – Jacques’a Durandeaux. Potwierdzenie tych słów znajdujemy u św. Augustyna, który pisze w *Wyznaniach*: „Przypuśćmy, że dla kogoś umilknąłby łomot jego krwi, że rozwiałyby się wszystkie jego wyobrażenia o ziemi, wodzie i powietrzu, że ucichłoby niebo dla tego człowieka i nawet sama jego dusza. Przypuśćmy, że przekroczyłaby ona siebie, wcale już o sobie nie myśląc. Przypuśćmy, że przestałyby do niego przemawiać sny i wizje, jak też słowa wszelkie i znaki, i w ogóle wszystko, co przemija. Wszystkie te rzeczy, jeśli potrafimy dosłyszeć ich orędzie, mają nam tylko jedno do powiedzenia: «Nie stworzyliśmy siebie same, lecz stworzył nas Ten, który na wieki trwa». Przypuśćmy, że po wypowiedzeniu tego napomnienia, abyśmy ich Stwórcy słuchali, pograżyłyby się już w milczeniu. I oto przemówiłby On sam nie poprzez owe rzeczy, ale swoim własnym głosem: usłyszelibyśmy, jak mówi nie językiem cielesnym ani głosem anioła, ani gromem z chmury, ani jakkolwiek zagadkową przypowieścią. Przypuśćmy, że Jego samego, którego we wszystkich tamtych rze-

¹² Postawę łączącą pasywny oraz aktywny stan człowieczy dany w doświadczeniu mistycznym najlepiej wyraża wypowiedź Edyty Stein, która pisze: „Istnieje pewien stan spoczywania w Bogu, stan pełnego odprężenia wszystkich sił duchowych, w którym nie robimy żadnych planów, nie podejmujemy decyzji – naprawdę nie działamy; całą przyszłość zdajemy na wolę Bożą, pozostawiając ją całkowicie losowi; taki stan był chyba moim udziałem wtedy, gdy jakieś przeżycie, które przerastało me siły, pochłonęło całkowicie moje siły życiowe i pozbawiło mnie wszelkiej aktywności. Spoczywanie w Bogu było we mnie śmiertelną ciszą. Na jej miejsce pojawiło się poczucie bezpieczeństwa, zawieszenia wszelkiej troski, odpowiedzialności i konieczności działania. A gdy poddałam się temu uczuciu, z wolna poczynało napępiać mnie nowe życie i popychać – bez jakiegokolwiek napięcia mej woli – do nowej działalności. Ten ożywczy przypływ jawił się jako emanacja aktywności i siły, która nie była moja, a która – nie stawiając żadnych wymagań mojej sile – zaczyna we mnie działać. Jedynym warunkiem takiego odrodzenia duchowego zdaje się być bierna chłonność – tak jak jest ona zakorzeniona w strukturze osoby” (cyt. za: Jędraszewskim, *Edyta Stein: Wiara jako decyzja*, „Filozofia Chrześcijańska” 2013, s. 68; który cytuje za: Teresą Renatą od Ducha Świętego, *Edyta Stein. Filozof i karmelitanka*, tłum. M. Kaczmarkowski, Paris 1973, s. 60). Stąd też wynika stwierdzenie Stachewicza, że: „W mistyce generalnie preferowana jest postawa nie kwietyzmu, ale aktywności, zaangażowania. Wszak poczucie jedności z innymi ludźmi, a nawet całością uniwersum bytowego każe przyjmować raczej postawy aktywistyczne niż pasywne” (s. 366, t. 1).

czach Kochamy, usłyszeliśmy już poza nimi – tak właśnie, jak wtedy wychylił się w krótkiej chwili, dotknęliśmy naszą myślą owej wiecznej Mądrości, która ponad wszystkimi rzeczami trwa niezmiennie” (Augustyn 2002, 244-245). W tym sformułowaniu zamyka się całość „prawdziwej rzeczywistości”, poczynając od świata jako idei Platona (s. 204-205, t. 1), aż po *sacrum* – Mircei Eliadego (s. 211, t. 1). To właśnie czasowość, której obligatoryjnie podlegamy, oddziela nas od „prawdziwej rzeczywistości”, zmuszając do istnienia w przestrzeni ciągłego przemijania, która przez swój ustawiczny upływ sprawia, że żyjemy w świecie iluzji. Pięknie to ujął św. Augustyn w swoich wcześniej cytowanych *Wyznaniach*, utożsamiając prawdziwą rzeczywistość z Bogiem: „Przypatrzyłem się też rzeczom istniejącym poniżej Ciebie i rozumiałem, że one ani nie istnieją w sposób zupełny, ani nie można rzec, żeby w sposób zupełny nie istniały. Są rzeczywiste w takiej mierze, w jakiej od Ciebie czerpią istnienie, lecz są nierzeczywiste w tym znaczeniu, że nie są tym, czym Ty jesteś. To bowiem naprawdę istnieje, co niezmiennie trwa” (Augustyn 2002, 182).

Mając dookreślone znaczenie podstawowych pojęć, pojawiających się w pełnym tytule omawianej książki, przejść możemy do jej struktury oraz omówienia poszczególnych części. Nie sposób w tej recenzji odnieść się do całości rozważań Stachewicza, który nie ogranicza się do jednego aspektu filozofii mistyki ani do konkretnego obszaru geograficznego lub czasowego, lecz analizuje ją wielopłaszczyznowo, nie pozostawiając żadnej ze sfer poza omówieniem. Porusza się on swobodnie po różnych obszarach i nie gubi się w gąszczu mnogich koncepcji, które metodologicznie i treściowo są od siebie nieraz bardzo odległe. To maksymalistyczne podejście nie dałoby się zamknąć w jednym tomie, stąd dwa oddzielne, o przejrzystej konstrukcji i klarownym wykładzie, gdzie unikając żargonu naukowego, autor dyskretnie wprowadza język filozoficzny, objaśniając go tak, by czytelnik wszystko rozumiał. Za dowód na uwagę autora względem lektora – gdyż książka nie jest dedykowana tylko specjalistom – posłużyć może następujący przykład. Czytamy: „Rozważania filozoficzne w Indiach przybierają ostatecznie charakter soterologii – metody, wyzwolenia, zbawienia” (s. 292, t. 1). Termin „soterologia”, który nie musi wszystkim być znany, zostaje w sposób jakby niewidzialny dyskretnie objaśniony.

Przezroczysta nić umiejętnie tka wywód, prowadzący od pierwszego tomu, skupionego na przedstawieniu filozofii doświadczenia mistycznego, do drugiego, gdzie autor wyklada, jaka jest postawa człowieka wobec tego przeżycia. Złożoność tematyki zmusza do uporządkowania jej w wielopłaszczyznowej konstrukcji, zamykającej się w rozdziałach, podrozdziałach i paragrafach, których dogodny podział pozwala czytelnikowi posuwać się w lekturze, nie gubiąc się w całości. Ta złożona konstrukcja zachowuje swoją stabilność i pokazuje bogactwo omawianych treści.

Po wprowadzeniu, gdzie autor przejrzyście wyklada zamiar swego przedsięwzięcia, mamy sekcję (*Rudymenty*), składającą się z dwóch eksplikatywnych rozdziałów (pierwszy *O potrzebie filozofii mistyki i kłopotach z nią związanych* i drugi: *Doświadczenie i prawdziwa rzeczywistość. Preliminaria pojęciowe oraz wstępne ustalenia*). Mają one charakter nie tyle wiedzo-poznawczy, ile metodologiczny – jak pokazaliśmy, objaśniając terminy: „filozofia mistyki” oraz „doświadczenie prawdziwej rzeczywistości”. Następną sekcja (*Doświadczenie mistyczne w przestrzeniach religijnych. Aspekty filozoficzne*) składa się z trzech rozdziałów (rozdział III *Chrześcijaństwo a doświadczenie mistyczne*, rozdział IV *Doświadczenie mistyczne w religiach niechrześcijańskich* i rozdział V *Rola i efekty doświadczeń mistycznych w ramach religii*) i choć przeważa w niej chęć przekazu niezbędnej historyczno-teologiczno-filozoficznej wiedzy, to analityczny kunszt interpretacyjny autora sprawia, że nie ogranicza się on do podawania suchych wiadomości, lecz uzupełnia je interesującymi wnioskami syntetyzującymi. Ta struktura wskazuje na obszary, po których poruszać się będzie Stachewicz: najpierw buduje fundamenty lingwistyczno-metodologiczne, by na nich wznieść budowlę wiedzy i teorii. Wszystkie rozdziały składają się z części ogólnej, wprowadzającej; potem autor przechodzi do przedstawienia najważniejszych aspektów; a całość wieńczy tzw. *Ekskursy*, poświęcone głównym reprezentantom wcześniej objaśnionych przedstawień. Zrozumiałe jest, że będąc specjalistą w dziedzinie mistyki chrześcijańskiej, od niej rozpoczyna, poświęcając jej osobny rozdział, co pozwala mu szerzej rozwinąć jej wątki, które przewijać się będą w obu tomach, w odróżnieniu od np. mistyki arabskiej, którą omawia jedynie w pierwszym. Rozdział, w którym K. Stachewicz rozpatruje doświadczenie mistyczne chrześcijaństwa, składa się z dwóch podrozdziałów: *O doświadczeniu mistycznym i jego kontekstach religijnych kilka uwag wstępnych* i *Doświadczenia mistyczne przeżywane i interpretowane na granicy chrześcijaństwa*. Hiszpański karmelita św. Jan od Krzyża łączy w sobie wszystkie wcześniej omówione zagadnienia i otwiera drogę do dalszych rozważań, jemu też poświęcony jest ekskurs. Omawiając wybrane zagadnienie, autor nie ogranicza się do rekonstrukcji czy interpretacji poglądów przedstawianej postaci, podejmuje też arcyciekawe analizy komparatystyczne, które tworzą mosty łączące dwa punkty skrajnie od siebie odległe w czasie lub przestrzeni, lecz intelektualnie bliskie. Widać to choćby w ekskursie poświęconym mistykowi z Fontiveros, gdzie Stachewicz przeciąga nić między XVI-wiecznym hiszpańskim poetą, piszącym o konieczności przejścia „przez długi proces oczyszczeń [sprowadzających się do «opróżniania» władz zmysłowych i duchowych¹³]” (s. 275, t. 1),

¹³ Jan od Krzyża wskazuje w wierszu *Całość Doskonalości*, że jeśli chce się dojść do świętości, najpierw należy „Zapomnieć wszego stworzenia” i wciąż: „Pamiętać na Stwórcę swego”, by „Strzec wewnętrznego skupienia / I kochać Umiłowanego” (Jan od Krzyża 2014, 117).

a fenomenologicznym pojęciem Edmunda Husserla „*époque*, oczyszczenia świadomości, uwolnienia jej od wszelkich presupozycji i wiedzy pojęciowej” (s. 275, t. 1). Zestawienie mistyki św. Jana od Krzyża z fenomenologią najlepiej odzwierciedla się w intelektualnej spuściźnie jego duchowej córki, karmelitanki Edyty Stein, która pozostawiła niedokończoną pracę *Wiedza Krzyża. Studium o św. Janie od Krzyża* (zob. Stein 1977)¹⁴. Myśl Husserla łączy rozważania św. Jana od Krzyża i św. Teresy Benedykty od Krzyża (imię zakonne Edyty Stein), na co wskazuje K. Stachewicz, który pisze, że dla niej, podobnie jak dla autora *Ciemnej nocy*, „poznanie mistyczne to [...] poznanie doświadczalne, co doskonale wpisywało się w paradygmat fenomenologii” (s. 275, t. 1). „Ciemna noc” jest najważniejszym obrazem w myśli św. Jana od Krzyża i do niej to ustawicznie wraca Stachewicz, gdyż „poznanie mistyczne jest tajemnicze, «ciemne», dające «rozumienie bez rozumienia»” (s. 284, t. 1), ponieważ: „Boskie światło «poraża»¹⁵ ludzkie zdolności poznawania i pojmowania, powodując noc, ciemności i udrękę duszy” (s. 284, t. 1). Wbrew pozornej negatywności, prowadzi ono do „przeżywania w nadziei kryzysów duchowych” (s. 286, t. 1). Cierpienie jest zapowiedzią szczęścia, które płynie z tego, że tej „nocy, coś zjednoczyła / Miłego z ukochaną, / Ukochaną w Miłego przemienioną!”¹⁶, doświadcza się prawdziwej rzeczywistości.

W następnym rozdziale autor wyrusza na poszukiwanie tej rzeczywistości w innych kręgach kulturowych. Prowadzi nas do hinduizmu, przedstawiając postać Ramakrishny; do buddyzmu i Buddy; judaizmu w odświeżeniu Filona z Aleksandrii; oraz islamu z postacią Abu Hamida al-Ghazali. Tak obszerny dział tematyczny, zamykający rozważania omawianej problematyki w aspekcie prawd wiary, wymaga spajającego wniosku, który autor wprowadza w *Podsumowaniu*: „Wszystkie religie świata wytworzyły w swych ramach tradycje mistyczne. Mistyka stanowi zatem fenomen immanentnie wrosnięty w naturę religii. Wydaje się, że we wszystkich tradycjach religijnych najczęściej¹⁷ Bóg mistyków wykracza poza kategorie bytowe i osobowe, jawiąc się

¹⁴ Wdzięk i duchowa wartość tych wersów są tak wielkie, że trudno powstrzymać się od ich zacytowania.

¹⁵ Jeśli utożsamić słońce z Bogiem, można by rzec, że o „porażeniu Boskim światłem” pisał polski noblista, gdyż jak podaje K. Stachewicz: „Czesław Miłosz w swych wierszach wielokrotnie [...] przestrzegał przed bezpośrednim patrzeniem w słońce, w blask prawdy. Pisał: «Kto chce malować świat w barwnej postaci, / Niechaj nie patrzy nigdy prosto w słońce. / Bo pamięć rzeczy, które widział, straci [...]»” (s. 136, t. 2).

¹⁶ Fragment wiersza *Noc ciemna* (Jan od Krzyża 2014, 104).

¹⁷ Gwoli objaśnienia warto nadmienić, że chodzi o religie omawiane w rozdziale IV: hinduizm, buddyzm, judaizm i islam, a nie o chrześcijaństwo, gdzie Bóg przybiera osobową postać Jezusa Chrystusa, czego najlepszym dowodem jest konfesyjny, czyli zwierający najintymniejsze doświadczenia duchowe, *Dzienniczek* św. Marii Faustyny Kowalskiej, w którym Jezus oznajmia: „Ja cię rozumiem, bo jestem Bogiem-Człowiekiem” (Kowalska 2011, 432 [nr 797]). Potwierdza to jedna z najznakomitszych współczesnych teolożek – Karen Armstrong – która w książce *Historia Boga*.

bardziej jako nicość niż bytujący, bardziej jako poza- i ponadosobowa rzeczywistość niż Ty odniesiony dialogicznie do ja człowieka” (s. 336, t. 1). Idąc tym tropem, K. Stachewicz stwierdza: „W tej perspektywie bardziej adekwatna byłaby kategoria «To»” (s. 336, t. 1), co kieruje myśl miłośników polskiej poezji do wiersza Czesława Miłosza *To*, w którym poeta przyznaje, że „TO [jest tym], czego nie podejmuję się nazwać”¹⁸. Podobnie jest w mistyce żydowskiej, gdzie Istota Boska to *Ein-Sof* (dosłownie „bez końca”), co wiedzie teolożkę Karen Armstrong ku następującej sugestii: „Ścisłejsze byłoby określenie Boga jako «To»” (Armstrong 1995, 260). Niewypowiedzialność Tego nie stoi na przeszkodzie opisaniu wagi i skutków Jego obecności, czym zajmuje się autor w rozdziale V, w którym zapoznaje czytelników z takimi problemami, jak: nawrócenie i konwersja, analizując przykład André Frossarda; religijne umocnienie i transformacja, z dygresją o Blaisie Pascalu i wreszcie orędzie profetyczne, z ekskursem o Emmanuelu Swedenborgu. Całość zostaje spojona autorską oceną prezentowanego w tym rozdziale tematu (*Doświadczenie mistyczne jako przeżycie religijne. Próba krótkiej reasumpcji*), gdzie autor podaje – jak sam je określa – fundamentalne cechy konstytuujące naturę doświadczeń mistycznych (s. 355, t. 1), które wystąpiły we wszystkich wcześniej omawianych opisach. Czytamy: „Należą do nich: światło – w zasadzie powszechnie się pojawiające, poczucie wyzwolenia i wolności – nieporównywalne z tymi przeżywanymi codziennie, radość i spokój, poczucie jedności z jakoś rozumianą i określoną Całością – świadomość wtopienia się w nią, bycia częścią czegoś większego, poczucie obecności czegoś/kogoś, rozkosz – rozumiana jako swoiste *totum* obejmujące swą hedoniczną aurą całą świadomość (ekstaza)” (s. 355, t. 1).

Zreferowawszy najważniejsze związki doświadczenia mistycznego w ujęciu filozoficzno-religijnym, autor dokonuje w *Zakończeniu* holistycznego podsumowania pierwszego tomu, z którego wynika, że: „fenomen mistyczny był, jest i pozostanie dla filozofii wyzwaniem” (s. 368, t. 1), ponieważ nie sposób go zamknąć jedynie w kategoriach wyznaniowo-filozoficznych, lecz należy wyjść poza nie, sięgając do wszystkich sfer ludzkiej działalności, gdyż w nich również można doświadczyć prawdziwej rzeczywistości. Tym to sferom poświęcone zostaną rozważania wyłożone w drugim woluminie, gdzie,

4000 lat dziejów Boga w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie stwierdza: „W chrześcijaństwie, religii najbardziej spersonalizowanej, łączność z Bogiem opiera się na miłości” (zob. Armstrong 1995, 228-229). Wracając do mojego zdania, piszę „najczęściej”, gdyż przykład mistyki Mistrza Eckharta jest odmienny. U K. Stachewicza, który cytuje rosyjskiego filozofa, Mikołaja Bierdiajewa, czytamy: „Mistyczna droga Mistrza Eckharta prowadzi od stanu rozróżnienia Stwórcy i stworzenia do doskonałej «Nicości» w Pra-Bóstwie przed aktem stwórczym” (Bierdiajew, 2001, s. 253 cyt. za: Stachewicz, 2019, t. 2, s. 199).

¹⁸ Fragment wiersza Czesława Miłosza *TO* (Miłosz 2000, 7).

jak informuje K. Stachewicz (*Tytułem wprowadzenia*), będzie mowa: „o mitycyce pozareligijnej, naturalnej, niezwiązanej z instytucjonalnymi i dogmatycznymi treściami tradycji religijnej” (s. 8, t. 2). Struktura tomu drugiego jest bliźniacza do pierwszego, z tą różnicą, że brak w niej dwóch sekcji tematycznych i miast pięciu rozdziałów, całość zamyka się w trzech. Pierwszy nosi tytuł *Doświadczenie mistyczne w przestrzeniach pozakonfesyjnych* i składa się z następujących podrozdziałów: *Ku czysto mistycznej wierze w Boga i mistycznej ponadkonfesyjnej religii*, *Doświadczenie mistyczne w przestrzeniach pozakonfesyjnych*, *Doświadczenie mistyczne w przestrzeniach agnostyczno-ateistycznych* wraz z ekskursem o dwóch ważnych filozofach XX wieku – André Comte-Sponville’u i Bertrandzie Russellu – *Doświadczenie mistyczne w przestrzeniach naukowej penetracji świata* z dodatkiem poświęconym jezuitcie Pierre’owi Teilhard de Chardin oraz *Doświadczenia mistyczne w przestrzeniach codzienności* z figurą pisarza Georges’a Bataille’a. W rozdziale tym autor dużo miejsca poświęca poglądom znakomitego polskiego filozofa – Henryka Elzenberga – który: „Mistykę uważał za niezbędną dla życia, za konieczny element ogólnej ekonomii egzystencji ludzkiej” (s. 29, t. 2), bez której nie miałoby sensu przeciwstawianie się „kłopotom z istnieniem” (parafrazując tytuł jego książki – zob. Elzenberg 2002), jak bowiem uzasadnia K. Stachewicz: „Nużąc codzienność życia staje się znośna, kiedy człowiek może pokrzepić się wspomnieniem doświadczenia mistycznego, co daje poczucie sensu i świadomość, że można się «tam» przebić powtórnie” (s. 30, t. 2). Uwagę czytelnika zwraca też problem związku mistyki i ateizmu, który autor porusza, przedstawiając myśl André Comte’a-Sponville’a. Czytamy: „Comte-Sponville nie tylko dopomina się o miejsce dla mistyki ateistycznej, ale wręcz twierdzi, że z natury swej mistyka jest organicznie i wielowątkowo powiązana z ateizmem” (s. 49, t. 2). Uzasadnia to następująco: „Comte-Sponville powiada, że doświadczenie mistyczne odebrało mu wręcz tęsknotę za Bogiem. Bóg jawi się jako Inny, jako Transcendens, a w doznaniu mistycznym mamy poczucie zamieszkiwania Wszystkiego jako takiego w jego immanencji. Bóg byłby Podmiotem, a w przeżyciu mistycznym nie ma podmiotu, byłby Słowem, a jest dana cisza i milczenie, byłby Zbawcą, a w doświadczeniu mistycznym nie ma już kogo zbawiać” (s. 49-50, t. 2). Podsumowując: „Tak więc doświadczenia mistyczne w przedstawionej perspektywie bardziej mogą unieważniać zagadnienie istnienia Boga niż być w tej kwestii argumentem za Jego istnieniem” (s. 50, t. 2).

Rozdział II (*Doświadczenie mistyczne między metafizyką a estetyką. Ujęcie egzystencjalne*) składa się z następujących podrozdziałów: *Życiowe konsekwencje doświadczeń mistycznych*, *Doświadczenia metafizyczne, estetyczne i mistyczne szansą na odkrycie powagi ludzkiego istnienia*, *Poczucie spełnienia i dotknięcia tego, co ostateczne*. Autor przedstawia w nich inne sfery do-

świadczenia mistycznego, które wywołane może być np. stosunkami międzyludzkimi, podejściem do życia bądź kontemplacją dzieł sztuki. Krzysztof Stachewicz pokazuje, jak etyka przybierać może formę mistyki, a życie zlewać się z prawdziwą rzeczywistością. Na przykładzie Alberta Schweitzera autor objaśnia, że: „Mamy tu przykład mistyki, która w swym najgłębszym jądrze jest etyką, a doświadczenie mistyczne uszlachetnia człowieka i czyni go moralnie lepszym, dając niejako bezpośredni wgląd w fundament moralności” (s. 101, t. 2). W tym samym rozdziale znajdujemy utożsamienie doświadczenia estetycznego z metafizycznym i mistycznym, spajając Piękno z Bytem i Miłością, które to pojęcia niektórzy myśliciele uważają za synonimy prawdziwej rzeczywistości, tożsamej niekiedy z Bogiem. Tak na przykład jest u Platona: „Człowiek, odkrywając piękno samo w sobie, ma poczucie sensu życia i jego wartościowości («warto żyć człowiekowi, ponieważ ogląda samo piękno»: *Biesiada* 211D w tłum. E. Zwolskiego), staje się «kochankiem bogów», «nieśmiertelności dostępuje». Taki człowiek «dotyka tego, co naprawdę jest rzeczywiste» (*Uczta* 212A)” (s. 106, t. 2). W pracach W. Jägera: „Doświadczenie mistyczne jawi się zatem jako doświadczenie rzeczywistości, a nie czegoś specjalnego, ale jest to dotknięcie czegoś istotowego, pozbawionego form i struktur, doświadczenie tu i teraz jako epifanii Bytu – nigdy nieprzemijającego” (s. 15, t. 2). Pierre Teilhard de Chardin, akcentujący wagę materii, znajduje: „perspektywy mistyczne, jakie otwiera spotkanie mężczyzny z kobietą na polu miłości” (s. 88, t. 2), a: „«Bliskość Kobiety i zetknięcie się z Nią powodują, że ogarnia nas jakieś niejasne natchnienie, przeczucie, że czeka na nas jakiś nowy Świat, który roztoczy się przed nami w głębinach Materii [...]. Tak, to prawda: miłość jest progiem do nowego Wszechświata»¹⁹” (s. 88-89, t. 2). Rozważania te zamyka Stachewicz jednym, jak bardzo znaczącym, zdaniem: „Przeżycie piękna może być autentycznym doświadczeniem metafizycznym, a także mistycznym” (s. 105, t. 2). Mistyka potrzebna jest człowiekowi i analogicznie jest ona niezbędna etyce, metafizyce i sztuce, gdyż wszystkie te dziedziny w jakiś sposób wywyższa, przyznając im nieziemski wymiar. Świetnym tego przykładem jest rozważanie Czesława Miłosa, który, jak podaje K. Stachewicz, twierdził, że przeżycia mistyczne: „dają niejako punktowy bezpośredni dostęp do świętego słowa «jest», do intensywnego poczucia istnienia, bycia” (s. 130, t. 2). By móc lepiej pojąć, jak się objawia doświadczenie mistyczne, w jakim stosunku wobec niego stoi człowiek, czy jest ono z gruntu korzystne czy szkodliwe, należy przeczytać rozdział III (*Filozofia wobec doświadczeń mistycznych. Między filozofią doświadczenia mistycznego a doświadczeniem mistycznym w filozofii*), który zawiera następujące podrozdziały: *O odkrywaniu prawdziwej rzeczywistości i (niektórych) kłopo-*

¹⁹ Stachewicz cyt. za: Burney 1993, 109.

tach z tym związanych, *Człowiek wobec doświadczenia mistycznego, Paradygmatyczny przykład filozofii mistycznej: Plotyn i neoplatonizm, Aspekty filozoficzne doświadczenia mistycznego, Mistyczna philosophia perennis?, Blaski i cienie przeżyć mistycznych z perspektywy filozoficznej, Fundamentalne kategorie pojęciowe filozofii mistyki, Doświadczenie mistyczne jako spełnienie dążeń filozofii?* Dobrym wstępem do rozważań ostatniego, przed *Zakończeniem* rozdziału, jest poezja Czesława Miłosza dająca odpowiedź na pytanie, w jaki sposób doświadczenie mistyczne służy człowiekowi. Krzysztof Stachewicz pisze, że polski noblista „wyznawał: «Nie ukrywam, że szukam w wierszach objawienia się rzeczywistości, czyli tego, co w greckim języku nosiło nazwę *epiphaneia*, [...]. Epifania przerywa więc codzienny upływ czasu i wkracza jako jedna chwila uprzywilejowana, w której następuje intuicyjny uchwyt głębszej, bardziej esencjonalnej rzeczywistości zawartej w rzeczach czy osobach»²⁰ (s. 144, t. 2). Prawdą jest, że wielokrotnie, choć nie zawsze, doświadczenie mistyczne dane jest nagle, potwierdza to K. Stachewicz, pisząc: „O nagłości mówią zarówno świadectwa mistyków, jak i teksty filozofów” (s. 201, t. 2). Jest ono ponadto na wskroś radykalne. Ta jego intensywność i ekstremalność przekształcają człowieka, ponieważ wraz z rozpadem ludzkiej osobowości, następuje proces integracji z całością rzeczywistości. Podczas tego skrajnego przeżycia: „Czysta świadomość, wyzbyta jakiegokolwiek pragmatyki, planowania, uprzedzeń, potrzeb, staje w pełnej receptywności wobec fundamentu i podstawy bytu/bycia. Oto, jak się wydaje, istota mistycznego doświadczenia. Powoduje to rozliczne skutki dla człowieka, jak bycie sobą, poczucie, że teraz dopiero zacząłem istnieć, stałem się bardziej sobą niż wcześniej. Zanik ja fenomenalnego prowadzi do rozbicia struktury egoizmu, poszerza się sfera wolności człowieka i jego poczucie bezpieczeństwa” (s. 220, t. 2). Człowiek przestaje być sobą, osiągając ideał siebie²¹, następuje rozmycie dualistycznej koncepcji przedmiot-podmiot. Doświadczający podmiot staje się przedmiotem doświadczenia mistycznego, prawdziwszym, bo doskonalszym od niego samego. Z mistyków najlepiej ujmuje to św. Teresa od Jezusa, która w tych słowach zwraca się do Miłosiernego: „Więc Mnie nie szukaj poza sobą:/ by znaleźć Mnie, wystarczy bowiem/, wypowiedziane do Mnie słowo,/ /a bez odwołki stanę obok./ *Mnie możesz znaleźć tylko w sobie*”²². Moc przemiany doświadczenia mistycznego zawiera się w tym, że jest ono przeżywane, nie zaś jedynie intelektualnie pojęte. Krzysztof Stachewicz wyraża to tak:

²⁰ Czesław Miłosz, *Przekłady poetyckie wszystkie*, red. M. Heydel, Kraków 2015, s. 483 cyt. za: Stachewicz 2019b, 144.

²¹ Zanik „ja” spowodowany jest miłością. Dobrze to ujmuje Karen Armstrong: „miłość polega na tym, że ego w jakimś sensie musi zostać unicestwione” (Armstrong 1995, 229).

²² Fragment wiersza *Duszo poszukaj siebie we mnie* św. Teresy od Jezusa (Teresa od Jezusa 2015, 57).

„Sfera doświadczeń obywa się bez argumentacji, daje bezpośredniość, stąd posiada duży potencjał twórczy w zakresie przemiany życia człowieka, zdecydowanie większy niż konkluzywność teoretyczna, słabo przekładająca się na *praxis* życia” (s. 222, t. 2). Widzimy więc, że doświadczenie mistyczne ma na człowieka wpływ pozytywny, aczkolwiek niesie też ze sobą palący, a zarazem rozkoszny ból, co najlepiej ujął św. Jan od Krzyża w wierszu *Żywy płomień miłości*: „O żywy płomieniu miłości,/ Jak czule rani siła żaru twego/ [...] /O słodkie żaru upalenie!/ O rano pełna uczucia błęgiego!”²³ Owo „uczucie błogości”, dane poprzez „dotknięcie inności” (s. 216, t. 2), obejmuje wszystkie sfery ludzkiego istnienia, nie ma w nim żadnego niedostatku, toteż prowadzić może do pełnego spełnienia także w sferze filozoficznej (widzieliśmy to choćby u Edyty Stein), gdzie przeżywając prawdziwą rzeczywistość, myśliciel zaspokaja chęć poznania, którą zastępuje pragnienie ciągłego miłowania, a to możliwe jest jedynie poprzez owo doświadczenie. Stąd K. Stachewicz w *Zakończeniu* stwierdza, że mistyka „funduje [...] *connaitre* – znać z doświadczenia” (s. 223, t. 2), co daje subiektywną pewność, której teoria nie jest w stanie zagwarantować. Mimo tego (na szczęście) zawsze pozostanie wątpliwość, którą pociąga za sobą każdy filozoficzny namysł. Niepewność, mimo że powszechnie uznawana za coś negatywnego, w świecie filozofii jest twórczą sprawczynią nieustannego rozwijania myśli. Ta „niedostateczność”, którą K. Stachewicz kończy swój wywód na temat doświadczenia prawdziwej rzeczywistości, daje nadzieję, że człowiek wciąż będzie szukał zaspokojenia swojej sfery duchowej, idąc drogą myślnego doświadczenia, czyli odkrywania tego, co Niepojęte. Miłość wzbudzająca pragnienie jest najlepszą przewodniczką po ścieżkach ciągłego rozwijania osobowości, gdyż poznając się, kocha, a kochając się, poznaje. Obiekt kochania inspiruje myśl, zachęcając do jego zrozumienia, tak też mistyka pełni funkcję inspirującą, zaś filozofia objaśniającą. Dobitnie pokazał to K. Stachewicz w swoim dziele, gdzie raz przedarłszy się przez filozoficzne gąszcz doświadczenia mistycznego, przedstawił jego najważniejsze elementy konstytutywne: *Jedno*, które „jawi się [...] jako absolutny Transcendens, mieniący się dla człowieka jedynie w przeświatach mistycznych, w których poznanie jest zastąpione poczuciem jedności” (s. 190, t. 2); *Zjednoczenie*, czyli: „Stanie się jednym z prawdą o rzeczywistości w jej fundamentalnym i źródłowym sensie” (193, t. 2); *Całość*, gdyż: „W doświadczeniu mistycznym mamy poczucie nieoddzielenia od reszty świata, bycia częścią całości” (s. 198, t. 2); *Nicość*, ponieważ: „W przeżyciu mistycznym podmiot i przedmiot przenikają się wzajemnie, nie posiadają w tym stanie ani formy, ani treści, żadnych jakości, stając się nienazywalną nicością” (s. 200, t. 2); *Doświadczenie radykalne*, które związane jest z tym,

²³ Fragment wiersza *Żywy płomień miłości*, św. Jana od Krzyża (Jan od Krzyża 2014, 106).

że: „doświadczenie stanowi radykalną inność, porażając wręcz obcością” (s. 201, t. 2); *Niewyraźalność – Milczenie mistyczne* wynikające z tego, że: „Mystyk próbuje dotrzeć do rzeczywistości, która jest poza wszystkim, co znane z doświadczenia świata” (s. 203, t. 2); *Bezczasowość/Teraz* wywodząca się stąd, że: „Przeżycia mistyczne wprowadzają w jednolity stan istnienia, bez segmentacji czasowej, bez oddzielnych faktów, zdarzeń, co stanowi radykalne zakwestionowanie potocznego odczuwania czasu i jego kierunkowego płynięcia” (s. 206, t. 2); *Ja/Jażń*, gdzie: „Proces ogałacania siebie, występujący w mityce w bardzo radykalnej postaci, zdaje się zdecydowanie kierować w stronę bezwarunkowej afirmacji Drugiego, Innego” (s. 208, t. 2); *Światło*, które: „Choć mistycy często mówią o ciemności, to metafora ta jest łączona z nadmiarem boskiego światła, którego człowiek nie jest w stanie percypować, nie jest w stanie tej świetlistości przeżyciowo udźwignąć, zatem mamy tu do czynienia z metaforą paradoksu, których w przekazach mistyków nie brakuje” (s. 211-212, t. 2); *Transcendencja/Immanencja* w doświadczeniu mistycznym: „Trudno [...] mówić o intencjonalnym jego przedmiocie, o doświadczeniu czegoś. Podmiot tegoż doświadczenia stapia się z nim, staje się jego częścią. Transcendencja staje się immanencją i na odwrót” (s. 214, t. 2); oraz *Inność/Inny*, która: „budzi tęsknotę, wskazuje na jakąś transgresję obecną w pragnieniu, jawi się jako zew czegoś spoza naszej codzienności, co wzywa, obiecuje, budzi nadzieję” (s. 215, t. 2).

Widzimy więc, jak autor, nawiązując do bogactwa tekstów mistyków wszystkich czasów i twórczo czerpiąc z niego, zawarł i przedstawił w dwóch tomach najważniejsze aspekty poruszające myśl filozoficzną, zapraszając czytelnika do współmyślenia i zajęcia własnego stanowiska. Zapoznawszy się ze złożonością procesów mistycznych przemian, które są przedmiotem zainteresowania nie tylko filozofii, lecz także innych dziedzin ludzkiej działalności badawczej zarówno z kręgu humanistyki, jak nauk ścisłych (m.in. fizyki czy matematyki, o których także mówi K. Stachewicz), czytelnik zostaje wzbogacony, a więc i przemieniony. Teraz za Ludwigiem Wittgensteinem może stwierdzić: „Nie to, jaki jest świat, jest tym, co mistyczne, lecz to, że [*sic!*] jest” (Wittgenstein 1997, 81) i wszystko, co w nim się znajduje, nabrać może uszlachetniającego wymiaru mistycyzmu, tak potrzebnego współczesnemu człowiekowi, nierzadko zagubionemu w zgliszczach pozostałych z wypalanej duchowości. Aby się z nich wydostać i przedrzeć do duchowego ogrodu, potrzebuje on ponownego namysłu nad swoją ludzką kondycją, której częścią składową jest pragnienie doświadczenia prawdziwej rzeczywistości. Dotyczy to każdego, toteż książka kieruje się zarówno do czytelnika pochodzącego z kręgu akademickiego, jak i laika. Pierwszy, jeśli jest historykiem mistyki, będzie do niej często zaglądał, gdyż znajdzie w niej mnóstwo argumentów, które śmiało można wykorzystać w akademickich dysputach. Drugi, umięjęt-

nie prowadzony przez autora, wzbogaci swoją wiedzę. W obu przypadkach lektura, obok głębokich doznań intelektualnych, zrodzi zapewne rozliczne pytania, zachęcające do współmyślenia. Książka pozostaje obecna w umyśle czytelnika długo po jej odłożeniu, toteż powracać on będzie do poruszonych w niej kwestii, a ta żywa refleksja może mieć nań wpływ metamorficzny, gdyż skłania do ponownego przemyślenia prawd, które nierzadko przyjął *a priori*. Przemiana osobowości jest nieunikniona, czytelnik zyskuje na poznaniu i na miłowaniu, odradza się w nim na nowo zainteresowanie rzeczywistością, staje się podobny dziecku, ciekawemu każdej jej cząstki. To niewinne, świeże spojrzenie na otaczający świat, oczyszcza czytelnika ze wszelkich gderań, które niestety każdego z nas potrafią dopaść. Poddając się nim, zauważam, że jedyny temat, który autor pomija, dotyczy początkowego dla mistyka zaprzeczenia zastanego stanu rzeczywistości lub własnej ułomności, w jakiej on, traktowany przez tych, którzy go postrzegają z zewnątrz jako święty, widzi sam siebie jak największego grzesznika²⁴. Omówienie z perspektywy filozoficznej związku mistyki i wewnętrznej niezgody na dany świat ze sobą samym (mystykiem) włącznie, mogłoby rzucić nowe światło na interesujący nas temat i być może stanie się w przyszłości tematem nowych rozważań autora.

Na zakończenie zaś kilka uwag dotyczących samego wydania. Jak na rzetelną pracę naukową przystało, pod koniec pierwszego i drugiego tomu figuruje aktualna bibliografia. Zamieszczony na końcu każdego z woluminów wybór prac wcześniej omawianych, jest zbiorem dzieł, które pojawiły się w przypisach, co ułatwia zainteresowanemu nimi czytelnikowi odnalezienie ich w swojej bibliotece. Przypisy bardzo cennie uzupełniają tekst, umożliwiając dalsze samodzielne poszukiwania i badania. Szkoda, że w książce brak indeksu haseł osobowych i rzeczowych, co – po pierwszej lekturze – znacznie ułatwiłoby przeglądanie treści. Podkreślić trzeba staranność wydania i elegancję okładek w dyskretnej barwie, stanowiącej tło dla obrazów zatytułowanych *Draperia II* (tom 1) i *Draperia V* (tom 2) polskiego malarza i rysownika – Andrzeja Okińczyca (ur. 1949). Oddają one w pełni sens tytułu *Doświadczyć prawdziwej rzeczywistości*, gdyż obie ilustracje, ze swymi ledwo zauważalnymi przedarciami, interpretować można jako wgląd do zasłoniętej prawdziwej rzeczywistości²⁵,

²⁴ Właśnie tego doświadczał św. Grzegorz, o czym informuje św. Katarzyna ze Sieny: „To chciał rzec święty mój sługa Grzegorz, mówiąc, że sumienie święte i czyste czyni grzech tam, gdzie grzechu nie ma, to jest, dostrzega poprzez czystość sumienia winę tam, gdzie jej nie ma” (zob. Katarzyna ze Sieny 2012, 163).

²⁵ O zasłonie danej człowiekowi, ukrywającej prawdziwą rzeczywistość, pięknie napisał mużłmański mistyk urodzony w Murcii (Hiszpania) w drugiej połowie XII wieku, Mu'id ad-Din ibn al-Arabi: „Bóg uczynił swe stworzenia na podobieństwo zasłon. Kto wie, że widzi tylko zasłony, dociera do Boga, lecz ten, kto bierze je za rzeczywistość, nie dostąpi jego obecności”. Sayyed Hossein Nasr (red.), *Islamic Spirituality. Manifestations*, New-York/London 1991, s. 61 cyt. za: Armstrong 1995, 253.

czyli doświadczenia mistycznego²⁶. Te przedarcia przywodzą na myśl „szczyliny mistyczne”, czyli miejsca, w których dostrzec można prawdziwą rzeczywistość, co uczynić mogą ci, których serca skierowane są ku temu, co przekracza dany wymiar realny, czyli pozostają w ciągłym stanie miłowania. Obrazy te mogłyby ilustrować pogląd Georges’a Bataille’a, który wedle cytowanego przez K. Stachewicza biografa francuskiego filozofa – Jeana Durançona – uważał, że: „W sumie istnieje tylko pustka, istnieje tylko noc i dziurawiące ją niekiedy rozbłyski. Jedynie rozbłyski zawierają wszystko. A może raczej rozbłysk sam w sobie, w swym pozbawionym substancji byciu, jest wszystkim. Jest chwilą, która w chwili zawiera wieczność. Jest chwilą losu” (s. 95, t. 2; cyt. za: Stachewicz 2019b, 95). Nadmienić należy, że również format druku, styl czcionki, jej intensywna czerń oraz wreszcie fizyczna waga książki zostały tak dobrze dobrane, że lektura jest wygodna i przyjemna dla czytelnika, niezależnie czy czyta on, siedząc, stojąc czy leżąc.

Doświadczyć prawdziwej rzeczywistości Krzysztofa Stachewicza bez wątpienia powinno znaleźć się na liście literatury przedmiotowej akademickiego studium filozofii mistyki, tym bardziej że jest ona pionierska w tej dziedzinie. Nie może jej zabraknąć również na półkach innych czytelników, bo łączy i przekazuje miłość – w formie pasji – i poznanie – w formie wiedzy i zrozumienia – stanowiąc cenny przyczynek do ludzkiej działalności intelektualnej wszechczasów i wszechdziedzin.

BIBLIOGRAFIA

- Augustyn. 2002. *Wyznania*, tłum. Zygmunt Kubiak. Kraków: Znak.
- Albert, Karl. 2002. *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, tłum. Józef Marzęcki. Kęty: Antyk.
- Anonim. 2014. *Pisma. Przekład interliniarny z kodami gramatycznymi, transliteracją oraz indeksem słów hebrajskich i aramejskich*, opracowanie i wstęp Anny Kuśmirek. Oficyna Wydawnicza. „Vocatio”. Warszawa: 2014.
- Armstrong, Karen. 1995. *Historia Boga. 4000 lat dziejów Boga w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie*, tłum. Barbara Cendrowska. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Prima.
- Burney Pierre. 1993. *Miłość*, tłum. Tomicka Małgorzata. Wrocław: Siedmiogród.
- Elzenberg, Henryk. 2002. *Kłopot o istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*. Toruń: Znak.
- Gogacz, Mieczysław. 1985. *Filozoficzne aspekty mistyki. Materiały do filozofii mistyki*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej UKSW.
- Jan od Krzyża. 2014. *Dzieła*, tłum. Bernard Smyrak. Kraków: Wydawnictwo oo. Karmelitów Bosych.
- Jędraszewski, Marek. 2013. Edyta Stein: Wiara jako decyzja. *Filozofia Chrześcijańska*, 10, 61-73.
- Katarzyna ze Sieny. 2012. *Dialog o Bożej Opatrzności, czyli księga Boskiej Nauki*, tłum. Leopold Staff. Poznań: Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów.

²⁶ Dzieła poznańskiego artysty przywodzą na myśl serię włoskiego malarza i rzeźbiarza XX wieku Lucia Fontany, zatytułowaną *Concetto spaziale, La Fine di Dio*, którą już sam tytuł łączy z mistycyzmem.

- Kłoczowski, Jan Andrzej. 2001. *Drogi człowieka mistycznego*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Kowalska, Maria Faustyna. 2011. *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*. Kraków, [nr 797].
- Miłosz, Czesław. 2000. *To*. Kraków: Znak.
- Pawłowski, Jan Krzysztof. 2007. *Dyskurs i asceza. Kształtowanie człowieczeństwa w kontekście mistyki filozoficznej*. Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec.
- Stachewicz, Krzysztof. 2019a. *Doświadczyć prawdziwej rzeczywistości. Prolegomena do filozofii mistyki*, t. 1: *Filozofia doświadczenia mistycznego*. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydział Teologiczny.
- Stachewicz, Krzysztof. 2019b. *Doświadczyć prawdziwej rzeczywistości. Prolegomena do filozofii mistyki*, t. 2: *Człowiek wobec doświadczenia mistycznego*. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydział Teologiczny.
- Stein, Edyta. 1977. *Wiedza Krzyża*, tłum. Immakulata J. Adamska. Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych.
- Teresa od Jezusa. 2015. *Poezje*, tłum. Marta Szafrąńska-Brandt. Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych.
- Tokarski, Fabian. 2007. Mistyka drogą chrześcijanina do Boga. *Studia Gdańskie*. Dostęp: 03.09.2020. file:///C:/Users/Asus/AppData/Local/Temp/194-204.pdf.
- Wittgenstein, Ludwig. 1997. *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. Bogusław Wolniewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

JADWIGA CLEA MORENO-SZYPOWSKA – od 2023 jest adiunktem w Pracowni Literatury i Renesansu Instytutu Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk, gdzie zajmuje się hiszpańską literaturą Złotych Wieków (XVI i XVII). W październiku 2022 roku obroniła doktorat w wyżej wymienionej instytucji, poświęcony śladom sefardyjskiej egzegezy w twórczości Luisa de León na podstawie komentarzy do *Pieśni nad Pieśniami*. Jej teksty ukazały się w takich czasopismach jak m.in.: „Biblioteka Polsko-Iberyjska”, „Filozofia Chrześcijańska”, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” czy „Tematy i Konteksty”. Periodycznie pisze dla „Nowych Książek”, „Toposu” i „Twórczości”.

**Jest nadzieja, bo jest Niepokalana,
red. Bogdan Kulik MSF, wydawnictwo Bernardinum,
Pelplin 2023, s. 240.**

There is Hope, because there is Immaculate,
edited by Bogdan Kulik MSF, Bernardinum Publishing House,
Pelplin 2023, p. 240.

HENRYK SŁAWIŃSKI

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Polska

henryk.slawinski@upjp2.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0003-4290-6743>

Abstract: The subject of the study is the cult of the Immaculate Mary, who is the personification of the theological virtue of hope. Particular consideration was given to the Marian sanctuary in Górka Klasztorna, where the oldest revelation of the Mother of God on Polish soil took place in 1079. The purpose of the study is to synthetically discuss the content of the scientific texts included in the publication “There is hope, because there is Immaculate”. To achieve the goal, the method of analysis of the content of the texts and the method of synthesis were used. The research conducted allows us to present conclusions: Górka Klasztorna is the site of the oldest apparition of the Mother of God in the Polish lands, and the sanctuary erected there was entrusted in 1923 to the pastoral care of the Congregation of Missionaries of the Holy Family, founded in 1895 in Grave in the Netherlands by the Servant of God, Father Jan Berthier (1840-1908). The activities of the missionaries in Górka Klasztorna also place in the context of the dramatic events of the 20th century. The cult of Mary has a biblical and liturgical basis. The Immaculate is the image of the new man. Her person and participation in the work of salvation is the content of the sermons and teachings of prominent theologians and pastors, as exemplified by Anthony of Padua, John Berthier, Joseph Kentenich. In Christian iconography, the characteristic types of representations of Mary are known, which are discussed using examples of selected paintings. A theological interpretation of the image from Monastery Hill is also given. Mary Immaculate is an important foundation of Christian hope and a model to be presented in catechesis for adults on the themes of eternal life and eschatological issues.

Keywords: Immaculate; Hope; Missionaries of the Holy Family; Górka Klasztorna

Abstrakt: Przedmiotem badań jest kult Niepokalanej będącej uosobieniem teologicznej cnoty nadziei; szczególnie uwzględniono sanktuarium maryjne w Górce Klasztornej, gdzie w 1079 r. miało miejsce najstarsze na ziemiach polskich objawienie Matki Bożej. Celem opracowania jest syntetyczne omówienie treści tekstów naukowych zamieszczonych w publikacji *Jest nadzieja, bo jest Niepokalana*. Do osiągnięcia celu zastosowano metodę analizy treści tekstów oraz metodę syntezy. Przeprowadzone badania pozwalają na przedstawienie wniosków: Górka Klasztorna jest miejscem najstarszego na ziemiach polskich objawienie Matki Bożej, a wzniesione tam sanktuarium powierzone zostało w 1923 r. duszpasterskiej tropce Zgromadzenia Misjonarzy Świętej Rodziny, założonego w 1895 roku w Grave w Holandii przez Sługę Bożego, Jana Berthiera (1840-1908). Działalność misjonarzy w Górce Klasztornej w ciągu stu lat odbywała się w kontekście dramatycznych wydarzeń XX w. Kult Maryi ma podstawy biblijne i liturgiczne. Niepokalana jest obrazem nowego człowieka. Jej osoba i udział w dziele zbawienia stanowi treść kazań i nauczania wybitnych teologów i duszpasterzy, co zostało przedstawione na przykładzie Antoniego z Padwy, Jana Berthiera, Józefa Kentenicha. W ikonografii chrześcijańskiej znane są charakterystyczne typy przedstawień Maryi, które zostały omówione na przykładach wybranych obrazów. Podana została też teologiczna interpretacja obrazu z Górki Klasztornej. Niepokalanej jest ważnym fundamentem nadziei chrześcijańskiej i wzorem do przedstawienia w katechezie dla dorosłych na tematy życia wiecznego i zagadnień eschatologicznych.

Słowa kluczowe: Niepokalana; nadzieja; Misjonarze Świętej Rodziny; Górka Klasztorna

W czasach niepokoju społecznych, epidemii chorób zakaźnych, katastrof naturalnych i konfliktów zbrojnych o międzynarodowym zasięgu nie brakuje zwiastunów nadzwyczajnych wydarzeń i pełnego niepokoju oczekiwania, by Pan Bóg interweniował w sposób nadprzyrodzony i zmienił niepożądany stan relacji międzyludzkich. Szczególnie w takich sytuacjach potrzebne jest zachowanie spokoju i przypomnienie, że największy dramat w historii ludzkości już się dokonał: ludzie ośmielili się ukrzyżować Boga, który stał się Człowiekiem. Jednak w planie Bożym ten spowodowany przez ludzi dramat został przezwyciężony przez zmartwychwstanie Chrystusa, Jego uwielbienie i zapowiedź paruzji. Ludzka historia otwarta jest na nadzieję. Najbardziej jasnie ona w życiu Matki Jezusa.

Z uznaniem należy przyjąć opracowanie naukowe pod redakcją ks. dra Bogdana Kulika MSF *Jest nadzieja, bo jest Niepokalana* (Kulik 2023). Oprócz wprowadzenia autorstwa redaktora pozycję tę tworzy jedenaście artykułów napisanych głównie przez wybitnych i dobrze znanych teologów, choć są też prace teologów początkujących. Okazją do powstania tego opracowania jest stulecie posługi Misjonarzy Świętej Rodziny w sanktuarium maryjnym

w Górcie Klasztornej. Zrozumiałe jest więc, że ośmiu spośród autorów należy do tego zgromadzenia.

Artykuł wprowadzający pt. *1923-2023, czyli 100 lat służby Misjonarzy Świętej Rodziny Matce Bożej Góreckiej* (Krupa 2023, 15-24) został, jak wypadło, napisany przez prowincjała polskiej prowincji Misjonarzy Świętej Rodziny ks. dra Piotra Krupę MSF. Nie wszystkim wiadomo, że właśnie w Górcie Klasztornej dokonały się w 1079 roku najstarsze objawienia Matki Bożej w Polsce. Pierwsi misjonarze Świętej Rodziny przybyli do Polski w roku 1921, a w 1923 roku zostało im powierzone sanktuarium w Górcie Klasztornej, by uaktywnili nabożeństwa maryjne. Podczas II wojny światowej Niemcy zamienili Górkę Klasztorną w obóz zagłady dla Polaków i Żydów, potem na więzienie dla jeńców angielskich, a od jesieni 1943 roku na obóz dla niemieckiej młodzieży „Hitlerjugend”. Misjonarze powrócili do Górcy na Wielkanoc 1945 roku. Dnia 6 czerwca 1965 roku prymas Stefan Wyszyński dokonał koronacji obrazu Matki Bożej, a 14 czerwca 2015 roku uroczystie obchodzono nadanie sanktuarium w Górcie Klasztornej tytułu bazyliki mniejszej.

Biblista ks. prof. dr hab Stefan Szymik MSF w tekście *Kobieta błogosławi kobietę. Biblijne zwiastuny kultu maryjnego* (Łk 1,42; 11,27) przedstawił nowotestamentalne początki kultu maryjnego (Szymik 2023, 25-43). Jego zdaniem, w pismach Nowego Testamentu nie ma jeszcze wyraźnego kultu Maryi. Niemniej jednak autor omawia wybrane teksty Ewangelii zapowiadające ten przyszły kult (Łk 1,39-45; 11,27-28). W *Magnificat* Maryja zapowiedziała prorocznie, że „odtąd wszystkie pokolenia będą mnie nazywać błogosławioną” (Łk 1,48). Drugi tekst przedstawia nieznaną kobietę, która publicznie sławiła macierzyństwo Matki Jezusa (Łk 11,27-28). Jest ona, cytując Józefa Kudasiewiczza, „pierwszą czcicielką Maryi”. Teksty wybrane przez S. Szymika zostały poddane analizie literackiej, historycznej i teologicznej z wykorzystaniem imponującej bibliografii. Autor nie wspomniał, że już w orędziu anioła: «Bądź pozdrowiona, pełna łaski, Pan z Tobą» (Łk 1,28), zawarty jest załączek kultu Maryi, co później znalazło wyraz w uzasadnieniach teologicznych i sztuce sakralnej. Natomiast interesująco S. Szymik uzasadnił kontekst rodzącego się kultu maryjnego w Izraelu: „Było to bowiem środowisko na wskroś monoteistyczne, w którym oddanie czci człowiekowi lub materialnym przedmiotom było absolutnie wykluczone. Jedynym godnym czci i hołdu był Bóg Izraela. Nawet w przypadku Jezusa Chrystusa religijne akty czci i hołdu wobec Jego osoby były w czasie Jego publicznej działalności wyjątkowo rzadkie mimo dokonywanych niezwykłych czynów. Całkowicie potwierdza ten fakt użycie w Nowym Testamencie terminów „chwalić, czcić, uwielbiać, oddawać cześć i hołd”, które w znaczeniu religijnym odnoszone są wyłącznie do Boga lub Jego reprezentantów” (Szymik 2023, 38).

Ksiądz dr hab. Sławomir Zatwardnicki, nawiązując do swojej rozprawy o objawieniu i natchnieniu, opracował tekst *Wniebowzięta a Pismo Święte w Kościele pielgrzymującym do celu* (Zatwardnicki 2023, 45-78). W interesujących analizach omówił rolę, jaką Najświętsza Maryja Panna odegrała w powstaniu i interpretacji Pisma Świętego.

W tekście *Maryja Niepokalana w świetle liturgii Kościoła łacińskiego po Soborze Watykańskim II* ks. prof. dr hab. Waldemar Pałęcki MSF omówił główne elementy kultu maryjnego zawarte w liturgicznej celebracji Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny (Pałęcki 2023, 79-98). Jego zdaniem, ważną rolę w kształtowaniu się tego święta odegrał papież Jan XXII (1316-1334), który w 1330 roku wprowadził święto poczęcia Maryi dla Kurii Rzymskiej. Na Soborze w Bazylei–Ferrarze–Florencji–Rzymie w 1439 roku ogłoszono to święto jako obowiązujące (Pałęcki 2023, 81; Baron i Pietras, 425). W Polsce było ono znane już w XIV wieku. Od XVI wieku, za sprawą Soboru Trydenckiego, Poczęcie Najświętszej Maryi Panny stało się jednym z głównych świąt ku czci Maryi Panny. Nowym impulsem rozwoju omawianego kultu stało się ogłoszenie przez papieża Piusa IX mocą bulli *Ineffabilis Deus* z 1854 roku dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny. Autor trafnie przypomina, że podstawą kultu jest dziewicze macierzyństwo Maryi, Matki Odkupiciela.

Zagadnienie *Niepokalana jako obraz nowego człowieka* omówił ks. prof. UAM dr hab. Andrzej Pryba MSF (Pryba 2023, 99-113). Zauważył różnice w kulcie maryjnym Kościoła na Wschodzie i Zachodzie: „Wschodnia duchowość maryjna koncentrowała się niemal wyłącznie na podziwie i pochwalę Najczystszej; zachodnia duchowość maryjna zachwycając się Nią, ośmielała się także dostrzegać w Niepokalanej wzór duchowy i moralny, inspirujący dla świętych, mistyków, wielu teologów i kaznodziejów, ale budzący także tęsknoty wszystkich pokoleń ludzi wierzących. Doświadczenie wiary ludu Bożego, wsparte przez nauczanie Kościoła, przyjęło Niepokalaną jako Nauczycielkę wiary oraz Przewodniczkę w zwyczajnej, trudnej codzienności, czyli w duchowej pielgrzymce życia” (Pryba 2023, 111).

Z kolei o. dr Norbert M. Siwiński OFMConv w artykule pt. *Elementy eschatologii maryjnej w „Kazaniu na Wniebowzięcie NMP” św. Antoniego z Padwy* przedstawił teologię Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny (Siwiński 2023, 115-133). Starał się odpowiedzieć na pytanie o to, jak święty Antoni zinterpretował prawdę o Wniebowzięciu Matki Bożej. Autor przypomniał, że św. Antoni przyszedł na świat w święto Wniebowzięcia NMP w Portugalii, zwanej Ziemią Maryi, a jego matka nosiła imię Maria. Młody Fernando wychowywał się w cieniu katedry w Lizbonie, poświęconej Maryi (Siwiński 2023, 118). Autor tekstu przytoczył źródła, z jakich korzystał św. Antoni w *Kazaniu na Wniebowzięcie NMP*. To 45 miejsc z cytatami biblij-

nymi (Siwiński 2023, 116); 15 miejsc, w których przytoczone zostały źródła patrystyczne. Święty Antoni cytował Izydora, Piotra Komestora, Grzegorza Wielkiego, Hieronima oraz Bernarda. W kazaniu wykorzystane zostały w sposób źródłowy zwyczaje liturgiczne związane ze Świętem Wniebowzięcia Maryi, teksty liturgiczne z Mszału Rzymskiego (*Missale Romanum*) oraz teksty z brewiarza (*Breviarium Romanum*). Zostały też przytoczone wypowiedzi autorów pogańskich, na przykład mądrość Seneki oraz pisma średniowiecznego pieśniarza Walthera von der Vogelweide (Siwiński 2023, 117). Autor tekstu omówił tło historyczne *Kazania na Wniebowzięcie* i przeanalizował wątki mariologiczne i eschatologiczne zawarte w tym utworze.

Tekst *Maryja jako Matka nadziei w nauczaniu ks. Jana Berthiera* autorstwa ks. dra hab. Adama Sobczyka MSF przedstawia wybrane zagadnienia mariologii ks. Jana Berthiera, który najpierw był saletynem, a potem stał się założycielem Zgromadzenia Misjonarzy Świętej Rodziny (Sobczyk 2023, 135-149). Zagadnieniami tymi są: chwała Maryi w niebie jako podstawa nadziei pokładanej w Matce Bożej; troska Matki o zbawienie ludzi nadzieją dla każdego człowieka; sposoby współpracy człowieka z Maryją. Autor artykułu podkreślił związek nadziei z wywyższeniem Maryi po Jej wniebowzięciu i przypomniał, że 20 czerwca 2020 roku papież Franciszek zatwierdził dodane do *Litanii loretańskiej* trzy wezwania, z których jedno to „Matka nadziei” (Sobczyk 2023, 135). Ksiądz Jan Berthier tak pisał o Maryi: „Jej nadzieja była tak silna, że przeszła wszelkie, najbardziej przykre, próby Jej życia. Uczyniła to nie tylko bez skargi, ale równocześnie w niezmiennej ufności i pokoju, oddając się we wszystkim łaskawej woli Bożej” (Sobczyk 2023, 135; Berthier 2023, 46). Założyciel Misjonarzy Świętej Rodziny wskazywał praktyczne sposoby naśladowania Maryi i zachęcał do codziennego zwracania się do Niej z synowskim zawierzeniem i miłością (Sobczyk 2023, 145). „Syntezę sposobów naśladowania Maryi Berthier zapożycza od Ludwika Grignon de Montforta, który zaleca, by robić wszystko przez Maryję, z Maryją, w Maryi, dla Maryi. Dzięki temu wierzący zbliży się do Jej Syna Jezusa” (Sobczyk 2023, 146). Intersującym wskazaniem jest zachęta do tego, by „rozważać to, co Maryja powiedziała, zrobiła, pomyślała, jeśli byłaby w naszym położeniu” (Sobczyk 2023, 146).

Nieco inne zagadnienie podjął ks. prof. dr. hab. Janusz Bujak w tekście *Relacja zaufania w Opatrzność Bożą i Przymierza Miłości z Maryją w myśli o. Józefa Kentenicha* (Bujak 2023, 151-166). Po zwięzłej prezentacji życia i dzieła o. Józefa Kentenicha autor tekstu poddał analizie dwie charakterystyczne cechy duchowości założonego przez niego Ruchu Szensztackiego: patrocentryzm wyrażający się w zaufaniu Bożej opatrzności, i maryjność, wyrażającą się w akcie zawarcia Przymierza Miłości z Maryją. Całość osadzona jest w analizie teologicznych podstaw wiary i współczesnych trudności z wia-

ra w opatrność Bożą. Niedopowiedziany pozostaje jednak fragment tekstu: „Kilka lat po zakończeniu wojny o Kentenicha i całe jego dzieło spotkało bardzo trudne doświadczenie: decyzją Świętego Oficjum został odizolowany od dzieła Ruchu Szensztackiego i zmuszony do pobytu w parafii oo. pallotyńców w Milwaukee w Stanach Zjednoczonych, gdzie przebywał w latach 1952-1965. Wracając z wygnania, udał się na prywatną audiencję z papieżem Pawłem VI, który udzielił mu swego poparcia i wyraził wdzięczność za powołanie do życia Ruchu Szensztackiego” (Bujak 2023, 156). Warto nawet trudne doświadczenia nazwać i przedstawić w możliwie obiektywnych relacjach bez skazywania czytelników na domysły i dalsze dociekania.

Interesujący tekst *Droga nadziei – pięć imion Maryi* autorstwa ks. prof. dra hab. Mariana Machinka MSF to studium teologii ikony na przykładzie pięciu znanych obrazów uzupełnione o autorską próbę analogicznej analizy obrazu Matki Bożej Góreckiej (Machinek 2023, 167-184). Autor omawia nie tyle obrazy, ile pięć tradycyjnych sposobów przedstawiania Matki Bożej w sztuce sakralnej wyrażonych również w imionach nadanych tym przedstawieniom. Pierwszy to Kecharitōmenē, „Ta-Która-Została-Ukształtowana-Przez-Łaskę” omówiony na przykładzie tajemniczego wizerunku Matki Bożej z Guadalupe w Meksyku pochodzącego z objawień rozpoczętych 9 grudnia 1531 roku. Drugi obraz to Pneumatophora „Ta-Która-Niesie-Ducha”. „Pierwowzór tego wizerunku Maryi powstał na początku lat 80. w Pracowni Karmelu Miłości Miłosiernej w Szczecinie. Ikona w bardzo oryginalny sposób wyraża relację Maryi do Ducha Świętego: Maryja tuli gołębicę – symbol Ducha Świętego – do serca, a gołębicę, niejako w odpowiedzi, zdaje się obejmować Maryję” (Machinek 2023, 172). Trzeci wizerunek to Theotokos, „Ta-Która-Rodzi-Boga”, Boża Rodzicielka, Matka Boża, Maryja z Jezusem w centrum. To ikoniczne przedstawienie prawdy ogłoszonej jako dogmat na soborze w Efezie w 431 roku. Hodegetria „Ta-Która-Wskazuje-Drogę” to kolejny znany wizerunek: Maryja trzyma dziecko, Jezusa na lewej ręce, a prawą dłonią wskazuje na tego, który jest „Drogą, Prawdą i Życiem”. Piąty obraz to Eleusa „Ta-Która-Się-Lituje”: „Są to obrazy Maryi trzymającej Jezusa na ręce, przy czym twarze obydwójga są do siebie przytulone, co wyraża szczególnie czułą i serdeczną miłość. Ważną rolę odgrywa tu także układ dłoni. Na niektórych obrazach tego typu Dziecię Jezus obejmuje Maryję swoimi rękoma (prawa dłoń jest czasami niewidoczna). Jeszcze wyraźniej pokazane jest to na obrazach tego typu, na których Jezus trzyma prawą rękę Maryi w geście, dzięki któremu zazwyczaj zalęknione dziecko odzyskuje poczucie bezpieczeństwa. Ten typ ikony jest szczególnie popularny w ikonografii słowiańskiej” (Machinek 2023, 179). Jako ostatni obraz, już spoza tradycyjnych przedstawień, omówiony jest wizerunek Maryi w Górcie Klasztornej z 1954 roku namalowany przez profesora Akademii Sztuk Pięknych w Toruniu Jerzego Hoppena. Autor tekstu

skojarzył ten wizerunek z greckim terminem „Epiusios”, który w odniesieniu do Maryi znaczy: „Ta-Od-Zwyczajnego-Życia”. Każdy z tradycyjnych sposobów przedstawiania Maryi jest omówiony na podstawie tekstów biblijnych.

Redaktor książki, ks. dr Bogdan Kulik MSF zamieścił w niej artykuł swojego autorstwa pt. *Obecność Niepokalanej podczas objawień umocnieniem naszej nadziei* (Kulik 2023, 185-207). Omawiając tytułowe zagadnienie – związek objawień maryjnych z teologalną cnotą nadziei – stwierdził, że nadzieja chrześcijańska nigdy nie umiera, bo jej podstawą jest wiecznie żywy Bóg; nie jest złudna, bo opiera się na obietnicy złożonej przez Jezusa Chrystusa: „Każdy, kto żyje i wierzy we Mnie, nie umrze na wieki” (J 11,26); „nie jest matką głupich, lecz mądrych, ponieważ nie zwalnia człowieka z odpowiedzialności za swoje życie doczesne i wieczne, ale mobilizuje go do konkretnego działania” (Kulik 2023, 196).

Ostatni tekst pracy zbiorowej, autorstwa mgr. lic. Łukasza Rodziejczaka MSF nosi tytuł: *Wychować do życia wiecznego. Pedagogiczno-eschatologiczne aspekty katechezy dorosłych* (Rodziejczak 2023, 209-238). Znajdujemy w nim argumentację za koniecznością katechezy osób dorosłych w zakresie eschatologii. Jest też podjęty wątek maryjny: Matka Boża jest przedstawiona jako wzór osoby katechizowanej i katechizującej.

Lektura recenzowanej pozycji, mimo wieloaspektowego podejścia do zagadnień mariologicznych i elpidologicznych, czyli dotyczących nadziei, pozwala pogłębić wiedzę dotyczącą ważnych zagadnień teologicznych, a także wybranych zagadnień szczegółowych, takich jak: działalność Misjonarzy Świętej Rodziny, Ruch Szentszacki i Stowarzyszenie Matki Bożej Patronki Dobrej Śmierci, zwane także Apostolstwem Dobrej Śmierci (ADS).

Tytułową bohaterką opracowania jest Maryja jako wzór dla Kościoła pielgrzymującego w wierze i Matka nadziei. W Niej najlepiej widnieje plan Boga wobec ludzi. Ona jest wzorem odkupionego człowieka, doskonale współpracującego z Bogiem. Recenzowana publikacja, będąca wspólnym dziełem wielu teologów, pomaga lepiej poznać udział Maryi w zbawczym dziele Jej boskiego Syna. Publikacja jest wartościową lekturą dla studentów teologii i osób pragnących lepiej poznać mariologię jako jedno z ważnych zagadnień teologicznych.

Redaktorowi publikacji należą się wyrazy uznania, że zdołał zebrać grono autorów – wśród których są wybitni teolodzy polscy – do opracowania książki, którą traktuje jednocześnie jako podsumowanie swojej wieloletniej pracy na rzecz apostołstwa dobrej śmierci, które działa w Polsce od 1987 roku. Pragnie ono pomóc ludziom w przygotowaniu się do istotnego momentu życia, to jest do przejścia z życia do życia: z życia doczesnego do życia wiecznego. W późnym średniowieczu (XIV i XV wiek) popularne były malowidła w kościołach przedstawiające taniec śmierci (fr. *danse macabre*) – korowód ludzi różnych

stanów podążających za kościotrupem. To alegoryczne przedstawienie równości wszystkich ludzi wobec śmierci sprzyjało realistycznemu spojrzeniu na życie i przypominało wszystkim, by żyli roztropnie: *memento mori*, bo życie jest tylko jedno i trzeba zdać z niego sprawę przed Tym, od którego się je otrzymało. Również dziś trzeba prowadzić rozmowy o śmierci, by dobrze przeżyć życie. Połączenie przemyśleń o dobrej śmierci z refleksją nad udziałem Maryji Niepokalanej w dziele zbawienia służy popularyzacji teologii nadziei. Jak za Benedyktem XVI podkreśla redaktor opracowania: ten ma przyszłość, kto ma nadzieję (Benedykt XVI, 2007, 2)¹.

BIBLIOGRAFIA

- Baron, Arkadiusz i Pietras Henryk, 2003. *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 3. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Benedykt XVI. 2007. *Encyklika „Spe salvi”*.
- Berthier, Jan. 2013. *Maryja, Jej kult, nabożeństwo do Niej*, tłum. E. Trybyszewski. Warszawa.
- Bujak, Janusz. 2023. Relacja zaufania w Opatrzność Bożą i Przymierza Miłości z Maryją w myśli o Józefa Kentenicha. W: *Jest nadzieja, bo jest Niepokalana*, red. Bogdan Kulik, 151-166. Pelplin: Bernardinum.
- Jest nadzieja, bo jest Niepokalana*, red. Bogdan Kulik. 2023. Pelplin: Bernardinum.
- Krupa, Piotr Jacek. 2023. 1923-2023, czyli 100 lat służby Misjonarzy Świętej Rodziny Matce Bożej Góreckiej. W: *Jest nadzieja, bo jest Niepokalana*, red. Bogdan Kulik, 15-24. Pelplin: Bernardinum.
- Kulik, Bogdan. 2023. Obecność Niepokalanej podczas objawień umocnieniem naszej nadziei. W: *Jest nadzieja, bo jest Niepokalana*, red. Bogdan Kulik, 185-207. Pelplin: Bernardinum.
- Machinek Marian, Droga nadziei. Pięć imion Maryi. W: *Jest nadzieja, bo jest Niepokalana*, red. Bogdan Kulik, 167-184. Pelplin: Bernardinum.
- Pałęcki, Waldemar. Maryja Niepokalana w świetle liturgii Kościoła łacińskiego po Soborze Watykańskim II. W: *Jest nadzieja, bo jest Niepokalana*, red. Bogdan Kulik, 79-98. Pelplin: Bernardinum.
- Pryba, Andrzej. Niepokalana jako obraz nowego człowieka. W: *Jest nadzieja, bo jest Niepokalana*, red. Bogdan Kulik, 99-113. Pelplin: Bernardinum.
- Rodziejczak, Łukasz. Wychować do życia wiecznego. Pedagogiczno-eschatologiczne aspekty katechezy dorosłych. W: *Jest nadzieja, bo jest Niepokalana*, red. Bogdan Kulik, 209-238. Pelplin: Bernardinum.
- Siwiński, Norbert. Elementy eschatologii maryjnej w „Kazaniu na Wniebowzięcie NMP” św. Antoniego z Padwy. W: *Jest nadzieja, bo jest Niepokalana*, red. Bogdan Kulik, 115-133. Pelplin: Bernardinum.
- Sobczyk, Adam Józef. Maryja jako Matka nadziei w nauczaniu ks. Jana Berthiera. W: *Jest nadzieja, bo jest Niepokalana*, red. Bogdan Kulik, 133-149. Pelplin: Bernardinum.
- Szymik, Stefan. Kobieta błogosławi kobietę. Biblijne zwiastuny kultu maryjnego (Łk 1,42; 11,27). W: *Jest nadzieja, bo jest Niepokalana*, red. Bogdan Kulik, 25-43. Pelplin: Bernardinum.
- Zatwardnicki Sławomir. Wniebowzięta a Pismo Święte w Kościele pielgrzymującym do celu. W: *Jest nadzieja, bo jest Niepokalana*, red. Bogdan Kulik, 45-78. Pelplin: Bernardinum.

¹ Por. Benedykt XVI, *Encyklika Spe salvi* (30.11.2007), Watykan 2007, nr 2.

HENRYK SŁAWIŃSKI – prof. dr hab., homileta i dyplomowany pedagog; prezbiter diecezji wrocławskiej. Kierownik dyscypliny „nauki teologiczne” na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie, wykłada w Wyższym Seminarium Duchownym w Tarnowie. Redaktor naczelny kwartalnika „Polonia Sacra”. Przewodniczący Stowarzyszenia Homiletów Polskich; członek Komitetu Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk (KNT PAN, 2020-2023); wybrany na członka Rady Doskonałości Naukowej (RDN 2024-2027); Członek zespołu AVEPRO w Polsce (od 2020). Podejmuje badania nad teologią, źródłami i formą przepowiadania słowa Bożego; teologią krzyża i cierpienia, homiletyką amerykańską. Życiorys naukowy w: *Encyklopedia Osobistości Rzeczypospolitej Polskiej (6. edycja)*, British Publishing House, Warszawa 2020.

Recenzje

MAREK KLUZ

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Polska

marek.kluz@upjp2.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0002-2255-1431>

Adam Czabański i Andrzej Pryba, *Samobójstwo w optyce katolickiej*, Poznań 2022

Zjawisko samobójstwa towarzyszy ludzkości od najdawniejszych czasów. Jest, niestety, nieodłącznym elementem kulturowym i cywilizacyjnym w historii ludzkości. Samobójstwa występują z różnym nasileniem i spotykają się z różną oceną. W drugiej połowie XX wieku i z początkiem XXI wieku nastąpiło znaczne nasilenie tego zjawiska. Duże zmiany cywilizacyjne, tempo życia, występowanie gwałtownych przemian i kryzysów społecznych, gospodarczych i politycznych wpływają negatywnie na zachowanie człowieka i w wielu przypadkach prowadzą do zachowań autodestrukcyjnych. Samobójstwo jako zjawisko społeczne o znacznych rozmiarach wymaga zatem pilnych działań dla zbudowania społeczeństwa, gdzie człowiek czułby się akceptowany i wspomagany od chwili narodzin aż do śmierci. W nurt podejmowanych obecnie inicjatyw, których celem jest zapobieganie samobójstwom, wpisuje się także książka Adama Czabańskiego i Andrzeja Pryby *Samobójstwo w optyce katolickiej*.

Podjęty przez autorów temat dotyczący problematyki samobójstwa jest ważny i aktualny. Bogata literatura z różnych dziedzin wiedzy poświęcona problemowi samobójstwa skłaniała do zajęcia się tym zagadnieniem. Wybór tematu jest uzasadniony merytorycznie oraz tym, że płaszczyzna odpowiedzialności za ludzkie życie jest we współczesnym świecie mocno poddana dyktatowi relatywizmu. Daje się dzisiaj zauważyć zjawisko utraty poczucia odpowiedzialności za wartość, jaką jest ludzkie życie.

Układ książki jest uporządkowany i logiczny. Czytelnik uzyskuje syntetyczny pogląd na opracowany temat. Treść książki odpowiada założeniom wyznaczonym w tytule. Problem badawczy został postawiony jasno i merytorycznie, jest świadectwem wysokiego poziomu trudności. Przez logiczną, konsekwentną i dobrze rozbudowaną strukturę prezentowane opracowanie przedstawia się jako bardzo dobre rozwiązanie naukowe, wskazując na ogromne zaangażowanie badawcze autorów.

Wnikliwa lektura książki świadczy o godnej podkreślenia erudycji autorów, którzy dają się poznać jako ludzie kierujący się ogromną pracowitością, pasją poznawczą, wewnętrznym zaangażowaniem w opracowywaną problematykę. Autorzy pewnie poruszają się po różnych dziedzinach wiedzy historycznej, społecznej, teologicznej i moralnej.

Ich refleksja poświadcza pilność i naukową rzetelność w podejściu do problematyki, co w połączeniu z ciekawością badawczą i wyczuwalną wrażliwością stanowi o wartości opracowania. Sama narracja, w której mnóstwo argumentów i elementów zaczerpniętych z wielu źródeł, została ułożona w spójnym schemacie, jest uporządkowana i konsekwentna. Co więcej, autorzy nie zatrzymali się tylko na warstwie opisowej nauczania różnych badaczy na temat problemów związanych z samobójstwem, ale w sposób wysoce umiejętny potrafili dokonać syntezy tego nauczania. Prowadzone analizy teologiczne, liczne odsyłacze do literatury fachowej oraz formułowanie komplementarnych wniosków prowadzą do przekonania, że autorzy wykazali się erudycją i zdolnością do interdyscyplinarnego ujęcia problemu. Swoim opracowaniem wzbogacili polską literaturę społeczno-moralną o dzieło źródłowe, będące niezbędną pomocą dla każdego, kto będzie podejmował szeroko rozumianą problematykę dotyczącą samobójstwa.

Na podkreślenie zasługuje spójna struktura książki. Autorzy w sposób jasny i uporządkowany przedstawili zagadnienie samobójstwa w szerokim kontekście ze szczególnym uwypukleniem duszpasterskiej roli Kościoła w zapobieganiu samobójstwom i z dużym znanstwem teologii moralnej społecznej przeanalizowali je, zwracając w procesie badawczym uwagę na te aspekty, które wskazują na nowe podejście do problematyki moralno-społecznej albo też są szczególnie dlań charakterystyczne.

Opracowanie jest ubogaceniem myśli teologicznej i społeczno-moralnej w Polsce i budzi żywe zainteresowanie czytelnika. Wszystkie poruszane w książce zagadnienia mogą okazać się cenną pomocą w jasnym sprecyzowaniu celu i sensu życia oraz kreacji właściwej postawy moralnej współczesnego człowieka. Wydaje się, że już nawet samo uświadomienie sobie przez człowieka omawianych kwestii, może być jego wielkim zyskiem moralnym.

Trzeba także podkreślić przejrzysty i komunikatywny język. Co więcej, nie jest to język przesadnie poddający się źródłom i opracowaniom. Autorzy potrafią zachować swój styl, a że jest to styl jasny i precyzyjny, choć bez zbędnych ozdobników, to książkę czyta się z dużą przyjemnością.

Zaplecze źródłowe zostało poprawnie wykorzystane i właściwie uporządkowane. Autorzy solidnie przestudiowali nauczanie Kościoła i papieży oraz współczesną literaturę społeczno-teologiczną. Książka jest owocem dojrzałych poszukiwań.

Recenzowana publikacja ze względu na naukowy i praktyczny charakter jest adresowana do naukowców, terapeutów, kapłanów, nauczycieli, wychowawców i studentów, ale również (co warto podkreślić) do każdej zainteresowanej osoby.

Śmierć w perspektywie nadziei

Death in the perspective of hope

ZBIGNIEW WANAT

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, Polska

wanat@umk.pl

<https://orcid.org/0000-0002-6352-8377>

Andrzej Muszala, *A z tej śmierci życie tryska. Śmierć jako najwyższy akt moralny*, Wydawnictwo Bernardinum, Pelplin 2022, 532 ss.

Książd prof. Andrzej Muszala jest dobrze znany zarówno w polskim środowisku teologicznym, jak i licznym czytelnikom, którzy kojarzą go z publikacjami z dziedziny duchowości lub bioetyką nurtu personalistycznego. Zainteresowani łatwo znajdą pełną bibliografię publikacji, które wskazują na szeroką perspektywę badań podejmowanych w tym obszarze oraz w ramach refleksji nad etyką lekarską. Warto jedynie przypomnieć, że pod jego redakcją, we współpracy z gronem wybitnych specjalistów, powstała niezwykle potrzebna i wysoko oceniona *Encyklopedia bioetyki*. Ukazała się ona nakładem Polskiego Wydawnictwa Encyklopedycznego Polwen (2005) i doczekała się dwóch kolejnych wydań, za każdym razem uzupełnianych (2007, 2009). Natomiast wśród ważnych kwestii szczegółowych, które podejmował ks. Muszala, są: ból, cierpienie, umieranie i śmierć człowieka. Przedstawił je m.in. w książce *Przewodnik po cierpieniu* (2016) i w studium *Śmierć człowieka w perspektywie teologicznej* (2017). Te egzystencjalnie doniosłe zagadnienia w sposób szczególnie doszły do głosu w monografii *A z tej śmierci życie tryska. Śmierć jako najwyższy akt moralny* (2022).

Omawiana książka ukazała się w renomowanym Wydawnictwie Bernardinum w Pelplinie. Publikacja ta jest dojrzałym podsumowaniem trwających ponad ćwierć wieku poszukiwań naukowych łączących problematykę bioetyczną i zagadnienia teologii duchowości. W trzech krótkich punktach zasygnalizuję, dlaczego jest to książka, po którą naprawdę warto sięgnąć.

Pierwszą sprawą jest wybór niezwykle ważnego i aktualnego tematu, zwłaszcza w kontekście współczesnej, zlaicyzowanej kultury. Choć ból i cierpienie, umieranie i śmierć od zawsze towarzyszą człowiekowi, to jednak obecnie nieczęsto podejmuje

on pogłębioną refleksję nad ich znaczeniem. Raczej ucieka od tego tematu lub odsuwa go od siebie tak długo, jak to możliwe. Ból i cierpienie próbuje leczyć lub przynajmniej zdecydowanie złagodzić – czemu sprzyjają możliwości współczesnej medycyny, skupiającej się zwykle na psychologicznym aspekcie ich obecności w życiu człowieka. Natomiast przed umieraniem i śmiercią próbuje na różne sposoby uciekać, co ostatecznie okazuje się niemożliwe. Stąd w poczuciu bezsensu i bezradności niekiedy opuszcza swoich bliskich odchodzących z tego świata lub sam chce zdecydować o zakończeniu własnego życia. Dlatego należy podkreślić, że refleksja teologiczna ks. Andrzeja Muszali nie tylko odważnie idzie pod prąd rozpowszechnionych tendencji, ale nade wszystko wnosi ożywcze tchnienie chrześcijańskiego orędzia na temat cierpienia i śmierci, pomaga odkrywać ich sens i znaczenie oraz w obliczu ich nieuchronności przekracza horyzont życia doczesnego i przywraca człowiekowi nadzieję.

Drugą bardzo ważną kwestią jest sposób, w jaki ks. Muszala zaprezentował swoją refleksję. Cechą charakterystyczną jego refleksji jest przede wszystkim jasność metodologicznych założeń, które precyzyjnie ukazał we wstępie książki i konsekwentnie realizował. Wśród nich niezbędne okazało się zwrócenie uwagi na analogiczność poznania teologicznego oraz przyjęcie perspektywy apofatycznej. Następnie chodzi o bogactwo i głębię rozważań przedstawionych w pięciu częściach książki, która od strony źródłowej łączy *nova et vetera*, m.in. myśl patrystyczną i rozważania współczesnych filozofów i teologów, ale także *fides et ratio*, refleksję teologiczną ze współczesną wiedzą biomedyczną jako podstawą dociekań i wniosków bioetycznych. Kolejną, interesującą cechą jest paralelny układ prezentowania poszczególnych zagadnień. Obok treści odnoszących się w sposób szczególny do Jezusa Chrystusa, zestawione są treści odnoszące się do każdego człowieka. Jest tak w każdej z pięciu części, które tworzą logiczną chronologiczną całość: I. *Preparatio mortis – Życie jako nieustanne umieranie*, II. *Anticipatio mortis – Choroba, ból, cierpienie*, III. *Vestibulum mortis – Agonia*, IV. *Mors – Śmierć*, V. *Post mortem – Śmierć bramą życia*. Trzeba przy tym zauważyć, że poszczególne części są tak skonstruowane, że w integralny sposób prezentują kolejne zjawiska i zdarzenia, pozwalając czytelnikowi na ich owocną, selektywną lekturę. Warto też podkreślić, że książka ks. Muszali została dopracowana od strony literackiej i edytorskiej. Cechuje ją precyzyjny język opisu kwestii medycznych oraz jasność argumentacji biblijnej oraz wywodów i wniosków teologicznych.

Trzecią sprawą, która potwierdza, że książka ks. Andrzeja Muszali jest oryginalnym wkładem w rozwój teologii moralnej, jest umiejętne i przekonujące połączenie kilku aspektów teologicznej refleksji nad cierpieniem, umieraniem i śmiercią. Chodzi tu nade wszystko o wymiar antropologiczno-chrystologiczny i perspektywę eschatologiczną, ale także aspekt biomedyczny, co ostatecznie sprawia, że mamy do czynienia z ujęciem interdyscyplinarnym i holistycznym. To twórcze – i niezwykle pobudzające do osobistych przemyśleń – przenikanie się opisu biblijnego i danych klinicznych, jest szczególnie widoczne w części trzeciej poświęconej rozważaniom na temat agonii Chrystusa. Trzeba podkreślić, że w ten sposób ks. Muszala jako teolog specjalizujący się w problematyce bioetycznej w sposób nowatorski wykonał dwa

bardzo ważne zadania. Z jednej strony przedstawił rozważania w duchu odnowy teologii moralnej, którą postulował Sobór Watykański II, zwłaszcza w odniesieniu do Pisma Świętego jako podstawowego źródła refleksji. Z drugiej strony zaprosił do dialogu przedstawicieli środowiska medycznego, sam korzystając z ich wiedzy naukowej i doświadczenia, a jednocześnie wzbogacając o wymiar duchowy ich refleksję na temat codziennych pytań i dylematów moralnych. Dzięki tej swego rodzaju polifonicznej argumentacji lektura teologicznej książki jest wyjątkowo pasjonująca, a jej pełne nadziei przesłanie, że śmierć Chrystusa jest źródłem życia wiecznego dla wszystkich ludzi, jeszcze bardziej intrygujące.

SPRAWOZDANIA

JERZY ZACHARIASZ KOWALSKI

Wyższe Seminarium Duchowne Franciszkanów we Wrocławiu, Polska
zacharofm@tlen.pl

Sprawozdanie ze Zjazdu Teologów Moralistów, Zakopane („Księżówka”) 11-13.06.2023

W dniach 11-13 czerwca 2023 roku w Zakopanem odbył się Zjazd Teologów Moralistów. Tematem spotkania był *Spór o podstawy teologii moralnej. W trzydziestą rocznicę ogłoszenia encykliki Jana Pawła II: Veritatis Splendor*.

Pierwszego dnia wieczorem odbyło się spotkanie integracyjne z przedstawieniem indywidualnych projektów badawczych.

Kolejnego dnia rano odprawiona została Eucharystia, której przewodniczył i podczas której homilię wygłosił ks. prof. dr hab. Piotr Morciniec (UO Opole). Później rozpoczęły się obrady. Wprowadzenia dokonał ks. prof. dr hab. Marian Machinek MSF (UWM Olsztyn) – przewodniczący STM.

Pierwsza sesja obrad zatytułowana została: *Pytanie o aktualność encykliki – punkty zapalne*; przeprowadzono ją w języku angielskim. Sesji przewodniczył ks. prof. dr hab. Marian Machinek. Jako pierwszy wystąpił ks. prof. Stefano Zamboni z Accademii Alfonsiana w Rzymie. Temat jego referatu brzmiał: *The range of controversial issues in the encyclical “Veritatis Splendor” (Kontrowersyjne tematy w encyklice „Veritatis splendor”)*. Na wstępie ksiądz profesor podał kilka przyczyn, dla których omawiana encyklika jawi się często w dyskusji teologicznej jako kontrowersyjna. Po pierwsze, wpisuje się ona w szeroko pojęty dyskurs moralnoteologiczny po Soborze Watykańskim II. Po drugie, przedstawia konflikt między „etyką ekonomiczną” a „etyką wiary”. Po trzecie, podaje powody kryzysu duchowego trapiącego współczesnego człowieka. Po czwarte, wpisuje się w dramatyczny kontekst refleksji teologicznomoralnej dotyczącej egzystencji człowieka w ogólności. Prelegent zaznaczył, że treść zawarta w rozdz. II *Veritatis splendor* pozostaje w opozycji do pewnych tendencji powodujących kryzys moralności (etyka autonomiczna a etyka wiary, relacja między wolnością a naturą). Autor wykazał, że wskazana encyklika „domaga się” jedności i zgodności mimo napięcia między naturą a osobą, sumieniem a normą

(współczesny problem między rozumieniem podmiotu i przedmiotu: prawo a sumienie). Ksiądz Zamboni zakończył swoją wypowiedź uwagą, że prawe sumienie istnieje tylko wówczas, kiedy jest ukierunkowane na Prawdę.

Jako drugi wystąpił prof. Stephan Kampowski z Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II per le Scienze del Matrimonio e della Famiglia w Rzymie. Przedstawił temat: *The Historical and Theoretical Backdrop of Veritatis Splendor: Contours of the Broader Debate (Historyczne i teoretyczne tło „Veritatis splendor”*. *Kontury szerszej debaty*). Prelegent rozpoczął od przywołania filozofa Sørensa Kierkegaarda i jego filozofii egzystencjalnej. Zaznaczył, że rzeczywistość wojenna i powojenna odcisnęła widoczny ślad na treści omawianej encykliki. Przywołał również etykę sytuacyjną Steinbüchera. Dalej rozwinął temat dotyczący relacji pomiędzy etyką obiektywną a subiektywną („mój wybór” czy „naśladowanie innych”). Idąc dalej, wspomniał o tzw. teorii „nowej moralności” opartej na koncepcji konkretnej sytuacji. Mówiąc o ważnych wydarzeniach dotyczących debaty na temat treści zawartych w *Veritatis splendor*, prof. Kampowski wspomniął m.in. o zakazie propagowania etyki egzystencjalnej (sytuacyjnej) papieża Piusa XII wydanym 2 lutego 1966 roku. Zakaz oparty został na tezie, że prawo moralne nigdy nie podlega zmianie (odrzućmy relatywizm moralnego). Na zakończenie swojego wystąpienia prelegent wskazał na nauczanie Jana Pawła II zawarte w *Veritatis splendor*, mówiące, że moralność chrześcijańska polega na naśladowaniu Chrystusa. Odniósł się też do papieskiego dokumentu *Optatam totius*, w którego treści czytamy, że Prawo, Dobro i Wolność są zawsze ze sobą nierozzerwalnie związane.

W drugiej sesji tego dnia zajęto się tematyką *Spornych zagadnień szczegółowych*. Moderatorem sesji był ks. prof. dr hab. Maciej Olczyk (UAM Poznań). Pierwszy wykład wygłosił ks. prof. Grzegorz Chojnacki (US Szczecin). Tematyka referatu obejmowała: *Uniwersalność i partykularność. Niemiecka Droga Synodalna w świetle „Veritatis splendor”*. Autor rozpoczął od przedstawienia rozmaitych rodzajów zgorzeń, nieprawidłowości życia i moralności, które były podstawowym powodem rozpoczęcia Drogi Synodalnej w Kościele w Niemczech. Przedstawił główne wytyczne, jakie towarzyszyły obradom Synodu. Oparto je na próbie kształtowania życia Kościoła metodą „od dołu”. W toku debaty wypłynęło ważne pytanie, a mianowicie: czy „parlamentaryzm” uzdrowi życie Kościoła Katolickiego? (*Cuius pecuniae eius ecclesiae*). Dostrzeżono konieczność wspólnego działania państwa i Kościoła w przypadku nadużyć i krzywd seksualnych, zwłaszcza wobec małoletnich (wypracowanie wspólnego stanowiska). Powiedziano zdecydowane „nie” dla jakiegokolwiek prawa partykularnego dotyczącego rozwiązywania problemów omawianej kwestii. Prelegent wskazał propozycję papieża Franciszka odnoszącą się do realizacji Drogi Synodalnej, mówiącej o konieczności połączenia drogi strukturalnej z duchową. Na zakończenie, w toku debaty, podkreślono, że na skrzywdzonych (zwłaszcza seksualnie) należy zawsze patrzeć z punktu widzenia ofiary.

Drugi referat tej części sesji *Recepcja „Veritatis splendor” w obszarze języka angielskiego i włoskiego* przedstawił ks. prof. Sławomir Nowosad (KUL Lublin). Prelegent, przedstawiając liczne publikacje anglo- i włoskojęzyczne, odnoszące się

do treści *Veritatis splendor*, zaobserwował, że jest ona rzeczywiście jednym z najbardziej kontrowersyjnych dokumentów Kościoła ostatnich czasów. Potwierdzają to liczne opracowania rewizjonistyczne, które jasno wskazują, że gdy Kościół wypowiada się na jakiś konkretny temat w oficjalnym nauczaniu, to jednak niektórzy spośród teologów mają inne zdanie na dany temat. W związku z tym postawa tych teologów (zwłaszcza protestanckich) wobec wielu treści zawartych w *Veritatis splendor* była i jest raczej krytyczna. Papież Jan Paweł II odrzucał to tzw. subiektywne „magisterium poszczególnych teologów”, argumentując, że katolików obowiązuje wyłącznie oficjalne nauczanie Kościoła. Na koniec wystąpienia ks. Nowosad przywołał słowa amerykańskiego arcybiskupa Charlesa Chaputa, który powiedział, że *Veritatis splendor* będzie zawsze wyrzutem, ponieważ to, co mówi (treść), to jest Prawda.

Po przerwie rozpoczęto trzecią sesję, będącą kontynuacją poprzedniej. Poprowadził ją ks. prof. dr hab. Sławomir Nowosad (KUL Lublin). Pierwszy z referatów odbył się w formie wideokonferencji. Wygłosił go prof. Adrian Reimers z Holy Cross College (Indiana, USA). Autor podjął temat: *Freedom and fundamental option (Wolność i opcja fundamentalna)*. Rozpoczynając swoją wypowiedź, prof. Reimers nawiązał do grzechu Szatana. Stwierdził, że okoliczności i sytuacja życia nie mogą zdeterminować zupełnie świadomego wyboru dobra czy zła w życiu człowieka (świadome i rozumne wybory). Podkreślił też, że o dobru i złu moralnym można mówić w sposób obiektywny tylko na płaszczyźnie transcendentальной. Posłużył się nauczaniem Jana Pawła II dotyczącym opcji fundamentalnej. Zdaniem papieża, opcja fundamentalna to wybór wiary i posłuszeństwo w wierze. Jednak u podstaw tajemnicy egzystencji człowieka leży zawsze jego wolność. Sobór Watykański II, mówiąc o roli łaski w opcji fundamentalnej, stwierdza, że tajemnica człowieka ujawnia się dopiero w objawieniu słowa Bożego. W swoich rozważaniach prof. Reimers, idąc za nauczaniem Jana Pawła II, wskazał, że okoliczności czynu człowieka mogą wpływać na zbliżenie się do Boga bądź oddalenie się od Niego. Jednak brak świadomości własnego grzechu nie usprawiedliwia człowieka (grzech jest kategorią teologiczną, a nie filozoficzną). Idąc dalej, autor kontynuuje myśl Jana Pawła II zawartą w książce *Pamięć i osoba*. Papież pisze tam, że człowiek jest nie tylko sprawcą grzechu, ale i jego twórcą (akt inteligentny). Tworzenie jest bowiem u człowieka pochodną jego myślenia. Podsumowaniem dyskusji na bieżący temat było potwierdzenie prawdziwości istnienia trójpodziału grzechu na lekki, ciężki i śmiertelny, oraz podkreślenie, że grzech śmiertelny zachodzi zawsze przy całkowitym udziale i przyzwoleniu woli i rozumu człowieka.

Kolejnej, trzeciej części *Spornych zagadnień szczegółowych* przewodniczył ks. prof. dr hab. Konrad Glombik (UO Opole). Jako pierwszy wystąpił ks. prof. Andrzej Szostek MIC (UMCS/UW Lublin/Warszawa) z tematem: *Problem normatywności natury ludzkiej w kontekście współczesnych osiągnięć nauk o człowieku*. Na wstępie wymienił trzy główne tematy poruszane w II rozdziale *Veritatis splendor*, a mianowicie relacje: wolność a prawo, sumienie a prawo i akt moralny. Następnie przeszedł do omówienia głównych kierunków krytyki natury ludzkiej w historii, na które duży wpływ wywarł postmodernistyczny dziewiętnastowieczny „kult rozumu”. Są nimi: egzystencjalizm reprezentowany przez J.P. Sartre’a i M. Heideggera, według

których obiekty zachowują się stosownie do swojej egzystencji, a więc, człowiek sam kształtuje siebie i swoją egzystencję. Drugi z kierunków to ewolucjonizm, reprezentowany przez K. Darwina, podważający tezę o stałości natury człowieka. Trzeci to: sceptycyzm i racjonalizm, które przedstawiają całkowicie fałszywą wizję natury człowieka. W końcowej dyskusji, przywołując wypowiedź ks. prof. Stycznia, zauważono, że od samego początku stosunek człowieka do świata jest normatywny i że ludzka godność zakorzeniona jest w tym, czym człowiek jest.

Kolejny z prelegentów o. dr Robert Plich OP z Kolegium Filozoficzno-Teologicznego Polskiej Prowincji Dominikanów w Krakowie, przedstawił temat: *Spór o „intrinsece malum” i jego konsekwencje we współczesnej dyskusji teologicznomoralnej*. We wstępie autor odniósł się do trzech elementów konstytuujących czyny wewnętrznie złe. Są nimi: przedmiot, cel i okoliczności. Mówi o nich Jan Paweł II w *Veritatis splendor*. Stanowią one o źródle moralności człowieka. Ojciec Plich wskazał następnie na proporcjonalizm, będący pokusą utylitaryzmu w moralności. Zaznaczył, że spór o czyny wewnętrznie złe ma charakter fundamentalny (często dochodzi do pomylenia *agere z facere*) oraz wskazał, że porządek moralny jest ściśle związany z porządkiem zbawienia. W późniejszej dyskusji wybrzmiało pytanie: Co znaczy, że człowiek, wybierając zło, staje się zły? Próbą odpowiedzi było uzasadnienie, że poprzez swoje stałe złe wybory człowiek utwierdza w sobie zło, czyli złe skłonności (wady). Na koniec wskazano, że w centrum dyskusji o wyborze dobra lub zła moralnego zawsze musi stać człowiek (rozumny i wolny podmiot działający), a nie normy (przedmiot).

Kolejnym punktem w programie było Walne Zebranie Stowarzyszenia Teologów Moralistów.

Następny dzień zjazdu, wtorek 13 czerwca, rozpoczęto poranną Eucharystią, której przewodniczył i podczas której słowo Boże wygłosił o. prof. dr hab. Andrzej Derdziuk (KUL Lublin).

Piąta sesja polegała na pracach w grupach. Moderatorem pierwszej z nich był ks. prof. dr hab. Tadeusz Zadykowiec (KUL Lublin). W tej grupie głos zabrali: ks. dr Wojciech Kućko: *Encyklika „Veritatis splendor” pomocą w procesie synodalnym w Kościele Katolickim*, ks. dr inż. Robert Wawer SJ: *Wybrane zagadnienia sztucznej inteligencji w świetle wskazań „Veritatis splendor”* oraz dr Małgorzata Prusak: *„Etica teologica della vita” w świetle „Veritatis splendor”*. Grupie drugiej przewodniczył ks. prof. dr hab. Andrzej Pryba MSF (UAM Poznań), a swoje referaty przedstawili kolejno: mgr lic. Magdalena Lipińska: *Ludzkie ciało w kontekście współczesnego kultu młodości i piękna. Refleksja na marginesie encykliki Jana Pawła II „Veritatis splendor”*; ks. dr Maciej Tomaszewski SJ: *Implikacje przyjęcia doktryny hylemorficznej w antropologii dla teologii moralnej w encyklice „Veritatis splendor”*; ks. dr Karol Jakubiak: *„Aby w powołaniu człowieka każdy czyn odzwierciedlał blask Boga” (VS 10). Wezwanie i odpowiedź*. Moderatorem trzeciej grupy był ks. prof. dr hab. Zbigniew Wanat (UML Toruń). W tej grupie swoje tematy przedstawili: ks. dr Dawid Stelmach: *„Kościół temu jednemu pragnie służyć, ażeby każdy człowiek mógł odnaleźć Chrystusa” (VS 7). Perspektywa popkultury*; w zastępstwie

ks. dra Marcina Szczodrego – ks. prof. dr hab. Marian Machinek MSF (UWM Olsztyn): *Rodzaje sumienia* oraz ks. dr Jacek Gniadek SVD: *Aktualność odniesienia do prawa naturalnego na przykładzie analizy moralno-ekonomicznej Leonarda Lessiusa SJ (†1623)*. Moderatorem grupy czwartej został ks. prof. dr hab. Antoni Bartoszek (UŚ Katowice), a prelegentami byli: ks. dr hab. Antoni Jucewicz SVD: *Specyficzne cechy moralności chrześcijańskiej według encykliki „Veritatis splendor”*; ks. prof. dr hab. Maciej Olczyk (UAM): *Miara moralnych możliwości człowieka. Soteriologiczna perspektywa encykliki „Veritatis splendor”* oraz ks. prof. dr hab. Antoni Bartoszek (UŚ): *Osoby z upośledzeniem umysłowym poznają „Veritatis splendor”*. *Rzecz o pewnym duszpasterskim projekcie*.

Po przerwie rozpoczęła się dyskusja panelowa, którą poprowadził ks. dr hab. Janusz Podzielny (UO Opole). Udział wzięli i głos zabrali moderatorzy poszczególnych grup.

Tegoroczny Zjazd Teologów Moralistów w Zakopanem zakończył się obiadem.

DYSERTACJE DOKTORSKIE

Dojrzałość czy niedojrzałość? Dojrzałość nupturientów do zawarcia sakramentalnego związku na podstawie badań pilotażowych w archidiecezji poznańskiej

Mature or immature?

Maturity of nupturients to enter into a sacramental union
based on pilot studies in the Archdiocese of Poznan

HUBERT PILARCZYK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Teologiczny, Polska

hubertpilarczyk@wp.pl

<https://orcid.org/0009-0001-2827-2441>

Abstract: The goal of the presented article entitled “Mature or immature? Maturity of nupturients for sacramental union on the basis of pilot studies in the Archdiocese of Poznan” was to present the results of research concerning the level of maturity of fiancées, with particular emphasis on the requirements for candidates preparing for sacramental marriage in the Catholic Church. The analytical-synthetic method of content, concerning maturity for marriage, was used to describe the condition of nupturients, and a survey was conducted among those participating in premarital catechesis in selected centers of the Archdiocese of Poznan. The text highlights various aspects of maturity, such as legal, physical, psychological and religious maturity. The analyses presented showed that most of the fiancées surveyed had a level of maturity that would allow them to enter into sacramental marriage, as required by canon law. At the same time, a large group of respondents showed large deficits in personal and religious maturity. The described situation can affect later marital relations and the quality of marital well-being. The presented text lays the groundwork for the development of the pastoral care of nupturients – it points out areas that require special attention on the part of pastors, such as developing

the level of religious maturity, which can help fiancées build strong and lasting marriages, based on sacramental values, and supporting them with the help of competent experts in the field of psychology and family life. The content of the article is an important contribution to the discussion of the maturity of fiancées for sacramental union and the role of the Catholic Church and pastors in shaping the level of maturity of fiancées.

Keywords: marriage; fiancées; maturity; sacrament; marriage well-being

Abstrakt: Celem prezentowanego artykułu pt. „Dojrzałość czy niedojrzałość? Dojrzałość nupturientów do zawarcia sakramentalnego związku na podstawie badań pilotażowych w archidiecezji poznańskiej” było przedstawienie wyników badań dotyczących poziomu dojrzałości narzeczonych, ze szczególnym uwzględnieniem wymagań stawianych kandydatom przygotowującym się do zawarcia sakramentalnego małżeństwa w Kościele katolickim. Do opisu kondycji nupturientów zastosowano metodę analityczno-syntetyczną treści, dotyczącej dojrzałości do małżeństwa oraz przeprowadzono badania ankietowe wśród osób uczestniczących w katechezach przedmałżeńskich w wybranych ośrodkach archidiecezji poznańskiej. Tekst zwraca uwagę na różne aspekty dojrzałości, takie jak dojrzałość prawna, fizyczna, psychologiczna i religijna. Przedstawione analizy wykazały, że większość badanych narzeczonych miała poziom dojrzałości umożliwiający zawarcie sakramentalnego małżeństwa, zgodnie z wymaganiami prawa kanonicznego. Jednocześnie duża grupa badanych wykazywała duże deficyty w dojrzałości osobowej i religijnej. Opisana sytuacja może rzutować na późniejsze relacje małżeńskie i jakość małżeńskiego dobrostanu. Prezentowany tekst stanowi podwaliny pod rozwój duszpasterstwa nupturientów – wskazuje na obszary wymagające szczególnej uwagi ze strony duszpasterzy, takie jak rozwijanie poziomu dojrzałości religijnej, co może pomóc narzeczonym w budowaniu mocnych i trwałych małżeństw, opartych na wartościach sakramentalnych oraz wsparcie ich o pomoc kompetentnych ekspertów z dziedziny psychologii i życia rodzinnego. Treści zawarte w artykule stanowią ważny wkład w dyskusję na temat dojrzałości narzeczonych do zawarcia sakramentalnego związku oraz roli Kościoła katolickiego i duszpasterzy w kształtowaniu poziomu dojrzałości narzeczonych.

Słowa kluczowe: małżeństwo; narzeczeni; dojrzałość; sakrament; dobrostan małżeński

Wstęp

Zawarcie związku sakramentalnego jest jednym z najważniejszych momentów w życiu wielu ludzi. To dla nich nie tylko akt formalny, ale również symboliczne połączenie z drugą osobą, której przyrzekają miłość, wierność i troskę o trwałość relacji aż do śmierci, biorąc na świadka samego Boga. Ta życiowa decyzja nie powinna być podjęta pochopnie. Dlatego też istotne jest, aby para młoda była przygotowana na ten krok i miała odpowiednią dojrzałość emocjonalną, społeczną oraz duchową. W niniejszym artykule przedstawione zostaną wyniki badań pilotażowych przeprowadzonych w archidiecezji poznańskiej,

których celem była ocena dojrzałości nupturientów do zawarcia sakramentalnego związku. Dokonana analiza pozwoli na znalezienie odpowiedzi na pytanie: Czy osoby decydujące się na zawarcie sakramentalnego związku małżeńskiego są gotowe do podjęcia ról charakterystycznych dla tego stanu? Czy ich dojrzałość jest na poziomie warunkującym szczęśliwe, wspólne życie? W artykule wykorzystano metodę analityczno-syntetyczną treści, dotyczącej dojrzałości do małżeństwa oraz przeprowadzono badania ankietowe. Zestawienie wyników badań z zakresem treściowym badanego obszaru umożliwiło dokonanie porównania pomiędzy wymaganiami stawianymi nupturientom, istotnymi z punktu ważności i godności do małżeństwa, z ich faktycznym stanem dojrzałości do stworzenia sakramentalnego związku. Dodatkowo dokonana analiza pozwoli na lepsze zrozumienie potrzeb i wyzwań, jakie stoją przed młodymi ludźmi decydującymi się na małżeństwo oraz na przygotowanie odpowiednich narzędzi i programów formacyjnych, które pomogą im w osiągnięciu pełnej dojrzałości potrzebnej do tego ważnego kroku w życiu.

Dojrzałość jako warunek ważnie zawartego związku sakramentalnego

Profesor Władysław Dobrucki zauważa, że obecne społeczeństwo cierpi na brak ludzi dojrzałych. Stwierdza, że jest to proces już zaawansowany, ponieważ niedojrzałe społeczeństwo, a w nim rodzice i nauczyciele, starają się wychowywać młode pokolenie do dojrzałości. Zanika proces pedagogizacji, nauczania, prowadzenia i towarzyszenia prowadzony przez osoby będące jednocześnie wzorami i autorytetami. Wskutek tego kształtują się negatywne postawy społeczne, które zaobserwować można w codziennych życiowych sytuacjach, np. braku szacunku wobec osób starszych, braku wrażliwości na potrzeby innych; zwraca dziś uwagę upadek wzorców moralnych oraz zachwianie fundamentalnych wartości i odarcie ich z podstawowego znaczenia. Brak właściwego podejścia wychowawczego skutkuje niewłaściwym przekazywaniem postaw. Bardzo często błędnie pojęte wychowanie, pozwalające na zbyt pochopne i osadzone na aktualnej modzie podejmowanie decyzji, prowadzi do życiowych porażek, a nawet zaburzeń natury psychicznej. W sposób istotny rzutuje to na rodzaj i głębokość tworzonych relacji, w tym także opisywanych relacji narzeczeńskich i małżeńskich.

Kościół zdaje sobie sprawę, że przygotowanie do małżeństwa jest bardzo ważnym elementem formacyjnym i jest fundamentem budowania późniejszego małżeństwa. Z tej przyczyny zawarł w *Kodeksie prawa kanonicznego* stosowne przepisy, które regulują ten sakrament – są to kanony 1055-1165. Najważniejsza z punktu widzenia samego przygotowania do małżeństwa jest część zatytułowana *Pasterska troska i czynności poprzedzające zawarcie mał-*

żeństwa, która obejmuje kanony 1063-1071. Należy zwrócić uwagę na fakt, że *Kodeks prawa kanonicznego* największą odpowiedzialność za właściwy sposób przygotowania kandydatów do małżeństwa nakłada na ordynariuszy oraz duszpasterzy. Wiąże się to z koniecznością osiągnięcia dojrzałości przez kapłana oraz jego otwartością, aby stał się przewodnikiem na drogach przygotowania do małżeństwa, a z czasem duchowym towarzyszem tej drogi. Pokłosiem kanonów prawa kanonicznego jest stworzenie *Protokołu rozmów kanoniczno-duszpasterskich z narzeczonymi przed zawarciem małżeństwa*. Ma on dwojakie zadanie – weryfikację aktualnego stanu nupturientów (ewentualne ukazanie obszaru, który wymaga jeszcze pracy, zanim małżeństwo zostanie zawarte) oraz wykluczenie ewentualnych przeszkód małżeńskich.

Jednocześnie warto zwrócić uwagę, że człowiek nie jest jednolitą i zwartą strukturą, lecz ma charakter dynamiczny i obejmuje między innymi nabywanie sprawności fizycznej, psychicznej, osobowościowej i społecznej, rozwój poszczególnych kompetencji i pracę nad zdiagnozowanymi deficytami, stąd poziom jego dojrzałości może być zróżnicowany w wymienionych tutaj sferach. Warunkiem do ważnie zawartego związku małżeńskiego pod względem kanonicznym jest posiadanie rozeznania oceniającego co do istotnych praw i obowiązków małżeńskich wzajemnie przekazywanych i przyjmowanych. Giuseppe Versaldi, analizując dojrzałość do małżeństwa sakramentalnego, wprowadza rozróżnienie pomiędzy dojrzałością kanoniczną a psychologiczną. Pierwsza to minimalny punkt wyjściowy (*minimal starting point*), konieczny i wystarczający do podjęcia i wypełnienia przedmiotu zgody małżeńskiej, druga jest punktem końcowym (*the end point*) ludzkiego rozwoju, w którym osoba jest świadoma i wolna w tym, co czyni, pozostaje w zgodzie ze swoimi ideami, jest także zdolna do pokonania wewnętrznych i zewnętrznych trudności (Versaldi 1982). W okresie kojarzenia się małżeństwa ujawnia cechy osobowości niedojrzałej lub „jeszcze niedojrzałej”. Dbając o jakość zawieranych małżeństw, należałoby postulować większą troskę o dobrą weryfikację poziomu dojrzałości nupturientów i ewentualną pomoc w dojściu do takiego poziomu dojrzałości religijnej i psychologicznej, który warunkowałby zawarcie małżeństwa w sposób godny i ważny, jednocześnie dając młodym ludziom szansę na budowanie szczęśliwego związku.

Z punktu widzenia prowadzonych badań istotne wydało się wprowadzenie pojęcia osobowości sakramentalnej, którą można opisać jako „poziom posiadanych kompetencji fizycznych, psychicznych i duchowych, umożliwiających kandydatowi do sakramentu przyjęcie go ważnie i godnie” (Pilarczyk i Wieradzka-Pilarczyk 2022). Dojrzałość nupturienta powinna osiągnąć dla danego wieku czy też etapu rozwojowego, cechy i predyspozycje, które umożliwiłyby mu funkcjonowanie w związku jako osoby dojrzałej. Wyróżniając rozmaite poziomy dojrzałości, wymaga się od narzeczonych:

1. Pod względem dojrzałości prawnej wymagane jest, aby narzeczeni osiągnęli wiek, który pozwala na zawarcie małżeństwa zgodnie z prawem. W Polsce minimalny wiek małżeński to 18 lat, jednak osoby w wieku 16 lub 17 lat również mogą zawrzeć związek małżeński za zgodą rodziców lub opiekunów prawnych. W przypadku osób niepełnoletnich wymagane jest również uzyskanie zgody sądu rodzinnego (*Kodeks rodzinny i opiekuńczy* 1964).
2. Pod względem dojrzałości fizycznej narzeczeni powinni być zdolni do prowadzenia życia seksualnego i prokreacji. Wymaga to nie tylko dojrzałości biologicznej, ale również odpowiedniej wiedzy i świadomości na temat metod planowania rodziny oraz zdrowego stylu życia.
3. Pod względem dojrzałości psychologicznej narzeczeni powinni dysponować pewną dojrzałością emocjonalną i umiejętnością radzenia sobie z trudnościami życiowymi. Wymaga to m.in. umiejętności porozumiewania się, rozwiązywania konfliktów oraz akceptacji różnic między partnerami. Ważne jest również, aby narzeczeni mieli wypracowane osobiste cele życiowe oraz zdolność do ich realizacji (Bowby 2015).
4. Pod względem dojrzałości religijnej narzeczeni powinni mieć odpowiednią wiedzę i dojrzałość duchową, która pozwoli im na zrozumienie i przeżycie sakramentu małżeństwa. Wymaga to między innymi znajomości nauki Kościoła w zakresie małżeństwa i rodziny oraz umiejętności praktykowania wiary (*Katechizm Kościoła katolickiego* 1994, 1631, 1639-1642).

Metodologia i narzędzia badawcze

Jak już zaznaczono we wstępie, głównym celem prowadzonych badań było dokonanie rewizji faktycznego poziomu dojrzałości nupturientów i porównanie go z pewnymi normami określonymi przez prawo kościelne, a w szczególności ze względu na prezentowany tekst skupionymi na psychologicznym aspekcie gotowości i dojrzałości do małżeństwa (Pilarczyk i Wieradzka-Pilarczyk 2020). W projekcie zastosowano korelacyjno-regresyjną procedurę badań. Próba badawcza została dobrana w sposób celowy, gdyż była nią grupa kandydatów do małżeństwa skupionych na katechezach w parafiach archidiecezji poznańskiej. Jej reprezentatywność ma więc ograniczony charakter tak pod względem liczby, jak i jednego miejsca wykonywanych badań. Na tej podstawie trudno jest odnosić wnioski do całej populacji (Brzeziński 2004), można jednak stawiać pewne hipotezy dotyczące grupy badawczej, jaką są nupturienti.

Głównym pytaniem badawczym, na które starano się znaleźć odpowiedź, dotyczyło posiadanych przez kandydatów predyspozycji, koniecznych do zawarcia sakramentalnego związku, dającego szanse do długie i szczęśliwe

pożycie zgodnie z zasadami i wymaganiami związku sakramentalnego. Stąd rodzące się pytanie badawcze: Czy nupturienci osiągają co najmniej średnie i wysokie wyniki w Skali Dojrzałości do Małżeństwa? Pozwoliłoby to na wyciągnięcie wniosków o dysponowaniu kompetencjami i zdolnościami do ważnego i godziwego zawarcia sakramentalnego związku małżeńskiego.

Próbując odpowiedzieć na powyższe pytanie, skonstruowano narzędzie badawcze w postaci kwestionariusza, które zawierało obok metryczki pierwszą wersję Skali Dojrzałości do Małżeństwa autorstwa M. Ryś i T. Sztajerwalda. To narzędzie badawcze składa się z 50 pytań podzielonych na 9 podskal. Opis podskal, uwzględniających charakterystykę wysokich i niskich wartości w poszczególnych wymiarach zawiera tabela 1.

Tabela 1. Podskale Skali Dojrzałości do Małżeństwa

PODSKALA	WYNIKI WYSOKIE	WYNIKI NISKIE
Realny stosunek do świata	<ul style="list-style-type: none"> • decyzję poprzedza weryfikacja „za i przeciw”, • realizm, • działanie, a nie marzenia, • własne zdanie liczy się bardziej niż ocena innych. 	<ul style="list-style-type: none"> • „bujanie w obłokach”, • nierealistyczne myślenie, • przyjmowanie bezkrytycznych sądów i opinii innych, • bardzo niskie wyniki mogą świadczyć także o pochopnym podejmowaniu decyzji, bez dobrego rozeznania sytuacji.
Akceptacja siebie	<ul style="list-style-type: none"> • znajomość swoich mocnych i słabych stron, • troska o własną godność i wiara w swoje możliwości, • brak poważnych kompleksów dotyczących swojej własnej osoby, także w zakresie własnego wyglądu. 	<ul style="list-style-type: none"> • brak wiary w siebie, • poczucie nieszanowania własnej godności, • brak wiary we własne możliwości, • nie uważa się za osobę atrakcyjną, ma wiele kompleksów dotyczących swojego wyglądu.
Zaspokajanie potrzeb	<ul style="list-style-type: none"> • poczucie bycia kochaną i potrzebną, • troska o zaspokajanie własnych potrzeb, które uważa za równie ważne, jak potrzeby innych, • zdolność rozmowy z bliskimi w przypadku, niezaspokajania potrzeb. 	<ul style="list-style-type: none"> • brak umiejętności troszczenia się o siebie samego, • brak zdolności dialogu dotyczących własnych potrzeb i ich realizacji, • poczucie bycia osobą niegodną miłości i nikomu niepotrzebną.
Komunikacja, rozwiązywanie konfliktów	<ul style="list-style-type: none"> • zdolność nawiązywania trwałych i głębokich relacji uczuciowych, • nieuleganie chwilowym fascynacjom wywołanym przez nowo poznaną, atrakcyjną osobę, • reagowanie proporcjonalnie do bodźca: nie przejmując się drobiazgami, poważnie traktuje rzeczy istotne. 	<ul style="list-style-type: none"> • problemy z nawiązywaniem głębokich i trwałych więzi, • nie jest stała w uczuciach, • łatwo ulega uczuciowym fascynacjom dotyczącym osób ocenianym jako atrakcyjne, • bycie w trwałym związku nie chroni jej przed uleganiem tego typu nowym uczuciowym fascynacjom.

Postawa wobec miłości i wierności	<ul style="list-style-type: none"> ● ceni miłość i wierność jako podstawę wspólnoty małżeńskiej – angażuje się w budowanie relacji z najbliższymi, w umacnianie trwałości więzi z osobami bliskimi. 	<ul style="list-style-type: none"> ● liberalizm moralny, lekkomyślne traktowanie przysięgi wierności, ● przyznawanie pierwszeństwa uczuciom w relacjach z innymi, także za cenę zdrady współmałżonka.
Integracja wewnętrzna	<ul style="list-style-type: none"> ● troska o to, aby być człowiekiem odpowiedzialnym za swoje decyzje i działania, ● troska tak o ciało, psychikę, jak i o sferę duchową, ● działanie zgodne z cenionymi wartościami. 	<ul style="list-style-type: none"> ● osoba nieodpowiedzialna, żyjąca niezgodnie z cenionymi wartościami, ● podejmująca decyzje pod wpływem impulsu czy też odruchu serca, ● najniższe wyniki mogą wskazywać na brak radości życia czy pasji działania.
Hierarchia wartości	<ul style="list-style-type: none"> ● przekonanie, że są w życiu takie wartości, które mają wielkie znaczenie i wiele można poświęcić dla ich obrony, ● do takich wartości należą: miłość, wierność i uczciwość małżeńska, ● pozytywne nastawienie do małżeństwa, rodziny czy posiadania potomstwa – znajomość, akceptacja naturalnych metod planowania rodziny. 	<ul style="list-style-type: none"> ● postawa konformistyczna, ● chęć dostosowywania nawet najbardziej cenionych wartości do zmieniających się czasów i okoliczności, ● wśród cenionych wartości znajduje się wyżej status społeczny niż małżeństwo czy rodzina, ● posiadanie i wychowanie potomstwa nie ma znaczenia, a antykoncepcja jest o wiele bardziej akceptowaną metodą niż naturalne planowanie rodziny.
Gotowość do poświęceń	<ul style="list-style-type: none"> ● zdolność człowieka do poświęceń wobec innych, ● umiejętność dostrzeżenia problemu oczyma drugiego człowieka, ● angażowanie się w sprawy osób bliskich, w sytuacjach koniecznych potrafi wiele dla nich poświęcić. 	<ul style="list-style-type: none"> ● wyrzekanie się czegoś lub cierpienie dla kogoś nie ma już dzisiaj żadnego sensu, ● chętniej angażują się w pracę zawodową niż w sprawy bliskich im ludzi.
Sens życia	<ul style="list-style-type: none"> ● ma poczucie, że życie ludzkie ma sens, nawet w obliczu takich wydarzeń życiowych, jak cierpienie, choroba, a także śmierć. 	<ul style="list-style-type: none"> ● poczucie pustki życiowej, liczy się tylko tu i teraz, nie ma czasu na myślenie o sensie życia, ● w trudnościach nie poszukuje odpowiedzi na pytanie o ich sens.

Źródło: Za: H. Pilarczyk, A. Wieradzka-Pilarczyk, *Psychologiczne i religijne aspekty dojrzałości nupturientów do zawarcia sakramentalnego związku*, Poznań 2020, 165-167.

Każda z podskali zawierała pięć zdań ocenianych w skali Likerta, od jeden do pięć, gdzie jeden oznaczało „zdecydowanie nie”, a pięć – „zdecydowanie tak”. Stąd minimalna wartość wyników surowych to pięć, a maksymalna to dwadzieścia pięć punktów.

Próba badawcza została dobrana na zasadzie doboru celowo-losowego. Warunkiem włączenia w grupę statystyczną był obecny stan przygotowania bezpośredniego do sakramentu małżeństwa. Liczebność próby wyniosła $n=329$, w tym 176 kobiet (54% ankietowanych) i 148 mężczyzn (46% ankietowanych), pięć osób nie udzieliło odpowiedzi na pytanie o płeć. Liczba ankietowanych i dobór próby uniemożliwiały wyciąganie wniosków dla całej populacji, jednakże pozwoliło na sformułowanie wiążących i istotnych wniosków dotyczących obszaru, na którym przeprowadzono badania, czyli archidiecezji poznańskiej.

Poziom wypełnienia ankiet przez respondentów pozwolił zakwalifikować do ostatecznych analiz 310 kwestionariuszy. Rzetelność Skali Dojrzałości do Małżeństwa (SKALDOM) uzyskała wysoką wartość Alfa Cronbacha 0,880. Analizując jednakże poszczególne podskale, można zauważyć, że w przypadku większości wymiarów nie przekracza ona wartości Alfa Cronbacha 0,6, co świadczyło o jej średniej wartości diagnostycznej i stawianiu raczej hipotez do dalszych badań niż wyciąganiu realnych wniosków (tabela 2). Szczegółowy wynik rzetelności wymiarów skali SKALDOM przedstawia tabela 2. Wysoki wynik ogólny skali można tłumaczyć dużą liczbą pozycji testowych.

Tabela 2. Analiza rzetelności kwestionariusza SKALDOM.

WYMIARY SKALDOM	Alfa Cronbacha
Realny stosunek do życia	,592
Akceptacja siebie	,574
Komunikacja, rozwiązywanie konfliktów	,424
Miłość, wierność	,579
Wewnętrzna integracja, odpowiedzialność	,540
Zaspokajanie potrzeb	,411
Hierarchia wartości	,588
Gotowość do poświęceń	,645
Sens życia	,318
Sfera uczuciowa	,229

Źródło: badania własne.

Wyniki dotyczące poszczególnych podskal kwestionariusza badawczego Skala Dojrzałości do Małżeństwa (SKALDOM) zawiera tabela 3. Analiza danych dotyczących odchyłeń standardowych wskazuje na duże zróżnicowanie w grupie badanych. Grupa wykazuje dużą heterogeniczność. Wartość SD przekracza 1. W związku z różnicami pomiędzy wartościami średniej arytmetycznej, mediany, dominanty, należy sądzić, że rozkład nie ma charakteru normalnego. Pociąga to za sobą dalsze wnioski, że odpowiedzi badanych

nie zawsze pokrywały się ze stanem faktycznym. Największe zróżnicowanie wartości występuje w podskalach: akceptacja siebie, miłość i wierność, sfera uczuciowa, hierarchia wartości małżeńskich i rodzinnych oraz gotowość do poświęceń.

Tabela 3. Podskale kwestionariusza dojrzałości do małżeństwa.

PODSKALE	Wewnętrzna integracja, odpowiedzialność	Sens życia	Akceptacja siebie	Realny stosunek do życia	Zaspokajanie potrzeb	Komunikacja i zdolność rozwiązywania konfliktów	Miłość i wierność	Hierarchia wartości małżeńskich i rodzinnych	Gotowość do poświęceń	Sfera uczuciowa
Średnia	18,85	18,18	18,24	19,25	17,55	18,22	20,54	18,93	19,59	20,54
Mediana	19,00	18,00	19,00	20,00	18,00	18,00	21,00	19,00	20,00	21,00
Dominanta	19,00	17,00	17,00	19,00	17,00	19,00	24,00	21,00	21,00	24,00
Odchylenie standardowe	3,20	2,79	3,50	3,14	2,97	2,93	3,41	3,56	3,15	3,41
Minimum	10,00	9,00	5,00	8,00	8,00	8,00	8,00	8,00	8,00	8,00
Maksimum	25,00	25,00	25,00	25,00	24,00	24,00	25,00	25,00	25,00	25,00

Źródło: badania własne.

Potwierdza to potencjalną skłonność respondowanych do udzielania odpowiedzi zgodnie z „ja idealnym – życzeniowym”, zamiast według „ja realnego”. W związku z badaniem przeprowadzonym w salce parafialnej i w momencie jego ważnego aspektu normatywnego zaistniałe wyniki mogą świadczyć o uleganiu przez ankietowanych tendencji do zyskania aprobaty społecznej i o udzielaniu odpowiedzi zgodnie z oczekiwaniami badacza lub otaczającego go, w tym wypadku religijnego, środowiska.

Dojrzałość do małżeństwa: analiza wyników badań

W celu ukazania wzajemnych związków pomiędzy poszczególnymi wymiarami dojrzałości do małżeństwa dokonano analizy korelacji pomiędzy poszczególnymi wymiarami skali. W przypadku braku istotnej korelacji pomiędzy wymiarami jej wartość pominięto, natomiast wartości korelacji wyższej od 0,6, o istotności na poziomie $p < 0,001$, pogrubiono. Zestawienie to zaprezentowano w tabeli 4.

Tabela 4. Korelacja r-Pearsona między podskalami kwestionariusza SKALDOM (N=310)

	Realny stosunek do życia	Akceptacja siebie	Zaspokajanie potrzeb	Komunikacja i rozwiązywanie konfliktów	Miłość, wierność	Wewnętrzna integracja, odpowiedzialność	Hierarchia wartości	Gotowość do poświęceń	Sens życia	Sfera uczuciowa
Realny stosunek do życia	1									
Akceptacja siebie	,511**	1								
Zaspokajanie potrzeb	,387**	,602**	1							
Komunikacja i rozwiązywanie konfliktów	,526**	,469**	,391**	1						
Miłość, wierność	,384**	,391**	,290**	,371**	1					
Wewnętrzna integracja, odpowiedzialność	,632**	,609**	,518**	,507**	,437**					
Hierarchia wartości małżeńskich i rodzinnych	,235**	,285**		,236**	,506**	,374**	1			
Gotowość do poświęceń	,458**	,364**	,229**	,397**	,552**	,506**	,437**	1		
Sens życia	,429**	,389**	,304**	,373**	,397**	,433**	,421**	,418**	1	
Sfera uczuciowa	,384**	,391**	,290**	,371**	1,000**	,437**	,506**	,552**	,397**	1

** Korelacja istotna na poziomie 0,001 (dwustronnie).

Źródło: badania własne.

W ankietowanej grupie wszystkie zaistniałe korelacje są na poziomie istotności $p < 0,001$, co wskazuje na istotny związek pomiędzy istniejącymi wymiarami. Mają one charakter dodatni, ale ich wartość jest na niskim poziomie. Analizy wykazały jedynie brak korelacji pomiędzy wymiarem „hierarchia wartości” oraz podskalą „zaspokajanie potrzeb”. Najsilniejszy związek ujawnił się pomiędzy wymiarami „sfera uczuciowa” oraz „miłość i wierność”. Wartość tej korelacji jest równa 1, co świadczy o homogeniczności wymiaru, możliwości rozpatrywania go wspólnie podczas dokonywanych analiz, a także konieczności połączenia najbardziej trafnych pozycji w jedną podskalę. Zwraca uwagę także związek wymiarów zaspokajanie potrzeb z akceptacją siebie ($r=0,602$), a także wymiaru „wewnętrzna integracja i odpowiedzialność” z realnym stosunkiem do życia ($r=0,632$) oraz akceptacją siebie ($r=0,609$). Im

większa samoświadomość dotycząca własnych realnych potrzeb, tym wyższy poziom samoakceptacji, co także idzie w parze z wewnętrzną spójnością i realnym stosunkiem do życia. Wewnętrzna integracja i odpowiedzialność sprzyjają gotowości do poświęceń ($r=0,506$). Osoby przyjmujące odpowiedzialność za innych i kierujące się w życiu takimi wartościami, jak miłość i wierność, są bardziej gotowe do poświęcenia czegoś, co było dla nich do tej pory istotnym elementem życia. Nowy sposób życia, taki jak narzeczeństwo czy dalej małżeństwo, warunkuje więc w pewien sposób „nowy” styl życia, w którym rezygnacja i poświęcenie stają się istotnymi elementami, decydującymi też o wewnętrznej integracji w związku z nowo przyjętą rolą.

Analizując moc związków, można zauważyć pewną prawidłowość. Siła korelacji jest wyższa w przypadku wymiarów z podobnych obszarów funkcjonowania: psychologicznego lub bardziej związanego ze sferą wartości i sferą religijną. Stąd na potrzeby pracy i dalszych wniosków dokonano podziału na dwie grupy wymiarów: psychologiczne – realny stosunek do życia, akceptacja siebie, zaspokajanie potrzeb, komunikacja i zdolność rozwiązywania konfliktów oraz sens życia, a także duchowe – miłość i wierność, wewnętrzna integracja i odpowiedzialność, hierarchia wartości, gotowość do poświęceń i sfera uczuciowa.

Na potrzeby opisu dojrzałości osób przygotowujących się do małżeństwa na podstawie wzajemnej relacji pomiędzy 10 podskalami wykorzystanej skali wyznaczono trzy różniące się profile za pomocą analizy k-średnich. Metoda ta pozwoliła podzielić badanych na trzy odmienne jakościowo grupy. Po dokonaniu standaryzacji wyników wszystkich wymiarów wyznaczono, na drodze analiz statystycznych, wskaźnik istotności analizy wariancji pomiędzy wszystkimi podskalami trzech grup osób skali SKALDOM. Wskaźnik istotności analizy wariancji $p<0,001$ wskazuje na istotne różnice międzygrupowe oraz wewnątrzgrupowe pomiędzy wszystkimi wymiarami badającymi poziom dojrzałości do małżeństwa. Ukazuje to tabela 5.

Dalsze analizy polegały na przeliczeniu wyników surowych na steny i utworzeniu oraz wyodrębnieniu trzech różniących się między sobą skupień – grup. Wykres 1 w sposób graficzny przedstawia rozkład poszczególnych podskal w każdej z trzech grup, która można opisać w następujący sposób:

- Grupa I o wynikach bardzo wysokich i wysokich wymiarów dojrzałości ($n=143$);
- Grupa II o wynikach średnich i niskich ($n=48$);
- Grupa III o wynikach wysokich ($n=119$).

Jak można zauważyć, dojrzałość osób jest na różnym poziomie. Dwie grupy badanych (I i III) można byłoby określić jako dojrzałe do małżeństwa. Doj-

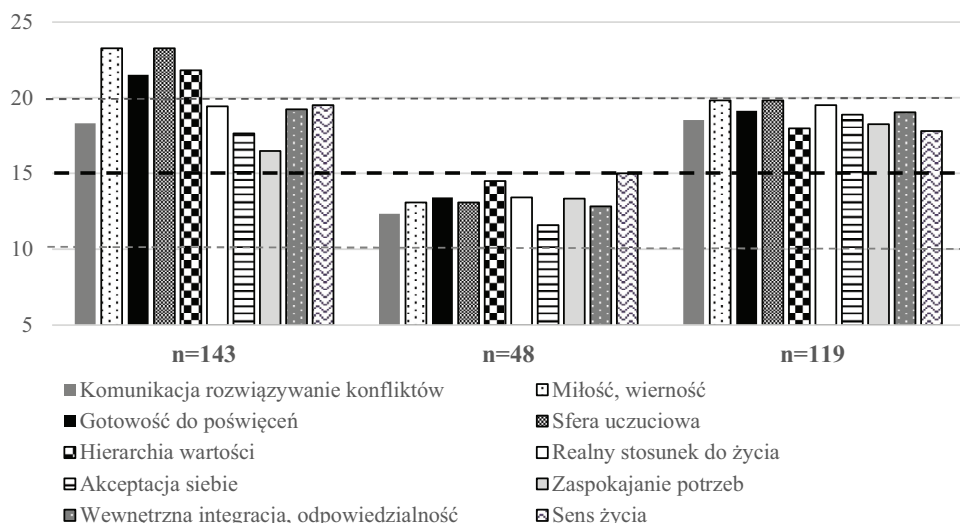
Tabela 5. Tabela wyników standaryzowanych wymiarów skali SKALDOM

		Suma kwadratów	df	Średni kwadrat	F	Istotność
Akceptacja siebie	między grupami	101,723	2	50,861	75,331	p<0,001
	wewnątrz grup	207,277	307	,675		
	ogółem	309,000	309			
Zaspokajanie potrzeb	między grupami	79,736	2	39,868	53,386	p<0,001
	wewnątrz grup	229,264	307	,747		
	ogółem	309,000	309			
Komunikacja, rozwiązywanie konfliktów	między grupami	87,563	2	43,782	60,699	p<0,001
	wewnątrz grup	221,437	307	,721		
	ogółem	309,000	309			
Miłość, wierność	między grupami	179,319	2	89,659	212,254	p<0,001
	wewnątrz grup	129,681	307	,422		
	ogółem	309,000	309			
Wewnętrzna integracja, odpowiedzialność	między grupami	141,200	2	70,600	129,166	p<0,001
	wewnątrz grup	167,800	307	,547		
	ogółem	309,000	309			
Hierarchia wartości małżeńskich i rodzinnych	między grupami	106,786	2	53,393	81,061	p<0,001
	wewnątrz grup	202,214	307	,659		
	ogółem	309,000	309			
Gotowość do poświęceń	między grupami	147,413	2	73,706	140,035	p<0,001
	wewnątrz grup	161,587	307	,526		
	ogółem	309,000	309			
Sens życia	między grupami	93,185	2	46,592	66,278	p<0,001
	wewnątrz grup	215,815	307	,703		
	ogółem	309,000	309			
Sfera uczuciowa	między grupami	179,319	2	89,659	212,254	p<0,001
	wewnątrz grup	129,681	307	,422		
	ogółem	309,000	309			

Źródło: badania własne.

rzałość osób z grupy drugiej wymagałaby dłuższej pracy formacyjnej, w celu rozwoju kompetencji, uznanych przez autorów narzędzia za istotne z punktu widzenia osób zawierających związek małżeński w Kościele katolickim.

Przyglądając się dokonaniem podziałowi na trzy grupy nupturientów, można zauważyć, że osoby z grupy I osiągają wysokie wartości z obszaru kompetencji duchowych, takich jak: miłość i wierność, sfera uczuciowa, hie-



Wykres I. Wyniki kwestionariusza SKALDOM według wartości stenowych (N=310)

Źródło: badania własne.

rarchia wartości małżeńskich i rodzinnych, zdolność do poświęceń, a wartość piątej przynależącej do tej grupy podskali, „sens życia”, mieści się powyżej średniej. Wartość w przedziale pomiędzy 15 a 20 osiągają wymiary z drugiej grupy, „kompetencji psychologicznych”. Najniższą w tej grupie wartość osiągają wymiary: „zaspokajanie potrzeb”, „akceptacja siebie”, „komunikacja i rozwiązywanie konfliktów”. Osoby z tej grupy mogą rekompensować swoje braki psychologiczne przez nadanie szczególnej wartości takim cechom, jak np. miłość, wierność, jako sposób radzenia sobie z niespójnym obrazem samego siebie, trudnościami w mówieniu o swoich potrzebach czy trudnych sytuacjach natury psychologicznej, takich jak kryzys małżeński czy konflikt.

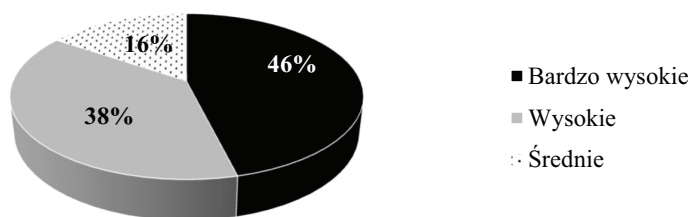
Grupę II, choć nie można jej określić mianem niedojrzałej, wyraźnie różni wartość wymiarów dojrzałości do małżeństwa, które są na poziomie wartości średnich oraz na granicy średnich i niskich, jak np. wymiar „akceptacji siebie”. Osoby te mają kompetencje świadczące o dojrzałości, jednak ich poziom świadczy o potrzebie pracy nad poszczególnymi obszarami ważnymi pod względem budowania relacji małżeńskiej. Grupa ta wymagałaby szczególnie formacyjnego wsparcia i dodatkowych, specjalistycznych spotkań.

Grupa III charakteryzuje się zharmonizowanym poziomem wszystkich wymiarów. Na podobnym poziomie osoby z tej grupy mają rozwinięte kompetencje określone jako psychologiczne i duchowe. „Akceptacja siebie” i „zaspokajanie potrzeb” osiągają wartości wyższe niż w grupie I, a wymiary

duchowe – niższe, chociaż i tak ich wartość jest wysoka. Osobowość spójna dobrze świadczy o dojrzałości osoby, jej zdolności realnego oceniania sytuacji, szukania rozwiązań na poziomie ludzkim i nadprzyrodzonym. Daje szansę na przetrwanie małżeństwa w sytuacji kryzysu i dalej na rozwój relacji małżeńskich i rodzinnych.

Wnioski statystyczne i kierunki dalszych badań

Analiza wyników Skali Dojrzałości do Małżeństwa (SKALDOM) pozwoliła na opis grupy badanych pod względem ich poziomu dojrzałości do małżeństwa w dwóch wyraźnych obszarach: kompetencji duchowych i psychologicznych. Nupturienti przebadani za pomocą Skali Dojrzałości do Małżeństwa (SKALDOM) (N=310) osiągnęli wyniki bardzo wysokie (n=143), wysokie (n=119) oraz średnie (n=48), co obrazuje wykres 2.



Wykres 2. Wyniki Skali Dojrzałości do Małżeństwa nupturientów (N=310)

Źródło: badania własne.

Oznaczałoby to, że większość z badanych przejawia odpowiednie predyspozycje do ważnego zawarcia sakramentalnego związku małżeńskiego, przynajmniej w obszarze opisywanym w myśl kanonu 1095 *Kodeksu prawa kanonicznego* – nie mają przeszkód kanonicznych do zawarcia sakramentalnego związku w Kościele katolickim. Jednocześnie analiza badań ankietowanych pozwala na bardziej obiektywne spojrzenie dotyczące dojrzałości do sakramentu małżeństwa w ujęciu nupturientów. Wskazuje ona, że kandydaci nie tworzą jednej spójnej grupy, z określonym poziomem dojrzałości do małżeństwa, zarówno w wymiarze religijnym, do której zaliczono podskale: „miłość i wierność”, „gotowość do poświęceń”, „hierarchię wartości”, „sens życia”, jak i w wymiarze psychologicznym z takimi podskalami, jak: „komunikacja i rozwiązywanie konfliktów”, „realny stosunek do życia”, „akceptacja sie-

bie”, „zaspokajanie potrzeb”, „wewnętrzna integracja i odpowiedzialność”. Badania pozwoliły na wyodrębnienie trzech odmiennych profili narzeczonych o zróżnicowanym natężeniu wymiarów kwestionariusza SKALDOM. Analiza statystyczna k-średnich pozwoliła na wyodrębnienie grupy ankietowanych, w liczbie 48 osób, które uzyskały niskie lub średnie wartości wymiarów kwestionariusza SKALDOM, tworząc profil grupy najmniej dojrzałej, z istotnymi deficytami, szczególnie w sferze rozwoju psychicznego.

Tabela 6. Podstawowe sfery dojrzałości wśród nupturientów z badanej grupy i zakres

Wymiar	
religijny	psychologiczny
miłość	komunikacja
wierność	rozwiązywanie problemów
gotowość do poświęceń	realny stosunek do życia
hierarchia wartości	akceptacja siebie
sens życia	zaspokajanie potrzeb
	wewnętrzna integracja
	odpowiedzialność

Źródło: opracowanie własne.

Najniższą wartość mają podskale: „akceptacja siebie”, „zaspokajanie potrzeb”, „komunikacja i rozwiązywanie konfliktów”. Jakkolwiek profile wszystkich trzech grup wskazują na najniższe wartości wskazanych wymiarów, to w przypadku wyżej opisanej grupy te wartości są szczególnie niskie. Grupa ta wymagałaby szczególnego wsparcia i pomocy w przygotowaniu się do wejścia w związek małżeński. Istotą jednak zmiany jest, po pierwsze, zauważenie potrzeby zmiany w sobie, dostrzeżenie pewnych braków, słabości, nad którymi trzeba popracować. Po drugie, konieczna jest motywacja, która pozwala na otwarcie się na zmianę i chęć zmiany siebie. Jedynie 122 z 321 (38%) narzeczonych postrzegало katechezy przedmałżeńskie jako szansę na lepsze przygotowanie do bycia żoną czy mężem. Pozostałe osoby podjęły tę formację ze względu na wymóg formalny – 151 osób (47%), lub postrzegały jako czas na poszerzenie wiedzy – 48 osób (14,9%). Wyniki te wskazują na konieczność pracy nad motywacją uczestników do pełnego korzystania z przygotowanych katechez. Opór, który może wynikać z formalnego rozumienia katechez, do których Kościół katolicki niejako „przymusza” narzeczonych i stawia je jako warunek dopuszczenia do celebracji, stanowi ogromną barierę formacyjną, z którą osoby prowadzące spotkania muszą się zmierzyć.

Tabela 7. Wyniki średnich podskal Skali Dojrzałości do Małżeństwa w trzech grupach o odmiennym profilu wartości (n=310)

	n=143	n=48	n=119
Komunikacja, rozwiązywanie konfliktów	18	12	19
Miłość, wierność	23	13	20
Gotowość do poświęceń	22	13	19
Sfera uczuciowa	23	13	20
Hierarchia wartości	22	15	18
Realny stosunek do życia	19	13	20
Akceptacja siebie	18	12	19
Zaspokajanie potrzeb	16	13	18
Wewnętrzna integracja, odpowiedzialność	19	13	19
Sens życia	20	15	18

Źródło: badania własne; wyniki poniżej średniej, bardzo wysokie.

Porównanie średnich poszczególnych podskal skali SKALDOM pozwala na zauważenie istotnie dużych różnic pomiędzy trzema wyodrębnionymi grupami. Szczególną uwagę zwraca grupa II, w której 8 z 10 wymiarów ma wartość poniżej średniej równej 15 (tabela 8).

Tabela 8. Średnie wartości wymiarów Skali Dojrzałości do Małżeństwa z podziałem na grupy.

	n=143	n=48	n=119
Komunikacja, rozwiązywanie konfliktów	18,3	12,33	18,53
Miłość, wierność	23,26	13,08	19,82
Gotowość do poświęceń	21,51	13,42	19,14
Sfera uczuciowa	23,26	13,08	19,82
Hierarchia wartości	21,8	14,5	17,98
Realny stosunek do życia	19,43	13,42	19,5
Akceptacja siebie	17,64	11,58	18,87
Zaspokajanie potrzeb	16,47	13,33	18,24
Wewnętrzna integracja, odpowiedzialność	19,24	12,83	19,03
Sens życia	19,51	15	17,8

Źródło: badania własne.

Jeżeli weźmiemy pod uwagę kryteria dojrzałości osobowej związane z (1) przyjęciem postawy gotowości, uznania, zaakceptowania siebie samego takim, jakim się rzeczywiście jest – „ja realne”; (2) przyjmowaniem re-

alistycznej postawy wobec pojawiających się trudności, czyli rozwiązywaniem ich na poziomie świadomego osobistego wysiłku; (3) podejmowaniem stałych prób nawiązania zobiektywizowanego i jednocześnie spontanicznego, empatycznego kontaktu z ludźmi (Chlewiński 1991), nie możemy mówić, że ankietowani kandydaci do małżeństwa we wszystkich aspektach są dojrzały pod względem osobowościowym. Szczególnie grupa II przejawia szereg deficytów w obszarze, który można określić jako psychologiczny. Ta sytuacja jest pretekstem do podjęcia odpowiednich kroków formacyjnych wobec osób o niskich wynikach uzyskanych w wyżej wymienionych obszarach – powinna być ona bardziej intensywna i ukierunkowana.

Należy również zauważyć mankamenty prowadzonych badań. Analizując dokładnie poszczególne wyniki, należy stwierdzić:

1. Choć wstępnie skala wykazuje wysoką rzetelność *Alfa-Cronbacha* 0,880, to jednak jej poszczególne podskale nie przekraczają wartości 0,6. Wynik ten jednoznacznie wskazuje, że nie można traktować uzyskanych danych w sposób jednoznaczny i interpretować uzyskanych wyników jako wiarygodnie opisujących nupturientów, dzieląc ich jednocześnie na bardziej lub mniej dojrzałych. Wysoka wartość rzetelności całej skali wynika z dużej liczby pytań, skala zawiera ich 50. Wykorzystane narzędzie badawcze pozwala nam zatem na stawianie jedynie hipotez dotyczących posiadanych predyspozycji nupturientów.
2. Autorzy skali wskazywali na możliwość zsumowania wszystkich wyników i określenie poziomu dojrzałości do małżeństwa na podstawie średniej wszystkich podskal. Ze względu na to, że wartości podskal są różne, wydaje się właściwe analizowanie osobno poszczególnych wymiarów i odnoszenie ich do obszaru dojrzałości do małżeństwa. Analizując wyniki, można zauważyć, że wartość podskal: „akceptacja siebie”, „komunikacja i rozwiązywanie konfliktów”, jest wyraźnie niższa od pozostałych. Średnie poszczególnych podskal prezentuje tabela 7, w której pogrubiono wyniki poniżej średniej i zaznaczono kolorem szarym wyniki bardzo wysokie.

Głównym wskazaniem metodologicznym podsumowującym prezentowany tekst dotyczący badań o charakterze pilotażowym, jest weryfikacja skali w celu podniesienia jej rzetelności i tym samym wartości diagnostycznej¹.

¹ Zrewidowana wersja narzędzia z analizą wyników badań nupturientów znajduje się w publikacji H. Pilarczyk, A. Wieradzka-Pilarczyk, *Psychologiczne i religijne aspekty dojrzałości nupturientów do zawarcia sakramentalnego związku*, Poznań 2020.

Wskazania pastoralne

Jak wynika z prezentowanych powyżej badań, nupturienti wymagają szczególnego towarzyszenia w procesie osobistej i religijnej formacji. Aktywność duszpasterzy i osób przygotowujących katechezy przedmałżeńskie skupiona powinna być na wspieraniu nupturientów w różnych obszarach formacyjnych. Pierwszym i podstawowym elementem istotnym także dla późniejszej autoformacji, jest stworzeniu możliwości, a także przestrzeni do autorefleksji nupturientów dotyczących własnej dojrzałości, zarówno w sferze osobowej, jak i religijnej. Kandydaci powinni uzyskać od formatorów kompetentną pomoc, istotną w procesie dojrzewania w poszczególnych obszarach osobistego funkcjonowania istotnych z punktu widzenia zawieranego związku i rzutujących na funkcjonowanie w małżeństwie – i dalej w rodzinie.

W ramach katechez powinien być zaproponowany permanentny program budowania trwałej i długoterminowej relacji, połączony ze wsparciem narzeczonych, a potem małżonków w rozwoju ich życia religijnego i pomoc w radzeniu sobie z wymaganiami codziennego życia, w tym szczególnie z odgrywaniem roli żony/męża, matki czy ojca.

Zwracając uwagę na wskazania pastoralne dotyczące nupturientów, należy podkreślić przede wszystkim integralność formacji, która musi dotyczyć zarówno sfery religijnej, jak i osobowej (psychiczno-emocjonalnej). Trzeba też wskazać na konieczność indywidualnego dopasowania sposobu prowadzenia katechez do różnorodnego poziomu ich uczestników, co postuluje w pierwszej kolejności rezygnację z prowadzenia formacji dużych grup.

Konieczne jest wydłużenie nie tylko czasu od sporządzenia protokołu przedmałżeńskiego w kancelarii parafialnej, lecz także rozciągnięcie przygotowania na dłuższy okres, gdzie między spotkaniami prowadzonymi w formie warsztatów i wykładów narzeczeni będą mieli wyznaczony czas na pracę własną, zarówno osobistą, jak i w parze. Trzeba także zwrócić uwagę na wszechstronne dopracowanie materiałów formacyjnych, których tematyka powinna być dostosowana do aktualnych potrzeb nupturientów i dynamicznie zmieniających się wymagań społecznych. Nie można także zapomnieć o przygotowaniu osób prowadzących katechezy, gdyż domagają się one od formatorów zarówno wiedzy eksperckiej, jak również wiernego i spójnego świadectwa o głoszonych treściach.

W związku ze różnicowanym poziomem poszczególnych kompetencji duchowych oraz psychologicznych powinno się parom proponować spotkania o charakterze indywidualnym i spersonalizowanym. Szczególnie dotyczy to par, które bądź same, bądź przy pomocy kompetentnych osób i narzędzi, diagnozują u siebie pewne deficyty lub problemy, mogące utrudniać wspólne

pożycie i budowanie małżeńskich relacji. Tematykę zindywidualizowanego procesu formacyjnego podejmuje papież Franciszek w adhortacji *Amoris laetitia*: „Niezbędne są jednak pewne wydarzenia zindywidualizowane, biorąc pod uwagę, że głównym celem jest pomoc każdemu, aby nauczył się kochać tę konkretną osobę, z którą pragnie dzielić całe życie” (Franciszek 2016, 208).

Zakończenie

Prezentowany tekst wskazuje bardzo wyraźną potrzebę zaangażowania Kościoła katolickiego w proces formacji młodych, którzy z różnych powodów i na różnym poziomie, chcą wciąż uczestniczyć w życiu wspólnoty kościelnej. Zapewne jest to szansa na spotkanie i głęboki dialog, skupiony wokół tematów, które nadal są dla młodych ważne, takich jak relacje, trwałe związki czy rodzina. Podsumowanie rodzi pytanie: Na ile Kościół wypełni swą misję, wychodząc naprzeciw potrzebom młodego pokolenia, znajdzie siły w postaci świeckich, gotowych stawić czoła wyzwaniu, jakim jest zadanie formacji, ewangelizacji i dawania świadectwa opartego na dialogu?

Przedstawiony artykuł dał impuls do dalszych badań dotyczących narzeczonych, ich religijnej i psychologicznej kondycji. Jest to swoiste zaproszenie do zainteresowania się tym, ważnym z punktu widzenia życia człowieka, obszarem. W świecie, w którym kwestionuje się istotę i samą potrzebę trwałego małżeństwa, opartego na prawie Bożym, a na ich miejsce wprowadza się nowe ideologie, oparte na kulcie samorealizacji czy niczym nieograniczonej wolności, ukazywanie wzoru sakramentalnego małżeństwa, gotowego na poświęcenie, pracę nad sobą i wspólne dzielenie pięknych i trudnych chwil, staje się coraz bardziej istotne i potrzebne. W dzisiejszych czasach, w których liczba rozwodów i separacji stale rośnie, a związek małżeński traktowany jest często jako konsumpcyjny towar, Kościół katolicki ma szczególną rolę w ukazywaniu wartości sakramentalnego małżeństwa jako drogi do pełniejszego życia w zgodzie z Bożym planem. Z punktu widzenia prezentowanego tekstu istotne wydaje się wezwanie papieża Franciszka zawartego w *Amoris laetitia*: „Drodzy narzeczeni: miejcie odwagę być innymi, nie dajcie się pochłonać społeczeństwu konsumpcyjnemu i pozorom. Liczy się miłość, która was jednoczy, umocniona i uświęcona przez łaskę. Jesteście zdolni [...] aby umieścić miłość ponad wszystkim. Pracownicy duszpasterscy i cała wspólnota mogą pomóc, aby ten priorytet stał się normą, a nie wyjątkiem” (Franciszek 2016, 212).

BIBLIOGRAFIA

- Bowlby, John. 2015, *Przywiązanie. Attachment*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Brzeziński, Jerzy. 2004 *Metodologia badań psychologicznych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Chlewiński, Zdzisław. 1991, *Dojrzałość, osobowość, sumienie, religijność*. Poznań: Wydawnictwo „W drodze”.
- Franciszek. 2016. *Adhortacja apostołska o miłości w rodzinie „Amoris laetitia”*.
- Katechizm Kościoła katolickiego*. 1994. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum.
- Kodeks rodzinny i opiekuńczy z dnia 25 lutego 1964 r. (Dz.U. 1964 nr 9 poz. 59 z późn. zm).
- Pilarczyk, Hubert i Anna Wieradzka-Pilarczyk. 2020. *Psychologiczne i religijne aspekty dojrzałości nupturientów do zawarcia sakramentalnego związku*. Poznań: Wydawnictwo Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Wydział Teologiczny.
- Versaldi, Giuseppe. 1982. Elementa psychologica matrimonialis consensus. *Periodica* 71.

HUBERT PILARCZYK – w roku 2015 uzyskał tytuł magistra teologii, a w 2022 doktora nauk teologicznych (spec. teologia moralna; katolicka nauka o małżeństwie i rodzinie) na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Wicedyrektor Poznańskiej Ogólnokształcącej Szkoły Muzycznej I st. nr 2 im. Tadeusza Szeligowskiego w Poznaniu oraz nauczyciel w Katedralnej Ogólnokształcącej Szkole Muzycznej I st. w Poznaniu; nauczyciel dyplomowany. Publikował m.in. w serii wydawniczej „Katecheza. Parafia, Rodzina i Szkoła”, a także w czasopiśmie „Teologia i Moralność”, „Teologia Praktyczna”, „Katechezie” i „Kortowskim Przeglądzie Prawniczym”. Współautor monografii.

RECENZENCI

- ks. prof. dr hab. Krzysztof Bardski – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
- ks. dr hab. Antonii Bartoszek, profesor UŚ – Uniwersytet Śląski w Katowicach
- ks. dr hab. Jacek Bramorski, profesor AM – Akademia Muzyczna im. Stanisława Moniuszki w Gdańsku
- dr hab. Klaudia Cymanow-Sosin – Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
- dr hab. Adam Czabański, profesor uczelni – Akademia im. Jakuba Paradyża w Gorzowie Wielkopolskim
- dr hab. Małgorzata Duda, profesor UPJP2 – Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
- ks. dr hab. Kazimierz Dullak, profesor US – Uniwersytet Szczeciński
- o. prof. dr hab. Andrzej Derdziuk OFM Cap – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
- dr hab. Urszula Gruca-Miąsik, profesor UR – Uniwersytet Rzeszowski
- ks. dr hab. Jarosław Horowski, profesor UMK – Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
- ks. dr hab. Jarosław Jagiełło, profesor UPJP2 – Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
- ks. dr hab. Jarosław Jęczeń, profesor KUL – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
- ks. dr hab. Marek Kluz, profesor UPJP2 – Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
- ks. dr hab. Andrzej Kobyliński, profesor UKSW – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
- dr hab. Marta Komorowska-Pudło, profesor US – Uniwersytet Szczeciński
- ks. prof. dr hab. Marian Kowalczyk – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
- prof. dr hab. Piotr Kopiec – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
- dr hab. Wiesław Kraiński, profesor UMK – Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
- ks. dr hab. Dariusz Krok, profesor UO – Uniwersytet Opolski
- dr hab. Małgorzata Królczyk – Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
- dr hab. Małgorzata Laskowska, profesor UKSW – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
- ks. prof. dr hab. Dariusz Lipiec – Katolicki Uniwersytet Lubelski
- ks. prof. dr hab. Marian Machinek – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie
- ks. prof. dr hab. Sławomir Nowosad – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
- dr hab. Teresa Olearczyk, profesor uczelni – Krakowska Akademia im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego
- prof. dr hab. Elżbieta Osewska – Akademia Tarnowska w Tarnowie
- ks. prof. dr hab. Mieczysław Ozorowski – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
- dr hab. Anna Ryłko-Kurpiewska, profesor uczelni – Uniwersytet Gdański
- prof. dr hab. Józef Stala – Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
- ks. dr hab. Andrzej Szafuński, profesor PWT – Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu
- dr hab. Elżbieta Szczot, profesor KUL – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
- dr hab. Robert Szwed, profesor KUL – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
- dr hab. Monika Waluś – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
- ks. prof. dr hab. Zbigniew Wanat – Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
- ks. dr hab. Wojciech Węgrzyniak, profesor UPJP2 – Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
- ks. dr hab. Tomasz Wielebski, prof. UKSW – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
- ks. dr hab. Waldemar Woźniak, profesor UKSW – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
- ks. dr hab. Arkadiusz Wuwer, profesor uczelni – Uniwersytet Śląski w Katowicach
- ks. dr hab. Tadeusz Zadykiewicz, profesor KUL – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
- dr hab. Arkadiusz Żukiewicz, profesor uczelni – Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

RADA WYDAWNICZA

MIECZYSLAWA MAKAROWICZ, MIECZYSLAW 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. MIROSLAW 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

EMILIA LICHTENBERG-KOKOSZKA (SEKRETARZ REDAKCJI)

DAMIAN BRYL (REDAKTOR TEMATYCZNY)

JÓZEF MŁYŃSKI (REDAKTOR STATYSTYCZNY)

MAGDALENA SIWIŃSKA (REDAKTOR JĘZYKOWY – JĘZYK POLSKI)

THADDÄUS PYRCZEK (REDAKTOR JĘZYKOWY – JĘZYK NIEMIECKI)

JOHN M. GRONDELSKI (REDAKTOR JĘZYKOWY – JĘZYK ANGIELSKI)

Adres pocztowy: ul. Wieżowa 2/4, 61-111 Poznań

tel. +48 519 340 537

adres mailowy: tim@amu.edu.pl

Adres internetowy: <http://teologiaimoralnosc.amu.edu.pl>

PROJEKT OKŁADKI: JACEK GRZEŚKOWIAK

OPRACOWANIE REDAKCYJNE: LIDIA WRÓŃSKA-IDZIAK

SKŁAD KOMPUTEROWY: KEAMI HOUSE

TŁUMACZENIE NA JĘZYK ANGIELSKI: KSENIA FRĄSZCZAK

WERSJĄ PIERWOTNĄ CZASOPISMA JEST WERSJA ELEKTRONICZNA

PÓŁROCZNIK

PUBLIKACJA FINANSOWANA Z SUBWENCJI NA UTRZYMANIE I ROZWÓJ POTENCJAŁU BADAWCZEGO
WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO UNIwersYTETU IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU

ISSN 1898-2964

eISSN 2450-4602

WYDAWNICTWO WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO
UNIwersYTETU IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU

ul. WIEŻOWA 2/4, 61-111 POZNAŃ

e-mail: thfacwyd@amu.edu.pl

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

Druk: Totem, ul. Jacewska 89, 88-100 Inowrocław