

Teologia i Moralność

35

THEOLOGY AND MORALITY

35

THE MORAL TEACHING OF THE CHURCH. ON THE 30TH ANNIVERSARY OF THE ENCYCLICAL *VERITATIS SPLENDOR*

Edited by
ANDRZEJ PRYBA



ADAM MICKIEWICZ UNIVERSITY IN POZNAŃ
FACULTY OF THEOLOGY
POZNAŃ 2024

TEOLOGIA I MORALNOŚĆ

35

MORALNE NAUCZANIE KOŚCIOŁA. W TRZYDZIESTĄ ROCZNICĘ ENCYKLIKI *VERITATIS SPLENDOR*

Redakcja
ANDRZEJ PRYBA



UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY
POZNAŃ 2024

PISMO UKAZUJE SIĘ POD PATRONATEM 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.



Wersja elektroniczna publikacji jest dostępna na licencji Creative Commons:
Uznanie autorstwa 4.0 Międzynarodowe (CC BY 4.0 International).

SPIS TREŚCI

TABLE OF CONTENTS

STEFANO ZAMBONI

Why is *Veritatis Splendor* a controversial encyclical?
Dlaczego *Veritatis splendor* jest kontrowersyjną encykliką?

~ 9 ~

STEPHAN KAMPOWSKI

The Historical and Theoretical Background of *Veritatis Splendor*
Historyczne i teoretyczne tło *Veritatis splendor*

~ 25 ~

SŁAWOMIR NOWOSAD

Akceptacja, krytyka, odrzucenie. Reakcje na *Veritatis splendor*
Acceptance, Criticism, Rejection: Reactions to *Veritatis Splendor*

~ 41 ~

ADRIAN J. REIMERS

Freedom and Fundamental Option
Wolność i opcja podstawowa

~ 69 ~

ROBERT Plich

Koncepcja przedmiotu aktu moralnego jako główny temat sporu o *intrinsece malum*
The Concept of the Object of the Moral Act as the Main Subject
of the Dispute over *Intrinsece Malum*

~ 83 ~

JACEK GNIADK

Dyskontowanie czasu i preferencja czasowa w analizie moralno-ekonomicznej
Leonarda Lessiusa SJ

Time discounting and time preference in the moral-economic analysis of Leonard Lessius SJ

~ 115 ~

JANUSZ MARIAŃSKI, HELENA SŁOTWIŃSKA, PAWEŁ MAKOSA, MARTA BUK-CEGIELKA

Młodzież wobec katolickiej moralności małżeńsko-rodzinnej.

Analiza ilościowa w kontekście przemian religijności

Youth Attitudes Towards Catholic Marital and Family Morality:

A Quantitative Analysis in the Context of Religiosity Transformations

~ 131 ~

MICHAŁ PIERZCHAŁA

Wyzwania moralne w kierownictwie duchowym oraz sprawowaniu sakramentu pokuty
i pojednania osób wysoko wrażliwych (WVO)

Moral challenges in spiritual assistance and confession
of the Highly Sensitive Persons (HSPs)

~ 149 ~

Grzegorz Wąchol

Spowiedź osób z zaburzeniem obsesyjno-kompulsyjnym (OCD)

Confession of people with obsessive-compulsivedisorder (OCD)

~ 161 ~

Tomasz Gwoździewicz

Sakrament pokuty i pojednania w Kościele rzymskokatolickim
i grekokatolickim Kościele Metropolitalnym *sui iuris* na Słowacji

– jedność w różnorodności

Sacrament of Penance and Reconciliation in Roman Catholic
and Greek Catholic Metropolitan Church *sui iuris* in Slovakia – unity in diversity

~ 179 ~

VARIA

ANTONI JUCEWICZ

Cnota umiarkowania w ujęciu Josefa Piepera

The Virtue of Temperance in Josef Pieper's View

~ 195 ~

ŁUKASZ PLATA

Znaczenie objawień prywatnych dla moralności chrześcijańskiej

The importance of private revelations for Christian morality

~ 211 ~

MAŁGORZATA KRÓLCZYK

Wychowanie w rodzinie katolickiej.

Refleksja na tle adhortacji *Familiaris consortio* i *Amoris laetitia*Upbringing in a Catholic family. Reflexion against the background of the exhortations of *Familiaris consortio* and *Amoris laetitia*

~ 231 ~

MACIEJ MRÓZ

Sztuczna inteligencja jako szansa dla teologii

Artificial Intelligence as an Opportunity for Theology

~ 247 ~

JACEK BRAMORSKI

The Contemplative Dimension of Sacred Music

Kontemplacyjny wymiar muzyki sakralnej

~ 263 ~

ARTYKUŁY RECENZYJNE / REVIEWS**ARKADIUSZ ŻUKIEWICZ**

Podmiotowość i poszanowanie praw podstawowych w profesjonalnej opiece nad dziećmi. Artykuł recenzyjny

Subjectivity and respect for fundamental rights in professional child care practice. Review article
(*Professional Practice in Child Protection and the Child's Right to Participate*, edited by Asgeir Falch-Eriksen and Karmen Toros. 2023. London-New York: Routledge, Taylor & Francis Group)

~ 285 ~

RECENZJE / REVIEWS**TADEUSZ ZADYKOWICZ**

Sakrament namaszczenia chorych jako źródło zobowiązań moralnych

The Anointing of the Sick as a Source of Moral Obligations

(Roman Pop OFMCap. 2023. *Sakrament namaszczenia chorych jako dar i zadanie. Studium teologiczno-moralne*. Winnica: Clara Studio [Ukraina], ss. 396)

~ 295 ~

KATARZYNA SACHA, AGATA CZEPCZARZ, JULIA SKOWROŃSKA

Kompendium wiedzy o ludzkiej seksualności

A compendium of knowledge about human sexuality

(Emilia Lichtenberg-Kokoszka. 2023. *Seks w konfesjonale. Bo nic, co ludzkie, nie jest nam obce.*

Kraków: Impuls, ss. 302)

~ 299 ~

DYSERTACJE DOKTORSKIE / DOCTORAL DISSERTATIONS

MACIEJ WITALA

W stronę współczesnej interpretacji teologicznej początków ludzkości

oraz grzechu pierworodnego

A search for modern theological interpretation of anthropogenesis and original sin

~ 305 ~

Why is *Veritatis Splendor* a controversial encyclical?

Dlaczego *Veritatis splendor* jest kontrowersyjną encykliką?

STEFANO ZAMBONI

Alphonsian Academy, Rome, Italy

zamstefano@yahoo.it

<https://orcid.org/0000-0002-3572-4645>

Abstract: This article seeks to answer essentially one question: why and in what sense is *Veritatis Splendor* a controversial encyclical? Applying the hermeneutic method, which attempts to read the text in light of the tradition in which it is embedded and its subsequent reception, the paper provides three answers. The first reason why *Veritatis Splendor* is controversial is that it is part of a history of strong moral-theological controversies. The second answer concerns its reception: on the one hand, it provoked reactions of strong criticism in various ecclesial circles; on the other, the relationship with the subsequent Magisterium (especially *Amoris laetitia*) must be correctly interpreted. The third answer is no longer located outside the encyclical but within it. In fact, in chapter two, the encyclical becomes intentionally controversial because it confronts, in its work of discernment, certain tendencies in moral theology today. The conclusion attempts to interpret *Veritatis Splendor* more broadly. Its profound intention is to be grasped in proposing a broad and liberating vision of morality, at once Christological and rational, in obedience to the conciliar legacy and mandate.

Keywords: *Veritatis Splendor*; Magisterium; Moral Theology; Controversy

Abstrakt: Niniejszy artykuł ma na celu odpowiedzieć zasadniczo na jedno pytanie: dlaczego i w jakim sensie *Veritatis splendor* jest encykliką kontrowersyjną? Pierwszą odpowiedzią jest fakt, że wpisuje się ona w historię silnych kontrowersji moralno-teologicznych. Druga odpowiedź wiąże się z jej odbiorem: z jednej strony wywołała reakcje silnej krytyki w różnych kręgach kościelnych; z drugiej strony należy poprawnie zinterpretować jej związek z późniejszym Magisterium (zwłaszcza *Amoris laetitia*). Trzecia odpowiedź nie znajduje się już poza encykliką, ale w niej samej. W rzeczywistości, w rozdziale drugim, encyklika staje się celowo kontrowersyjna, ponieważ konfrontuje się, z pewnymi tenden-

cjami w dzisiejszej teologii moralnej. Zakończenie podejmuje próbę bardziej rozbudowanej interpretacji *Veritatis splendor*. Jej głęboka intencja ma być uchwycona w propozycji szerokiej i wyzwalającej wizji moralności, jednocześnie chrystologicznej i racjonalnej, w posłuszeństwie soborowemu dziedzictwu i mandatowi.

Słowa kluczowe: *Veritatis splendor*; Magisterium; teologia moralna; kontrowersje

Introduction

Twenty years ago, when I was a student in Rome, I had the good fortune of participating in a conference on the tenth anniversary of *Veritatis Splendor* at the “John Paul II Pontifical Theological Institute”. The opening lecture at that important event was given by then Cardinal Joseph Ratzinger. He began his speech by apologizing for not being able to draft a written text, but only having prepared a set of notes. Therefore, he had to speak off the cuff. I remember very well how I admired not only his mastery of the Italian language, but also the lucidity and coherence of a thought that went to the essentials (Ratzinger 2004).

Not being Ratzinger and not possessing the breadth of his thought, I intend this paper to answer basically one question: why and in what sense is *Veritatis Splendor* a controversial encyclical? In order to answer this question in a non-simplistic way, I will give a multi-level answer. Rather than wondering about the range of controversial issues, that is, providing a list of issues, I wish to merely ask why *Veritatis Splendor* is controversial. In doing so, I hope that its sense of relevance will emerge as well as the message it addresses to moral theologians.

I. *Veritatis Splendor* is faced with a crisis

The first answer as to why *Veritatis Splendor* is controversial is because it is part of a history of strong moral-theological controversies. What is controversial is the relationship it reveals between magisterial teaching and moral theologians and between different tendencies or moral-theological schools around the time of the renewal proposed by the Second Vatican Council.

I will briefly recall only the first aspect, that is, the relationship between magisterial teaching and moral theologians, particularly in light of *Humanae vitae*. In this encyclical, Paul VI, recalling “the moral doctrine on marriage constantly taught by the Magisterium of the Church” (HV 6) reiterated that “sexual intercourse which is deliberately contraceptive” (HV 14) is intrinsically dishonest. In doing so Paul VI refers to the mandate of the Magisterium,

as the authentic guardian and interpreter “of the whole moral law, not only, that is, of the law of the Gospel but also of the natural law” (HV 4). *Humanae vitae* represents a real turning point, a milestone (cf. Fumagalli 2019, 5), in the relationship between the Magisterium and moral theologians. Indeed, in a very strong way, it led to a public and ecclesial dissent about a teaching proposed with such authority. From this moment, it could be said, the relationship between the Magisterium and moral theologians became controversial, as will be seen also in the reception of other ecclesial documents, e.g., *Reconciliatio et paenitentia*¹.

Veritatis Splendor has become part of this history that is now marked by a latent or open conflict between the Magisterium and theologians, as well as by a great variety of moral-theological proposals in conflict with each other (think only of the conflict between “autonomous ethic” and “faith ethic”). But, in my opinion, it is necessary to situate *Veritatis Splendor* in a broader and more fundamental context. In fact, John Paul II is aware that it was not just a matter of responding to this or that contestation, to this or that ethical-theological current; for him it was the teaching of the Church that was being globally challenged². This is clear from the very first pages of the encyclical. For this reason, the encyclical intends to reflect on “certain aspects of doctrine,” and on “certain fundamental questions” (no. 5), but not in a fragmentary way. His perspective is global: “it seems necessary to reflect on the whole of the Church’s moral teaching” since it experiences “an overall and systematic calling into question [...] on the basis of certain anthropological and ethical presuppositions” (n. 4). The particular aspects of the Pope’s intervention, especially in chapter 2, should therefore be interpreted in light of the concern to adequately reflect on the very foundations of moral theology³. This is because – the encyclical states it *apertis verbis* – we are faced with “a genuine crisis” (no. 5).

We are thus facing an unprecedented situation which the Pope describes by the word “crisis”. Speaking of the loss of sin, already *Reconciliatio et pae-*

¹ This especially with respect to the teaching on the existence of intrinsically evil acts and the distinction between venial and mortal sin (cf. nos. 17-18).

² Cf. John Paul II 1986: “l’uomo non è più convinto che solo nella verità può trovare la salvezza. La forza salvifica del vero è contestata, affidando alla sola libertà, sradicata da ogni obiettività, il compito di decidere autonomamente ciò che è bene e ciò che è male. Questo relativismo diviene, nel campo teologico, sfiducia nella sapienza di Dio, che guida l’uomo con la legge morale”.

³ Cf. *VS*, 5: “Gien these circumstances, which still exist, I came to the decision – as I announced in my Apostolic Letter *Spiritus Domini*, issued on 1 August 1987 on the second centenary of the death of Saint Alphonsus Maria de’ Liguori – to write an Encyclical with the aim of treating «more fully and more deeply the issues regarding the very foundations of moral theology», [Apostolic Letter *Spiritus Domini* (August 1, 1987): *AAS* 79 (1987), 1374] foundations which are being undermined by certain present day tendencies”. Announced in 1987, *Veritatis Splendor* was only published in 1993. Vidal 1994, 31-32, reconstructs its different redactions.

nitentia, denounced “the grave spiritual crisis looming over humanity today”⁴. This awareness is decisive and makes the encyclical particularly relevant, since today we are very much aware that we are in a multi-level crisis. Indeed that we are even prey to a permanent crisis. Not surprisingly, according to the American Collins Dictionary, “permacrisis” is the word that best represents 2022⁵.

In this regard, Alasdair MacIntyre’s diagnosis of the situation of moral philosophy in his famous *After Virtue* comes to mind⁶. According to him, because of complex events, moral philosophy is experiencing a foundational crisis that prevents it from having a shared language and understanding. Something similar perhaps is envisaged by *Veritatis Splendor*. There is an awareness that we are in a crisis that no longer allows us to reference a common conceptual framework. While MacIntyre identified the root of the crisis of moral philosophy in the loss of the *telos*, that is, of the finality, and therefore of the unity of human life, John Paul II identifies the root to lie in the tendency to detach “human freedom from its essential and constitutive relationship to truth” (no. 4)⁷. We will return to this point later.

For now, I want to emphasize how the reference to the crisis clearly shows that John Paul II’s concern must not be reduced to academic issues around

⁴ Cf. ReP, no. 18: “The restoration of a proper sense of sin is the first way of facing the grave spiritual crisis looming over man today.”

⁵ “Crisis” is a very suitable hermeneutical category to designate the current ethical situation. The concept has origins in the agricultural world: at first it indicated the sifting after the harvest. It then takes on a judicial meaning (judgment, sentence) and a medical meaning (the climax of an illness that can lead to healing or death). Today we talk about different crises (ecological crisis, economic crisis, social crisis, etc...), but at the basis of each of them is a highly unstable situation that has in it elements of risk and danger, and at the same time opportunity. The question is whether there can be a permanent crisis, that is, one that does not evolve into a situation (positive or negative) of relative stasis.

⁶ Imagine a catastrophe: public opinion blames scientists, books and laboratories are destroyed; Know-Nothing political movement takes power, scientific teaching is abolished. When the wind changes and attempts are made to bring science back to life, only fragments remain: parts of theories, individual experiments, nothing more; the context, the general reference, is missing. Something similar has happened to morality and its language. “The hypothesis which I wish to advance is that in the actual world which we inhabit the language of morality is in the same state of grave disorder as the language of natural science in the imaginary world which I described. What we possess, if this view is true, are the fragments of a conceptual scheme, parts which now lack those contexts from which their significance derived. We possess indeed simulacra of morality, we continue to use many of the key expressions. But we have – very largely, if not entirely – lost our comprehension, both theoretical and practical, of morality” (MacIntyre 2007, 2). This thesis includes the fact that such a catastrophic situation is not recognized except by a small minority, and that it is the result not of a few shocking events, but of a long and complex process.

⁷ See also no. 84: “The *fundamental question* which the moral theories mentioned above pose in a particularly forceful way is that of the relationship of man’s freedom to God’s law; it is ultimately the question of the *relationship between freedom and truth*.”

moral theology within the Church. His reflection is broader and concerns the situation of humanity today⁸. That is why the first answer to why *Veritatis Splendor* is controversial must be twofold: on the one hand, *Veritatis Splendor* fits within a controversial history, and on the other hand – and this is the most fundamental point – because it fits within the dramatic context of a moral and spiritual crisis⁹.

2. *Veritatis Splendor* has a controversial reception

If the first answer as to why *Veritatis Splendor* is controversial has to do with the historical background of the encyclical and its context, the second has to do with its reception. At this level, we point to the fact that in various ecclesial circles, it provoked reactions of strong criticism.

I will not go into the individual contested points, preferring to remain at a general level. There was a great variety of commentary after the publication of *Veritatis Splendor*. While many had the rather generic title – such as *Understanding Veritatis Splendor* (Wilkins 1994) – others were more provocative intimating a certain critique. Of these latter, I recall two, staying only with their title since I cannot analyze the individual contributions, which were sometimes very stimulating.

The first publication plays with the title of the encyclical (*Veritatis Splendor* – “The splendor of truth”) and is entitled *The Splendor of Accuracy* (Selling – Jans 1994)¹⁰. Here the issue of accuracy is raised, questioning whether *Veritatis Splendor* succeeds in being accurate. That is, whether its diagnosis and prognosis is capable of giving rigorous answers to real problems. It advances the hypothesis that the encyclical “rejects or criticizes positions that in reality are not held by any serious Roman Catholic moral theologian” (Selling

⁸ Cf. Ratzinger 1995, 12: „L’interrogativo che ha guidato il Papa nell’elaborazione dell’Enciclica *Veritatis Splendor*, riguarda quindi certamente la discussione teologico-morale all’interno della chiesa stessa, ma va molto al di là. È espressione della preoccupazione per l’uomo. Deriva dalla responsabilità per i grandi problemi dell’umanità di oggi.”

⁹ According to Vidal 1994 one can interpret *Veritatis Splendor* in light of *Centesimus annus*: after the collapse of real socialism there was a need for a new ethical leadership, since the West suffers from a moral vacuum and risks proposing a democracy without values (cf. CA, 46). In this we are confirmed in seeing *Veritatis Splendor* as a response to a crisis. However, even then, the author gives an overall negative judgment on the encyclical: “la mia impressione generale è che si tratti di una proposta di «restaurazione morale» all’interno della Chiesa, una proposta pensata anche per l’umanità di oggi” (Vidal 1994, 37).

¹⁰ Here the main and longest contribution is that of Selling 1994. In it, among other things, an attempt is made to identify the authors or theological schools against which the statements of *Veritatis Splendor*.

1994, 35)¹¹. This is because, as is often the case in a polemical argument, the encyclical exaggerates the tone, either by presenting a caricature of the positions to be condemned or by making vague statements that cannot in fact be traced to any theological position¹².

The second text comes from the German world and has as its title a question: *Moraltheologie im Abseits?* (“Moral theology offside?”) (Mieth 1994). In the foreword, Dietmar Mieth argues that contrary to the hopes of some neo-integralists, the plan to put moral theology offside as was earlier attempted in the biblical sciences – even then unsuccessfully – has not been realized. Moral theology is in fact equipped to give a response to the encyclical: at least according to the subtitle of the text (*Antwort auf die Enzyklika Veritatis Splendor*: “Response to the Encyclical *Veritatis Splendor*”). The “offside” metaphor is very interesting. Everyone who follows soccer knows very well what it means to be offside. A soccer player can make a beautiful play, score a stupendous goal, but if he is offside his efforts are perfectly useless. In fact, they cause disappointment and discouragement. It could be said, then, that according to this line of interpretation *Veritatis Splendor* – like an inflexible referee – tries to put moral theology offside, no matter how many beautiful plays it accomplishes¹³. Developing this metaphor, one could also say that in doing so, it is the Magisterium itself that places itself offside with respect to the ethical problems of humanity. In this sense, one of the main critical remarks about *Veritatis Splendor* is that it speaks a language that is too abstract, hardly understandable today, and presents a philosophical and theological frame of reference that is no longer adequate to engage in dialogue with the modern liberal and democratic societies.

Another aspect I would like to mention, in the context of the reception of *Veritatis Splendor*, is the relationship with the subsequent Magisterium. I think that after the many initial commentaries, a certain silence descended upon *Veritatis Splendor*, until another magisterial document generated some controversy because of its relationship with John Paul II’s encyclical. Of course, I am talking about *Amoris laetitia*, which has provoked a heated and inter-

¹¹ See also McCormick 1994, 20: “The vast majority of moral theologians known as proportion-
alists will *rightly* say that they do not hold or teach what the encyclical attributes to them.”

¹² Vidal 1994, 28 speaks in the same vein.

¹³ Regarding the way the Magisterium looks at moral theology, Häring 1994 speaks of “a distrust that wounds”, stating that the encyclical, while containing good things, nevertheless serves one purpose, namely to promote obedience to the Pope, especially when it speaks of contraception: “*Veritatis Splendor* contains many beautiful things. But almost all real splendour is lost when it becomes evident that the whole document is directed above all towards one goal: to endorse total assent and submission to all utterances of the Pope, and above all on one crucial point: that the use of any artificial means for regulating birth is intrinsically evil and sinful, without exception” (Häring 1994, 9).

esting hermeneutical conflict between two documents of the papal Magisterium. Again, I cannot, and will not, go into detail here. I merely point out that, to use the interpretive categories employed by Benedict XVI with reference to the Second Vatican Council, there is a contrast here of two hermeneutics: that of “reform” and that of “discontinuity” (Benedict XVI 2005). For the former, *Amoris laetitia* represents a development of *Veritatis Splendor* while at the same time giving it an interpretation¹⁴, while for the latter hermeneutic there would be at least a risk of contradiction between the teaching of *Veritatis Splendor* on intrinsically evil acts and the proposals of chapter eight of *Amoris laetitia*. The controversial character of *Veritatis Splendor* in this case is internal to the Magisterium itself or, rather, to its interpretation. It probably could not be otherwise, since the Magisterium is not composed of a series of timeless and unhistorical documents, but corresponds to a living tradition that requires a correct and wise hermeneutic.

3. *Veritatis Splendor* takes on an intentionally controversial value

We come to a third possible answer to why *Veritatis Splendor* is controversial. Here the answer is no longer located outside the encyclical, but within it. In fact, in chapter two, it becomes intentionally controversial. Here it confronts, in its work of discernment, certain “tendencies” (this is the term used in the title of the chapter) in moral theology today. According to the encyclical, problems arise when some currents of thought, instead of keeping certain tensions together, separate them by setting them in opposition. The core thesis of the encyclical, as I mentioned above, is that the crisis of morality (both as *lived* and *thought* morality) stems today from the split between freedom and truth. This split takes the form of other separations, of which I will give some examples¹⁵.

¹⁴ According to Garrigues 2017, *Amoris laetitia*, while never naming the encyclical *Veritatis Splendor*, actually implies an interpretation and development of *Veritatis Splendor*. This implies first of all that there is no contradiction between the teaching of *Veritatis Splendor* and *Amoris laetitia*, as the *dubia* of the cardinals presented to Francis would imply. In fact, *Amoris laetitia* stands on the subjective level of the imputability of the act to the subject and not on the objective level of defining an act as evil. Thus, *Veritatis Splendor* can no longer be considered “the alpha and omega” of moral doctrine (as some zealous interpreters wanted), since the current Magisterium places and interprets it within the whole of Catholic Tradition. Garrigues recalls Thomas’ explanation of the role of intellect and will with respect to an act: the intellect has primacy over the will, it moves the will when it defines, it knows the act as good, but the will has primacy over the intellect, it moves it as to the exercise of the act (cf. *Summa theologiae*, I-II, q. 9, a.1; *De malo*, 6). In other words, one must distinguish between specification of the act (*intellect*) and its exercise (*will*). From this it follows that one must distinguish between the specific evil object of the act and its sinful exercise. It is not the same thing to consider the object of the act as *known* and as *willed*.

¹⁵ See Bonandi’s discussion from which I take my inspiration freely (Bonandi 1996, 45-94).

First, there is the tension between autonomy and the specificity of Christian morality, a tension that harks back to the famous post-conciliar opposition between the “autonomous ethic” and the “faith ethic”. In particular, *Veritatis Splendor* criticizes the separation between an “ethical order” in which human reason legislates and an “order of salvation,” that is proper to faith (cf. no. 37), between the *humanum* and the *christianum*, between the categorical content of concrete norms and the transcendental horizon of human freedom before God. In the face of this, *Veritatis Splendor* invokes the concept of “participated theonomy”: “man’s free obedience to God’s law effectively implies that human reason and human will participate in God’s wisdom and providence” (no. 41). A decisive concept is used here – that of participation – by which one is to understand both the identity of the human person and the role of practical reason. With the concept of participation, it is clear that the role of law draws its righteousness from God’s wisdom (natural law and eternal law) and as well that dependence on God increases human freedom, and vice versa. The more one participates in divine wisdom, the more one is dependent on God, the freer one is. This is shown both in the Thomistic concept of natural law as a mode of participation in divine wisdom specific to human beings and in the relationship in Christ, between his obedience to the Father and his sovereign freedom.

Second, the critique of *Veritatis Splendor* also touches on the form that the relationship between freedom and nature and between reason and nature has taken both in modernity and in some moral-theological tendencies. Nature in modernity is thought as being fundamentally opposed to spirit: it is a limit that humankind must continually overcome in order to assert his power and freedom. There is thus a strongly reductive concept of nature, which reduces it to a mere empirical datum. This applies not only to the nature that we are not (the environment), but also to the nature that we are, that is, the body. In this sense, *Veritatis Splendor* claims the unity of the human person, reiterating the essential role of the body for moral considerations. Here again the body is not understood in an abstractly biological way¹⁶, but as the living body (*Leib*), subsisting in the concrete human being. Note that a reductive concept of nature corresponds to a reductive concept of reason, regarded simply as an argumentative logic or calculative faculty, and a reductive concept of freedom, understood as indefinite power, constantly turned to the future¹⁷. The tension between nature and reason or between nature and freedom should be thought

¹⁶ Biological nature is not normative as biological – that is, studied empirically (which is always the result of an abstraction) – but always as a nature of a person.

¹⁷ Freedom is not simply negative (freedom from conditioning), it is not *perfectibilité* without form as Rousseau claims but is freedom-toward (*telos!*). The question of the good is essential if freedom is not to be reduced to self-determination. In that case a separation between inner and outer is always proposed: the former is the intention, the will; the latter is the act, that which is material.

of, according to *Veritatis Splendor*, within the “nature of the human person,” understanding the person in the unity of soul and body (no. 50)¹⁸. In short, the unity of the human person is more original than its distinction¹⁹. Instead, in many moral-theological conceptions, according to *Veritatis Splendor*, there remains the basic idea of modern anthropology, which splits the person into *res cogitans* and *res extensa*, conceiving the former in a transcendental way and the latter in an empirical sense²⁰.

Third, it is worth mentioning the tension between conscience and norm. Modern moral theology has largely lived in this tension: moral systems can be interpreted as defending the primacy of law over conscience or conscience over law, though precisely in mutual opposition. If the law exists and is clear, it obliges the conscience to apply it in the situations experienced by the person; conversely, if the law does not exist or is unclear, conscience has the power to determine itself in full freedom. Here again, what comes to the foreground is the modern subject-object problem: the conscience as an expression of subjectivity, and the norm of objectivity. *Veritatis Splendor* warns that the original unity of the person, in which conscience and norm are in constitutive reciprocity, is at stake here. Conscience is never solitary or empty; it is always in reference to the good that calls it and commands it. The norm is never simply external, since it expresses the orientation of conscience toward authentic free-

One identifies the former with what is good, without need of rectification, unquestionable, while only the latter should be rectified.

¹⁸ The language in *Veritatis Splendor* does not always appear rigorous in this regard, for example when it says, quoting *Donum vitae*, that the human being is called “to make use of his own body” (no. 50).

¹⁹ *Veritatis Splendor* speaks in this regard of “a division within man himself” (no. 48), of “the separation which some have posited between the freedom of individuals and the nature which all have in common” (no. 51).

²⁰ According to Robert Spaemann, modern science is based on an anthropological dualism that can be seen summarized in the distinction between *physiological* and *pragmatic* perspectives in the knowledge of human beings, such as was proposed by Kant: “Physiological knowledge of man aims at the investigation of what Nature makes of man, whereas pragmatic knowledge of man aims at what man makes, can, or should make of himself as a freely acting being” (Kant 1996, 3). This is certainly not a dualism that Kant invents: Descartes had already posited it when he thought in dualistic terms about the relationship between *res cogitans* and *res extensa*. To think of these two perspectives in a unified way is in fact impossible from this radically dualistic view. And, in fact, since Descartes there has been a divarication that has led either to a purely scientific view, exemplified for example in the idea of molecular biologist Richard Dawkins, author of *The Selfish Gene*, that we are mere survival machines or robots blindly programmed to preserve our genes, or to a hermeneutic interpretation that tends to think of man as pure freedom, absolute freedom devoid of essence, as for example in Sartre’s philosophy. The extremes, in short, touch each other: anthropology that conceives of itself as purely subjective and rejects all objectification may well tolerate a scientific view of man, while the scientist may peacefully accept an interpretation of self that makes no scientific claim. In other words, we are dealing with the irreconcilable alternative (but one that has a common origin) between *spiritualism* and *naturalism* (Spaemann 1987).

dom. The relationship between conscience and norm is thus comprehensible only in the polarity between freedom and truth or good. There are no separate spheres in mutual contrast (more space to the norm and less to conscience or more to conscience and less to the norm), because conscience does not exist except in the destination to truth and openness to the good²¹. Otherwise, one totally denies the dignity of conscience or reduces it to something else, that is, to a psychological phenomenon, which can be studied empirically.

Of course, other examples could be adduced, such as the tension between the fundamental option and the concrete kinds of behavior. However, it seems to me important to emphasize the central point denounced by *Veritatis Splendor* in its second chapter, which is explicitly controversial: some current moral-theological tendencies turn the tensions mentioned earlier (between autonomy and heteronomy, between nature and reason, between conscience and law, between freedom and truth, etc...) into separations or even contrasts. In doing so, they forget the great lesson of Romano Guardini who, in another context, spoke of the doctrine of opposites (*Gegensatzlehre*). That which is opposite (*Gegensatz*), for Guardini, must first be distinguished from that which is contradictory (such as, for example, good and evil, being and non-being, which are mutually exclusive) and, then, it must be regarded in a relationship of mutual referral. In the concrete living, relations are given within the unity of living itself. It is a unity in tension. It embraces elements that refer to each other. We could speak in this regard of polarities²². When polarities become oppositions, one loses the sense of an original and vital unity and gets lost in abstract and inflexible concepts²³. The inability to think about (and live out) these polarities in a unified manner can be seen as the basis of today's moral crisis.

²¹ Some moral-theological tendencies, rightly wishing to get out of the shallows of a conception of conscience as a mere application of the law to the concrete case, have sometimes reduced it to an instance of defense of a solipsistically conceived subjectivity. Correlative to this is a procedural idea of reason, reduced to an argumentative capacity. Note that a consciousness that wants to be autonomous and "creative" can feel norms as extrinsic in the same way as those issued by an external authority, precisely because the decisive point is the consonance between reason and norm. The norm is understood in a legalistic sense and is not instead seen as consonant with reason and ultimately with human proper good.

²² Guardini summarizes the meaning of his theory in a 1964 writing entitled *Sinn der Gegensatzlehre*. For the major work, cf. Guardini 1925.

²³ According to Bonandi 1996, 185 the theories presented by *Veritatis Splendor* tend "a pensare piuttosto in concetti e termini chiusi, nel senso di sconnessi dalla totalità, incapaci di fecondarsi a vicenda (in quanto astrattamente concepiti) e perciò irrigiditi (molte tesi sulla morale autonoma e sulla opzione fondamentale sono di questo tipo). Ne deriva il rischio, che crediamo inevitabile, di sminuire non solo il senso dell'unità, ma anche quello della differenza."

4. *Veritatis Splendor* traces a way to guide us in today's moral crisis

We come thus to a few words of conclusion. No doubt, *Veritatis Splendor* was moved by a defensive concern, as becomes clear by the centrality of the second chapter whose language is at times quite polemical. Due to this, there has emerged a temptation to react to the encyclical and its arguments rather than grasping its *intentio profundior*²⁴. It seems to me that *Veritatis Splendor* should be interpreted more broadly than by just discerning some tendencies of present-day moral theology. It is for this reason a pity that chapter two was drafted in such a technical way (though perhaps it was necessary) and that its reading is therefore reserved for moral theologians. If one reads the encyclical as a critique of modernity or of some of its deviations²⁵ (such as the opposition between conscience and law, between person and nature, between autonomy and heteronomy), John Paul II's encyclical may display an unsuspected relevance. Similarly, for example, *Laudato si'*, which many have received enthusiastically, goes in the same direction. Its critique of the technocratic paradigm focuses in its own way on the modern split between nature and freedom. Its call for an adequate anthropology intends to overcome the idea of the human beings as arbitrary creators of meaning, in order to lead them back to a being given to themselves.

That is why it is essential to read chapter 2 of *Veritatis Splendor* as a warning, a danger signal. However, this is not enough. Therefore, it should not be read by itself, but only together with chapters 1 and 3²⁶. They present not an extrinsic framework, a purely ornamental addition, but the context within which the reflections contained in chapter two must be understood. This is because the crisis – which is more than a crisis of individual behaviors or single aspects – can only be answered comprehensively. The crisis is not overcome by extrinsic adjustments, by tightening one norm or loosening another. It implies a different vision of human beings and the meaning of their agency in the world.

²⁴ It should be noted, however, that the contestations received by *Veritatis Splendor* also contribute to the growth in the understanding of the truth. If it is true that “the development of the Church's moral doctrine is similar to that of the doctrine of the faith” (no. 53 footnote 100), it can certainly be said, as the history of theological thought of the early centuries teaches, that moral truth also grows through contestations and disputes.

²⁵ Fuchs 1994, 45-64 states that *Veritatis Splendor* starts from a rejection of modernity, which instead should be accepted as fact. Yet it, more in intention than in expression, poses three decisive questions to modernity: the link between truth and freedom; the universality of certain norms; and the constitutive relationship of ethics to otherness. And he tries to respond with a theological approach different from that of the encyclical.

²⁶ Each chapter has its own purpose. According to Bonandi 1996, 22 the first chapter highlights the gains of recent moral theology, the second the risks, and the third the tasks.

Therefore, I would like to conclude by recalling the message of the first chapter (the third chapter is also very important, but I do not have time to analyze it). Chapter 1 is not a kind of homily, nor is it properly a biblical meditation. Rather, it is the reception of the conciliar indication of *Optatam totius*, which frees Christian morality from a narrow, sterile legalism in order to place it in the groove of the divine call in Christ. With his call to the “question about morality,” John Paul II placed the question of norms within the horizon of the “question about the full meaning of life” (no. 7), and of the comprehensive perspective of the good. In this sense, the first chapter of *Veritatis Splendor* shows that the moral question (the good) is inseparable, on the one hand, from the religious question (God) and, on the other hand, from the soteriological and eschatological question (eternal life), which is realized in following Christ, in the *sequela Christi* (cf. Tremblay 1996; Scola 2006). To account for this nexus between desire²⁷ and *sequela*²⁸ is, in my view, one of the most fascinating tasks for moral theology. In this nexus we find the relationship between anthropology and Christology, between creation and redemption, between vocation and perfection, between grace and commandment, between law and gospel, between holiness and goodness, between love of God and love of neighbor (cf. no. 14), between unity of love and plurality of commandments, between love and obedience, between dogmatic theology and moral theology (cf. no. 111)... and the list could go on and on. Here, too, one can identify polarities, *Gegensätze*, which are not to be separated or contrasted, but grasped in their vital unity.

Chapter 3 takes up some of these connections, primarily the relationship between truth and freedom. This time it is grasped not in a philosophical or

²⁷ Human desire must be grasped in all its density: it is through desire that we are moved to goodness, it is through desire that we enter into the dynamism of the encounter with God and the tension toward beatitude. This desire is fulfilled only in Christ, “the only response fully capable of satisfying the desire of the human heart” (VS 7). The theme of desire appears rarely discussed in theological-moral research. Instead, the question of happiness is decisive, from Augustine to Thomas. Consider only Augustine’s Confessions in which he questions how it is possible for everyone to desire the beatitude: “Is not happiness precisely what all seek, so that there is not one who does not desire it? But where did they know it, that they should desire it so? Where have they seen it, that they should love it? Obviously we have it in some way, but I do not know how. [...] ...my concern is whether happiness is in the memory. For I repeat we should not love it unless we had some knowledge of it. [...] Thus happiness is known to all, for if they could be asked with one voice whether they wish for happiness, there is no doubt whatever that they would all answer yes. And this could not be unless the thing itself, signified by the word, lay somehow in their memory” (*Confessions* X, 20,29: Augustine 2006, 205-206). For Aquinas, the whole moral part of the *Summa* is oriented by the ultimate end, by beatitude. In *Veritatis Splendor* the theme of man’s ultimate end does not appear much, the theme of desire appears only in the first part. This theme should also be investigated in relation to other fields, primarily philosophy and psychology.

²⁸ Cf. VS 19: “*Following Christ is thus the essential and primordial foundation of Christian morality.*” For the nexus between desire and following Christ, see Zamboni 2019.

theological-moral sense but in a Christological and therefore pastoral sense (cf. no. 84). The focal point is to grasp the unity of the nexus between truth and freedom not in the abstract but in the person of Christ himself and, in a special way, in the Paschal Mystery. What is said here is also valid for other nexuses that are presented in chapter three, such as that between faith and morality (nos. 88-89) or between truth and mercy, to which indeed *Veritatis Splendor* refers in several places (nos. 95; 104; 118), but without providing an in-depth reflection. In any case, the basic perspective seems to me to be traced: it is only in the singular existence of Christ as a concrete universal norm, to borrow von Balthasar's words, that the tensions I referred to earlier – and which make *Veritatis Splendor* potentially conflicting – can find their radical unity. And it is in the universal singularity of Christ that the Church's pastoral and evangelizing work regarding moral issues also finds its foundation. Significant in this regard is the mention of martyrdom. Martyrdom is not the heroic act of resistance to the world, as it has sometimes been presented and as perhaps even *Veritatis Splendor* itself sometimes tends to think. It is first and foremost grace, and as such obedience. It is attestation of the primacy of God, and as such moral act. It is participation in the paschal mystery, and as such fulfillment of the moral (Zamboni 2007).

Ratzinger's lecture that I quoted at the very beginning concluded with an invitation to understand, beyond the specialized debate, the profound intention of *Veritatis Splendor*. This is grasped, according to him, in the proposal of a broad and liberating vision of morality, at once Christological and rational, in obedience to the conciliar legacy and mandate²⁹. This is also my fervent wish.

BIBLIOGRAPHY

Augustine. 2006. *Confessions*. Translated by F.J. Sheed; introduction by P. Brown, edited, with notes, by M.P. Foley. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.

²⁹ Cf. Ratzinger 2004, 42-43: "Guardando al modo con cui fu recepita l'Enciclica *Veritatis Splendor*, la mia delusione non derivò tanto dal fatto che essa diede occasione a molte critiche (venendo dalla Germania è per me cosa normale che anche documenti pontifici siano oggetto di critica), ma piuttosto dal fatto che non si sia entrati in questo grande dibattito circa i principi della morale, circa questa grande e rinnovata visione nello stesso tempo cristologica e razionale, perché Cristo è il *Logos*. Non si è voluti entrare in dibattito sulla grande sfida circa la visione complessiva della morale, ma ci si è limitati a una discussione su dettagli, difendendo contro la presentazione del consequenzialismo e accusando l'Enciclica di essere semplicistica e caricaturale. Un tale dibattito su dettagli tecnici può anche avere una sua utilità, ma non è certo la risposta voluta, giusta e necessaria alla sfida che *Veritatis Splendor* propone ai moralisti e che è ultimamente un approfondimento dello stesso mandato conciliare."

- Benedict XVI. 2005. *Address to the Roman Curia Offering them his Christmas Greetings*, 22.12.
- Bonandi, Alberto. 1996. "Veritatis Splendor". *Trent'anni di teologia morale*. Milano: Glossa.
- Fuchs, Eric. 1994. *La morale selon Jean-Paul II. Réponse protestante à une Encyclique*. Genève: Labor et fides.
- Fumagalli Aristide. 2019. "Humanæ vitæ". *Una pietra miliare*. Brescia: Queriniana.
- Garrigues, Jean-Miguel. 2017. "Répondre aux *dubia* des quatre cardinaux pour développer et préciser la doctrine morale de *Veritatis Splendor*." Dans: *Une morale souple mais non sans boussole. Répondre aux doutes des quatre cardinaux à propos d'Amoris laetitia*, Jean-Miguel Garrigues and Alain Thomasset, 111-168. Paris: Cerf.
- Guardini, Romano. 1925. *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*. Mainz: Grünewald.
- Häring, Bernhard. 1994. "A distrust that wounds." In: Wilkins 1994: 9-13.
- John Paul II. 1984. *Reconciliatio et paenitentia*. Apostolic Exhortation on Reconciliation and Penance in the Mission of the Church Today, 02.12 (= ReP).
- John Paul II. 1986. *Discorso ai partecipanti al Congresso internazionale di teologia morale*, 10.04.
- John Paul II. 1991. *Centesimus annus*. Encyclical Letter on the Hundredth Anniversary of *Rerum novarum*, 01.05 (= CA).
- John Paul II. 1993. *Veritatis Splendor*. Encyclical Letter on Some Fundamental Questions of the Church's Moral Teaching, 06.08 (= VS).
- Kant, Immanuel. 1996. *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Translated by Victor Lyle Dowdell, Revised and edited by Hans H. Rudnick, with an Introduction by Frederick P. van de Pitte. Carbondale & Edwardsville: Southern Illinois University Press.
- MacIntyre, Alasdair. 2007. *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Third Edition. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- McCormick, Richard. 1994. "Killing the patient." In: Wilkins 1994: 14-20.
- Mieth, Dietmar (ed.). 1994. *Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika „Veritatis Splendor“*, Freiburg im Br.: Herder.
- Paul VI. 1968. *Humanae vitae*. Encyclical Letter on the Regulation of Birth, 25.07 (= HV).
- Ratzinger, Joseph. 1995. "Perché un'enciclica sulla morale? Riflessioni circa la genesi e l'elaborazione della *Veritatis Splendor*." In: *Veritatis Splendor. Genesi, elaborazione, significato*, ed. Giovanni Russo, seconda edizione aggiornata e ampliata, 9-19. Roma: Dehoniane.
- Ratzinger, Joseph. 2004. "Il rinnovamento della teologia morale: prospettive del Vaticano II e di *Veritatis Splendor*." In: *Camminare nella Luce. Prospettive della teologia morale a partire da Veritatis Splendor*, eds. Livio Melina and José Noriega, 35-45. Città del Vaticano: Lateran University Press.
- Scola, Angelo. 2006. "Dall'uomo a Cristo. Da Cristo all'uomo." In: *L'antropologia della teologia morale secondo l'Enciclica Veritatis Splendor*. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede. Roma, settembre 2003, 25-41. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Selling, Joseph A. and Jan Jans (eds.). 1994. *The Splendor of Accuracy. An Examination of the Assertions made by Veritatis Splendor*, Kampen: Kok Pharos.
- Selling, Joseph A. 1994. "The Context and the Arguments of *Veritatis Splendor*." In: Selling and Jans 1994, 11-70.
- Spaemann, Robert. 1987. *Das Natürliche und das Vernünftige. Aufsätze zur Anthropologie*. München: Piper.
- Tremblay, Réal. 1996. *Cristo e la morale in alcuni documenti del Magistero*. Roma: Dehoniane.
- Vidal, Marciano. 1994. *La proposta morale di Giovanni Paolo II. Commento teologico-morale all'enciclica Veritatis Splendor*. Bologna: EDB.
- Wilkins, John (ed.). 1994. *Understanding Veritatis Splendor. The Encyclical of Pope John Paul II on the Church's moral teaching*. London: SPCK.

Zamboni, Stefano. 2007. *Chiamati a seguire l'Agnello. Il martirio compimento della vita morale*. Bologna: EDB.

Zamboni, Stefano. 2019. *Desiderio e sequela. Breve introduzione alla vita morale*. Bologna: EDB.

STEFANO ZAMBONI is a priest of the Congregation of the Priests of the Sacred Heart of Jesus. He is currently Ordinary Professor of Moral Theology at the Alphonsian Academy in Rome and lecturer at some Pontifical Faculties in Rome. From 2012 to 2014 he was editor-in-chief of the journal *Rivista di teologia morale*. Author of the following publications: *Chiamati a seguire l'Agnello. Il martirio, compimento della vita morale* (Bologna 2007); *Libertà. Provocazioni bibliche* (Milano 2009); *Teologia dell'amicizia* (Bologna 2015); *Desiderio e sequela. Breve introduzione alla vita morale* (Bologna 2019); *Al cuore della creazione. Mistero di Cristo ed ecologia* (Roma 2020). He is also the co-editor of the work *Figli nel Figlio. Una teologia morale fondamentale* (Bologna 2016).

The Historical and Theoretical Background of *Veritatis Splendor*

Historyczne i teoretyczne tło *Veritatis splendor*

STEPHAN KAMPOWSKI

Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II, Roma, Italy

kampowski@istitutogp2.it

<https://orcid.org/0000-0002-7927-6100>

Abstract: This paper examines the historical and theoretical background of *Veritatis Splendor*, John Paul II's encyclical letter specifically devoted to fundamental moral theology. With the reforms of the Council of Trent, moral theology had taken a juridical turn, being understood primarily as a discipline for confessors. In the late nineteenth and early twentieth centuries, the resulting manualist tradition was increasingly seen as inadequate, unable to speak to people's lives. At the same time, the two world wars impetus the philosophical movement of existentialism. Through situation ethics, some tendencies of existentialist thought found their way into moral theology. Pius XII saw the need to respond to this development. The Second Vatican Council was regarded as an opportunity for a new presentation of moral theology that would overcome the limits of manualism and pay more attention to questions of conscience, the use of Scripture, and the emphasis on Christian discipleship. The Fathers rejected the draft originally prepared by a dedicated commission as inadequate, but they were unable to produce a new text. However, at least some issues of moral theology were discussed in other conciliar writings, notably *Gaudium et spes* and *Optatam totius*. The publication of *Humanae vitae* in 1968 proved to be a catalyst for some of the most difficult and central questions of fundamental moral theology, including the topic of intrinsically evil acts. In 1987, John Paul II finally announced that the Holy See would publish a document devoted to these issues. This text saw the light of day six years later and took the name *Veritatis Splendor*.

Keywords: conscience; existentialism; intrinsically evil acts; manualism; morality; situation ethics

Abstrakt: Niniejszy artykuł analizuje historyczne i teoretyczne tło *Veritatis splendor*, encykliki Jana Pawła II poświęconej w szczególności fundamentom teologii moralnej. Wraz z reformami Soboru Trydenckiego, teologia moralna przybrała prawniczy obrót, będąc rozumiana przede wszystkim jako dyscyplina dla spowiedników. Pod koniec XIX i na początku XX wieku wynikająca z tego tradycja manualistyczna była coraz częściej postrzegana jako nieadekwatna i niezdolna, by przemawiać do ludzi. W tym samym czasie dwie wojny światowe dały impuls filozoficznemu ruchowi egzystencjalizmu. Poprzez etykę sytuacyjną niektóre tendencje myśli egzystencjalistycznej znalazły drogę do teologii moralnej. Pius XII dostrzegł potrzebę zareagowania na ten rozwój. Sobór Watykański II został uznany za okazję do nowej prezentacji teologii moralnej, która przewyciężyłaby ograniczenia manualizmu i poświęciła więcej uwagi kwestiom sumienia, wykorzystaniu Pisma Świętego i naciskowi na fakt bycia uczniem Chrystusa. Ojcowie odrzucili jako nieadekwatny projekt pierwotnie przygotowany przez specjalną komisję, ale nie byli w stanie opracować nowego tekstu. Jednak przynajmniej niektóre kwestie teologii moralnej zostały omówione w innych pismach soborowych, zwłaszcza w *Gaudium et spes* i *Optatam totius*. Publikacja *Humanae vitae* w 1968 roku okazała się katalizatorem dla niektórych z najtrudniejszych i centralnych kwestii fundamentalnej teologii moralnej, w tym tematu czynów wewnętrznie złych. W 1987 roku Jan Paweł II ogłosił, że Stolica Apostolska opublikuje dokument poświęcony tym zagadnieniom. Sześć lat później tekst ten ujrzał światło dzienne i przyjął nazwę *Veritatis splendor*.

Słowa kluczowe: czyny wewnętrznie złe; egzystencjalizm; etyka sytuacyjna; sumienie; manualizm; moralność

Introduction

In this paper I would like to present the historical and theoretical background of Pope John Paul II's moral encyclical *Veritatis Splendor*. What is the historical context in which the document is set? What are the main steps in its genesis? What are the main ideas and tendencies to which it seeks to respond and where do these ideas and trends themselves come from? I will begin with a brief allusion to the Council of Trent in the sixteenth century, and then essentially focus on events and ideas of the twentieth century.

When the Council of Trent reaffirmed the obligation, originally established by the Fourth Lateran Council in 1215 (Denzinger and Hünermann 2012, n. 812), of all the faithful to confess their sins at least once a year before Easter and in addition specified that all mortal sins of which penitents are conscious were to be confessed one by one (Denzinger and Hünermann 2012, n. 1680), there arose a corresponding need to train confessors to administer this sacrament well. Confessors would have to know how to classify the sinful acts confessed by their penitents as mortal or venial sins; they would have to be able to judge how circumstances can mitigate or aggravate a sin, and they would also

have to take an interest in the underlying motives of their penitents in order to understand the genesis of the sin and give advice on how to avoid it in the future (Denzinger and Hünemann 2012, n. 1681). Here we have the beginnings of the manualist tradition, in which moral theology was centered on sin and aimed at serving confessors in their ministry (Pinckaers 1996, 254-279).

I. The Historical Background of Existentialism and Situation Ethics

From the Council of Trent in the mid-sixteenth century, we move quickly to the city of Copenhagen in the mid-nineteenth century. Here Søren Kierkegaard (1813-1855), a fascinating and prolific writer, laid the groundwork for what would later be called the philosophy of existence or existentialism, emphasizing the individual over the universal and subjective choices over objective systems. Many of the most important existentialist philosophers of the twentieth century were indebted to him (cf. for instance: Granito 2015; McBride 1995; Thonhausser 2016). If Hannah Arendt (1906-1975) is correct in asserting that “not ideas but events change the world” (1958, 273), then it is perhaps no coincidence that existentialism, inspired by Kierkegaard, rose to prominence in the aftermath of World War I. It became more than just a trend in academic philosophy, but a way of life that really spoke to people because of what they had experienced.

A generation that had witnessed the death and destruction of the Great War, with its senseless slaughter that left no room for heroes, would certainly be very receptive to Karl Jasper’s (1883-1969) message about limit situations (1932) and eager to hear about Martin Heidegger’s (1889-1976) analysis of the modes of human existence (1927). Heidegger, as the young Arendt perceived him, was the “hidden king” who “reigned in the realm of thinking,” so that now, in him, “thinking has come to life again” (1978, 295). Readers of *Being and Time* in 2023 will no doubt be surprised at how appealing Heidegger’s thought could be to a teenager in the early 1920s. The experience of this first collapse of European civilization from 1914 to 1918 may be a good part of the explanation. Europe’s leaders unthinkingly led their peoples into the abyss. Their appeals to virtues and ideals turned out to be mere slogans and trivialities. The traditional way of thinking and acting led to disaster. If there were any cultural treasures left, they had to be resurrected after dying in the trenches of the Somme. What was needed was a radically new approach, which existentialism offered. In Heidegger’s terms, *Dasein* comes to its authentic existence, the mode of being that is proper to it and to it alone, in its being-toward-death.

The experience of the First World War and the subsequent emergence of a new approach to human beings, and thus to morality, did not stop at the gates of the Catholic Church and the doors of its theological faculties. For our

purposes, two particularly important figures are Fritz Tillmann (1874-1953) of the Theological Faculty of Bonn and his student Theodor Steinbüchel (1888-1949), who taught moral theology at the University of Munich until 1939 and then, in the 1940s, at the Catholic Theological Faculty of Tübingen. One of Tillmann's major contributions can be seen in his concern to recover the importance of Scripture for moral theology, together with his emphasis on the idea of imitation or *sequela* (Tillmann 1933), for which he drew inspiration from Max Scheler (1874-1928) (Scheler 1916).

Steinbüchel asked about the philosophical foundations of Catholic moral teaching. In his 1938 discussion of the German philosopher Eberhard Grisebach (1880-1945) (Grisebach 1928), he was, most probably, the first to coin the term "situation ethics" (Steinbüchel 1938, 237-257). His main criticism of situation ethics is that it too needs a *Wesensethik*, an essential ethics, inasmuch as there are some essential laws that transcend the individual and are necessary for the very fulfillment of our humanity. His example is the law of self-giving, of "giving oneself to the Thou" (Steinbüchel 1938, 252). At the same time, he concedes much to the main concerns of situation ethics, and he seeks to appreciate what it offers in terms of true moral insight. Traditional casuistry is very limited. General principles can only take us so far. Life, in its concreteness and diversity, is always greater than our theories, so that "no casuistry, no matter how much and how wisely it is based on experience, can ever anticipate situations in their historically specific and unique concreteness" (Steinbüchel 1938, 246). And even when Steinbüchel seeks to defend the importance of what he calls "essence," he does so in rather existential terms, since he is not speaking of *human* essence, but of *my* essence, which in some sense is at stake in *my own* decision: "I, as a human being, am *a* human being, *this* human being, *myself*. What is realized in me in my moral conduct is my essence in its individual character, in my most unique life situations, and never without the decision that is proper to my self, that is possible to me, and that is imperative to me" (Steinbüchel 1938, 253). One of Steinbüchel's most important doctoral students was Bernhard Häring (1912-1998) (Keenan 2010, 91) who later became one of the most influential moral theologians of the twentieth century, not least because of his influence on the Second Vatican Council (Curran 2018; Hill 2006; Kennedy 2013).

The years of World War II, from 1939 to 1945, witnessed even more violence and destruction than the Great War. The carnage at the front, especially in the East, was beyond imagination. The war included the obliteration of entire cities and the direct targeting of civilians. While the fighting was going on at the front, the Nazis, against all military reason, unleashed what they called the "Final Solution" on the populations they either ruled or had already brought under their control, systematically murdering up to six million Jews

in extermination camps, along with others whose lives they did not consider worth living. While the crimes committed during military operations on both sides challenged moral convictions, the Shoah went beyond anything imaginable, signaling the collapse not only of civilization but of humanity on the part of the German leadership and much of the German population.

Bernhard Häring served in the German military during the war, registered as a medical orderly, but serving in secret as a chaplain to friend and foe alike (Kennedy 2013, 423-424). He was present at the Battle of Stalingrad, fought from 1942 to 1943, which is considered the bloodiest battle in human history. When Field Marshal Friedrich Paulus declared the surrender of what was left of his 6th Army, Häring led a group of some 300 soldiers out of the city, avoiding capture by the Russians. He urged that the soldiers throw away their guns. The escape was successful. The group avoided capture and almost certain death (Häring 1976, 86-87).

After the war, Häring blamed the absolute moral collapse of Germany during the Hitler regime mostly on his fellow citizens' blind trust in authority. But "the dark years of the Third Reich" also made him wonder "about the kind of obedience we were taught toward the Church: whether it truly served maturity, growth in liberty, and commitment to liberation in the Church and the world" (Häring 1976, 73).

Understandably, he was not alone in being skeptical of what had been understood as obedience to authority and fidelity to tradition. The ideas proposed by the various forms of existentialism took on a whole new plausibility. If it was the blind following of leaders that led to disaster, would it not be much healthier to make up one's own mind? The self-thinking individual, who chooses himself in his own subjectivity, seems to be the bulwark against collectivism and totalitarianism. I decide for myself who and what I am. No *Führer* or *Duce* will tell me that I am part of a greater whole whose nature, essence, and destiny are found here or there. What matters is existence, not essence, my decision, not my belonging to a people; there is only my own authentic mode of being and no shared destiny.

2. Pius XII's Response to Situation Ethics

As comprehensible as these currents were, at times they tended to go to the extreme, and in 1952 Pius XII felt the need to respond to them. On March 23, he delivered a radio message dedicated to the question of conscience and its formation among young people. Here he introduced the term "new morality," which he defined as an approach that leaves "all ethical criteria to the individual conscience," and for which conscience thus becomes "the absolute arbiter

of its determinations” (Pius XII 1952a, 273). According to Pius XII, the accusation of the “new morality” against the Church is that “instead of promoting the law of human freedom and love, ... [it] relies, almost exclusively and with excessive rigidity on the firmness and intransigence of Christian moral laws, often resorting to terms such as ‘you are obliged,’ or ‘it is not permissible,’ which have too much of the taste of debasing pedantry” (Pius XII 1952a, 274). The Pope responds to this objection by pointing out that Christ himself taught the observance of the commandments. Significantly for our context, he also refers, among other scriptural passages, to the pericope of Christ’s encounter with the rich young man, to whose question Christ replied that in order to enter life he must keep the commandments.

Barely a month later, on April 18 of the same year, Pius XII delivered a discourse in which he took up the idea of the “new morality” again and now expanded it, wishing “to reveal the deeper sources of this conception,” which, according to him, “could be characterized as ‘ethical existentialism,’ ‘ethical actualism,’ ‘ethical individualism,’” all of which could be expressed by “what has been called elsewhere ‘*Situationsethik*’ – situation ethics” (Pius XII 1952b, 414). This is how he sums up what he sees as the essence of situation ethics:

The distinctive feature of this morality is that it is not based on universal moral laws, such as the Ten Commandments, but on the real, concrete conditions or circumstances in which we must act, and according to which the individual conscience has to judge and choose. This state of affairs is unique, and it applies only once to any human action. This is why the proponents of this ethic assert that the decision of conscience cannot be dictated by universal ideas, principles and laws (Pius XII 1952b, 414).

In this view, every situation is unique. Each case happens only once. Each person stands before God as an individual. What counts is one’s filial love for God the Father. “Seen in this way,” Pius continues, “the decision of conscience is therefore a personal ‘risk,’ according to one’s own knowledge and evaluation, in all sincerity before God. The two things that God considers are the right intention and the sincere response; the action does not matter to him” (Pius XII 1952b, 416).

Against the challenge of the new morality, Pius XII then reaffirms the permanent validity of the moral law, emphasizing that its obligations “are based on the essence, the nature of man and his essential relationships” and thus have force “wherever man is found” (Pius XII 1952b, 417). Pius does not speak here of biological human nature, nor does he derive moral obligations directly from natural inclinations. It is very remarkable, and often overlooked, that he speaks of “the nature of man” and “his *essential relationships*.” In fact, as he proceeds

to give a long list of acts for which, according to him, no examination of any situation is necessary because what we have to do is clear from the outset, the basis of the obligation to obey lies in what he calls “the essential relationships between man and God, between man and man, between spouses, between parents and children” (Pius XII 1952b, 417). From these essential relationships, including also “the essential relationships of community in the family, in the Church, in the State,” a whole catalog of actions follows that are “gravely forbidden by the divine Lawmaker.” Without claiming to be exhaustive Pius XII lists among them: “hatred of God, blasphemy, ... perjury, homicide, bearing false witness, ... adultery and fornication, ... stealing and robbery, ... the denial of just wages, ... fraudulent bankruptcy” (Pius XII 1952b, 417).

Implicit here is an understanding of natural and divine law as establishing and maintaining a harmonious order in our relationships. Obedience to the law is not a matter of blind deference to nature or authority, but a matter of cultivating and preserving our relationships with others: with God and with our fellow human beings. The idea is that, because of the way we are made, because of our nature, we can be sure that certain kinds of actions will always harm or even break these relationships.

Pius XII then goes on to present another profound argument against situation ethics, which anticipates a consideration that will later also appear in *Veritatis Splendor* (John Paul II 1993). It concerns the question of martyrdom. According to Pius, situation ethics makes martyrdom futile. The mother of the Maccabees and her sons, Maria Goretti, and all the other martyrs certainly did not examine and analyze their “situation” before giving up their lives. Had they done so, their bloody death might have seemed useless or misguided, but it certainly was not. Therefore, “they are, in their blood, the most compelling witnesses to the truth against the ‘new morality’” (Pius XII 1952b, 418).

Finally, on February 2, 1956, Pius XII had the Holy Office publish an “Instruction on Situation Ethics” that was much shorter and contained much less argumentation than his own previous discourses. The Instruction offers a summary of what the Holy Office considers to be the main features of situation ethics, i.e., the assertion that “men are preserved and easily liberated from many otherwise insoluble ethical conflicts when each one judges in his own conscience, not primarily according to objective laws, but by means of that internal, individual light based on personal intuition, what he must do in a concrete situation” (Denzinger and Hünemann 2012, n. 3920). The Instruction then goes on to prohibit the teaching of situation ethics in universities or other institutions, and the propagation of it in books or in any other form.

Now the two Discourses of Pius XII and the Instruction of the Holy Office are peculiar among Church documents in that they do not deal with a specific moral or doctrinal issue, but rather touch the foundations of moral theology as

such. Together, as published documents, they are as close to a forerunner of *Veritatis Splendor* as there will be.

3. The Second Vatican Council

3.1. *De ordine morali christiano*

The next major event that provides an important background for *Veritatis Splendor* is the Second Vatican Council, from 1962 to 1965. After the interventions of Pius XII and the Holy Office in 1952 and 1956, situation ethics did not disappear. The Council could have been the occasion to promulgate an authoritative text that did systematically what Pius XII had begun to do more sporadically in two of his allocutions: discuss and present the foundations of Christian morality. A preparatory commission produced a draft of a dogmatic constitution on the Christian moral order (*De ordine morali christiano*) (*Acta* 1971, 695-717). It affirmed the absoluteness of the moral order, grounding it in God the Creator and Redeemer. It presented the relationship between the natural law and the revealed law of the Gospel and rejected as erroneous the proposition that “the moral law is subject to change and evolution, even in fundamental matters” (*Acta* 1971, 698). The document then devotes an entire chapter to the Christian conscience, drawing heavily on Pius XII’s 1952 Discourses on the New Morality (*Acta* 1971, 702-705). The need for the formation of conscience is affirmed, and the autonomy of the human person in this regard is denied. The human person, in the forum of his conscience, “does not become the source and norm of morality,” not even in the case of errors committed in good faith (*Acta* 1971, 703). Even where ignorance excuses from guilt, the errors committed on account of it still cause harm, which is why the formation of conscience cannot be a matter of indifference for anyone. The draft document rejects ethical subjectivism and relativism. There are matters that are clearly forbidden by the divine lawgiver, and these can never be a matter of deliberation. Here the text refers to the experience of the martyrs, as did Pius XII and as will *Veritatis Splendor*. It also quotes Our Lord’s words to the rich young man: “If you wish to enter life, keep the commandments” (Mt 19:17) (*Acta* 1971, 708), which is again a recurring theme. A chapter is then devoted to sin. The authors understand sin as a violation or destruction of our friendship with God, echoing Pius XII’s emphasis on essential relationships.

The document recommends frequent confession and emphasizes the duty of penance. In its final section, it speaks of the dignity of the human person, which it locates in our vocation to share “in the divine Sonship of Christ, by which we are called and are children of God” (*Acta* 1971, 713). The Church

has always been a defender of the freedom of the will, emphasizing the concomitant human responsibility for our actions. In the age of technology, she condemns the view that “the great growth of human culture, achieved through the exact sciences and technical arts, is the same as the propagation of the Kingdom of God on earth” (*Acta* 1971, 715). We must expect our salvation not from human beings, but from God and from Christ.

The Council Fathers rejected the draft, and no alternative proposal for a document on the foundations of Christian morality was prepared. The reason for the rejection, however, was not that the document was considered superfluous, but that it was considered inadequate for various reasons. The need for such a document remained. We can interpret *Veritatis Splendor* as the somewhat belated successor of *De ordine morali christiano*, corresponding to the need to which the latter was originally intended to respond: overcome the shortcomings of manualism and take seriously the legitimate concerns of more personalistic approaches, while at the same time avoiding the extremes of the new morality and finding adequate answers to it.

3.2. *Gaudium et spes* and *Optatam totius*

Although the Second Vatican Council did not promulgate a constitution or decree specifically devoted to the moral order, it did touch on questions of Christian morality and moral theology. The question of conscience, dealt with in chapter 2 of *De ordine morali christiano*, was addressed, albeit in somewhat different terms, in *Gaudium et spes*, n. 16. And an extremely important paragraph on the nature of moral theology was introduced in the Decree on Priestly Formation *Optatam totius*, n. 16.

It has been convincingly argued that Fr. Bernhard Häring had a decisive influence on the formulation of these two texts (Kennedy 2013, 436). In the reception of the Council, these have become classic passages that certainly contributed greatly to the desired renewal of moral theology. Significantly, one of the key-affirmations on Christian conscience references Pius XII’s radio message of March 23, 1952, dedicated to the formation of conscience – a text to which we have referred above. Pius XII said, “conscience is like the most intimate and secret core of man. There he takes refuge with his spiritual faculties in absolute solitude: alone with himself, or rather, alone with God – of whose voice conscience resonates – and with himself. ... Conscience is, therefore ... a sanctuary, at whose threshold all must stop” (Pius XII 1952a, 271). The formulation adopted by *Gaudium et spes* is very similar indeed: “Conscience is the most secret core and sanctuary of man. There he is alone with God, Whose voice echoes in his depths” (Second Vatican Council 1965b, n. 16). In his dis-

course cited by the Council, Pius XII makes it sufficiently clear that the notion of conscience as the person's most intimate core does not amount to an idea of conscience as *creative* of the moral law. Rather, for him conscience is "a faithful echo, a clear reflection of the divine rule for human actions," i.e., a rule "taken from the word and from the will of Christ" (Pius XII 1952a, 272). The Council, too, takes great care to clarify the matter, explaining that "in the depths of his conscience, man detects a law which he does not impose upon himself, but which holds him to obedience" (Second Vatican Council 1965b, n. 16).

For its part, *Optatam totius* n. 16 signals a definitive, most welcome, and necessary progress over the manualist tradition: "Special care must be given to the perfecting of moral theology. Its scientific exposition, nourished more on the teaching of the Bible, should shed light on the loftiness of the calling of the faithful in Christ and the obligation that is theirs of bearing fruit in charity for the life of the world" (Second Vatican Council 1965a, n. 16). The goal of moral theology is no longer simply to educate confessors. It is to speak to all the baptized and to elucidate their vocation in Christ. At the same time, it should draw increasingly on Sacred Scripture. It is perhaps no coincidence that these were the two main concerns of Fritz Tillmann, the teacher and colleague of Steinbüchel, the teacher of Häring, who is most likely the author of these sentences (Kennedy 2013, 436). Moral theology should be based more on Sacred Scripture, and the central notion of Christian morality is that of responding to a vocation, the calling, that is, of following Christ.

These are ideas that we will find again in *Veritatis Splendor*. Its entire first chapter is essentially a meditation on the Gospel passage about Jesus' encounter with the rich young man, in keeping with the Council's desire that moral theology "be nourished more on the teaching of the Bible." In the document's conclusion, Pope John Paul II then formulates a sentence that could have been formulated by Tillmann himself, and that is obviously entirely in keeping with the Council's intentions: "Christian morality consists, in the simplicity of the Gospel, in following Jesus Christ" (John Paul II 1993, n. 119).

As far as specific moral issues are concerned, there was a discussion in the Council hall about whether in the light of new inventions, such as the hormonal pill, new global circumstance, such as the perceived threat of overpopulation, and new theological insights, such as a more personalistic understanding of marriage, the received teaching on the immorality of contraception as formulated by Pius XI in *Casti connubii* (1930) and by Pius XII in his *Allocution to midwives* (1951) should be revisited altogether (Keenan 2010, 97-98). Häring, who was highly respected by Pope Paul VI but viewed with suspicion by Alfredo Cardinal Ottaviani and the Holy Office, spoke in favor (Hill 2006, 90). As the discussion became more and more heated, Paul VI decided to withdraw the matter from the competence of the Council, to return it to the papal

commission originally established by John XXIII, and to decide on it himself in due time (Hill 2006, 91-92).

4. The Publication of *Humanae vitae*

This he did in 1968 with the publication of *Humanae vitae*. To understand the somewhat frosty reception of the document, it is important to remember that when the Council Fathers addressed the issue of responsible procreation in *Gaudium et spes*, they could only agree on a rather formal statement: “Sons of the Church may not undertake methods of birth control which are found blameworthy by the teaching authority of the Church in its unfolding of the divine law” (Second Vatican Council 1965b, n. 51). In the opinion of many, particularly the document’s note 14 to the sentence just quoted left the door open to the possible approval of at least the use of the hormonal pill, as it insinuated that the magisterium was in a state of uncertainty about the issue (Second Vatican Council 1965b, n. 51n14). All this led to growing expectations, as did the leaking of the so-called majority report of the papal commission.

Paul VI, in contrast, reaffirmed the teaching of his predecessors; he clarified the doubts raised by the invention of the hormonal pill; he attempted to support the teaching with arguments and explicitly declared licit the recourse of a couple to the infertile period of the woman. He also raised an issue of fundamental morality by calling the act of contraception “*intrinsece inhonestum*,” an act that must never be done, whatever the situation (or context or circumstances) and whatever the motivation (Paul VI 1968, n. 14). This theme will later become one of the main topics of *Veritatis Splendor*. Is there anything one should never do? Are there acts that are “intrinsically evil” – and if so, how is this intrinsic evil to be understood?

After the publication of *Humanae vitae*, several bishops’ conferences offered what they considered to be a pastoral interpretation of the document, ultimately recommending that the matter be left to the conscience of each individual (for instance: German Bishops’ Conference 1968). Many Catholic moral theologians publicly disagreed with Paul VI’s teaching, with Bernhard Häring at the forefront. The encyclical was published on July 25, 1968. On October 8 of that year, just two and a half months later, Häring received the *imprimi potest* from his superior for his work *Krise um “Humanae vitae”* [The Crisis over *Humanae Vitae*], in which he argues that married couples can decide in conscience whether or not to follow the teaching of the document (Häring 1968). The main point he makes in so many words concerns the “enormous difficulty of reconciling the way of thinking and speaking of the Second Vatican Council (*Gaudium et spes*, n. 47-52: Marriage and Family)

with the argumentation of *Humanae vitae*” (Häring 1968, 59). Given the high esteem in which Häring was held by moral theologians, many followed suit. In particular, his student Charles Curran would become one of the most outspoken critics of *Humanae vitae* and one of the most vocal advocates of dissent from its teaching (Curran et al. 1969).

Paul VI was surprised, perhaps shocked, and probably hurt by the hostile reaction to his document in many parts of the world. He would not write another encyclical for the remaining ten years of his pontificate. He took up the argument dealt with in *Humanae vitae* only on rare but significant occasions, such as in a homily on the occasion of the fifteenth anniversary of his coronation on June 29, 1978, a little less than a month before the tenth anniversary of the encyclical and about a month and a half before his death.

When Karol Wojtyła became Pope in 1978, he soon made the promotion of the teaching of *Humanae vitae* a central concern of his pontificate, as can be seen, for example, in his apostolic exhortation *Familiaris consortio* (1981) and in his catecheses on human love in the divine plan (1979-1984). With the new Pope’s initiatives, the discussions and arguments among moral theologians became more pronounced.

It soon became clear that this was not just about one particular issue in the field of sexual morality. The way in which theologians argued their contrasting positions revealed a divergence also on the most fundamental issues, from more formal questions, such as the authority of the papal magisterium to intervene in moral matters and the related question of the limits of legitimate dissent, to matters more properly concerned with actual moral content: Are there intrinsically evil acts? Is there such a thing as a moral object of an act, and what would that mean? What is the role of conscience and how is it formed? How does the mature, autonomous moral subject come to judge that something is good or evil? How do we make moral judgments at all? How important are considerations of proportionality? Does the moral significance of an act lie solely at the level of motivation? Can the act be meaningfully distinguished from the motivation for the act? What is the meaning of freedom and the meaning of truth, and how are the two related? The debate over *Humanae vitae* proved to be a catalyst for some of the most difficult and central questions of fundamental moral theology.

5. John Paul II’s Announcement of a Document Dedicated to Fundamental Morals

On August 1, 1987, John Paul II issued his Apostolic Letter *Spiritus Domini* on the occasion of the bicentennial of the death of St. Alphonsus de’ Liguori,

patron saint of moral theologians and founder of the Redemptorist Order (John Paul II 1987a). The letter was addressed to Fr. Juan M. Lasso de la Vega y Miranda, then Superior General of the Redemptorists. After appreciating the life, mission and message of St. Alphonsus, John Paul II, toward the end of the document, comes to speak of the importance of studying and teaching moral theology. First, he makes his own the words of *Optatam totius* n. 16, which point the way to the renewal of the discipline. Then, significantly, he quotes from an address he himself had given the previous year at an International Congress on Moral Theology held in Rome and organized by the Pontifical John Paul II Institute for Studies on Marriage and the Family and the Roman Academic Center of the Holy Cross, entitled “Persona, verità e morale” [“Person, Truth and Morality”]. Here he emphasizes that truth, goodness and freedom are intimately related, and that it is important for the person, whose good “lies in being in the Truth and in doing the Truth,” to recover this connection, which has been “largely lost in contemporary culture” (John Paul II 1987b, 11-12). For this reason, according to John Paul II, “the bicentenary of Alphonsus comes as a suitable occasion to dedicate ourselves anew to this task of study,” that is, to the study of moral theology, to which Alphonsus himself contributed so much with his “great human balance and high sense of faith” (John Paul II 1987a, 1373-1374). In the next sentence, he announces what would become, some six years later, the document we know today as *Veritatis Splendor*: “This Apostolic See, for its part, will not fail to make its contribution to this effort by treating more fully and deeply the questions of the foundations of moral theology in a document which will soon be published” (John Paul II 1987a, 1374).

The process of drafting *Veritatis Splendor* cannot have been easy. It is likely that the document had been in the works for some time before its public announcement, at least, one can surmise, since the time of the Roman Congress in 1986, the theme of which, according to John Paul II, would present one of the core arguments of the text: the question of the authentic good of the person and the relationship between truth and freedom. But even counting from the time of its public announcement, six years is a long time, even by Roman standards.

6. The Reception of *Veritatis Splendor*

When the encyclical came out, its reception among moral theologians was in many ways analogous to that of *Humanae vitae*. Bernhard Häring, in any case, was again one of the first to respond. In October 1993 he published a short article in *The Tablet* entitled “A Distrust that Wounds” (Häring 1993). The title suggests that he took the Pope’s document somewhat personally. In the body

of the piece, Häring reduces the document to one point: “to endorse total assent and submission to all utterances of the Pope, and above all on one crucial point: that the use of any artificial means for regulating birth is intrinsically evil and sinful, without exception, even in circumstances where contraception would be the lesser evil” (Häring 1993, 1378).

Looking at the historical background of *Veritatis Splendor*, one can judge that the question of the conditions of responsible parenthood was certainly on the Pope’s mind. However, as we have argued, there are more issues at stake. And the very fact that John Paul II presented a sustained and thoughtful discourse suggests that he wanted to do more than simply issue an act of papal authority. Undoubtedly, he wanted both to teach authoritatively and to convince argumentatively. The precise content of this teaching, the degree of its authority, and the quality of its arguments are beyond the scope of this paper, which is concerned with the encyclical’s historical and theoretical background.

BIBLIOGRAPHY

- Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*. 1971. Volumen I, Periodus Prima: Pars IV, 695-717. Vatican City: Typis Polyglottis Vaticanis.
- Arendt, Hannah. 1958. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah. 1978. “Heidegger at Eighty.” In: *Heidegger and Modern Philosophy: Critical Essays*, edited by Michael Murray, 293-303. New Haven: Yale University Press.
- Curran, Charles E. 2018. *Diverse Voices in Modern US Moral Theology*. Washington DC: Georgetown University Press.
- Curran, Charles E. et al. 1969. *Dissent in and for the Church. Theologians and Humanae Vitae*. New York: Sheed and Ward.
- Denzinger, Heinrich and Peter Hünermann. 2012. *Enchiridion Symbolorum: Compendium of Creeds, Definitions and Declarations on Matters of Faith and Morals*. San Francisco: Ignatius Press.
- German Bishops’ Conference, 1968. “Wort der deutschen Bischöfe zur seelsorgerlichen Lage nach dem Erscheinen der Enzyklika *Humanae vitae*.” In: Paul VI. *Enzyklika “Humanae vitae”. Über die Weitergabe des menschlichen Lebens*, 63-71. Trier: Paulinus-Verlag.
- Granito, Alessandra. 2015. “‘A Great Awakener’: The Relevance of Søren Kierkegaard in Karl Jaspers’ Aneignung und Polemik.” *Kierkegaard Studies Yearbook*, 20: 249-267.
- Grisebach, Eberhard. 1928. *Gegenwart. Eine kritische Ethik*. Halle: Niemeyer.
- Häring, Bernhard. 1968. *Krise um “Humanae vitae”*. Frankfurt am Main: Verlag Gerhard Kaffke.
- Häring, Bernhard. 1976. *Embattled Witness. Memories of a Time of War*. New York: Seabury Press.
- Häring, Bernhard. 1993. “A Distrust that Wounds.” *The Tablet*, 247: 1378-1379.
- Heidegger, Martin. 1927. *Sein und Zeit*. Halle: Max Niemeyer Verlag.
- Hill, Brennan R. 2006. “Bernard Häring and the Second Vatican Council.” *Horizons*, 33: 78-100.
- Jaspers, Karl. 1932. *Philosophie*. Berlin: Springer.
- John Paul II. 1987. “Discourse to the International Congress of Moral Theology.” In: *Persona, veritas e morale. Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale (Roma, 7-12 aprile 1986)*, 11-14. Rome: Città Nuova.
- John Paul II. 1987. “Apostolic Letter *Spiritus Domini*.” *Acta Apostolicae Sedis*, 79: 1365-1375.
- John Paul II. 1993. *Encyclical Letter “Veritatis Splendor”*. Access: 07.07.2023. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html.

- Keenan, James F. 2010. *A History of Catholic Moral Theology in the Twentieth Century: From Confessing Sins to Liberating Consciences*. New York: Continuum.
- Kennedy, Terence. 2013. "Bernhard Häring and Domenico Capone's Contribution to Vatican II." *Studia Moralia*, 51: 419-442.
- McBride, William L. 1995. "Sartre's Debt to Kierkegaard. A Partial Reckoning." In: *Kierkegaard in Post/Modernity*, edited by Martin J. Matušík and Merold Westphal, 18-42. Bloomington: Indiana University Press.
- Paul VI, 1968. *Encyclical Letter "Humanae vitae"*. Access: 07.07.2023. https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html.
- Pinckaers, Servais. 1996. *The Sources of Christian Ethics*. Edinburgh: T&T Clark.
- Pius XI. 1930. "Encyclical Letter *Casti connubii*." *Acta Apostolicae Sedis*, 22, 539-592.
- Pius XII, 1951. "*Allocution to midwives*." *Acta Apostolicae Sedis*, 43: 835-854.
- Pius XII. 1952a. "Nuntius Radiophonicus De conscientia christiana in iuvenibus recte efformanda." *Acta Apostolicae Sedis*, 44: 270-278.
- Pius XII. 1952b. "Ad Delegatas Conventui internationali Sodalitatis vulgo nuncupatae *Fédération Mondiale des Jeunesses Féminines Catholiques*." *Acta Apostolicae Sedis*, 44: 413-419.
- Scheler, Max. 1916. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Halle: Niemeyer.
- Second Vatican Council. 1965a. *Decree "Optatam totius"*. Access: 07.07.2023. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_optatam-totius_en.html.
- Second Vatican Council. 1965b. *Pastoral Constitution "Gaudium et spes"*. Access: 07.07.2023. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html
- Steinbüchel, Theodor. 1938. *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre (Handbuch der katholischen Sittenlehre I/1)*. Düsseldorf: Patmos.
- Thonhauser, Gerhard. 2016. *Ein rätselhaftes Zeichen. Zum Verhältnis von Martin Heidegger und Søren Kierkegaard*. Berlin: De Gruyter.
- Tillmann, Fritz. 1933. *Die Idee der Nachfolge Christi (Handbuch der katholischen Sittenlehre III)*. Düsseldorf: Patmos.

STEPHAN KAMPOWSKI – full professor of philosophical anthropology at the Pontifical John Paul II Theological Institute for Marriage and Family Sciences in Rome and invited professor at the Faculty of Philosophy of the Pontifical University of Saint Thomas (Angelicum), Rome. From 2008-2019 he was one of the coordinators of the Master in Bioethics and Formation, organized by the John Paul II Institute and the Institute of Bioethics and Medical Humanities of the University of the Sacred Heart, Rome.

Akceptacja, krytyka, odrzucenie. Reakcje na *Veritatis splendor*

Acceptance, Criticism, Rejection: Reactions to *Veritatis Splendor*

SŁAWOMIR NOWOSAD

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II,
Wydział Teologii, Instytut Nauk Teologicznych, Lublin, Polska
xsn@kul.pl
<https://orcid.org/0000-0002-6287-7938>

Abstract: Since the day of its publication John Paul II's Encyclical Letter *Veritatis Splendor* has prompted numerous reactions and reviews from almost every angle of the Christian and theological spectrum, by no means exclusively Catholic. This paper provides an analysis of those comments published mainly in English, but some also in Italian and Spanish. Many reviews express an appreciation and acceptance of the Pope's teaching. Some are mixed in their assessment – both positive and negative, whereas others tend to be unambiguously critical and even reject altogether the vision of Christian morality presented in the encyclical. The reviewers refer to various aspects of the papal teaching – either its overall vision or to selected specific issues of its message, including the use of Sacred Scripture, natural law, consequentialism and proportionalism, or the concept of *intrinsic malum*. Another part of the paper presents major lines of Charles Curran's long-standing criticism of John Paul II's vision of moral life.

Keywords: moral theology; John Paul II; *Veritatis Splendor*; Sacred Scripture; natural law; consequentialism; proportionalism; *intrinsic malum*; Charles Curran

Abstrakt: Od dnia swojej publikacji encyklika *Veritatis splendor* Jana Pawła II doczekała się wyjątkowo licznych reakcji i omówień pochodzących z różnych stron chrześcijańskiego i teologicznego spektrum, nie tylko katolickiego. Niniejszy artykuł dokonuje analizy recenzji i komentarzy, które ukazały się przede wszystkim w języku angielskim, choć uwzględnia się także niektóre, ważniejsze teksty włoskie i hiszpańskie. Wielu recenzentów encykliki wyraża uznanie i akceptację dla papieskiego nauczania, opinie innych autorów są mieszane – pozytywne i negatywne, natomiast są i takie, które jednoznacznie krytykują papieską

wizję moralności chrześcijańskiej, a nawet ją odrzucają. W swej treści recenzje te odnoszą się bądź do całościowej wizji encykliki, bądź do wybranych zagadnień szczegółowych, jak sposób korzystania z Pisma Świętego, prawo naturalne, konsekwencjalizm i proporcjonalizm oraz czyny *intrinsicse malum*. Odrębna część artykułu poświęcona jest niektórym aspektom krytyki wizji życia moralnego w ujęciu Jana Pawła II, jaką od lat formułuje Charles Curran.

Słowa kluczowe: teologia moralna; Jan Paweł II; *Veritatis splendor*; Pismo Święte; prawo naturalne; konsekwencjalizm; proporcjonalizm; *intrinsicse malum*; Charles Curran

Wstęp

Bez wątpienia encyklika *Veritatis splendor* Jana Pawła II to dokument, który wzbudził wyjątkowo liczne reakcje różnych czytelników – teologów moralistów, etyków, ludzi Kościoła i czytelników spoza Kościoła, katolików i niekatolików. Tak było zwłaszcza bezpośrednio po ukazaniu się encykliki w 1993 roku, ale zmusza ona do refleksji także po latach. Te komentarze i recenzje publikowane były w rozmaitych formach – niekiedy są to opracowania zbiorowe autorów pochodzących z różnych krajów i różnych obszarów językowych, czasami to publikacje posympozjalne bądź zbiory komentarzy, które pierwotnie ukazały się na łamach czasopism naukowych, bądź bardziej popularnych, są też książki pojedynczych autorów. Ponieważ także recenzje encykliki wzbudzały zainteresowanie i kontrowersje, nie brak i komentarzy do recenzji.

Niniejsze opracowanie ma na celu dokonanie analizy tego obszernego materiału oraz wskazanie tych założeń metodologicznych i elementów papieskiej wizji moralności chrześcijańskiej, zawartej w *Veritatis splendor*, które znalazły tak uznanie, jak i recepcję krytyczną u różnych autorów. Materiałem badawczym będą nade wszystko publikacje anglojęzyczne, w mniejszym stopniu również teksty włoskie i hiszpańskie. Analiza odniesie się najpierw do wybranych opracowań całościowo komentujących przesłanie encykliki, by z kolei dostrzec i objaśnić różne wypowiedzi dotyczące wybranych zagadnień szczegółowych, jak metodologia korzystania z tekstów biblijnych w przedstawianiu moralności chrześcijańskiej, nauka o prawie naturalnym, teleologiczne teorie konsekwencjalizmu i proporcjonalizmu etycznego oraz kwestia czynów wewnętrznie złych. Odrębna partia artykułu będzie dotyczyła wielorakiej krytyki papieskiej wizji moralnej obecnej w publikacjach Ch. Currana. Bogactwo tej literatury potwierdza przekonanie, że ranga nauczania Jana Pawła II domaga się nie tylko uważnej lektury, ale również twórczego, nawet jeśli krytycznego, namysłu. Nie bez znaczenia jest też fakt, że wśród komentatorów *Veritatis splendor* było i jest wielu niekatolików, co ma oczywisty walor ekumeniczny.

I. Opinie całościowe

Szczególnie wartościowym komentarzem do encykliki moralnej Jana Pawła II jest *Veritatis Splendor and the Renewal of Moral Theology*¹. Autorzy poszczególnych rozdziałów tego opracowania w sposób poważny i twórczy odnoszą się do wybranych zagadnień, wskazując zarazem możliwe linie rozwoju myśli papieskiej. Dominikanin Servais Pinckaers (†2008) docenia ewangeliczne odczytanie moralności chrześcijańskiej, podając w tym kontekście kilka szczegółowych zasad autentycznej, biblijnej odnowy katolickiej teologii moralnej (Pinckaers 1999, 18-37). Alasdair MacIntyre, emerytowany profesor Oksfordu i Notre Dame, wskazuje zwłaszcza na szerszy, współczesny, filozoficzny i kulturowy kontekst, który dostrzega Jan Paweł II, ale zarazem wychodzi poza filozofię ku wymiarowi teologicznemu – chodzi o spotkanie (każdego) człowieka z Jezusem Chrystusem. Stąd widzi encyklikę jako „teologię filozofii moralnej osadzoną w teologii życia moralnego” (MacIntyre 1999, 88). Dla tego filozofa moralności encyklika to szczególnie ważny dokument dla współczesnej refleksji moralnej, zwłaszcza w kontekście dialogu chrześcijaństwa z nowożytnością (o czym, jak wiadomo, wcześniej pisali m.in. B. Pascal, S. Kierkegaard, J.H. Newman, K. Barth). Nie należy więc odczytywać *Veritatis splendor* jako dokumentu, który zwraca się wyłącznie do konkretnych teologów i wytyka im błędy. Papieżowi chodzi raczej o pewną teologiczną wizję nieodzowną dla zrozumienia współczesnej kultury oraz jej często błędnych i groźnych transformacji. Russell Hittinger z Tulsy z uznaniem pisze o papieskiej wizji prawa naturalnego w *Veritatis splendor*, która – jak zaznacza – aż do czasów nowożytnych była właściwie bezkontrowersyjna. Zaczęła być kwestionowana wraz z upowszechnieniem się redukcyjnego rozumienia natury (T. Hobbes). Dzięki nowemu katolickiemu spojrzeniu na prawo naturalne zainteresowanie tym tematem ujawnia się w środowiskach protestanckich, co prowadzi do cennych dyskusji i dialogu na polu ekumenicznym². Hittinger podkreśla, że nauczanie papieskie jednoznacznie sytuje prawo naturalne w teologicznym kontekście objawienia i chrystologii (Hittinger 1999, 24)³. Kardynał Avery Dulles (†2008) i rzymski profesor Livio Melina potwierdzają papieską tezę

¹ Red. Joseph DiNoia, Romanus Cessario. 1999. Princeton: Scepter Publishers. Komentarz do wybranych zagadnień tej książki por. Thompson 2001, 465-473.

² Szczególną uwagę warto zwrócić na *A Preserving Grace: Protestants, Catholics, and Natural Law*, red. Michael Cromartie. 1997. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center – Grand Rapids: Eerdmans. Interesujące refleksje na ten temat można znaleźć również w opracowaniu zbiorowym, komentującym dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej z 2009 roku pt. *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej. Nowe spojrzenie na prawo naturalne: Searching for a Universal Ethic: Multidisciplinary, Ecumenical and Interfaith Responses to the Catholic Natural Law Tradition*, red. John Berkman, William Mattison III. 2014. Grand Rapids: Eerdmans.

³ Por. także Hittinger 1994, 16-19.

o podstawowym znaczeniu zależności wolności od prawdy. Oderwanie, a nawet przeciwstawianie wolności prawdzie, widoczne szczególnie w kulturze amerykańskiej, pozwala postawić tezę, że „współczesny kryzys wolności ma u swego źródła kryzys prawdy” (Dulles 1999, 141)⁴. Melina patrzy na wolność w kontekście chrystologicznego i personalistycznego charakteru moralności chrześcijańskiej, i tak podkreślonego przez papieża wezwania do doskonałości osobistego powołania (Melina 1999, 143-160). Precyzyjne i przekonujące są analizy szwajcarskiego filozofa i teologa Martina Rhonheimera na temat czynu ludzkiego i zagadnienia *intrinsece malum*. Polemizuje on ze zwolennikami proporcjonalizmu i konsekwencjalizmu⁵, zarzucając im niedostrzeżenie istotnych niuansów tekstu encykliki. Zwraca uwagę, że to sformułowania zawarte w paragrafach 78. i 82. są: „doktrynalnym sednem całej encykliki i jednym z filarów jej argumentacji” (Rhonheimer 1999, 162)⁶. Równie wszechstronnej i uważnej analizy krytyki *Veritatis splendor* autorstwa proporcjonalistów i konsekwencjalistów dokonuje William May (†2014; May 1999, 211-239).

Z pewnością dla każdego pożyteczna będzie lektura obszernej, hiszpańskojęzycznej pracy zbiorowej *Comentarios a la Veritatis splendor*⁷. Obok głównych zagadnień z encykliki praca ta wielokrotnie zwraca uwagę na dzisiejszy kontekst kulturowy, bez czego nie można zrozumieć papieskiego nauczania. We wprowadzeniu redaktor tego opracowania Gerardo del Pozo Abejón wskazuje na dwa główne powody powstania *Veritatis splendor* – przyczyna wewnętrzkościelna to kryzys teologii moralnej, natomiast od strony zewnętrznej jest to kryzys współczesnej kultury i moralności (del Pozo Abejón 2002, 189-230). Szerzej o tym kontekście kulturowym pisze Gilberto Gutierrez (Gutierrez 2002, 233-262), a Enrique Perales z Salamanki zwraca uwagę na różne nowożytny nurty irracjonalne, których pochodną jest współczesny kryzys (Perales 2002, 277nn). Dario Composta koncentruje swoją uwagę na wiodących trendach w posoborowych przemianach w postrzeganiu moralności i wyodrębnia trzy okresy w rozwoju tzw. nowej moralności: 1950-1968 – ujawnienie

⁴ “This kind of freedom is possible only if there are true goods, which constitute the purposes of human living and which are given prior to our choices [...]. Genuine freedom means the willing of what is truest and best for human persons. This way of understanding freedom has its roots deep in the Christian theological tradition” (Johnstone 1996, 168).

⁵ Martin Rhonheimer i William May w tym kontekście wymieniają takich teologów, jak: Louis Janssens, Joseph Fuchs, Bruno Schüller, Joseph Selling, Franz Scholz, Richard McCormick. Wszyscy oni odrzucili papieską krytykę, obstając przy swoich poglądach.

⁶ „Aby określić przedmiot danego czynu, decydujący o jego jakości moralnej, trzeba przyjąć perspektywę osoby działającej. Przedmiot aktu chcenia stanowi bowiem czyn wybrany w sposób wolny [...]. Za przedmiot określonego aktu moralnego nie można uznać jakiegoś procesu [...] należącego do porządku fizycznego [...]. Przedmiot ten jest wszak bezpośrednim celem świadomego wyboru, który określa akt chcenia osoby działającej” (Jan Paweł II 1993, 78).

⁷ Red. Gerardo del Pozo Abejón. 2002 (wyd. 1: 1994). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

się ważniejszych aspektów tego nurtu i jego kształtowanie się w kontekście soborowym; 1968-1980 – okres rozwoju i utrwalenia się nowej moralności; okres po roku 1980 to czas widocznych, otwartych konfliktów z oficjalną nauką Kościoła (Composta 2002, 308nn). José R. Flecha Andrés z uznaniem pisze o biblijnej warstwie encykliki Jana Pawła II (Flecha Andrés 2002, 361-382). Wizję antropologiczną encykliki *Veritatis splendor* przedstawia Réal Tremblay z rzymskiej Academia Alfonsiana. Uwypukla zwłaszcza prawdę o godności ludzkiej wolności, ale także jej dramacie, by w końcu wskazać na Chrystusa jako wyzwoliciela człowieka (Tremblay 2002, 403-428). Dla Servaisa Pinckaersa szczytem moralności chrześcijańskiej jest ewangeliczne nowe prawo, z czym łączy się wskazanie na konieczność łaski w życiu moralnym (Pinckaers 2002, 475nn). Rozdział napisany przez Martina Rhonheimera koncentruje się na tematyce autonomii i teonomii moralnej, z akcentem na kategorię uczestnictwa oraz na potrzebę łączności między etosem doczesnym i etosem zbawczym (Rhonheimer 2002, 543-578). Dość obszernie, uwzględniając intuicje i naukę św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu, Niceto Blázquez tłumaczy istotę i potrzebę prawa naturalnego, by na koniec podkreślić: „Prawo naturalne jest głosem rozumu otwartego na prawdę, która prowadzi każdego człowieka ścieżkami prawdziwej wolności i miłości do źródła szczęścia, które można znaleźć tylko w Bogu” (Blázquez 2002, 618). W tym hiszpańskim komentarzu jest również rozdział autorstwa Livio Meliny, który pisze o sumieniu w kontekście prawdy (Melina 2002, 619-650). Z kolei zagadnienie opcji fundamentalnej uczynił przedmiotem swoich rozważań Guido Gatti, uwzględniając kontekst biblijny oraz różne aspekty psychologiczne (Gatti 2002, 651-692). Angel Rodríguez Luño, omawiając naukę o czynie moralnym, wyjaśnia kwestię czynów wewnętrznie złych (Rodríguez Luño 2002, 693-714). Bartholomew Kiely dostrzega różne implikacje *Veritatis splendor* dla rozumienia i nauczania teologii moralnej szczegółowej, zawsze z akcentem na moralność osobistą (Kiely 2002, 715-738). Z kolei dla Vittorio Possentiego, w ostatnim rozdziale tej książki, przedmiotem zainteresowania jest możliwość odnowy życia społecznego w świetle założeń encykliki Jana Pawła II (Possenti 2002, 739nn). *Comentarios* to ważny głos w dyskusjach nad przesłaniem i wezwaniami *Veritatis splendor* oraz nad jej znaczeniem nie tylko dla samej teologii moralnej, ale dla kultury w ogóle⁸.

⁸ Z obszaru języka hiszpańskiego warto również wspomnieć specjalny, poświęcony encyklice, numer czasopisma *Moralia. Revista de ciencias morales* z roku 1994. Autorami komentarzy są tam Marciano Vidal (*Opción fundamental y conciencia moral en la encíclica Veritatis splendor*, 5-30), José Ramón Lopez de la Osa (*Libertad y autonomía moral*, 31-50), Bartolomé Bennassar (*La razón moral es también teleológica*, 51-56), José Vico Peinado (*Ética y magisterio en la Veritatis splendor*, 67-92), José Antonio Lobo (*La Veritatis splendor y la ética civil*, 93-106). M. Vidal szerzej na

Wartościowe opracowanie kwestii antropologicznej zostało wszechstronnie przedstawione w książce *L'antropologia della teologia morale secondo l'enciclica Veritatis splendor*⁹. Jest to zapis referatów i głosów z dyskusji, z sympozjum z 2003 roku, zorganizowanego przez Kongregację Nauki Wiary, gdzie znalazł się także specjalny list Jana Pawła II. Papież podkreśla tam, że „rozpoczynanie od Chrystusa, kontemplowanie Jego Oblicza, trwanie w naśladowaniu Go, to nauczanie, jakie *Veritatis splendor* stale nam ofiaruje”. Przypomina w związku z tym, że fundamentalnym źródłem „dla moralności chrześcijańskiej nie jest kultura ludzka, ale Boży zamysł w stworzeniu i odkupieniu. W tajemnicy paschalnej i tajemnicy naszego usynowienia wyłania się w całym swoim blasku pierwotna godność człowieczeństwa” (Jan Paweł II 2003, 23-24). Poszczególne rozdziały tego opracowania przedstawiają takie istotne aspekty katolickiej wizji antropologicznej, jak fundament chrystologiczny (Angelo Scola), antropologia usynowienia (Réal Tremblay, Romanus Cessario), spór między autonomią moralną i etyką wiary (Eberhard Schöckenhoff), relacja natury do nadnatury (Massimo Serretti), nowe akcenty w nauce o prawie naturalnym (André-Marie Jérumanis), różne aspekty kontekstu eklezjologicznego wobec chrześcijańskiej antropologii (Livio Melina, Paul McPartlan).

Szczególnie pouczającym komentarzem do głównych zagadnień encykliki Jana Pawła II jest *Sharing Christ's Virtues: For a Renewal of Moral Theology in Light of Veritatis Splendor*¹⁰. Autor, Livio Melina, analizuje i w twórczy sposób rozwija raczej fundamentalne niż szczegółowe nurty myśli Jana Pawła II. Stąd główna perspektywa tego studium to chrystocentryczny i eklezjalny charakter wizji moralności chrześcijańskiej. Dlatego Melina najpierw odczytuje kulturowy i teologiczny kontekst dzisiejszej moralności, akcentuje konieczność moralności wiary, dobrego życia, spojrzenia aretologicznego i zbawczego ukierunkowania życia moralnego chrześcijanina. W ujęciu chrześcijańskim nie wolno moralności pozbawiać wymiaru świętości, biblijnego i eklezjalnego zakorzenienia, a więc i bliskości z duchowością, dzięki czemu życie moralne człowieka wierzącego staje się prawdziwie naśladowaniem i ży-

temat *Veritatis splendor* wypowiedział się w *La proposta morale di Giovanni Paolo II. Commento teologico-morale all'enciclica Veritatis splendor* (1994. Bologna: EDB).

⁹ *L'antropologia della teologia morale secondo l'enciclica Veritatis splendor. Atti del simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede*, red. Réal Tremblay, Luis F. Ladaria, Angel Rodríguez Luño. 2006. Vatican City: LEV. Moja recenzja tej publikacji ukazała się w czasopiśmie *Teologia i Moralność* 2009 (5), 268-270, na temat niektórych aspektów przedpapieskiej wizji antropologicznej i ich późniejszego ujawnienia się w *Veritatis splendor* por. Savage 2013, 19-51; Weigel 2010, 259-267.

¹⁰ Livio Melina. 2001. *Sharing Christ's Virtues: For a Renewal of Moral Theology in Light of Veritatis Splendor*, transl. William E. May. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.

ciem w Chrystusie¹¹. Wobec oczywistego współczesnego kryzysu moralnego i zamętu w sferze dobra i zła, głos papieski jest mocnym wezwaniem do przywrócenia „moralnej powagi”. Jest oczywiste, że to szerzący się „relatywizm moralny leży u podstaw najpoważniejszych problemów społecznych” (Doyle 1993, 13). Podsumowując różne aspekty papieskiego zamysłu Janet E. Smith z Uniwersytetu w Dallas podkreśla, że Jan Paweł II usiłuje pokazać „związki między miłością Chrystusa, dziesięcioma przykazaniami, ludzką godnością, prawem naturalnym, autentyczną wolnością człowieka, właściwym korzystaniem z sumienia i praw człowieka”, wzywając zarazem teologów, by należycie objaśniali wiernym te zagadnienia i nie dawali im powodów do zamieszania (Smith 1993, 15).

Papieskie nauczanie, zwłaszcza na temat samej moralności chrześcijańskiej i jej wykładu w teologii moralnej, znalazło uważnych czytelników i komentatorów wśród uczestników dwóch konferencji, których wypowiedzi znalazły się w publikacji pt. *Prophecy and Diplomacy: The Moral Doctrine of John Paul II*¹². Przedmiotem refleksji jezuickich autorów są zarówno zagadnienia metodologiczne i fundamentalne, jak również szczegółowe, gdzie zasady podstawowe aplikuje się do różnych zagadnień i obszarów ludzkiego życia i zaangażowania. Tacy teologowie i etycy, jak James Schall, Patrick J. Lynch, John J. Conley, Ronald A. Mercier, Arthur R. Madigan czy John M. McDermott tłumaczą tu takie kwestie, jak metafizyczny fundament moralności, jej zbawczy i chrystocentryczny charakter, ale i filozoficzny i społeczny kontekst samej encykliki *Veritatis splendor*. Z kolei wybrane konkretne tematy z zakresu życia moralnego chrześcijanina, jak np. kultura, demografia, ekonomia, życie małżeńskie, czy etyka życia podejmują obok wyżej wspomnianych m.in. Avery Dulles, Robert J. Spitzer, Martin X. Moleski. Opracowanie to jawi się jako cenne, stosunkowo całościowe ujęcie założeń i prezentacji katolickiej nauki moralnej, zawartej tak w *Veritatis splendor*, jak i w innych dokumentach i wypowiedziach Jana Pawła II. We wprowadzeniu jeden z redaktorów, J.J. Conley, z uznaniem podkreśla „szczególne znaczenie moralnych wypowiedzi tego pontyfikatu”, albowiem Jan Paweł II „stworzył prawdziwą bibliotekę dokumentów, dotyczących najbardziej newralgicznych, spornych kwestii moralnych” (Conley 1999, XIV).

¹¹ Tłumacz i autor przedmowy W.E. May pisze: “I was captivated by Msgr. Melina’s wonderful presentation of the Christian moral life as essentially a following of Christ, one shaped inwardly by Christian virtues, gifts from God himself, enabling Jesus’ disciples to be true to their vocation to holiness. I am confident that readers of this book will find that it opens their eyes to the beauty and depth of the Christian moral life as one enlivened by God’s very own love. Although marked with the cross, for after all Jesus told us to follow him we must take up our cross daily, the Christian moral life is above all a pilgrimage to beatitude, to fulfillment in Christ, who will indeed be our ‘Simon of Cyrene’, ready to help us bear any crosses he may give us.” May 2001, IX-X.

¹² Red. John J. Conley, Joseph W. Koterski. 1999. New York: Fordham University Press.

2. Warstwa biblijna

Wielokrotnie i najczęściej z uznaniem różni komentatorzy wypowiadają się o biblijnej warstwie encykliki Jana Pawła II. Jak podkreśla Servais Pinckaers, w zgodzie z wezwaniem Vaticanum II *Veritatis splendor* „przywraca głębokie i trwałe więzy między teologią moralną a Pismem Świętym, szczególnie z Ewangelią” (Pinckaers 1999, 19). Tę fundamentalną rolę Słowa Bożego dla zrozumienia i przyjęcia autentycznej wizji życia moralnego dostrzega również Germain Grisez (†2018), gdy wskazuje na papieski „inspirujący wykład nauki ewangelicznej o naśladowaniu Chrystusa” (Grisez 1993, 1329). Dla Johna Grabowskiego z Katolickiego Uniwersytetu Ameryki w spotkaniu młodego człowieka z Jezusem Chrystusem należy rozpoznać spotkanie każdego ze Zbawicielem, gdyż każdy jest wezwany do zostania uczniem Mistrza z Nazaretu. Ta ewangeliczna, „dramatyczna antropologia” z pierwszego rozdziału encykliki tak naprawdę przenika cały papieski dokument, gdyż Chrystusowe powołanie jest darem ofiarowanym wszystkim¹³.

Takie ujęcie chrześcijańskiej nauki moralnej dowartościowują również niekatolicki teologowie, jak anglikanie Oliver O'Donovan i Joan Lockwood O'Donovan, metodysta L. Gregory Jones czy (z pewnymi zastrzeżeniami) luteranie Gilbert Meilaender i David Yaego¹⁴. Meilaender sięga do klasycznych pojęć i tez reformacji, by bezskutecznie, jak sądzi, doszukiwać się w encyklice wyraźniejszego dowartościowania „samej wiary” na drodze zbawienia (choć dostrzega cenny akcent na „samą łaskę”), a nie tak mocnego podkreślenia roli przykazań jako „warunku” pójścia za Chrystusem. Teolog ten porównuje papieski tekst z analogiczną interpretacją Karla Bartha. Meilaender podkreśla, że Barth poszedł dalej i wskazał na konieczność nawrócenia i polegania na wierze, czego nie dostrzega u Jana Pawła II¹⁵. Z kolei David Yaego dostrzega dużo podobieństwa w ewangelicznej wizji życia moralnego między Janem Pawłem II a Lutrem.

¹³ “For John Paul II moral theology proceeds from and is ordered to an encounter between the human person and Christ. The Church and its teaching and sacramental life is the place where this transformative encounter takes place. These notes sounded most forcefully in the document’s first chapter are reprised in different ways and in different style and subject matter in those which follow” (Grabowski 2012, 143).

¹⁴ Por. O'Donovan 1993, 1550-1552; tenże 2005; tenże 2019, 18; Lockwood O'Donovan 2019, 6-8; Jones 1994, 19-20; Meilaender 1995, 226nn; tenże 2013, 41-46; Yaego 1998, 163-191. O. O'Donovan jeszcze raz wyraził pochwałę *Veritatis splendor*, nazywając ją „wielką encykliką na temat teorii moralnej”. Por. O'Donovan 2013, 25, przyp. 8.

¹⁵ Na ten zarzut odpowiedział Richard McBrien, widząc w pewnym zakresie *Veritatis splendor* jako ciąg dalszy papieskiej adhortacji *Reconciliatio et poenitentia* z 1984 roku. Jak pisze, dostrzeżenie tego powiązania obu dokumentów pozwoliłoby Meilaenderowi znaleźć odpowiedź na jego zarzut o braku wezwania do nawrócenia. Por. Jones 2008, 94.

Katolik David A. Jones z angielskiego St. Mary's University wyraźnie docenia troskę papieża o odnowę teologii moralnej, jednoznaczny akcent na podstawowe znaczenie Słowa Bożego i jego medytację na temat spotkania młodego człowieka z Chrystusem. Tym samym bowiem moralność chrześcijańska koncentruje się na spotkaniu i relacji z Chrystusem jako koniecznym początku życia moralnego. Wyraźne ubiblijnienie teologii moralnej jest szczególną, osobistą zasługą polskiego papieża, w czym, jak twierdzi Jones, nie ma sobie równych (Jones 2008, 90-91). Opinię tę podziela luteranin Bernt Wannewetsch¹⁶. Nawet jezuita Richard McCormick (†2000), skądinąd krytyk *Veritatis splendor*, określił papieską medytację nad tekstem ewangelicznym jako „powiew świeżego powietrza” (McCormick 1994, 484). Zgadza się też z sugestią Ronalda Modrasa, że w tym tekście można rozpoznać osobiste doświadczenie i sformułowania Jana Pawła II. Thomas Stegman idzie krok dalej i biorąc pod uwagę różne papieskie wypowiedzi, próbuje odczytać ceną, papieską metodę interpretacji tekstów biblijnych (Jones 2008, 92-93; Stegman 2007, 47-64)¹⁷.

Natomiast bez szczególnego entuzjazmu pisze o tym katolicki teolog z Notre Dame Richard McBrien (†2015) w protestanckim czasopiśmie „The Christian Century”¹⁸. Krytycznie o biblijnej warstwie *Veritatis splendor* wypowiadają się również tacy autorzy, jak dominikanin Gareth Moore (†2002), Charles Curran, biblista Tom Deidun czy Helen Oppenheimer (†2022), zarzucając papieżowi zafałszowanie i zmanipulowanie oryginalnego sensu ewangelicznego spotkania młodzieńca z Chrystusem, co miałoby mieć na celu jedynie wypuklenie posłuszeństwa przykazaniom (Moore 1994, 81; Curran 2005, 52nn; Deidun 1998, 15-16; Oppenheimer 1994, 35-37). Natomiast na pozytywny wydzźwięk warstwy biblijnej zwraca uwagę znany, anglikański teolog Michael Banner, doceniając zwłaszcza część I i III encykliki. Zarazem krytycznie odnosi się do części II jako nazbyt filozoficznej i racjonalistycznej. Żałuje ponadto, że papież nie przedstawił całościowej, teologicznej wizji życia (moralności) na bazie Bożego stworzenia, pojednania i odkupienia, które dokonało się w Jezusie Chrystusie (Banner 1994, 8-10). Szczególne uznanie dla papieża wyraził Keith Ward, znany anglikański filozof i teolog z Oksfordu.

¹⁶ “[...] in relation to the use of Scripture in moral theology John Paul II is a great theologian, measured not only against his own generation but by the measure of the last 1000 years of Catholic moral theology.” Jones 2008, 103. Wannewetsch określa jako „profetyczne” papieskie odwoływanie się do Biblii, nie tylko w *Veritatis splendor*, ale i w *Evangelium vitae*. Por. Wannewetsch 1998, 186-187.

¹⁷ O biblijnej odnowie teologii moralnej uwzględniającej wizję *Veritatis splendor* por. Murphy 2004, 403-444.

¹⁸ “The first chapter is a detailed outline of the biblical basis for Catholic moral teachings. It is a presentation that, for the most part, mainline Protestants, Anglicans and Orthodox could join with progressive Catholics in endorsing. Conservative Catholics looking for some reinforcement might feel disappointed” (McBrien 1993, 1004).

Veritatis splendor to uważnie i świetnie uargumentowany wykład nauki chrześcijańskiej na temat moralności, pokazujący jak nauka katolicka łączy w tym zakresie wiarę i rozum. Ward widzi tu oczywisty wymiar personalistyczny i chrystologiczny zarazem, gdyż w ujęciu papieża całe życie moralne znajduje swoją kulminację w osobie Jezusa i wielkim przykazaniu miłości Boga i bliźniego (Ward 2006, 4-5).

Luteranka z USA Lois Malcolm dostrzega, jak bardzo ewangeliczny tekst uświadamia i sytuje chrześcijańską etykę w kontekście spotkania ja-ty, nadając jej dialogalny i personalistyczny charakter. Pokazuje też wewnętrzny związek moralności i wiary – z jednej strony chrześcijaństwo zawiera w sobie nieusuwalne przesłanie moralne, gdyż miłość Boga musi przełożyć się na miłość bliźniego, a z drugiej strony moralność jest w swej istocie religijna, gdyż to w Jezusie Chrystusie chrześcijanin znajduje kształt życia moralnego i moc do jego realizacji. Dużo uwagi autorka poświęca także papieskiej wizji wolności, antropologicznym i chrystologicznym aspektom etyki chrześcijańskiej, a zarazem wskazuje na rozbieżność jej niektórych elementów z teologicznymi założeniami protestanckimi (Malcolm 1998, 159-184; Nowosad 2015, 105-106). Podobnie dla profesora teologii luteranckiej Roberta Benne lektura encykliki Jana Pawła II ukazuje „jasność, wagę, rzetelność, bogactwo i pełnię [katolickiej] tradycji moralnej”, wobec której jego własna etyka luterancka jawi się jako „zagmatwana i dezorientująca” (Benne 1994, 272). Nawet jeżeli papieski akcent wzywający teologów do wierności oficjalnemu nauczaniu Kościoła jest dla niego nie w pełni do przyjęcia, przyznaje, że także u luteranów powinno się uznać podstawową rolę biskupów i teologów w posłudze Kościoła. Kontekst protestancki i ekumeniczny dla refleksji moralnej z licznymi odwołaniami do *Veritatis splendor* uwypukla w swoim opracowaniu jezuita James T. Bretzke (Bretzke 2004; Nowosad 2016, 245-246)¹⁹.

Nauczanie papieskie rzadko znajduje poważne reakcje ze strony chrześcijańskiego prawosławia, tak było również w przypadku encykliki *Veritatis splendor*. Metropolita Alexander M. Stavropoulos, wcześniej wieloletni profesor teologii na Uniwersytecie Ateńskim, wyraził przekonanie, że to chrześcijańskie nauczanie Jana Pawła II przejawia poważne braki. Nawet jeśli można wyrazić pewne uznanie dla papieża, wskazując na cenne rozważanie Słowa Bożego i przywoływanie opinii Ojców Kościoła, grecki teolog zwraca uwagę

¹⁹ W tekście napisanym po śmierci papieża Oliver O'Donovan zwrócił uwagę na znaczenie głosu Jana Pawła II dla wszystkich chrześcijan, nie tylko dla katolików: “By reconceiving the papal role as a teaching-preaching ministry, he [John Paul II] gave voice to the central institutions of the Roman Catholic Church that was more than an institutional voice. It was a voice proclaiming the Gospel of Jesus Christ in late twentieth-century ways that Christians from all quarters, as well as non-Christians, had to recognise as authentic Christian proclamation, and had to respond to somehow” (O'Donovan 2005).

na brak podejścia pastoralnego. Ubolewa też, że tego typu dokument, będący „przesłaniem dla całego świata” (!), nie został wcześniej skonsultowany z przedstawicielami innych tradycji chrześcijańskich. Zaznacza równocześnie, że nawet jeśli jego uwagi wyrażają pewną krytykę encykliki, czyni to „prawdziwie w miłości” (Stavropoulos 1996, 155-157).

3. Prawo naturalne

W kontekście prawa naturalnego jednoznacznym dowartościowaniem papieskiego personalizmu jest esej Janet E. Smith. Autorka dostrzega, jak wyraźnie Jan Paweł II odrzuca biologistyczne pojmowanie natury ludzkiej i prawa naturalnego, akcentując centralne znaczenie sumienia i dowartościowując godność osoby ludzkiej, jej wolność i podmiotowość w życiu moralnym (Smith 1998, 56-64)²⁰. Na koniec swojej refleksji Smith przywołuje nr 90. encykliki, wypuklając myśl papieża, że: „powszechność i niezmienność normy moralnej ujawnia, a zarazem stoi na straży godności osobowej, to znaczy nienaruszalności człowieka, na którego obliczu jaśniej blask Boży”. Wszystkie encykliki Jana Pawła są świadectwem i wyrazem troski o fundamentalną godność każdej osoby ludzkiej, jej wolności i podmiotowości. Szereg wypowiedzi hierarchów Kościoła dało świadectwo wagi, ale i konieczności takiej wypowiedzi papieża wobec zamętu aksjologicznego i moralnego, coraz bardziej charakteryzującego współczesną kulturę. Można tu wspomnieć nazwiska kardynałów i biskupów amerykańskich, i innych, jak: Roger Mahoney, Bernard Law (†2017), Donald Wuerl, Adam Maida, J. Francis Stafford, John R. Quinn (†2017), Cahal Daly (†2009), Jean-Marie Lustiger (†2007), Joseph Bernardin (†1996) czy Basil Hume (†1999). Ten ostatni, katolicki prymas Anglii, nazwał encyklikę „dokumentem profetycznym, który nie straci swego znaczenia [nawet] za 500 lat”. Natomiast belgijski kardynał Godfried Daneels (†2019), nie negując znaczenia tego dokumentu, napisał, że to „nie jest najlepsza z papieskich encyklik” (McCormick 1994, 482-483).

Papieskie przesłanie z całą mocą zakorzenia etykę chrześcijańską w Bogu, a więc w Chrystusowej miłości i łasce Ducha Świętego. Twierdzi tak Servais Pinckaers, podkreślając zarazem, że nie jest ona tym samym „mniej ludzka”, sięgając do Dekalogu i zawartego w nim prawa naturalnego (Pinckaers 2020, 449)²¹. Wyjaśnia też, jak papież nie ogranicza się do potwierdzenia ważności

²⁰ “Both natural law and personalism find truth and freedom meeting in the human conscience [...]. Because the natural law is perfective in the human person, and because it is through his free choices that man perfects himself, conscience is central to the moral life” (Smith 1998, 63).

²¹ Por. Servais Pinckaers, *Reflections on Veritatis Splendor*, “The National Catholic Bioethics Quarterly”, 20(2020), nr 3, s. 449.

prawa naturalnego, ale w oryginalny sposób uwypukla jego harmonijny związek z wolnością, rozumem i sumieniem. U fundamentu takiej nauki jest akcent na „pierwszeństwo osoby” w jej cielesno-duchowej jedności „jako podmiotu moralnego, stworzonego na obraz Boży i ku Bogu zwróconego”²². Ponieważ to sam Bóg w swojej mądrości oświeca ludzki rozum i pozwala mu poznać dobro, encyklika także tutaj potwierdza nieusuwalny związek między wolnością i prawdą jako swój fundament, i pierwszą zasadę.

Szereg interesujących i inspirujących refleksji katolickich, i protestanckich autorów na temat prawa naturalnego można znaleźć we wspomnianej już pracy zbiorowej *A Preserving Grace*. Nie jest to komentarz do *Veritatis splendor*, ale zawiera wiele cennych odwołań do tej encykliki. Ostatnio zwłaszcza wśród protestantów amerykańskich ma miejsce nowe podejście do tej tematyki, także wskutek wypowiedzi Kościoła katolickiego i debat z katolickimi teologami i etykami. Bez wątpienia wyjątkową inspiracją jest tu właśnie encyklika *Veritatis splendor* (Mudge 1996, 158-163; Birmelé [i in.] 1995). W dyskusji z protestantami katolicką doktrynę prawa naturalnego przedstawili w *A Preserving Grace* dwaj amerykańscy autorzy – Robert P. George (Robert P. George 1997, 157-161) i Russell Hittinger (Hittinger 1997, 1-30). Ze strony protestanckiej Carl Braaten (†2023) zwraca uwagę na luterzańskie przekonanie, że prawo naturalne – w co wierzył Marcin Luter – należy rozumieć jako przygotowanie na „dobrą nowinę łaski Bożej”. Jest ono wyrazem aktywności Boga w świecie jako tzw. porządek stworzenia (Braaten 1997, 35-36). Kalwinistka Susan Schreiner z trudem, ale znajduje miejsce na ideę prawa naturalnego w myśli Kalwina i późniejszej teologii reformowanej (Schreiner 1997, 51-76). Natomiast bardziej ostrożny jest w tym Timothy George (Timothy George 1997, 77-83). Daniel Westberg (†2017), mimo sympatii do prawa naturalnego, nie lekceważy dawnej, protestanckiej podejrzliwości co do tej koncepcji (Westberg 1997, 103-117). Z kolei z odważną krytyką współczesnego rozumienia praw człowieka w kontekście prawa naturalnego występuje Joan Lockwood O'Donovan. Widzi tam ubóstwo, a nawet zupełny brak fundamentu teologicznego, co sprawia, że dochodzi do wypaczenia tej cennej idei w kierunku subiektywizacji, indywidualizacji i woluntaryzmu (Lockwood O'Donovan 1997, 154-156). Szerzej temat Bożego prawa moralnego, także w świetle licznych odniesień do pism Marcina Lutra, omawia Reinhard Hütter, wielokrotnie przywołując liczne tezy *Veritatis splendor*. Ten luterński teolog (od 2004 roku katolik) dostrzega w papieskim wykładzie cenną zachętę do ponownego

²² “The encyclical takes a very clear position concerning these fundamental problems [opposing freedom to nature], in favor of a concept which unifies and harmonizes the human person in his various elements and activities and in his relationship to nature, understood as spiritual as well as bodily. This viewpoint proceeds from a keen awareness of the primacy of the person as a moral subject, created in the image of God and ordered to God” (Pinckaers 2020, 452).

spojrzenia na Dekalog jako wyraz bliskości i dobroci Bożej woli (Hütter 1998, 84-114)²³.

Kilka protestanckich opinii, o rozmaitym wydźwięku na temat papieskiego nauczania, opublikowano w „Studies in Christian Ethics” w 1994 roku. Anglikański etyk Nigel Biggar widzi *Veritatis splendor* jako dokument profetyczny i podziela papieską krytykę postmodernizmu, która moralność postrzega jedynie w kategoriach indywidualnych preferencji, a tymczasem jest to „kwestia prawdy”. Dostrzega w nauce papieskiej wpływy J. Finnisa, G. Griseza, A. MacIntyre czy Ch. Taylora. Biggar przyznaje, że w nauce o sumieniu, prawie moralnym czy opcji fundamentalnej znajduje wiele wspólnego z papieżem, także jeśli chodzi o problem czynów wewnętrznie złych, a przez to zawsze zakazanych. Nie zgadza się natomiast co do pewnych ocen szczegółowych, np. z zakresu etyki seksualnej, czy co do roli teologów moralistów (Biggar 1994, 11-13). Inny anglikanin John Milbank widzi w encyklice cenny akcent na teleologiczne ukierunkowanie ludzkiego czynu i chwali papieża za autentycznie tomistyczne ujęcie prawa naturalnego. Natomiast z dystansem odnosi się do tych partii *Veritatis splendor*, które mocno akcentują autorytet Kościoła. Dostrzega jednak pewną pozytywną rolę Magisterium Kościoła, które jasno wypowiada się na istotne tematy²⁴. Dla metodysty Stanleya Hauerwasa główną wartością encykliki jest przywrócenie teologicznego charakteru samej teologii moralnej, gdyż chrześcijańskiej etyki nie wolno oddzielać od fundamentu doktrynalnego. Widać to szczególnie tam, gdzie papież pięknie pisze o męczeństwie (Hauerwas 1994, 16-18)²⁵. Hauerwas uważa *Veritatis splendor* za tekst ważny i użyteczny nie tylko dla katolików, choć żałuje, że nie ma tam więcej o znaczeniu cnót dla życia moralnego, o czym sam wielokrotnie pisał. Równie pozytywne uwagi Hauerwasa, na temat papieskiej wizji moralności chrześcijańskiej, można znaleźć w tekście napisanym wspólnie z Davidem Burrellem (†2023), katolickim filozofem z Notre Dame (Burrell, Hauerwas 1994, 21-23). Natomiast kalwinista z Holandii Harry Kuitert

²³ Risto Saarinen, luteranśki teolog z Helsinek, analizuje papieskie rozumienie natury ludzkiej jako fundamentu moralności, dopatrując się tutaj nawet nachylenia monistycznego (Saarinen 1998, 115-136). Do pytań i wątpliwości protestanckich odniósł się James F. Keenan z Boston College (Keenan 1998, 262-288). Na temat protestanckiego podejścia do doktryny prawa naturalnego szereg opinii można znaleźć w *Searching for a Universal Ethic: Multidisciplinary, Ecumenical and Interfaith Responses to the Catholic Natural Law Tradition*. 2014. Red. John Berkman, William Mattison III, Grand Rapids: Eerdmans. Por. także Nowosad 2016, 119-132; tenże 2007, 443-462.

²⁴ “In general, therefore, the defence of universal negative precepts in this document is in line with a recovery of a genuine Thomist perspective on natural law, whereas the transcendentalism eschewed is bound up with modern perversions of this tradition. Here, we receive an authentic teaching” (Milbank 1994, 30).

²⁵ Szerzej na temat męczeństwa w świetle *Veritatis splendor* por. Berkman 1994, 64-72; Nowosad 2020, 47-59.

(†2017) twierdzi, że encyklika z gruntu fałszywie przedstawia etykę jako taką, gdyż nie ma ona nic wspólnego z objawieniem czy naturą, a jest raczej pochodną doświadczenia i „realnego życia”, stąd słusznie jest indywidualistyczna i subiektywistyczna (Kuitert 1994, 19-21)²⁶. Nie tak jednostronnie, ale z wielu punktów widzenia negatywnie, ocenia encyklikę Jean Porter z University of Notre Dame. Odrzuca ona akcentowanie absolutnego charakteru prawa moralnego, czy przypisywanie papieskiemu nauczaniu szczególnego charakteru (Porter 1995, 201-219)²⁷.

4. Konsekwencjalizm, proporcjonalizm, *intrinsic malum*

Już w pierwszych komentarzach do *Veritatis splendor*, które ukazały się w brytyjskim „The Tablet” jesienią 1993 roku, zwolennicy teleologicznych teorii etycznych jednoznacznie zakwestionowali papieską krytykę (Nowosad 1994, 101-107). Chodzi tu szczególnie o trzech teologów – Josefa Fuchsa (†2005), Richarda McCormicka i Bernharda Häringa (†1998). McCormick zarzuca papieżowi, że niewłaściwie rozumie proporcjonalizm i teorię czynów *intrinsic malum*. Konieczne jest tu bowiem ujęcie przedmiotu czynu „w sensie szerokim”, obejmującym wszystkie moralnie istotne okoliczności, co oznacza, że „działanie [ludzkie] nie może być osądzone jako moralnie złe jedynie ze swej treści materialnej, czy ze swego przedmiotu w sensie wąskim i ograniczonym” (McCormick 1993, 1411). Według Fuchsa encyklika błędnie przedstawia teorię opcji fundamentalnej. Nie należy jej bowiem rozumieć jako określonego, pojedynczego czynu (wyboru), ale raczej jako proces zmierzający do takiego wyboru. Ponieważ opcja fundamentalna i wybory kategorialne dokonują się na innym poziomie działania tego samego podmiotu, nie wolno ich podobnie kwalifikować i oceniać moralnie (Fuchs 1993, 1444-1445). Natomiast krótki tekst Häringa jest pełen pretensji i oskarżeń. Według niego papież (nie tylko tutaj) przejawia „głęboką nieufność w stosunku do wszystkich teologów”, a celem encykliki jest tak naprawdę wymuszenie posłuszeństwa względem „wszystkich wypowiedzi papieskich”, a szczególnie wobec nauczania, że „stosowanie jakichkolwiek sztucznych środków regulacji urodzin jest wewnętrznie złe i grzeszne” (Häring 1993, 91-95).

Niektóre recenzje, zamieszczone m.in. w *The Tablet*, czy w angielskim *Studies in Christian Ethics*, są skrajnie negatywne, a nawet tendencyjne czy

²⁶ “The basic failure of the Encyclical seems to be its total remoteness from real life, in anthropology as well as morals. Recommendations about what people should do are put forward without any reference to what they actually do and why” (Kuitert 1994, 21).

²⁷ “The most serious weakness in the encyclical, in my view, lies precisely in that aspect that has attracted the widest attention, namely, in its ‘bracing’ defense of the absoluteness of the moral law” (Porter 1995, 203).

złośliwe. Były katolicki zakonnik Nicholas Peter Harvey uważa papieską ocenę współczesnej kultury za „tragicznie fałszywą”, a jego wizerunek Jezusa za „rażąco anachroniczny” (Harvey 1994, 14-15). Dla anglikańskiego etyka społecznego RONALDA PRESTONA (†2001) cały dokument Jana Pawła II to przykład autorytarnej i dyscyplinującej wypowiedzi władzy kościelnej (Preston 1994, 38-42). Według Hellen Oppenheimer (†2022) papieskie nauczanie jest zafane, „obskuranckie” i bez śladów otwarcia na myśl feministyczną (Oppenheimer 1994, 35-37). Linda Woodhead wyraża przekonanie, że cały dokument jest niespójny i niesprawiedliwie ocenia współczesnych etyków, a ponadto tekst „daje nieustanne świadectwo papieskiego zakłopotania nowoczesnością” (Woodhead 1994, 6). Podobnie krytyczne opinie, często zdecydowanie odrzucające papieską ocenę konsekwencjalizmu i proporcjonalizmu, można znaleźć u innych komentatorów *Veritatis splendor*, jak: Peter Knauer, Louis Janssens, Joseph A. Selling, Jan Jans, William C. Spohn, James Gaffney, Bernard Hoose, Jean Porter czy Lisa Sowle Cahill²⁸. Z kolei precyzyjną i rozbudowaną analizę tez i opinii tych autorów przedstawił William May, który ostatecznie stwierdza, że ich krytyka papieskiego nauczania zawartego w *Veritatis splendor*, sama zawiera poważne błędy i nieścisłości (May 1995, 465-483)²⁹.

Wbrew krytykom papieskiego nauczania Germain Grisez, wieloletni profesor teologii moralnej na amerykańskim Mount St. Mary's University, zdecydowanie broni wykładni *Veritatis splendor*. Nie bez dozy humoru konkluduje, że katolicycy teologowie odrzucający naukę encykliki „mają teraz trzy możliwości: przyznać, że się mylili, przyznać, że nie wierzą w Słowo Boże albo stwierdzić, że papież rażąco błędzi w interpretacji Biblii. Bez wątpienia wielu opowie się za trzecią możliwością” (Grisez 1993, 1331)³⁰. Podobnie

²⁸ Spośród wielu tekstów tych autorów można wskazać na następujące: Knauer 1994, 14-26; Spohn 1995, 83-105; Gaffney 1995, 60-71; Hoose 1995, 136-152; Janssens 1994, 99-113; Porter 1995, 205nn; Cahill 1993, 15-16. Szczególnie obszerną i szczegółową analizę encykliki Jana Pawła II daje J. Selling, wielokrotnie zarzucając jej brak precyzji terminologicznej, wewnętrzną niespójność, odejście od pierwszeństwa wymiaru osobowego (podmiotowego) w życiu moralnym na rzecz przedmiotu działania, a nawet niezgodność z główną tradycją katolickiej teologii moralnej. Por. Selling 1995, 11-70.

²⁹ W krótkiej recenzji dwóch komentarzy do encykliki *Veritatis splendor* anglikański teolog Robin Gill wskazał na paradoks, że to ze strony „swoich”, katolickich autorów Jan Paweł II doznał się szczególnie ostrej krytyki, a nawet odrzucenia. Tymczasem według Gilla za swoją „przenikliwą mądrość” papież zasługuje na dużo więcej uznania, gdy wskazuje na „oczywiste sprzeczności wielu świeckich założeń moralnych”. Por. Gill 1995, 233. Pierwsza z recenzowanych publikacji zawiera głównie opinie o encyklice z „The Tablet”, natomiast w drugiej są recenzje dwunastu protestanckich i katolickich autorów, jak np.: Peter Baelz, Stephen Barton, Alec Graham, Walter Moberly czy Ann Loades.

³⁰ W tym kontekście warta uważnej lektury jest analiza Irene Alexander, która wobec konieczności rozróżnienia między bezpośrednim i pośrednim przerywaniem ciąży wykazuje, jak pewne sformułowania tzw. nowej teorii prawa naturalnego (G. Grisez, W. May) sprzeciwiają się fundamentalnym zasadom moralnym, zawartym w encyklice *Veritatis splendor*. Por. Alexander 2019, 28-46.

krytycznie o proporcjonalizmie i konsekwencjalizmie etycznym pisze Robert P. George (Robert P. George 1994, 24-25), Hadley Arkes (Arkes 1994, 25-29), Josef Seifert (2015, 7-37) czy austriacki biskup i teolog moralista Andreas Laun (Laun 1996, 253-294).

Odnosząc się do zagadnienia czynów wewnętrznie złych niektórzy krytycy *Veritatis splendor*, niekoniecznie kwestionując istnienie takich czynów, odrzucają papieskie rozumowanie i stosowaną terminologię. Są wśród nich: Karl P. Donfried, Peter Knauer, Vimal Tirimanna, Richard McCormick, Dietmar Mieth, Bernard Hoose, Joseph Fuchs, Louis Janssens, Jean Porter czy Marciano Vidal. Natomiast akceptację tej papieskiej nauki można dostrzec u takich teologów i filozofów, jak m.in.: John Finnis, William May, Germain Grisez, Martin Rhonheimer, Josef Seifert czy Gilbert Meilaender. W swoich uwagach o metodologii konsekwencjalistów i proporcjonalistów dominikanin S. Pinckaers dostrzega swoiste rozumienie finalizmu działania moralnego oraz reinterpretację zasady o podwójnym skutku. W efekcie o „słuszności” czynu decyduje „proporcjonalna kalkulacja skutków”, czyli „intencja podmiotu jest dobra, jeśli chce on spełnienia czynu, którego skutki są przeważająco dobre”. Taka metoda wnosi do moralności mentalność techniczną, gdyż sprowadza ocenę moralną ludzkiego czynu do „technicznej kalkulacji skutków” (Pinckaers 2020, 453)³¹. W podobny sposób wspomniani tutaj autorzy odnoszą się do problemu *fontes moralitatis actus* (Carlotti 2001, 127nn; Rodriguez Luño 1996, 47-75).

5. Casus Curran

Kontrowersyjna postawa, bezpośrednio po ukazaniu się encykliki *Humanae vitae* Pawła VI, uczyniła Charlesa Currana wyjątkowo znaną postacią w Kościele amerykańskim. Po pozbawieniu go prawa nauczania na waszyngtońskim Catholic University of America w roku 1986 przeniósł się na uniwersytet metodystyczny w Teksasie, z którym jest nadal związany. Należy do najbardziej zdecydowanych i wytrwałych krytyków *Veritatis splendor*. Już w swoim pierwszym komentarzu określił encyklikę jako „defensywną” oraz zarzucił jej szereg błędnych, a nawet karykaturalnych ujęć poglądów wielu współczesnych teologów katolickich. Uważa, że encyklika jest „rozczarowująca” i w sposób nietrafny przedstawia rzeczywisty obraz dzisiejszej, katolickiej teologii moralnej. Curran zarzuca Janowi Pawłowi II, że nie wykazuje

³¹ “This is the crux of the problem; the preponderance of a good effect over an evil effect, which is required by the theory of the double effect, should not be established, according to these ethicists, according to any material or temporal succession, but according to the proportional calculation of the effects” (Pinckaers 2020, 453).

żadnego zrozumienia dla „lojalnej opozycji” (za przedstawiciela której uważa samego siebie), która nawet jeśli ma odmienne zdanie na temat różnych kwestii szczegółowych, to pozostaje w „istotnej i fundamentalnej zgodzie [z Kościołem] co do sedna katolickiej tradycji moralnej” (Curran 1993, 14).

Swoje całościowe omówienie wizji chrześcijańskiego życia moralnego w ujęciu Jana Pawła II Curran zawarł w *The Moral Theology of John Paul II* z 2005 roku. Jak podkreśla, u podstaw rozumienia życia moralnego papież słusznie widzi kwestię antropologiczną, która jest postrzegana przede wszystkim w świetle relacji człowieka do Boga. Stąd częste u Jana Pawła II przywoływanie Konstytucji *Gaudium et spes* (Curran 2005, 93). Papież przekonuje, że to „Jezus Chrystus jest źródłem prawdy o osobie ludzkiej” (Curran 2005, 12), ale zarazem według Currana Jan Paweł II nigdy nie tłumaczy, jak „ludzki rozum dochodzi do prawdy” (Curran 2005, 15). Według Currana papież nie dostrzega, że Kościół ma nie tylko głosić prawdę, ale sam ma się jej uczyć (Curran 2005, 33). Papież często jawi się jako nieufny i krytyczny wobec współczesnej filozofii i kultury. Papieskiej wizji prawa naturalnego Curran stawia szereg zarzutów (Curran 2005, 109nn), zwłaszcza zarzut fizykalizmu czy biologizmu³². Jak pisze, „głównym założeniem *Veritatis splendor* jest nacisk na powszechne i absolutne normy moralne” (Curran 2005, 126), wobec których sumienie ma zawsze okazywać posłuszeństwo. Kryje się za tym legalistyczna, a przez to niewłaściwa koncepcja sumienia. Amerykański teolog zarzuca papieżowi, że często i błędnie formułuje swoje nauczanie moralne jako nieomyłne. Pisze dla przykładu: „W moim przekonaniu potępienie sztucznej antykoncepcji, bezpośredniego przerywania ciąży i innych praktyk nie jest ostatecznym ani nieomylnym nauczaniem” (Curran 2005, 132). Niełatwo zauważyć, że konsekwencją takiego przekonania jest możliwość kwestionowania jakiegokolwiek nauki papieskiej (zwłaszcza w sferze moralnej), czemu Curran daje wyraz nie tylko w tej, ale i w innych publikacjach. Zastrzega, że nie neguje asystencji Ducha Świętego obiecanej magisterium Kościoła, ale to nie oznacza, że głos magisterium jest (zawsze) pewny, jest raczej opinią na określony temat, wobec której możliwe są inne opinie.

Jak już zaznaczono, odnośnie do sposobu korzystania z Pisma Świętego, Curran niejednokrotnie zarzuca papieżowi zafałszowywanie prawdziwego sensu tekstu biblijnego. Pisze, że „*Veritatis splendor* zniekształca sens chrześcijańskiej moralności, jaka znajduje się w Piśmie”, gdyż najważniejszy dla encykliki *Veritatis splendor* jest nacisk na posłuszeństwo Dekalogowi, a tymczasem moralność w rozumieniu biblijnym to dużo więcej niż takie posłuszeń-

³² “A strong criticism of John Paul II’s use of natural law was the problem of physicalism – the identification of the human moral act with the physical structure of the act. The problem of physicalism comes to the fore in papal sexual teaching” (Curran 2005, 251).

stwo. Moralność biblijna to „zmiana serca, nawrócenie, odpowiedź miłującemu Bogu, cnoty, postawy i dyspozycje charakteryzujące osobę chrześcijanina” (Curran 2005, 52). Nieraz pisząc o nauczaniu Jana Pawła II Curran używa sformułowań typu: „taką naukę proponuje współczesne magisterium hierarchiczne”, powołując się na cytaty biblijne (Curran 2005, 53-54). W tym sensie Curran krytykuje papieskie „używanie źródeł [teologii moralnej], jak Pismo, tradycja, rozum, a także chrystologia czy eschatologia” (Curran 2005, 89). Niejednokrotnie można znaleźć u Currana oceny typu: „Co oczywiście, Jan Paweł II mocno popiera i broni istniejącego hierarchicznego nauczania katolickiego, dotyczącego szczegółowych norm moralnych”, które według amerykańskiego teologa są „kontrowersyjne” (Curran 2005, 173). Albo: „Jak się można było spodziewać, Jan Paweł II stanowczo broni dziewictwa i celibatu” (Curran 2005, 184). W takich i podobnych sformułowaniach, których nie brak na kartach tej książki, nietrudno dostrzec nie tylko złośliwości, ale i stawianych przez Currana pod adresem papieża zarzutów nieuczciwości intelektualnej, czy jakichś ukrytych celów w głoszonej przez niego nauce.

Kiedy Curran pisze o czynie ludzkim, *fontes moralitatis actus* czy *intrinsece malum*, wyraźnie staje po stronie zwolenników teorii konsekwencjalistycznych. Główny zarzut pod adresem *Veritatis splendor* to fizykalistyczne pojmowanie czynu, czyli „aprioryczne utożsamianie ludzkiego czynu moralnego z fizyczną czy biologiczną strukturą tego czynu” (Curran 2005, 140). Curran zdecydowanie opowiada się za opiniami tzw. rewizjonistów, jak np. R. McCormick. Można też zauważyć, jak Curran dobiera argumenty w zależności od potrzeby: raz krytykuje nauczanie papieża za to, że opiera je na „czystej” Biblii, innym razem za to, że powołuje się na „czyste” prawo naturalne, racje rozumowe, wypowiedzi innych papieży, czy podpira się wynikami współczesnej nauki, nie podając argumentów biblijnych³³. Podobnie uzasadnia swoje krytyczne podejście do przedstawianych w różnych papieskich dokumentach zagadnień z zakresu ludzkiej seksualności, małżeństwa, rodziny (Curran 2005, 160nn).

W podobny sposób – wyrażając uznanie z jednej strony, a krytykę z drugiej strony – Charles Curran analizuje i przedstawia inne elementy nauki moralnej Jana Pawła II, często odwołując się do *Veritatis splendor* w poszukiwa-

³³ Dla przykładu: “Again, the teaching on euthanasia is not as certain as the pope implies. It is not based directly on sacred scripture or intimately connected with revelation. Condemnation rests on the definition of direct killing as an act that by the intention of the agent or the nature of the act aims at death either as a means or an end, as distinguished from indirect killing” (Curran 2005, 154). “The heavy and almost exclusive emphasis on scripture in these talks by the pope thus goes against the traditionally accepted Catholic understanding of the sources for moral wisdom and knowledge” (Curran 2005, 179). Podobnie jego uwagi na temat korzystania z Pisma Świętego w *Veritatis splendor* por. Curran 2004, 125-127.

niu fundamentalnych założeń, określonych norm czy ocen moralnych. Sam zaznacza, że jego ocena papieskiej nauki społecznej jest o wiele bardziej pozytywna niż etyki osobistej, seksualnej, małżeńskiej itp.³⁴ Choć i tu Curran formułuje zarzut niespójności metodologicznej. Jeśli przy etyce seksualnej czy małżeńskiej papież odwołuje się do „planu Bożego”, odczytanego z opisu stworzenia w Księdze Rodzaju, nie czyni tak odnośnie do kwestii społecznej. Jeśli przy problematyce moralności osobistej, małżeńskiej itp. papieskie nauczanie jest legalistyczne, w nauce o problemach społecznych dominuje akcent na relacyjność, odpowiedzialność i solidarność (Curran 2005, 251). Spoglądając całościowo na papieską wizję moralności chrześcijańskiej Curran jej główną słabość widzi w bagatelizowaniu, a nawet „sprzeciwianiu się żywej tradycji”, którą amerykański teolog pojmuje jako „nieustanne dążenie do zrozumienia, przyswojenia sobie, życia i dawania świadectwa słowu i dziełu Jezusa w świetle istniejących historycznych i kulturowych okoliczności” (Curran 2005, 253). Tłumaczy, że gdyby papież w taki sposób otworzył się na „żywą tradycję”, nie głosiłby tak często absolutnie pewnych ocen moralnych odnośnie do skomplikowanych zagadnień w zmieniających się warunkach³⁵.

Zakończenie

Encyklika *Veritatis splendor* Jana Pawła II, mimo minionych trzech dziesięcioleci od jej powstania, nie przestaje budzić refleksji i dyskusji tak w środowiskach katolickich, jak i wśród przedstawicieli innych wyznań chrześcijańskich, a nawet poza granicami chrześcijaństwa. Z pewnością u przyczyn tej nieustającej popularności encykliki jest waga jej moralnego przesłania, w którym chodzi o „podstawy nauczania moralnego Kościoła” (Jan Paweł II 1993, 4), a zarazem o fundamentalne przekonania kultury ludzkiej w ogóle. Jednocześnie ujawnia się, jak bardzo sformułowana przez papieża nauka moralna napotyka ciągły sprzeciw nie tylko ze strony katolickich teologów i nauczycieli akademickich, ale również we współczesnej kulturze, szczególnie

³⁴ “My more positive appraisal of John Paul II’s social teaching comes not only from the fact that this teaching avoids some of the methodological problems found in his sexual teaching but also because the positive aspects of his moral theological method are evident in the social teaching. He correctly recognizes that anthropology constitutes the most significant factor in moral theology” (Curran 2005, 251).

³⁵ Obszerną krytykę tego „ataku” na *Veritatis splendor* i całą papieską wizję moralności sformułował w 2005 roku William E. May w tekście *Charles Curran’s Grossly Inaccurate Attack on the Moral Theology of John Paul II*, dostępnym na www.christendom-awake.org (dostęp: 28.11.2023). Dość szczegółowo i w różnorodny sposób do poglądów Currana na papieską wizję życia moralnego odniósł się Francis Michael Walsh, który ostatecznie ocenia je jako „radykałnie błędne”. Por. Walsh 2012, 787-805.

w sferze jej założeń antropologicznych i etycznych. Niniejsze opracowanie, na podstawie analizy głównie anglojęzycznego, obfitego materiału badawczego, pozwoliło wskazać na założenia metodologiczne i argumenty merytoryczne, obecne w komentarzach i recenzjach encykliki *Veritatis splendor*. Recenzje te mają charakter pozytywny, negatywny, czasami ambiwalentny czy mieszany. Dotyczą one zarówno całościowego ujęcia przesłania moralnego, jak też kwestii bardziej szczegółowych, czyli korzystania z Pisma Świętego, wizji prawa naturalnego, teleologicznych teorii etycznych, problemu *intrinsic malum*. Dodatkowo przedstawiono tu niektóre przesłanki krytycznej oceny papieskiej wizji życia moralnego, której autorem jest Charles Curran. Nadal pojawiają się coraz to nowe, szczegółowe studia i opracowania inspirowane nauczaniem Jana Pawła II, zawartym w *Veritatis splendor*. Można też dostrzec obszerniejsze studia nad całościową wizją życia moralnego i samej teologii moralnej, które sięgają do zasadniczych tez encykliki. Spośród autorów, którzy opublikowali takie studia o charakterze fundamentalnym, warto wspomnieć przynajmniej następujących teologów i filozofów: Romanus Cessario, William Mattison III, Cataldo Zuccaro, John Rziha, David Matzko McCarthy, James M. Donohue i Adrian J. Reimers³⁶.

Emerytowany arcybiskup Filadelfii Charles Chaput przypomniał niedawno fundamentalne zagadnienia, przedstawione w *Veritatis splendor*, które mimo upływu czasu nie straciły na znaczeniu (Chaput 2017, 21-26)³⁷. Podkreślił zwłaszcza obiektywny charakter prawdy (a więc i prawdy moralnej, która nie jest pochodną okoliczności kulturowych czy osobistych decyzji), zbawczy charakter katolickiej wizji życia moralnego, zgodność między autentycznie pojętą wolnością i prawem oraz między indywidualnym sumieniem i obiektywną prawdą moralną. Są to kwestie nieodzowne dla integralnej, zdrowej antropologii, a więc także dla znalezienia odpowiedzi na wątpliwości formułowane we współczesnych dyskusjach na temat natury małżeństwa i rodziny, tożsamości płciowej czy Komunii dla żyjących w związkach niesa-

³⁶ Por. Romanus Cessario. 2001. *Introduction to Moral Theology*, Washington, D.C.: CUA Press; William Mattison III. 2008. *Introducing Moral Theology: True Happiness and the Virtues*, Grand Rapids: Brazos; John Rziha. 2017. *The Christian Moral Life*, Notre Dame: University of Notre Dame Press; Cataldo Zuccaro. 2015. *Fundamental Moral Theology*, Vatican City: Urbaniana University Press; David Matzko McCarthy, James M. Donohue. 2018. *Moral Vision: Seeing the World with Love and Justice*, Grand Rapids: Eerdmans; Adrian J. Reimers. 2024. *Ethos of the Christian Heart: Reading Veritatis Splendor*. South Bend: St. Augustine's Press. Na temat zmian w metodologii w amerykańskiej teologii moralnej po *Veritatis splendor* por. David Cloutier, William Mattison III. 2012. Method in American Catholic Moral Theology after *Veritatis Splendor*. *Journal of Moral Theology*, 1(1), 170-192.

³⁷ Ten sam tekst, nieco zmodyfikowany, ukazał się z okazji 30. rocznicy wydania encykliki w 2023 roku pod tytułem *The Splendor of Truth, and Why It Still Matters* na stronie www.whatweneednow.com.

kramentalnych. Na koniec Chaput pisze, że encyklika *Veritatis splendor* ostatecznie i „z całą mocą pogrzebała” wzbudzone ciągle „wygodne niejasności i elastyczne podejście do prawdy. Albowiem blasku prawdy nie da się ukryć. On jest odwieczny i zawsze nowy. Na dłuższą metę *Veritatis splendor* będzie pamiętana długo po tym, jak wiele innych dokumentów papieża i polityków ulegnie zapomnieniu. Będzie się o niej pamiętać z jednej prostej przyczyny: mianowicie tej, że to, co mówi, to prawda” (Chaput 2017, 26).

BIBLIOGRAFIA

- Alexander, Irene. 2019. “Redefining Direct and Indirect Abortions through ‘The Perspective of the Acting Person’: A Misreading of *Veritatis Splendor*.” *The Linacre Quarterly*, 86(1), 28-46.
- Arkes, Hadley. 1994. “[A wise friend].” *First Things*, 39: 25-29.
- Banner, Michael. 1994. “*Veritatis Splendor*.” *Studies in Christian Ethics*, 7(2): 8-10.
- Bennàssar, Bartolomé. 1994. “La razón moral es también teleológica.” *Moralia. Revista de ciencias morales*, 17(1): 51-56.
- Benne, Robert. 1994. “Reflections on the Splendor of Truth.” *Pro Ecclesia*, 3(3): 271-274.
- Berkman, John R. 1994. “Truth and Martyrdom: The Structure of Discipleship in *Veritatis Splendor*.” *Sacred Heart University Review*, 14(1): 64-72.
- Biggar, Nigel. 1994. “*Veritatis Splendor*.” *Studies in Christian Ethics*, 7(2): 11-13.
- Birmelé, André, Jean Ansaldi, Olivier Abel and Robert Somerville. 1995. *Paroles de pape, paroles protestantes*, Paris: Les Bergers et les Mages.
- Blázquez, Niceto. 2002 [I ed. 1994]. „Ley natural.” In: *Comentarios a la Veritatis splendor*, edited by Gerardo del Pozo Abejón, 593-618. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Braaten, Carl. 1997. “A Response.” In: *A Preserving Grace: Protestants, Catholics and Natural Law*, edited by Michael Cromartie, 31-40. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center – Grand Rapids: Eerdmans.
- Bretzke, James T. 2004. *A Morally Complex World: Engaging Contemporary Moral Theology*. Collegeville: Liturgical Press.
- Burrell, David and Stanley Hauerwas. 1994. “[Writing on the media coverage].” *First Things*, 39: 21-23.
- Cahill, Lisa Sowle. 1993. “[The lasting contribution].” *Commonweal*, 120(18): 15-16.
- Carlotti, Paolo. 2001. “*Veritatis splendor*”. *Aspetti della recezione teologica*. Roma: Libreria Ateneo Salesiano.
- Chaput, Charles. 2017. “The Splendor of the Truth in 2017.” *First Things*, 276: 21-26.
- Cloutier, David and William Mattison III. 2012. “Method in American Catholic Moral Theology after *Veritatis Splendor*.” *Journal of Moral Theology*, 1(1): 170-192.
- Comentarios a la Veritatis splendor*. 2002. Edited by Gerardo del Pozo Abejón. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Composta, Dario. 2002. “Tendencias de la teología moral en el posconcilio Vaticano II.” In: *Comentarios a la “Veritatis splendor”*, edited by Gerardo del Pozo Abejón, 301-340. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Conley, John J. 1999. “Introduction. Prophecy and Diplomacy: The Moral Teaching of John Paul II.” In: *Prophecy and Diplomacy: The Moral Doctrine of John Paul II*, edited by John J. Conley, Joseph W. Koterski, XIII-XVII. New York: Fordham University Press.
- Curran, Charles E. 1993. “[*Veritatis Splendor* belongs].” *Commonweal*, 120(18): 14.
- Curran, Charles. 2004. “John Paul II’s Use of Scripture in His Moral Teaching.” *Horizons*, 31(1): 118-134.

- Curran, Charles. 2005. *The Moral Theology of John Paul II*. London: T&T Clark [Washington, D.C.: Georgetown University Press].
- Deidun, Tom. 1998. "The Bible and Christian Ethics." In: *Christian Ethics: An Introduction*, edited by Bernard Hoose, 3-46. London-New York: Continuum.
- Del Pozo Abejón, Gerardo. 2002. "Introducción general." In: *Comentarios a la Veritatis splendor*, edited by Gerardo del Pozo Abejón, 189-230. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Doyle, Dennis M. 1993. "[John Paul II, invoking]." *Commonweal*, 120(18): 12-14.
- Dulles, Avery. 1999. "The Truth about Freedom: A Theme from John Paul II." In: *Veritatis Splendor and the Renewal of Moral Theology*, edited by Joseph DiNoia and Romanus Cessario, 129-142. Princeton: Scepter Publishers.
- Flecha Andrés, José. 2002. "Presencia de la Biblia en la *Veritatis splendor*." In: *Comentarios a la Veritatis splendor*, edited by Gerardo del Pozo Abejón, 361-382. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Fuchs, Josef. 1993. "Good Acts and Good Persons." *The Tablet* [6.11.1993], 1444-1445.
- Gaffney, James. 1995. "The Pope on Proportionalism." In: *Veritatis Splendor: American Responses*, edited by Michael Allsopp and John J. O'Keefe, 60-71. Kansas City: Sheed & Ward.
- Gatti, Guido. 2002. "Opción fundamental y comportamientos concretos." In: *Comentarios a la "Veritatis splendor"*, edited by Gerardo del Pozo Abejón, 651-692. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- George, Robert P. 1994. "[Not long ago]." *First Things*, 39: 24-25.
- George, Robert P. 1997. "A Response." In: *A Preserving Grace: Protestants, Catholics and Natural Law*, edited by Michael Cromartie, 157-161. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center – Grand Rapids: Eerdmans.
- George, Timothy. 1997. "A Response." In: *A Preserving Grace: Protestants, Catholics and Natural Law*, edited by Michael Cromartie, 77-83. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center – Grand Rapids: Eerdmans.
- Gill, Robin. 1995. [rec.] *Understanding Veritatis Splendor: The Encyclical Letter of Pope John II on the Church's Moral Teaching*, edited by John Wilkins, London: SPCK 1994; *Veritatis Splendor: A Response by Twelve Contributors*, edited by Charles Yeats, Norwich: Canterbury Press 1994. *Theology*, 98(783): 232-234.
- Grabowski, John S. 2012. "The Luminous Excess of the Acting Person: Assessing the Impact of Pope John Paul II on American Catholic Moral Theology." *Journal of Moral Theology*, 1(1): 116-147.
- Grisez, Germain. 1993. "Revelation vs. Dissent." *The Tablet* [16.10.1993], 1329-1331.
- Gutierrez, Gilberto. 2002. "La *Veritatis splendor* y la ética consecuencialista contemporánea." In: *Comentarios a la Veritatis splendor*, edited by Gerardo del Pozo Abejón, 233-262. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Häring, Bernhard. 1993. "A Distrust that Wounds." *The Tablet* [23.10.1993], 1378-1379. [tłumaczenie polskie: 1993. „Brak zaufania, który rani”. *Kultura*, 555(12): 91-95].
- Harvey, Nicholas Peter. 1994. "Comment on *Veritatis Splendor*." *Studies in Christian Ethics*, 7(2): 14-15.
- Hauerwas, Stanley. 1994. "The Pope Puts Theology Back into Moral Theology." *Studies in Christian Ethics*, 7(2): 16-18.
- Hittinger, Russell. 1994. "[Predictably, *Veritatis Splendor*]." *First Things*, 39: 16-19.
- Hittinger, Russell. 1997. "Natural Law and Catholic Moral Theology." In: *A Preserving Grace: Protestants, Catholics and Natural Law*, edited by Michael Cromartie, 1-30. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center – Grand Rapids: Eerdmans.
- Hittinger, Russell. 1999. "*Veritatis Splendor* and the Theology of Natural Law." In: *Veritatis Splendor and the Renewal of Moral Theology*, edited by Joseph DiNoia and Romanus Cessario, 97-127. Princeton: Scepter Publishers.
- Hoose, Bernard. 1995. "Circumstances, Intentions, and Intrinsically Evil Acts." In: *The Splendor of Accuracy: An Examination of the Assertions Made by Veritatis Splendor*, edited by Joseph A. Selling and Jan Jans, 136-152. Grand Rapids: Eerdmans.

- Hütter, Reinhard. 1998. "God's Law in *Veritatis Splendor*: Sic et Non." In: *Ecumenical Ventures in Ethics: Protestants Engage Pope John Paul II's Moral Encyclicals*, edited by Reinhard Hütter and Theodor Dieter, 84-114. Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans.
- Jan Paweł II. 1984. *Adhortacja apostolska „Reconciliatio et paenitentia”*. Watykan: LEV.
- Jan Paweł II. 1993. *Encyklika „Veritatis splendor”*. Watykan: LEV.
- Jan Paweł II. 2003. "Messaggio al Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede Card. Joseph Ratzinger." In: *L'antropologia della teologia morale secondo l'enciclica „Veritatis splendor”*. Atti del simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede. 2006, edited by Réal Tremblay, Luis F. Ladaria and Angel Rodríguez Luño, 23-24. Vatican City: LEV.
- Janssens, Louis. 1994. "Teleology and Proportionality: Thoughts about the Encyclical *Veritatis Splendor*." In: *The Splendor of Accuracy: An Examination of the Assertions Made by Veritatis Splendor*, edited by Joseph Selling and Jan Jans, 99-113. Grand Rapids: Eerdmans.
- Johnstone, Brian V. 1996. "The Encyclical *Veritatis Splendor*." *The Ecumenical Review*, 48(2): 164-172.
- Jones, David Albert. 2008. "John Paul II and Moral Theology." In: *The Legacy of John Paul II*, edited by Michael A. Hayes and Gerald O'Collins, 79-109. London: Burns & Oates.
- Jones, L. Gregory. 1994. "[The audacity of this Pope!]." *First Things*, 39: 19-20.
- Keenan, James F. 1998. "History, Roots, and Innovations: A Response to the Engaging Protestants." In: *Ecumenical Ventures in Ethics: Protestants Engage Pope John Paul II's Moral Encyclicals*, edited by Reinhard Hütter and Theodor Dieter, 262-288.
- Kiely, Bartholomew. 2002. "La *Veritatis splendor* y la moralidad personal." In: *Comentarios a la Veritatis splendor*, edited by Gerardo del Pozo Abejón, 715-738. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Knauer, Peter. 1994. "Zu Grundbegriffen der Enzyklika *Veritatis splendor*." *Stimmen der Zeit*, 212(1): 14-26.
- Kuitert, Harry M. 1994. "*Veritatis Splendor*." *Studies in Christian Ethics*, 7(2): 19-21.
- L'antropologia della teologia morale secondo l'enciclica Veritatis splendor*. Atti del simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede. 2006. Edited by Réal Tremblay, Luis F. Ladaria and Angel Rodríguez Luño. Vatican City: LEV.
- Laun, Andreas. 1996. "Die Enzyklika *Veritatis splendor*." In: *Gesù Cristo, legge vivente e personale della santa Chiesa*, edited by Graziano Borgonovo, 253-294. Casale M.: Piemme.
- Lobo, José Antonio. "La *Veritatis splendor* y la ética civil." *Moralia. Revista de ciencias morales*, 17(1): 93-106.
- Lockwood O'Donovan, Joan. 1997. "The Concept of Rights in Christian Moral Discourse." In: *A Preserving Grace: Protestants, Catholics and Natural Law*, edited by Michael Cromartie, 143-156. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center – Grand Rapids: Eerdmans.
- Lockwood O'Donovan, Joan. 2019. "John Paul II's Theology of Law: An Evangelical Appreciation." *Roczniki Teologiczne*, 66(3): 5-16.
- Lopez de la Osa and José Ramón. 1994. „Libertad y autonomía moral." *Moralia. Revista de ciencias morales*, 17(1): 31-50.
- MacIntyre, Alasdair. 1999. "How Can We Learn What *Veritatis Splendor* Has to Teach?" In: *Veritatis Splendor and the Renewal of Moral Theology*, edited by Joseph DiNoia, Romanus Cessario, 73-94. Princeton: Scepter Publishers.
- Malcolm, Lois. 1998. "Freedom and Truth in *Veritatis Splendor* and the Meaning of Theonomy." In: *Ecumenical Ventures in Ethics: Protestants Engage Pope John Paul II's Moral Encyclicals*, edited by Reinhard Hütter and Theodor Dieter, 159-184. Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans.
- Mattison III, William. 2008. *Introducing Moral Theology: True Happiness and the Virtues*. Grand Rapids: Brazos.
- May, William E. 1995. "The Splendor of Accuracy: How Accurate?" *The Thomist*, 59(3): 465-483.
- May, William E. 1999. "John Paul II, Moral Theology, and Moral Theologians." In: *Veritatis Splendor and the Renewal of Moral Theology*, edited by Joseph DiNoia and Romanus Cessario, 211-239. Princeton: Scepter Publishers.

- May, William E. 2001. "Preface." In: Livio Melina. *Sharing Christ's Virtues: For a Renewal of Moral Theology in Light of Veritatis Splendor*, translated by William E. May. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, IX-X.
- May, William E. 2005. *Charles Curran's Grossly Inaccurate Attack on the Moral Theology of John Paul II*. Access: 28.11.2023. www.christendom-awake.org.
- McBrien, Richard P. 1993. "Teaching the Truth: John Paul II on Moral Theology." *The Christian Century*, 110(29), 1004.
- McCarthy, David Matzko and James M. Donohue. 2018. *Moral Vision: Seeing the World with Love and Justice*. Grand Rapids: Eerdmans.
- McCormick, Richard. 1993. "Killing the Patient." *The Tablet* [30.10.1993], 1410-1411.
- McCormick, Richard. 1994. "Some Early Reactions to *Veritatis Splendor*." *Theological Studies*, 55(4): 481-506.
- Meilaender, Gilbert. 1995. "*Veritatis Splendor*: Reopening Some Questions of the Reformation." *The Journal of Religious Ethics*, 23(2): 225-238 [przedruk pt. "Grace, Justification through Faith, and Sin", In: 1998. *Ecumenical Ventures in Ethics: Protestants Engage Pope John Paul II's Moral Encyclicals*, edited by Reinhard Hüter and Theodor Dieter, 60-83. Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans].
- Meilaender, Gilbert. 2013. "Works and Righteousness." *First Things*, 237: 41-46.
- Melina, Livio, 1999. "The Desire for Happiness and the Commandments in the First Chapter of *Veritatis Splendor*." In: *Veritatis Splendor and the Renewal of Moral Theology*, edited by Joseph DiNoia and Romanus Cessario, 143-160. Princeton: Scepter Publishers.
- Melina, Livio. 2001. *Sharing Christ's Virtues: For a Renewal of Moral Theology in Light of Veritatis Splendor*, translated by William E. May. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.
- Melina, Livio. 2002. "Conciencia y verdad en la encíclica *Veritatis splendor*." In: *Comentarios a la Veritatis splendor*, edited by Gerardo del Pozo Abejón, 619-650. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna. 2010. *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej. Nowe spojrzenie na prawo naturalne*, tłum. Robert Kiełtyka. Kraków.
- Milbank, John. 1994. "Magisterial... and Shoddy?" *Studies in Christian Ethics*, 7(2): 29-34.
- Moore, Gareth. 1994. "Some Remarks on the Use of Scripture in *Veritatis Splendor*." In: *The Splendor of Accuracy: An Examination of the Assertions Made by Veritatis Splendor*, edited by Joseph Selling and Jan Jans, 71-98. Grand Rapids: Eerdmans.
- Mudge, Lewis S. 1996. "*Veritatis Splendor* and Today's Ecumenical Conversation." *The Ecumenical Review*, 48(2): 158-163.
- Murphy, William F. 2004. "Revisiting the Biblical Renewal of Moral Theology in Light of *Veritatis Splendor*." *Nova et Vetera*, 2(2): 403-444.
- Nowosad, Sławomir. 1994. "*Veritatis splendor* w *The Tablet*". *Studia Theologica Varsaviensia*, 32(1): 101-107.
- Nowosad, Sławomir. 2007. "Natural Law in the 20th c. Renewal of Anglican Moral Theology." In: *Das Naturrecht und Europa*, edited by Tadeusz Guz, 443-462. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Nowosad, Sławomir. 2009. [rec.] *L'antropologia della teologia morale secondo l'enciclica Veritatis splendor. Atti del simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede*. 2006, edited by Réal Tremblay, Luis F. Ladaria and Angel Rodríguez Luño. Vatican City: LEV. *Teologia i Moralność*, 5: 268-270.
- Nowosad, Sławomir. 2015. "Non-Catholic Reactions to *Veritatis Splendor*." *Studia Oecumenica*, 15: 97-122.
- Nowosad, Sławomir. 2016. *Moralne konsekwencje wiary. Szkice ekumeniczne i protestanckie*. Lublin: TN KUL.
- Nowosad, Sławomir. 2020. *On Man, Theology, and the University*. Lublin: TN KUL.
- O'Donovan, Oliver. 1993. "A Summons to Reality." *The Tablet* [27.11.1993], 1550-1552.

- O'Donovan, Oliver. 2005. *Pope John-Paul II*. Access: 02.11.2023. www.fulcrum-anglican.org.uk.
- O'Donovan, Oliver. 2013. *Self, World and Time* [Ethics as Theology, t. 1: An Induction]. Grand Rapids-Cambridge: Eerdmans.
- O'Donovan, Oliver. 2019. "Person and Conscience: Augustinian Strands in John-Paul's Ethics". *Roczniki Teologiczne*, 66(3): 17-31.
- Oppenheimer, Helen. 1994. "Some Anglican Comments on *Veritatis Splendor*." *Studies in Christian Ethics*, 7(2): 35-37.
- Perales, Enrique. 2002. "El fundamento racional de la moral y la *Veritatis splendor*." In: *Comentarios a la Veritatis splendor*, edited by Gerardo del Pozo Abejón, 263-300. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Pinckaers, Servais. 1999. "An Encyclical for the Future: *Veritatis Splendor*." In: *Veritatis Splendor and the Renewal of Moral Theology*, edited by Joseph DiNoia and Romanus Cessario, 11-71. Princeton: Scepter Publishers.
- Pinckaers, Servais. 2002. "La ley nueva, en la cima de la moral cristiana." In: *Comentarios a la Veritatis splendor*, edited by Gerardo del Pozo Abejón, 475-498. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Pinckaers, Servais. 2020. "Reflections on *Veritatis Splendor*." *The National Catholic Bioethics Quarterly*, 20(3): 447-454.
- Porter, Jean. 1995. "Moral Reasoning, Authority, and Community in *Veritatis Splendor*." *The Annual of the Society of Christian Ethics*, 15: 201-219.
- Possenti, Vittorio. 2002. "La *Veritatis splendor* y la renovación de la vida social y política." In: *Comentarios a la Veritatis splendor*, edited by Gerardo del Pozo Abejón, 739-754. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Preserving Grace: Protestants, Catholics, and Natural Law*. 1997. Edited by Michael Cromartie. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center – Grand Rapids: Eerdmans.
- Preston, Ronald. 1994. "*Veritatis Splendor*: A Comment." *Studies in Christian Ethics*, 7(2): 38-42.
- Prophecy and Diplomacy: The Moral Doctrine of John Paul II*. 1999. Edited by John J. Conley and Joseph W. Koterski. New York: Fordham University Press.
- Reimers, Adrian J. 2024. *Ethos of the Christian Heart: Reading Veritatis Splendor*. South Bend: St. Augustine's Press.
- Rhonheimer, Martin. 1999. "Intrinsically Evil Acts and the Moral Viewpoint: Clarifying a Central Teaching of *Veritatis Splendor*." In: *Veritatis Splendor and the Renewal of Moral Theology*, edited by Joseph DiNoia and Romanus Cessario, 161-193. Princeton: Scepter Publishers.
- Rhonheimer, Martin. 2002. "Autonomía y teonomía moral según la *Veritatis splendor*." In: *Comentarios a la Veritatis splendor*, edited by Gerardo del Pozo Abejón, 543-578. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Rodríguez Luño, Angel. 1995. "*Veritatis splendor* un anno dopo. Appunti per un bilancio (I)." *Acta Philosophica*, 4(2): 223-260.
- Rodríguez Luño, Angel. 1996. "*Veritatis splendor* un anno dopo. Appunti per un bilancio (II)." *Acta Philosophica*, 5(1): 47-75.
- Rodríguez Luño, Angel. 2002. "El acto moral y la existencia de una moralidad intrínseca absoluta." In: *Comentarios a la Veritatis splendor*, edited by Gerardo del Pozo Abejón, 693-714. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Romanus Cessario, Romanus. 2001. *Introduction to Moral Theology*. Washington, D.C.: CUA Press.
- Rziha, John. 2017. *The Christian Moral Life*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Saarinen, Risto. 1998. "Protestant Undertones, Averroist Overtones? The Concept of Nature in *Veritatis Splendor*." In: *Ecumenical Ventures in Ethics: Protestants Engage Pope John Paul II's Moral Encyclicals*, edited by Reinhard Hütter and Theodor Dieter, 115-136. Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans.
- Savage, Deborah. 2013. "The Centrality of Lived Experience in Wojtyła's Account of the Person". *Roczniki Filozoficzne*, 61(4): 19-51.

- Schreiner, Susan. 1997. "Calvin's Use of Natural Law." In: *A Preserving Grace: Protestants, Catholics and Natural Law*, edited by Michael Cromartie, 51-76. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center – Grand Rapids: Eerdmans.
- Searching for a Universal Ethic: Multidisciplinary, Ecumenical and Interfaith Responses to the Catholic Natural Law Tradition*. 2014. Edited by John Berkman and William Mattison III. Grand Rapids: Eerdmans.
- Seifert, Josef. 2015. "The Splendour of Truth and Intrinsically Defense of the Rejection of Proportionalism and Consequentialism in *Veritatis Splendor*." *Studia Philosophiae Christianae*, 51(3): 7-37.
- Selling, Joseph A. 1995. "The Context and the Arguments of *Veritatis Splendor*." In: *The Splendor of Accuracy: An Examination of the Assertions Made by Veritatis Splendor*, edited by Joseph A. Selling and Jan Jans, 11-70. Grand Rapids: Eerdmans.
- Smith Janet E. 1993. "[Many who do not profess]." *Commonweal*, 120(18): 14-15.
- Smith, Janet E. 1998. „Natural Law and Personalism in *Veritatis Splendor*." In: *John Paul II and Moral Theology*, edited by Charles E. Curran and Richard A. McCormick, 56-64. New York: Paulist Press.
- Spohn, William C. 1995. "Morality on the Way of Discipleship: The Use of Scripture in *Veritatis Splendor*." In: *Veritatis Splendor: American Responses*, edited by Michael Allsopp and John J. O'Keefe, 83-105. Kansas City: Sheed & Ward.
- Stavropoulos, Alexander M. 1996. "*Veritatis Splendor*: An Orthodox Reaction." *The Ecumenical Review*, 48(2): 155-157.
- Stegman, Thomas. 2007. "Actualisation: How John Paul II Utilizes Scripture in The Theology of the Body: A Response to William S. Kurz." In: *John Paul II on the Body: Human, Eucharistic, Ecclesial*, edited by John M. McDermott and John Gavin, 47-64. Philadelphia: Saint Joseph's University Press.
- Thompson, Christopher J. 2001. "Moral Theology in a Sapiential Mode: *Veritatis Splendor* and the Renewal of Moral Theology." *The Thomist*, 65(3): 465-473.
- Tremblay, Réal. 2002. "La antropología de la *Veritatis splendor*." In: *Comentarios a la Veritatis splendor*, edited by Gerardo del Pozo Abejón, 403-428. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Understanding Veritatis Splendor: The Encyclical Letter of Pope John II on the Church's Moral Teaching*. 1994. Edited by John Wilkins. London: SPCK.
- Veritatis Splendor and the Renewal of Moral Theology*. Edited by Joseph DiNoia and Romanus Cessario. 1999. Princeton: Scepter Publishers.
- Veritatis Splendor: A Response by Twelve Contributors*. 1994. Edited by Charles Yeats. Norwich: Canterbury Press.
- Vico Peinado, José. "Ética y magisterio en la *Veritatis splendor*." *Moralia. Revista de ciencias morales*, 17(1): 67-92.
- Vidal, Marciano. 1994a. *La proposta morale di Giovanni Paolo II. Commento teologico-morale all'enciclica "Veritatis splendor"*. Bologna: EDB.
- Vidal, Marciano. 1994b. "Opción fundamental y conciencia moral en la encíclica *Veritatis splendor*." *Moralia. Revista de ciencias morales*, 17(1): 5-30.
- Walsh, Francis Michael. 2012. "The Moral Theology of John Paul II: A Response to Charles E. Curran." *The Heythrop Journal*, 53(5): 787-805.
- Wannenwetsch, Bernt. 1998. "'Intrinsically Evil Acts'; or, Why Abortion and Euthanasia Cannot Be Justified." In: *Ecumenical Ventures in Ethics: Protestants Engage Pope John Paul II's Moral Encyclicals*, edited by Reinhard Hütter and Theodor Dieter, 185-215. Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans.
- Ward, Keith. 2006. "Faith, Hype and a Lack of Clarity." *The Tablet* [21.01.2006], 4-5.
- Weigel, George. 2010. "Rescuing *Gaudium et spes*: The New Humanism of John Paul II." *Nova et Vetera*, 8(2): 251-267.

- Westberg, Daniel. 1997. "The Reformed Tradition and Natural Law." In: *A Preserving Grace: Protestants, Catholics and Natural Law*, edited by Michael Cromartie, 103-117. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center – Grand Rapids: Eerdmans.
- Woodhead, Linda. 1994. "Veritatis Splendor: Some Editorial Reflections." *Studies in Christian Ethics*, 7(2): 1-7.
- Yaego, David. 1998. "Martin Luther on Grace, Law, and Moral Life: Prolegomena to an Ecumenical Discussion of *Veritatis Splendor*." *The Thomist*, 62: 163-191.
- Zuccaro, Cataldo. 2015. *Fundamental Moral Theology*, Vatican City: Urbaniana University Press.

SŁAWOMIR NOWOSAD – ksiądz, profesor nauk teologicznych, kierownik Katedry Teologii, Katedra Teologii Moralnej Fundamentalnej i Ekumenicznej, Instytut Nauk Teologicznych, Wydział Teologii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, wiceprzewodniczący Komitetu Nauk Teologicznych PAN, członek Avepro w Watykanie.

Freedom and Fundamental Option

Wolność i opcja podstawowa

ADRIAN J. REIMERS

Adjunct Professor

Holy Cross College (Notre Dame, Indiana), Stany Zjednoczone

a.j.reimers@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-7433-1123>

Abstract: The theory of “fundamental option” or “fundamental freedom” constitutes an important theme in contemporary moral theology, a theme criticized in John Paul II’s encyclical *Veritatis Splendor*. Under this theory, it is almost impossible for a person to commit a mortal sin, that is, a sin that turns the agent against God and deprives him of sanctifying grace. This central conception governing this theory is that such a sin must involve an express turning of one’s entire self (or will) away from God. However, within the limitations of space and time and the finitude of human nature, such a complete turning against God is difficult to conceive. This paper argues that the issue of sin is misconceived and that the philosophical premise of a fundamental disposition of one’s freedom is not tenable. Sin is a theological category and must be grasped in theological terms. The paper turns to Pope Saint John Paul II’s Encyclical *Dominum et Vivificantem*, which proposes that sin is revealed by and properly understood in terms of the crucifixion of Christ. The paper concludes with some reflections on those who were directly involved in the crucifixion.

Keywords: fundamental freedom; mortal sin; Pope John Paul II; Holy Spirit; self-determination

Abstrakt: Teoria „fundamentalnej opcji” lub „fundamentalnej wolności” stanowi ważny temat we współczesnej teologii moralnej, temat skrytykowany w encyklice Jana Pawła II *Veritatis splendor*. Zgodnie z tą teorią prawie niemożliwe jest popełnienie grzechu śmiertelnego, to znaczy grzechu, który zwraca człowieka przeciwko Bogu i pozbawia go łaski uświęcającej. Główną koncepcją rządzącą tą teorią jest to, że taki grzech musi wiązać się z wyraźnym odwróceniem całego siebie (lub woli) od Boga. Jednak w ramach ograniczeń przestrzeni i czasu oraz skończoności ludzkiej natury, takie całkowite zwrócenie się prze-

ciwko Bogu jest trudne do wyobrażenia. Niniejszy artykuł dowodzi, że kwestia grzechu jest błędnie pojmowana, że filozoficzne założenie fundamentalnego usposobienia własnej wolności jest nie do utrzymania. Grzech jest kategorią teologiczną i musi być pojmowany w kategoriach teologicznych. W artykule ukazano grzech jako objawiony i właściwie rozumiany w kategoriach ukrzyżowania Chrystusa, na co zwraca uwagę Jan Paweł II w encyklice *Dominum et Vivificantem*. Artykuł kończy się kilkoma refleksjami na temat tych, którzy byli bezpośrednio zaangażowani w ukrzyżowanie.

Słowa kluczowe: opcja fundamentalna; grzech śmiertelny; papież Jan Paweł II; Duch Święty; samostanowienie

Introduction

In a recent address, Pope Francis challenged moral theologians to return to the roots of theology while avoiding “backwardness”.

“It is true that we theologians, even Christians, should turn to the roots; this is true. Without the roots we cannot take a step forward. From the roots we draw inspiration, but in order to go forward. This is different than turning backward. Turning backward is not Christian” (Francis 2022).

The subject of this paper is sin, sin so serious that it ruptures the sinner’s relationship with God. To understand this sin and its relationship with the person’s fundamental option, we follow Pope Saint John Paul II’s lead and turn to the Scriptural roots of our knowledge of sin. Citing God’s prohibition against eating of the Tree of the Knowledge of Good and Evil (Genesis 2:16-17), Pope Saint John Paul II writes, “With this imagery, Revelation teaches that *the power to decide what is good and what is evil does not belong to man but to God alone.*” The first sin, which is the primordial sin, was to disobey the Lord God’s command, which Scripture represents as the command not to eat of the one tree. The woman, however, succumbed to the Tempter’s suggestion that to eat of the tree would lead her to wisdom and to equality with God. “You will be like God”. And she gave the fruit to her husband and he, too, ate of it. They judged the serpent’s word to be more reliable than God’s, because, of course, the fruit looked good to eat and the wisdom promised was desirable. And this was the pattern for subsequent sins of mankind. Immediately upon eating of the fruit, their eyes were opened. They were ashamed of their nakedness, and concupiscence – the constant impulse to sin – came to rule their lives.

For his part, Satan sinned at his creation. Taken with his own beauty and intelligence, the brightest angel turned to himself and away from God for his perfect good. Because he is pure spirit, his was an irrevocable choice, an eternal sin that cannot be undone. Human beings, by contrast, live a bodily existence in time. We are readily distracted and preoccupied. Our projects go

astray. Even the most fervent soul prays and loves God with a material body, with its unruly brain and nervous system. Our virtuous as well as our vicious acts unfold in time. We are not angels.

The fundamental option

One of the most difficult issues, philosophically speaking, in contemporary moral theology is that of the *fundamental option* and its impact on the doctrine of sin. Concerning this fundamental option, Joseph Fuchs writes, “Whereas freedom of choice is encountered within our reflective conscious experience, this is not true of the fundamental freedom. [...] So, awareness of *fundamental* freedom is not directly accessible to observation and verification. Necessarily athematic (that is, not conceptual and not reflectively conscious), it is also termed transcendental” (Fuchs 1990).

Therefore, only an act or decision touching one’s fundamental freedom can truly constitute a mortal sin, a decisive turning away from God. Satan’s sin at his creation was such an act. Acts within a human person’s ordinary “reflective conscious experience” involve direct experience of the world, but, according to Fuchs, the elements of immediate consciousness do not touch the transcendental level of one’s fundamental disposition toward goodness or evil. Therefore, no act limited by space and time within the finite capacities of one’s existential situation can be so gravely wrong that it breaks one’s relationship with the perfect good. A discouraged salesman might fall into adultery on his business trip, or a modern-day Job might even curse God, without his act touching the disposition of his fundamental freedom. Richard McCormick sharpens this perspective further by maintaining that the fundamental freedom is more than simply the matter of a particular choice: Richard McCormick writes, “The turning away from God that results in the loss of charity must be a *self*-disposition, not merely freedom of choice” (McCormick 1989, 189).

Pope Saint John Paul II addresses the theory of fundamental option in *Veritatis Splendor*, writing “A *distinction* thus comes to be introduced *between the fundamental option and deliberate choices of a concrete kind of behaviour*.” “Good” and “evil” are restricted to the moral, transcendental dimension, “right” and “wrong” to “innerworldly” behavior; hence “specific kinds of behaviour, which are judged to be morally right or wrong only on the basis of a technical calculation of the proportion between the “pre-moral” or “physical” goods and evils which actually result from the action. This is pushed to the point where a concrete kind of behaviour, even one freely chosen, comes to be considered as a merely physical process, and not according to the criteria proper to a human act” (John Paul II 1993, 65).

Pope John Paul II correctly identifies the argument posed by the theorists of fundamental option. One may object, however, that this response *seems* to miss the point. He continues, “There is no doubt that Christian moral teaching, even in its biblical roots, acknowledges the specific importance of a *fundamental choice* (emphasis added) which qualifies the moral life and engages freedom on a radical level before God. It is a question of the decision of faith, of the *obedience of faith*” (John Paul II 1993, 66).

And from this he goes on to describe the call to discipleship, the *sequela Christi*. Later in that same section, citing Galatians 5 and the warning that sin leads to slavery, he equates the act of faith with “a fundamental option”. However, the decision to repent and believe is an act made in space and time, a categorial decision, of which one is “reflectively conscious”. When Peter said, “Lord, to whom shall we go? You have the words of eternal life” (John 6), he decided for Christ. Later, before the cock crowed, he denied Jesus three times. Subsequently, he reaffirmed his (three times!) his love for Jesus. In every instance, Peter had performed a categorial act, “directly accessible to observation and verification.” Judas Iscariot responded positively to the Lord’s call to follow him, but then betrayed him. Both of these men performed acts of commitment and denial by specific acts in space and times. John Paul II would identify these acts as decisions of a fundamental option. It would seem, however, that Fuchs and McCormick would not. Has John Paul II misunderstood the point?

Indeed, the act of faith, expressed by affirming the Creed or some similar formula, is precisely a categorial and not a transcendental decision. And therefore, might one not maintain that even if a particular, categorial act should implicitly constitute a denial of that faith – for instance that under threat he consent to membership in the Communist Party¹ – that act need not, and very well might not, reach to the transcendental level and therefore not constitute a repudiation of the fundamental option for God?

Underlying the notion of human freedoms is the capacity for self-determination (Wojtyła 2013, 6). No human act occurs in a spiritual vacuum, but rather it is chosen within the context of one’s choice of his life, of his self. So, the prospective scientist devotes himself to a course of academic study, while his neighbor undertakes an apprenticeship to become a plumber. Their daily choices of activities are formed in part by their respective goals. Pope John Paul II situates precisely this principle of self-determination at the outset of his encyclical. Relating the story of the rich young man’s encounter with Christ (Matt. 19:16 ff), John Paul II remarks, “For the young man, the *question* is not

¹ This author knows directly of a case in which this choice was offered to *and accepted* by a professional who was close to Archbishop Karol Wojtyła.

so much about rules to be followed, but *about the full meaning of life*. This is in fact the aspiration at the heart of every human decision and action, the quiet searching and interior prompting which sets freedom in motion. This question is ultimately an appeal to the absolute Good which attracts us and beckons us; it is the echo of a call from God who is the origin and goal of man's life" (John Paul II 1993, 7).

The young man who approaches Jesus with the question of what good must be done to inherit eternal life is asking for a direction. How should he live? How should he form his actions? Just as the prospective athlete must devote himself to daily exercise and refrain from indulging in rich pastries, one who would respond to God's initiation – an invitation that Christ expressed in the words, "Follow me" – must behave in a way consonant with that response. Therefore, our hypothetical adulterous salesman or, more to the point, St Peter in the high priest's courtyard, having knowingly vowed fidelity to a wife or faith in Jesus, respectively, knows that he has done wrong. Both may deeply regret their behavior subsequently and seek to make amends. Or they may not; Judas went forth and hanged himself. The fact that one sins out of weakness or having been surprised and overwhelmed by events does not mean that he has lost his freedom. He knows what he is doing and does it anyway. The fact that he, like Peter, later repents manifests this.

Several crucial factors become clear as we reflect on the consequences of this contemporary conception of fundamental option. The first and surely most obvious (although this author has never seen it cited) is the presumption that the sinner is in the state of grace in the first place, that his freedom is fundamentally ordered to the transcendent Good. Because the fundamental option argument is generally framed in terms of a *turning* away from the good, this presumption arguably amounts to a denial of original sin.

Indeed, the framing of the theory makes it difficult anthropologically to locate this fundamental freedom. Freedom is the capacity to love what is good and reject what is evil, as good and evil are present to the appetites. The moral obligation is to seek and choose the good as presented to the rational appetite, or will. Freedom is particularly manifest in the power of free choice by which one cognitively weighs alternative goods in order to choose one of them. One can choose between eating either vegetables or steak, or between either accepting sexual frustration or using contraceptives. As St Thomas argues, every decision is ordered toward the good as such, according to the person's conception of that good. (Aquinas 1952, , Ia, q. 82, a. 2; Ia, IIae, q. 1, a. 7; q. 5, a. 8) However, no state of affairs or proposed action that one can envision adequately embodies the transcendent good that is to be the object of the fundamental choice.

If the transcendent good is to be found only in God, as fundamental option theorists agree, then it is impossible for human reason adequately to frame

the choice for or against God. This is because in this life God himself cannot be known directly by human intellect. St Thomas's treatment of the question is instructive. Under the conditions of this life, we cannot know God except in his effects. What natural reason can know of God is only that he is the First Cause, perfect in his being, identical with his essence and existence, eternal, and perfect in goodness. If God is known in his transcendence only as discerned by human thought, then he is hardly known at all. Any mental image of God as an object of choice is inadequate. In this respect, the theorists of fundamental option are correct. One can never know whether he has directed his entire being toward the perfect good.

Freedom lies at the heart of the mystery of man. On the one hand, the ordinary experience of freedom is perfectly clear. If I position my knight on the fifth rank, then I may open a file for the rook. So, I choose so to move the knight rather than the bishop. On the other hand, we may ask if the emotionally fragile war hero, Othello, having been manipulated by Iago, chose in complete freedom to murder Desdemona. We cannot affirm a direct causal line from thoughts, emotions, desires, and impulses to muscular acts. Saint Peter, boldly professed, "Lord, I am ready to go with you to prison and to death" (Luke 22:33). However, when surrounded by the enemies of Christ and fearing for himself, he denied Jesus three times. In the crucial moment as Jesus appeared before the High Priest, did Peter really love him or did he prove that he loved himself more? Freedom is a profound mystery that the theorists of fundamental option cannot resolve. Failing to account for the mystery, they cannot legitimately conclude that a specific categorical act (such as to say "I do not know the man") is not mortally sinful.

The Anthropological Problem

Here, then, is the first difficulty with fundamental option theory, the anthropological problem. If it is impossible to specify how one act can turn one away from the perfect good, how is it possible to affirm that one is ordered *toward* that good? Our faith affirms that because of original sin, each of us is or has been directed away from that good. If we are born in sin, then the problem arises of our conversion to the good. If the state of original sin is understood as a sort of neutral state between good and evil, then the same problem remains: how is one converted toward the good. If this is taken to be a natural human act, then there arises the problem of Pelagianism: one attains righteousness by his own choice and act.

Theological Considerations

The second and more serious difficulty with fundamental option theory is that it ignores the role of grace. In this life, the knowledge of God requires faith, which is a theological virtue. In a text that Pope John Paul II found to be especially important, the Second Vatican Council teaches: “The truth is that only in the mystery of the incarnate Word does the mystery of man take on light. For Adam, the first man, was a figure of Him Who was to come, namely Christ the Lord. Christ, the final Adam, by the revelation of the mystery of the Father and His love, fully reveals man to man himself and makes his supreme calling clear” (Vatican Council II 1965, 22).

The implications of this text, especially for the philosopher, are disconcerting, because it clearly implies that any philosophical or scientific understanding of man is inadequate. But the mystery of the Incarnate Word is accessible only by grace through Revelation. It is Christ who reveals us to ourselves and makes our destiny and vocation clear. In particular, the problem of sin, of human disobedience to God, is intractable to philosophy. Sin is not a philosophical category, and we mislead ourselves if we limit our considerations to those of philosophy. But fundamental option theory is philosophical.

In *Veritatis Splendor* Pope John Paul II affirms that this fundamental orientation toward or away from God can be and is determined by particular acts. (John Paul II 1993, 70) The fullest explanation of how this is so is found not in *Veritatis Splendor*, but in his earlier encyclical on the Holy Spirit, where sin and our ultimate knowledge of sin is necessarily linked to the cross of Christ. “Beginning from this initial witness at Pentecost and for all future time the action of the Spirit of truth who “convinces the world concerning the sin” of the rejection of Christ is linked inseparably with the witness to be borne to the Paschal Mystery: *the mystery of the Crucified and Risen One*. And in this link the same “convincing concerning sin” reveals its own salvific dimension” (John Paul II 1986, 31).

That sin – the sin of deicide – was the gravest sin conceivable: God had come into the world as man in Jesus Christ, “true God from true God, begotten not made, consubstantial with the Father” as the Creed states, and those to whom he came rejected him and had him killed. However, from the Gospel accounts of the trial and crucifixion of Jesus we can find plausible reasons to justify or at least excuse the actions of all the principal actors, from St Peter to Judas, from the High Priest to Pontius Pilate. In the case of any of these principals, might one not say that although he had sinned gravely, his sin was not mortal? Pope John Paul II’s argument is that Christ’s words that when the Holy Spirit comes, “he will convince the world of sin and of righteousness and of judgment” (John 16: 8), mean that the world will be convinced of the sin of

crucifying Christ. Furthermore, “By convincing the «world» concerning the sin of Golgotha, concerning the death of the innocent Lamb, as happens on the day of Pentecost, the Holy Spirit also convinces of every sin, committed in any place and at any moment in human history: for he demonstrates its relationship with the Cross of Christ. The «convincing» is the demonstration of the evil of sin, of every sin, in relation to the Cross of Christ” (John Paul II 1986, 32).

In this way, the depths of every human heart are revealed by the Holy Spirit, the Counsellor, the Third Person of the Blessed Trinity. A consequence of this is that the sinner’s lack of awareness of his own sin does not excuse him. Fear, training, and Pilate’s power might blind the scourging soldier to his evil, but the evil is not thereby excused.

Sin is a theological and not a philosophical category. Aristotle’s *Nicomachean Ethics* offers us an acute analysis of moral philosophy, accurately characterizing virtue and vice and providing a vision of the good life. What Aristotle does not provide is an account of the truly evil act. The closest he comes is in his discussion of virtue as the mean where he writes, “Nor does goodness or badness [...] depend on committing adultery with the right woman, at the right time, and in the right way, but simply to do any of them is to go wrong” (Aristotle 1988, Bk II, ch 6, 1007a).

Aristotle knows that adultery is wrong, but he does not regard it as something that thoroughly corrupts one’s relationship with the ultimate good. We see something similar in Plato, who regards sexual intimacy with boys as problematic but not as decisively corrupting (Plato 1961a, 401c-403c) (Plato 1961b, 181a-185b). Plato does acknowledge a kind of total corruption, which arises when a lower appetite rules over the rational part of the soul (Plato 1961a, 572e-577a). We notice, however, that Plato has no account of the will. Rather Plato proposes only that young people with the capacity for philosophical thought be trained in such a way that they not fall into degradation. As the allegory of the cave indicates, the fulfillment and perfection of the person consists in philosophical contemplation of the Form of the Good. It is a purely intellectual salvation.

Sin is a choice against God and as such is irrational. We try to ascribe reasons for wickedness. Of Hitler, W.H. Auden asked whether the evil of September 1, 1939, might be traced back to Alois Hitler’s poor parenting (Auden 1954, 583-586). As his poem shows, however, such accounts of the “psychopathic god” are inadequate. Ultimately, there is no reason that adequately explains sin. Nevertheless, sins do make a certain sense. There is a logic behind them, even if the roots of the evil decision are hidden in the heart of the person.

Because of his dignity and exalted nature, the person can sin. In *Person and Act*, Karol Wojtyła writes, “Man is not only the agent of his action but also its creator. The task of evoking the coming to existing and the existence of the

effect belongs to the essence of efficacy. However, the task of forming a work belongs to the essence of creativity” (Wojtyła 2021, 171).

As elephants bathe in streams on the African plains, they make ponds, but they do not create them. Creation is an intelligent act. The creator implements a plan that he has devised. God the Creator has created the world according to his own intelligent plan, which originated from himself. The human person is, as it were, a co-creator. Gifted with his own intelligence, he acts according to his understanding and for the sake of a vision that he intends to implement. Karol Wojtyła writes, “We are by nature creators, not just consumers. We are creators because we think. [...] Creating as derived from thinking is so characteristic of a person that it is always an infallible sign of a person, a proof of a person’s existence or presence” (Wojtyła 1993, 171).

Twenty years later, criticizing a materialistic approach to human work, Pope John Paul II wrote, “... man is treated as an instrument of production, whereas he – he alone, independently of the work he does – ought to be treated as the effective subject of work and its true maker and creator” (John Paul II 1981, 7).

The creative person – and every person acting by his intelligence is creative – is not only changing something in the external material world, but he is co-creating that world, imposing his own order upon a portion of the world and the human environment, deciding how the world shall be. This creative act can be in harmony with the eternal law that God the Creator has impressed on his world as a loving interpretation of the providential order. But the human mind can foster an order contrary to the divine by an act is contrary to the divine wisdom and its order of love. This is intrinsically evil.

Conclusion

The theory of the fundamental option as it has been presented in recent moral theology is untenable, based as it is on a questionable philosophical hypothesis of an unknowable transcendent freedom. Theologically, it appears to deny the reality of original sin and even to presuppose a form of Pelagianism. It effectively ignores the reality of sin. We may ask then where this leaves us who are faced with serious sin and its consequences.

The advocates of this theory maintain a tripartite distinction of sins as mortal, serious, and venial. A *serious* sin is a misdeed whose matter is grave; procuring an abortion is an example. However, it differs from a *mortal* sin in that the agent’s *fundamental freedom* is not engaged. One who has performed a *serious* sin should repent and try to avoid repeating this sin, but because his fundamental freedom is not engaged – because he has not revoked his funda-

mental option for God – he has not broken his loving relationship with God and thereby endangered his eternal salvation. Such a sinner need not fear eternal damnation because of serious sin, even if he would be well-advised to approach the sacrament of reconciliation to confess this sin.

This tripartite distinction badly misconceives the notion of sin. The central point is that some acts, such as willful murder, are in themselves evil. One who murders his neighbor has done an evil act. We may identify factors that lessen culpability in a particular case; consider, for example, the young woman who unexpectedly finds herself pregnant and lacking resources for living and whose husband or boyfriend – the father of the child – pressures her to get rid of the fetus he has begotten in her (John Paul II 1995, 18, 59). An immature woman in such straits may well see herself as without options and effectively ‘forced’ to get an abortion. Although her own culpability may be reduced, the truth remains that she has chosen or consented to have the infant in her womb killed. Regardless of her own subjectivity, her psychological condition, she has performed an act offensive to God and contrary to his will. And so it is with other such sins, sodomy, contraceptive use, oppression of the helpless, torture, and so on (Vatican Council II 1965, 27). Subjectively, one might feel that he has not turned away from God, that he means only to direct himself toward the authentic good, that he really ‘had no choice’. Understandable as such thoughts are, we must recognize that the human mind is and always has been notoriously blind to its own wickedness. No one is an unbiased witness in his own case, and much less is he an indifferent judge. It is God who has been offended by the sin, and only he “who knows what is in man”² can judge the heart. This is why Pope John Paul II insists repeatedly that the Holy Spirit is he who convicts us of sin. Commonly, it is only grace that pierces through the heart’s self-deception to convict it of sin (John Paul II 1986, 32).

The most important fact about mortal sin is that one who dies in the state of unrepented mortal sin is damned to eternal punishment in hell. That someone, a person like every other, should suffer this penalty is hard to comprehend. For each of us, this prospect that I might be found on the King’s left hand among the goats at the judgment (Matt. 25:41). Citing St Paul’s condemnation of certain sins, John Paul II refers to this possibility. Saint Paul declares that “the immoral, idolaters, adulterers, sexual perverts, thieves, the greedy, drunkards, revilers, robbers” are excluded from the Kingdom of God (cf. 1 Cor 6:9). This condemnation – repeated by the “Council of Trent” – lists as “mortal sins” or “immoral practices” certain specific kinds of behaviour the wilful acceptance of which prevents believers from sharing in the inheritance promised to them (John Paul II 1993, 49).

² A favorite phrase of John Paul II’s.

“Excluded from the Kingdom of God”, such persons can only be consigned to the fire prepared for the devil and his angels (Matt 25:41). These sinners have lost “the inheritance promised to them”. Let us attend closely to the context of this discussion, to the parameters governing it. John Paul II does not speak of a legal system in which those who obey the rules will receive a reward, while those who break them will be punished. Reflecting Christ’s words from the final judgment scene, “Come, O blessed of my Father, inherit the kingdom prepared for you from the foundation of the world” (Matt 25:34), he speaks of God’s intended destiny for all human beings, a destiny indicated also by the Second Vatican Council: “The root reason for human dignity lies in man’s call to communion with God. From the very circumstance of his origin man is already invited to converse with God” (Vatican Council II 1965, 19). The focus of *Veritatis Splendor*, like that of *Gaudium et spes*, is on the immense mercy and generosity of God towards human beings. Indeed, the horrors of eternal damnation make sense only in relation to the glory of salvation.

To understand *Veritatis Splendor* aright we must read it in the light of its third chapter, which situates the question of morality within the context of the Lord’s Cross and the martyrdom of the saints. “It is in the Crucified Christ that the Church finds the answer to the question troubling so many people today: how can obedience to universal and unchanging moral norms respect the uniqueness and individuality of the person, and not represent a threat to his freedom and dignity? [...] The Crucified Christ reveals the authentic meaning of freedom; he lives it fully in the total gift of himself and calls his disciples to share in his freedom” (John Paul II 1993, 85).

Veritatis Splendor rejects a “dual morality” with a set of principles and commandments for the *ordinary* Christian and another for the *perfect*, as though some may be called to heroic virtue, while enough virtue suffices for most (John Paul II 1993, 18). Rather, all are called to the perfection of the *sequela Christi*. As noted above, in his encyclical on the Holy Spirit, the reality and nature of sin are revealed in the crucifixion of Jesus Christ. That Good Friday was an ordinary day on which shepherds watched over their flocks in Roman Palestine, Chinese sailors shipped goods on the Yellow River, Roman soldiers patrolled the borders of the empire, and babies were born to Inca mothers in South America. It was an ordinary day, but Jesus was crucified, and with this Satan won his greatest victory. He had orchestrated the murder of the Lord of life. Evil had conquered good on Good Friday, and outside of Jerusalem no one noticed. Of course, his victory was short-lived. But he kept up his efforts to destroy the reign of God. Wherever the Gospel went, the reign of evil fought back. Of the apostles, only one was not a martyr. The mighty Roman empire could not abide the presence of Christians who refused the Caesars their due worship. King Henry VIII of England unleashed a brutal reign of

terror against his Catholic subjects, thereby creating a wave of martyrs. Vladimir Lenin promised that Christianity would disappear in the Soviet Union as he and his successor, Joseph Stalin, sent Christians to the camps and their deaths. From its first days the Gospel has faced an irrational and intractable resistance from evil, and Christians, bishops, clergy, and ordinary lay persons, have had to face the threats of torture and martyrdom.

Our human task is not to discern who must be the last person allowed into the lifeboat or which way to direct a trolley car. It is to take our place in the battle between intransigent evil and the unimaginable good of fellowship with God – even if we are weak. “But what are the «concrete possibilities of man?»». And of *which* man are we speaking? Of man *dominated* by lust or of man *redeemed* by Christ? This is what is at stake: the *reality* of Christ’s redemption. *Christ has redeemed us!* This means that he has given us the possibility of realizing *the entire* truth of our being; he has set our freedom free from the *domination* of concupiscence” (John Paul II 1993, 103).

BIBLIOGRAPHY

- Aquinas, Thomas. 1952. *Summa Theologiae*. Great Books of the Western World. Translated by Fathers of the English Dominican Province. Vols. 19-20. Chicago, London, Toronto: Encyclopedia Britannica.
- Aristotle. 1988. *Nicomachean Ethics*. Translated by David Ross and Revised by J.L. Ackrill and J.O. Urmson. New York: Oxford University Press.
- Auden, W.H. 1954. “September 1, 1939.” In: *The Major Poets: English and American*, by Charles M. Coffin (Editor), 518-520. New York: Harcourt, Brace & World.
- Francis. 2022. “Discorso del Santo Padre Francesco ai Partecipanti al Convegno Internazionale di Teologia Morale.” *The Holy See*. May 13. Accessed October 2023. <https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2022/may/documents/20220513-convegno-teologia-morale.html>.
- Fuchs, Joseph. 1990. “Good Acts and Good Persons.” In: *John Paul II and Moral Theology: Readings in Moral Theology No. 10*, by Charles E Curran and Richard A McCormick, 47-51. New York/Mahwah, NJ: Paulist.
- John Paul II. 1981. *Encyclical Laborem Exercens*. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana.
- John Paul II. 1986. *Encyclical „Dominum et Vivificantem”*. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana.
- John Paul II. 1993. *Encyclical: „Veritatis Splendor”*. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana.
- John Paul II. 1995. *Encyclical „Evangelium vitae”*. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana.
- McCormick, SJ, Richard A. 1989. *The Critical Calling: Reflections on Moral Dilemmas since Vatican II*. Washington, D.C.: Georgetown University Press.
- Plato. 1961a. “Republic.” In: *The Collected Dialogues of Plato*, by Plato, edited by Edith Hamilton and Huntington Cairns, translated by Paul Shorey, 575-844. Princeton: Princeton University Press.
- Plato. 1961b. “Symposium.” In: *The Collected Dialogues of Plato*, by Plato, edited by Edith Hamilton and Huntington Cairns, 526-574. Princeton: Princeton University Press.
- Vatican Council II. 1965. *„Gaudium et spes”: Pastoral Constitution on the Church in the Modern World*. Boston: Pauline Books & Media.
- Wojtyła, Karol. 1993. “Thomistic Personalism.” In: *Person and Community: Selected Essays*, by Karol Wojtyła, translated by Theresa Sandok, 167-175. New York, San Francisco: Peter Lang.

- Wojtyła, Karol. 2013. *Love and Responsibility*. Translated by Grzegorz Ignatik. Boston: Pauline Books & Media.
- Wojtyła, Karol. 2021. *Person and Act*. Vol. 1, in: *Person and Act and Related Essays*, by Karol Wojtyła, translated by Grzegorz Ignatik, 95-416. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.

ADRIAN J. REIMERS – holds a bachelor’s degree in mathematics from the University of Notre Dame and a doctorate from the Internationale Akademie für Philosophie in Liechtenstein. He now teaches philosophy at Holy Cross College in Indiana, and previously both philosophy and theology courses on John Paul II’s theology of the body at the University of Notre Dame. With his wife, Marie, Reimers lives in South Bend, Indiana. They are the parents of four grown children and grandparents of five.

Koncepcja przedmiotu aktu moralnego jako główny temat sporu o *intrinsece malum*

The Concept of the Object of the Moral Act as the Main Subject
of the Dispute over *Intrinsece Malum*

ROBERT PLICH

Kolegium Filozoficzno-Teologiczne
Polskiej Prowincji Dominikanów, Polska
roblich@dominikanie.pl
<https://orcid.org/0000-0002-9697-1623>

Abstract: The article presents the issue of so-called intrinsically evil acts forbidden by absolute moral prohibitions, which are the subject of the moral teaching of the Catholic Church, recalled and reaffirmed by John Paul II in his encyclical letter *Veritatis Splendor*. This teaching was contested and revised by some theologians after Vatican II. The paper presents the essence of this revision, which in time came to be known as proportionalism, and the influence on its genesis of an erroneous understanding of the object of a moral act called physicalism, which originated in the casuistic tradition. Next, the essential elements of the critique of proportionism were presented, especially the failure of its proponents to recognize the role and importance of the act of choice for the proper understanding of human action and the moral qualification of the entire act and its agent. In this context, one of the main points of contention between proportionalists and the Catholic theological, moral tradition is discussed, which is the concept of the object of the moral act. The paper also points out some of the consequences that this dispute may have on moral life and moral theory. The stated goals of the paper were achieved on the basis of the teaching of the Magisterium and the analysis of human action by St. Thomas Aquinas, using relevant biblical texts and arguments formulated in the contemporary theological debate triggered by the teaching of the encyclical *Veritatis Splendor*.

Keywords: Intrinsically evil acts; absolute moral prohibitions; object; end; circumstances; physicalism; proportionalism; intentionality; choice; *Veritatis Splendor*; St. Thomas Aquinas

Abstrakt: Artykuł przedstawia zagadnienie tzw. czynów wewnętrznie złych, zabronionych absolutnymi zakazami moralnymi, stanowiących przedmiot nauczania moralnego Kościoła katolickiego, przypomniany i potwierdzony przez Jana Pawła II w encyklice *Veritatis splendor*. Nauczanie to zostało poddane kontestacji i rewizji przez niektórych teologów po Soborze Watykańskim II. W pracy zaprezentowano istotę tej rewizji, która z czasem została określona jako proporcjonalizm oraz wpływ, jaki na jej genezę wywarło błędne rozumienie przedmiotu aktu moralnego zwane fizykalizmem, wywodzące się z tradycji kazuistycznej. Następnie zostały przedstawione zasadnicze elementy krytyki proporcjonalizmu, a zwłaszcza niedostrzeżenie przez jego zwolenników roli i znaczenia aktu wyboru dla właściwego rozumienia ludzkiego działania oraz dla moralnej kwalifikacji całego czynu i jego sprawcy. W tym kontekście omówione zostało jedno z podstawowych zagadnień spornych pomiędzy proporcjonalistami, a katolicką, teologiczną tradycją moralną, które stanowi koncepcja przedmiotu aktu moralnego. W artykule wskazano także na niektóre konsekwencje, jakie ten spór może wywierać na życie moralne i teorię moralności. Założone cele pracy zostały zrealizowane na podstawie nauczania Magisterium i analizy ludzkiego działania, dokonanej przez św. Tomasza z Akwinu, z wykorzystaniem odpowiednich tekstów biblijnych i argumentów sformułowanych we współczesnej debacie teologicznej, wywołanej nauczaniem encykliki *Veritatis splendor*.

Słowa kluczowe: czyny wewnętrznie złe; absolutne zakazy moralne; przedmiot; cel; okoliczności; fizykalizm; proporcjonalizm; intencjonalność; wybór; *Veritatis splendor*; św. Tomasz z Akwinu

Wprowadzenie

Po Soborze Watykańskim II, wraz z kontestacją katolickiego nauczania o wewnętrznym złu praktyk antykonceptyjnych, przypomnianego i potwierzonego przez Pawła VI w encyklice *Humanae vitae* (Paweł VI 1968, 14), niektórzy teologowie poddali rewizji i w całości odrzucili tradycyjne nauczanie Kościoła o tzw. czynach wewnętrznie złych i o absolutnych, uniwersalnych, i niezmiennych zakazach moralnych. Ich zdaniem nie istnieją takie wzorce zachowań, które byłyby moralnie złe same z siebie, powszechnie, niezależnie od konkretnego ich przypadku i tworzących go okoliczności. Tym samym opowiedzieli się za moralną dopuszczalnością, w niektórych okolicznościach, nie tylko aktów antykonceptyjnych, ale także innych czynów, uznanych przez Kościół jako wewnętrznie złe i absolutnie moralnie zabronione. Papież Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor* odrzucił stanowisko rewizjonistów, wskazując na jego sprzeczność z doktryną katolicką (Jan Paweł II 1993, 76-77, 79). Jednocześnie potwierdził, że w oficjalnej doktrynie moralnej Kościoła katolickiego oraz w wiernej jej katolickiej, teologicznej tradycji moralnej ważne miejsce zajmuje nauka o czynach wewnętrznie złych (*actus intrinsece mali*). Są to czyny moralnie złe same z siebie (*per se*), czyli ze względu na swój przedmiot

(*ex objecto*) i tym samym gatunek (*species*), niezależnie od celu ich sprawcy, pozostałych skutków i okoliczności. Z natury tych czynów wynika więc, że są one moralnie złe zawsze i wszędzie, i nie ma takich wyjątkowych przypadków, kiedy czyn wewnętrznie zły (czyli przedmiotowo czy gatunkowo zły) mógłby być moralnie dopuszczalny (Jan Paweł II 1993, 79-83, 90, 96; Sobór Watykański II 1965b, 27; Paweł VI 1967, 961; Paweł VI 1968, 14; Jan Paweł II 1984, 17; Katechizm Kościoła Katolickiego, 1753, 1755-1756, 1761)¹. A ponieważ porządek moralny jest powiązany z porządkiem zbawienia (2 Kor 5,10; Sobór Watykański II 1964, 16; 1965a, 7; Jan Paweł II 1993, 3, 12, 37, 72), to czyny wewnętrznie złe stanowią takie gatunki moralnie złych aktów ludzkich, które Pismo Święte i nauczanie Kościoła określa jako sprzeczne z czcią należną Stwórcy i uniemożliwiające dostęp do królestwa Bożego, o ile się ich nie porzuci i nie podejmie drogi nawrócenia (Rz 1,29-32; 1 Kor 6,9-10; Ga 5,19-21; Sobór Trydencki 1547, VI, 15. Sobór Watykański II 1965b, 27). Z tego powodu takie czyny są zabronione zawsze i w każdych okolicznościach (*semper et pro semper*) przez absolutne, uniwersalne i niezmiennie zakazy moralne, niedopuszczające jakichkolwiek wyjątków (Jan Paweł II 1993, 52, 82, 90-97).

Chociaż według tradycyjnej interpretacji, potwierdzonej przez Magisterium, Pismo Święte zapewnia o istnieniu czynów, zwanych w języku teologii „wewnętrznie” czy „przedmiotowo złymi”, to jednak nie wyjaśnia głębiej ich natury. W związku z tym niniejszy artykuł jest poświęcony przedstawieniu teologicznej koncepcji takich aktów. Nie sposób jednak w pełni zrealizować tego celu bez omówienia zasadniczej kwestii spornej, która pojawiła się w debacie na temat aktów wewnętrznie złych, a którą stanowi koncepcja przedmiotu ludzkiego czynu i leżąca u jej podstaw teoria ludzkiego działania. W artykule ukażemy więc jakie rozumienie tych zagadnień zakłada przyjęta przez teologów rewizjonistów metoda odkrywania i uzasadniania norm moralnych zwana proporcjonalizmem. Uwidocznimy przy tym różnię dzielącą ich rozumienie, od tego, założonego w katolickiej, teologicznej tradycji moralnej wiernej nauczaniu Magisterium. Wskażemy w jaki sposób do tego sporu przyczyniło się błędne podejście niektórych dawnych moralistów, zwane fizykalizmem, który z kolei usiłowałi przewyciężyć proporcjonalisci. Przedstawimy także na podstawie jakich tekstów biblijnych można wnioskować, że także Pismo Święte uczy o czynach wewnętrznie złych i absolutnych zakazach moralnych. Na koniec podejmiemy refleksję nad konsekwencjami, jakie spór o czyny wewnętrznie złe może mieć dla życia moralnego i dla koncepcji moralności.

¹ Zob. także św. Augustyn, *Contra mendacium*, cap. VII, 18; Św. Tomasz z Akwinu, *Sententia libri Ethicorum*, lib. 2 l. 7 n. 11; tenże, *Quaestiones de quodlibet*, IX, q. 7, a. 2; *De malo*, q. 15, a. 1, arg. 5 – ad 5; *Summa Theologiae* II-II, q. 64, a. 5, ad 3, q. 110, a. 3 co., ad 4, q. 154, a. 8; III, q. 68, a. 11, arg. 3 – ad 3; *In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta: Opuscula theologica*, II, 1168.

W niniejszych rozważaniach będziemy korzystać z analizy ludzkiego działania, dokonanej przez św. Tomasza z Akwinu. Sięga do niej także Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor*, potwierdzając jej wnikliwość i aktualność (Jan Paweł II 1993, 78). Pomocne okażą się dla nas szczegółowe odniesienia do tekstów Tomaszowych, na które więcej światła rzuciła późniejsza debata, wywołana encykliką *Veritatis splendor*, a której siłą rzeczy encyklika nie mogła uwzględnić. Bez wątpienia teologia Tomaszowa w różnej mierze przyczyniła się do ukształtowania dominującego nurtu katolickiej, teologicznej tradycji moralnej i miała znaczący wpływ na formułowanie nauczania Kościoła. W związku z tym nawet niektórzy rewizjoniści, chcąc uwierzytelnić swoją metodę, próbowali pokazać, że znajduje ona potwierdzenie w tradycji i usiłowali to uzasadnić odwołując się do tekstów Tomaszowych. Krytyka, która ich za to spotkała, siłą rzeczy musiała także odwoływać się do dzieł św. Tomasza, dlatego obecnie trudno zajmować się tym zagadnieniem zupełnie abstrahując od tradycji teologicznej zainspirowanej myślą Akwinaty.

I. Podstawowe założenie dla koncepcji czynów wewnętrznie złych

Koncepcja czynów wewnętrznie – czyli przedmiotowo – złych zakłada określoną teorię ludzkiego działania, według której w każdym podstawowym czynie świadomym i dobrowolnym, zwanym czynem ludzkim lub aktem moralnym, można wyróżnić – przynajmniej *implicite* – trzy elementy konstytutywne, ze względu na które dokonuje się oceny moralnej całego aktu. Elementami tymi są: przedmiot, cel sprawcy, czyli intencja i okoliczności. Tradycyjnie zwane są one źródłami moralności (*fontes moralitatis*) (Katechizm Kościoła Katolickiego, 1750; Jan Paweł II 1993, 74, 82). Przede wszystkim przedmiot oraz cel sprawcy wywierają istotny, wartościujący wpływ na moralną jakość całego aktu w taki sposób, że aby czyn był moralnie dobry, zarówno jego przedmiot, jak i cel muszą być dobre, natomiast wystarczy jeśli tylko jeden z nich będzie zły, aby cały czyn był moralnie zły (*bonum ex integra causa, malum ex quoquomque defectu* – ST, I-II, q. 18, a. 4, ad 3; q. 19 a. 6, ad 1; q. 20, a. 2; May 1984, 579).

Brak odpowiedniej teorii ludzkiego działania i powiązanego z nią rozróżnienia źródeł moralności, a zwłaszcza nieadekwatne ujęcie tego, czym jest przedmiot aktu ludzkiego, mogą powodować niewłaściwe rozumienie koncepcji czynów wewnętrznie złych, a w związku z tym nawet jej całkowite odrzucenie.

2. Fizykalizm jako źródło nieporozumień w ujęciu przedmiotu czynu ludzkiego

Jedną z częstszych przyczyn niezrozumienia koncepcji czynów wewnętrznie złych i – siłą rzeczy – absolutnych zakazów moralnych jest błędne ujęcie przedmiotu aktu ludzkiego, zwane czasami fizykalizmem czy fizycyzmem.

Fizykalizm polega na pomyleniu formy (aspektu czy wymiaru) moralnej czynu ludzkiego, dostrzegalnej z perspektywy osoby działającej, z formą naturalną, dostrzegalną z perspektywy zewnętrznego obserwatora (ST, I-II, q. 1, a. 3, ad 3; q. 18, a. 5, ad 3.). Fizykaliści nie dostrzegają wyraźnie intencjonalnego charakteru czynów ludzkich i postrzegają je głównie w perspektywie fizycznej przyczynowości, zaniedbując znaczenie, jakie dla zrozumienia ludzkiego działania mają akty woli, którymi są intencje i wybory. Według skrajnego i konsekwentnego podejścia fizykalistycznego (którego raczej nie prezentowano w czystej postaci) wystarczy, że ktoś spowoduje swoim działaniem jakiś stan rzeczy w materialnym, fizycznym świecie, aby została mu za to przypisana sprawczość i tym samym odpowiedzialność moralna. Takiemu podejściu towarzyszy naturalistyczne rozumienie zła jako sprzeczności z naturą ludzką, postrzeganą naturalistycznie, a nie metafizycznie.

Przykładem fizykalistycznego rozumienia przedmiotu ludzkiego czynu byłoby określanie go np. jako używanie narządów płciowych niezgodnie z ich naturą, ale natura ta rozumiana byłaby wówczas głównie biologicznie. Podejście fizykalistyczne nie odwołuje się do celowości metafizycznie rozumianej natury ludzkiej, której spełnienie polega przecież także na realizacji dóbr duchowych. Tymczasem według stanowiska wolnego od fizykalizmu, o jakości moralnej używania narządów płciowych, decyduje jego zgodność lub sprzeczność z dobrem natury ludzkiej, jakim jest miłość oblubieńcza i rodzicielstwo, a dobro to nie sprowadza się do kategorii czysto biologicznych.

Fizykalizm i naturalizm były błędami, które często przytrafiały się moralistom wywodzącym się z tradycji zdominowanej przez omawianie kazuśw sumienia, prezentowanej w XVII-, XVIII-, XIX-wiecznych podręcznikach teologii moralnej. Wspomniani moraliści nie podważali nauki o czynach wewnętrznie złych, lecz prezentowane przez nich fizykalistyczne i naturalistyczne rozumienie przedmiotu czynu ludzkiego prowadziło często do argumentów o niskiej jakości intelektualnej, i siłą rzeczy do dyskredytacji teologii moralnej.

3. Proporcjonalizm jako próba przezwyciężenia ograniczeń fizykalizmu kazuistów

Po Soborze Watykańskim II chciano odnowić teologię moralną i przezwyciężyć fizykalizm, w który popadli kazuiści. Jedną z prób takiej odnowy było stanowisko teologicznomoralne zwane proporcjonalizmem². Nazwa ta wywodzi się od typowego dla tego stanowiska kryterium moralnej ewaluacji czynów ludzkich, jakim jest tzw. proporcjonalna racja, czyli optymalna proporcja pomiędzy tzw. przedmoralnym dobrem, a przedmoralnym złem obecnym w czynie i jego skutkach w określonym przypadku. Według proporcjonalistów przedmoralne (lub pozamoralne, ontyczne, fizyczne) dobro i zło to takie, które nie ma jeszcze charakteru moralnego, niezależnie od tego czy jest spowodowane przez podmiot działający rozmyślnie, czy nierozmyślnie. Dopiero, jeśli czyn cechuje się wspomnianą optymalną proporcją pomiędzy spowodowanym nim przedmoralnym dobrem a złem, wówczas można ocenić, że jest on moralnie słuszny. Jeśli zaś brakuje mu takiej proporcji, wówczas jest on moralnie niesłuszny³ (Janssens 1972, 115; McCormick and Ramsey 1978, 38; Fuchs 1979, 119-122). Zamiast jednak uwolnić od fizykalizmu rozumienie przedmiotu czynu ludzkiego, proporcjonalisci przejęli je po kazuistach i próbowali przekroczyć jego ograniczenia przez przeniesienie akcentu w moralnej ewaluacji z tzw. aktu samego w sobie na dalsze intencje, przewidywalne skutki i znaczące okoliczności (Pinckaers 2005, 243-244, 246, 249, 252; Rhonheimer 2000, XV-XVIII; 2008a, 67; 2008b, 71, 74, 86). Twierdzili bowiem, że aby właściwie ocenić moralnie ludzkie działanie nie wystarczy ograniczać tej oceny do działania samego w sobie (np. takiego jak: zabicie człowieka, mówienie nieprawdy, zabranie cudzej własności, stymulacja organów płciowych, usu-

² Nazwę „proporcjonalizm”, zdaniem Russella Shawa, wymyślił Germain Grisez (Russell 1997, 541), natomiast według Christophera Kaczora jej autorem jest William E. May (Kaczor 2002, 31).

³ Stosowane przez proporcjonalistów rozróżnienie, pomiędzy moralną słusnością i niesłusnością, a moralną dobrocią i złością, zostało przez nich zapożyczzone z teorii konsekwencjalistycznych, a do filozofii moralnej wprowadził je W.D. Ross (Ross 1930). Moralnie słuszne jest takie działanie, które niezależnie od wolnej woli człowieka przyczynia się do realizacji optymalnej proporcji pomiędzy dobrymi a złymi konsekwencjami w określonej sytuacji, dotyczącymi takich dóbr jak życie, zdrowie, integralność fizyczna, dobra materialne itp. Dobro i zło w konsekwencji ma jednak wówczas charakter przedmoralny. Jeśli zaś brakuje wspomnianej optymalnej proporcji, wówczas działanie jest moralnie niesłuszne. Natomiast moralnie dobre lub złe są te działania, które wypływają z wolnej woli człowieka i określają wolę i osobę jako moralnie dobrą lub złą. Słusność lub niesłusność danego działania zależy więc od wyniku ważenia przedmoralnie dobrych i złych konsekwencji. Jednak według takiego ujęcia, moralna dobroć lub złość działania, ludzkiej woli czy osoby wcale nie zależy od słusności lub niesłusności działania, lecz od życzliwości i szacunku dla innych osób, i dla ich autonomii, od dobroczynności wyświadczanej innym i od sprawiedliwości. Więcej na temat rozróżnienia i tym samym rozszczępienia pomiędzy moralną słusnością a moralną dobrocią oraz na temat niejasności, jakie taki zabieg generuje – zob. Rhonheimer, 2008b, 49-58. Por. także Jan Paweł II 1993, 75.

nięcie organu z ludzkiego ciała, itp.), gdyż takie działanie bez odniesienia do celu oraz do unikatowej konfiguracji innych skutków i okoliczności pozostaje ich zdaniem jedynie zewnętrznym zachowaniem, mającym charakter czysto fizyczny i tym samym przedmoralny. To samo zewnętrzne zachowanie może występować w odmiennych czynach, różniących się intencją sprawcy, skutkami i specjalnymi okolicznościami. Np. zabicie człowieka jest fizycznym, zewnętrznym zachowaniem, które może być dokonane dla pozbycia się kogoś, dla zemsty, obrony koniecznej itp. Z tego powodu, zdaniem proporcjonalistów, samo tylko zewnętrzne zachowanie nie może stanowić przedmiotu aktu moralnego. Proporcjoniści utrzymywali zatem, że aby właściwie uchwycić przedmiot czynu ludzkiego, należy wziąć pod uwagę nie tylko akt sam w sobie, ku któremu kieruje się wybór osoby działającej, ale także racje, dla jakich osoba ta dokonuje konkretnego wyboru. W związku z tym proporcjoniści poszerzyli rozumienie przedmiotu czynu ludzkiego i objęli nim złożoną całość, na jaką składa się nie tylko akt sam w sobie, ale także intencja dalsza działającego podmiotu oraz niektóre dodatkowe okoliczności i przewidywalne skutki (Knauer 1994, 14-26; McCormick 1994, 501, 503-504; Rhonheimer 2008c, 73, 77-86). W ten sposób charakterystyczne dla proporcjonalizmu poszerzone rozumienie przedmiotu aktu ludzkiego zaciera granice pomiędzy poszczególnymi źródłami moralności i tym samym podważa rację wyodrębnienia, i niezależnej oceny moralnej każdego z nich.

4. Stosunek proporcjonalistów do przedmiotu i gatunku czynów ludzkich

Proporcjoniści nie zgadzali się z zarzutem, przypisującym im usprawiedliwienie za pomocą proporcjonalnej racji czynów przedmiotowo złych – takich jak morderstwo, cudzołóstwo, gwałt, kłamstwo, okaleczenie, kradzież itp. Ich zdaniem taki zarzut nierzetelnie zrównuje ich stanowisko z konsekwencjalizmem lub utylitaryzmem (Curran 1979, 352-354; Cahill, 1984, 127-132). Także Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor* dostrzega, że wielu zwolenników proporcjonalizmu odcina się od utylitaryzmu czy pragmatyzmu, których przedstawiciele w ocenie moralnej czynów ludzkich nie odwołują się do obiektywnych kryteriów dobra, takich jak prawdziwy, ostateczny cel człowieka. Papież zauważa także, że proporcjonalistyczna metoda odkrywania norm moralnych jest wyrazem uzasadnionych skądinąd poszukiwań coraz bardziej przekonujących argumentów racjonalnych dla usprawiedliwienia wymogów życia moralnego (Jan Paweł II 1993, 74).

Tym niemniej niektórzy proporcjoniści zarzucali autorowi encykliki tendencyjną prezentację i krytykę ich stanowiska (np. McCormick 1994, 483). Jak

można przypuszczać uważali, że papież nie dość wyraźnie odróżnia proporcjonalizm od konsekwencjalizmu. W związku z tym zapewne uznaliby, że jest całkowicie bezprzedmiotowe kierowanie pod ich adresem krytyki konsekwencjalizmu. Przykładowo według nich nie byłoby zasadne wytaczanie przeciwko nim filozoficznego argumentu z niemożliwości przewidzenia wszystkich konsekwencji czynu w celu dokonania wymaganej przez konsekwencjalizm racjonalnej kalkulacji tych dobrych i tych złych (co czyni Jan Paweł II 1993, 77). Podobnie sądziliby, że nie dotyczy ich biblijny argument z zakazu czynienia zła, aby uzyskać czy zachować dobro (Rz 3,8; Mk 8,36; Jan Paweł II 1993, 78, 92). Według nich proporcjonalizm ani nie neguje, ani nie usprawiedliwia czynów przedmiotowo złych, tylko inaczej ujmuje przedmiot czynu ludzkiego, poszerzając go o wspomniane intencje, specjalne okoliczności i takie skutki, które da się przewidzieć (McCormick 1994, 487-488, 496, 498). A ponieważ konfiguracja tych dodatkowych czynników zwykle ma charakter unikatowy dla każdego przypadku ludzkiego działania, dlatego przedmiot takiego działania ma również charakter unikatowy. Z uwagi zatem na niepowtarzalny charakter poszerzonego przedmiotu nie ma dwóch ściśle takich samych czynów, których poszerzone przedmioty byłyby zupełnie identyczne. Z tego powodu, na podstawie poszerzonych przedmiotów, nie można dokonywać systematycznego podziału czynów na gatunki. Można wprowadzić wyróżnić pewne, powtarzalne, zewnętrzne zachowania, których istotne, uniwersalne cechy stanowiłyby coś, co można by nazwać behawioralnymi wzorcami, czy modelami ludzkiego postępowania, ale ich cechy moralne, z uwagi na ich zależność od zmiennych konsekwencji i okoliczności, nie mają znamion powszechności i nie poddają się systematyzacji gatunkowej. W związku z tym dla proporcjonalisty czyn przedmiotowo zły nie oznacza czynu gatunkowo złego, czyli złego z natury wspólnej dla określonego moralnego gatunku czynów. Jeśli jakiś czyn jest niesłuszny, to jest takim jednostkowo tylko w konkretnych okolicznościach i nie stanowi powszechnego wzorca złego zachowania, zabronionego w każdych okolicznościach. Według takiej logiki nie istnieje zatem kategoria czynów moralnie złych ze swej natury, czyli wewnętrznie złych, a więc takich, które są moralnie złe zawsze i w każdych okolicznościach (Fuchs 1979, 121, 124).

A zatem, inaczej rzecz ujmując, według proporcjonalistów czyny takie jak: morderstwo, ludobójstwo, gwałt, cudzołóstwo, prostytutka, kłamstwo, tortury, okaleczenie, kradzież, niewolnictwo, itp. nie mogą być usprawiedliwione proporcjonalną racją. Jeśli natomiast w określonym przypadku na pewno występuje proporcjonalna racja, to wówczas czyny takie, które w przeciwnym razie mogłyby być postrzegane jako morderstwo, gwałt, cudzołóstwo, itp. w rzeczywistości nimi nie są i nie zasługują na takie nazwy (McCormick 1994, 487-488. Zob. także polemikę Rhonheimera z McCormickiem: Rhonheimer 2008c, s. 93). Nazwy te bowiem nie definiują aktów abstrakcyjnie, lecz razem

z warunkami lub okolicznościami, w których te akty stają się niemoralne (Cahill 1993, 1618-1619). A ponieważ takie warunki i okoliczności mogą być rozpoznane jedynie w konkretnych sytuacjach, to zdaniem proporcjonalistów nie ma kategorii czynów moralnie złych zawsze i w każdych okolicznościach, niezależnie od warunków i tła składającego się na konkretne sytuacje. Stąd, zdaniem proporcjonalistów, ogólna norma zakazująca określonego gatunku zewnętrznego zachowania nie rozstrzyga jeszcze, czy konkretny akt jest słuszny, czy niesłuszny, lecz jedynie dostarcza nam nazwy na to, czego nie akceptujemy (Rhonheimer 2008c, 93).

5. Czynniki chroniące tradycyjną doktrynę katolicką przed błędem fizykalizmu

Wbrew fizykalizmowi kazuistów i proporcjonalistów, katolicka, teologiczna tradycja moralna ugruntowana na rzetelnej analizie koncepcji św. Tomasza z Akwinu, zakłada intencjonalny charakter ludzkiego działania, angażujący akty woli oświeconej przez rozum (ST, I-II, q. 18, a. 6; Jan Paweł II 1993, 78), a także metafizycznie rozumianą naturę ludzką wraz z dynamizmem jej wewnętrznej celowości⁴. Tradycyjna doktryna o źródłach moralności, nie kwestionując wzajemnego powiązania przedmiotu, celu i okoliczności w jednym akcie, zakłada jednak wyraźnie ich rozróżnienie, odrębne rozumienie, a co za tym idzie także odrębną ocenę każdego z nich, niezależną od rozumienia i oceny pozostałych. Dzieje się tak dlatego, że u podstaw wyodrębnienia takich źródeł moralności, jakimi są przedmiot czynu ludzkiego i jego cel, nie leży jedynie struktura fizycznych zależności przyczynowo skutkowych, lecz leży przede wszystkim określona struktura intencjonalności, czyli określona struktura powiązanych ze sobą odrębnych aktów woli.

⁴ W przeszłości w filozoficznych i teologicznych teoriach moralnych, pojawiły się dwa odmienne sposoby pojmowania ludzkiej natury: (1) koncepcja metafizycznie i dynamicznie rozumianej natury wraz z jej wewnętrzną celowością oraz (2) koncepcja naturalistycznie i statycznie rozumianej natury, bez uwzględniania metafizycznego dynamizmu jej wewnętrznej celowości. Te odmienne koncepcje warunkowały następnie odmienne sposoby rozumienia prawa naturalnego i innych zagadnień moralnych. Koncepcja naturalistyczna i statyczna natury ludzkiej w sposób nieuprawniony nadaje faktom biologicznym, psychicznym i społecznym rangę moralną, a ci, którzy usiłują z tak rozumianej natury wyprowadzić powinności moralne, popadają w tzw. błąd naturalistyczny. Natomiast koncepcja metafizyczna ludzkiej natury zakłada charakteryzujący ją dynamizm naturalnych inklinacji, skierowanych ku określonym celom – dobrom, mającym także charakter duchowy. Ich realizacja stanowi o spełnieniu człowieka. Na podstawie tej wewnętrznej celowości natury można wskazać, co należy czynić i czego unikać, aby osiągnąć wspomniane naturalne cele – dobra. Z takiej teleologicznie zorientowanej natury ludzkiej można zatem wyprowadzić powinności i uniknąć błędu naturalistycznego (Grisez 1997, 103-106).

Zgodnie więc z głównym nurtem katolickiej, teologicznej tradycji moralnej, którego doktrynalną wartość potwierdził Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor*, w każdym ludzkim akcie istnieje odrębny akt woli, skierowany na przedmiot i odrębny akt woli, skierowany na cel. Ku przedmiotowi kieruje się akt woli zwany wyborem lub intencją bliższą, a ku celowi skierowany jest akt woli zwany zamiarem, lub intencją dalszą, lub po prostu intencją. Przedmiot i cel działania nie istnieją niezależnie od skierowanego ku każdemu z nich specyficznego aktu woli. Od struktury aktów woli zależy więc, który z fizycznych stanów rzeczy, czy procesów będzie wybrany i tym samym będzie konstytuował przedmiot aktu, i który ze skutków będzie zamierzony i będzie stanowiął jego cel. Z tego też powodu w katolickiej, teologicznej tradycji moralnej, wiernej nauczaniu Kościoła, przedmiot czynu ludzkiego nie jest rozumiany szeroko, lecz ściśle jako najbliższy cel aktu woli zwanego wyborem (intencją bliższą) i to jego rozumienie jest niezależne od celu całego działania, ku któremu jest skierowany akt woli zwany intencją (intencją dalszą lub zamiarem – Jan Paweł II 1993, 78; ST, I-II, q. 12, 13)⁵.

⁵ Święty Tomasz z Akwinu używa terminu *finis* na określenie trzech różnych celów. Po pierwsze, posługując się określeniem *finis*, Tomasz czasem ma na myśli cel ostateczny – *finis ultimus*. Po drugie, Akwinata używa terminu *finis*, aby określić nim cel wewnętrznego aktu woli, czyli intencję (dalszą) osoby działającej. Ten cel św. Tomasz określa także bardzo rzadko jako cel działającego – *finis operantis*, czyli cel osoby działającej. Po trzecie, przez słowo *finis* Tomasz rozumie również cel wyboru woli, będący jednocześnie celem wybranej czynności, którą Tomasz nazywa aktem wewnętrznym (zob. niżej). Ten cel św. Tomasz bardzo rzadko nazywa także celem czynności – *finis operis*. Ponieważ zewnętrzna czynność wraz z jej celem jest wybrana przez wolę, to cel zewnętrznej czynności jest jednocześnie celem wyboru woli. W ten sposób *finis operis* jest podstawową intencjonalną treścią ludzkiego działania, a konkretnie wyboru, bez której całe działanie nie byłoby ludzkim działaniem, lecz pozostawałoby jakimś fizycznym zdarzeniem w świecie zewnętrznym (sformułowanie *basic intentional content* na określenie treści wyboru i tym samym przedmiotu czynu ludzkiego pochodzi od M. Rhonheimera i jest wielokrotnie używane w jego artykułach cytowanych w tej pracy). Wybrany cel czynności nadaje czynowi ludzkiemu jego gatunek (por. Super Sent., lib. 4, d. 16, q. 3, a. 1, qła. 2, ad 3; zob. także Super Sent., lib. 2, d. 1, q. 2, a. 1, co.).

Charakterystyczne dla powyższego rozróżnienia celów terminy *finis operis* i *finis operantis* są przez Tomasza używane rzadko, a ich powierzchowne rozumienie, oparte na prostej percepcji znaczeń łacińskich słów, może być mylące. Nazwa *finis operis* w odróżnieniu od *finis operantis* może bowiem błędnie sugerować jakoby cel czynności był niezależny od osoby działającej i jakoby sam z siebie stanowił o naturalnej teleologii, która jako taka nadawałaby określonej czynności jej moralne znaczenie. Takie jednak rozumienie nie oddaje poprawnie myśli św. Tomasza. Bywało ono w przeszłości przyczyną fizykalistycznych interpretacji ludzkiego działania. Tymczasem sama przecież czynność jest aktem osoby działającej, ponieważ jest świadomie wybrana przez jej wolę. Nawet gdy osoba posługuje się jakimś naturalnym procesem i jego naturalnym celem, to proces ten wraz z jego celem zostaje rozpoznany przez rozum praktyczny jako swego rodzaju praktyczne dobro, ku którego używaniu osoba kieruje swój akt woli zwany wyborem. Wybór zaś sprawia, że rozmyślnie używanie tego naturalnego procesu, rozpoznanego wcześniej i osądzonego przez rozum praktyczny, nie jest już jedynie zdarzeniem naturalnym, lecz staje się intencjonalną treścią woli, określającą ją moralnie. Wybrane przez wolę używanie procesu naturalnego jest przypisywane podmiotowi działającemu i stanowi przedmiot czynu ludzkiego. Tak więc *finis operis* jest przedmiotem aktu ludzkiego,

W związku z tym, w przeciwieństwie do proporcjonalizmu i konsekwencjalizmu, według głównego nurtu katolickiej, teologicznej tradycji, moralna ocena celu nie wpływa na moralną ocenę przedmiotu ani odwrotnie: moralna ocena przedmiotu nie wpływa na moralną ocenę celu, chociaż każda z tych ocen wpływa na moralną jakość całego działania. Z tego powodu, zgodnie z tradycyjnym ujęciem, istnieją działania świadome i dobrowolne, które są zawsze moralnie złe, ponieważ ich przedmiot jest zły niezależnie od celu zamierzonego przez osobę działającą, a także niezależnie od przewidywanych konsekwencji i innych okoliczności takiego działania. Intencje i okoliczności mogą wprawdzie modyfikować ciężar moralnego zła takich czynów i odpowiedzialność moralną ich sprawcy, ale nie mogą całkowicie usunąć tego zła z tych aktów i zamienić ich w działania moralnie dopuszczalne (Jan Paweł II 1993, 77, 80-81). Co więcej, ponieważ tradycja zakłada intencjonalny charakter każdego ludzkiego czynu, angażujący odrębne akty woli oświeconej przez rozum, to w tradycyjnym ujęciu ocena przedmiotu, celu i wpływu okoliczności ma charakter moralny, a nie przedmoralny jak twierdzą proporcjoniści⁶.

6. Przedmiot czynu ludzkiego w ujęciu katolickiej, teologicznej tradycji moralnej, wiernej nauczaniu Magisterium

Wbrew interpretacji proporcjonalistów, którzy odczytywali tradycję przez pryzmat fizykalizmu kazuistów, główny nurt katolickiej teologii moralnej, wiernej nauczaniu Magisterium, ukształtowanej przed okresem kazuistyki, nie definiował przedmiotu czynu ludzkiego fizykalistycznie. Przedmiotem czynu nie jest zewnętrzne, fizyczne zachowanie jako takie, czyli innymi słowy, nie jest nim behawioralny wzorzec działania sam w sobie. Wola nie pragnie przecież określonych fizycznych zachowań, jedynie dla ich fizyczności, lecz wybiera je wraz z ich znaczeniem i z uwagi na to znaczenie, jakie zachowania te dla niej mają. Wola wybiera więc zawsze określone zachowanie pod postacią czegoś jeszcze, ku czemu kieruje swój wybór uformowany przez rozum (ST, I-II, q. 13, a. 1; q. 19, a. 1, ad 3; a. 3, co.; q. 20, a. 1, ad 1). Mianowicie, wola zawsze pragnie określonych fizycznych zachowań i wywołanych przez nie fizycznych stanów rzeczy i procesów pod postacią jakiegoś dobra – prawdziwego lub pozornego. Wola jest przecież władzą pożądania rozumnego, której celem jest rozumnie poznane dobro (por. np. ST, I, q. 82, a. 2, ad 1; a. 3, co.; a. 4, co.,

gdyż jest bezpośrednim celem aktu wyboru, dokonanego przez wolę poinformowaną przez rozum (Rhonheimer 2008b, 61-62; zob. także Grisez 1997, 247, przyp. 3).

⁶ Święty Tomasz z Akwinu wyraźnie wskazuje na dobrowolny i tym samym moralny charakter tego, co nazywa aktem zewnętrznym, od którego przedmiotu cały czyn wywodzi swój gatunek (ST, I-II, q. 18, a. 6, co.).

ad 1; a. 5, co.). Tymczasem same tylko fizyczne zachowania, fizyczne stany rzeczy czy procesy nie mają jeszcze kwalifikacji aksjologicznej, nie stanowią ani dobra, ani zła, nawet przedmoralnego. Nie są one jako takie atrakcyjne dla woli i nie pobudzają do działania. W związku z tym nie mogą być ani wybranym przez wolę przedmiotem, ani zamierzonym przez nią celem. Dopiero jeśli rozum oceni te fizyczne zachowania jako dobre i warte realizacji (czy to jako dobre same w sobie – np. szlachetne lub przyjemne – czy też jako użyteczne dla realizacji innego dobra), wówczas mogą one stać się przedmiotem pragnienia woli. Przez swój świadomy i dobrowolny wybór jakiegoś fizycznego zachowania człowiek zajmuje określoną pozycję wobec dobra lub zła, uchwyconą w wyniku osądu rozumu praktycznego. Wybrane w taki sposób zachowanie nie jest jedynie naturalnym zdarzeniem, stanowiącym przedmoralne (czy pozamoralne) dobro lub zło, lecz składa się na przedmiot czynu ludzkiego, mający jakość moralną, w głównej mierze decydującą o kwalifikacji moralnej całego działania i jego sprawcy (Rhonheimer 2008b, 46-47).

Przedmiot czynu ludzkiego to jego konstytutywny element, wyraźnie różniący się od celu i okoliczności, i mający moralnie istotne cechy, które nie zmieniają się pod wpływem celu i okoliczności. Stąd różne czyny, skierowane do różnych celów i dokonywane w odmiennych okolicznościach mogą mieć ten sam przedmiot. Na podstawie wspólnego przedmiotu można mówić o naturze takich czynów i tym samym o ich gatunku moralnym (ST, I-II, q. 18, a. 2 co.; a. 5 co.). Gatunki aktów moralnych są ukonstytuowane z form, z powodu których są uchwycone poznawczo przez rozum (*species moralium actuum constituuntur ex formis prout sunt a ratione conceptae* – ST, I-II, q. 18, a. 10, co.). A skoro o gatunku czynu ludzkiego decyduje jego przedmiot, to forma gatunku jest jednocześnie formą przedmiotu. Uchwycona poznawczo przez praktyczny rozum forma przedmiotu jest następnie poddana przezeń wartościowaniu w świetle jej zgodności lub niezgodności z obiektywnym kryterium dobra. Przedmiot czynu ludzkiego nie jest więc czysto fizycznym zachowaniem, lecz jest działaniem intencjonalnym, którego forma jest najpierw uchwycona poznawczo i wartościowana moralnie przez rozum, i które w tej właśnie formie jest następnie wybrane i tym samym urzeczywistniane przez wolę (ST, I-II, q. 13, a. 1; q. 19, a. 1, ad 3; a. 3, co.; q. 20, a. 1, ad 1)⁷. Także Jan Paweł II wielokrotnie przypomina na

⁷ Wywody św. Tomasza z Akwinu bywają czasem dość zawile, a użyta przez niego terminologia jest szczegółowa i złożona, co może powodować pewne niejasności interpretacyjne. Np. czasami wybrane działanie Tomasz nazywa „aktem zewnętrznym” i odróżnia go od zamierzenia celu, który nazywa „wewnętrznym aktem woli”. Zewnętrzny akt to akt innej władzy (np. rozumu, jakiejś części ciała, władz zmysłowych czy władzy motorycznej) wybrany i nakazany przez wolę. Wola sama z siebie nie dokonuje zewnętrznych aktów, a one nie są jej aktami. Jednak wola używa innych władz i ich aktów do osiągnięcia zamierzonych celów, w związku z tym akty tych władz wybrane i nakazane przez wolę zwane są przez Tomasza aktami zewnętrznymi. Zdaniem Tomasza zewnętrzny akt ma się do wewnętrznego aktu woli tak, jak materia do formy według hylemorficznej koncepcji bytu.

łamacz encykliki *Veritatis splendor*, że przedmiot czynu ludzkiego uchwycony i wartościowany moralnie przez rozum jest czynnikiem decydującym o moralnej ocenie całego czynu. Obiektywne kryterium tej oceny stanowi zgodność lub niezgodność przedmiotu i tym samym całego czynu dobrowolnego z realizacją celów naturalnych inklinacji (ST, I-II, q. 94, a. 2), czyli tzw. dóbr natury ludzkiej, czy według innej koncepcji: dóbr dla osoby⁸. Wbrew naturalistycznemu redukcjonizmowi dobra te mają zawsze także wymiar duchowy, a ich urzeczywistniania strzegą przykazania prawa naturalnego. Jeśli czyn jest zgodny z realizacją tych dóbr, to siłą rzeczy jest także zgodny z urzeczywistnianiem dobra całej osoby i może być przyporządkowany do ostatecznego dobra i celu, jakim jest Bóg (Jan Paweł II 1993, 72, 73, 78, 79, zob. także 13, 48).

Samo uchwycenie formy przedmiotu potencjalnego działania nie stanowi jeszcze czynu ludzkiego. Dopiero wybór woli sprawia, że zaproponowane przez rozum działanie przestaje być potencjalne i staje się aktualnym czynem ludzkim. Wprawdzie zdarzają się czasem sytuacje, kiedy zewnętrzne wykonanie działania zostaje udaremnione w wyniku różnych przeszkód, tym niemniej podjęta już decyzja woli określa moralnie osobę, która usiłowała dokonać tego działania. Wraz z dokonaniem wyboru określonej możliwości działania, urzeczywistnia się także porządek lub nieporządek, charakteryzujący wybrane

W związku z tym przedmiot zewnętrznego aktu może być nazwany materią czynu (por. ST, I-II, q. 18, a. 6; zob. także ST, I-II, q. 17, a. 4, co.; q. 13, a. 1; q. 16, a. 1). Rozumiejąc najwyraźniej, że takie porównanie może generować błędne rozumienie przedmiotu czynu jako czegoś fizycznie materialnego, Tomasz zaznacza, że materia, jaką stanowi przedmiot aktu zewnętrznego, nie jest fizyczną materią, z której utworzony jest przedmiot (*materia ex qua*), lecz jest materią, której dotyczy działanie (*materia circa quam*), stąd taka materia ma poniekąd rację formy, nadającej działaniu gatunek (por. ST, I-II, q. 18, a. 2, ad 2). Forma ta jest uprzednio uchwycona poznawczo przez rozum (por. ST, I-II, q. 18, a. 10 i a. 5), stąd akt zewnętrzny wraz z materią, której dotyczy, staje się przedmiotem woli, o ile jest uprzednio proponowany woli przez rozum jako jakieś dobro uchwycone i porządkowane przez rozum (*actus exterior est obiectum voluntatis, in quantum proponitur voluntati a ratione ut quoddam bonum apprehensum et ordinatum per rationem* – ST, I-II, q. 20, a. 1, ad 1). Akt zewnętrzny odnosi się więc do określonego przedmiotu, lecz ten przedmiot wraz ze skierowanym ku niemu aktem zewnętrznym zostają uchwycone poznawczo i oceniane przez rozum, który następnie przedstawia akt zewnętrzny i jego przedmiotową treść woli do wyboru. W ten sposób akt zewnętrzny, wraz z jego przedmiotową treścią, staje się przedmiotem wyboru woli i tym samym przedmiotem całego działania. Akt zewnętrzny nie jest fizycznym procesem, gdyż jest dobrowolny i w związku z tym ma charakter moralny (por. ST, I-II, q. 18, a. 6, co.; May 1984, 573-595). Wnikliwą analizę aktu zewnętrznego przedstawia M. Rhonheimer (Rhonheimer 2008d, zob. zwłaszcza 200-209).

Wcześniej św. Tomasz zaznacza, że także w samym wyborze można wyróżnić od strony woli aspekt materialny i od strony rozumu aspekt formalny. Aspekt materialny wyboru polega na zwróceniu się woli ku temu, co rozum przedstawia jej jako dobro przez odniesienie tego do celu. Natomiast aspekt formalny polega na samym przedstawianiu przez rozum woli czegoś jako dobro przez odniesienie tego do celu (por. ST, I-II, q. 13, a. 1, co.).

⁸ Wydaje się, że Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor* (nr 79) nawiązuje do fenomenologii Ditricha von Hildebranda i do jego koncepcji „dóbr dla osoby” oraz ich relacji do „dobra osoby” (np. Hildebrand 1975). Papież interpretuje „dobra dla osoby” w kontekście prawa naturalnego.

działanie. Ten porządek lub nieporządek z racji tego, że jest wybrany wraz z działaniem, ma charakter moralny, a nie przedmoralny (czy pozamoralny). Wybrany wraz z działaniem jego porządek lub nieporządek zostaje następnie wprowadzony do woli i ją naznacza, niezależnie od tego, do jakiego zewnętrznego stanu rzeczy taki wybór doprowadzi. W ten sposób wola ludzka, poprzez swoje wybory, zajmuje określoną pozycję wobec specyficznego dobra lub zła i tym samym kwalifikuje moralnie samą siebie, stając się dobrą lub złą wolą. Siłą rzeczy taka wola jednocześnie kwalifikuje moralnie także osobę działającą, której jest władzą i sprawia, że osoba ta staje się moralnie dobra lub zła. Dzieje się tak niezależnie od zamierzonych celów, powodowanych konsekwencji i pozostałych okoliczności (Jan Paweł II 1993, 71, 72, 75, 78; Katechizm Kościoła Katolickiego 1761; Sobór Watykański II 1965b, 27; ST, I-II, q. 19, a. 1, ad 3; a. 3, co.; q. 20, a. 1, co.; zob. także Rhonheimer 2008b, 44-46, 50-52, 57; Rhonheimer 2008c, 73 przypis 12, 90-91).

Podkreślanie w teorii ludzkiego działania znaczenia perspektywy osoby działającej i subiektywnego czynnika, jakim jest struktura jej aktów woli, nie powoduje subiektywizmu w opisie i moralnej ocenie działania. Sprawca czynu działa wprawdzie kierując się własnym, subiektywnym poznaniem, które może być błędne, ale pod wpływem tego poznania formułuje jedną, realną strukturę aktów woli, którą on sam zna i która staje się motorem jego działania. Te właśnie akty woli prawdziwie określają ją moralnie, niezależnie od tego, pod jakim innym możliwym wariantem intencji, sprawca chciałby ją ukryć wobec zewnętrznego obserwatora (Rhonheimer 2008c, 83-84). Mnogość bowiem możliwości kamuflażu i skrywania prawdziwej struktury intencji pod wieloma jej potencjalnymi wariantami nie przeczy przecież temu, że tylko jeden z tych wariantów staje się rzeczywistym motorem działania, i dlatego on decyduje o obiektywnej, moralnej jakości ludzkiego czynu.

7. Przykłady ilustrujące właściwe rozumienie przedmiotu czynu ludzkiego

Przedstawione powyżej tradycyjne ujęcie przedmiotu czynu ludzkiego, od którego wywodzi się jego moralny gatunek, warto zilustrować kilkoma przykładami.

7.1. Współżycie seksualne

Jeśli ktoś świadomie i dobrowolnie angażuje się we współżycie seksualne, to według teologicznej tradycji moralnej wiernej nauczaniu Magisterium, takie

współzycie nie pozostaje jedynie fizycznym aktem, mającym formę i gatunek naturalny, lecz jednocześnie jest aktem ludzkim, mającym formę i gatunek moralny. Ten kto wybiera fizyczne współzycie seksualne z inną osobą nie wybiera zatem jedynie jakiegoś, zewnętrznego, fizycznego czy behawioralnego wzorca postępowania, gdyż jednocześnie znajduje się w określonej relacji do osoby, z którą współżyje – mianowicie: albo jest jej współmałżonkiem, albo nie jest. Typ tej relacji jest informacją ważną dla rozumu praktycznego, osądzającego to zachowanie albo jako dobro, które można realizować, albo jako zło, którego nie wolno czynić. Podstawowa charakterystyka wspomnianej relacji jest uprzednia wobec wzorca zachowania, jakim jest fizyczne współzycie seksualne i nie stanowi ona jego fizycznej, naturalnej cechy. Jest ona rozpoznawana dopiero przez rozum jako istotna okoliczność nieuchronnie związana z zewnętrznym, fizycznym zachowaniem. Okoliczność ta nadaje wzorcowi zachowania, jakim jest fizyczne współzycie seksualne, dodatkową formę uchwyconą przez rozum, która ostatecznie determinuje moralnie całe zachowanie⁹. Forma ta jest niezależna od dalszych celów, jakie można osiągnąć, współżyjąc seksualnie. Zachowanie fizyczne nie może być wybrane niezależnie od tej dodatkowej formy, kwalifikującej je moralnie, bo nie może być wybrane niezależnie od określonego typu uprzedniej relacji łączącej osoby współżyjące. Forma ta jest zatem formą moralną, decydującą o właściwym, moralnym przedmiocie tego aktu. Jeśli więc ktoś wybiera współzycie seksualne z osobą, która nie jest jego małżonkiem, to takie działanie nie pozostaje jedynie fizycznym współzyciem seksualnym z inną osobą, lecz stanowi czyn przedmiotowo, czyli wewnętrznie zły, zwany nierządem (jeśli osoby współżyjące nie są związane węzłem małżeńskim ani ze sobą, ani z nikim innym – Katechizm Kościoła Katolickiego, 2353) lub cudzołóstwem (jeśli przynajmniej jedna z tych osób związana jest węzłem małżeńskim z kimś innym niż ta, z którą podejmuje współzycie – Katechizm Kościoła Katolickiego, 2380), niezależnie od miary dobra, jaka byłaby celem dalszym takiego działania (ST, I-II, q. 18, a. 5, ad 3; Rhonheimer 2008c, 71-72).

7.2. Zabicie człowieka

Innym przykładem może być akt zabicia człowieka. Jeśli zabicie człowieka zostało wybrane świadomie i dobrowolnie, to według teologicznej tradycji moralnej, wiernej oficjalnej doktrynie Kościoła, nie stanowi ono jedynie

⁹ Oprócz okoliczności o charakterze przypadłościowym, stanowiących jedno ze wspomnianych powyżej odrębnych źródeł moralności, św. Tomasz i tradycyjna, katolicka teologia moralna wyróżniają jeszcze okoliczności istotne, będące konstytutywnymi cechami przedmiotu czynu ludzkiego i tym samym określającymi moralny gatunek tego czynu (ST, I-II, q. 18, a. 10).

fizycznego aktu, mającego formę i gatunek naturalny (jak interpretowali je kazuiści i proporcjoniści), lecz jest także aktem ludzkim, mającym formę i gatunek moralny (ST, I-II, q. 1, a. 3, ad 3). Nie da się bowiem świadomie i dobrowolnie wybrać fizycznego aktu zabicia człowieka poza kontekstem sprawiedliwości. Innymi słowy, nie da się świadomie i dobrowolnie wybrać zabicia człowieka, które ani nie jest sprawiedliwe, ani nie jest niesprawiedliwe, chyba że w ogóle nie jest aktem ludzkim, jak wtedy, kiedy dochodzi do niego w jakimś nieszczęśliwym wypadku, czy w jakiś inny akcydentalny sposób. Sprawiedliwy lub niesprawiedliwy charakter zabicia jest informacją ważną dla rozumu praktycznego, osądzającego to zachowanie albo jako dobro, które można realizować, albo jako zło, którego nie wolno czynić. Odniesienie do porządku sprawiedliwości stanowi cechę uprzednią wobec wzorca zachowania, jakim jest fizyczne zabicie człowieka i nie jest ona jego fizyczną, naturalną cechą. Jest ona rozpoznawana dopiero przez rozum jako istotna okoliczność nieuchronnie związana z zewnętrznym, fizycznym zachowaniem. Okoliczność ta nadaje wzorcowi zachowania, jakim jest fizyczne zabicie człowieka, dodatkową formę uchwyconą przez rozum, a to ona ostatecznie definiuje moralnie całe zachowanie i decyduje o jego moralnej kwalifikacji. Forma ta jest niezależna od dalszych celów, które można osiągnąć, zabijając człowieka. Zachowanie fizyczne nie może być wybrane w sposób świadomy i dobrowolny niezależnie od tej dodatkowej formy, od jakiej pochodzi kwalifikacja moralna, bo nie może być wybrane niezależnie od odniesienia do porządku sprawiedliwości. Forma ta jest zatem formą moralną, stanowiącą o właściwym moralnym przedmiocie tego aktu. Niesprawiedliwe zabicie człowieka jest więc czynem przedmiotowo, czyli wewnętrznie złym, zwanym morderstwem lub ludobójstwem, niezależnie od miary dobra, która byłaby celem dalszym takiego działania.

7.3. Analogiczne przykłady innych aktów

W analogiczny sposób w tradycji teologicznej wolnej od fizykalizmu starano się rozumieć ludzkie czyny, polegające na pozbawieniu kogoś własności, prawdy, wolności czy integralności cielesnej. One także nie pozostają jedynie fizycznymi zachowaniami o przedmoralnym charakterze, których ocena zależy od ich celu, skutków i specjalnych okoliczności. Takie działania zawsze dokonywane są w kontekście sprawiedliwości, stąd ich odniesienie do obiektywnego porządku sprawiedliwości stanowi dodatkową formę, uchwyconą przez rozum, będącą formą moralną i tym samym decydującą o właściwym, moralnym przedmiocie tych aktów, niezależnie od ich celu, skutków i specjalnych okoliczności. Niesprawiedliwe pozbawianie kogoś własności, prawdy,

wolności czy integralności cielesnej stanowi czyn przedmiotowo, czyli wewnętrznie zły, zwany odpowiednio: kradzieżą, kłamstwem, zniewoleniem czy okaleczeniem (Rhonheimer 2008c, 76-77).

7.4. Inne obserwacje świadczące o różnicy pomiędzy fizycznym wykonaniem czynu, a jego przedmiotem moralnym

Powyższe przykłady pokazują więc, że przedmiotem aktu ludzkiego nie jest samo tylko zewnętrzne, fizyczne działanie, czyli określony wzorzec behawioralny postępowania człowieka. Wzięte samo w sobie takie zachowanie może być moralnie wieloznaczne. Ten sam bowiem, identyczny wzorzec behawioralny może współtworzyć odrębne przedmioty odrębnych czynów ludzkich, co widać wyraźnie na przedstawionych powyżej przykładach współżycia seksualnego, zabicia człowieka, pozbawienia kogoś własności, prawdy, wolności czy integralności cielesnej.

Ponadto św. Tomasz z Akwinu zauważa, że określone akty ludzkie mogą się różnić jeden od drugiego ich zewnętrznym wykonaniem, czyli ich formą naturalną, podczas gdy wszystkie one mają tę samą formę moralną, a więc stanowią ten sam gatunek moralny i mają ten sam przedmiot. Przykładowo uduszenie, ukamienowanie, zasztyletowanie, itp. to akty różniące się formą naturalną, które nie muszą się różnić formą moralną. Mogą one mieć bowiem tę samą formę moralną, tworząc ten sam gatunek aktu moralnego, jakim jest np. morderstwo. Wówczas wszystkie one mają ten sam przedmiot moralny, jakim jest niesprawiedliwe pozbawienie kogoś życia (ST, I-II, q. 72, a. 6 co.).

Co więcej, jak wskazuje analiza św. Tomasza z Akwinu, możliwy jest także wariant, kiedy nawet dwa przeciwne sobie fizyczne wykonania czynu, czyli innymi słowy dwa przeciwne sobie wzorce behawioralne, mają tę samą strukturę intencji i w związku z tym stanowią czyn o tym samym przedmiocie moralnym. Przykładowo ten sam moralny przedmiot, jakim jest niesprawiedliwe zabicie człowieka, występuje zarówno w rozmyślnym działaniu zabijającym kogoś, jak i w rozmyślnym zaniechaniu możliwego działania ratującego życie. Inny przykład to kradzież, której można dokonać przez zabranie komuś jego własności lub przez nieoddanie mu tego, co powinno mu się oddać. Akwinata bowiem twierdzi, że działanie i zaniechanie stanowią przeciwieństwa pod względem ich gatunku naturalnego, czyli fizycznego wykonania. Natomiast nie muszą różnić się od siebie pod względem gatunku moralnego. Skoro gatunki moralne czynów zależą od ich przedmiotów, to czyny ludzkie o tym samym gatunku moralnym mają też ten sam przedmiot. Chociaż więc działanie i zaniechanie są dwoma odmiennymi gatunkami naturalnymi, to jednak mogą stanowić one jeden i ten sam gatunek moralny, a w związku z tym mają wówczas ten sam moralny przedmiot (ST, I-II, q. 72, a. 6; Rhonheimer 2008c, 83 przypis 33).

8. Niedostrzeżenie przez proporcjonalistów właściwej struktury intencjonalności ludzkiego działania

Proporcjoniści przyjmując poszerzoną koncepcję przedmiotu czynu ludzkiego, na który składa się akt sam w sobie wraz z jego przewidywalnymi skutkami i specyficznymi okolicznościami, traktują tę złożoną całość jako przedmiot wyboru. W związku z tym tak rozumianemu, poszerzonemu przedmiotowi dopiero przypisują moralną charakterystykę. Dostrzegają wprawdzie, że przedmiot ten jest złożony, ale te różne składniki poszerzonego przedmiotu są przez nich traktowane, jak fizyczne zdarzenia współtworzące jakiś większy stan rzeczy. Nie dostrzegają natomiast, że te składniki są uprzednio poznawane i wartościowane przez rozum, i że przynajmniej do niektórych z nich są skierowane odrębne akty woli, określające moralnie osobę działającą. Z tego powodu nie mają one jedynie charakteru przedmoralnego, lecz mają już jednoznaczny charakter moralny, niezależny od charakteru pozostałych elementów składowych czynu ludzkiego. Jednym z elementów składowych tej większej całości, jaką stanowi czyn ludzki, jest działanie, które osoba wybiera, aby osiągnąć zamierzony cel (Rhonheimer 2008c, 80). W encyklice *Veritatis splendor* Jan Paweł II zwrócił uwagę, że to właśnie działanie, nie pozostaje jedynie działaniem fizycznym, lecz z racji skierowania ku niemu odrębnego aktu woli, zwanego wyborem, ma ono charakter intencjonalny i jest właściwym przedmiotem całego czynu ludzkiego. W ten sposób nawiązując do analizy ludzkiego działania, dokonanej przez św. Tomasza z Akwinu, Jan Paweł II sprecyzował, jak należy rozumieć przedmiot czynu ludzkiego (Jan Paweł II 1993, 78). Tym samym 78. numer encykliki *Veritatis splendor* stał się kluczową wypowiedzią Magisterium, zawierającą doktrynalne określenie przedmiotu aktu moralnego.

Proporcjoniści nie dostrzegają takiej charakterystyki przedmiotu czynu ludzkiego, ponieważ analizują ludzkie działanie z perspektywy zewnętrznego obserwatora, skąd traktuje się czyn ludzki jako zdarzenie powodujące określony stan rzeczy, złożony z różnych konsekwencji, spośród których jedne są godne pożądania, a inne nie. Analizują więc ludzkie działanie pod kątem jego uzasadnionej „pożądalności”, czy wręcz swego rodzaju racjonalnej opłacalności jego finalnego rezultatu. W związku z tym traktują ten rezultat jako odpowiedni bądź nieodpowiedni powód (proporcjonalną lub nieproporcjonalną rację) do podjęcia działania, a zarazem kryterium jego moralnej ewaluacji. Tym samym nie dokonują analizy ludzkiego działania z perspektywy osoby działającej, skąd można dostrzec pełny zakres tego, co podmiot działający rzeczywiście wybiera i czyni, a co sprawia, że staje się on moralnie dobrym lub złym człowiekiem (Rhonheimer 2008c, 76).

Proporcjonalizm nie jest koncepcją dopracowaną systematycznie w wyraźny i konsekwentny sposób. W związku z tym proporcjoniści nie zawsze

zgadzali się z próbami systematycznego i konsekwentnego ujęcia ich poglądów, dokonywanymi z zewnątrz, spoza ich intelektualnego środowiska (Rhonheimer 2008b, 58-59). Tym niemniej celem rzetelnej krytyki jest wskazanie problematycznych kwestii składających się na określone stanowisko także wtedy, kiedy jego zwolennicy ich nie dostrzegają i prezentują swoje poglądy w dobrej wierze.

9. Nauczanie Pisma Świętego o czynach wewnętrznie złych i absolutnych zakazach moralnych

Kościół uczy, że istnieją takie czyny wewnętrznie złe, jak chociażby wspomniane praktyki antykonceptyjne, czy sztuczna reprodukcja itp., które są przeciwnie prawu naturalnemu. Nie są one natomiast przedmiotem specyficznego, wyraźnego nauczania Pisma Świętego. To zaś oznacza, że ich wewnętrzne zło, musi być rozpoznawalne za pomocą naturalnego światła rozumu, bez pomocy Objawienia. Nauka o czynach wewnętrznie złych i absolutnych zakazach moralnych w swoich podstawach ma zatem charakter niekonfesyjny. Można ją przedstawiać w świetle racji naturalnych i wymagać jej przestrzegania także od tych, którzy nie podzielają wraz z katolikami rozumowych przesłanek objawionych. Doświadczenie jednak uczy, że wymagające koncepcje i normy moralne, mimo iż dają się uzasadnić w świetle racji nieobjawionych, zwykle nie cieszą się bezproblemową, powszechną akceptacją, na jaką zasługują z powodu siły przemawiających za nimi argumentów racjonalnych. Powodem tego są różne egzystencjalne koszty, do których może prowadzić życie zgodne z tymi koncepcjami i normami. W takich przypadkach dodatkowe racje objawione, leżące u podstaw określonej nauki, stanowią ważny powód do jej przyjęcia dla człowieka wierzącego, uznającego Objawienie i jego Boski autorytet.

9.1. Stanowisko proporcjonalistów

Proporcjonalizm jako metoda odkrywania i uzasadniania norm moralnych miał być propozycją odnowy teologii moralnej, aby bardziej odpowiadała „potrzebom dialogu i współpracy z niekatolikami i niewierzącymi, zwłaszcza w społeczeństwach pluralistycznych” (co przyznaje Jan Paweł II 1993, 74). A skoro tradycyjna nauka o czynach gatunkowo złych, zabronionych przez absolutne zakazy moralne, coraz bardziej okazywała się być zasadniczą trudnością w propagowaniu atrakcyjności chrześcijaństwa, to proporcjonalisci usiłowali ją podważyć. Ponieważ katolicka, teologiczna tradycja moralna wskazywała nie tylko na naturalne podstawy tej nauki, ale także na jej biblijne

źródła, proporcjoniści, którzy byli przecież teologami katolickimi, starali się uzasadnić swoje rewizjonistyczne podejście nie tylko na gruncie naturalnych argumentów rozumowych, ale także na gruncie Pisma Świętego.

Jak wspomniano powyżej, proporcjoniści odpierali zarzut, że ich metoda jest odmianą konsekwencjalizmu. W związku z tym, najprawdopodobniej nie widzieliby sprzeczności pomiędzy proporcjonalizmem, a ogólnymi wypowiedziami Biblii, przeciwnymi logice konsekwencjalistycznej, które zakazywały czynienia zła, aby w ten sposób uzyskać, czy zachować jakieś dobro (Rz 3,8; Mk 8,36). Zresztą takie wypowiedzi można by również interpretować jako ogólne zakazy powodowania jedynie zła moralnego, a nie przedmoralnego (Mt 5,29-30).

Dla właściwego rozumienia pism natchnionych istotne znaczenie ma żywa tradycja ich interpretacji w Kościele pod przewodnictwem Urzędu Nauczycielskiego. W związku z tym okazało się, że obrona stanowiska rewizjonistów wymagała szerszego zerwania z tradycją, niż z pozoru mogłoby się wydawać. Bowiem, aby uzasadnić brak sprzeczności swoich tez z Objawieniem, proporcjoniści usiłowali rozbić wzajemne powiązanie źródeł refleksji teologicznej, jakimi są Pismo Święte, Tradycja i Magisterium, o którym to powiązaniu uczy Sobór Watykański II w Konstytucji o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*¹⁰. Na podstawie więc własnych interpretacji wypowiedzi Pisma Świętego, odizolowanych od wielowiekowej tradycji rozumienia tych wypowiedzi w Kościele pod przewodnictwem Magisterium, rewizjoniści usiłowali przekonywać, że Biblia nie potwierdza nauki o czynach wewnętrznie złych i o zakazach moralnych niedopuszczających wyjątków. Szczególnym uznaniem cieszył się wśród nich pogląd, według którego normy moralne, zawarte w nauczaniu Pisma Świętego, są ukształtowane historycznie i kulturowo. Według takiego podejścia, absolutny charakter tych norm oznacza, że pozostawały one obiektywne w określonej kulturze i danym okresie historycznym. Zdaniem rewizjonistów absolutności żadnych norm nie należy więc rozumieć w taki sposób, jakoby były to normy niezmiennie i uniwersalnie, wiążące w sumieniu ludzi wszystkich kultur i wszystkich okresów historycznych. Nakazując lub zakazując pewnych działań, normy te (np. zakaz rozwodów) chronią określone ideały charakterystyczne dla konkretnej kultury i epoki (np. nierozzerwalne, monogamiczne małżeństwo). Z uwagi jednak na nadobowiązkowy charakter ide-

¹⁰ „Zadanie (...) autentycznego wyjaśniania Słowa Bożego, spisane bądź przekazane w Tradycji, zostało powierzone samemu tylko żywemu Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła, który autorytatywnie działa w imieniu Jezusa Chrystusa. (...) Jest więc oczywiste, że święta Tradycja, Pismo Święte i Urząd Nauczycielski Kościoła, według mądrego Bożego postanowienia tak ściśle łączą się ze sobą i zespalają, że jedno bez pozostałych nie może istnieć, a wszystkie razem, każde na swój sposób, pod wpływem jednego Ducha Świętego skutecznie przyczyniają się do zbawienia dusz” (Sobór Watykański II. 1965a, 10).

ału oraz jego uwarunkowania kulturowe i historyczne, normy te nie determinują uniwersalnych i niezmiennych wzorców postępowania obowiązujących wszystkich bez wyjątku. Zgodnie z takim podejściem, zasada szczegółowej interpretacji tak rozumianych norm moralnych w konkretnej kulturze i okresie historycznym pochodzi spoza Pisma Świętego, a więc nie ma charakteru objawionego (Fuchs 1979; zob. także Deidun 1984).

9.2. Krytyka stanowiska proporcjonalistów

Stosunek proporcjonalistów do norm moralnych, zawartych w Piśmie Świętym, spotkał się jednak z krytyczną, teologiczną odpowiedzią. Przede wszystkim zarzucano im brak dowodów egzegetycznych na poparcie głoszonych przez nich tez, które w związku z tym nie stanowią rzetelnie uzasadnionych twierdzeń, określających stan tego, czego rzeczywiście uczy Pismo Święte. Założenia, na jakich oparta jest interpretacja, uznana przez wielu proporcjonalistów, same pochodzą spoza Pisma Świętego. To powoduje, że wspomniana interpretacja generuje dalsze trudności w odczytywaniu innych tekstów natchnionych oraz pozostaje w sprzeczności z wielowiekową, żywą tradycją ich rozumienia w Kościele. Przykładowo gdyby uznać, że nauczanie Jezusa o małżeństwie stanowi jedynie nadobowiązkowy ideał, to taki ideał mógłby być chroniony względnym zakazem rozwodów, adresowanym jedynie do tych, których pociąga realizacja ideału. Nie wszystkie jednak związki musiałyby wdrażać ten ideał w życie, dlatego też zakaz rozwodów nie miałby wówczas charakteru uniwersalnego i nie wiązałyby w sumieniu ludzi wszystkich kultur, i wszystkich okresów historycznych. Jednak taka interpretacja nie tylko byłaby sprzeczna z wielowiekową tradycją rozumienia tego nauczania w Kościele, ale także powodowałoby, że wyłączenie przez Jezusa z tego zakazu przypadku, określanego w Ewangelii Mateuszowej jako nierząd – *porneia* (Mt 5,32; 19,9), byłoby wówczas bezprzedmiotowe. Po co bowiem Jezus miałby precyzyjnie dookreślać treść normy, która ze swej natury nie byłaby uniwersalna i niezmienna, lecz dopuszczałaby różne wyjątki (Grisez 1985, 186-192)? Poza tym skoro Jezus przyszedł na świat, aby objawić ludziom co mają czynić, a czego się wystrzegać, aby osiągnąć zbawienie, to dlaczego miałby w tym celu głosić ideały i normy o wartości jedynie kulturowej i historycznej? Z uwagi więc na to, że sposób postępowania prowadzący do zbawienia i uczące o nim Objawienie mają wartość ponadczasową i transkulturową, to taką samą wartość mają też objawione normy moralne, które chronią ten sposób postępowania i zakazują tego, co jest z nim sprzeczne.

Oprócz norm moralnych Pismo Święte przekazuje także normy dyscyplinarne (prawne) dotyczące np. porządku życia we wspólnotach (np. 1 Kor 5;

6,1-7; 11; 1 Tm 2,8-15). Takie normy, choć zwykle odzwierciedlają w jakimś zakresie prawo moralne, to jednak w swoich konkretnych sformułowaniach mogą zawierać także elementy mające jedynie charakter kulturowy i historyczny. Kontekst całości wypowiedzi, w jakich wyrażone są te normy, pozwala je odróżnić od absolutnych norm moralnych. Przykładowo zakaz zabójstwa, cudzołóstwa, aktów homoseksualnych, kradzieży, oszustwa, itp. nie może mieć charakteru jedynie dyscyplinarnego, skoro są to czyny, których popełnianie uniemożliwia odziedziczenie królestwa Bożego (por. Rz 1,29-32; 1 Kor 6,9-10; Ga 5,19-21). Dlatego tradycyjnie interpretowano takie zakazy jako uniwersalne i niezmiennie, a czyny przez nie zabronione jako wewnętrznie złe, co znajduje swoje potwierdzenie także w nauczaniu Magisterium (Jan Paweł II 1993, 81).

Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor* nie wdaje się w polemikę z interpretacją Biblii, dokonaną przez teologów rewizjonistów. Najwyraźniej świadom swojej roli w sprawowaniu Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, który ma wyłączną kompetencję autentycznej interpretacji Słowa Bożego (Sobór Watykański II 1965a, 10), papież poprzestaje jedynie na nawiązaniu do niektórych wypowiedzi Pisma Świętego i na potwierdzeniu, że stanowią one objawione źródło nauki o czynach wewnętrznie złych i absolutnych, uniwersalnych, i niezmiennych zakazach moralnych (por. np. Jan Paweł II 1993, 81, 91, 97, 100).

Pismo Święte nie posługuje się rzeczą jasną precyzyjną, specjalistyczną terminologią wypracowaną w teoriach moralności w późniejszym czasie. Nie znajdziemy więc w Biblii określeń takich, jak: „czyn wewnętrznie zły”, czy „absolutny, uniwersalny i niezmienny zakaz moralny” itp. Nie oznacza to jednak, że Biblia nie uczy o tym, co kryje się pod tymi określeniami. Oprócz wspomnianych powyżej fragmentów, gdzie wyraźnie wymienia się z nazwy gatunki grzechów uniemożliwiających odziedziczenie królestwa Bożego (Rz 1,29-32; 1 Kor 6,9-10; Ga 5,19-21), można zastanawiać się, czy już samo wymienianie nazw złych czynów, nie określa ich gatunków i tym samym nie oznacza czynów gatunkowo złych (np. 1 Kor 5,9-13; 2 Kor 12,21). Skoro ludzkie działanie ma charakter intencjonalny i wewnętrznie złe wybory czynią złą wolę tego, kto je podejmuje, to ilustracją tego może być wypowiedź Jezusa o grzechach, które wypływają z wnętrza człowieka i dlatego czynią go nieczystym, a nie dlatego że powodują niepożądany stan rzeczy w zewnętrznym świecie (Mt 15,10-20; Mk 7,20-23). Jezus zresztą także w inny sposób podkreślał rolę intencjonalnego charakteru ludzkiego działania, dostrzegalnego z wewnętrznej perspektywy osoby działającej, czego jaskrawym wyrazem jest chociażby Jezusowa krytyka obłudy, nastawionej jedynie na wywołanie korzystnego efektu zewnętrznego (np. Mt 5,28; Mt 23,25-27; Mk 12,41-44).

9.3. Biblijne przykłady męczeństwa jako świadectwa wierności absolutnym, moralnym zakazom popełniania czynów wewnętrznie złych

Niektóre fragmenty Biblii nie formułują wprawdzie wprost absolutnego zakazu wewnętrznie złego postępowania, ale najwyraźniej zakładają taki charakter zakazu i taką naturę objętych nim czynów ludzkich, gdyż bez tych założeń teksty te byłyby kompletnie niezrozumiałe. Przykładowo Pismo Święte sławi czyny osób nie godzących się na moralne kompromisy i w przypadku konfliktu pomiędzy przestrzeganiem zakazu złego czynu, a zachowaniem życia, wołających raczej ponieść śmierć, niż naruszyć zakaz i popełnić zły czyn. Gdyby w takim trudnym położeniu, w celu zachowania życia lub ochrony jakichś innych wielkich dóbr, było moralnie dopuszczalne popełnienie czynu, który w innych okolicznościach pozostawałby moralnie zły i zakazany, to oznaczałoby, że nie jest to czyn wewnętrznie zły, a obejmujący go zakaz nie ma charakteru absolutnego. Poświęcenie życia w takich przypadkach byłoby niepotrzebne i wówczas nie byłoby przedstawiane w Biblii jako uczynek chwalebny. Tymczasem pochwała bezkompromisowego przestrzegania niektórych zakazów zakłada, że najwyraźniej muszą mieć one charakter absolutny, uniwersalny i niezmienny, a czyny, których zakazują, muszą być wewnętrznie złe.

Wydaje się jednak, że nie wszystkie biblijne opisy męczeństwa, stanowiącego najwyższą formę bezkompromisowej postawy wobec zła, mogą służyć jako dobitny dowód sprzeczności metody proporcjonalistycznej z nauką Pisma Świętego. Jak wspomniano powyżej, proporcjoniści uznawali obiektywne kryterium dobra. Nie podważali zatem, że Bóg jest dobrem najwyższym i ostatecznym celem. W związku z tym, posługując się nawet proporcjoanlistyczną metodą oceny czynów ludzkich, trudno byłoby chyba wyobrazić sobie taką proporcjonalną rację, która uzasadniałaby rozmyślne wyparcie się Boga czy bluźnierstwo (Fuchs 1979, 132 przypis 1). Skoro Bóg jest najwyższym dobrem i celem ostatecznym ludzkiego życia, to pragnienie ocalenia życia doczesnego nie stanowi proporcjonalnej racji, uzasadniającej odrzucenie źródła życia wiecznego, jakim jest Bóg. Z tego powodu niektórzy proporcjoniści byli także zwolennikami takiej teorii opcji fundamentalnej, według której jedynie dobrowolne zerwanie z Bogiem byłoby grzechem śmiertelnym, podczas gdy inne czyny, ocenione nawet metodą proporcjonalistyczną jako moralnie złe, mogłyby być najwyżej grzechami ciężkimi, ale nie byłyby grzechami śmiertelnymi (np. Fuchs 1974, 96-115)¹¹. Takie stanowisko proporcjonalistów spr-

¹¹ Magisterium określa jako sprzeczną z doktryną katolicką taką teorię opcji fundamentalnej, która podkreślając moralną doniosłość wyboru podstawowego (transcendentalnego), relatywizuje jednocześnie moralne znaczenie wyborów kategoryalnych, czyli konkretnych uczynków i dodatkowo wprowadza trójpodział grzechów na lekkie, ciężkie i śmiertelne (Kongregacja Nauki Wiary 1976a, 10; Jan Paweł II 1984, 17; Jan Paweł II 1993, 65-70).

wia, że trudno chyba byłoby im uznać biblijne opisy męczeństwa w obronie wiary, za ewidentny dowód sprzeczności metody proporcjonalistycznej z biblijnym wymaganiem bezkompromisowej wierności Bogu. Powoływanie się przez papieża na biblijne świadectwo męczenników za wiarę (np. Dz 6,8-7,60; Dz 12,1-2; Ap 13,7-10; Jan Paweł II 1993, 91), jest z pewnością słusznym powodem do ukazania sprzeczności z nauką Pisma Świętego konsekwencjalizmu, utylitaryzmu czy pragmatyzmu, pozbawionych odniesienia do prawdziwego celu ostatecznego. Tego jednak nie można zarzucić proporcjonalistom.

Mimo to wśród biblijnych przykładów chwalebnej, bezkompromisowej postawy wobec zła, przywoływanych przez papieża, znajdują się także takie, które w sposób bardziej czytelny dotyczą proporcjonalizmu i ujawniają jego sprzeczność z nauką Pisma Świętego. Chodzi mianowicie o przykłady gotowości oddania życia nie tyle bezpośrednio za Boga i wiarę, co raczej za ocalenie moralnej prawości i ustrzeżenie się od przyzwolenia na czyny złe w każdych okolicznościach, nawet wtedy, kiedy przyzwolenie na nie byłoby jedynym sposobem uniknięcia śmierci. Wymownym przykładem takich postaw jest opowieść o Zuzannie i o męczeństwie Jana Chrzciciela (Dn 13,22-23; Mk 6,17-29; Jan Paweł II 1993, 91). Rzecz jasna nawet w takich przypadkach Bóg pozostaje najwyższym motywem i uzasadnieniem takiej bezkompromisowej postawy oraz źródłem siły wobec grożącego niebezpieczeństwa utraty życia, wolności, czy innych dóbr. Ten kto oddaje życie za wierność prawu Bożemu, tym samym pośrednio oddaje także życie za wierność samemu Bogu. Biblijni bohaterowie, znajdujący się w tak ciężkim położeniu, nie byli jednak zmuszani do bezpośredniego wyparcia się Boga, lecz do akceptacji zła, aby uchronić się przed przykrymi konsekwencjami. Przykłady ich heroicznego sprzeciwu są czytelnym dowodem na to, że Pismo Święte uczy także o takich złych czynach ludzkich, które chociaż nie polegają na bezpośrednim odrzuceniu Boga, to jednak są złe zawsze i w każdych okolicznościach, i z tego powodu nie mogą być popełniane, nawet wtedy, kiedy byłyby jedynym sposobem ocalenia życia.

10. Wpływ, jaki spór o *intrinsece malum* wywiera na życie moralne i koncepcję moralności

Spór o czyny wewnętrznie złe, zabronione absolutnymi zakazami moralnymi, nie dotyczy jakiegoś mało ważnego szczegółu, nie mającego większego wpływu na doktrynę moralną Kościoła. Ten spór ma charakter fundamentalny. Jest to spór pomiędzy odmiennymi koncepcjami przedmiotu czynu ludzkiego – a co za tym idzie – spór pomiędzy odmiennymi teoriami ludzkiego działania i odmiennymi teoriami moralności. Spór o czyny wewnętrznie złe wywodzi

się z pewnego pomylenia porządków, w których sytuują się ludzkie aktywności, a odrzucenie nauki o czynach wewnętrznie złych umacnia dalsze myślenie tych porządków. Mianowicie, chodzi o pomylenie moralnego porządku działania (*agere*) z technicznym porządkiem wytwarzania (*facere*), roztropności (*prudencia*) ze sztuką (*ars*), bycia dobrym człowiekiem z byciem dobrym, kreatywnym i skutecznym menadżerem własnego życia (Rhonheimer 2008a, 20, 22-24; Rhonheimer 2008b, 50; Rhonheimer 2008c, 89-91; Pinckaers 2005, 253-257). Ci, którzy odrzucają naukę o czynach wewnętrznie złych, zabronionych absolutnymi zakazami moralnymi, nie dostrzegają, że przez swoje wybory człowiek nie tylko kształtuje zewnętrzny świat, ale przede wszystkim kształtuje samego siebie, stając się moralnie dobrym lub złym człowiekiem. Popelniając moralnie złe czyny człowiek może w różnej mierze szkodzić innym ludziom, ale zawsze szkodzi wówczas przede wszystkim samemu sobie (Sobór Watykański II 1965b, 27). Nauka o czynach wewnętrznie złych, których absolutnie nie wolno popełniać, jest zatem nauką o tym, co zawsze i w każdych okolicznościach szkodzi dobru człowieka. Tym samym jest to nauka broniąca ludzkiej godności i prawdy o człowieku (Jan Paweł II 1993, 83). Jeśli celem moralności jest spełnienie i szczęście człowieka, to złe czyny uniemożliwiają osiągnięcie tego celu przede wszystkim temu, kto jest ich sprawcą. Odrzucenie nauki o czynach wewnętrznie złych, może wprawdzie uwolnić człowieka od egzystencjalnych kosztów wiążących się z jej przestrzeganiem oraz ułatwić usprawiedliwianie się i uwalnianie od poczucia winy, jednak nie przyczyni się do osobistego szczęścia (zapoczątkowanego lub dopełnionego) płynącego z moralnej prawości.

Jeśli nie ma czynów wewnętrznie złych, czyli złych ze swego gatunku, ze swej natury, bo dla moralnej jakości aktu istotne znaczenie ma niepowtarzalna konfiguracja jednostkowych okoliczności, zmieniających się z przypadku na przypadek, to znaczy, że nie ma moralnych gatunków czynów i akty ludzkie nie mają swoich natur. Takie podejście jest jakimś przejawem nominalizmu (Müller i Kampowski 2022; Pinckaers 2005, 252-253), według którego „gatunek”, „natura”, to pojęcia ogólne, będące tylko nazwami nie odnoszącymi się do żadnego fundamentu w rzeczywistości. W związku z tym pojawia się pytanie: jak w takim przypadku miałaby przebiegać refleksja moralna, bazująca przecież na jakichś uniwersalnych kategoriach, koncepcjach, zasadach i normach? Czy wówczas w ogóle możliwa byłaby taka refleksja moralna, która miałaby charakter naukowy?

Moralne życie chrześcijanina polega na naśladowaniu Chrystusa. Relacja osobowa z Chrystusem, ma niewątpliwie także charakter egzystencjalny, wzbogacony ludzką uczuciowością i spontanicznością. W związku z tym może się wydawać, że sztywny system nakazów i zakazów, a zwłaszcza tych absolutnych, wskazujących na istnienie kategorii czynów zabronionych zawsze

i w każdych okolicznościach, wprowadza w tę relację jakiś rodzaj nieufności, przestrogi i lęku. Z tego powodu niektórzy praktycznie odrzucają naukę o czynach wewnętrznie złych, myśląc, że nie jest ona wymagana, a nawet może okazać się szkodliwa dla rozwoju ich przyjaźni z Jezusem. Tymczasem każda przyjaźń kształtuje się przecież na określonych warunkach i żadna prawdziwa przyjaźń nie może wymagać akceptacji dla zła. Jezus sam wskazywał, że przyjaźń z Nim polega na przestrzeganiu Jego przykazań (por. J 15,14). Wprawdzie autentyczne naśladowanie Chrystusa urzeczywistnia poziom doskonałości wykraczający ponad ten, gwarantowany przez samo tylko zachowywanie przykazań (por. Mt 19,16-21), jednak ich zachowywanie jest koniecznym warunkiem tego naśladowania. Jezus przestrzega, że nie każdy, kto nazywa Go Panem i mocą Jego Imienia posługiwał nadzwyczajnymi charyzmatami, wejdzie do królestwa niebieskiego. Osoby odrzucające naukę o czynach wewnętrznie złych i w ten sposób naruszające Boże przykazania, mogą przeżyć głębokie rozczarowanie, gdyż może okazać się, że są adresatami następującej, surowej wypowiedzi samego Jezusa: „Nigdy was nie znałem. Odejdźcie ode Mnie wy, którzy dopuszczacie się nieprawości!” (Mt 7,21-23).

Rezygnacja z nauczania o czynach wewnętrznie złych oznaczałaby zerwanie z tym, co do tej pory nauczano w Kościele niezmiennie jako prawdę moralną. Takie zerwanie zaś miałyby poważne konsekwencje dla całego Kościoła: oznaczałoby mianowicie, że Urząd Nauczycielski Kościoła przez dwadzieścia wieków istnienia chrześcijaństwa, wprowadzał wiernych w błąd i określał jako grzechy także takie czyny, które nimi nie były. Taka dyskredytacja Urzędu Nauczycielskiego Kościoła podważałaby asystencję Ducha Świętego w Kościele w dziedzinie nauczania dotyczącego moralności. Skoro zaś porządek moralny jest ściśle powiązany z porządkiem zbawienia (2 Kor 5,10; Sobór Watykański II 1964, 16; 1965a, 7; Jan Paweł II 1993, 3, 12, 37, 72, 73), to nieprawdziwe nauczanie moralne wprowadzałoby wiernych także w błąd odnośnie tego, co mają czynić, aby osiągnąć życie wieczne (Mt 19, 16-21). Czym wówczas byłby Kościół i do czego jeszcze byłby ludziom potrzebny? Czy nie nadawałby się już tylko „na wyrzucenie i podeptanie przez ludzi” (Mt 5,13)?

Spór o czyny wewnętrznie złe i o absolutne zakazy moralne, jak wszystkie spory doktrynalne, może mieć jednak także jakiś pozytywny wpływ, prowokując do odnowy i pogłębienia rozumienia moralnego nauczania Kościoła. Proporcjonalizm, jako nieplanowany, kontrowersyjny skutek fizykalistycznego i naturalistycznego podejścia kazuistów, może się także pośrednio przyczynić do krytycznej reewaluacji tradycji i do odrzucenia nagromadzonych w niej niedoskonałości, zaciemniających rzetelną naukę. Tradycyjna doktryna o czynach wewnętrznie złych z czasem podlega pewnemu rozwojowi między innymi pod wpływem teologicznych debat, dotyczących ludzkiego działania i różnych jego przypadków, generujących trudności moralnej oceny. Kościół z czasem

coraz bardziej precyzyjnie rozumie na czym polega wewnętrzne zło określonych czynów i które przypadki, pomimo fizycznego, zewnętrznego podobieństwa, nie mogą być kwalifikowane jako *intrinsece malum*, stąd pozostają moralnie dopuszczalne¹². Jak pokazuje przykład adhortacji apostolskiej *Amoris letitia* proces ten miewa czasami swoje historyczne meandry i zawirowania, przysparzając trudności w poszukiwaniu wspólnego, spójnego przesłania wyłaniającego się z poszczególnych wypowiedzi Magisterium. Nie oznacza to wszakże, aby wypowiedzi te mogły sobie przeczyć i aby najnowsze mogły odwoływać to, czego w dziedzinie wiary i moralności nauczały poprzednie¹³.

Zakończenie

Skoro czyn wewnętrznie zły to taki akt ludzki, który ze swej natury jest moralnie zły, a więc zły zawsze i w każdych okolicznościach, to znaczy, że ze swej natury jest on naganny i godny potępienia zawsze, i w każdych okolicznościach. Konsekwencją tej charakterystyki czynu wewnętrznie złego jest to, że jego sprawca zawsze z jego powodu staje się w jakiejś mierze złym człowiekiem, zaciąga winę i w związku z tym okrywa się niesławą. Nie wszystkie szkodliwe skutki takich czynów dają się naprawić za pomocą ludzkich wysiłków, nie zawsze bowiem można w sposób naturalny zadośćuczynić i odpokutować za popełnione zło. Tym samym, zależnie od ciężaru zła, sprawca takich czynów staje się godny napiętnowania, czy wręcz potępienia, o ile nie uwolni go od tego Bóg, mający władzę przebaczenia grzechów i przywracania stanu usprawiedliwienia. Jednak nie wszyscy ludzie uznają istnienie Boga, czy jakiejś innej, podobnej, wyższej instancji posiadającej władzę odpuszczania win, gdyż instancja ta i odniesienie do niej są zwykle postrzegane w kategoriach religijnych, które nie wszyscy przyjmują w swoim światopoglądzie czy w filozoficznej teorii moralnej. Przyjmowanie zaś koncepcji czynów wewnętrznie złych, powodujących winę, w połączeniu z brakiem perspektywy wymazywania win, powodowałoby bardzo pesymistyczną wizję moralności. Aby tego uniknąć korzystnym rozwiązaniem w takim przypadku jawi się usunięcie nauki o czynach wewnętrznie złych i o zabraniających ich popełniania absolutnych zakazach moralnych.

¹² Wydaje się, że ilustracją takiego rozwoju są orzeczenia Kongregacji Nauki Wiary, dotyczące wewnętrznego zła praktyk antykoncepcyjnych i sterylizacji (Kongregacja Nauki Wiary 1976b, 738-740; Kongregacja Nauki Wiary 1994, 820-821; Kongregacja Nauki Wiary 2019, 59-61. Zob. także komentarz: Plich 2019, 77-80).

¹³ Papież Franciszek w adhortacji apostolskiej *Amoris letitia* nie odwołał nauki o czynach wewnętrznie złych i absolutnych zakazach moralnych, chociaż podjął próbę jej legalistycznej neutralizacji (Plich 2018, 89-123).

Odrzucanie koncepcji czynów wewnętrznie złych może być zatem pewną reakcją na taką jej prezentację i odbiór, który nie daje człowiekowi nadziei na sprostanie jej wymaganiom oraz na wymazanie winy spowodowanej takimi czynami. Jaka bowiem racja przemawiałaby za akceptacją rygorystycznej koncepcji moralności, wprawiającej ludzi w poczucie winy i nie ukazującej im drogi wyjścia z tego przykrego stanu? Czyż nie jest rzeczą zrozumiałą, przynajmniej psychologicznie, że ludzie bronią się przed frustrującą ich koncepcją etyczną, która siłą swoich założeń i logicznych wywodów przekonuje przede wszystkim o ich moralnej winie, nie dając nadziei na jej wymazanie?

Z pewnością jednak chrześcijańska nauka moralna pod tym względem jest odmienna, jeśli nie wyjątkowa. Dokonując pewnej retorycznej personifikacji chrześcijańskiej nauki moralnej, warto zauważyć, iż niejako może ona pozwolić sobie na głoszenie trudnej prawdy o czynach wewnętrznie złych, ponieważ jednocześnie zawiera w sobie koncepcję Bożej łaski i miłosierdzia, których przejawem jest odpuszczenie grzechów i darowanie win oraz inspiracja do nawrócenia. Przebaczenie i nawrócenie umożliwione przez łaskę i miłosierdzie Boga sprawiają, że grzesznik zostaje uwolniony od potępienia, na jakie zasługiwał z powodu swoich złych czynów. Nie negując konieczności możliwego osobistego zadośćuczynienia za popełnione zło, Boża łaska i miłosierdzie stanowią dla człowieka ważny bodziec do przemiany, do zmagania się o moralną prawość i do zerwania z grzesznym sposobem życia. Miłosierdzie Boże i łaska sprawiają, że nauka o czynach wewnętrznie złych nie brzmi jak bezapelacyjny wyrok skazujący dla tych, którzy z powodu grzesznych skłonności upadłej natury nie potrafią tej nauce całkowicie sprostać. Dzięki łasce i miłosierdziu z godnością można stawić czoła prawdzie o czynach wewnętrznie złych, jednak nie przez wysiłki zmierzające do jej eliminacji, lecz przez współpracę z samym Bogiem, wspierającym człowieka w trudzie nawrócenia.

Dla właściwej recepcji nauki o czynach wewnętrznie złych i absolutnych zakazach moralnych nie wystarczy ograniczać się jedynie do jej głoszenia i piętnowania poglądów jej przeciwnych. Jan Paweł II zwraca uwagę na to, że w moralnym życiu chrześcijan nauka ta funkcjonuje właściwie w połączeniu z ukazywaniem urzekającego blasku prawdy, którą jest sam Jezus Chrystus. Jezus pozwala człowiekowi zrozumieć jego powołanie do wolności w posłuszeństwie prawu Bożemu. Duch Święty zaś sprawia, że prawo Boże zapisane w sercu człowieka, jest przeżywane jako prawo wolności (Jan Paweł II 1993, 83).

BIBLIOGRAFIA

Aurelius, S. Augustinus, *Contra Mendacium*, ed. J.P. Migne, PL 40, Bibliotheca Cleri Universa, Brepolis–Turnhout, 517-548.

- Biblia Tysiąclecia*. 1991. Poznań: Pallottinum.
- Cahill, Lisa Sowle. 1984. "Contemporary Challenges to Exceptionless Moral Norms." In: *Moral Theology Today: Certitudes and Doubts*, edited by Donald G. McCarthy, 121-135. St. Louis, Missouri: The Pope John XXIII Medical-Moral Research and Education Center.
- Cahill, Lisa Sowle. 1993. "Accent on the Masculine." *The Tablet*, 247: 1618-1619.
- Curran, Charles. 1979. "Utilitarianism and Contemporary Moral Theology: Situating the Debates." In: *Readings in Moral Theology No. 1: Moral Norms and Catholic Tradition*, edited by Charles E. Curran and Richard McCormick, 341-361. New York: Paulist Press.
- Deidun, Thomas J. IC. 1984. „Exceptionless Norms In New Testament Morality: A Biblical-Theological Approach.” In: *Moral Theology Today: Certitudes and Doubts*, edited by Donald G. McCarthy, 165-181. St. Louis, Missouri: The Pope John XXIII Medical-Moral Research and Education Center.
- Fuchs, Joseph SJ. 1974. „Podstawowa wolność a moralność”. W: Fuchs, Józef. 1974. *Teologia moralna*, 96-115. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Fuchs, Joseph SJ. 1979. "The Absoluteness of Moral Terms." In: *Readings in Moral Theology No. 1: Moral Norms and Catholic Tradition*, edited by Charles E. Curran and Richard McCormick, 94-137. New York: Paulist Press. Inne wersje tego artykułu uwzględniane w literaturze przedmiotu: tenże. 1971. "The Absoluteness of Moral Terms." *Gregorianum* 52, 415-458; oraz tenże. 1983. "The Absoluteness of Behavioral Moral Norms." In: *Personal Responsibility and Christian Morality*, 115-152. Washington, DC: Georgetown University Press, 1983.
- Grisez, Germain. 1985. "Moral Absolutes: A Critique of the View of Joseph Fuchs, S.J." *Anthropos. Rivista di Studi sulla Persona e la Famiglia*, 2: 155-201.
- Grisez, Germain. 1997. *The Way of the Lord Jesus*, t. I: *Christian Moral Principles*, Quincy IL: Franciscan Press.
- Hildebrand von, Dietrich. 1975. „Rola «obiektywnego dobra dla osoby» w dziedzinie moralności”. *Znak*, 256: 1289-1308.
- Jan Paweł II. 1984. „Adhortacja *Reconciliatio et paenitentia*”. *Acta Apostolicae Sedis*, 77: 185-275.
- Jan Paweł II. 1993. „Encyklika *Veritatis splendor*”. *Acta Apostolicae Sedis*, 85: 1134-1228.
- Janssens, Louis. 1972. "Ontic Evil and Moral Evil." *Louvain Studies*, 4: 115-156.
- Kaczor, Christopher. 2002. *Proportionalism and The Natural Law Tradition*. Washington DC: Catholic University of America Press.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*. Poznań: Pallottinum, 2002.
- Knauer, Peter SJ. 1994. „Zu Grundbegriffen der Enzyklika *Veritatis Splendor*”. *Stimmen der Zeit*, 212: 14-26.
- Kongregacja Nauki Wiary. 1976a. „*Persona humana*. Deklaracja o niektórych zagadnieniach etyki seksualnej”. *Acta Apostolicae Sedis*, 68: 77-96.
- Kongregacja Nauki Wiary. 1976b. „*Quaecumque sterilizatio*. Odpowiedź na pytania Konferencji Episkopatu Ameryki Północnej dotyczące sterylizacji w szpitalach katolickich”. *Acta Apostolicae Sedis*, 68: 738-740.
- Kongregacja Nauki Wiary. 1994. „Odpowiedzi na przedstawione wątpliwości dotyczące «izolowania macicy» i innych zagadnień”. *Acta Apostolicae Sedis*, 86: 820-821.
- Kongregacja Nauki Wiary. 2019. „«Responsum» Congregationis pro Doctrina Fidei ad dubium de liceitate hysterotomiae quibusdam in casibus”. *Acta Apostolicae Sedis*, 111: 59-61.
- May, William E. 1984. "Aquinas and Janssens on the Moral Meaning of Human Acts." *The Thomist*, 48: 566-606.
- McCormick, Richard A. SJ and Paul Ramsey. 1978. *Doing Evil to Achieve Good: Moral Choice in Conflict Situations*. Chicago: Loyola University Press.
- McCormick, Richard A. SJ. 1994. "Some Early Reactions to *Veritatis splendor*." *Theological Studies*, 55: 481-506.
- Müller, Gerhard Ludwig and 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*, 27.08.2022. Access: 20.06.2023. <https://www.firstthings.com/web-exclusives/2022/08/going-beyond-the-letter-of-the-law>.
- Paweł VI. 1967. „Przemówienie do członków Zgromadzenia Najświętszego Odkupiciela”. *Acta Apostolicae Sedis*, 59: 961-963.
- Paweł VI. 1968. „Encyklika *Humanae vitae*”. *Acta Apostolicae Sedis*, 60: 481-503.
- Pinckaers, Servais OP. 2005. “Revisionist Understanding of Action in the Wake of Vatican II.” In: *The Pinckaers Reader. Renewing Thomistic Moral Theology*, edited by J. Berkman and C.S. Titus, 236-270. Washington DC: The Catholic University of America Press.
- Plich, Robert OP. 2018. „Legalistyczna neutralizacja nauki o czynach wewnętrznie złych i absolutnych zakazach moralnych w adhortacji *Amoris laetitia*”. *Teologia i Moralność*, 1(23): 89-123.
- Plich, Robert OP. 2019. „Aktualizacja dotycząca zagadnień bioetycznych w praktyce spowiedniczej”. *Homo Dei*, 2(331): 77-80.
- Rhonheimer, Martin. 2000. *Natural Law and Practical Reason. A Thomist View of Moral Autonomy*. New York: Fordham University Press.
- Rhonheimer, Martin. 2008a. “Norm-Ethics, Moral Rationality, and the Virtues. What’s Wrong with Consequentialism?” In: Rhonheimer, Martin. 2008. *The Perspective of the Acting Person. Essays in Renewal of Thomistic Moral Philosophy*, edited by William F. Murphy, 18-36. Washington DC: The Catholic University of America Press.
- Rhonheimer, Martin. 2008b. “Intrinsically Evil Acts and the Moral Viewpoint: Clarifying a Central Teaching of Veritatis Splendor”. In: Rhonheimer, Martin. 2008. *The Perspective of the Acting Person. Essays in Renewal of Thomistic Moral Philosophy*, edited by William F. Murphy, 37-67. Washington DC: The Catholic University of America Press.
- Rhonheimer, Martin. 2008c. “Intentional Action and the Meaning of Object: A Reply to Richard McCormick”. In: Rhonheimer, Martin. 2008. *The Perspective of the Acting Person. Essays in Renewal of Thomistic Moral Philosophy*, edited by William F. Murphy, 68-94. Washington DC: The Catholic University of America Press.
- Rhonheimer, Martin. 2008d. “The perspective of the Acting Person and the Nature of Practical Reason. The ‘Object of the Human Act’ in Thomistic Anthropology of Action.” In: Rhonheimer, Martin. 2008. *The Perspective of the Acting Person. Essays in Renewal of Thomistic Moral Philosophy*, edited by William F. Murphy, 195-249. Washington DC: The Catholic University of America Press.
- Ross, David W. 1930. *The Right and the Good*, Oxford: Clarendon Press.
- Shaw, Russell. 1997. “Proportionalism.” In: *Our Sunday Visitor’s Encyclopedia of Catholic Doctrine*, edited by Russell Shaw, 541-542. Huntington IN: Our Sunday Visitor Publishing Division.
- Sobór Trydencki. 1547. „Sesja VI, Dekret o usprawiedliwieniu”. *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński i polski*, red. A. Baron i H. Pietras SJ, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2004, t. IV, 289-311.
- Sobór Watykański II. 1964. „Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*”. *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań: Pallottinum, 2002, 104-166.
- Sobór Watykański II. 1965a. „Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*”. *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań: Pallottinum, 2002, 350-363.
- Sobór Watykański II. 1965b. „Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*”. *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań: Pallottinum, 2002, 526-606.
- S. Thomas de Aquino. 1954. “In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta”. In: *Opuscula theologica*, Marietti, Taurini-Romae, t. 2, 245-271.
- S. Thomas de Aquino. 1996. “Quaestiones de quodlibet.” In: *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita*, t. 25, 1, Roma: Commissio Leonina; Paris: Les Éditions du Cerf.

- S. Thomas de Aquino. 1982. "Questiones disputatae de malo." In: *Summa Theologiae*. In: *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita*, t. 23, Roma: Commissio Leonina; Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- S. Thomas de Aquino. 1929. "Scriptum super Sententiis", lib. 1-2. In: *S. Thomae Aquinatis Ordinis Praedicatorum Doctoris Communis Ecclesiae Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis*, t. 1-2, wyd. P. Mandonnet, Parisii: P. Lethielleux.
- S. Thomas de Aquino. 1933-1947. "Scriptum super Sententiis", lib. 3-4. In: *S. Thomae Aquinatis Ordinis Praedicatorum Doctoris Communis Ecclesiae Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi*, t. 3-4, wyd. M.F. Moos, Parisii: P. Lethielleux.
- S. Thomas de Aquino. 1969. "Sententia libri Ethicorum." In: *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita*, t. 47, 1, Romae: b.w.
- S. Thomas de Aquino. 1889-1892. "Summa Theologiae." In: *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita*, t. 5-7, Romae: S.C. de Propaganda Fide.

ROBERT PŁICH – prezbiter Zakonu Kaznodziejskiego, absolwent Akademii Medycznej w Warszawie, doktor nauk teologicznych w zakresie teologii moralnej, wicerektor i wykładowca teologii moralnej w Kolegium Filozoficzno-Teologicznym Polskiej Prowincji Dominikanów w Krakowie, członek Stowarzyszenia Teologów Moralistów. Zainteresowania naukowe: nauczanie moralne Kościoła katolickiego, nauka moralna św. Tomasza z Akwinu, trudne zagadnienia moralne.

Dyskontowanie czasu i preferencja czasowa w analizie moralno-ekonomicznej Leonarda Lessiusa SJ

Time discounting and time preference in the moral-economic analysis
of Leonard Lessius SJ

JACEK GNIADEK

Uczelnia ASBIRO, Polska

jgniadeksvd@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-6296-4700>

Abstract: The subject of the analysis is the concept of time preference of the Flemish Jesuit and moral theologian Leonard Lessius SJ (†1623), who lived and worked in Europe during the period of great changes caused by the Protestant Revolution. Usury was still prohibited, but canon law no longer applied to everyone. The aim of the study is to demonstrate that referring to natural law helps to understand human behaviour in the economic sphere and does not contradict God's revelation. The point of reference is the Austrian school of economics because Lessius's discoveries heralded the understanding of the phenomenon of time preference, which later allowed representatives of this school to explain the nature of interest and usury finally. The analysis of the thought of the Flemish Jesuit leads to the conclusion that there is a natural order of things in the world that can be discovered with the natural light of reason infused by God.

Keywords: Austrian school of economics; discount; late scholastics; time preference; natural law; money; percentage; usury

Abstrakt: Przedmiotem analizy jest pojęcie preferencji czasowej u flamandzkiego jezuitę i teologa moralisty, Leonarda Lessiusa SJ (†1623), który żył i pracował w Europie w okresie wielkich przemian, wywołanych rewolucją protestancką. Lichwa była nadal zakazana, ale prawo kanoniczne nie obowiązywało już wszystkich. Celem opracowania jest wykazanie, że odwoływanie się do prawa naturalnego pomaga zrozumieć zachowania człowieka w sferze gospodarczej i nie stoi w sprzeczności z objawieniem Bożym. Punktem odniesienia jest austriacka szkoła ekonomii, gdyż odkrycia Lessiusa zwiastowały zrozu-

mienie zjawiska preferencji czasowej, co pozwoliło później przedstawicielom tej szkoły ostatecznie wyjaśnić naturę odsetek i lichwy. Analiza myśli flamandzkiego jezuita prowadzi do wniosku, że w świecie istnieje naturalny porządek rzeczy, który można odkryć przy naturalnym świetle rozumu wlanym przez Boga.

Słowa kluczowe: austriacka szkoła ekonomii; dyskonto; lichwa; pieniądz; prawo naturalne; preferencja czasowa; procent; późni scholastycy

Wstęp

Leonard Lessius SJ (1554-1623) był jednym z najważniejszych myślicieli jezuitskich XVII wieku. Pochodzący z Antwerpii jezuita ukończył studia teologiczne w Rzymie, a następnie rozpoczął nauczanie na uniwersytecie w Leuven, w Niderlandach. Lessius pisał dzieła z teologii i duchowości, ale jego traktat ekonomiczny z 1605 roku *De iustitia et iure*¹ jest prawdopodobnie najbardziej wpływową jego pracą.

Od czasów austriackiego ekonomisty Josepha Schumpetera (†1950), który zauważył, że późnoscholastyczna myśl ekonomiczna działania rynkowe analizowała w oparciu o założenia prawa naturalnego, historycy myśli ekonomicznej coraz częściej sięgają dzisiaj do ich ekonomicznych traktatów (Schumpeter 1972, 111). Tym bardziej sięgać powinni do nich teologowie moraliści. Celem niniejszego artykułu jest analiza pojęcia preferencji czasowej u flamandzkiego jezuita i ukazanie ponadczasowej aktualności odniesienia do prawa naturalnego na przykładzie jego analizy moralno-ekonomicznej. Badanie ludzkiego zachowania w sferze ekonomicznej pozwoliło flamandzkiemu jezuitcie na odkrycie uniwersalnych praw rządzących rynkiem, czyli praw danych człowiekowi przez Boga w akcie stworzenia². Starsi scholastycy uważali, że umowy z heretykami nie były wiążące, ale Lessius był odmiennego zdania. Stanął także w obronie chrześcijańskich bankierów oraz kupców, którzy tylko pozornie dopuszczali się lichwy, biorąc udział w wymianie pieniędzy na giełdzie. Jego sposób rozumowania jest zapowiedzią zrozumienia zjawiska preferencji czasowej, która dopiero pod koniec XIX wieku pozwoliła wyjaśnić naturę procentu.

¹ Podstawą tekstową pracy redakcyjnej Decocka było wydanie *De iustitia et iure* z 1621 roku, przez Plantina-Moretusa w Antwerpii. Było ono ostatnim wydaniem, które ukazało się za jego życia. Na język angielski została przetłumaczona księga druga „O sprawiedliwości”, rozdział 21. „O kupnie i sprzedaży” (Decock 2007, 438-439).

² Prawo naturalne według Jana Pawła II nie jest „niczym innym, jak światłem rozumu wlanym w nas przez Boga. Dzięki niemu poznajemy, co należy czynić i czego należy unikać. To światło i to prawo Bóg podarował nam w akcie stworzenia” (Jan Paweł II 1993, 12).

I. Umów należy dotrzymywać

Lessius żył w czasach wielkich zawirowań i zmian, spowodowanych reformacją i kontrreformacją. Powstałe nowe filozofie i doktryny polityczne, jak również odkrycia zamorskie, mają wiele implikacji ekonomicznych. Na powstałe nowe wyzwania poszukiwano nowych odpowiedzi. Byli wśród nich czołowi scholastycy hiszpańscy, którzy założyli słynną Szkołę w Salamance. Lessius był pod ich wpływem i nie tylko dlatego, że Niderlandy były częścią imperium hiszpańskiego, ale także dlatego, że on sam studiował w Rzymie, gdzie jego wykładowcą był m.in. Franciszek Suárez SJ (†1617), jeden z czołowych przedstawicieli wspomnianej szkoły (Dvorsky 2021). Czasy, kiedy rynek w Europie był jeszcze w średniowieczu zjednoczony przez katolików, połączonych wspólną wiarą i prawem, rewolucja protestancka zmieniła raz na zawsze. Zmianie uległ także wiążący charakter zawieranych na rynku umów. Do tej pory punktem odniesienia był nie tylko Bóg, ale także Kościół. Takiej jedności za życia Lessiusa już nie było. Na placach targowych spotykali się i wymieniali swoje towary katolicy, Anglikanie, luteranie i kalwini. Kościół nie mógł już im służyć jako gwarant ich umowy.

Według średniowiecznych kanonistów heretycy nie mogli korzystać z takich samych praw jak katolicy. Zbiór prawa kanonicznego *Liber sextus*, promulgowany w 1298 roku przez Bonifacego VIII, odebrał skazanym heretykom m.in. prawo do egzekucji długów (Decock 2019, 54). Nowe czasy wymagały stworzenia prawa, które pozostaje poza podziałami religijnymi. Idealnym narzędziem pojęciowym do stworzenia przestrzeni normatywnej, która byłaby bezpieczna, stabilna i zdolna do przekraczania podziałów politycznych, było prawo naturalne. Ten projekt należy przede wszystkim zawdzięczać Hugonowi Grocjuszowi (+1645), który podzielił prawo na stanowione (*ius civile*) oraz prawo natury (*ius naturale*), ale pierwsze fundamenty zostały położone przez jezuitę z Antwerpii.

W swoim traktacie *De iusticia et iure* flamandzki jezuita broni stabilności praw nabytych przez wierzycieli będących heretykami. Jezuita kładzie nacisk na uniwersalny zasięg mocy słowa danego zgodnie z prawem naturalnym. Twierdzi, że zarówno w pozytywnym prawie ludzkim, jak i boskim, nie ma przepisu, który naruszałby prawa heretyckich wierzycieli. Jego zdaniem trzeba przestrzegać również tych umów, bo zasada *pacta sunt servanda* zawarta jest w prawie naturalnym, które mogłoby być uchylone jedynie przez prawo zawarte w Biblii, ale skoro Pismo Święte nie zawiera normy przeciwstawnej do tych umów, to należy je zachować. W interesie pokoju i dobrobytu ekonomicznego umowy nie powinny być dyktowane względami religijnymi czy politycznymi. *Pax servetur, pacta custodiantur* (Pokój jest zachowany, gdy zachowane są umowy) (Decock 2019, 55). Inny jezuita, Ludwik de Molina SJ

(†1600), spadkobierca szkoły w Salamance i przyjaciel Leonarda Lessiusa, autor trzypięciotomowego dzieła *De iustitia et iure*, również opowiadał się za dostosowaniem prawa cywilnego do wymagań prawa kanonicznego i prawa naturalnego, uzasadniając to tym, że byłoby to korzystne dla krzewienia pokoju. Ostatecznym kryterium oceny norm prawa, w tym prawa kanonicznego, było dla niego prawo naturalne. Z punktu widzenia tego prawa naturalnego istotnym elementem zobowiązania kontraktowego była sama wymiana dobrowolnej zgody zainteresowanych stron. Inny jezuita, Pedro de Oñate SJ (†1646), autor obszernego traktatu o prawie umów, jednoznacznie wykazał, że w prawie kanonicznym z gołej umowy powstawały nie tylko zobowiązanie naturalne, ale także skarga cywilna i zobowiązanie (Aleksandrowicz 2020, 130).

Lessius dodaje, że każdy kontrakt, nawet goły, uczyniony dobrowolnie i swobodnie, rodził już zobowiązanie na forum sumienia (Aleksandrowicz 2020, 127). Wspomniany wcześniej Oñate podkreśla, że w ramach tej koncepcji umów człowiek odzyskuje swoją pierwotną, naturalną wolność (*libertas restituta*) (Decock 2013, 268-281). Wolność ta była uważana za sprzyjającą dobru wspólnemu, ponieważ zasada poszanowania danego słowa jest podstawą pokojowego i pomyślnego społeczeństwa, a wspólna wiara w poszanowanie danego słowa doprowadzi do wzrostu dobrobytu. *Pacta sunt servanda* promuje zaufanie, wobec czego człowiek może rozporządzać swoimi dobrami tak, jak uważa to za konieczne dla handlu. Gdyby nie miał takiej możliwości, to nie mógłby być uważany za prawdziwego pana swoich dóbr, co według Oñate byłoby sprzeczne z jego boskim przeznaczeniem. Poprzez swoje dobrowolne działania człowiek może sprawować swoją władzę (*dominium*) nad rzeczami.

2. Sprawiedliwość wymienna

Podobnie jak w przypadku każdej innej umowy, pożyczka musiała być w średniowieczu zawarta zgodnie z zasadami sprawiedliwości wymiennej. Ponieważ nie uważano wtedy, że czas ma własną funkcję tworzenia wartości, więc pożyczkobiorca był zobowiązany do zwrotu dokładnie takiej samej ilości pieniądza, jaką wcześniej otrzymał. Poszukując rozwiązania tego, co intuicyjnie wydawało się niesprawiedliwe i niemożliwe do zrealizowania w zmieniającym się świecie, Lessius w swoim rozumowaniu odnosi się do pojęcia słusznej ceny, która leży u podstaw moralności w życiu biznesowym. Flamandzki jezuita jest konsekwentny w stosowaniu tej ogólnej zasady do wszelkiego rodzaju spraw dotyczących ekonomii. Kwestia lichwy, dzisiaj mówilibyśmy o odsetkach, jest ściśle związana z pojęciem ceny godziwej. Przedstawiając swoją opinię, Lessius używa do tego hipotetycznego przykładu kupca z Ro-

dos, który w *Sumie Teologicznej* został przez św. Tomasza z Akwinu zapożyczony od Cyserona i przeżywał niezwykle zainteresowanie w średniowieczu.

Historia tego kupca jest następująca. Kupiec z Aleksandrii z transportem zboża przybywa na wyspę Rodos, gdzie panuje głód. W przeciwieństwie do miejscowych obywateli wie, że wiele innych statków, przewożących zboże, wkrótce przybędzie na wyspę. Pojawia się dylemat, co zrobić z informacją o dodatkowych dostawach zboża. Podzielić się nią z innymi, czy też sprzedać swoje zboże za aktualną cenę? Powiadomienie mieszkańców wyspy o przybyciu innych statków ze zbożem oznaczałoby pozbawienie się przez kupca zysku. Powstaje pytanie, czy jest to godziwe? Lessius idzie tutaj za typowym dla średniowiecza rozumowaniem, że zasada słusznej ceny (*iustum pretium*), która była oparta na pojęciu powszechnego oszacowania (*aestimatio communis*) przez podmioty, mające swój udział w tworzeniu określonego rynku i które są ekspertami uwzględniającymi rzadkość towarów, ich przydatność i grożące niebezpieczeństwa itp. dochodzi do wniosku, że sprzedawca nie ma żadnego obowiązku ujawniania swojej prywatnej wiedzy. Moralność w kupowaniu i sprzedaży sprowadza się do domagania się słusznej ceny, a sprawiedliwa cena jest określana przez *aestimatio communis*³, a nie na podstawie prywatnej wiedzy (Decock 2007, 466-67). Tak więc, pomimo że powszechne oszacowanie opiera się na błędzie i ignorancji, słuszna cena z niej wynikająca nadal obowiązuje. Należy dodać, że wiedza ta zawsze będzie niedoskonała. Rozważając możliwość dokładnego określenia ceny dóbr na rynku, inny wielki uczo-ny szkoły z Salamanki – Juan de Lugo (†1660), jezuita a później kardynał, doszedł do wniosku, że zależy ona od tak wielu czynników i okoliczności, iż tylko Bóg posiada taką wiedzę (*valor iustus mathematicus rei*)⁴ (Lugo 1642).

Powstaje pytanie, jak w świecie, w którym istnieje słuszna cena, kupcy i przedsiębiorcy mogą osiągnąć zyski nie grzesząc. Według Lessiusa biznesmeni to profesjonaliści, którzy potrafią oszacować, jaka będzie godziwa cena w przyszłości i wykorzystać tę wiedzę na ich korzyść. Wykorzystują w tym celu informacje, zarówno te publicznie dostępne, jak i prywatne. Publiczne informacje dostępne są dla wszystkich. A co z prywatnymi, które są znane tylko niektórym osobom? Idąc za przykładem Tomasza z Akwinu, a zwłaszcza

³ Marcin Bukała trafnie zwraca uwagę, że odkrycie rynku w średniowieczu wiązało się ściśle z koncepcją słusznej ceny (*iustum pretium*), która była oparta głównie na pojęciu powszechnego (wspólnego) oszacowania (*communis aestimatio*), a nie – jak próbowano pokazać w pierwszej połowie XX wieku – na obiektywnych czynnikach wartości pracy i kosztów (Bukała 2018, 182).

⁴ Cytat pochodzi z traktatu Juana de Lugo *Disputationes de iustitia e iure*, tomu 2., disp. 26, sect. 4, nr 40. Podobne poglądy miał również Juan de Salas SJ, profesor filozofii i teologii na różnych uniwersytetach w Hiszpanii i Rzymie. Odnosząc się do możliwości poznania sprawiedliwej ceny, napisał, że „pojmowanie i rozważanie, jaka jest, należy do Boga, a nie do człowieka” (Soto 2011, 66).

Moliny, Lessius jest zdania, że wykorzystanie takich informacji jest ze wszelkich miar dozwolone. Tak więc wyżej wymieniony kupiec z Rodos nie grzeszy, gdy ukrywa informacje o przybyciu innych statków przed mieszkańcami Rodos i sprzedaje swój towar po bieżącej cenie, która wynika z ogólnego szacunku, opartego na braku towaru na wyspie. Według Lessiusa biznesmen może nawet okłamywać innych konkurentów na temat dostępnych mu informacji (Decock 2019, 97).

3. Zakaz lichwy

Lessius był nie tylko teoretykiem, ale także człowiekiem praktycznym. Podobnie, jak inni późni scholastycy, Lessius pisał o potrzebie dochowywania umów, ale jego wyjątkowe osiągnięcie jest na polu zrozumienia natury procentu. Opuścił sale wykładowe na uniwersytecie w Leuven i przeniósł się do Antwerpii, która w tym czasie była tętniącym życiem handlowym centrum, w którym miały miejsce skomplikowane transakcje finansowe, takie jak dyskonto weksli, przeniesienia instrumentów dłużnych i kontrakty *forward* (Dvorsky 2021). Wobec tych operacji finansowych istniało podejrzenie, że są niczym innym niż oprocentowaną pożyczką (*mutuum*), co było sprzeczne z ówczesną nauką Kościoła.

Pismo Święte nie daje sprecyzowanego określenia lichwy, choć zawarte w nim zakazy lichwy są jasne i powinny być rozumiane jako zakaz wszelkiej korzyści ekonomicznej, będącej wynikiem nacisku gospodarczego niezależnie od charakteru transakcji. Prawie wszyscy ojcowie Kościoła i pisarze wczesnochrześcijańscy (Bazyli, Grzegorz Nyssenński, Chryzostom, Ambroży) wyraźnie lub milcząco zwalczają wszelkie formy wyzysku, ale ze względu na ich homiletyczny charakter nie zawierają ścisłej definicji lichwy (Majka 1963b, 79) (Malony 1973, 242). Średniowieczna teoria kanoniczna głosiła zasadę „pożyczajcie, niczego się za to nie spodziewając”⁵ (Lorenc 2013, 2-3) (Decock 2019, 61). Zasada opierała się na nakazie Chrystusa (Łk 6, 34-35), według którego udzielanie bezinteresownej pożyczki bliźniemu jest wymogiem wypływającym z dobroczynności. Poza argumentami biblijnymi, przeciw scholastycznych autorów wobec pożyczek na procent opierał się głównie na zasadzie zapożyczzonej od Arystotelesa, że pieniądź sam w sobie jest bezwartościowy i nie może przynosić korzyści. Po drugie scholastycy uważali, że z powodu natury pieniądza korzysta się z niego tylko w trakcie używania i procent byłby ceną żadaną przez wierzyciela za użytek z pieniędzy, które należą już do po-

⁵ Cytat z Ewangelii wg św. Łukasza 6,35 „Mutuum date, nihil inde sperantes” znajduje się w *Summa confessorum* of John of Freiburg – SC 2.7.1 (Lorenc 2013, 2-3).

zyczkobiorky. Trzeci argument nie pozwalał na zdefiniowanie procentu jako ceny, której żąda się ze względu na czas, gdyż czas jest majątkiem wspólnym dla wszystkich (Chafuen 2007, 161-62). Pożyczanie pieniędzy na procent było potępione w średniowieczu przez Kościół, ale dekret Soboru Wienneńskiego (1311), który uznawał za heretyka każdą osobę uważającą, że lichwa nie jest grzechem, nie zakończył teoretycznej dyskusji na ten temat (Majka 1958, 34).

W średniowieczu, podobnie jak w czasach starożytnych, procent nie był oceniany w kategoriach ekonomicznych. Pojęcie lichwy było ściśle powiązane z kontraktem *mutuum*⁶, który w oparciu o rzymskie prawo w zakresie prawa kontraktowego co do zasady był pożyczką bezpłatną, ale odsetki mogły być ustanowione oddzielnie na podstawie odpowiedniej stypulacji. W tym znaczeniu termin lichwa był używany przez średniowiecznych kanonistów i teologów. Wielu autorów średniowiecznych podchodziło do kwestii lichwy racjonalnie, znajdując zewnętrzne tytuły prawne dla pobierania procentu w wypadku kontraktu pożyczkowego (Majka 1963a, 81). Była to powszechnie podtrzymywana opinia teologów-moralistów ówczesnych czasów i została uwzględniona przez papieża Benedykta XIV w encyklice o lichwie i innych nieuczciwych zyskach *Vix Pervenit* (1745) (Majka 1958, 48).

Nikt dzisiaj w Kościele nie mówi już o kategorycznym zakazie pobierania procentu od zaciąganych pożyczek. Za lichwę uważa się jedynie pożyczanie pieniędzy na wysoki procent. Należy tutaj dodać, że kanoniczny zakaz pobierania odsetek przyczynił się do skomplikowania i zaciemnienia średniowiecznych praktyk finansowych. Bankierzy byli przez zakaz lichwy zmuszeni do poszukiwania nowych sposobów ukrywania płatności odsetkowych, a skutecznym sposobem maskowania właściwych pożyczek było zawarcie umowy nieprawidłowego depozytu pieniężnego⁷. Jesús Huerta de Soto, hiszpański,

⁶ Kontrakt *mutuum* polega na przekazaniu pożyczkobiorcy określonej ilości dóbr jednego gatunku na określony czas. Po upływie tego czasu pożyczkobiorca jest zobowiązany do oddania takiej samej ilości dóbr o identycznej jakości (łac. *tantundem*). Przykładem takiego kontraktu jest zwykła pożyczka pieniężna. Ustalenie terminu jest cechą charakterystyczną tego kontraktu, gdyż wyznacza okres, w którym pożyczkobiorca korzysta z dostępności i własności rzeczy, a także dzień, kiedy musi zwrócić *tantundem*. W odróżnieniu od kontraktu *commodatum* pobieranie odsetek od kontraktu *mutuum* jest czymś normalnym (De Soto 2009, 3).

⁷ Kontrakt depozytowy jest umową, zawieraną w dobrej wierze, na mocy której deponent przekazuje depozytariuszowi rzecz ruchomą, by ją chronił i zwrócił wtedy, gdy deponent o to poprosi. Zasadniczym celem umowy jest bezpieczne przechowywanie, dostępność w każdym momencie i zwrot *tantundem* dla depozytów zamiennych. Wyróżnia się dwa rodzaje depozytów: depozyt dóbr oznaczonych co do tożsamości (depozyt regularny), jak np. obraz, zapieczętowana koperta etc. oraz depozyt dóbr zamiennych (depozyt nieprawidłowy) np. ziarno, ropa czy pieniądze. Depozyt nieprawidłowy w wyniku traktowania dóbr łącznie cechuje się obniżonymi kosztami i większą efektywnością, ponadto spełnia funkcję ubezpieczeniową. Deponent jest zobowiązany do pokrycia kosztów przechowania. Depozyt nieprawidłowy nie wiąże się z żadnym terminem i dostępność depozytu dla deponenta jest ciągła, który w każdej chwili może wypłacić swoje *tantundem* (De Soto 2009, 3-4; 13).

współczesny ekonomista, trafnie zauważa, że dawniej, pomimo tego zakazu, pośrednicy finansowi prowadzili uprawnione interesy i przyczynili się do rozwoju ówczesnej gospodarki (De Soto 2009, 47). Na przestrzeni wieków nastąpiła zmiana nauki Kościoła w sprawie pobierania odsetek. Swój udział ma w tym flamandzki jezuita.

4. Lichwa i rynek

Zgodnie z tradycyjnym nauczaniem, kupowanie obligacji z dyskontem jest równe pożyczaniu kwoty X minus Y , aby po pewnym czasie otrzymać X . W związku z tym uważa się, że jest to ukryta lichwa, a zatem taka operacja finansowa jest nielegalna (Decock 2009, 70). Lessius był innego zdania. Jezuita uważał, że towary i pieniądze są poddawane takiej samej grze rynkowej. Nieobecny pieniądz wart jest mniej niż pieniądz obecny (*pecunia absens minus valet quam pecunia praesens*)⁸ (Decock 2016, 280). Flamandzki jezuita zdał sobie sprawę, że pieniądze lub wszelkie inne obecne towary mają większą wartość niż dobra, których nie ma, ponieważ są dostępne do naszej dyspozycji i dlatego są bezpieczne. Przyszłość, podobnie jak przeszłe dobra, jest niepewna i przez to mniej wartościowa. Nawiązując do franciszkanina Piotra Jana Olivi (†1298), Lessius podkreśla zasadniczą logikę rynku, a mianowicie że obecne pieniądze dają przewagę natychmiastowego ich wykorzystania na nagle pojawiające się możliwości na rynku (Decock 2018, 317-18).

Według średniowiecznych prawników i teologów pieniądz jest darem Boga, który należało pożyczać z miłosierdzia lub dobroczynności, nie spodziewając się wynagrodzenia. Lessius odrzucał taki sposób rozumowania i wykazywał, że jest to prawdziwy kontrakt kupna (*emptio*), a nie pożyczka na procent (*mutuum*) (Decock 2019, 70). Podobnie jak towar, także i dług może mieć swoją rynkową cenę. Lessius miał na myśli słuszną cenę, która jest rezultatem powszechnego oszacowania, wynikającego z okoliczności na rynku. Cena takiego długu wystawionego na sprzedaż, podobnie jak innego towaru, ma mniejszą wartość rynkową niż pieniądze terazniejsze.

⁸ Lessius pisze o tym w *De iustitia et iure ceterisque virtutibus cardinalibus*, bk 2, ch 23, dubitatione 4, no. 30: „Pieniądze znajdujące się fizycznie w dużej odległości od miejsca zawarcia umowy są warte mniej niż obecne pieniądze. W związku z tym dopuszczalne jest osiągnięcie zysków poprzez wymianę obecnych pieniędzy za nieobecne pieniądze. Założenie to jest uzasadnione z dwóch powodów: 1. ze względu na pieniądz nieobecny w naturze nie oferuje takich samych możliwości i korzyści jak pieniądz obecny; 2. z natury brakujące pieniądze mogą stać się płynne i obecne jedynie poprzez poniesienie kosztów i ryzyka. Z tego samego powodu inne towary również są mniej warte, gdy ich nie ma” (Decock 2016, 280).

Do tej pory analiza problemu wykupu wierzytelności poniżej wartości nominalnej, odbywała się z czysto teoretycznego punktu widzenia, z pominięciem ryzyka, jakie towarzyszy wierzytelnościom na realnym rynku. W przeciwieństwie do poprzedników, Lessius bierze pod uwagę legalność zakupu weksli poniżej wartości nominalnej w życiu codziennym, gdzie istnieją okoliczności, które uzasadniają możliwość kupna prawa do przyszłego pieniądza poniżej jego wartości. Zgodnie z doktryną scholastyczną lichwa polegała na ustalaniu odsetek z tytułu jawnej pożyczki, ale nie na żądaniu odszkodowania z racji innych tytułów zewnętrznych w stosunku do głównego przedmiotu i wynikających z towarzyszących okoliczności. Lessius uważał, że kupcy, rezygnując ze swego narzędzia pracy i żądając za nie odszkodowania, postępowali logicznie i zgodnie z prawem (Rothbard 2006, 125).

Zgodnie z tradycyjną koncepcją używania tytułów zewnętrznych, pożyczkodawca zawsze musiał określać wielkość straty z tytułu udzielonej pożyczki, a potem musiał *ex post* wykazać, że rzeczywiście nie osiągnął zysku. Zaslugą Lessiusa jest to, że rozszerzył i uogólnił pojęcie „utracone korzyści” do tego stopnia, że przedsiębiorcy i bankierzy mogli się na nie powoływać w każdych okolicznościach, nawet gdyby mieli inne zasoby, z których mogliby czerpać zyski. Dzięki Lessiusowi *lucrum cessans* staje się tytułem dostępnym dla wszystkich pożyczkodawców, nie tylko dla biznesmenów i inwestorów. Na tytuł można się powoływać nawet wtedy, gdy pożyczkodawcy mają rezerwy gotówkowe z jakichkolwiek innych powodów (Decock 2019, 79).

W imię dobra wspólnego flamandzki jezuita broni praktyki ustalania ceny pieniądza na giełdzie w Antwerpii. W pełni zdaje sobie sprawę, że nieuwzględnienie potrzeb finansowych ludności i brak instytucjonalizacji kredytu czyni kredyt tylko droższym i zwiększa lichwiarskie ryzyko. Powstaje pytanie, co pozostaje w takim razie ze scholastycznej doktryny o zakazie odsetek? Według flamandzkiego jezuity zwyczaj praktykowany przez biznesmenów na antwerpskiej giełdzie wydaje się być nienaganny, o ile nie zostanie przekroczona reguła, ustanowiona przez cesarską konstytucję Karola V Habsburga. Dla Lessiusa średniowieczny zakaz odsetek praktycznie przekształca się w zakaz lichwy we współczesnym tego słowa znaczeniu, czyli zakaz, który dotyczy tylko nadużyć w wysokości odsetek przekraczających ustawową stopę ustaloną przez legalną władzę (Decock 2019, 81). Jak trafnie zauważa J.U. de Soto ewolucja doktryny Kościoła w sprawie odsetek, w której niewątpliwym udziałem ma Lessius, nie sugeruje w żadnym wypadku, że usankcjonowana zostaje dzisiejsza bankowość, oparta na rezerwie cząstkowej. Zmienia ona zasadniczo warunki zewnętrzne do analizy moralnych aspektów lichwy znanych w czasach flamandzkiego jezuity. Inny, współczesny jezuita, Bernard W. Dempsey SJ (†1960), twierdzi, że bankowość oparta na rezerwie cząstkowej jest równoznaczna z „instytucjonalną lichwą” (De Soto 2009, 48).

5. Preferencja czasowa i dyskontowanie czasu

Nikt tego nie kwestionuje, że towar na rynku jest przedmiotem negocjacji, który rządzi się własnymi prawami. Lessius twierdzi, że to samo dotyczy rynku pieniężnego, który też jest pod wpływem określonego prawa ekonomicznego: „Pieniądz nieobecny jest mniej wart niż pieniądz obecny”. Jest to nic innego, jak zapowiedź znanego zjawiska preferencji czasowej ze współczesnej ekonomii, a która po raz pierwszy wyraźnie została już wyrażona przez ucznia św. Tomasza z Akwinu, Gilesa Lessinesa († ok. 1304) (De Soto 2009, 203).

Lessiusowi udało się przedstawić logikę, leżącą u podstaw preferencji dla płynności finansowej, wprowadzając nowy, zewnętrzny tytuł *caerentia pecuniae* (brak pieniędzy), który podważył tradycyjną doktrynę dotyczącą odsetek i lichwy (Decock 2007, 453). Jezuita podkreśla, że obecny pieniądz oferuje przedsiębiorcom korzyści i udogodnienia, którego brak pieniądza na rynku nie zapewnia. W konsekwencji dozwolona jest opłacalna wymiana obecnych pieniędzy na nieobecne. Po drugie, nieobecne pieniądze nie mogą zaistnieć bez ponoszenia kosztów i ryzyka. Każde działanie jest poprzedzone przyczyną i nakierowane na zmiany, które odbywają się w czasowym porządku i flamanadzki jezuita potrafi to dostrzec przy swej analizie ludzkiego działania na polu ekonomii. Każdy człowiek ceni wyżej dobro, które może otrzymać od zaraz, od dobra, na które musi poczekać.

Do dalszej analizy zagadnienia preferencji czasowej doszło mniej więcej trzy wieki później między innymi przez ekonomistów ze szkoły austriackiej, Eugeniusza Böhm-Bawerk'a (†1914) i jego ucznia Ludwika von Misesa (†1973). Pojęcie to nie odnosi się tylko do ekonomii, ale należy również do ogólnych kategorii ludzkiego działania (Mises 2007, 412). Preferencja czasowa jest miarą tego, w jakim stopniu aktualna satysfakcja jest bardziej pożądana od takiej samej satysfakcji w przyszłości. Z jednej strony preferencja czasowa może być wysoka. Wtedy mamy pragnienie jak najszybszej konsumpcji dostępnych nam dóbr. Z drugiej strony preferencja czasowa może być niska. Występuje ona wtedy, kiedy jesteśmy gotowi do powstrzymania się od konsumpcji bieżących dóbr na rzecz wyższej konsumpcji w przyszłości. Każdy z nas może mieć różną preferencję czasową. Zależy ona od wieku, osobistych upodobań, jak i zewnętrznych czynników. Biologiczne fakty mają bezpośredni wpływ na preferencję czasową. Dziecko zdecydowanie woli dobra terażniejsze od dóbr przyszłych, gdyż żyje tylko obecną chwilą. W miarę jak dziecko dojrzewa i staje się osobą dorosłą, stopa preferencji czasowej maleje, gdyż osoba dorosła ma już poczucie czasu i wzrasta u niej końcowa użyteczność dóbr przyszłych. Pojawia się motywacja do oszczędzania (Hoppe 2006, 36-7). Na wolnym i nieskrępowanym rynku stopa procentowa jest określana wyłącznie przez preferencję czasową wszystkich jednostek, które tworzą gospodarkę.

Szkoła austriacka podkreśla, że główną siłą, która determinuje ludzkie działanie jest ich czasowa preferencja, czyli wartościowanie dóbr przyszłych w porównaniu z dzisiejszymi. To ten sam sposób rozumowania, który leży u podstaw pożyczania pieniędzy według Lessiusa. Odłożenie konsumpcji, które może nastąpić tylko po zaspokojeniu bieżących potrzeb oraz decyzja o oszczędzaniu, umożliwiają podjęcie działań, skierowanych na cele w przyszłości, stanowiących siłę napędową powstawania w gospodarce struktury kapitałowej. Flamandzki jezuita również zwraca uwagę, że pożyczanie pieniędzy przyczynia się do rozwoju gospodarczego. Mises pokazuje, że nie istnieje nic takiego, jak abstrakcyjny kapitał w postaci zgromadzonej pracy i przyrody, lecz tylko konkretne dobra kapitałowe, które mają charakter przemijający. Preferencja czasowa, która jest nieodłączną kategorią każdego ludzkiego działania, ma zasadnicze znaczenie w powstawaniu cen, towarów i usług. Lessius również to widzi, ponieważ jego analiza nie ogranicza się do abstrakcyjnej, akademickiej dyskusji, ale obserwacji kupców na antwerpskiej giełdzie. Czasowa preferencja ludzi i ich skłonność do oszczędzania, i konsumowania ma w konsekwencji ostateczny wpływ na wysokość stopy procentowej i objawia się na rynku w postaci procentu, czyli dyskoncie przyszłych dóbr względem dóbr teraźniejszych. Według Lessiusa wartość pieniądza, oszacowana wspólnie przez rynek, zabezpiecza wszystkich jego uczestników przed lichwą, czyli nadmiernym oprocentowaniem (Van Houdt 1995, 25) (Decock 2019, 73-74).

Konsekwentne pójście przez Lessiusa za światłem ludzkiego rozumu poprzez uwzględnienie roli czasu w zawieraniu kontraktów i wymianie towarów na rynku, pomogło później zrozumieć naturę procentu, a tym samym rozwiązało problem lichwy jako zakazu pożyczania pieniędzy na procent. Arystoteles twierdził, że pieniądz nie może być przyczyną pobierania pieniądza, ponieważ jest tylko środkiem wymiany i jest niepłodny (Appelt 2015, 22-23). Tak samo rozumował św. Tomasz z Akwinu. Uważał, że pobieranie procentów jest niesprawiedliwe, ponieważ sprowadza się do sprzedaży czegoś, co nie istnieje (Zajac 1996, 180). Nikt przez wieki nie był w stanie poprawnie wyłumaczyć, co jest źródłem procentu. W czasach nowożytnych teorie procentu zakładały, że kapitał jest produkcyjny. To był zupełnie błędny kierunek. Nie potrafiono wskazać na źródło powstawania kapitału. Lessius położył właściwe fundamenty, ale przez prawie trzy wieki nikt do nich nie wracał w nowoczesnej ekonomii. Böhm-Bawerk (†1914), w swoim opus magnum *Kapitał i zysk z kapitału* (1889 r.), wykazał, że źródła procentu od pożyczek pieniężnych należy szukać w różnicy wartościowania dóbr teraźniejszych i dóbr przyszłych, ponieważ pożyczka jest wymianą dóbr teraźniejszych na dobra przyszłe, ale nie wspomina flamandzkiego jezuitę (Böhm-Bawerk 1925, 275-77). Böhm-Bawerk dochodzi do tego, bazując na subiektywistycznej teorii wartości, którą przejął od Carla Mengera (†1921). Ten austriacki ekonomista również nie

wspomina w swoich *Zasadach ekonomii*, że pisali o tym już wcześniej scholastycy (Menger 2013). Subiektywistyczną teorię wartości sformułował jako pierwszy Olivi, który twierdził, że z ekonomicznego punktu widzenia wartość towaru wynika z subiektywnej oceny poszczególnych osób (Rothbard 2006, 60-62), które szacują jego przydatność i atrakcyjność i w ten sposób tworzą *aestimatio communis*.

Menger wykazał, że wartość dóbr w tym świecie nie zależy od ich wewnętrznych właściwości i nie jest również pochodną pracy włożonej w jej wytworzenie, ale zależy od preferencji jednostki, która swoje potrzeby chce zaspokoić swoją aktywnością na rynku. To dokładnie to samo, co twierdzi Lessius, analizując średniowieczne pojęcie lichwy. Rzeczy nie są oceniane ze względu na ich obiektywną użyteczność. Zastanawiając się nad tym, jak to jest, że niezbędna do życia woda jest taka tania, podczas gdy diamenty, bez których można się obejść, są takie drogie, Arystoteles sformułował na polu ekonomii słynny paradoks wody i diamentu. Odpowiedź na to pytanie pojawiała się u przedstawicieli szkoły w Salamance⁹, ale przez kilka wieków o nich zapomniano i do tego problemu powrócił dopiero Menger, który problem rozwiązał przy pomocy subiektywistycznej teorii wartości (Callahan 2004, 41). Rzeczy same w sobie są neutralne i nie posiadają wartości. To działająca jednostka nadaje im wartość, która zależy od celu, jaki chce osiągnąć. Wartość rzeczy jest subiektywna i dlatego każdy kupiec ma swoją prywatną wiedzę na ich temat, która pozwala mu wcześniej od innych oszacować słuszną, przyszłą cenę na rynku. Teoria preferencji czasowej została dalej opracowana przez Misesa i pozwoliła na zrozumienie, że wysokość oprocentowania kredytów zależy od preferencji podmiotów działających na rynku. Lessius wcześniej wykazał, że tak oszacowana cena pieniądza na rynku jest ceną słuszną, a szkoła austriacka rozwiązała później definitywnie problem procentu. Nie jest on dochodem z kapitału i nie jest on również nagrodą za powstrzymanie się od konsumpcji. Procent nie jest w ogóle zjawiskiem pieniężnym. Nie jest więc pieniądzem, uzyskanym z pieniądza, jak twierdził Arystoteles i średniowieczni kanoniści przed jezuitą z Antwerpii. Procent jest stosunkiem wartości przypisywanych

⁹ Wypredzając o wieki ekonomię subiektywistyczną, Bernardyn ze Sieny (†1444) wykazał, że wartość dóbr, które podlegają wymianie, określa w dużym stopniu ich niedobór (*raritas*) oraz pragnienie ich posiadania (*complacibilitas*) (Chafuen 2002, 109). Do czasów Mengera klasycznej ekonomii brakowało bazy pojęciowej oraz aparatu analizy ekonomicznej. Adam Smith (†1790) wskazywał na wysoką wartość użytkową wody w porównaniu z wartością użytkową diamentów, ale nie rozumiał, że krańcowa użyteczność towaru często zmniejsza się w miarę konsumpcji i jest całkiem możliwe, że dalsza jednostka wody przyniesie mniejszą użyteczność krańcową niż dalsza jednostka diamentów. Podobnie Karol Marks (†1883), który główną część swojej myśli ekonomicznej oparł na aforystycznej teorii wartości i wskutek czego nie brał pod uwagę tego, że cena, jaką jesteśmy gotowi zapłacić za towar, zależy nie od jego całkowitej użyteczności, lecz od jego użyteczności krańcowej (Landreth, Colander 2005, 104-105) (Callahan 2004, 41).

poszczególnym dobrom terażniejszym do ich wartości w przyszłości (Mises 2007, 447). Zabranianie naliczania i płacenia odsetek sprawia, że ludzie traktują dobro terażniejsze i przyszłe jako to samo dobro, co jest jawnym pogwałceniem preferencji czasowej i godności ludzkiej osoby, która ma swój własny stosunek do dóbr używanych w czasie (Gniadek 2011, 251).

6. Wiara w istnienie porządku naturalnego

W encyklice *Veritatis splendor* Jan Paweł II (†2005) pisał, że prawo naturalne jest „niczym innym, jak światłem rozumu wlanym w nas przez Boga. Dzięki niemu poznajemy, co należy czynić i czego należy unikać. To światło i to prawo Bóg podarował nam w akcie stworzenia”. Konsekwentne pójście przez Lessiusa za tym światłem pozwoliło mu na odkrycie praw, które rządzą ludzkim działaniem w sferze ekonomicznej. Dało podwaliny pod współczesną preferencję czasową i ostateczne zdefiniowanie natury procentu. Przykład Lessiusa pokazuje, że umiejętność wykrywania związków między przyczyną, a skutkiem pozwala człowiekowi odkryć prawa, które pochodzą od prawa wiecznego.

Szkoła austriacka definitywnie rozwiązała problem zrozumienia procentu, który zapoczątkował Lessius. Było to możliwe, gdyż zarówno Lessius, jak i przedstawiciele austriackiej szkoły ekonomii wywodzili swoje ekonomiczne rozumowanie z łączenia prawa naturalnego z ekonomią i etyką. Alejandro Chafuen, argentyński znawca ekonomii późnoscholastycznej i szkoły austriackiej trafnie zauważa, że poszukiwania naturalnego porządku ekonomicznego nie byłoby możliwe bez zastosowania rozumowania ekonomicznego (Chafuen 2002, 45). Warto podkreślić, że Ludwig von Mises, przedstawiciel szkoły austriackiej w ekonomii i zarazem agnostyk, widział potrójny wkład teorii prawa naturalnego w nauki ekonomiczne. Mises twierdził, że istnieje dany przez naturę porządek rzeczy, do którego człowiek musi się przystosować, jeśli chce odnieść sukces, ten porządek można poznać tylko ludzkim rozumem, a dobro poznaje się po efektach (Mises 1957, 20-21).

Człowiek powinien zawsze postępować zgodnie z cnotą sprawiedliwości, aby nie zbłądzić. Konsekwentne trzymanie się pojęcia sprawiedliwości wymiennej i skrupulatne, rozumowe analizowanie rynku, pozwoliły flamandzkiemu jezuitce rozwiązać dylematy natury moralnej, przed jakimi byli postawieni ówczesni kupcy, przedsiębiorcy i bankierzy. U podstaw wszelkiego ludzkiego działania leży nakaz prawa naturalnego, że „Dobro należy czynić zawsze, ale zależnie od okoliczności, zła należy unikać zawsze i w każdych okolicznościach” (Salij 2017, 107). Uznając pieniądź jako towar i stopę dyskontową za cenę tego towaru, Lessius podłożył podwaliny pod dzisiejsze rozumienie

oprocentowania. Prócz argumentu z preferencji czasowej Lessius powołuje się na argument słuszności. Każdy, kto uzyskuje określoną korzyść, musi również ponieść koszty i odwrotnie, ten, kto ponosi koszty, jest również uprawniony do korzyści. Zasada ta jest już zawarta w *Liber sextus* papieża Bonifacego VIII (Decock 2019, 158). Lessius rozwija swoją argumentację bardziej i uważa, że poczynione inwestycje, możliwe dzięki dostarczonym środkom, prowadzą do dobrobytu i w ten sposób przynoszą korzyści całemu społeczeństwu.

Ekonomiczno-moralna analiza ludzkiego działania pokazuje, że normy, które rozciągają się na sferę immanentnych celów ludzkiego działania, człowiek może poznać nie tylko za pośrednictwem nadprzyrodzonego objawienia Bożego, ale także naturalnego rozumu. Kościół naucza, że prawo naturalne jest obiektywne i niezmienne, a rola człowieka polega na odczytywaniu tego prawa. Człowiek może nie tylko te prawa poznawać, ale przede wszystkim wyrażać godność ludzkiej osoby w procesie ich odkrywania. Jan Paweł II w *Veritatis splendor* nauczał, że „prawo naturalne wyraża godność ludzkiej osoby i kładzie podwaliny jej fundamentalnych praw i obowiązków, jego nakazy mają znaczenie uniwersalne” (Jan Paweł II 1993, 51).

Zakończenie

Lessius pomógł nam zrozumieć, że pieniądze oferują możliwość osiągnięcia zysków poprzez inwestycje. Każdy, kto porzuca te rentowne możliwości, pożyczając swoje pieniądze, ma prawo do odszkodowania pod tytułem utraconych korzyści *lucrum cessans* (Decock 2007, 452), które są dzisiaj odpowiednikiem kosztu alternatywnego. Dzięki jezuitce z Antwerpii kupiec, przedsiębiorca i bankowiec nie musiał porzucać handlu, aby naśladować Chrystusa (Decock 2009, 64). John Noonan, wielki znawca scholastyki zajmującej się lichwą, uważa Lessiusa za teologa, którego poglądy na temat lichwy zdecydowanie wyznaczały nadejście nowej ery. Prawdopodobnie i dzisiaj czułby się zupełnie swobodnie we współczesnym świecie finansowym (Noonan 1957, 222).

BIBLIOGRAFIA

- Aleksandrowicz, Piotr. 2020. *Kanonistyczne uzasadnienie swobody umów w zachodniej tradycji prawnej*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.
- Appelt, Katarzyna. 2015. „Dlaczego Arystoteles sprzeciwiał się pobieraniu procentu?”. *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska*, vol. XLIX, 4 sectio H, 21-33.
- Bukała, Marcin W. 2018. „Siódme: «Nie kradnij». O średniowiecznym odkrywaniu rynku na marginesie książki Paola Prodiego”. *Rocznik tomistyczny*, 7: 171-192.

- Böhm-Bawerk, Eugeniusz. 1925. Tom I. *Kapitał i zysk z kapitału*. Kraków: Nakład Gebethnera i Wolffa.
- Callahan, Gene. 2004. *Ekonomia dla normalnych ludzi. Wprowadzenie do szkoły austriackiej*. Warszawa: FijoRR Publishing.
- Chafuen, Alejandro A. 2002. *Chrześcijaństwo za wolnością. Ekonomia późnoscholastyczna*. Kraków: Arcana.
- Chafuen, Alejandro A. 2007. *Wiara i wolność. Myśl ekonomiczna późnych scholastyków*, Warszawa: Arwil.
- De Soto, Jesús Huerta. 2009. *Pieniądz, kredyt bankowy i cykle koniunkturalne*. Warszawa: Instytut Ludwiga von Misesa.
- De Soto, Jesús Huerta. 2011. *Socjalizm i rachunek ekonomiczny i funkcja przedsiębiorcza*. Warszawa: Instytut Ludwiga von Misesa.
- Decock, Wim. 2007. "Buying and Selling (1605) by Leonardus Lessius, S.J." *Journal of Markets & Morality*, 10(2) (Fall): 433-516.
- Decock, Wim. 2009. "Lessius and The Breakdown Of The Scholastic Paradigm." *Journal of the History of Economic Thought, Cambridge University Press*, 31(1): 57-78.
- Decock, Wim, 2013. "La morale à l'aide du droit commun: les théologiens et les contrats (16e-17e siècles)." *Revue historique de droit français et étranger*, 91: 263-281.
- Decock, Wim. 2016. "Spanish Scholastics on Money and Credit." In: *Money in the Western Legal Tradition: Middle Ages to Bretton Woods*, edited by David Fox and Wolfgang Ernst, 267-283. Oxford.
- Decock, Wim. 2018. "Knowing before Judging: Law and Economic Analysis in Early Modern Jesuit Ethics." *Journal of Markets & Morality*, 21(2) (Fall): 317-318.
- Decock, Wim. 2019. *Le marché du mérite: Penser le droit et l'économie avec Léonard Lessius*. Bruxelles: Zones Sensible.
- Dvorsky, Vaclav. 2021. *Wim Decock. Le marché du mérite: Penser le droit et l'économie avec Léonard Lessius*. Brussels: Zones Sensibles, 2019, 248. Access: 02.07.2023. <https://forumprawnicze.eu/attachments/article/452/Dvorsky.pdf>.
- Gniadek, Jacek. 2011. *Dwaj ludzie z Galicji. Koncepcja osoby ludzkiej według Ludwiga von Misesa i Karola Wojtyły*. Warszawa: FijoRR Publishing.
- Hoppe, Hans-Hermann. 2006. *Demokracja: bóg, który zawiódł*. Warszawa: FijoRR Publishing.
- Houdt van, Toon. 1995. "Money, Time and Labour." *Ethical Perspectives*, 2(1): 11-27.
- Landreth, Harry i David C. Colander. 2005. *Historia myśli ekonomicznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Lorenc, John A. 2013. *John of Freiburg and the Usury Prohibition in the Late Middle Ages: A Study in the Popularization of Medieval Canon Law*. Praca doktorska. Uniwersytet w Toronto. Dostęp: 16.01.2024. https://tspace.library.utoronto.ca/bitstream/1807/35887/1/Lorenc_John_A_201306_PhD_thesis.pdf.
- Lugo de, Juan. 162. *Disputationes de iustitia e iure*. Lyon. Access: 15.01.2024. <https://latin.stackexchange.com/questions/13293/finding-a-latin-quote>.
- Jan Paweł II. 1993. *Encyklika „Veritatis splendor”*.
- Majka, Józef. 1958. „Encyklika *Vix pervertit* i jej wpływ na rozwój katolickiej nauki o lichwie”. *Roczniki Filozoficzne*, t. 6, 2: 33-61.
- Majka, Józef. 1963a. „Zagadnienie lichwy w okresie scholastyki”. *Roczniki Filozoficzne*, 11(2): 43-86.
- Majka, Józef. 1963b. „Stanowisko chrześcijaństwa wobec lichwy w starożytności i wczesnym średniowieczu”. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 10: 69-87.
- Maloney, Robert P. 1973. "The Teaching of the Fathers On Usury: an Historical Study On the Development of Christian Thinking." *Vigiliae Christianae*, 27(4): 241-265.
- Menger, Carl. 2013. *Zasady ekonomii*. Warszawa: FijoRR Publishing.

- Mises, Ludwig von. 2007. *Ludzkie działanie. Traktat o ekonomii*. Warszawa: Instytut Ludwiga von Misesa.
- Mises von, Ludwig. 2011. *Teoria a historia. Interpretacja procesów społeczno-gospodarczych*. Warszawa: Instytut Ludwiga von Misesa.
- Noonan, John T. Jr. 1957. *The scholastic Analysis of Usury*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Rothbard, Murry. N. 2006. *Economic Thought Before Adam Smith. An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*. Volume I. Auburn, Alabama: Ludwig von Mises Institute.
- Salij, Jacek. 2017. „Prawo naturalne i prawa stanowione w ujęciu św. Tomasza z Akwinu”. *Łódzkie Studia Teologiczne*, 26(2): 103-110.
- Schumpeter, Joseph A. 1972. *History of economic analysis. Edited from manuscript by Elizabeth Boody Schumpeter*. London: Routledge.
- Zajac, Kazimierz. 1996. „Zaprawy socjalne i ekonomiczne św. Tomasza z Akwinu”. *Analecta Cracoviensia*, XXVIII: 173-181.

JACEK GNIADEK – misjonarz werbista, doktor teologii moralnej, licencjat *african studies*, wykłada na Uczelni ASBIRO. Zainteresowania badawcze: katolicka nauka społeczna, austriacka szkoła ekonomii, prakseologia, ekonomia późnoscholastyczna.

Młodzież wobec katolickiej moralności małżeńsko-rodzinnej. Analiza ilościowa w kontekście przemian religijności

**Youth Attitudes Towards Catholic Marital and Family Morality:
A Quantitative Analysis in the Context of Religiosity Transformations**

JANUSZ MARIAŃSKI

Akademia Nauk Społecznych i Medycznych w Lublinie, Polska

janusz.mariański@kul.pl

<https://orcid.org/0000-0002-0620-8000>

HELENA SŁOTWIŃSKA

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska

helena.slotwinska@kul.pl

<https://orcid.org/0000-0003-4473-3735>

PAWEŁ MAKOSA

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska

pawel.makosa@kul.pl

<https://orcid.org/0000-0002-4664-7024>

MARTA BUK-CEGIEŁKA

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska

marta.buk-cegielka@kul.pl

<https://orcid.org/0000-0002-0324-7418>

Abstract: The main subject of this study is the analysis of high school students' opinions on Catholic norms of marital and family morality. The sociological analyses presented are based on the results of a nationwide social survey conducted between 2022 and 2023 among students in the first and fourth grades of secondary schools. Analyses of morality were conducted in the context of the transformations in religiosity, which often influence

attitudes towards values. In light of the research, it can be concluded that deviations from traditional Catholic marriage and family morality are so significant that there is almost a revolution in this dimension. Many young Poles perceive themselves as creators rather than recipients of moral values and norms.

Keywords: youth; religiosity; marital and family morality; secularization of morality

Abstrakt: Głównym przedmiotem niniejszego opracowania jest analiza opinii młodzieży szkolnej na temat katolickich norm moralności małżeńsko-rodzinnej. Podstawą prezentowanych analiz socjologicznych są wyniki ogólnopolskiego sondażu społecznego, zrealizowanego w latach 2022-2023 wśród młodzieży ze szkół ponadpodstawowych z klas pierwszych i czwartych. Analizy dotyczące moralności zostały przeprowadzone w kontekście przemian religijności, która często warunkuje postawy wobec wartości. W świetle przeprowadzonych badań można stwierdzić, że odchylenia od tradycyjnej, katolickiej moralności małżeńsko-rodzinnej są tak znaczne, że w tym wymiarze zachodzi niemal rewolucja. Wielu młodych Polaków czuje się bardziej kreatorami niż adresatami wartości i norm moralnych.

Słowa kluczowe: młodzież; religijność; moralność małżeńsko-rodzinna; sekularyzacja moralności

Wstęp¹

Moralność oparta na systemie religijnym, traktowana jako zbiór wartości, norm i zasad, wywołuje u jednostek dyspozycję do występowania takich postaw, które wyrażają się w kategoriach pozytywnych, negatywnych lub neutralnych. Teoretycznie można założyć, że osoba identyfikująca się z wiarą religijną będzie w pełni akceptowała normy, które ta religia proponuje, czy wręcz narzuca swoim wyznawcom. Badania socjologiczne pokazują jednak, że identyfikacje religijne i moralne nie muszą się wzajemnie warunkować. Zaznaczające się rozbieżności między religijnością, a moralnością określa się jako dylematy moralne, relatywizm moralny, kryzys postaw, brak spójności. Tworzona jest niejako odmienna świadomość moralna, z jednej strony uwarunkowana czynnikami społecznymi, z drugiej zaś konstruowana przez człowieka, który pragnie być twórcą wszelkich wartości i norm moralnych (Baniak 2015, 439-445; Štefaňak 2022, 145-154).

Ważną część moralnego nauczania Kościoła katolickiego zajmują kwestie związane z ludzką seksualnością. Kościół głosi nie tylko ogólne zasady etyczne, których potrzebuje każde społeczeństwo, ale także wchodzi w konkrety

¹ Praca naukowa dofinansowana ze środków budżetu państwa w ramach programu Ministra Edukacji i Nauki pod nazwą „Nauka dla Społeczeństwa”, nr projektu Nds/537097/2022/2022, kwota dofinansowania 780 538 zł, całkowita wartość projektu 780 538 zł.

życia, m.in. małżeńsko-rodzinnego, opierając swoje rozwiązania na ewangelicznej wierze. Normy religijne odnoszą się nie tylko do relacji człowieka z Bogiem i jego zobowiązań wobec Kościoła, ale również wobec osoby, i jej relacji z innymi. Według ujęcia teologicznego porządek normatywny obejmuje nakazy i zakazy, ustanowione przez Boga, i tym samym są one włączone w porządek *sacrum*. Naruszenie tego porządku jest grzechem i traktowane jako podważenie ładu religijnego. Bóg – prawodawca jest źródłem zasad moralnych, przyjęcie zaś tezy, że kodeksy moralne są wyłącznie dziełem człowieka, jest według tego stanowiska dość niebezpieczne (Baniak 2022, 747-871). Religia jest ważną siłą integrującą społeczeństwo.

We współczesnych, ponowoczesnych społeczeństwach Kościół traci stopniowo „monopol” w kwestiach moralnych i swoją doktrynę moralną konfrontuje z innymi ofertami aksjologicznymi. Doktryna moralna Kościoła katolickiego napotyka znaczny opór w dzisiejszym świecie, a niektóre jej elementy odnoszące się do moralności małżeńsko-rodzinnnej wzbudzają kontrowersję, nawet wśród katolików praktykujących. Już w latach 80. ubiegłego wieku Kościół katolicki w Europie Zachodniej utracił w znacznym stopniu swoją wiarygodność w odniesieniu do norm moralności seksualnej, zwłaszcza w środowiskach młodzieżowych. Jeżeli nawet w krajach zachodnich autorytet moralny Kościoła stracił na znaczeniu, a jego sytuację opisuje się często w kategoriach kryzysu, a niekiedy nawet i „zapaści”, to jednak zsekularyzowane społeczeństwa współczesne potrzebują wartości i norm, których same nie ustanawiają, i nie są w stanie ustanowić (Herr 2001, 98-99 i 197-198). Być może autorytet moralny Kościoła nie jest tak osłabiony, jak go zazwyczaj przedstawiają socjologowie.

Według niemieckiego socjologa Franza-Xavera Kaufmanna rodzina współczesna nie tyle jest w głębokim kryzysie, ile raczej zmienia swoje formy, a obecne przemiany są wyrazem dostosowania się jej struktury do przekształceń w innych strukturach społecznych w warunkach postępującej modernizacji (Kaufmann 1995, 16-19; Izdebska, 2016, 957-965). W niektórych dziedzinach zmiany są dość daleko idące. Pogłębiający się proces indywidualizacji oznacza, że nie tylko rodzina jako taka staje się „odrębnym światem”, wykręconym z sieci wielorakich powiązań, ale i poszczególne jednostki wchodzące w jej skład podlegają procesowi indywidualizacji.

Polska – w odróżnieniu od wielu krajów Europy Zachodniej – nie jest zbyt zaawansowana w procesie kwestionowania małżeństwa jako instytucji konstytuującej rodzinę. W społeczeństwie polskim instytucja małżeństwa nadal stanowi podstawę związków, a odsetek formalnych związków małżeńskich należy do najwyższych w Europie. Polska rodzina wyróżnia się na tle innych krajów europejskich swym formalnym charakterem. Trzeba jednak podkreślić, że wśród młodych Polaków tylko nieco więcej niż dwie trzecie badanych jest

zdecydowanych w przyszłości zawrzeć formalny związek małżeński (Smyła 2022, 15-27).

W socjologii można badać:

- stopień akceptacji podstawowych i wtórnych norm moralnych;
- stopień zgodności zachowań rzeczywistych z tymi normami;
- uzasadnienie tych norm;
- zakres ich obowiązywania, czy należy ich przestrzegać we wszystkich sytuacjach, czy też uznaje się sytuacje zwalniające z obowiązku bezwzględnego przestrzegania tych norm.

Zmiany, jakie dokonały się i dokonują w sferze intymności, są bardzo wyraźne, i obejmują szerokie kręgi społeczeństwa, wskazują na przyspieszoną sekularyzację świadomości moralnej Polaków, zwłaszcza młodzieży polskiej (Marianiński 2017, 197-209). Ogólny kierunek przemian w moralności małżeńsko-rodzinnej można określić jako powolne przechodzenie od moralności bezwzględnego zakazu do moralności indywidualnego osądu. Kryterium oceny jest często redukowane do sytuacji korzyści indywidualnej użyteczności.

Podstawą analiz socjologicznych, przeprowadzonych w tym artykule, są wyniki ogólnopolskiego sondażu społecznego, przeprowadzonego w listopadzie i grudniu 2020 roku oraz w styczniu 2023 roku przez Pracownię Doradczo-Badawczą EDBAD, na zlecenie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. W badaniu wzięło udział 1672 uczniów i uczennic z terenu całej Polski: 52,7% to kobiety i 47,3% mężczyźni; 50,4% – młodzież z liceów ogólnokształcących i 49,6% – z techników; 50,8% – mieszkający na wsi i 49,2% – mieszkający w miastach; 73,6% – katolicy; 6,1% – inne wyznania religijne; 12,8% – bezwyznaniowci; 7,5% – trudno powiedzieć; 7,7% – głęboko wierzący; 38,0% – wierzący; 21,4% – niezdecydowani, ale przywiązani do tradycji religijnych; 11,4% – obojętni religijnie; 13,3% – niewierzący; 8,2% – trudno powiedzieć. Zanim jednak nastąpi analiza wyników tych badań, przedmiotem analiz będą relacje pomiędzy religijnością a moralnością.

I. Religijność i moralność – wzajemne relacje

W rozważaniach dotyczących relacji religii i moralności wyróżnia się dwa skrajne rozwiązania: utożsamianie (identyfikacja), gdy sprowadza się religię (religijność) do etyki (moralności) lub etykę do religii i rozdzielenie, gdy przeciwstawia się radykalnie te dwie rzeczywistości lub co najmniej traktuje się je jako od siebie niezależne. Dla jednych niemożliwe jest istnienie moralności bez odniesienia do systemu religijnego (nakazy etyczne straciłyby swoją moc

zobowiązującą, gdyż są zawarte tylko w etyce religijnej). Moralność bez religii jest niemożliwa, gdyż religia sankcjonuje wartości i normy moralne oraz pełni funkcje kontrolne i gwarantuje ich przestrzeganie.

Według innych badaczy religia nie jest fundamentem religijności, a w każdym razie nie jedynym. Bez religijnych uzasadnień wartości i normy moralne nie byłyby zawieszane w próżni, zachowałyby one swoją moc wiążącą. Jest możliwy całkowicie świecki porządek moralny, bez odniesienia do transcencji. W rygoryzmie i presji religii upatruje się zagrożeń dla indywidualnej autonomii człowieka i ograniczenie dojrzałej, i odpowiedzialnej moralności. W tym drugim ujęciu preferuje się niezależność moralności od religii oraz uznanie autonomii jednostek, które „dokonują samodzielnego wyboru wartości i norm postępowania, kierując się własnym interesem i preferencjami, a jednocześnie uznają prawa innych do takich wyborów” (Jasińska-Kania 2008, 16).

Zwolennicy autonomii moralnej od religii podważają przekonanie, że zasady moralne i leżące u ich podstaw wartości pochodzą od Boga. W związku z tym nie są one niezienne, mogą być poddawane w wątpliwość i kwestionowane. Nie istnieje uniwersalny (absolutny) punkt odniesienia dla wszystkich wartości, a człowiek jest „skazany” na konstruowanie wciąż nowych wartości i norm moralnych. Wartości i normy moralne o proveniencji religijnej były ważne dla utrzymania tradycyjnego porządku społecznego i politycznego, ale wycofanie się religii z życia publicznego czy jej eliminacja, nie pociągają za sobą wyraźnego spadku gotowości do udzielania pomocy, poświęceń, solidarności i altruizmu, dzieł charytatywnych i działań organizacji o charakterze *non profit*. Nie potwierdzają się obawy o rozprzestrzeniającym się egoizmie i zanikaniu troski o dobro wspólne w społeczeństwach mniej religijnych (zsekularyzowanych).

W rzeczywistości społecznej istnieje swoiste napięcie między ludźmi religijnymi i niereligijnymi w pojmowaniu moralności, które nie jest wolne od nieporozumień i podejrzliwości, a niekiedy nawet, i nietolerancji. Ateiści i agnostycy nie zawsze są w stanie zrozumieć, że także dzisiaj żyją i działają osoby, które są przywiązane do religijnych przekonań, których prawdziwości nie można uzasadniać metodami naukowymi. Domagają się oni usunięcia religii z życia społecznego, a zwłaszcza publicznego. Wielu wierzących z kolei prezentuje pogląd, że niewierzący nie są w stanie prowadzić życia prawdziwie moralnego i wychodzić w swoim życiu poza egoistycznie rozumiane interesy oraz że reprezentują redukcjonistyczne rozumienie ludzkiej egzystencji. W społeczeństwach współczesnych zaznacza się różnorodność postaw, poglądów i wyobrażeń tego, co jest religijne i moralne. Podobną różnorodność ujęć relacji religii i etyki, religijności, i moralności konstatujemy wśród filozofów i socjologów (Mariański 2014, 24-76).

W badaniach socjologicznych ujawniają się zarówno ci, którzy opowiadają się za korelacją religijności i moralności, jak i ci, którzy są skłonni uznawać autonomię moralności, ale nie wykluczają jej uzasadnień transcendentnych, w końcu także ci, którzy dokonali już rozdzielenia obydwu rzeczywistości ludzkiego etosu. Na poziomie konkretnej świadomości zbiorowej, odróżnia się fakty religijne i fakty moralne.

Dla jednych niemożliwe jest istnienie moralności bez oparcia się na systemie religijnym (nakazy moralne utraciłyby swoją moc zobowiązującą, gdyż są zawarte tylko w etyce religijnej), dla innych moralność występuje w pełnej i doskonałej formie dopiero wtedy, gdy uwolni się od wymogów i sankcji religijnych, uniezależni się od nacisku wszelkich, zewnętrznych autorytetów (gwarancja autonomii i wolności człowieka). Niektórzy badacze religii animistycznych (MacIver, Page 1984, s. 161-163) dochodzili do wniosku, że moralność w społeczeństwach pierwotnych nie wchodziła w zakres religii. Ta ostatnia wyrażała się w wierzeniach i kulcie. Analiza empiryczna związków między religią i moralnością wykazuje, że korelacja postaw religijnych i moralnych przedstawia się w sposób niejednolity. Postawy religijne i moralne pozostają w pewnej relacji do siebie, a siła, i charakter tych relacji różnicują się w zależności od analizowanych spraw. Według jednych wskaźników religia i moralność są wartościami niezależnymi od siebie, tzn. osiągnięcie jednej z nich nie ma żadnego wpływu na realizację drugiej, według innych wskaźników istnieje między nimi zależność pozytywna, według jeszcze innych – zależność negatywna.

Od kwestii oceny własnej religijności i moralności dokonanej przez młodzież szkolną rozpoczynamy nasze analizy socjologiczne dotyczące moralności katolickiej. Zapytano młodych Polaków o ocenę własnej religijności i moralności. Ankietowanej młodzieży ze szkół ponadpodstawowych z klas pierwszych i czwartych postawiliśmy pytanie: „Jak określił(a)byś siebie?:

- 1) jestem religijny(a) i moralny(a);
- 2) jestem religijny(a), ale mało moralny(a);
- 3) jestem niereligijny(a) i moralny(a);
- 4) jestem niereligijny(a) i mało moralny(a);
- 5) trudno powiedzieć”.

W kafeterii odpowiedzi wprowadziliśmy słowo „mało moralny” jako łagodniejszą formę autocharakterystyki niż słowo „niemoralny”.

Wśród młodzieży ze szkół ponadpodstawowych 29,8% badanych określiło siebie jako religijnych i moralnych; 19,8% – jako religijnych, ale mało moralnych; 26,4% – jako niereligijnych, ale moralnych; 3,1% – jako niereligijnych i mało moralnych; 20,9% – trudno powiedzieć. W całej zbiorowości

młodzieży szkolnej 49,6% badanych uznało siebie za religijnych i 29,5% – za niereligijnych; 56,2% – za moralnych i 22,9% – za mało moralnych. Pozostali nie dokonali oceny swojej religijności i moralności (20,9%). Nieco więcej ankietowanych określiło siebie jako moralnych niż religijnych (różnica 6,6%), a więc nieco inaczej niż można było się spodziewać w kontekście wyników z badań ogólnopolskich dotyczących wizerunku religijnego i moralnego typowego Polaka (CBOS 2011, 12).

Biorąc pod uwagę dwie pierwsze odpowiedzi („jestem religijny i moralny” i „jestem religijny, ale mało moralny”), konstatujemy, że kobiety nieco rzadziej niż mężczyźni informowały o swojej religijności (48,4% wobec 51,2%); młodzież z klas pierwszych częściej niż z klas maturalnych (53,3% wobec 45,4%); młodzież z liceów ogólnokształcących rzadziej niż z techników (47,1% wobec 52,2%); młodzież mieszkająca na wsi (55,6%) częściej niż mieszkająca w miastach do 30 tys. mieszkańców (45,7%); w miastach od 30 tys. do 100 tys. mieszkańców (45,1%); w miastach od 100 tys. do 500 tys. mieszkańców (44,4%) i w miastach powyżej 500 tys. mieszkańców (39,8%).

Uczęszczający regularnie na lekcje religii (62,8%) znacznie częściej określali siebie jako religijnych niż nieregularnie uczęszczający na katechezę szkolną (39,8%) i w ogóle nieuczęszczający na lekcje religii w szkole (19,8%); praktykujący kilka razy w tygodniu (82,5%) i w każdą niedzielę (82,9%); częściej niż praktykujący prawie w każdą niedzielę (70,0%); około jeden lub dwa razy w miesiącu (61,6%); tylko w wielkie święta (45,0%); tylko z okazji ślubu, pogrzebu itp. (25,2%); w ogóle niepraktykujący (12,8%) i trudno powiedzieć (35,6%).

W dokonanej autocharakterystyce kobiety nieco rzadziej niż mężczyźni określili siebie jako religijne; młodzież z klas pierwszych częściej niż z klas maturalnych; uczniowie z liceów ogólnokształcących nieco rzadziej niż z techników; młodzież ze wsi i małych miast częściej niż ze średnich i wielkich miast. Różnice procentowe między tymi kategoriami demograficznymi i społecznymi były nieznaczne, i mieściły się w granicach kilku punktów procentowych. Warto jedynie podkreślić, że wśród młodzieży mieszkającej w miastach powyżej 500 tys. mieszkańców, tylko około co trzeci badany określał siebie w kategoriach „religijny”, chociaż nie zawsze w kategoriach „moralny”.

Biorąc pod uwagę trzecią odpowiedź („jestem niereligijny(a) i moralny(a)”), jako przejaw moralności laickiej (świeckiej) konstatujemy, że kobiety nieco rzadziej deklarowały ten typ postawy życiowej niż mężczyźni (25,5% wobec 27,4%); młodzież z klas pierwszych rzadziej niż z klas maturalnych (20,4% wobec 33,0%); młodzież z liceów ogólnokształcących podobnie jak i z techników (19,5% wobec 20,1%); młodzież mieszkająca na wsi (21,2%) rzadziej niż młodzież z miast do 30 tys. mieszkańców (26,2%); z miast od 30 tys. do 100 tys. mieszkańców (30,5%); z miast od 100 tys. do 500 tys.

mieszkańców (36,2%) i z miast powyżej 500 tys. mieszkańców (40,7%); uczęszczający regularnie na lekcje religii (16,5%); rzadziej niż uczęszczający nieregularnie (35,4%) i w ogóle nieuczęszczający (48,0%); praktykujący kilka razy w tygodniu (7,0%); w każdą niedzielę (5,0%); prawie w każdą niedzielę (10,8%); rzadziej niż praktykujący około jeden lub dwa razy w miesiącu (17,5%); tylko w wielkie święta (31,7%); tylko z okazji ślubu, pogrzebu itp. (46,6%); w ogóle niepraktykujący (61,0%) i trudno powiedzieć (21,5%).

Trzy zmienne niezależne: płeć badanych, klasa szkolna i typ szkoły tylko nieznacznie różnicowały w autocharakterystyce opinii badanych o moralności świeckiej („jestem niereligijny(a) i moralny(a)”). Bardzo wyraźnie oddziaływała różnicująco zmienna niezależna „pochodzenie terytorialne”. W miarę przechodzenia od kategorii osób mieszkających na wsi do kategorii osób mieszkających w wielkich miastach wzrastały wskaźniki ankietowanych, określających siebie jako niereligijnych, ale moralnych. Podobnie silnie – co zrozumiałe – oddziaływały różnicująco dwie zmienne niezależne „religijne”. Najwyższe wskaźniki moralności laickiej odnotowano wśród młodzieży z klas maturalnych, mieszkających w miastach powyżej 100 tys. mieszkańców, obojętnych w sprawach wiary lub niewierzących, wśród nieuczęszczających na lekcje religii w szkole i wśród rzadko praktykujących lub w ogóle niepraktykujących. Te zależności statystyczne powinny potwierdzić się w odniesieniu do szczegółowych zagadnień moralności, w tym i moralności małżeńsko-rodzinnej (Marianiński 2014, 55-79).

2. Katolicka moralność małżeńsko-rodzinna w opinii i ocenie młodzieży

Badania socjologiczne potwierdzają dokonywanie się przemian w świadomości moralnej katolików w zakresie postaw związanych z moralnością małżeńsko-rodziną, np. seksualne współżycie pozamałżeńskie, aprobatą stosowania środków antykoncepcyjnych, aborcja, rozwody, kohabitacja, traktowanie nowo narodzonego dziecka jako ograniczenie własnej przyszłości, czy zagrożenie dla kariery zawodowej. Wielu katolików – zwłaszcza młodych – nie dostrzega w tych kwestiach optyki religijnej. Kształtowanie się miłości między mężczyzną i kobietą, doznawanie przyjemności, odczucia emocjonalne są równie ważne, jak wymiar prokreacji w małżeństwie. Dość często własne potrzeby są podstawowym źródłem wartości i norm związanych z małżeństwem, i rodziną. To, co dawniej instytucjonalizowano prawnie i obyczajowo jako „naturalne”, dzisiaj zostaje poddane decyzji jednostek. W odniesieniu do moralności małżeńskiej i rodzinnej należy mówić raczej o tendencjach kryzysowych niż o definitywnym kryzysie (Świątkiewicz 2016, 98-104).

W życiu społecznym moralność małżeńsko-rodzinna poddawana jest różnorodnym nurtom liberalnym i permissywnym, przyznającym cielesnej formie miłości (płciowości) własną wartość, niezależnie od aktów zapłodnienia. Coraz mniej trzeba miłości dla usprawiedliwienia „więcej seksu”. Chodzi tu przede wszystkim o napięcie i konflikty pomiędzy religijnym (katolickim) modelem rodziny i jej moralnością a wzorami życia, jakie przeważają w nowoczesnym społeczeństwie. Nieograniczona wolność, hołdowanie postawie subiektywistycznej oraz indywidualistycznemu dążeniu do egoistycznej samorealizacji, pozbawia małżeństwo i rodzinę najgłębszych znaczeń, i wartości chrześcijańskich. W świadomości społecznej podkreśla się znaczenie zaspokojenia potrzeby intymności i partnerstwa.

W społeczeństwie polskim moralność małżeńska i rodzinna kształtuje się częściowo jakby niezależnie od religii, a postawy selektywne wobec religii ujawniają się najbardziej w dziedzinie moralności seksualnej. Zjawisko to może świadczyć o pewnym kryzysie etyki instytucjonalnej, rozumianej jako zespół nakazów i zakazów. W efekcie tego mówi się zarówno o ewolucji uznawanych wartości prorodzinnych, o zmianie instytucjonalnych form małżeństwa i rodziny, o kryzysie pewnej formy rodziny, jak i o daleko idącym kryzysie rodziny w ogóle. Codzienna moralność młodzieży daleka jest od tego, co czasami nazywa się świętością moralną lub ludzką doskonałością (Holt 2021, 419-429).

Sekularyzację moralności małżeńsko-rodzinnej potwierdza rosnące przyzwolenie dla postaw i zachowań nieakceptowanych przez Kościół katolicki, takich jak np. aborcja, antykoncepcja czy zapłodnienie *in vitro*. Wielu ludzi współczesnych, w tym i katolików, nie uznaje „definitywnych norm” w sprawach moralnych, a niektórzy traktują rozwiązania podawane przez Kościół katolicki jako nie do przyjęcia (Zemło 2021, 185-211). Część spośród tych, którzy odrzucają nauczanie moralne Kościoła katolickiego w tych kwestiach, nie definiują swoich poglądów i działań jako należących do kategorii grzechu, i zapewne nie odczuwają potrzeby spowiedzi (Szauer 2015, 221-242).

Współczesne trendy kulturowe, skierowane są bardziej na indywidualną samorealizację i osobistą pomyślność (z prawem do swobodnej ekspresji seksualnej włącznie) niż na umocnienie wspólnoty rodzinnej. Zaczynają się one coraz wyraźniej ujawniać w społeczeństwie, zwłaszcza w młodym pokoleniu Polaków. Wspomniane wyżej problemy moralne, wobec których Kościół zajmuje rygorystyczne stanowisko, stały się przedmiotem publicznego dyskursu, a w świadomości moralnej wielu ludzi współczesnych ewoluują w kierunku indywidualizacji ocen polegających na własnym osądzie. Rodzina jest traktowana, przez zdecydowaną większość Polaków, jako wartość ważna i istotna. Jednocześnie we współczesnej rodzinie dokonują się zasadnicze zmiany i przekształcenia. Dominujący do niedawna „klasyczny” model rodziny traci

na znaczeniu, bowiem w coraz większym zakresie są uznawane inne formy życia małżeńskiego i rodzinnego. Model rodziny złożonej z mężczyzny i kobiety oraz dzieci jest relatywizowany przez wielość form bycia razem. Mówienie o „dobrej rodzinie” zostaje przez wielu zakwestionowane. Według niektórych socjologów rodzina nie rozpada się, lecz ulega zróżnicowaniu (Giddens 2012, 380).

Zróżnicowany jest poziom aprobaty dla katolickich norm moralności małżeńsko-rodzinnej w różnych środowiskach społecznych. Wśród młodzieży ze szkół ponadpodstawowych z klas pierwszych i czwartych 75,0% ankietowanych uznało za dozwolone współżycie seksualne w okresie oficjalnego narzeczeństwa; 11,2% – to zależy; 5,1% – niedozwolone i 8,7% – nie umiem powiedzieć; zdrada małżeńska (odpowiednio) – 3,8%, 10,0%, 78,3%, 8,0%; rozwody – 53,0%, 33,7%, 6,1%, 7,2%; stosowanie środków antykoncepcyjnych – 75,5%, 10,4%, 6,0%, 8,0%; przerywanie ciąży – 40,3%, 33,3%, 17,3%, 9,1%. Przeciętny wskaźnik przyzwolenia na pięć analizowanych spraw („dozwolone”) kształtował się na poziomie 49,5%, przyzwolenia częściowego („to zależy”) – 19,7%, dezaprobaty („niedozwolone”) – 22,6% i niezdecydowania („trudno powiedzieć”) – 8,2%.

Wśród kobiet 77,4% badanych uznawało za dozwolone bez zastrzeżeń współżycie seksualne w okresie oficjalnego narzeczeństwa, wśród mężczyzn – 72,0% ($p = 0.023$, V Kramera = 0.076); młodzież z liceów ogólnokształcących – 77,8% i młodzież z techników – 72,1% ($p = 0.015$; V Kramera = 0.079); młodzież z klas pierwszych – 69,9%, z klas czwartych – 80,8% ($p = 0.000$, V Kramera = 0.140); wieś – 74,0%, miasto do 30 tys. mieszkańców – 74,1%, miasto od 30 tys. do 100 tys. mieszkańców – 76,5%, miasto od 100 tys. do 500 tys. mieszkańców – 79,2%, miasto powyżej 500 tys. mieszkańców – 75,7% ($p = 0.677$, V Kramera = 0.043); uczęszczający regularnie na lekcje religii w szkole – 71,7%, nieregularnie uczęszczający – 79,9%, w ogóle nieuczęszczający – 81,3% ($p = 0.000$, V Kramera = 0.096); praktykujący kilka razy w tygodniu – 50,9%, w każdą niedzielę – 60,9%, prawie w każdą niedzielę – 68,8%, około jeden lub dwa razy w miesiącu – 78,0%, tylko w wielkie święta – 80,7%, tylko z okazji ślubu, pogrzebu itp. – 84,5%, w ogóle niepraktykujący – 86,2% ($p = 0.000$, V Kramera = 0.180).

Zdradę małżeńską jako dozwoloną bez zastrzeżeń akceptowało 2,1% badanych kobiet i 5,5% – mężczyzn ($p = 0.000$, V Kramera = 0.124); młodzież ze szkół ponadpodstawowych z klas pierwszych – 3,2%, z klas czwartych – 4,4% ($p = 0.000$, V Kramera = 0.135); młodzież z liceów ogólnokształcących – 3,3%, młodzież z techników – 4,1% ($p = 0.403$, V Kramera = 0.042); wieś – 2,4%, miasto do 30 tys. mieszkańców – 4,6%, miasto od 30 tys. do 100 tys. mieszkańców – 6,6%, miasto od 100 tys. do 500 tys. mieszkańców – 7,7%, miasto powyżej 500 tys. mieszkańców – 9,9% ($p = 0.000$, V Kramera

= 0.100); uczęszczający regularnie na lekcje religii w szkole – 2,3%, nieregularnie uczęszczający – 3,3% i w ogóle nieuczęszczający – 8,0% ($p = 0.000$, V Kramera = 0.103); praktykujący kilka razy w tygodniu – 0,8%, praktykujący w każdą niedzielę – 0,7%, prawie w każdą niedzielę – 0,8%, około jeden lub dwa razy w miesiącu – 2,8%, tylko w wielkie święta – 1,8%, tylko z okazji ślubu, pogrzebu itp. – 5,3%, w ogóle niepraktykujący – 10,5% ($p = 0.000$, V Kramera = 0.140).

Wśród kobiet 81,5% badanych uznawało za dozwolone bez zastrzeżeń stosowanie środków antykoncepcyjnych, 68,7% – wśród mężczyzn ($p = 0.000$, V Kramera = 0.149); młodzież z liceów ogólnokształcących – 79,2%, młodzież z techników – 71,8% ($p = 0.000$, V Kramera = 0.108); młodzież z klas pierwszych – 69,1%, młodzież z klas czwartych – 82,7% ($p = 0.000$, V Kramera = 0.179); wieś – 73,9%, miasto do 30 tys. mieszkańców – 75,9%, miasto od 30 tys. do 100 tys. mieszkańców – 78,3%, miasto od 100 tys. do 500 tys. mieszkańców – 78,6%, miasto powyżej 500 tys. mieszkańców – 79,1% ($p = 0.172$, V Kramera = 0.057); uczęszczający regularnie na lekcje religii w szkole – 70,9%, nieregularnie uczęszczający – 80,4%, w ogóle nieuczęszczający – 85,3% ($p = 0.000$, V Kramera = 0.185); praktykujący kilka razy w tygodniu – 52,6%, w każdą niedzielę – 55,9%, prawie w każdą niedzielę – 70,4%, jeden lub dwa razy w miesiącu – 79,7%, tylko w wielkie święta – 83,5%, tylko z okazji ślubu, pogrzebu itp. – 88,6%, w ogóle niepraktykujący – 90,8% ($p = 0.000$, V Kramera = 0.185).

Rozwody akceptowało bez zastrzeżeń 59,4% badanych kobiet i 45,7% – badanych mężczyzn ($p = 0.000$, V Kramera = 0.157); młodzież z liceów ogólnokształcących – 59,3%, młodzież z techników – 46,4% ($p = 0.000$, V Kramera = 0.131); młodzież szkół ponadpodstawowych z klas pierwszych – 53,4%, młodzież z klas czwartych – 52,8% ($p = 0.016$, V Kramera = 0.079); wieś – 49,1%, miasto do 30 tys. mieszkańców – 54,6%, miasto od 30 tys. do 100 tys. mieszkańców – 58,8%, miasto od 100 tys. do 500 tys. mieszkańców – 57,5%, miasto powyżej 500 tys. mieszkańców – 59,3% ($p = 0.122$, V Kramera = 0.060); uczęszczający regularnie na lekcje religii w szkole – 44,9%, nieregularnie uczęszczający – 61,7% i w ogóle nieuczęszczający – 70,7% ($p = 0.000$, V Kramera = 0.169); praktykujący kilka razy w tygodniu – 26,3%, praktykujący w każdą niedzielę – 31,1%, prawie w każdą niedzielę – 39,2%, około jeden lub dwa razy w miesiącu – 57,6%, tylko w wielkie święta – 55,0%, tylko z okazji ślubu, pogrzebu itp. – 70,4%, w ogóle niepraktykujący – 73,8% ($p = 0.000$, V Kramera = 0.227).

Wśród kobiet 45,0% badanych uznawało za dozwolone bez zastrzeżeń przerywanie ciąży, wśród mężczyzn – 34,7% ($p = 0.000$, V Kramera = 0.140); młodzież z liceów ogólnokształcących – 44,6%, młodzież z techników – 35,8% ($p = 0.000$, V Kramera = 0.122); młodzież z klas pierwszych

– 37,1%, młodzież z klas czwartych – 43,7% ($p = 0.000$, V Kramera = 0.135); wieś – 34,2%, miasto do 30 tys. mieszkańców – 42,2%, miasto od 30 tys. do 100 tys. mieszkańców – 48,2%, miasto od 100 tys. do 500 tys. mieszkańców – 47,5%, miasto powyżej 500 tys. mieszkańców – 54,9% ($p = 0.000$, V Kramera = 0.099); uczęszczający regularnie na lekcje religii w szkole – 30,5%, nieregularnie uczęszczający – 48,3%, w ogóle nieuczęszczający – 62,0% ($p = 0.000$, V Kramera = 0.218); praktykujący kilka razy w tygodniu – 17,1%, praktykujący w każdą niedzielę – 19,3%, prawie w każdą niedzielę – 25,8%, około jeden lub dwa razy w miesiącu – 36,2%, tylko w wielkie święta – 43,6%, tylko z okazji ślubu, pogrzebu itp. – 55,8%, w ogóle niepraktykujący – 66,7% ($p = 0.000$, V Kramera = 0.252).

W odniesieniu do pięciu analizowanych kwestii wskaźnik przyzwolenia („dozwolone”) kształtował się u kobiet na poziomie 53,1%, przyzwolenia częściowego („to zależy”) – 17,5%, dezaprobaty („niedozwolone”) – 21,8% i trudno powiedzieć – 7,6%, u mężczyzn (odpowiednio) – 45,3%, 22,2%, 23,6%, 8,9%; u młodzieży z klas pierwszych (odpowiednio) – 46,5%, 19,7%, 22,8%, 11,0%, z klas czwartych – 52,9%, 19,6%, 22,4%, 5,1%; u młodzieży z liceów ogólnokształcących (odpowiednio) – 52,8%, 18,4%, 22,3%, 6,5%, z techników – 46,0%, 21,0%, 23,0%, 10,0%; u młodzieży mieszkającej na wsi – 46,7%, 20,7%, 24,3%, 8,3%, u młodzieży mieszkającej w miastach do 30 tys. mieszkańców – 50,3%, 20,2%, 20,1%, 9,4%, u młodzieży mieszkającej w miastach od 30 tys. do 100 tys. mieszkańców – 53,7%, 18,8%, 21,4%, 6,1%, u młodzieży mieszkającej w miastach od 100 tys. do 500 tys. mieszkańców – 53,1%, 18,5%, 22,0%, 6,4%, u młodzieży mieszkającej w miastach powyżej 500 tys. mieszkańców – 55,6%, 15,0%, 18,2%, 11,2%; uczęszczający regularnie na lekcje religii w szkole (odpowiednio) – 44,1%, 22,3%, 25,6%, 8,0%, nieregularnie – 54,7%, 18,9%, 19,1%, 7,3%, nieuczęszczający – 61,3%, 13,2%, 16,5%, 9,0%; praktykujący kilka razy w tygodniu – 30,2%, 19,3%, 37,9%, 12,6%, praktykujący w każdą niedzielę – 33,1%, 26,3%, 31,8%, 8,8%, prawie w każdą niedzielę – 41,0%, 24,9%, 27,1%, 7,0%, jeden lub dwa razy w miesiącu – 50,9%, 21,2%, 21,2%, 6,7%, kilka razy w roku – 52,9%, 18,2%, 19,6%, 9,3%, tylko z okazji ślubu, pogrzebu itp. – 61,4%, 16,4%, 18,1%, 4,1%, w ogóle niepraktykujący – 65,2%, 12,2%, 16,2%, 6,5%.

Aprobata katolickich norm moralności małżeńsko-rodzinnej („niedozwolone”) była nieco wyższa wśród mężczyzn niż kobiet (23,6% wobec 21,8%); na zbliżonym poziomie u młodzieży z klas pierwszych i z klas maturalnych (22,8% wobec 22,4%); na zbliżonym poziomie wśród młodzieży z liceów ogólnokształcących i z techników (22,3% wobec 23,0%); nieco wyższa wśród młodzieży mieszkającej na wsi (24,3%) niż w miastach do 30 tys. mieszkańców (20,1%), w miastach od 30 tys. do 100 tys. mieszkańców (21,4%), w miastach od 100 tys. do 500 tys. mieszkańców (22,0%) i w miastach powyżej

500 tys. mieszkańców (18,2%); wyższa wśród regularnie uczęszczających na lekcje religii w szkole (25,6%) niż nieregularnie uczęszczających (19,1%) i w ogóle nieuczęszczających (15,6%); wyższa wśród praktykujących kilka razy w tygodniu (37,9%) i w każdą niedzielę (31,8%) niż prawie w każdą niedzielę (27,1%), jeden lub dwa razy w miesiącu (21,2%), tylko w wielkie święta (19,6%), tylko z okazji ślubu, pogrzebu itp. (18,1%) i w ogóle niepraktykujących (16,2%).

Aprobata katolickich norm moralności małżeńsko-rodzinnej („niedozwolone”) była nieco wyższa wśród kobiet (różnica 1,8%), nieco wyższa u młodzieży z klas pierwszych niż z klas maturalnych (różnica 0,4%), nieco wyższa wśród młodzieży z techników niż z liceów ogólnokształcących (różnica 0,7%), wyższa wśród młodzieży mieszkającej na wsiach niż w miastach powyżej 500 tys. mieszkańców (różnica 6,1%), wyższa wśród regularnie uczęszczających na lekcje religii w szkole niż wśród w ogóle nieuczęszczających (różnica 9,1%), wyższa wśród praktykujących kilka razy w tygodniu niż wśród w ogóle niepraktykujących (różnica 21,7%). Cechy religijne nieco wyraźniej różnicowały aprobatę katolickich norm moralności małżeńsko-rodzinnej niż cechy demograficzne i społeczne.

Badania socjologiczne w naszym kraju wskazują na silne w młodym pokoleniu tendencje permissywistyczne i relatywistyczne. Potwierdzają one negatywne zmiany w akceptacji norm moralności, opartej na nauczaniu Kościoła katolickiego. Dotyczą zwłaszcza moralności małżeńskiej i rodzinnej oraz zasad odnoszących się do życia seksualnego. Na ogół akceptowana jest norma nakazująca wierność małżeńską, w mniejszym stopniu norma stojąca na straży życia nienarodzonych dzieci, w wyraźnym kryzysie są normy związane z nierozzerwalnością małżeństwa, z czystością przedmałżeńską i regulacją poczęć. W ostatnich trzech dekadach mieliśmy do czynienia w środowiskach młodzieżowych z wyraźną zmianą kierunkową w świadomości moralnej (Szyndler 2023)².

Przeprowadzone analizy socjologiczne wskazują na postępujący proces sekularyzacji (laicyzacji) świadomości moralnej młodzieży w sferze moralności małżeńskiej. „Stosunkowo często prezentowane selektywne podejście do zasad moralnych katolicyzmu oraz traktowanie ich jako moralności nie

² Maturzyści archidiecezji przemyskiej badani w roku szkolnym 2021-2022 ustosunkowali się do kilku kwestii z zakresu etyki małżeńsko-rodzinnej. Ich opinie o antykoncepcji przedstawiały się następująco: jestem całkowicie przeciwny jej stosowaniu – 7,9%, jestem za antykoncepcją, ale odrzucam stosowanie środków wczesnoporonnych – 37,8%, jestem za, ale dopiero w małżeństwie – 2,8%, jestem całkowicie za jej stosowaniem – 51,5%; opinie o aborcji: jestem zdecydowanym przeciwnikiem – 16,8%, uważam ją za złą, ale czasami konieczną – 43,7%, zgadzam się na nią tylko, jeśli dziecko jest chore (upośledzone) – 20,0%, jestem jej zwolennikiem bez żadnych ograniczeń – 19,6%.

do końca przystającej do dzisiejszej rzeczywistości, znajduje swoje wyraźne odzwierciedlenie w stosunku młodych Polaków przede wszystkim do takich kwestii i zachowań, jak: antykoncepcja, seks przedmałżeński, rozwód, zdrada czy aborcja. Nie ulega wątpliwości, że zarówno zmiany w zakresie religijności, jak i moralności młodzieży podążają w kierunku coraz większej indywidualizacji (prywatyzacji) i dezinstytucjonalizacji. Towarzyszy im wzrost permissywności i sytuacjonizmu. Szczególnie wyraźnie widoczne jest to w obszarze tzw. moralności osobistej, dotyczącej wartości i norm związanych ze sferą moralności seksualnej. Ten wymiar postaw i zachowań młodzieży w sposób dość jednoznaczny wskazuje na występujące od dawna i pogłębiające się rozdzielanie sfery moralnej od sfery religijnej” (Boguszewski, Bożewicz 2019, 49; Adamczyk, Jarek 2020, 45-58).

Świadomość moralna młodych katolików, w odniesieniu do małżeństwa i rodziny, ulega procesom pluralizacji i relatywizacji, wyraźnie słabnie rygoryzm w kwestiach związanych z seksualnością. Odchylenia od tradycyjnej moralności małżeńsko-rodzinnej są tak znaczne, że można mówić o swoistej rewolucji obyczajowej, a nawet moralnej. Wielu młodych Polaków czuje się bardziej kreatorami niż adresatami wartości i norm moralnych. W praktyce życia codziennego dochodzi do wielu kompromisów w dziedzinie moralności małżeńskiej i rodzinnej, a stąd obraz postaw moralnych nie jest ani jednoznaczny, ani harmonijny. Wskazania instytucjonalnego Kościoła odgrywają rolę wtórną, pierwszeństwo w formułowaniu norm przysługuje jednostce. W tym kontekście także nauczanie moralne Jana Pawła II było selektywnie akceptowane w świadomości części młodego pokolenia, nazywanego „pokoleniem JP II”, a jego autorytet moralny był bardziej akceptowany jako wartość ogólna niż wartość dnia codziennego (Boguszewski 2012, 1-7). Jest mało prawdopodobne, że nauka religii w szkole jest w stanie odwrócić tendencje permissywne i relatywistyczne w stosunku do wielu norm katolickiej moralności małżeńsko-rodzinnej. Sekularyzacja moralności jest faktem społecznym.

Podsumowanie

W procesie przemian, dokonujących się w moralności młodych Polaków, zauważa się więcej zagrożeń niż szans. Jest to bardziej proces odchodzenia od moralności, który wskazuje na niechęć do akceptowania zasad etycznych i moralnych, niż do kształtowania autonomii moralnej, która ściśle związana jest z moralną odpowiedzialnością. W społeczeństwie, w którym powszechnie przyzwala się na kształtowanie sumienia indywidualnego, pozbawionego poczucia zobowiązania wobec nadrzędnych wartości moralnych i religijnych, staje się naczelną, wręcz absolutną instancją normotwórczą, która nie odwołu-

je się do ogólnych powinności, lecz do czegoś, co jest etycznie nieokreślone. Sumienie, które według nauczania Kościoła katolickiego, stanowi nienaruszalny rdzeń tożsamości osoby, może być wówczas łatwo poddane ukrytym i nieświadomym formom uzależnienia, samousprawiedliwienia się i racjonalizacji.

Zmiany w wartościach i normach moralnych dokonują się na skali od wartości powinności (obowiązku) do wartości samorozwojowych (samorealizacyjnych), często o charakterze indywidualistycznym. Aprobata wartości samorozwojowych (niezależność, nieskrępowanie, spontaniczność, kreatywność), a nawet hedonistycznych (używanie, ekscytacja, doznania, silne emocje, przygody itp.) wiąże się z próbami odchodzenia od tradycyjnych systemów etycznych (m.in. religijnych), wraz z dążeniem do emancypacji, autonomizacji jednostki oraz krytyką wszelkich autorytetów. W debacie społecznej o charakterze politycznym wartości powinnościowe (wartości obowiązku) są często unicestwiane jako niepasujące do demokratycznego społeczeństwa. Spora część polskiej młodzieży rezygnuje z etyki, mówiącej o trwałych i uniwersalnych zasadach dobra i zła, na rzecz „etyki indywidualnego sumienia” lub „etyki sytuacyjnej”. Prowadzi to do permissywizmu, relatywizmu, a nawet nihilizmu moralnego. W sytuacji rozchwianych systemów wartości i norm, zwłaszcza młodzież czuje się zagubiona i pozbawiona autorytetów.

Badania socjologiczne potwierdzają znaczące zmiany w moralności małżeńsko-rodzinnej. Moralność młodego pokolenia Polaków podlega procesom indywidualizacji i sekularyzacji. Staje się ona coraz bardziej autonomiczna, zindywidualizowana, a przede wszystkim zdystansowana wobec wskazań (wartości i normy) moralnych Kościoła. Związki pomiędzy wyznawaną wiarą, a przekonaniami i zachowaniami z dziedziny moralności ulegają wyraźnemu osłabieniu, akcentuje się wolność i autonomię własnych wyborów życiowych.

Według ogólnopolskiego sondażu, zrealizowanego w listopadzie i grudniu 2022 roku i w styczniu 2023 roku, 29,8% badanych określiło siebie jako religijnych i moralnych, 19,8% – jako religijnych, ale mało moralnych, 26,4% – jako niereligijnych, ale moralnych, 3,1% – jako niereligijnych i mało moralnych i 20,9% – trudno powiedzieć; aprobata katolickich norm moralności małżeńsko-rodzinnej – 22,6%, dezaprobata – 49,5%, częściowa aprobata i częściowa dezaprobata – 19,7%, trudno powiedzieć – 8,2%. Wyniki tego sondażu, wskazują na daleko posunięty proces kwestionowania przez młodzież katolickich norm moralności małżeńsko-rodzinnej. Ci, którzy w pełni i bez zastrzeżeń aprobują stanowisko Kościoła katolickiego w tych kwestiach, są w zdecydowanej mniejszości. Jako całkowicie niedozwolone tylko 5,1% badanych oceniało współżycie seksualne w okresie oficjalnego narzeczeństwa, 6,1% – rozwody, 6,0% – stosowanie środków antykoncepcyjnych, 17,3% – przerywanie ciąży. Jedynie norma zakazująca zdrady małżeńskiej była akceptowana przez ponad trzy czwarte ankietowanych (78,3%). Przeciętny wskaźnik pełnej

aprobaty katolickich norm moralności małżeńsko-rodzinnej („niedozwolone”) kształtował się na poziomie 22,6%.

Można szacować, że w środowiskach młodzieży ze szkół ponadpodstawowych w Polsce około 20% badanych aprobuje wartości i normy katolickiej etyki małżeńskiej i rodzinnej, około 40% prezentuje postawy selektywne i około 40% całkowicie odeszło od tej moralności. Gdybyśmy chcieli oszacować wyłącznie postawy katolików wobec wartości i norm prorodzinnych, należałoby przyjęte wskaźniki nieco zmienić, w kierunku większej aprobaty tych wartości i norm (wzrost aprobaty przynajmniej o 5%). Wszystkie proponowane oszacowania mają jedynie charakter prawdopodobny, a bardziej precyzyjne procedury obliczeń mogłyby wprowadzić nawet znaczące korekty.

Ukazany świat postaw moralnych młodych Polaków jest z pewnością niepełny i z wieloma niewiadomymi. Przedstawia on w zasadzie procesy odchodzenia od katolickiej moralności, pomija zaś problemy kształtowania się „nowej” moralności w miejsce kwestionowanych wartości i norm katolickich. W świetle przedstawionych tendencji relatywistycznych młodzieży istnieje uzasadniona obawa, że taki stan rzeczy będzie miał realny wpływ na stosunek do wartości i norm moralnych w przyszłości. Może on prowadzić do usprawiedliwiania różnicy pomiędzy teoretycznie uznawanymi wartościami i normami o charakterze „odświętnym”, a faktycznym postępowaniem opartym o relatywizm moralny. Wiele wartości i norm moralnych podlega w świadomości młodego człowieka daleko idącej reinterpretacji. Opisywane przejawy relatywizmu i permissywności moralnego wskazują na istniejący rozdźwięk między oficjalną nauką moralną Kościoła katolickiego, a codziennością życia indywidualnego i społecznego młodzieży szkolnej, zwłaszcza w ocenach odnoszących się do praktycznych wymiarów ludzkiej egzystencji.

BIBLIOGRAFIA

- Adamczyk, Grzegorz i Marcin Jarek. 2020. „Autonomia czy współzależność? Religijność a typy moralności młodzieży z diecezji tarnowskiej”. *Zeszyty Naukowe WSNS*, 1: 45-58.
- Baniak, Józef. 2015. „Moralność kościelna”. W: *Leksykon socjologii moralności. Podstawy – teoria – badania – perspektywy*, red. Janusz Mariański, 439-445. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Baniak, Józef. 2022. *Religijność i moralność młodzieży polskiej w latach 1956-2018 na tle przemian cywilizacyjnych i społecznych. Studium socjologiczne*. Poznań: Wydawnictwo Nauk Społecznych i Humanistycznych UAM.
- Boguszewski, Rafał i Marta Bożewicz. 2019. „Religijność i moralność polskiej młodzieży – zależność czy autonomia?”. *Zeszyty Naukowe KUL*, 4: 31-51.
- Giddens, Anthony. 2012. *Socjologia*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Herr, Theodor. 2021. *Patient Kirche – Was ist mit der Kirche los? Eine sozialwissenschaftliche Untersuchung*. Paderborn: Bonifatius Verlag.

- Holt, Jim. 2021. *Idee, które zmieniły świat. Od Einsteina i Gödla po Turinga i Dawkinsa*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Izdebska, Jadwiga. 2016. „Rodzina”. W: *Encyklopedia aksjologii pedagogicznej*, red. Krystyna Chałas i Adam Maj, 957-965. Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne Polwen.
- Jasińska-Kania, Aleksandra. 2008. „Wartości i normy moralne a procesy przemian w Polsce i w Europie”. W: *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie*, red. Janusz Mariański i Leon Smyczek, 16. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Kaufmann, Franz-Xaver. 1995. *Zukunft der Familie im vereinten Deutschland. Gesellschaftliche und politische Bedingungen*. München: Beck.
- MacIver, Robert Marrison. Page. Charles Hunt. 1984. „Religia a moralność”. Tłum. Jolanta Swoleń. W: *Socjologia religii. Wybór tekstów*, red. Franciszek Adamski, 158-164. Kraków: Wydawnictwo Apostolskie Modlitwy.
- Mariański, Janusz, 2014. *Kontrowersje wokół relacji religii i moralności. Tożsamość czy rozbieżność?* Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 24-76.
- Mariański, Janusz. 2014. *Moralność w kontekście społecznym*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Mariański, Janusz. 2017. *Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim. Studium socjologiczne*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Roguska, Beata. 2011. *Stereotyp Polaka i Europejczyka A.D. 2011. Komunikat z badań CBOS. BS/33/2011*. Warszawa: CBOS.
- Smyła, Joanna. 2022. „Rodzina w kalejdoskopie współczesnych przemian”. *Wychowanie w Rodzinie*, 1: 15-27.
- Štefaňak, Ondrej. 2022. „Sprawiedliwość wśród wartości podstawowych młodzieży słowackiej elementy teorii i empirii”. W: *Bezpieczeństwo człowieka a sprawiedliwość*, red. Edward Jarmoch, Izabela Trzpił i Sławomir Bylina, 145-154. Siedlce–Drohiczyń: Drohiczyńskie Wydawnictwo Naukowe. Wydawnictwo Naukowe Instytut Kultury Regionalnej i Badań Literackich.
- Szauer, Remigiusz. 2015. „Syndrom 191 – fenomen rekolekcji halowych. Natura i specyfika rekolekcji halowych dla młodzieży szkół średnich w Koszalinie. Socjologiczna analiza zjawiska”. *Colloquium Wydziału Nauk Humanistycznych i Społecznych*, 4: 221-242.
- Szyndler, Krzysztof. 2023. *Znajomość i akceptacja wartości religijnych i moralnych. Studium katechetyczno-socjologiczne w świetle badań maturzystów archidiecezji przemyskiej*. Lublin: mps pracy doktorskiej.
- Świątkiewicz, Wojciech. 2016. „Wartości rodzinne i religijne we współczesnej kulturze polskiej”. W: *Co po kryzysie?* red. Grażyna Skąpska, Marek S. Szczepański i Żaneta Stasieniuk, 99-119. Warszawa: Polskie Towarzystwo Socjologiczne.
- Zemło, Mariusz. 2011. „Religijność uczniów szkół białostockich a stosunek do wybranych wartości, norm i zachowań”. *Zeszyty Naukowe KUL*, 1-2: 185-211.

JANUSZ MARIAŃSKI – ksiądz, prof. dr hab., Akademia Nauk Społecznych i Medycznych w Lublinie. Emerytowany profesor socjologii religii i socjologii moralności Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, wykładowca w Akademii Nauk Społecznych i Medycznych w Lublinie, współpracuje z Instytutem Statystyki Kościoła Katolickiego SAC, członek Komitetu Socjologii PAN. Przedmiotem jego zainteresowań badawczych są: socjologia moralności, socjologia religii i katolicka nauka społeczna. Doktor Honoris Causa Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Autor około 1500 artykułów naukowych i popularnonaukowych oraz 70 książek.

HELENA SŁOTWIŃSKA – prof. dr hab., Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II. Profesor nauk teologicznych – katechetyka i doktor habilitowany nauk społecznych – pedagogika Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Przedmiotem jej zainteresowań są: pedagogika religii, katechetyka, dydaktyka, metodyka. Autorka 12 książek autorskich, współautorskich i redakcyjnych oraz około 200 artykułów naukowych i 50 popularnonaukowych.

PAWEŁ MAKOSA – ksiądz, prof. dr hab., Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II. Profesor teologii pastoralnej – katechetyki, autor licznych artykułów naukowych i książek oraz redaktor podręczników do nauczania religii. Prowadzi badania na temat edukacji religijnej młodzieży i jej uwarunkowań we Włoszech, Wielkiej Brytanii, Chorwacji, Ukrainie, na Malcie oraz w USA.

MARTA BUK-CEGIELKA – dr, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II. Doktor nauk humanistycznych w zakresie pedagogiki, adiunkt Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, nauczyciel dyplomowany. Przedmiotem jej zainteresowań badawczych są: integralny rozwój i wychowanie ucznia, dydaktyka, kształcenie studentów – przyszłych nauczycieli. Autorka 11 książek autorskich, współautorskich i redakcyjnych oraz około 45 artykułów naukowych, 7 haseł encyklopedycznych, 7 podręczników szkolnych.

Wyzwania moralne w kierownictwie duchowym oraz sprawowaniu sakramentu pokuty i pojednania osób wysoko wrażliwych (WWO)

Moral challenges in spiritual assistance and confession
of the Highly Sensitive Persons (HSPs)

MICHAŁ PIERZCHAŁA

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Teologii, Polska

michal.pierzchala@kul.pl

<https://orcid.org/0000-0001-9214-2353>

Abstract: Nowadays, there is more and more talk not only in psychology but also in social media or information campaigns about the so-called Highly Sensitive Persons (HSPs). These persons often set ambitious goals for themselves, even though adaptation to new conditions often involves a flood of neurotic experiences. One of their goals is also to grow spiritually by experiencing the sacrament of penance and reconciliation, which opens up emotional conflicts and thus becomes a difficult matter. The scientific purpose of this article is to identify the specific challenges present in the internal fields discussed. To achieve the goal, analytical-synthetic and comparative methods were used. The conclusions indicate, among other things, the need for empathetic listening, prudence and a personalistic approach on the part of spiritual guides. On the part of penitents, one may distinguish the need to overcome themselves in the realm of trust and enter the process of permanent confession or accompaniment, which may help see in their vulnerability not only a difficulty but also a resource.

Keywords: HSPs; moral challenges; spiritual development; spiritual assistance; sacrament of penance and reconciliation

Abstrakt: Coraz więcej mówi się dziś nie tylko w psychologii, ale i mediach społecznościowych, czy kampaniach informacyjnych o tzw. osobach wysoko wrażliwych – WWO (ang. the Highly Sensitive Person – HSPs). Osoby te często stawiają sobie ambitne cele, mimo że adaptacja do nowych warunków wiąże się z zalewem neurotycznych przeżyć.

Jednym z ich celów jest także rozwój duchowy, dlatego przeżywanie m.in. sakramentu pokuty i pojednania otwiera konflikty emocjonalne i staje się przez to trudną materią. Celem naukowym niniejszego artykułu jest wskazanie szczegółowych wyzwań obecnych na omawianych polach wewnętrznych. Dla osiągnięcia celu zostały użyte metody analityczno-syntetyczne oraz komparatystyczne. Wnioski wskazują m.in. na potrzebę empatycznego słuchania, roztropności i personalistycznego podejścia ze strony duchowych przewodników. Zaś po stronie penitentów potrzebę przełamywania siebie w sferze zaufania i wejścia w proces stałego spowiednictwa czy kierownictwa, co może stać się pomocą by zobaczyć w swojej wrażliwości nie tylko trudność ale i zasób.

Słowa kluczowe: WWO; wyzwania moralne; rozwój duchowy; kierownictwo duchowe; sakrament pokuty i pojednania

Wstęp

Wrażliwość to zdolność do odbierania bodźców, wrażeń, emocji. Z jednej strony wydaje się być wielkim darem, umożliwiającym budowanie relacji międzyludzkich, a z drugiej strony nastęrcza wielu trudności (por. Szpunar 2018, 14-23). Wrażliwość nie jedno ma imię, można mówić o niej w wymiarze sensorycznym, emocjonalnym, relacyjnym czy społecznym (por. Szpunar 2018, 14-33). Zasadniczo jest cechą świadczącą o zdrowiu danej osoby, gdyż zarówno umiejętność odbierania i reagowania na bodźce, jak również empatia i wrażliwość społeczna, umożliwiają wzrost i rozwój jednostek, par, rodzin i konstrukcji zdrowych społeczeństw. Trudno wyobrazić sobie życie bez wrażliwości, które byłoby zredukowane jedynie do zadań, procesów, zysku i technokracji. Wrażliwość pozwala widzieć coś więcej w otaczającej rzeczywistości i w drugiej osobie. Dzięki niej człowiek uczy się dostrzegać świat, ludzi, sztukę, religię, ale także reagować na różne sposoby i tworzyć głębokie więzi, które nadają smak życiu (por. Pierzchała 2022, 299-311). Wrażliwość może być także trudnością, krzyżem i wyzwaniem, dzieje się tak m.in. wtedy, gdy ktoś zмага się z problematyką nadmiarowej, zbyt wysokiej wrażliwości.

I. Problematyka osób HSP i ich szczególne potrzeby

Koncepcję opisującą osoby wysoko wrażliwe – WWO (ang. the Highly Sensitive Person – HSPs) stworzyła i zaproponowała psycholog Elaine N. Aron i spopularyzowała ją na łamach książki pt. *The Highly Sensitive Person: How to Thrive When the World Overwhelms You* (Aron 2020b). Autorka zdefiniowała osoby wysoko wrażliwe jako grupę ludzi, która ma wrodzoną tendencję do przetwarzania bodźców z otoczenia w bardziej dogłębny, intensywny, a cza-

sem także osobliwy, subtelny sposób. Podała także szereg kryteriów diagnostycznych, które umożliwiają zaobserwowanie tego zjawiska. Pośród nich najważniejszymi są m.in. intensywność odbioru wrażeń. Osoby wysoko wrażliwe odbierają bodźce płynące z otoczenia w sposób bardziej czuły i intensywny niż inni ludzie. Stanowi to z jednej strony zasób i pozwala zwracać uwagę na szczegóły, ale z drugiej może być rozprasające. Kolejną cechą jest zdolność do głębokiego skupienia na pozyskanych informacjach, co owocuje nierzadko wzmoczoną refleksyjnością i wnikliwą analizą otrzymanych informacji, bodźców i powstałych wobec nich emocji. Następną, ważną cechą przy diagnozie osób mierzących się z omawianą problematyką jest nadmierne przeżywanie sensoryczne bodźców np. światła słonecznego, hałasu, zapachów, temperatury. Niełatwe stają się dla nich także reakcje emocjonalne, a zwłaszcza wyrażana w silny sposób złość przez innych, budzi w osobach z HSP unikowość wobec konfliktów, wycofanie oraz lęk. Osoby te mają wysoko rozwiniętą empatię i dlatego wyczuwają emocje innych, choć czasem interpretują je nad wyraz. Stworzone przez Aron skale badały osoby pod kątem emocjonalności, w czym 12 pozycji dotyczyło reaktywności emocjonalnej, 7 pozycji odnosiło się do nadmiernej stymulacji. Do tego została dodana także skala subtelnych pobudzczy – 6 pozycji o odczytywaniu subtelności (por. Aron i Aron 1997, 345-368). W ostatnich latach zostały przeprowadzone nowe badania omawianego fenomenu, które pozwoliły na stworzenie uaktualnionych kryteriów diagnostycznych i uściślenie istniejących (Ponce-Valencia i in. 2022).

W dotychczasowej refleksji naukowej nad problematyką HSPs wyróżniono trzy zasadnicze ujęcia, mające na celu wyjaśnienie fenomenu. Pierwszą z nich jest biologiczna koncepcja wrażliwości wobec środowiska, drugą teoria tzw. *vantage sensitivity* oraz wrażliwość dyferencyjna, z kolei ostatnia koncepcja to wrażliwość przetwarzania sensorycznego tzw. *sensory processing sensitivity* (por. Baryła-Matejczuk i in. 2022, 15-21). Wysoka wrażliwość niesie ze sobą wiele szans, ponieważ pozwala skupić się na tym, nad czym inni przebiegają bezwiednie, jednakże nastrocza także wiele trudności, które czasem utrudniają pracę czy życie codzienne. Badania prowadzone w grupie mężczyzn i kobiet, wykazały większą skłonność do wysokiej wrażliwości w drugiej grupie, co z jednej strony może być atutem w macierzyństwie i uważności wobec sygnałów i bodźców generowanych przez dzieci, z drugiej jednak może być powodem nadmiernej opiekuńczości i natarczywości zwłaszcza w okresie adolescencji (por. Trå, Volden, i Watten 2022, 11-13).

Inne badania empiryczne pokazały potrzebę szkoleń z zakresu uważności dla pracowników firm, wpisujących się w spektrum HSP, ponieważ samoświadomość w tym obszarze może pomóc zwiększać poziom odporności wobec wyzwań i trudności w środowisku pracy (por. Gulla i Golonka 2021, 11). Można więc powiedzieć, że osoby mierzące się z omawianą problematyką

mają przed sobą zadanie, aby zintegrować swoją nadmierną zdolność do przeżywania świata zewnętrznego, aby nie tylko funkcjonować w sposób dający względnie dobre samopoczucie, ale także rozwijać się w sposób twórczy i produktywny. Wymaga to po pierwsze dobrego poznania siebie oraz rozwinięcia samoświadomości co do bodźców i obszarów newralgicznych, jak również wymaga odpowiedzialności i roztropności w przeżywaniu życia zawodowego, osobistego i rodzinnego. Potrzeba, aby te osoby nauczyły się rozpoznawania swoich stanów emocjonalnych, by następnie stać się dla siebie samych dobrymi opiekunami.

Sfera duchowości i religii może przynosić liczne wyzwania dla osób wysoko wrażliwych, które nierzadko wykazują dużą otwartość na tego rodzaju doświadczenia, a także silne poszukiwanie rozwoju w obszarze religijnym (por. Aron 2022, 403-23). Trudnościami dla osób o wysokiej wrażliwości mogą być zarówno treści teologiczne, jak i sposób ich prezentacji podczas nauczania homiletycznego bądź katechetycznego, a także forma, narzędzia, czas i miejsce realizacji potrzeb duchowych. Jak zostało nadmienione wcześniej, osoby te mają skłonność do zatrzymywania się na wybranych bodźcach lub informacjach oraz ich wnikliwej analizie, dlatego potrzeba dużej mądrości w przekazywaniu prawd dotyczących moralności i w działaniach pastoralnych, aby zachęcać i wskazywać właściwe formy wzrostu duchowego, uwzględniające ich problematykę.

Osoby o wysokiej wrażliwości często mogą przeżywać w sposób nadmierny i neurotyczny prawdy objawione, lękając się przesadnie sądu Bożego, popełnienia grzechu przeciw Duchowi Świętemu lub też wiecznego potępienia. Mogą także mieć tendencje do zatrzymywania się nad wybranymi zagadnieniami moralnymi, a przez to wpadać częściej w lęki. Także same formy modlitwy, czy praktyki duchowe potrafią stanowić wyzwanie z powodu większej podatności na rozproszenia, co może z kolei rodzić potrzebę odnajdywania innych, nowych form modlitwy i kultu, które będą służyły autentycznemu życiu duchowemu. Szczególnie ważne jest wykorzystanie „trudnego daru”, o którym mowa w niniejszym tekście, do wzrostu w cnotach i darach duchowych, którymi te osoby zostały obdarzone. Temu zadaniu może służyć zwłaszcza korzystanie z posługi stałego spowiednika oraz kierownika duchowego. Kontakt duszpasterski z kompetentną osobą, mającą znamiona stałości, może mieć wymiar terapeutyczny, choć nie znaczy to, że ma zastąpić fachową psychoterapię, jeśli jest ona zalecana.

2. Sakrament pokuty i pojednania oraz kierownictwo duchowe jako narzędzia wsparcia, rozwoju i formacji chrześcijańskiej

Sakramenty jednocześnie oznaczają i przekazują łaskę Boga (por. Barth 2012, 892-94). Chrystus powierzył Kościołowi siedem kluczowych znaków, aby nieustannie umacniać swój lud i dopełniać wszelkiego uświęcenia. Zatem owe misteria są widzialnymi znakami niewidzialnego działania Bożego, które skutecznie urzeczywistniają się w ludziach ochrzczonych, przyjmujących je z wiarą i zaufaniem. Duchowa moc z nimi związana nie działa w sposób automatyczny czy magiczny, lecz domaga się zarówno dyspozycji przyjmującego, jak i współpracy z duchowymi darami po przyjęciu sakramentu, w innym wypadku można nabierać na próżno łaski Bożej przed czym przestrzegali Apostoł Narodów (por. 2 Kor 6,1). Szczególnie ważna jest gotowość, otwartość i właściwe przygotowanie do sakramentu pokuty i pojednania ze strony penitenta, który potrzebuje prosić Boga o dar poznania siebie w rachunku sumienia, następnie powinno mieć miejsce wołanie o dar żalu za grzechy, wyznanie ich w sakramentalnej spowiedzi oraz mocne postanowienie poprawy, wyrażające się w przyjęciu i realizacji wezwania do nowości życia i zadośćuczynienia za przeszłe uchybienia. Zasadniczym celem sakramentu pokuty i pojednania jest zgładzenie grzechów przede wszystkim śmiertelnych, a także lekkich, które penitent popełnił po chrzcie, łamiąc w ten sposób słodkie jarzmo przymierza z Panem. Jednakże ten sakrament nie tylko oczyszcza, ale również roznieca żar miłości i usposabia do dźwigania codziennego krzyża na wzór Chrystusa i wraz z Nim (por. Jan Paweł II 2007, 25-28).

Sakramentalna spowiedź, zwłaszcza wtedy, gdy dokonuje się w relacji między stałym spowiednikiem a penitentem, ma wymiar formacyjny dla sumienia człowieka i staje się pomocą w kształtowaniu jego duchowości i realizacji wezwania do świętości. Rzecz jasna nie może to być jedyne pole formacji religijnej chrześcijan, jednakże sakrament pokuty i pojednania, opierający się na indywidualnym spotkaniu człowieka z Bogiem przez posługę szafarza, stwarza podatny grunt do szczerzej rozmowy i otwartości wobec wskazań kapłana. Regularny proces przystępowania do sakramentu pokuty i pojednania, przez posługę stałego spowiednika, umożliwia penitentowi poznanie siebie w Bożym świetle. Spowiedź sakramentalna otwiera oczy na miłosierdzie Boga, który zna myśli i tajniki serca oraz przenika swoim Duchem wszystko, co powinno owocować w duszy pokorą, ufnością i wdzięcznością.

Droga regularnego spowiednictwa pozwala dostrzegać talenty i dobro, jakie za łaską Bożą penitent czyni w swoim życiu. Z drugiej strony uczy się on także dostrzegać i nazywać swoje grzechy, wady ale również widzieć ich przyczyny i przesłanie w kontekście Bożego planu zbawienia i Jego miłosierdzia. Można dziś wyodrębnić pewne postawy wobec grzechów, jakimi są bagatelizowanie,

zaprzeczenie i wypieranie tego faktu, bądź też przeciwnie, postrzeganie ich w neurotyczny i katastroficzny sposób. Celem relacji ze stałym spowiednikiem jest pomoc penitentowi w stawaniu się dojrzałym chrześcijaninem, który nie neguje swojej grzeszności ani nie usprawiedliwia siebie samego, lecz na drodze pokory wyznaje Panu swoje grzechy i dzięki regularnej spowiedzi, a także życiu duchowemu podejmuje drogę walki i wzrostu duchowego.

Niezwykle ważną umiejętnością i warunkiem *sine qua non* pełnienia posługi w konfesjonale jest zdolność do słuchania każdego penitenta z uwagą i szacunkiem. Wydaje się to może trywialne, a jednak zwłaszcza w dzisiejszym świecie mass mediów i zgiełku informacji tak trudno o prawdziwe spotkania serc i umysłów. Sposobów komunikacji wciąż przybywa, stają się one coraz szybsze, czy jednak łatwiej się spotkać i zrozumieć? Ksiądz Grzywocz zauważył, że można mówić o swoistym „słuchu słuchania”, rozumianym analogicznie do słuchu muzycznego, kto go nie posiada, nie powinien pełnić posługi spowiednika czy kierownika duchowego wobec braci i siostr, ponieważ od wysłuchania zależy bardzo wiele (por. Grzywocz 2017, 493-96). Przywołany autor przestrzegał także przed mówieniem zbyt wielu słów przez kierownika czy spowiednika, stąd potrzeba roztropności i oceny możliwości recepcyjnych penitenta, zwłaszcza wobec szczególnie wrażliwych, którzy swoje wątpliwości i doświadczenia przeżywają silniej niż inni. Przestrzeń konfesjonatu czy kierownictwa duchowego staje się najpierw szkołą empatycznego słuchania i przyjmowania człowieka takim jakim jest, by potem wskazać mu właściwe kierunki rozwoju i wzrostu duchowego (Grzywocz 2013, 647-55). Rolą kapłana bądź kierownika duchowego jest pomoc penitentowi w zrozumieniu siebie samego w Bożym świetle, aby dzięki temu mógł spojrzeć na swoje sukcesy, porażki i grzechy w perspektywie Bożego prowadzenia i opatrności.

Kierownik duchowy powinien być osobą, która sama wzrasta w wierze, modli się, ale posiada także konieczną wiedzę oraz ma za sobą doświadczenie pracy własnej, inaczej może wystąpić mechanizm projektowania swoich problemów czy nieuświadomionych potrzeb na osoby korzystające z jego pomocy. Ważnym aspektem jest więc dojrzałość duchowa i emocjonalna kierownika duchowego, która umożliwi zarówno wytworzenie więzi poprzez empatyczne i uważne towarzyszenie, lecz także zmniejsza ryzyko niezdrowych zależności, uwikłania emocjonalnego czy innych niebezpieczeństw. Ważne jest, aby okazać tyle empatii i zrozumienia dla osoby kierowanej, ile jest potrzebne, gdyż niedomiar może skutkować zamknięciem się, nieufnością i wycofaniem z relacji, zaś nadmiar będzie prowadził do niezdrowego mechanizmu zależności i braku samodzielności.

Celem kierownictwa duchowego jest towarzyszenie człowiekowi w odkrywaniu relacyjnego wymiaru wiary, odczytywaniu znaków czasu i wpływających z nich potrzeb w kontekście stanu, w jakim żyje penitent. Jak

zauważa J. Augustyn, kierownictwo duchowe służy wypowiedzeniu siebie, słuchaniu siebie oraz kierownika, a dzięki temu daje szansę spotkania dwóch osób w braterskim dialogu, co może być źródłem światła i mądrości w osądach oraz wyborach życiowych (por. Augustyn 2013, 85-95). Trudną sztuką jest utrzymanie właściwej równowagi emocjonalnej, zwłaszcza w długotrwałym towarzyszeniu na forum wewnętrznym. Jednym z kryteriów dobrze prowadzonego spowiednictwa czy kierownictwa jest samodzielność prowadzonych duchowo osób. Jeśli penitenci, w tym osoby wysoko wrażliwe, z czasem zaczynają orientować się coraz lepiej w przestrzeni moralnej i duchowej oraz mają wolność wobec osoby kierownika czy spowiednika, może to wskazywać, iż owe posługi zostały dobrze wypełnione.

Jak wskazuje W. Giertych OP – teolog Domu Papieskiego – istotą rozwoju duchowego nie jest proste przekształcenie sumienia i pozbycie się grzechu, lecz wzrost życia Bożego, utwierdzenie i pomnażanie miłości oraz okazywanie jej w czynach codziennych (por. Giertych 2013, 283-86). Ważne są nie tyle osiągnięcia co wzrastanie w umiejętności obcowania z Bogiem, a do tego potrzeba obudzenia głodu ducha i duchowej wrażliwości. Stąd kierownictwo duchowe może stać się dużym wsparciem dla osób wysoko wrażliwych, aby pomóc im we właściwym ustawieniu hierarchii wartości, akceptacji swoich słabości oraz kochaniu siebie samego po to, by kochać także bliźniego. Wyzwaniem jest więc właściwa formacja moralna sumienia dzisiejszych katolików, pomoc w kształtowaniu duchowości spotkania z Bogiem oraz postawy otwartości i świadectwa miłości wobec bliźnich (por. Grzywocz 2017, 23-25). Droga stałego spowiednictwa i kierownictwa duchowego ma pomóc penitentowi stawać się dojrzałym chrześcijaninem, który potrafi oddzielić pszenicę od chwastu (por. Mt 13,24-43) i wydać owoce przez swoją wytrwałość.

3. Wybrane wyzwania moralne spowiedników i kierowników duchowych osób wysoko wrażliwych

Pierwszym wyzwaniem dla posługujących w Kościele jest dostrzeżenie i przyjęcie osób określających się jako WWO. Autorka teorii osób wysoko wrażliwych podkreślała wiele razy wartość duchowości i przeżywania sfery religijnej w ich życiu (por. Aron 2022, 403-20). Dlatego warto szczególnie zatroszczyć się o pole duchowości wrażliwych chrześcijan, aby pomóc im wykorzystywać ich trudny dar do budowania autentycznej więzi z Bogiem i sobą samym, co dokonuje się poprzez pracę na forum wewnętrznym. Warto zwrócić uwagę na różnorodność płciową w kontekście wysokiej wrażliwości, co może skutkować niepewnością i wzrostem trudności w osądach moralnych wśród kobiet oraz pewnymi pytaniami natury moralnej i antropologicznej

wśród mężczyzn m.in. o realizację ich wrażliwości w Kościele katolickim. Jak pokazują badania empiryczne, dotyczące sakramentu pokuty i pojednania, kobiety przystępują do spowiedzi o wiele częściej i regularniej niż mężczyźni, dlatego potrzeba ukazywania wagi i roli tego sakramentu w duszpasterstwie mężczyzn (por. Gaca 2015, 134-35). Jednakże nawet spowiedź wyznawana regularnie, wobec tego samego księdza, może okazać się niewystarczającym polem formacyjnym, dlatego warto promować potrzebę dialogu duszpasterskiego i ukazywać wartość kierownictwa duchowego.

Z pewnością ludzie wysoko wrażliwi stoją niejako w rozdarciu, polegającym na dysonansie, pomiędzy pragnieniem nawiązywania głębokich więzi, a trudnościami emocjonalnymi, nieśmiałością i lękiem przed drugim (por. Aron 2022, 74-77). Pomocą może być psychoedukacja oraz podejmowanie pewnych ćwiczeń, pomagających w otwieraniu się na świat (por. Aron 2020a, 201-28). Stąd nawiązanie relacji ze stałym spowiednikiem bądź kierownikiem duchowym nie będzie łatwe, zwłaszcza na początku, jednakże z czasem może ono stworzyć klimat zaufania, bezpieczeństwa, szczerości i wsparcia, dzięki któremu wysoko wrażliwy chrześcijanin będzie mógł odnaleźć swoje miejsce w Kościele (por. Flipo 2013, 52-54). Kierownictwo duchowe, rozumiane jako relacja pomiędzy człowiekiem wzrastającym duchowo, a świeckim lub duchownym, pełniącym rolę duchowego towarzysza, może przybierać rozmaite formy. Jednakże jego zasadniczym zadaniem jest służba człowiekowi w rozwoju, bez decydowania za niego czy manipulacji. Kierownictwo duchowe ma prowadzić człowieka do jak największej gotowości, do samostanowienia i brania pełni odpowiedzialności za swoje życie, czego nie należy mylić z samowystarczalnością. Człowiek zdrowy podejmuje odpowiedzialność za swoje życie i dąży do tego, co będzie dla niego dobre, nawet, jeśli nie będzie to przyjemne lub będzie wiązać się z koniecznością przełamywania siebie (por. Anabel 2023, 197-204).

Kolejnym wyzwaniem dla spowiedników i kierowników duchowych, jest pomoc ludziom wysoko wrażliwym w przeżywaniu treści religijnych z adekwatnym zaangażowaniem emocjonalnym, dzięki czemu będą w stanie ocenić i ustawić duchowe zagadnienia we właściwej hierarchii. Spowiednik osób wysoko wrażliwych powinien odznaczać się nie tylko wiedzą z zakresu teologii i psychologii, ale także dużą empatią i uważnością wobec osób, którym posługuje. Można powiedzieć, że przywołane kryteria są konieczne do pełnienia posługi w konfesjonale wobec każdego człowieka, jednak wobec osób o wysokiej wrażliwości wymagania nabierają szczególnego wydźwięku. Rolą spowiednika jest głoszenie miłości Boga wobec skruszonego grzesznika, następnie pomoc człowiekowi w walce z grzechami przez dar rozgrzeszenia, a także wsparcie penitenta w zmaganiach z wadami oraz formacja moralna jego sumienia poprzez udzielane nauki i wskazywane pokuty.

Z uwagi na swoje psychologiczne uwarunkowania osoby wysoko wrażliwe posiadają pewne trudności we właściwej ocenie swoich grzechów i stanów duchowych. Stąd niezwykle pomocą może być korzystanie z mądrości spowiednika, aby penitent uczył się właściwie rozróżniać ciężkość swoich grzechów oraz dostrzegać ukryte intencje i okoliczności towarzyszące grzechom. Istotne jest także osobiste przeżywanie swojej wrażliwości duchowej w sposób wolny od neurotyzmu czy skrupułów. Istotnym zadaniem jest także, aby chrześcijanin przeżywający nadmiernie swoją wrażliwość uczył się dzięki relacji z przewodnikiem duchowym rozróżnienia sfery duchowej i psychicznej, co może nastęrczać licznych trudności. Często tłumione lub neurotycznie przeżywane uczucia i rozmaite trudności wewnętrzne, mogą stawać się powodem samooskarżeń lub prowadzić do sumienia skrupulanckiego. Ważne jest więc uczenie penitentów rozeznawania duchowego w oparciu o oficjalne nauczanie Kościoła, inspirujące przykłady z historii duchowości, aktualny stan badań teologicznych oraz psychologicznych.

Następnym zadaniem jest towarzyszenie w odkrywaniu swojego miejsca w Kościele lub nowych dróg wierności obowiązkom swojego stanu, które nie wypiera, lecz akceptuje wysoką wrażliwość. Warto przywołać w tym miejscu niektóre wypowiedzi osób WWO, uczęszczających do Kościoła, które pragną być przyjęte ze swoją odrębnością, a także chcą realizować swoje powołanie w Kościele (por. Prus 2021). Dlatego zadaniem spowiedników i kierowników duchowych jest po pierwsze stworzenie bezpiecznej przestrzeni zaufania i zrozumienia w obrębie parafii lub wspólnoty. Wiele daje wysłuchanie i wspólny namysł nad tym, w jaki sposób wysoka wrażliwość może posłużyć na drodze do świętości. Ważne jest także, aby spowiednicy i kierownicy duchowi wypełniali swoje obowiązki, trzymając się właściwego zakresu swoich kompetencji. Rolą spowiednika czy kierownika duchowego jest towarzyszenie całemu człowiekowi, jednakże nierzadko będzie to wymagało także rozgraniczenia na płaszczyznę psychologiczną i duchową. Spowiedź czy kierownictwo duchowe nie zastąpi psychoterapii ani odwrotnie (por. Prusak 2013, 541-58). Stąd ważne jest, aby każdy na swoim polu służył człowiekowi, by uniknąć redukcji lub nadużyć.

Kolejnym wyzwaniem jest uczenie osób WWO odnajdywania równowagi i redukcji skrajności. Osoby te dzięki swojej zdolności do dostrzegania „czegoś więcej” w otaczającym świecie oraz pragnieniu poświęcania siebie dla innych, mogą nie stawiać właściwych granic w relacjach. Mogą one mylić miłość braterską z wyniszczaniem siebie. Postawa ofiarnej miłości jest prawdziwym sercem chrześcijaństwa i sposobem *par excellence* naśladowania Chrystusa, jednak jest potrzeba nauczania osób o wysokiej wrażliwości przeżywania właściwego porządku miłości łac. *ordinem caritatis* (por. Tomasz z Akwinu 1967, 16: Miłość (II-II qu. 23-46): 75-100). Bez tego osoby

te mogłyby zrobić sobie krzywdę, poświęcając się bez reszty, czyniąc to nie z prawdziwej miłości, inspirowanej przez Ducha Świętego, ale pewnych skłonności i uwarunkowań, które posiadają. Rolą spowiednika i kierownika jest pomaganie we właściwym zrozumieniu przykazania miłości Boga, siebie samego i bliźniego. Często właśnie miłość wobec samego siebie stanowi największe wyzwanie, ponieważ niezwykle łatwo można pójść drogą skrajności, a więc egoizmu lub hiperaktywizmu nazywanego rzekomym spalaniem się dla braci.

Istotne wydaje się, aby spowiednik czy kierownik wspomagał penitenta w procesie akceptacji daru wysokiej wrażliwości, który może pomóc mu dostrzec to, co niewidoczne dla oczu i wejść przez to głębiej w autentyczne życie duchowe. Wysoka wrażliwość chrześcijanina może zostać więc odczytana jako jego zasób, który odpowiednio przyjęty i zaopiekowany może zaowocować postawą miłosierdzia w życiu codziennym, ponieważ pozwoli zwrócić uwagę na potrzeby i trudności, których osoby o innej wrażliwości nie zobaczą. Może to posłużyć rozwojowi cnót, a zwłaszcza w przyjęciu i spełnianiu imperatywu miłości braterskiej.

To tylko wybrane wyzwania, z jakimi musi zmierzyć się kierownik duchowy w rozmowach czy spowiednik w konfesjonale, chcąc służyć autentycznemu wzrostowi duchowemu swoich braci i siostr. Z pewnością z jednej strony kapłan czy kierownik może nauczyć wiele tych, którym służy, lecz także ofiarne i długofalowe sprawowanie posługi ubogaca, rozwija i uczy samego posługującego. Nie sposób więc ująć w jednym tekście wszystkich wyzwań, jakie mogą wystąpić w procesie towarzyszenia duchowego człowiekowi, ale warto wskazać, że oprócz osobistego zaangażowania w modlitwę, wiedzy, formacji, pracy własnej potrzeba także otwartości i gotowości do całożyciowego uczenia się (ang. *lifelong learning*). Wówczas posługa będzie nie tylko mniej obciążać, ale również realnie rozwijać obie strony.

Zakończenie

Na zakończenie należy podkreślić, że wyzwania moralne, związane z kierownictwem duchowym oraz sprawowaniem sakramentu pokuty i pojednania osób wysoko wrażliwych stawiają przed duszpasterzami i kapłanami wyjątkowe zadania, które wymagają szczególnej uwagi i empatii. Kapłani i duszpasterze powinni być świadomi tego, że osoby wysoko wrażliwe odczuwają i przetwarzają bodźce z większą intensywnością niż inni ludzie. Dlatego muszą wykazać się wrażliwością i zrozumieniem, aby zapewnić im właściwe wsparcie duchowe. Warto dodać, że przyjmując sakrament pokuty i pojednania, osoby te mogą odczuwać szczególną, a czasem nadmiarową wrażliwość na krytykę i ocenę ich postępowania, dlatego ważne jest, aby kapłani byli de-

likatni i wspierający, zapewniając tym samym bezpieczną i otwartą przestrzeń do wyznawania swoich grzechów i lęków, co nie znaczy, że mają rezygnować z roztropnego stawiania wymagań, czy ukazywania istoty życia duchowego i jego zasad.

Warto dodać, że wzrost liczby osób identyfikujących się jako WWO wymaga, aby duchowni zdobywali wiedzę na temat tej grupy i byli w stanie dostosować swoje podejście, i praktyki duszpasterskie do ich specyficznych potrzeb. Odpowiednie szkolenia i seminaria są niezbędne, aby umożliwić duszpasterzom lepsze zrozumienie, jak wspierać i prowadzić osoby wysoko wrażliwe na ich duchowej drodze. Kościoły i wspólnoty religijne powinny tworzyć przestrzenie, w których osoby wysoko wrażliwe mogą czuć się akceptowane, rozumiane i wspierane. Zadaniem spowiedników i kierowników duchowych jest pomoc WWO w zrozumieniu siebie, formacji sumienia, rozwoju w wierze jako relacji z Bogiem oraz akceptacji siebie i odkrywaniu sposobów realizacji tej wrażliwości w ramach swojego powołania.

Wyzwania moralne, związane z kierownictwem duchowym i sprawowaniem sakramentu pokuty i pojednania osób wysoko wrażliwych, są w dużej mierze połączone z odpowiednią komunikacją i mądrością, jaką powinni wykazywać się duchowi przewodnicy. Empatia, wrażliwość i chęć zrozumienia człowieka może tym osobom niezwykle pomóc w odkrywaniu, że świętość nie jest zarezerwowana dla elit, ale jest zaproszeniem Boga, skierowanym do każdego człowieka (por. Pierzchała 2022, 299-312). Papież Franciszek nieustannie zachęca, aby Kościół stawał się coraz bardziej misyjny dzięki słuchaniu i towarzyszeniu człowiekowi (por. Franciszek 2020, nr 48), wobec czego empatia i otwartość spowiedników i kierowników duchowych może okazać się nieocenioną pomocą nie tylko dla osób wysoko wrażliwych, lecz także dla wszystkich, „grzeszników i źle się mających”, których Pan wzywa do pójścia za Nim (por. Mt 9,13).

BIBLIOGRAFIA

- Anabel, Gonzalez. 2023. *To (nie) ja. Jak zaakceptować dawne traumy i pójść dalej*, tłum. Barbara Lukomska. Łódź: Feeria.
- Aron, Elaine N. 2020a. *Naucz się kochać wysoką wrażliwość: ćwiczenia*, tłum. Aleksandra Haduła. Wydanie I. Łódź: Feeria Wydawnictwo.
- Aron, Elaine N. 2020b. *The Highly Sensitive Person: How to Thrive When the World Overwhelms You*. New York, NY: Citadel.
- Aron, Elaine N. 2022. *Wysoko wrażliwi i miłość*, tłum. Aleksandra Haduła. Wydanie II. Łódź: Feeria Wydawnictwo.
- Aron, Elaine N. i Arthur Aron. 1997. „Sensory-processing sensitivity and its relation to introversion and emotionality”. *Journal of Personality and Social Psychology*, 73: 345–68. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.73.2.345>.

- Augustyn, Józef. 2013. „W drodze do Emaus”. W: *Sztuka kierownictwa duchowego: poradnik*, red. Józef Augustyn. Kraków: WAM.
- Barth, Grzegorz. 2012. „Sakrament w teologii”. W: *Encyklopedia katolicka*, red. Edward Gigilewicz, 17: 892-94. Lublin: TN KUL.
- Baryła-Matejczuk, Monika i in. 2022. „Teoretyczne podstawy wysokiej wrażliwości – systematyczny przegląd literatury”. *Przegląd Psychologiczny*, 65(3): 7-25. <https://doi.org/10.31648/przegldpsychologiczny.8249>.
- Flipo, Claude. 2013. „Towarzystwo duchowe w tradycji Kościoła”. W: *Sztuka kierownictwa duchowego: poradnik*, red. Józef Augustyn. Kraków: WAM.
- Franciszek. 2020. *Fratelli Tutti*. Roma: Libreria Editrice Vaticana.
- Gaca, Adam. 2015. „Rola sakramentu pokuty w życiu osób korzystających ze spowiedzi na podstawie badań ankietowych”. *Teologia i Moralność*, 10, 2(18): 117-36. <https://doi.org/10.14746/tim.2015.18.2.8>.
- Giertych, Wojciech. 2013. „Formacja sumienia w kierownictwie duchowym”. W: *Sztuka kierownictwa duchowego: poradnik*, red. Józef Augustyn. Kraków: WAM.
- Grzywocz, Krzysztof. 2013. „Współczucie w kierownictwie duchowym”. W: *Sztuka kierownictwa duchowego*, red. Józef Augustyn. Kraków: WAM.
- Grzywocz, Krzysztof. 2017. *W duchu i przyjaźni*. Kraków: Salwator.
- Gulla, Bożena i Krystyna Golonka. 2021. “Exploring Protective Factors in Wellbeing: How Sensory Processing Sensitivity and Attention Awareness Interact With Resilience.” *Frontiers in Psychology*, 12: 751679-751679. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2021.751679>.
- Jan Paweł II. 2007. „Sakrament pokuty w życiu Kościoła”. W: *Sztuka spowiadania: poradnik dla księży*, red. Józef Augustyn, 25-30. Psychologia i Formacja. Kraków: WAM.
- Pierzchała, Michał. 2022. „The Role of Empathy in the Church’s Fraternal Dialog with the World in the Teaching of Pope Francis”. *Perspektywy Kultury*, 39(4): 299-312. <https://doi.org/10.35765/pk.2022.3904.20>.
- Ponce-Valencia, Alicia, Diana Jiménez-Rodríguez, this link will open in a new window Link to external site, Agustín Javier Simonelli-Muñoz, this link will open in a new window Link to external site, Juana Inés Gallego-Gómez, this link will open in a new window Link to external site, i in. 2022. „Adaptation of the Highly Sensitive Person Scale (HSP) and Psychometric Properties of Reduced Versions of the Highly Sensitive Person Scale (R-HSP Scale) in Spanish Nursing Students”. *Healthcare*, 10(5): 932. <https://doi.org/10.3390/healthcare10050932>.
- Prusak, Jacek. 2013. „Krzywdy w konfesjonale. Jak im zapobiegać? Jak leczyć?”. W: *Sztuka kierownictwa duchowego*, red. Józef Augustyn. Kraków: WAM.
- Pruś, Artur. 2021. *Jak wysoko wrażliwa osoba czuje się w Kościele? – Część II*. Dostęp: 20.08.2021. <https://deon.pl/inteligentne-zycie/jak-wysoko-wrazliwa-osoba-czuje-sie-w-kosciele---czescii,1529225>.
- Szpunar, Magdalena. 2018. *(Nie)potrzebna wrażliwość*. Kraków: Instytut Dziennikarstwa, Mediów i Komunikacji Społecznej UJ.
- Tomasz z Akwinu. 1967. *Suma teologiczna*, tłum. Andrzej Głazewski. T. 16: Miłość (II-II qu. 23-46). London.
- Trå, Hilde Visnes, Frode Volden i Reidulf G. Watten. 2022. “High Sensitivity: Factor structure of the highly sensitive person scale and personality traits in a high and low sensitivity group. Two gender-matched studies.” *Nordic Psychology*, 0(0): 1-23. <https://doi.org/10.1080/19012276.2022.2093778>.

MICHAŁ PIERZCHAŁA – kapłan archidiecezji częstochowskiej i doktorant Szkoły Doktorskiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Ukończył studia z teologii moralnej w Lublinie i Katolickiej Nauki Społecznej w Rzymie. Jest autorem artykułów naukowych i książki o Słudze Bożym Jacku Krawczyku.

Spowiedź osób z zaburzeniem obsesyjno-kompulsyjnym (OCD)

Confession of people with obsessive-compulsivedisorder (OCD)

GRZEGORZ WĄCHOL

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydział Filozoficzny, Polska
grzegorz.wachol@upjp2.edu.pl
<https://orcid.org/0000-0002-6427-7231>

Abstract: The aim of the article is to present the mechanisms of action of obsessive-compulsive disorder in the context of the sacrament of penance and reconciliation and indications regarding the desired course of this sacrament in the case of people with this disease. The faithful of the Catholic Church, like other social groups, are at risk of obsessive-compulsive disorder, and confession itself may, in addition to spiritual effects, also bring psychological benefits. The article analyzes the basic features of obsessive-compulsive disorder and the individual stages of confession and presents the appropriate approach of the confessor to the penitent. The text also emphasizes the need for substantive and practical preparation of confessors. Thanks to this, the confession of people with the disorder in question can be a spiritual healing and an encounter with God rich in mercy, not another experience of fear.

Keywords: confession; obsessive-compulsivedisorder; penitent; confessor; pastoralsupport

Abstrakt: Celem artykułu jest ukazanie mechanizmów działania zaburzenia obsesyjno-kompulsyjnego w kontekście sakramentu pokuty i pojednania oraz wskazań dotyczących pożądanego przebiegu tego sakramentu w przypadku osób z tą jednostką chorobową. Wierni Kościoła katolickiego, podobnie jak pozostałe grupy społeczne, są narażeni na zaburzenie obsesyjno-kompulsyjne, a sama spowiedź może, oprócz skutków duchowych, przynieść także korzyści psychiczne. Artykuł analizuje podstawowe cechy zaburzenia obsesyjno-kompulsyjnego oraz poszczególne etapy spowiedzi i prezentuje adekwatny sposób podejścia spowiednika do penitenta. Tekst podkreśla też konieczność przygotowania

merytorycznego i praktycznego spowiedników. Dzięki temu spowiedź osób z omawianym zaburzeniem może być duchowym uzdrowieniem i spotkaniem z Bogiem bogatym w miłosierdzie, a nie kolejnym doświadczeniem lęku.

Słowa kluczowe: spowiedź; zaburzenie obsesyjno-kompulsyjne; penitent; spowiednik; wsparcie duszpasterskie

Wstęp

Rośnie liczba osób dotkniętych zaburzeniem obsesyjno-kompulsyjnym (w skrócie: OCD), które jest jedną z wielu dysfunkcji psychicznych. Ze względu na specyfikę tej jednostki chorobowej i jej skutki nie tylko w zachowaniu, ale również w sferze poznawczej, przeżywanie sakramentu pokuty i pojednania przez osoby nią dotknięte, jest szczególnie złożone. Obserwując zmiany społeczne można spodziewać się coraz częstszego występowania OCD, także wśród wiernych Kościoła katolickiego. Drugą przesłanką do podjęcia refleksji na ten temat jest wyraźna polaryzacja postaw religijnych wśród wiernych, prowadząca coraz częściej do preferencji duszpasterstwa indywidualnego, co może skutkować wyborem stałych spowiedników także przez osoby z OCD. I wreszcie trzeci powód, jaki warunkuje uwzględnienie wiedzy psychologicznej na temat omawianego zaburzenia w rozważaniach teologicznych, poświęconych sakramentowi spowiedzi, to wewnętrzny wymiar człowieka, jaki przynależy do obszaru zainteresowania obu dziedzin. Choć żadna gałąź psychologii nie może zastąpić duszpasterstwa, czy choćby analiz o charakterze teologicznym, to dane wynikające z badań psychologicznych, mogą stanowić przydatne źródło informacji dla sposobu realizowania założeń pastoralnych.

I. Charakterystyka zaburzenia obsesyjno-kompulsyjnego

W nomenklaturze psychologicznej i psychiatrycznej zaburzenie obsesyjno-kompulsyjne, często jest określane jako OCD (skrót od angielskiego: obsessive-compulsive disorder) i w ten sposób będzie również zapisywane w dalszej części artykułu. Istotą jego występowania jest przeżywanie przez daną osobę obsesji i kompulsji. Obsesje są to natrętne myśli, przekonania lub idee, które powodują silny dyskomfort i dominują nad innymi treściami umysłowymi. Najczęściej dotyczą ogromnej niepewności, związanej z codziennymi czynnościami lub poważnymi, życiowymi poglądami. Ich charakterystyczną cechą jest utrzymywanie się ich, pomimo wysiłku osoby dotkniętej OCD, aby wyzbyć się tego stanu. Można zaobserwować różną częstotliwość obsesji – od pojedynczych incydentów, występujących rzadko, aż po stały wzorzec myśle-

nia, który praktycznie w ogóle nie ustępuje. Obsesje nie są świadomym i celowym wytworem osób z OCD, a posiadający je charakteryzują się różnym poziomem wglądu, czyli świadomością nierealności tych myśli. Treści obsesyjne dotyczą bardzo różnych wymiarów egzystencjalnych. Wyróżnia się obsesyjne myśli, obsesyjne wyobrażenia, obsesyjne ruminacje (zmartwienia), obsesyjne wątpliwości, obsesyjne impulsy (przymus natychmiastowego wykonania), obsesyjne fobie i obsesyjne rytuały (Rabe-Jabłońska 160-174).

W praktyce bardzo często są związane ze strachem przed skażeniem jakimś nieczystościami, czy zakażeniem się bakteriami lub wirusami. Obejmują też niepewność poprawnego wykonywania codziennych czynności, co rzekomo mogłoby zagrażać życiu lub zdrowiu własnemu i innych osób np. niezakręcenie kuchenki gazowej, niezamknięcie drzwi wejściowych, pozostawienie włączonych urządzeń elektrycznych itd. Dotykają też sfery religijnej i mogą przejawiać się nieustannym poczuciem niegodności przed Bogiem, przeświadczeniem o składaniu Mu przysięg, które nigdy nie zostały zrealizowane, niekończącymi się wyrzutami sumienia, przekonaniem o szkodzeniu innym swoją niedoskonałością duchową. Tradycyjnie wyróżnia się cztery grupy treści, występujące w tym zaburzeniu: (1) czyszczenie, mycie; (2) symetria – porządkowanie, liczenie, układanie; (3) myśli zakazane – agresja, perwersje seksualne, świętokradztwa; (4) krzywda – obawa przed skrzywdzeniem innych osób (Krzyszowskiak, Kuleta-Krzyszowskiak, Krzanowska 2019, 825-843).

Drugim charakterystycznym elementem OCD są kompulsje, czyli czynności fizyczne lub psychiczne, które są wielokrotnie wykonywane w celu neutralizacji natrętnych myśli. Osoby z OCD mają świadomość nieprzydatności tego typu reakcji na obsesje, jednak nie są w stanie odejść od takiego schematu zachowania. Poziom złożoności kompulsji jest bardzo różny, mogą to być schematyczne słowa, czy frazy wypowiedane w momencie pojawienia się natręctw, bardziej złożone czynności o charakterze rytualnym, a nawet rozbudowane obrzędy, przypominające postawy religijne. Większość chorujących na OCD ma świadomość irracjonalności swoich postaw, szacuje się jednak, że ok. 20% wszystkich pacjentów nigdy nie dostrzegło tej irracjonalności. Taka aktywność zajmuje zazwyczaj znaczną część dnia, a niekiedy staje się dominująca wobec pozostałych czynności (Morrison 2016, 224-225). W związku z tym, chorujący na omawiane zaburzenie przeżywają trudności w normalnym funkcjonowaniu praktycznie we wszystkich obszarach swojego życia. Nie są w stanie podejmować w efektywny sposób obowiązków zawodowych, gdyż obsesje i kompulsje dominują w ich codziennym trybie funkcjonowania, a więc uniemożliwiają skupienie się na zadaniach i zabierają czas. Również budowanie zdrowych relacji interpersonalnych (zarówno w bliskim otoczeniu rodzinnym, jak i szerszych kręgach) jest zaburzone, ze względu na dziwaczność ich zachowania i stale obecny lęk.

Chorujący na OCD doświadczają także osobistego cierpienia, związane go z niską samooceną, poczuciem bezradności, niskiej skuteczności i kontroli otoczenia. Badania z 1996 roku pokazują, że aż 92% chorujących ma poważne problemy w kontaktach z innymi ludźmi m.in. ze względu na czynnik samooceny, prawie połowa – 47% ma trudności z utrzymaniem stałej pracy, a aż 40% jest w ogóle niezdolnych do aktywności zawodowej. Omawiane zaburzenie wpływa też negatywnie na relację z Bogiem, gdyż dotknięty nim nie potrafi stworzyć właściwego odniesienia, czując się najczęściej prześladowanym, zagrożonym, przeklętym lub stale zmuszonym do skrajnie ascetycznego trybu życia (Hollander 1996, 3-6). Oprócz tego obserwuje się zjawisko powszechnego wstydu i stygmatyzacji osób dotkniętych OCD, co stanowi jedną z podstawowych przyczyn opóźnionego podjęcia terapii, a to z kolei powoduje swoiste przyzwyczajenie do takiego stylu życia i brak motywacji do jego zmiany. Ocenia się, że okres pomiędzy wystąpieniem pierwszych objawów, a podjęciem terapii wynosi średnio aż 10 lat, przy czym wdrożenie odpowiednio dobranych procesów terapeutycznych zajmuje aż 17 lat (Krzyszkowiak, Kuleta-Krzyszkowiak, Krzanowska 2019, 225-243).

Wciąż trwają dyskusje nad źródłem OCD. Klasyfikuje się je jako zaburzenie lękowe i doszukuje się jego przyczyn przede wszystkim w traumatycznych przeżyciach, wywołujących silny strach lub w rozciągniętym na całe lata jego doświadczeniu. Dotyczy to zwłaszcza sytuacji, gdzie jest się wystawionym na ciągłą presję oczekiwań i surowe oceny np. w wieku młodzieńczym przez rodziców, czy opiekunów. Jednak nie można założyć, że jedynie trudne epizody z przeszłości odpowiadają za powstanie OCD. Ma ono tak wiele odmian i objawów, że coraz częściej mówi się o spektrum zaburzeń pokrewnych do niego, a dla poznania jego natury próbuje budować się modele oceniające bardzo różne czynniki epidemiologiczne. Nie wyklucza się w tej kwestii udziału podłoża genetycznego, zaburzeń poznawczych, zaburzeń w funkcjonowaniu neuroprzebieżników, oddziaływania środków chemicznych, czy jeszcze innych elementów. Jedną z najpowszechniejszych teorii etiologii OCD mówi, że powstaje ono jako wyuczone zachowanie pod wpływem bodźców, które generują życie w strachu i dają schematyczne drogi poczucia ulgi, jednak z czasem stają się jedynie nawykiem nie przynoszącym oczekiwanych korzyści (Butcher, Hooley, Mineka 2017, 253-263).

Chorzy na omawiane zaburzenie w znacznej większości (szacuje się, że aż 90%) mają symptomy innych jednostek psychicznych, takich jak różne rodzaje lęków, depresji, zaburzeń psychotycznych i osobowościowych, zaburzeń jedzenia. Taki związek z innymi zaburzeniami może sugerować spektrum różnorodnych przyczyn, wskutek których pojawia się OCD. Szacuje się, że OCD dotkniętych jest aż 2-3% społeczeństwa, zatem statystycznie każdy może znaleźć w swoim otoczeniu osobę spełniającą kryteria diagnostyczne (Krzanowska,

Kuleta 2017, 7-15). Najczęściej OCD występuje wśród nastolatków i młodych dorosłych, a samo zaburzenie zaczyna się zazwyczaj w okolicy 20. roku życia. Nie obserwuje się różnicy w częstotliwości zapadalności na OCD między kobietami, a mężczyznami. Większość choruje na jego przewlekłą formę, która trwa całymi latami, a nawet dekadami. Zaburzeniu obsesyjno-kompulsyjnemu mogą towarzyszyć różne formy somatyczne, czyli objawiające się przez nieprawidłowe funkcjonowanie organizmu w sferze cielesnej, takie jak np. trichotilomania (obsesyjne i niekontrolowane wrywanie włosów z różnych partii ciała), czy dermatilomania (obsesyjne i niekontrolowane podrażnianie skóry poprzez jej skrobanie, drapanie, przerywanie struktury itp.) oraz zachowania o charakterze uzależniającym, takie jak niekontrolowane zakupy, hazard czy czynności seksualne (Adamowski, Lędzińska, Kiejna 2005, 369-373).

2. Rozumienie sakramentu pokuty i pojednania przez osoby z OCD

Zaburzenie obsesyjno-kompulsyjne dotyka również wierzących, którzy korzystają z sakramentu spowiedzi. Dominującym stanem u takich osób jest lęk oraz próby obniżenia dyskomfortu psychicznego wynikającego z tego negatywnego odczucia. Jedną z dróg do osiągnięcia ulgi w przeżywanym lęku może stać się spowiedź. Oprócz samego sakramentu uzdrowienia, o którym tu mowa, wierni z OCD często poszukują też innych form powrotu do równowagi psychicznej poprzez praktyki religijne, jednak w niniejszym artykule skupiono się na spowiedzi.

Istnieje duże ryzyko, że przystępujący do spowiedzi dotknięci OCD, będą traktować ten sakrament jako specyficzną formę kompulsji. Ze względu na jej odświętność, mniejszą dostępność (przynajmniej w porównaniu z codziennymi rytuałami) oraz konieczność udziału w niej spowiednika, nie zawsze stanowi ona taki sam rodzaj kompulsji, jak powszechnie, proste i samodzielne czynności. Silnie oddziałującym czynnikiem na postrzeganie przez penitenta sakramentu pokuty i pojednania jest dostęp do niego. Wierni z OCD mieszkający w dużych miejscowościach oraz pochodzący z okolic sanktuariów, gdzie są wyznaczone stałe godziny spowiedzi, są bardziej narażeni na przeżywanie tego sakramentu jako rytualnej próby obniżenia napięcia emocjonalnego.

W związku z tym korzystanie ze spowiedzi może odbywać się bardzo często, a w skrajnych przypadkach nawet codziennie. Tutaj trzeba jasno podkreślić, że w wypadku OCD spowiedź jest motywowana w dużej mierze obsesją. Może mieć ona charakter religijny, związany z poczuciem ciągłej obrazę Boga, przeklinaniem Go, niedoskonałej modlitwy, czy niespełnionym przymusem życia w ascetycznych warunkach. Często jednak motywacja nie musi

być czysto religijna, a sama chęć pojednania z Bogiem może być elementem szerszego schematu, w którym penitent czuje, że popełnił wiele win względem świata lub siebie, o których musi opowiedzieć. Ta druga sytuacja jest o wiele rzadsza, zazwyczaj religijne osoby z OCD widzą w sobie przede wszystkim zagrożenie dla innych i własną niegodność względem Boga. To powoduje nie tylko sam lęk, ale także obniżoną motywację, negatywny obraz siebie, niski poziom poczucia skuteczności i sprawczości, a także przeświadczenie o własnej nieudolności (Kubiak 2022, 149-160).

Penitent z OCD najczęściej postrzega Boga jako surowego i wymagającego, skupiającego się na szczegółach, i oczekującego perfekcyjnej postawy moralnej wiernych (Starzomska 2015, 129-137). Dlatego zazwyczaj nie jest przekonany o skuteczności tego sakramentu. Ma wątpliwości co do jakości wyznania przez niego grzechów, poszukuje kolejnych win w przekonaniu, że z pewnością czegoś nie powiedział przez zapomnienie lub niewłaściwe przygotowanie. Spowiadający się również nie zawsze jest w stanie przyjąć z pełnym zaufaniem, że rzeczywiście został rozgrzeszony. A nawet jeśli tak się dzieje, to już chwilę po spowiedzi może dojść do wniosku, że rozgrzeszenie jednak nie zadziałało z powodu braku osobistej szczerości, błędów w postawie (np. podczas pozycji siedzącej przy spowiedzi indywidualnej poza konfesjonalem) lub braku dokładności w udzielaniu rozgrzeszenia przez kapłana (np. niewyraźnego wypowiedzenia formuły rozgrzeszenia). Niekiedy pojawia się sytuacja, w której spowiadający się rozdziela treść grzechów od innych przekonań religijnych, które w jego mniemaniu zagrażają więzi z Bogiem lub innymi ludźmi.

Przykładem mogą być tutaj rzekome przysięgi składane Bogu w różnych okresach życia i nigdy nie wypełnione, niezrealizowana pokuta z przeszłości, czy grzech zostawiający po sobie poważne konsekwencje, który był już wielokrotnie wyznawany w przeszłości. Penitenci z OCD, u których występują przekonania o składanych przysięgach, czy posiadanych zobowiązaniach, często mają przeświadczenie o ich realności i obowiązku spełnienia. Nie wystarcza tutaj racjonalne wytłumaczenie i pouczenie o braku spójności logicznej tych przekonań i miłosierdziu Boga. Osoba z OCD może tworzyć wręcz alternatywny świat, gdzie postrzega siebie jako uwikłaną w różne zależności i niemającą możliwości wyrwania się z nich. Za tym kryje się magiczne rozumienie rzeczywistości duchowej, w którym to sam rytuał i zewnętrzna praktyka odgrywają pierwszorzędną rolę, a nie osobiste przekonanie i motywacje, jakie faktycznie stoją za podejmowanymi działaniami. Może temu towarzyszyć przekonanie o silnej irracjonalności takiej postawy, jednak taka świadomość jest uzależniona siłą wglądu w siebie i rozumieniem zaburzenia, a w dodatku w gąszczu różnych myśli nierzadko dochodzi do zatracenia świadomości tego, co powstało jako świadomy wytwór umysłu. W pierwszej części artykułu

zaznaczono, że czas od pojawienia się objawów OCD do podjęcia terapii, a tym bardziej do wdrożenia właściwych wskazań terapeutycznych, wynosi nawet kilkanaście lat. To generuje nie tylko przyzwyczajenie do tej choroby, ale też obniża zdolności poznawcze i weryfikacyjne jej mechanizmów, w tym zwłaszcza osobistej odpowiedzialności (Głaza 2018, 1414-155; Sikora 2019, 215-229).

Podobnie penitent z OCD może rozumieć konieczność odprawienia pokuty z poprzedniej spowiedzi, zwłaszcza jeśli była ona bardziej złożona. Nierzadko powtarza ją wielokrotnie, w ciągłym poczuciu niedoskonałości i przeświadczeniu, że w związku z tym kolejna spowiedź będzie nieważna. W takich przypadkach może pojawić się oczekiwanie dodatkowego, słownego podkreślenia o ważności przeżytej spowiedzi lub nieważności składanych Bogu zobowiązań. Jednak samo zapewnienie spowiednika o godności i ważności sakramentu często nie wystarcza, zwłaszcza jeśli jest to stały i zaufany spowiednik.

Wskazane objawy OCD, wpływające na przeżywanie sakramentu pokuty i pojednania, nie są jednoznaczne i nie dotyczą każdej osoby z tą chorobą. W dużej mierze przyjmują zindywidualizowany przebieg i mogą występować z różnym nasileniem u poszczególnych osób, są także uzależnione od osobistych predyspozycji religijnych penitenta, nasilenia zaburzenia i poziomu wglądu w siebie. Dodatkowym czynnikiem, regulującym opisane wskaźniki, może być udział wiernych z OCD w terapii, jej skuteczność i zgodność ze sposobem korzystania ze spowiedzi. Sytuacja, w której penitent będzie posiadał sprzeczne informacje od terapeuty i spowiednika będzie powodować nasilenie niepewności i coraz większe zakłopotanie w poczuciu skuteczności omawianego sakramentu. Sam przebieg zaburzenia obsesyjno-kompulsyjnego jest bardzo złożony, wielobjawowy, zindywidualizowany i niejednoznaczny. Część z przytoczonych objawów może być wynikiem innych zaburzeń psychicznych, czy po prostu skrupulanckiego sumienia, które jest deformacją duchową, a nie psychiczną (Matuszewski 2017, 213-248).

3. Kompetencje spowiednika posługującego penitentom z OCD

Specyfika omawianego zaburzenia jest na tyle złożona i wyróżnia penitentów nim dotkniętych od tzw. przeciętnych spowiedzi, że wymaga szczególnej uwagi i przygotowania ze strony spowiednika. Dotyczy to zwłaszcza duchownych, posługujących wobec stałych penitentów chorych na OCD lub zagrożonych nim, co można w dużym uogólnieniu stwierdzić po symptomach opisanych we wcześniejszych częściach artykułu. Jednak również podczas spowiedzi odbywających się przy okazji zwyczajnej posługi w konfesjonale, która nie ma stałego charakteru i obejmuje nieznaną oraz nieumówioną osobę, potrzebne

jest wyczulenie na charakterystyczne cechy, mogące zwiastować opisywane zaburzenie (Klimek 2021, 5-21).

Wśród licznych autorów dominuje pogląd o konieczności rozdzielenia oddziaływania duszpasterskiego i terapii zdrowia psychicznego, przy jednoczesnym, równoległym wsparciu niezależnych specjalistów. Również stanowisko przedstawicieli Kościoła katolickiego silnie podkreśla konieczność rozdziału obu procesów, przede wszystkim ze względu na inny wymiar wsparcia, jaki zostaje w nich udzielone. (Wolicki 1994, 53-62; Damazyn 2007, 57-58; Bachanek 2015, 31-47). W przypadku jakiegokolwiek terapii osób z dysfunkcjami psychicznymi, celem jest osiągnięcie zdrowia psychicznego i ewentualnie fizycznego, natomiast pierwszorzędne przeznaczenie sakramentu pokuty i pojednania dotyczy odbudowy relacji z Bogiem, i sięga do obszaru wartości nadprzyrodzonych. Pomimo tych wyraźnych różnic, sakrament pokuty i pojednania może mieć pozytywne korzyści o charakterze psychologicznym i stanowić wsparcie dla osób dotkniętych OCD, a w niektórych przypadkach może być decydującym czynnikiem, motywującym penitenta do podjęcia leczenia psychicznego (de Barbaro 2004, 21-22). Jan Paweł II w *Reconciliatio et paenitentia* także podkreślił przydatność wiedzy, pochodzącej z nauk o człowieku, w tym psychologii, podczas spowiedzi, aby lepiej rozumieć sytuację penitenta. Jednocześnie nie można dokonać redukcji tego sakramentu, jedynie do czysto ludzkiej praktyki o charakterze terapeutycznym, skupionej wyłącznie na poprawie nastroju, bez odniesienia do Boga (Jan Paweł II 1984, 29).

Stąd istotnym jest, aby sam spowiednik rozwijał swoją wiedzę na temat niestandardowych sytuacji, z jakimi może spotkać się w konfesjonale oraz potrafił odróżniać specjalistów zdrowia psychicznego (psychiatra, psycholog, psychoterapeuta). Oprócz tego ważne jest, w miarę możliwości, posiadanie kontaktów do sprawdzonych osób zajmujących się tą problematyką, które nie będą stanowiły zagrożenia dla wartości duchowych penitenta, a rzetelnie podejmą próbę pracy nad jego zdrowiem. W sytuacji poczucia osobistego dyskomfortu, czy zagubienia ze względu na złożony charakter spowiedzi, warto również pokierować spowiadającego się do wyspecjalizowanego w tej dziedzinie kapłana. Te zalecenia wiążą się z osobistymi cechami dobrego spowiednika, wśród których znajdują się m.in.: pokora, umiejętność uznania własnej niewiedzy, czy nawet bezradności, łagodność wobec penitenta i kierowanie się przede wszystkim jego dobrem duchowym, a nie własnymi ambicjami (Wąchol 2023, 153-166).

Bardzo pomocna może okazać się współpraca z terapeutą lub lekarzem, prowadzącym leczenie pacjenta z OCD, który korzysta ze stałej posługi spowiednika. Należy zachować wówczas wszystkie zasady poufności, a tym bardziej tajemnicy spowiedzi, ale niektóre informacje dotyczące dotychczasowego przebiegu choroby, wskazań terapeutycznych, czy sposobów reakcji na te

zalecenia, mogą być przydatne w lepszym zrozumieniu sytuacji spowiadającego się. Do takiej konsultacji może dojść tylko i wyłącznie za zgodą wszystkich stron: spowiednika, terapeuty/lekarza oraz samego penitenta. Przywołana tajemnica spowiedzi obejmuje większość treści, jakie pojawiają się w trakcie tego sakramentu, ale spowiednik może zwrócić uwagę na pozytywne zachowania, cnoty, mocne strony i zalety samego penitenta. Podczas takiej konsultacji to przede wszystkim spowiednik powinien być stroną zyskującą informacje o penitencie, a zakres własnej wiedzy, jakim może podzielić się z terapeutą jest ograniczony (Derdziuk 2016, 179-191; Grochowska 2017, 115-131). Tego typu współpraca powinna również przyczynić się do odpowiedniego przebiegu sakramentu pokuty i pojednania, aby nie stał on w sprzeczności z zaleceniami terapeutycznymi. Często sytuacją jest podawanie wskazań przez spowiednika zupełnie wykluczających się z metodami podejmowanego leczenia. Nie chodzi tu o konstytutywne elementy spowiedzi, jak jej materia i forma, ale raczej wskazówki służące poprawie samego penitenta i ułatwiające rozumienie przez niego sytuacji, w których dochodzi do grzechu.

Jednym z najczęstszych błędów, wynikających z niewiedzy spowiednika, jest zachęta do unikania doświadczeń napawających lękiem penitenta będącego w terapii poznawczo-behawioralnej. Istotnym elementem tego podejścia jest ekspozycja na przeżycia stresogenne, celem umiejętnego radzenia sobie z nimi (Młynarczyk 2018, 33-54). Podobnie, błędem spowiednika byłoby zalecanie zupełnego zerwania ze wspomnieniami z przeszłości penitentom rozpoczynającym terapię w podejściu psychodynamicznym lub psychoanalitycznym, gdyż osią tych nurtów jest świadome przepracowanie trudnych momentów ze wcześniejszych etapów życia (Jańczak 2018, 5-17). Dla uniknięcia tego typu pomyłek, konieczne jest przeprowadzenie, jeśli już nie wspomnianej konsultacji, to przynajmniej ogólnego wywiadu z osobą z zaburzeniem, która chce podjąć stałą spowiedź, na temat jej terapii. Oczywiście istnieją też sytuacje, kiedy penitent zgłasza ogromny dyskomfort, czy nawet obniżenie jakości swojego życia pod wpływem terapii. W takich okolicznościach spowiednik może być osobą zalecającą dodatkową konsultację lub, jeśli posiada odpowiednią wiedzę, wprost zmianę terapeuty. Na rynku usług psychologicznych i medycznych nie brakuje specjalistów, którzy przez popełnione błędy, niedopatrzania lub lekceważenie swoich pacjentów zamiast pomagać, czynią im krzywdę (Wąchoł 2023, 153-166).

Taka rozmowa może też usprawnić rozumienie ogólnej, życiowej sytuacji penitenta. Na pojawienie się choroby obsesyjno-kompulsyjnej duży wpływ mają doświadczenia związane z najbliższym środowiskiem życia. Nierzadko bardzo rygorystyczne wychowanie i wysokie oczekiwania ze strony innych, powodują lęki i chęć osiągnięcia perfekcji w jakiejś, określonej przestrzeni, co może objawić się opisywaną tutaj jednostką chorobową. W związku z tym

odniesienie spowiadającego się do osób z najbliższego otoczenia może być wrogie lub obojętne, ale trzeba podchodzić z bardzo dużą ostrożnością do prób szybkiej naprawy tych relacji i nastawić się na wytężoną pracę w tym zakresie. Doświadczenia penitenta z przeszłości mogą wpływać na lęki wobec najbliższych oraz obecny sposób funkcjonowania, bardzo często dziwaczny i sprzeczny z logiką (Radziwiłowicz 2020, 434-443). Ważne też jest dokładne opisanie przez penitenta sposobu przeżywania przez niego praktyk religijnych. Istnieje wysokie ryzyko czysto rytualnego podejścia do wiary, gdzie oczekuje się, że konkretne gesty, modlitwy lub uczynki pokutne – nawet bez żywej relacji z Bogiem – przyniosą korzystną zmianę w zakresie zdrowia psychicznego i samego obszaru duchowego. Dodatkowym zagrożeniem dla osoby religijnej z OCD może być niewłaściwe zaangażowanie w ruchy charyzmatyczne. Może temu towarzyszyć silne oczekiwanie, że modlitwy wstawiennicze, modlitwy o uzdrowienie, czy kontakt z tzw. charyzmatykami doprowadzi do uzdrowienia lub przynajmniej polepszenia codziennego funkcjonowania z zaburzeniem. Osoby z OCD poszukują różnych, często niekonwencjonalnych, sposobów wyjścia ze swojego stanu i odzwierciedlając własne myślenie o stanowieniu zagrożenia dla innych lub siebie ze względu na określone zachowania czy wypowiedzi, łatwo przenoszą takie schematy na oczekiwanie uzdrowienia poprzez słowa, czy gesty innych osób (Sarnacki 2013, 36-47; Libiszowska-Żółtowska 2007, 199-217).

Podczas stałego spowiadania penitentów z OCD ważna jest cierpliwość wobec nich. Należy być przygotowanym, że jednorazowe przeżywanie tego sakramentu będzie wydłużone w czasie ze względu na szereg niepewności spowiadającego się (więcej o nich w poprzednim paragrafie artykułu), a wszelkie oznaki zniecierpliwienia, czy pośpiechu ze strony spowiednika, mogą być odczytywane jako próba lekceważenia lub braku poważnego traktowania. Jednak wraz z zaangażowaniem w stałe spowiednictwo takich osób, dobrą praktyką jest próba skracania czasu, poświęconego na przeżywanie tego sakramentu. Zawsze musi towarzyszyć temu wyjaśnienie i podkreślenie, że Bóg nie jest skrupulatnym sędzią, który skupia się na szczegółach, ale patrzy przede wszystkim na szczerłość wiernych i realną chęć zmiany na lepsze ich postaw. Łagodność Boga staje się tu Jego podstawową cechą, która może zachęcić do prób obniżenia lęku przed niedbałym, z perspektywy osoby z OCD, przeżyciem spowiedzi (Hajduk 2021, 55-75).

Ze stałą posługą spowiednika wiąże się też konieczność cierpliwości wobec braku wyraźnych zmian u penitenta z OCD. U takich osób stale dominuje przeświadczenie, że muszą nadrobić nawet drobne mankamenty z przeszłości, a przekonania o charakterze magicznym np. związane z negatywnym oddziaływaniem określonych przedmiotów czy aktywności, mających neutralny charakter (ubranie, zakupy, odwiedziny krewnych itd.), nie dają się szybko

usunąć poprzez kolejne zapewnienie, nawet zbudowane na najbardziej wyrafinowanych koncepcjach teologicznych, czy przykładach innych osób. Podobnie dzieje się w przypadku terapii opisywanego zaburzenia, która bardzo często wydaje się jakby nie przynosiła żadnych widocznych efektów, a sam proces terapeutyczny może trwać latami.

Charakterystycznym zjawiskiem dla OCD są również okresowe regresy, czyli dość niespodziewane momenty pogorszenia kondycji wewnętrznej osoby dotkniętej tym zaburzeniem, w co wpisuje się jej relacja do Boga. W praktyce może okazać się, że po osiągnięciu jakiegoś ważnego etapu w ramach stałego spowiednictwa, w który włożono mnóstwo wysiłku, np. utwierdzeniu w przekonaniu o ważnie i dobrze odmawianej pokucie, penitent powraca na nowo do wątpliwości, jakie miał odnośnie tego, wydawałoby się, przepracowanego już elementu (Całun-Nadulska, Sikora 2019, 210-215). Spowiednik nie może ulec fałszywemu przekonaniu o mierzalności jakości spowiedzi, a w tym swojej posłudze, zewnętrznymi wskaźnikami o empirycznym charakterze. Każda forma posługi duszpasterskiej powinna być oczekiwaniem na jej owoce, które niekiedy wymagają cierpliwości, a nie zawsze objawiają się w natychmiastowych efektach (Wąchol 2022, 89-104). Podczas sakramentu pokuty i pojednania objawia się przede wszystkim łaska Bożego miłosierdzia i, o ile są zachowane wszystkie konstytutywne elementy spowiedzi, to ona odgrywa podstawową rolę, a nie zewnętrzny jej przebieg (Przybyłowski 2012, 201-215).

Jednym z poważnych błędów w próbie zrozumienia penitenta, jest założenie, że każda jego myśl i aktywność są świadome, i wynikają z wolnej woli tej osoby. Obsesje pojawiają się wbrew oczekiwaniom osoby z OCD, a całe jej życie jest nastwione na walkę z nimi, stąd obecne są kompulsje, które bardzo często nie mają żadnych logicznych podstaw i mogą wydawać się dziwaczne zewnętrznemu obserwatorowi. Siła własnej woli zależy od intensywności omawianego zaburzenia, ale najczęściej jest ona mocno osłabiona, a możliwości przyjęcia wyjaśnień od spowiednika i zrozumienia ich stają się wręcz niemożliwe. Z perspektywy osoby spowiadającej takie podejście penitenta może być odebrane jako niezrozumiałe, a momentami wręcz złośliwe, gdyż niekiedy wydaje się jakby celowo, w swoim uporze nie chciał przyjąć danej informacji i na przekór powracał do własnego rozumowania (Mrozowicz 2011A, 137-143).

Badania i rozwój koncepcji, dotyczących zaburzenia obsesyjno-kompulsyjnego, są dynamiczne i wraz z upływem czasu wzbogaca się wiedza na jego temat. Spowiednik, podejmujący się posługi wobec osoby z OCD, powinien być gotowy do własnego rozwoju intelektualnego w tym zakresie oraz do umiejętności krytycznego spojrzenia na osobiste podejście do takich osób. Analiza interakcji, jaka odbywa się między spowiednikiem a penitentem, może być najcenniejszym źródłem wiedzy na temat skuteczności podejmowanego wsparcia duszpasterskiego, poprawności podawanych zaleceń i obecności błędów.

4. Przebieg spowiedzi penitentów z OCD

Osoby wierzące z zaburzeniem obsesyjno-kompulsyjnym najczęściej czują silną potrzebę korzystania z sakramentu spowiedzi świętej. Wcześniejsze analizy ukazują, że jest to dla nich trudne doświadczenie, obarczone silnym dyskomfortem psychicznym i poczuciem ciągłego niedopełnienia podstawowych warunków, koniecznych do jej ważnego przeżycia. Nie uzyskują również ulgi w obecnych lękach, obok przekonania o wejściu w poważną winę moralną i własną grzeszność, która może stać się centralnym punktem widzenia własnej osoby. Przy intensywnym przebiegu OCD właściwie każda ilość odbytych spowiedzi jest niewystarczająca dla penitenta do osiągnięcia wewnętrznego pokoju. Już chwilę po zakończeniu sprawowania sakramentu pokuty i pojednania mogą pojawić się ogromne wątpliwości, co powoduje wewnętrzny przymus danego penitenta do skorzystania ze spowiedzi po raz kolejny, w przekonaniu, że być może tym razem będzie możliwe doznanie poczucia oczyszczenia z grzechów.

Dzieje się tak dlatego, że korzystanie z omawianego sakramentu spełnia rolę kompulsji, w odpowiedzi na wyrzuty sumienia mające charakter obsesji. Jak już to podkreślono na początku artykułu, kompulsje nie dają poczucia ulgi dla myśli natrętnych, a zwiększenie ich częstotliwości nie tylko nie przynosi żadnego efektu terapeutycznego, ale może nawet pogłębiać samo zaburzenie (Mrozowicz 2011B, 137-142). Same obsesje przyjmują w tym wypadku najczęściej formę wyrzutów sumienia, co stanowi ważną informację dla spowiednika takiej osoby, gdyż musi on umieć ocenić winę moralną spowiadającego się. Przypomniał to Jan Paweł II w przemówieniu do *Penitencjarii Apostolskiej* z 1993 roku w słowach:

„Sakrament pokuty nie jest i nie powinien stać się techniką psychoanalityczną, czy psychoterapeutyczną. Tym niemniej, dobre przygotowanie psychologiczne i znajomość nauk o człowieku w ogóle, z pewnością ułatwią spowiednikowi poznanie tajników sumienia oraz dokonywanie rozróżnień – co nie zawsze jest łatwe – między czynami prawdziwie ludzkimi (czyli takimi, za które ponosi się odpowiedzialność moralną), a czynami człowieka. Te ostatnie bywają uwarunkowane mechanizmami psychologicznymi” (Jan Paweł II 1993, 44).

W związku z opisywanym wyżej zjawiskiem, istotne jest, aby spowiednik, pełniący stałą posługę sakramentalną wobec osoby z OCD, był wyczulony na ustalanie częstotliwości tego sakramentu. Posługa nie powinna odbywać się zbyt często, dlatego należy dążyć do odstępów między kolejnymi spowiedziami, jakie uznano by za wystarczające dla przeciętnej osoby bez zaburzenia, nieżyjącej w szczególnym narażeniu na grzech ciężki, np. okresu jednego mie-

siąca. Oczywiście osoby z OCD mogą popełnić grzech ciężki, jednak czyn stojący za nimi najprawdopodobniej będzie na tyle wyrazisty i odmienny od typowego dla nich wyznania win, że spowiednik nie powinien mieć problemów z zauważeniem takiej sytuacji.

Nieustanne doświadczenie lęku i dyskomfortu przez osoby z OCD, powoduje u nich obniżenie nastroju. Może je dodatkowo potęgować skupienie na obsesjach, często o negatywnych treściach, dlatego podczas spowiedzi takich penitentów należy mocno uwypuklać uzdrawiający aspekt tego sakramentu (Tryburski 2013, 19-23). Oczywiście podstawowym celem jest uzyskanie przebaczenia i pojednanie z Bogiem, ale przyziemne korzyści ze spowiedzi o charakterze psychologicznym, pomogą wydobyć mocne cechy spowiadającego się, przydatne do podejmowanej terapii. Może temu posłużyć zachęta do prowadzenia rachunku sumienia nie tylko w celu przypomnienia sobie grzechów, ale także zauważenia konkretnych wydarzeń, przeżyć i wewnętrznych doświadczeń, które penitent może uznać za pozytywne. Nie muszą to być jakieś spektakularne sukcesy, wystarczy skupić się na codziennych, prostych i rutynowych czynnościach, przynoszących dobre skutki w relacjach z najbliższym otoczeniem (Selejdak 2010, 187-205).

Takie podejście może przynajmniej częściowo zmienić negatywne przekonanie spowiadającego się o własnej osobie. Podczas samego rozeznania winy moralnej i tego, czy opisywana sytuacja jest grzechem, pomocna może być postawa dialogu w trakcie aktu wyznania grzechów. Spowiednik może wówczas sprecyzować niektóre opisy doświadczeń penitenta, zwłaszcza jeśli są one zawiłe i mało zrozumiałe. Tego typu interwencja musi być jednak wyważona i powinna służyć polepszeniu rozumienia treści, nie może pojawiać się jako próba siłowego skrócenia przedłużającego się wyznania grzechów. Zasadnym może być ukazanie, że penitent zaczyna się powtarzać i mówić po raz kolejny o tym samym oraz prośba o sprecyzowanie czegoś, ale zawsze z zostawieniem swobody wypowiedzi (Worbs 2016, 91-106).

Pouczenie powinno być dobrane bardzo indywidualnie do sytuacji penitenta, trzeba w nim uwzględnić treści, z którymi ma największe trudności. Spowiednik nie powinien zrażać się tłumaczeniem po raz kolejny tego samego aspektu, gdyż znając złożoność zaburzenia obsesyjno-kompulsyjnego musi nastawić się na cierpliwość. Często w ramach doświadczanych myśli natrętnych pojawiają się u osób z OCD przekonania związane z tematami ezoterycznymi, przesładowczymi lub odnoszące się do przekleństw, czy innego rodzaju zagrożeń. Dobrą praktyką będzie wyczulenie spowiednika na unikanie tego typu treści, aby nie wzmacniać obsesji spowiadającego się. Należy pamiętać, że rozumowanie, oparte o klasyczne zasady logiki, nie zawsze będzie działać przy omawianym zaburzeniu, zazwyczaj w tym wypadku myślenie przykuje charakter irracjonalny (Kacprzak-Straszak, Pawlak, Kucharczyk 2016,

95-114). W ramach pouczenia może znaleźć się też konieczność wytłumaczenia penitentowi, że część jego myśli i zachowań nie wynika z wolnej woli i celowo podejmowanej aktywności. Wówczas odpowiedzialność moralna za wyrządzoną w takich okolicznościach krzywdę innym lub sobie, może być mniejsza, a często nawet w ogóle nie zaistnieć. Sam spowiednik powinien być uważny i dobrze rozeznaczyć tego typu przypadki, aby stwierdzić, że penitent z OCD w ogóle nie może popełnić grzechu i pozostaje bez wolnej woli w podejmowanych decyzjach. Budowanie wspomnianego poczucia kontroli wiąże się z rozwojem odpowiedzialności za własne postawy (Dziewiecki 2023, 15-24). Wyjaśnienie przyczyn powstawania sytuacji, uznanej przez penitenta za grzeszną i przeanalizowanie jej kontekstu, może wpłynąć na uznanie sakramentu pokuty i pojednania za godny i ważny, bez konieczności powtarzania go. Istotny może tutaj okazać się autorytet kapłana, gdyż takie przekonanie może być uzależnione nie tylko od samego wyjaśnienia, ale również od postrzegania osoby spowiednika jako przedstawiciela samego Boga (Buksik 2007, 49-67)

W związku z mechanizmami funkcjonowania osób z OCD, bardzo ważne jest staranne dobranie pokuty. Nie może ona być zbyt złożona i wydłużona w czasie podczas jej realizacji, gdyż grozi to nasileniem poczucia niewłaściwego jej odprawienia i wątpliwości, czy w ogóle została odprawiona. Powinna być jednoznaczna i precyzyjna, jeśli ma to być jakiś tekst do rozważenia np. perykopa Pisma Świętego, należy dokładnie wskazać konkretny fragment, tak aby penitent miał pewność jej odprawienia. Pokuta powinna być tak dobrana, aby oprócz skutków duchowych odkrywała przed penitentem treści istotne dla jego życiowej sytuacji np. umacniające jej godność, czy ukazujące obraz miłosiernego Boga. W ten sposób, oprócz wzmocnienia wartości duchowych, można rozwijać u spowiadającego się poczucie skuteczności i kontroli własnego życia, jednych z kluczowych dla dobrostanu psychicznego czynników (Heszen-Niejodek, Gruszczyńska 2004, 15-31).

W przypadku penitentów z OCD korzystających ze stałej spowiedzi, pomocną praktyką może być zawarcie tzw. kontraktu, czyli omówienie i ustalenie zasad kontaktu ze spowiednikiem. Mieści się w nim częstotliwość spotkań, ich długość i miejsce, określenie kompetencji spowiednika, czy podkreślenie wagi tajemnicy spowiedzi (choć jest to oczywista kwestia, wielu osobom może towarzyszyć dodatkowy lęk przed ujawnieniem wypowiedzianych przez nie treści). Należy też przemyśleć i ustalić warunki ewentualnej dostępności spowiednika poza czasem spowiedzi. Ze strony penitenta może pojawić się chęć dodatkowych pytań i doprecyzowania aktualnych wydarzeń. Gotowość spowiednika do takiego kontaktu może wspomóc rozwój duchowy i psychiczny spowiadającego się, ale należy zawsze podchodzić do takiej możliwości z uwzględnieniem indywidualnych potrzeb i ewentualnych szkód wynikają-

cych z nadmiernej relacji. Być może właściwe wskazania w tej kwestii będą wynikały z rodzaju i zaawansowania w podjętą przez osobę z OCD terapii.

Zakończenie

Osoby z zaburzeniem obsesyjno-kompulsyjnym stanowią na tyle znaczny odsetek wiernych, że nawet bez świadomości i stałej posługi wobec nich przez spowiedników, pojawiają się w konfesjonałach. Podstawowa wiedza na temat tej jednostki chorobowej może być bardzo przydatna do owocnej współpracy z takimi ludźmi w ramach posługi sakramentalnej. Oczywiście, jest to wyłącznie ogólny zarys procesów, jakie dokonują się w umyśle penitenta dotkniętego OCD, ale przy otwartości spowiednika i uwzględnieniu tych podstawowych zasad, może on okazać się ważnym wsparciem dla wspomnianej grupy wiernych, a dla wielu z nich odkryć prawdziwe oblicze Miłosiernego Boga i stać się pośrednikiem w drodze do Niego. Doświadczenie kontaktu z osobami z OCD, poszukującymi spowiedzi pokazuje, że wielokrotnie były one ranione, a ich wewnętrzne wątpliwości pogłębiane ze względu na brak odpowiedniego przygotowania spowiedników. Oczywiście, każda osoba jest inna, a sam spowiednik doświadcza różnych momentów swojego życia, dlatego powinien być zawsze otwarty na indywidualne podejście i cierpliwy wobec własnych braków i niepowodzeń. Każda posługa sakramentalna to przede wszystkim działanie Boga, zapośredniczone przez osobę duszpasterza, dlatego ostatecznie łaska, jaka dociera do penitenta przez spowiedź, to nadprzyrodzony dar, a nie wynik ludzkich umiejętności.

BIBLIOGRAFIA

- Adamowski, Tomasz i in. 2005. „Spektrum zaburzeń obsesyjno-kompulsyjnych – nowa kategoria diagnostyczna?”. *Advances in Clinical and Experimental Medicine*, 14: 369-373.
- Bachanek, Grzegorz. 2015. „Psychologia a teologia. Miejsca spotkania w antropologicznej refleksji J. Ratzingera”. *Studia teologii dogmatycznej*, 1: 31-47.
- Barbaro de, Bogdan. 2004. „Najlepiej pomoc równoległa”. *Więź*, 544 (2): 21-22.
- Buksik, Dariusz. 2007. „Sakrament przebaczenia i pojednania: rola spowiednika i penitenta na drodze ku dojrzałości religijnej i osobowościowej”. *Seminare. Poszukiwania naukowe* 24(1): 49-67.
- Butcher, James i in. 2017. *Psychologia zaburzeń DSM-5*. Sopot: GWP.
- Całun-Nadulska, Paula i Justyna Sikora. 2019. „Terapia zaburzenia obsesyjno-kompulsyjnego w podejściu poznawczo-behawioralnym”. *Psychiatria i Psychologia Kliniczna*, 19(2): 210-215.
- Damazyn, Michał. 2007. „Psychoterapia a spowiedź”. *Życie duchowe*, 52: 53-60.
- Derdziuk, Andrzej. 2016. „Tajemnica spowiedzi świętej”. *Teologia i moralność*, 11(19): 179-191.
- Dziewiecki, Marek. 2023. „Formacja sumienia”. *Zeszyty Formacji Katechetów*, 90(2): 15-24.
- Głaza, Michał. 2018. „Zaburzenia lękowe w kontekście duszpasterskim”. *Studia Pelplińskie*, 52: 141-155.

- Grochowska, Natalia. 2017. „Tajemnica spowiedzi w prawie kanonicznym”. *Kościół i prawo*, 6(19): 115-131.
- Hajduk, Ryszard. 2021. „Terapeutyczna rola *benignitas pastoralis*”. *Polonia Sacra*, 25(1): 55-75.
- Heszen-Niejodek, Irena i Ewa Gruszczyńska. 2004. „Wymiar duchowy człowieka, jego znaczenie w psychologii zdrowia i jego pomiar”. *Przegląd Psychologiczny*, 47(1): 15-31.
- Hollander, Eric, “Obsessive-compulsive and spectrum disorders: Overview and quality of life issues.” *Journal Clinical Psychiatry*, 57(8): 3-6.
- Jan Paweł II. 1994. *Reconciliatio et penitentia*. Wrocław: TUM.
- Jan Paweł II. 1993. „Przemówienie do Penitencjarii Apostolskiej”. *L'Osservatore Romano*, wyd. polskie, 5-6(153): 44.
- Jańczak, Monika. 2018. „Mentalizacja w praktyce klinicznej – perspektywa psychodynamiczna”. *Psychoterapia*, 4(187): 5-17.
- Kacprzyk-Straszak, Agnieszka i in. 2016. „Zaburzenia lękowe – rzeczywistość obok nas”. W: *Beskidzkie Dziedzictwo V*, red. Stanisław Cader i Stanisław Ciupka, 95-114. Kraków: Wydawnictwo Scriptum.
- Klimek, Jan. 2021. „Spowiedź osób z zaburzeniem psychicznym”. *Polonia Sacra*, 25(63): 5-21.
- Krzyszowska, Eliza i Małgorzata Kuleta. 2017. “From anxiety to compulsivity – A review of changes to OCD classification in DSM-5 and ICD-11.” *Archives of Psychiatry and Psychotherapy*, 19(3): 7-15.
- Krzyszowski, Waldemar i in. 2019. „Leczenie zaburzeń obsesyjno-kompulsyjnych (OCD) i zaburzeń powiązanych (ORCD)”. *Psychiatria Polska*, 53(4): 825-843.
- Kubiak, Kamil. 2022. „Skrupęły i nerwica eklezjogenna jako podtyp zaburzeń obsesyjno-kompulsyjnych – dynamika i problemy terapeutyczne”. *Studia Gdańskie*, 50: 149-160.
- Libiszowska-Żółtowska, Maria. 2007. „Wokół definicji i kategoryzacji nowych ruchów religijnych”. *Kultura i Społeczeństwo*, 51: 199-217.
- Matuszewski, Krzysztof. 2017. „Problemy duchowe a psychiczne. Różnicowanie między problemami natury demonicznej a zaburzeniami psychicznymi”. W: *Praktyczna psychologia dla teologów*, tom II, red. Monika Guzewicz i Jarosław Czerkawski, 213-248. Kielce: Jedność.
- Młynarczyk, Marcin. 2018. „Techniki pracy z zaburzeniem obsesyjno-kompulsyjnym w terapii poznawczo-behawioralnej”. *Acta Universitatis Lodzensis. Folia Psychologica*, 22: 33-54.
- Morrison, James. 2016. *DSM-5 bez tajemnic. Praktyczny przewodnik dla klinicystów*. Kraków: WN UJ.
- Mrozowicz, Marta. 2011A. „Procesy poznawcze w zaburzeniach obsesyjno-kompulsyjnych – prawdziwe wyzwanie dla nauk kognitywnych”. *Rocznik Kognitywistyczny*, 5: 137-143.
- Mrozowicz, Marta. 2011B. „Badania nad procesami poznawczymi w zaburzeniach obsesyjno-kompulsyjnych – zarys problematyki”. *Rocznik Kognitywistyczny*, 5: 137-142.
- Przybyłowski, Jan. 2012. „Boska i ludzka tajemnica spowiedzi”. *Warszawskie Studia Pastoralne*, 16: 201-215.
- Rabe-Jabłońska, Jolanta. 2007. „Diagnoza i leczenie zaburzenia obsesyjno-kompulsyjnego”, *Psychiatria*, 4: 160-174.
- Radziwiłowicz, Wioletta. 2020. „Zaburzenia emocjonalne (internalizacyjne)”. W: *Psychologia Kliniczna Dzieci i Młodzieży*, red. Iwona Grzegorzewska, Lidia Cierpiałkowska i Aneta Borkowska, 434-443. Warszawa: PWN.
- Sarnacki, Andrzej. 2013. „Religia w koncepcji udanego życia: ruchy pentekostalne w Ameryce Łacińskiej”. *Anthropos*, 20-21: 36-47.
- Selejdak, Ryszard. 2010. „Kapłan penitentem i szafarzem sakramentu pokuty i pojednania”. *Częstochowskie Studia Teologiczne*, 38: 187-205.
- Sikora, Katarzyna. 2019. „Terapia poznawczo-behawioralna wrażliwa na religię i duchowość – refleksje etyczno-zawodowe”. *Psychologia Wychowawcza*, 15: 215-229.
- Starzomska, Małgorzata. 2015. „Bóg w krzywym zwierciadle?”. *Fides et ratio*, 3(23): 129-137.
- Tryburski, Ernest. 2013. „Neuropsychologiczna ocena pacjentów z zaburzeniami obsesyjno-kompulsyjnymi”. *Psychiatria*, 10(1): 19-23.

- Wąchol, Grzegorz. 2023. „Wybrane objawy zaburzeń psychicznych podczas spowiedzi i wspierająca reakcja spowiednika”. *Teologia i Moralność*, 18(1): 153-166.
- Wąchol, Grzegorz. 2022. „Przypowieść o sieci (Mt 13,47-50) jako inspiracja dla duszpasterstwa”. *Tarnowskie Studia Teologiczne*, 40(2): 83-104.
- Wolicki, Marian. 1994. „Duszpasterstwo a psychoterapia”. *Wrocławski Przegląd Teologiczny*, 2(2): 53-62.
- Worbs, Marcin. 2016. „Lecniczy charakter sakramentu pokuty”. *Sympozja*, 88: 91-106.

GRZEGORZ WĄCHOL – kapłan archidiecezji krakowskiej, doktor nauk teologicznych, psycholog, pracownik Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, kapelan Szpitala Klinicznego im. dr. Józefa Babińskiego w Krakowie. Zainteresowania naukowe i praktyczne to: duszpasterstwo osób z zaburzeniem psychicznym i niepełnosprawnych, duszpasterstwo indywidualne, duszpasterstwo szpitalne, psychologia religii, tanatopsychologia.

Sakrament pokuty i pojednania w Kościele rzymskokatolickim i greckokatolickim Kościele Metropolitalnym *sui iuris* na Słowacji – jedność w różnorodności

Sacrament of Penance and Reconciliation in Roman Catholic
and Greek Catholic Metropolitan Church *sui iuris* in Slovakia
– unity in diversity

TOMASZ GWOŹDZIEWICZ

Uniwersytet Śląski w Katowicach, Wydział Teologiczny, Polska
tomasz.gwozdziejwicz@us.edu.pl
<https://orcid.org/0000-0003-2153-6886>

Abstract: The sacrament of penance and reconciliation significantly influences the religious life and moral formation of the faithful of the Roman Catholic and Greek Catholic Metropolitan Church *sui iuris* in Slovakia. The article shows common features, as well as differences in the understanding of the sacrament of penance in these communities. The research perspective adopted and the methods of analysis and synthesis used made it possible to show the different emphases discernible in understanding the sacrament of penance in Western and Eastern traditions. The Western Church emphasizes the judicial dimension of confession, while the East accentuates its healing character, which is evident in the celibacy of the sacrament. An important issue also relates to the difficulties concerning the absolution of the sin of abortion in interdenominational confession, an issue that has changed in importance with the extraordinary Jubilee of Mercy being experienced in the Church.

Keywords: sacrament of penance; Roman Catholic Church; Greek Catholic Church; penance; reconciliation

Abstrakt: Sakrament pokuty i pojednania w istotny sposób wpływa na życie religijne oraz formację moralną wiernych Kościołów: rzymskokatolickiego i greckokatolickiego Kościoła

Metropolitalnego *sui iuris* na Słowacji. W artykule zostały ukazane cechy wspólne, a także różnice w rozumieniu sakramentu pokuty w tych wspólnotach. Przyjęta perspektywa badawcza oraz zastosowane metody analizy i syntezy, pozwoliły na ukazanie różnych akcentów, które dostrzegalne są w rozumieniu sakramentu pokuty w tradycji zachodniej i tradycji wschodniej. Kościół zachodni podkreśla sądowniczy wymiar spowiedzi, zaś wschód akcentuje jej leczniczy charakter, co uwidacznia się w celebracji sakramentu. Istotną kwestią dotyczy także trudności w odniesieniu do rozgrzeszenia grzechu przerywania ciąży w spowiedzi międzyobrzędowej, która to kwestia zmieniła swoje rozumienie wraz z przeżywanym w Kościele Rokiem Miłosierdzia.

Słowa kluczowe: sakrament pokuty; Kościół rzymskokatolicki; Kościół greckokatolicki; pokuta; pojednanie

Wstęp¹

Papież Jan Paweł II, w adhortacji *Reconciliatio et paenitentia*, zauważył rolę dziedzictwa teologicznego, duchowego i liturgicznego Wschodu, które jest niezwykle interesujące, bogate i wyjątkowe w kwestii sprawowania i rozumienia sakramentu pokuty i pojednania. Dziedzictwo to miało swoje znaczenie w wydaniu papieskiego dokumentu o pokucie i pojednaniu, i nadal odgrywa wielką rolę w odkrywaniu piękna całego Kościoła powszechnego (Jan Paweł II 1984, 4).

Szczególną rolę mają w tym względzie do odegrania katolickie Kościoły wschodnie, przechowujące skarby duchowe, które na nowo odkryte, mogą stać się wielką wartością dla całego Kościoła powszechnego (Jan Paweł II 1995, 21). Wśród tych Kościołów znajduje się Greckokatolicki Kościół Metropolitalny *sui iuris* na Słowacji, który 30 stycznia 2008 roku przez papieża Benedykta XVI został podniesiony do rangi Kościoła metropolitalnego z siedzibą w Preszowie. Obejmuje on swoim zasięgiem eparchię preszowską, koszycką i bratysławską. Kościół ten należy do tradycji liturgicznej, bizantyjskiej i liczy ok. 230 tysięcy wiernych, którzy zamieszkują głównie Słowację i Czechy (Nitkiewicz 2014, 109-110).

Niniejszy artykuł stanowi próbę porównania sakramentu pokuty sprawowanego w Kościołach: rzymskokatolickim i Greckokatolickim Kościele Metropolitalnym *sui iuris* na Słowacji. By zrealizować zamierzony cel badawczy najpierw zostanie przedstawione eklezjalne i społeczne znaczenie sakramentu pokuty w Kościele katolickim, następnie elementy dziedzictwa duchowego Wschodu w Kościele greckokatolickim na Słowacji, a w ostatniej części uka-

¹ „Działania badawcze wsparte ze środków przyznanych w ramach programu Inicjatywa Doskonałości Badawczej Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach”.

zana zostanie kwestia spowiedzi z grzechu aborcji i trudności w odpuszczaniu tego grzechu w spowiedzi międzyobrządkowej.

I. Eklezjalne i społeczne znaczenie sakramentu pokuty

Praktyka sakramentu pokuty formowała się i rozwijała w Kościele przez wieki. Zarówno sprawowanie tego sakramentu, jak i jego forma, były przedmiotem rozważań wielu soborów kościelnych, synodów biskupich, znajdowała także zainteresowanie w wypowiedziach Ojców i Doktorów Kościoła. Mimo różnej praktyki i zmieniających się czasów istotą tych wszystkich wypowiedzi pozostawał zawsze fakt, że z woli samego Chrystusa przebaczenie jest ofiarowywane przez sakramentalne rozgrzeszenie, by umocnić w człowieku wolę podążania do świętości (Jan Paweł II 1984, 30).

W sakramencie pokuty, sprawowanym w Kościele katolickim, wysuwa się więc na pierwszy plan potrzeba pojednania i przebaczenia w wielu wymiarach. Jak podkreśla Jan Orzeszyna, spowiedź, która jest jednym z siedmiu sakramentów, ustanowionych przez Chrystusa i celebrowanych przez Kościół, jest znakiem pojednania człowieka z Bogiem i człowieka z Kościołem (Orzeszyna 2005, 402).

W pojednaniu tym akcentuje się więc aspekt indywidualny przeżywania pokuty, ale także wymiar społeczno-eklezjalny. Ma to swoje odzwierciedlenie w praktyce spowiedzi. O ile bowiem w sakramencie pokuty, sprawowanym w Kościele rzymskokatolickim, łatwo dostrzec pojednanie, które dokonuje się pomiędzy Bogiem a człowiekiem, chociażby przez samą formę pokuty, do której należy wyznanie grzechów przed kapłanem, w odosobnieniu, ciszy konfesjonału, kiedy człowiek pozostaje sam na sam z Bogiem, którego widzialnym przedstawicielem jest kapłan, o tyle trudniej dostrzec w spowiedzi aspekt społeczno-eklezjalny, który jest również ważny w przeżywaniu tego sakramentu. Pokuta bowiem nie jest jedynie wewnętrzna i indywidualna, ale zewnętrzna i zbiorowa. Umożliwia bowiem pojednanie z Kościołem i społeczeństwem i dopiero w tym sensie staje się pełna (Orzeszyna 1996, 9-13).

Potrzeba takiego pojednania wypływa z rozumienia grzechu, który posiada wymiar wertykalny i horyzontalny. Wymiar wertykalny grzechu dotyczy relacji do Boga. Jan Paweł II stwierdza, iż grzech to „*nieposłuszeństwo wobec Boga*, wobec Jego prawa, normy moralnej, którą dał człowiekowi, wpisując ją w ludzkie serce i potwierdzając oraz udoskonalając przez Objawienie” (Jan Paweł II 1984, 14). Horyzontalny wymiar grzechu dotyczy relacji do bliźniego, którego skutkiem „*jest rozbicie rodziny ludzkiej, które zapoczątkowane zostało już przez pierwszy grzech, a które teraz dochodzi do szczytu w swym wymiarze społecznym*” (Jan Paweł II 1984, 15).

Te dwa wymiary grzechu wzajemnie się przenikają i stanowią o swoistym *mysterium iniquitatis*, które staje się współcześnie coraz bardziej zauważalne. Odejdźcie od Boga jako tego, który jest twórcą prawa i norm, stanowi także krzywdę dla człowieka, który jest jego stworzeniem. Tak samo bowiem, jak w sakramencie pokuty, pojednanie z Ojcem, prowadzi do pojednania z człowiekiem, tak samo w tajemnicy grzechu, dochodzi do zadania rany Bogu, która jest także zadaniem krzywdy człowiekowi.

W nauczaniu Kościoła katolickiego, rozróżnia się grzech śmiertelny, czyli ciężki i powszedni czy lekki. Taki podział grzechów ma głębokie uzasadnienie biblijne. Podkreśla to Jan Paweł II, który zauważa, że już w Starym Testamencie były takie grzechy, jak bałwochwalstwo, nieczystość, których popełnienie powodowało wyłączenie ze wspólnoty, ale były też takie grzechy, które nie powodowały zerwania więzi ze wspólnotą, a które można było odkupić, składając stosowane ofiary. Podział grzechów na śmiertelne i powszednie ukazuje także Nowy Testament. Święty Jan pisze o grzechu, który „sprowadza śmierć” i takim, który „nie sprowadza śmierci” (1J 5,16). Uwidacznia się tutaj jasna gradacja grzechów, której linią podziału staje się wieczne potępienie (Jan Paweł II 2018, 5).

Grzech stanowi więc złamanie Bożego prawa, a ponadto staje się swoistą raną zadaną wspólnocie Kościoła i społeczeństwu. Dlatego też w celebracji sakramentu pokuty w Kościele rzymskokatolickim podkreśla się jej podwójny wymiar. Jan Paweł II stwierdza, że spowiedź z jednej strony jest trybunałem miłosierdzia, z drugiej strony miejscem duchowego leczenia (Jan Paweł II 1984, 31).

Współcześnie można zauważyć, że ten drugi aspekt bardziej dominuje w nauczaniu Kościoła. Niektórzy, początek takiej zmiany, upatrują w pontyfikacie papieża Franciszka, który często stwierdza, że „możemy myśleć dzisiaj o Kościele, jak o szpitalu polowym. (...) Potrzeba leczyć rany, wiele ran! Jest wielu ludzi zranionych przez problemy materialne, przez skandale, także w Kościele. Ludzie zranieni przez złudzenia świata. My, kapłani, powinniśmy być tam, blisko tych ludzi. (...) Miłosierdzie oznacza przede wszystkim leczyć rany” (Franciszek 2014a, online).

Wydaje się jednak, że takie tendencje były zauważalne dużo wcześniej. Jak podkreśla Z. Sareło, zwrócenie uwagi na aspekt leczniczy sakramentu pokuty było podyktowane faktem pojawienia się *Ordo Paenitentiae* oraz Adhortacji Apostolskiej *Reconciliatio et paenitentia* (Sareło 1988, 41).

Pomimo dowartościowywania wymiaru leczniczego, który zawiera elementy wschodniego myślenia o spowiedzi, należy podkreślić, że sakrament pokuty i pojednania ma charakter sądowniczy. Nie polega on tylko na matematycznym określeniu ciężkości zła i zakresu winy, lecz stwierdzeniu, czy penitent pragnie porzucić grzech i kroczyć drogą nawrócenia. Ten sąd wydany

przez kapłana określa, czy słowo pojednania, a więc rozgrzeszenia, może być ważnie wypowiedziane (Sareło 1988, 42).

Z tego też powodu rola kapłana, jako sędziego podczas sprawowania sakramentu pojednania, nie polega tylko na okazywaniu bezlitosnej sprawiedliwości, ale spowiednik ma być sędzią, który z powodu wewnętrznego współczucia (*viscera misericordiae*), na wzór miłosiernego Boga będzie rozgrzeszał (Franciszek 2014b, 38).

Spowiednik ma być ojcem i pasterzem, który wychodzi do penitenta z miłosierdziem Ojca. Papież Franciszek zachęca do tego, by spowiednik był ojcem, który z delikatnością, zrozumieniem przyjmie grzesznika i udzieli mu rozgrzeszenia. Ostrzega zaś przed tym, by stawać się funkcjonariuszem, który widzi tylko przypadki, a także stosowania moralności książkowej, która odewana jest od życiowego doświadczenia (Franciszek 2016, 27-33).

2. Dziedzictwo duchowe Wschodu w Kościele greckokatolickim na Słowacji

Kościół greckokatolicki na Słowacji należy do wspólnoty Kościołów katolickich wschodnich. Znajduje to wyraz nie tylko w odniesieniu prawno-kanonicznym, ale także liturgicznym i sakramentalnym. Są w nim obecne elementy tradycji Wschodu, także w teologicznym rozumieniu sakramentu pokuty.

Leo Zerhau, analizując kanony Kodeksu Prawa Kanonicznego Kościołów wschodnich dotyczące spowiedzi, zauważa, iż zawierają one typowo wschodnią teologię patrzenia na sakrament pojednania. Należą do niej: leczniczy charakter sakramentu pokuty, gdzie pokuta jest uwolnieniem od choroby grzechu, a Chrystus jest lekarzem, który poprzez swoją łaskę usuwa grzech. Następnie istotne staje się patrzenie na grzech w kategoriach starej, ascetycznej teologii ojców, która postrzegała grzech jako wewnętrzną ranę duszy, która powoduje oddalenie od Boga. Podkreśla się także w spowiedzi nacisk pneumatologiczny, a spowiednik jest tym, który jako świadek pokuty wypowiada depraktywne rozgrzeszenie (*Niech Bóg zechce cię rozgrzeszyć*) (Zerhau 2003, 89-90).

Warto więc prześledzić poszczególne, teologiczne aspekty sakramentalnej pokuty Wschodu, by ukazać jej głębię w Kościele greckokatolickim i wyróżnić te elementy, które ją ubogacają.

Pierwszy z elementów to „leczniczy” wymiar pokuty sakramentalnej. Jak zauważa Marcin Worbs, katolickie Kościoły wschodnie dużo wcześniej niż Zachód akcentowały leczniczy charakter sakramentu pokuty i pojednania. O ile Kościoły na Zachodzie kładł główny akcent na sędziowski wymiar sakramentu pokuty, o tyle Kościoły na Wschodzie podkreślały obecność w tym sakramencie Chrystusa jako lekarza (Worbs 2016, 92-93).

Na rozumienie terapeutyczno-medyczne sakramentu pokuty na Wschodzie wpływ miały klasztory mnisze, których sensem istnienia była walka z grzechem i życie w pokucie, które stawało się lekarstwem na grzechowe rany. Kierownictwo duchowe w klasztorach było powierzane ojcom najbardziej dojrzałym duchowo. W klasztorach rodziły się ponadto praktyki pokutne, które traktowane były jako lekarstwo. Należy do nich rachunek sumienia, modlitwa wstawiennicza, czy także rytuały pojednania. Ten mnisi sposób dążenia do doskonałości, został przeniesiony poza mury klasztorów i zamieniał się w poszukiwanie przewodników duchowych, którzy stawali się lekarzami dusz. Od strony praktyki pokutnej doprowadziło to do zwyczaju pokuty prywatnej. Publiczne wyznanie grzechów na Wschodzie w zasadzie nie było praktykowane (Chłopowiec 2011, 144-145).

Spowiednik staje się więc „Bożym terapeutą”, którego zadaniem jest leczenie chorych. Wyraża się to już poprzez określenie „metanoia”, które w rozumieniu wschodnim jest lepszym określeniem niż „paenitentia”, gdyż lepiej oddaje sens duchowego leczenia. Spowiednik jest lekarzem, który szuka najlepszego lekarstwa, którego potrzebuje grzesznik i każda z jego wewnętrznych ran (Evdokimov 2009, 174-175).

Lecniczy charakter pokuty wiąże się więc ściśle z rozumieniem grzechu w teologii Wschodu. Jak zauważa Oksana Dziubata, „we wschodniochrześcijańskiej antropologii na grzech patrzy się jak na chorobę. Teologowie bizantyjscy mówili, że grzesznik jest w pierwszym rzędzie więźniem szatana i jako taki jest śmiertelnie chory. Z tej racji spowiedź i pokuta zachowały charakter raczej wyzwolenia i wyleczenia; stąd wielka różnorodność ich form i praktyk oraz niemożliwość zamknięcia ich w statycznych kategoriach teologicznych” (Dziubata 2020, 253).

Kościół wschodnie rozumieją więc grzech najpierw jako obrazę Boga, która wywołuje wewnętrzną ranę na duszy człowieka. Grzech jest chorobą, która powoduje rany i wymaga uzdrowienia, gdyż w przeciwnym razie doprowadzi do śmierci (Błaza 2006, 363).

Zdaniem Orygenesusa spowiedź i związane z nią nawrócenie nie ogranicza się do uleczenia tylko ran grzechowych, ale również blizn, które pozostały jako ślady dawnego zranienia. Moc sakramentu pokuty jako lekarstwa daje uzdrowienie i zabliznienie ran, by stare rany się nie otworzyły i nie były widoczne na powrót jako grzechy (Orygenes 2013, 121).

Grzech jako wewnętrzna rana wymaga nie tylko sakramentalnej spowiedzi, ale także nieustannej praktyki troski o zdrowie. Teologia Wschodu widzi więc życie człowieka jako nieustanną walkę z chorobą grzechu, na którą lekarstwem stają się inne praktyki pokutne, takie jak: posty, umartwienia, podejmowane wyrzeczenia. Pokuta jest więc wysiłkiem grzesznika, a jej inicja-

torem jest sam Bóg, którego ojcowie Kościoła określają mianem „Wielkiego Lekarza” (Sareło 1983, 20-21)

Trzeci charakterystyczny rys sakramentu pojednania to jego wymiar pneumatologiczny. Kościoły wschodnie akcentują w swojej doktrynie, iż w sakramencie pokuty, poprzez ustanowiony ryt, otrzymywane są przez przyjmującego dary Ducha Świętego. Kościół, celebrując sakrament, ma moc sprowadzania Ducha Świętego, który oświeca człowieka i udoskonala w duchowym wzroście (Zaborowski 2008, 319).

Działanie Ducha Świętego w sakramencie pokuty, podkreśla Katechizm Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego, w którym czytamy: „Kiedy człowiek odchodzi od Boga z powodu grzechu, to Duch Święty budzi w jego sumieniu zbawienny niepokój poprzez wyrzuty sumienia. Światło łaski objawia się w tym, że człowiek widzi swoje działania takimi, jakie są naprawdę. Duch Święty oświeca człowieka, pogrążonego w grzechach, pomaga wyzwolić się z niewoli i doświadczyć daru wolności” (KUKG 713).

Czwarty wymiar sakramentu pokuty i pojednania celebrowanego na Wschodzie to rola spowiednika jako świadka wypowiadającego rozgrzeszenie. Szafarzem sakramentu pokuty jest kapłan, który posiada ważne święcenia. Biskupi posiadają władzę sprawowania sakramentu pokuty na całym świecie, chyba że hierarcha miejsca nałoży na biskupa ograniczenia, wtedy sakrament będzie sprawowany ważnie, ale niegodziwie. Prezbiterzy do sprawowania sakramentu pokuty potrzebują upoważnienia, które wydaje kompetentna władza. W przypadku, gdy hierarcha miejsca nałoży zakaz, rozgrzeszenie udzielone przez prezbitera nie będzie ważne (Nitkiewicz 2014, 72).

W rozumieniu katolickich wspólnot wschodnich szafarz sakramentu pokuty jest postrzegany, nie tyle jako sędzia, ale jako świadek. Potwierdza to postawa spowiednika, podczas słuchania spowiedzi. W niektórych wspólnotach spowiedź odbywa się na stojąco pomiędzy ikoną a krzyżem. Penitent wyznaje swoje grzechy na stojąco. Taka postawa ma uświadomić penitentowi, że swoje grzechy kieruje do Boga, a szafarz jest jedynie świadkiem, który przyjmuje wyznanie i udziela przebaczenia w imię Boga (Błaza 2006, 363).

Rolę kapłana jako świadka podkreśla także bizantyjska formuła rozgrzeszenia stosowana w Kościele greckokatolickim na Słowacji, która posiada błagalny charakter: „Pan nasz i Bóg Jezus Chrystus, przez łaskę i miłosierdzie swojej miłości do człowieka, niech ci przebaczy, dziecko, wszystkie twoje winy. A ja, niegodny kapłan, Jego mocą, którą mi dał, przebaczam ci i uwalniam cię z więzów wszystkich twoich grzechów, w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Amen” (Mały trebnik, 54). Owa formuła wskazuje wyraźnie na fakt niegodności kapłana wobec tak wielkiej tajemnicy, jaką jest spowiedź, buduje wiarę w świadomość działania Boga w tym sakramencie, a ten, który go spra-

wuje staje się świadkiem tego wydarzenia, który wszystko czyni mocą Pana Boga.

Interesującą jest kwestia stosowania formuły rozgrzeszenia. Formuła łacińska (indykatoryjna) i bizantyjska (deprekatoryjna) mogą być stosowane zamiennie. W kwestii formuły rozgrzeszenia w Kościele wschodnim toczyła się i nadal, w niektórych rejonach, toczy ożywiona dyskusja dotycząca formuły rozgrzeszenia. Ciekawostką jest, że wszyscy współcześni katolicy chrześcijanie wschodni posługują się formułą indykatoryjną według wzoru łacińskiego. Wyjątek stanowią Grecy i Koptowie. Wśród niekatolików indykatoryjna formuła przyjęła się w Syrii i Armenii, a to pod wpływem latynizacji tamtych wspólnot (Zerhau 2003, 73-75)

3. Kara ekskomuniki – kazus przerywania ciąży

Sprawowanie sakramentu pokuty w Kościołach zarówno rzymskokatolickim, jak również greckokatolickim Kościele *sui iuris* na Słowacji, który należy do Katolickich Kościołów Wschodnich, podlega przepisom prawa kanonicznego. W tym względzie Kościół rzymskokatolicki kieruje się Kodeksem Prawa Kanonicznego, promulgowanym przez papieża Jana Pawła II w dniu 25 stycznia 1983 roku (KPK). Kościół greckokatolicki *sui iuris* na Słowacji podlega prawodawstwu zawartemu w Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich, promulgowanym przez Ojca Świętego Jana Pawła II dnia 18 października 1990 roku (KKKW).

Istnieje zasadnicza różnica prawodawstwa obu Kościołów, dotycząca kary ekskomuniki *latae sententiae*, gdyż Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich nie przewiduje takiej kary za dokonanie aborcji. Powodem zniesienia wszystkich ekskomunik *latae sententiae*, w momencie powstawania Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich, było stwierdzenie, iż nie są one zgodne z dotychczasową tradycją wschodnią, a także nie wydają się konieczne do adaptacji kodeksu wschodniego do współczesnych wymagań. Prawo Kościołów wschodnich dla podkreślenia wagi niektórych przestępstw, pozostawiło jednak tzw. grzechy zarezerwowane. Taka praktyka jest możliwa i zgodna ze starożytną praktyką penitencjarną Kościoła (Nowicka 2011, 53).

Do grzechów zastrzeżonych Stolicy Apostolskiej należy bezpośrednio naruszenie tajemnicy spowiedzi, także rozgrzeszenie współnika w grzechu przeciwko czystości (KKKW 728 § 1). Zaś w odniesieniu do omawianej przez nas kwestii, stosuje się prawo zawarte w § 2, który brzmi: „Biskupowi eparchialnemu jest zastrzeżone rozgrzeszenie z grzechu dokonania aborcji, gdy skutek nastąpi” (KKKW 728 § 2).

W Kościele greckokatolickim na Słowacji istnieje zasada, zgodnie z którą każdy nowo wyświęcony kapłan, otrzymuje od biskupa eparchialnego upo-

ważnienie do rozgrzeszania wraz z upoważnieniem do rozgrzeszania grzechu zastrzeżonego, jakim jest bezpośrednia aborcja (Petro 2021, 193-194)

Inaczej jest natomiast w Kościele rzymskokatolickim, którego prawodawstwo przewiduje za aborcję karę ekskomuniki *latae sententiae*, która jest zaciągana przez sam fakt popełnienia przestępstwa. Zgodnie z prawem „kto powoduje przerwanie ciąży, po zaistnieniu skutku, podlega ekskomunice wiążącej mocą samego prawa” (KPK 1398).

Zwolnienie z ekskomuniki *latae sententiae* za grzech aborcji, do 8 grudnia 2015 roku, a więc ogłoszenia Roku Miłosierdzia było prawem biskupa. Mógł on to prawo delegować i zgodnie z postanowieniami Konferencji Episkopatu Polski z 1984 roku, biskupi w Polsce upoważniali do zwalniania z ekskomuniki w zakresie sakramentalnym konkretnych prezbiterów. Jednakże wraz z ogłoszeniem przez papieża Franciszka Roku Miłosierdzia i upoważnienia przez niego wszystkich kapłanów do udzielania absencji z tego grzechu, władza biskupa w tym względzie została ograniczona. Po zakończeniu Roku Miłosierdzia, papież Franciszek przedłużył wszystkim kapłanom możliwość absencji z grzechu aborcji i zwolnienia przy tym z ekskomuniki. Przez tę decyzję, dotychczasowe zasady prawne zostały zawieszony, a obecny stan prawny Kościoła rzymskokatolickiego, wskazuje na możliwość rozgrzeszania z aborcji przez wszystkich prezbiterów (Stokłosa 2016, 114-116).

Zagadnienie to staje się więc źródłem trudności, które często pojawiają się podczas sprawowania sakramentu pokuty, szczególnie w perspektywie międzyobrzędkowej. Dotyczą one po pierwsze upoważnienia do spowiadania, a po drugie możliwości, bądź jej braku, zwolnienia z ekskomuniki *latae sententiae*. Kwestia ta jest przedmiotem rozważań kanonistów, ale jest także identyfikowana jako problem teologiczno-moralny, który w kontekście greckokatolickim został przedstawiony w artykule Marka Petro „Sňatie cenzúry z deliktu potratu v medziobradovom prostredí na Slovensku” (Petro 2021).

W Kościele rzymskokatolickim, do „ważnego odpuszczenia grzechów wymaga się, aby szafarz, oprócz władzy święceń, posiadał upoważnienie do jej wykonywania w odniesieniu do wiernych, którym udziela rozgrzeszenia” (KPK 966, §1). Owo upoważnienie otrzymuje się na mocy samego prawa lub zostaje udzielone przez właściwą władzę kościelną (KPK 966, §), zaś ci którzy posiadają upoważnienie do stałego spowiadania, mogą z niego korzystać wszędzie, chyba że sprzeciwi się temu ordynariusz miejsca (KPK 967 §2).

W odniesieniu do spowiedników Kościoła greckokatolickiego stosuje się przepisy Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich, który stwierdza, iż „prezbiterzy, którzy upoważnienie do sprawowania sakramentu pokuty otrzymali z urzędu albo na podstawie udzielenia przez hierarchę miejsca tej eparchii, do której należą lub w której mają stałe zamieszkanie, mogą ważne sprawować ten sakrament na całym świecie wobec wszystkich chrześcijan, chyba że

hierarcha miejsca w poszczególnym przypadku się temu sprzeciwi. Z tego upoważnienia korzystają godziwie, gdy zachowują normy wydane przez biskupa eparchialnego za domniemaną przynajmniej zgodą rektora kościoła lub, w przypadku domu instytutu życia konsekrowanego, za zgodą przynajmniej domniemaną, przełożonego domu” (KKKW 722 § 4).

Analizując powyższą sytuację prawną, Marek Petro stwierdza, iż zarówno kapłani rzymskokatolicki, jak i greckokatolicki, którzy posiadają ważne upoważnienia do spowiadania, mogą sakrament pokuty sprawować w każdym miejscu na świecie, zarówno w odniesieniu do wiernych rzymskokatolickich, jak i greckokatolickich, z tym, że muszą przestrzegać konkretnych wymagań prawa kanonicznego (Petro 2021, 193).

Zgodnie bowiem z zasadami prawa każdy penitent bez względu na to, czy spowiada się u kapłana rzymskokatolickiego czy greckokatolickiego, podlega zasadom prawa swojego obrządku. I tak penitent rzymskokatolicki, wyznający przy spowiedzi grzech dokonania aborcji bądź uczestnictwa w nim, zaciąga karę ekskomuniki. W takiej samej sytuacji wierny obrządku greckokatolickiego, kary ekskomuniki nie zaciąga, gdyż ona nie istnieje w prawodawstwie wschodnim.

O ile w sytuacji, kiedy spowiednik spowiada penitenta swojego obrządku sprawa wydaje się klarowna i nie wymaga komentarza, jednak komplikuje się wówczas, kiedy mamy do czynienia z sytuacją, w której spowiednik rzymskokatolicki spowiada penitenta obrządku greckokatolickiego, który wyznaje mu grzech aborcji. Spowiednik musi mieć świadomość, że penitent ten podlega zasadom prawnym Kościołów wschodnich, gdzie grzech ten należy do grzechów zastrzeżonych. W takiej sytuacji spowiednik nie ma prawa rozgrzeszyć penitenta, bez uzyskania odpowiedniej zgody biskupa eparchialnego, któremu penitent podlega. Podobna sytuacja zachodzi wówczas, kiedy greckokatolicki kapłan spowiada penitenta rzymskokatolickiego. W takim przypadku mamy do czynienia z grzechem, ale także karą ekskomuniki. Chociaż greckokatolicki kapłan ma pozwolenie od swojego biskupa rozgrzeszania z grzechu aborcji jako grzechu zastrzeżonego, to jednak nie dotyczy penitentów rzymskokatolickich. Kapłan taki powinien uzyskać zgodę od biskupa diecezjalnego, któremu podlega penitent (Petro 2021, 194-195).

Okazuje się jednak, iż interpretacja prawa w tym względzie nie jest jednolita. Urszula Nowicka zauważa inne interpretacje zasad prawnych, dotyczących spowiedzi międzyobrzędkowej. Rozpatrzyć należy dwie sytuacje. Pierwsza dotyczy faktu, kiedy wierny obrządku wschodniego korzysta ze spowiedzi u spowiednika łacińskiego. Penitent przychodzi z wolą uzyskania rozgrzeszenia i takowe pragnie otrzymać. Jeśli są jakiegokolwiek ograniczenia to ze strony spowiednika. Spowiednika łacińskiego obowiązuje KPK, który „nie zabrania mu udzielać rozgrzeszenia z jakichkolwiek grzechów (oczywiście z zastrzeże-

niami, o których mowa w kan. 976 i 982 KPK). Jeśli tylko ma upoważnienie do spowiadania, może udzielić abszolucji także wtedy, jeśli wierny wschodni wyznaje mu grzech bezpośredniego naruszenia tajemnicy spowiedzi, rozgrzeszenia współnika w grzechu przeciwko czystości lub dokonania aborcji”. W takim wypadku kapłan łaciński może rozgrzeszyć ważnie i godziwie nawet z grzechów, które są zarezerwowane w prawie Kościoła wschodniego (Nowicka 2011, 59).

Drugi przypadek dotyczy spowiedzi wiernego łacińskiego u kapłana wschodniego. W tym przypadku sytuacja wygląda inaczej, gdyż w Kościele wschodnim istnieją grzechy zarezerwowane, ale nie ma ekskomuniki *latae sententiae*. Jeżeli wierny łaciński wyznaje grzech, który jest zastrzeżony w Kościele wschodnim, to zastrzeżenie to „jest ograniczeniem upoważnienia – nie ma zatem znaczenia, kto grzech wyznaje, ale istotne jest, czy ten, komu go wyznaje, może z tego grzechu rozgrzeszyć. Jeśli w danym Kościele grzech został zarezerwowany określonej władzy, to żaden kapłan, należący do tego Kościoła, nie może udzielić abszolucji nikomu – nie pozwala mu na to prawo. Upoważnienie jest wymagane do ważnego sprawowania sakramentu pokuty – w wymienionym przypadku kapłanowi wschodniemu tego upoważnienia brakuje”. Kapłan wschodni nie rozgrzesza wówczas ważnie. Dyskusyjna pozostaje także kwestia ekskomuniki. Nowicka uważa bowiem, wbrew różnym opiniom prawnym, iż kapłan wschodni nie może rozgrzeszyć wiernego łacińskiego ekskomunikowanego, gdyż kara ekskomuniki uniemożliwia ważne rozgrzeszenie, a on nie może jej zdjąć, ponieważ nie ma do tego prawa, z tego powodu, iż taka kara w Kościołach wschodnich nie istnieje (Nowicka 2011, 61).

Przytoczone wyżej opinie pozostawiają więc otwartą drogę do dyskusji prawno-teologicznej. Potrzeba jednak jasnego wskazania rozwiązania tej kwestii, dla praktyki duszpasterskiej. Osobiście uważam, że rozwiązujące tę kwestię jest wskazanie papieża Franciszka, skierowane do całego Kościoła w liście *Misericordia et misera*. Stwierdził on: „Udzielam od tej pory wszystkim kapłanom, na mocy ich posługi, władzy rozgrzeszania osób, które popełniły grzech aborcji. To, czego udzieliłem w sposób ograniczony na okres jubileuszu (por. *List, na mocy którego udziela się odpustu z okazji Jubileuszu Miłosierdzia*, 1 września 2015) zostaje obecnie przedłużone w czasie, niezależnie od jakichkolwiek przeciwnych rozporządzeń. Chciałbym podkreślić z całą mocą, że aborcja jest grzechem ciężkim, ponieważ kładzie kres niewinnemu życiu. Jednakże z równą siłą mogę i muszę stwierdzić, że nie ma żadnego grzechu, którego nie mogłoby objąć i zniszczyć Boże miłosierdzie, gdy znajduje serce skruszone, które prosi o pojednanie się z Ojcem. Niech więc każdy kapłan stanie się przewodnikiem, wsparciem i pociechą, towarzysząc penitentom na tej drodze specjalnego pojednania” (Franciszek 2016, 12).

Skoro list papieża Franciszka skierowany jest do całego Kościoła katolickiego, a jego decyzja „zawiesza” dotychczasowe przepisy, wydaje się to wystarczające, by każdy kapłan, bez względu na obrządek, miał prawo w pełni pojednać penitenta, który popełnił grzech aborcji, a w przypadku wiernego rzymskokatolickiego zwolnił z kary ekskomuniki. Wszak „partykularne Kościoły, tak Wschodu jak i Zachodu, chociaż różnią się częściowo między sobą tak zwanymi obrządkami, mianowicie liturgią, karnością kościelną i spuścizną duchową, są wszakże jednakowo poddane władzy pasterskiej biskupa rzymskiego, który jest z woli Bożej następcą świętego Piotra we władzy zwierzchniej nad całym Kościołem” (Sobór Watykański II 2002, 3).

Zgodnie ze wskazaniem Franciszka, można uznać, iż zarówno kapłan rzymskokatolicki, jak i greckokatolicki mają prawo, by w pełni pojednać penitentów z Panem Bogiem w sakramentalnej spowiedzi. Oznacza to możliwość zwolnienia z ekskomuniki przez kapłana greckokatolickiego, a także rozgrzeszenie z grzechu zastrzeżonego przez kapłana rzymskokatolickiego. Decyzja Franciszka umożliwi z jednej strony poszanowanie własnej tradycji prawnej, z drugiej zaś strony pozwala na uniknięcie zawilóści prawnych, które mogą utrudniać pełne pojednanie penitentów w sakramentalnej spowiedzi.

Zakończenie

Kościół rzymskokatolicki oraz greckokatolicki Kościół Metropolitalny *sui iuris* na Słowacji to dwie wspólnoty, które wzajemnie się dopełniają. Z jednej strony tradycja Zachodu, z drugiej strony tradycja Wschodu pozwalają na dostrzeżenie pełnego obrazu katolickości i umożliwiają korzystanie z bogactwa całego Kościoła Chrystusowego (Jan Paweł II 1995, 1).

Istotnym elementem doświadczenia Kościoła jest celebrowanie i przyjmowanie sakramentów, w tym sakramentu pokuty. W różnych tradycjach kładzione są akcenty na rozmaite wymiary jego przeżywania. Kościół zachodni podkreśla sądowniczy aspekt przeżywania spowiedzi, co wiąże się z rozumieniem grzechu jako złamaniem prawa Bożego. Kościół na Wschodzie podkreśla leczniczy wymiar tego sakramentu, a grzech traktuje jako ranę, która wymaga uleczenia. Wyraża się to w stosowanej formule rozgrzeszenia, a także roli spowiednika jako lekarza i sędziego.

Ważnym aspektem sakramentalnej pokuty jest kwestia spowiedzi międzyobrzędowej, a szczególnie zwalniania z kary ekskomuniki za grzech aborcji. Kościół wschodni nie posiada ekskomuniki *latae sententiae* za popełnienie tego grzechu, zaś kara taka obecna jest w prawodawstwie Kościoła rzymskokatolickiego. Rodzi to szereg trudności w wymiarze prawnym, a także teologicznym. Różne są próby rozwiązania tej kwestii, zarówno ze strony grec-

kokatolickiej, jak i rzymskokatolickiej. Wydaje się jednak, że ważny krok w stronę umożliwienia rozgrzeszenia z tego grzechu w spowiedzi międzyobrzędowej zrobił papież Franciszek, ogłaszając w Kościele Rok Miłosierdzia i udzielając wszystkim kapłanom władzy rozgrzeszania osób, które popełniły grzech aborcji.

BIBLIOGRAFIA

- Błaza, Marek. 2006. „Jak spowiadać chrześcijan tradycji wschodniej?”. W: *Sztuka spowiadania. Poradnik dla księży*, red. Józef Augustyn i Stanisław Cyran, 361-376, Kraków: WAM.
- Chłopowicz, Michał. 2011. „Teologia pokuty pierwszych wieków chrześcijaństwa w Kościele wschodnim”. *Roczniki Teologii Moralnej*, 3(58): 131-152.
- Dziubata, Oksana. 2020. „Przygotowanie dzieci do sakramentów pokajania i Eucharystii w Kościele grekokatolickim na Ukrainie”. *Studia Włocławskie*, 22: 231-244.
- Evdokimov, Paul. 2009. *Prawosławna wizja teologii moralnej*. Kraków: Homo Dei.
- Franciszek, 2014a. „Czas miłosierdzia w całym Kościele. Spotkanie z klerem rzymskim”. Przemówienie 06.03.2014. Dostęp: 01.02.2024. <https://www.zyciezakonne.pl/dokumenty/kosciol/franciszek/franciszek-homilie-i-przemowienia/2014-03-06-aula-pawla-vi-czas-milosierdzia-w-calym-kosciele-spotkanie-z-klrem-rzymskim-38601/>.
- Franciszek. 2014b. „Spowiedź nie jest sądem, ale doświadczeniem przebaczenia i miłosierdzia. Spotkanie z uczestnikami kursu dla spowiedników”. 28.03.2014. *L'Osservatore Romano*, 3-4(360): 38.
- Franciszek. 2016. „Dobra woń Chrystusa i światło Jego miłosierdzia. Nauka rekolekcyjna w bazylice św. Pawła za Murami podczas Jubileuszu kapłanów i seminarzystów”. 2.06.2016. *L'Osservatore Romano*, 6(383): 27-33.
- Franciszek. 2016. *List apostolski na zakończenie nadzwyczajnego jubileuszu miłosierdzia „Misericordia et misera”*.
- Jan Paweł II. 1984. *Adhortacja „Recontilitio et paenitentia”*.
- Jan Paweł II. 1995. *List apostolski „Orientale Lumen”* (02.05.1995).
- Jan Paweł II. 1998. *Sakrament pokuty w życiu Kościoła. Przesłanie do Penitencjarii Apostolskiej*. 20.03.1998. *L'Osservatore Romano*, 5-6(203): 5.
- Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich*. 2002. Lublin: Gaudium (KKKW).
- Kodeks Prawa Kanonicznego*. 2022. Poznań: Pallottinum (KPK).
- Malý trebník*. 2006. I. Časť. Prešov.
- Nitkiewicz, Krzysztof. 2014. *Katolickie Kościoły Wschodnie*, Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne.
- Nowicka, Urszula. 2011. „Uprawnienia szafarza sakramentu pokuty i pojednania przy spowiedzi innego obrządku”. *Seminare*, 30: 51-63.
- Orygenes. 2013. *Homilie o księdze kapłańskiej – Homilia VIII*. Kraków: WAM.
- Orzeszyna, Jan. 2005. *Pokuta – sakrament pokuty*. *Encyklopedia Nauczania Moralnego Jana Pawła II*. Polwen. Radom.
- Orzeszyna, Jan. 1996. *Spoleczno-eklezyjalny wymiar sakramentu pokuty*. Kraków: PAT.
- Petro, Marek. 2021. „Sňatie cenzúry z deliktu potratu v medziobradovom prostredí na Slovensku”. W: *Tvar a tvár našej Cirkvi*, red. Jozef Jančovič, Bratislava: Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta UK.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. 2003. Poznań: Pallottinum.
- Sareło, Zbigniew. 1988. „Kapłan jako spowiednik”. *Collectanea Theologica*, 58(1): 41-56.
- Sobór Watykański II. 1964. *Dekret o katolickich Kościołach Wschodnich „Orientalium Ecclesiarum”*. 21.11.1964.

- Stokłosa, Marek. 2016. „Uwolnienie penitentów z kar kościelnych w zakresie wewnętrznym sakramentalnym”. *Symposium*, 2(31): 97-120.
- Worbs, Marcin. 2016. „Leczniczy charakter sakramentu pokuty”. W: *Wiara a zdrowie (II) Sympozja 88*, red. Lucyna Sochocka i Marcin Worbs, 91-106. Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego UO.
- Zaborowski, Marek. 2008. „Sakrament pokuty w ujęciu teologiczno-prawnym”, *Polonia Sacra*, 24/68: 309-331.
- Zerhau, Leo. 2003. *Svätostné pokání v různých liturgických tradicích: aktuálnost dějinného bohatství liturgických forem a teologických pohledů*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma.
- Синод Української Греко-католицької церкви. 2012. *Катехизм Української Греко-католицької „Христос – наша Пасха”*, Львів: Свічадо (KUKG).

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

VARIA

Cnota umiarkowania w ujęciu Josefa Piepera

The Virtue of Temperance in Josef Pieper's View

ANTONI JUCEWICZ

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Wydział Teologii, Polska
antoni.jucewicz@uwm.edu.pl
<https://orcid.org/0000-0002-7047-0855>

Abstract: Josef Pieper (1904-1997) is a German Catholic philosopher, one of the main popularizers of the thought of St. Thomas Aquinas in the 20th century. The article analyzes the virtue of moderation as seen by the mentioned thinker. The following methods were used: critical analysis of sources and deductive method, and then, by means of a synthetic method, the issues taken up in terms of content were organized.

For J. Pieper, however, human activity – due to its rationality – should be directed towards the good. Hence, the discipline of temperance is necessary. The achievement of this goal is realized through the person's deeds. It involves constantly choosing the good, mastering lust and the destructive power of sin. A person's entire life is connected with undertaking toil and struggle for human maturity. The practice of temperance is essentially the realization of the personal self, characterized by the need to preserve one's identity as a rational, spiritual being. The practice of temperance leads to freedom. It is the freedom of true self-realization, the freedom to fulfil one's humanity.

Keywords: Josef Pieper; virtue; temperance; fasting; chastity

Abstrakt: Josef Pieper (1904-1997) to niemiecki, katolicki filozof, jeden z głównych popularyzatorów myśli św. Tomasza z Akwinu w XX wieku. W artykule podjęta została analiza zagadnienia cnoty umiarkowania w ujęciu wspomnianego myśliciela. Zastosowane zostały następujące metody badawcze: krytyczna analiza źródeł oraz metoda dedukcyjna, aby następnie, za pomocą metody syntetycznej, uporządkować podjęte kwestie pod względem merytorycznym.

Dla J. Piepera aktywność człowieka – ze względu na jego rozumność – winna być jednak ukierunkowana na dobro. Stąd konieczna jest dyscyplina wstrzemięźliwości. Osiągnięcie tego celu realizuje się poprzez czyn osoby. Wiąże się to z nieustannym wyborem

dobra, opanowywaniem pożądliwości i niszczyielskiej siły grzechu. Całe życie człowieka jest związane z podejmowaniem trudu i zmagania na rzecz dojrzałości ludzkiej. Praktyka wstrzemięźliwości to w istocie realizacja osobowego *ja*, charakteryzującego się potrzebą zachowania swojej tożsamości jako bytu racjonalnego, duchowego. Praktykowanie umiarkowania prowadzi do wolności. Jest to wolność prawdziwej samorealizacji, wolność do spełnienia swego człowieczeństwa.

Słowa kluczowe: Josef Pieper; cnota; umiarkowanie; post; czystość

Wstęp

Josef Pieper (1904-1997) to niemiecki, katolicki filozof, jeden z głównych popularyzatorów myśli św. Tomasza z Akwinu w XX wieku. Dorobek św. Tomasza prezentował językiem ścisłym, a zarazem zrozumiałym dla szerszego kręgu odbiorców, przez co myśl Doktora Anielskiego dotarła także do środowisk pozakatolickich i niechrześcijańskich. J. Pieper podejmował zagadnienia z zakresu wielu gałęzi filozofii: metafizyki, filozofii kultury, teorii poznania, filozofii religii, filozofii społecznej, etyki, a zwłaszcza antropologii filozoficznej. Uważa się, iż studium myśli J. Piepera we współczesnych czasach może mieć duże znaczenie, ponieważ daje ono nie tylko bardzo dobre podstawy filozoficzne dla uprawiania teologii, ale także skutecznie chroni przed błędami i nieścisłościami, jakie mają miejsce w powierzchownie i nierzetelnie uprawianej teologii (Kožuchowski 2001, 260-262).

We współczesnej kulturze Zachodu zauważa się silne nurty racjonalizmu, utylitaryzmu, naturalizmu i hedonizmu. Prowadzi to do upowszechniania się takiego stylu życia indywidualnego i społecznego, jakby jedynym wymiarem istnienia, i rozwoju człowieka miała być tylko płaszczyzna materialna i doczesna. Preferuje się model człowieka jako *homo consumens*, zanurzonego bez umiaru w świecie używania, posiadania i konsumowania. Ów człowiek ma trudności, aby narzucić sobie ograniczenia w sferze korzystania z różnorodnych dóbr na rzecz kształtowania siebie w wymiarze duchowo-moralnym. Potrzebuje on przekonującego uzasadnienia konieczności praktykowania cnoty umiarkowania. Jedną z takich propozycji jest niewątpliwie nauczanie niemieckiego tomisty. W niniejszym opracowaniu podjęte zostanie zagadnienie cnoty umiarkowania w ujęciu Josefa Piepera.

I. *Temperantia* – cnota samozachowania

Temperantia jest jedną z cnot kardynalnych. Termin ten oznacza wstrzemięźliwość i umiarkowanie. Jednak zakres znaczeniowy tego pojęcia jest o wiele

szerszy. Znaczenie greckiego terminu *sophrosyne* i łacińskiego *temperantia* obejmuje *kierowanie rozumem* w najszerszym znaczeniu. W Pierwszym Liście św. Pawła do Koryntian zawarte jest stwierdzenie: „Bóg tak ukształtował nasze ciało” (*Deus temperavit corpus*) (1 Kor 12,24c). Święty Paweł rozumie przez to, że Bóg, będący doskonałą harmonią ustanowił harmonię w bycie osoby. W człowieku – według pierwotnego zamysłu stwórczego – wszystkie elementy były scalone, integralne – skierowane ku swemu celowi. Podstawowym i zasadniczym znaczeniem *temperare* – stwierdza J. Pieper – jest zatem łączenie różnych części w jedną zjednoczoną i uporządkowaną całość w człowieku dotkniętym skutkami grzechu pierworodnego (Pieper 1965a, 145-146). Niemiecki filozof za Tomaszem z Akwinu przytacza drugie znaczenie pojęcia *temperantia* (Sth II-II, q. 141-170). Jest nim *pokój ducha* (*quies animi*). Nie chodzi tu jednak o stan subiektywnego spokoju umysłu i jakiejś doraźnej satysfakcji. Nie oznacza to także braku irytacji. Chodzi o pokój, który wypełnia ludzką istotę i jest owocem wewnętrznego, duchowo-moralnego porządku.

W tym kontekście należy zapytać, czym jest owa harmonia i porządek duchowo-moralny? Odpowiedź na to pytanie zawarta jest w analizie struktury ontycznej człowieka. Tożsamość osoby jako bytu racjonalnego ujawnia się w jego dążeniu do prawdy. Chodzi o prawdę o dobru, poprzez które człowiek spełnia się w wymiarze etycznym. Osoba wiąże się z prawdą w porządku kognitywnym, a związanie z prawdą o dobru odpowiadającym osobie wyraża się poprzez powinność. Realizując prawdę o dobru, człowiek jawi się jako wewnętrznie zintegrowany, jako pewna całość rozumu i woli. W takim ujęciu rzeczy można mówić o harmonii i jedności prawdy działania, i działaniu w prawdzie. W perspektywie chrześcijańskiej owym Dobrem człowieka jest Bóg, a realizacja celu wiecznego człowieka polega na przyłgnięciu do Boga w miłości. W ten sposób człowiek, uczestnicząc w doskonałości Boga, spełnia się w najwyższym stopniu (Andrzejuk 2000, 101). *Temperantia* oznacza urzeczywistnienie tego porządku w człowieku. Zakłócenie lub zanegowanie go, prowadzi do dezintegracji osoby w wymiarze duchowo-moralnym, a także psychicznym. Zachowanie *logosu* moralnego w człowieku to fundament jego rozwoju, a zarazem zdrowia psychicznego (Kępiński 1974, 266).

Dla J. Piepera cnota umiarkowania jest drogą do spełnienia osoby. To sposób na *samozachowanie* (*self-preservation*). *Samozachowanie* jest zwróceniem się człowieka ku samemu sobie w perspektywie realizacji celu ostatecznego. W jego ramach człowiek skupia się na Bogu i własnym rozwoju w świetle Bożego Objawienia. Nieumiarkowanie natomiast jest formą autodestrukcji poprzez niszczenie naturalnych skłonności, które winny służyć dobru osoby (Pieper 1965a, 148).

J. Pieper w tym kontekście analizuje sytuację ontyczną człowieka upadłego. Po grzechu pierworodnym został zaburzony w człowieku porządek bytu.

Przestał on czerpać życie z Boga. Skutkiem tego jest pustka, którą można określić mianem *otchlani niebytu* osoby, w której człowiek nie doświadcza obecności Boga, a zarazem Jego miłości. To w istocie oderwanie się od korzenia i źródła istnienia, której konsekwencją jest zagrożenie ludzkiego *ja*. Grzech pierwotny spowodował zerwanie życiodajnej więzi, łączącej człowieka z Bogiem. „Fakt ten – stwierdza Jan Paweł II – ma podstawowe i decydujące znaczenie dla stosunków pomiędzy człowiekiem a Bogiem, a także dla *sytuacji wewnętrznej* człowieka samego, dla wzajemnego obcowania ludzi z sobą, wreszcie dla stosunku człowieka do świata” (Jan Paweł II 1986, 14). W stanie oddzielenia od Boga, człowieka ogarnął dojmujący, głęboko egzystencjalny lęk o siebie. Jego istnienie utraciło właściwą mu harmonię: doświadcza konfliktów wewnętrznych, nie akceptuje siebie, jego impulsy są narcystyczne i egocentryczne, cechują się agresją. Działania człowieka przestały być uporządkowane według rozumnych, a zarazem nadprzyrodzonych celów. Stały się nieumiarkowane i tak dalece naznaczone nienasyconym dążeniem do przyjemności i użycia, że prowadzą do destrukcji (Schonborn, Gores i Spaemann 1997, 15-16).

Człowieka upadłego charakteryzuje nieumiarkowana pożydlwość: pragnienie dóbr materialnych, zmysłowość oraz pragnienie władzy, prestiżu i znaczenia. Nieumiarkowane kierowanie się pożydlwościami jest swoistym, a zarazem tragicznym w skutkach substytutem braku Boga. Ta, jak ją określa św. Augustyn, *niezwyciężona pożydlwość* (*invicta cupiditas*) (Cholewiński 2000, 37) jest ciągle niezaspokojona, stanowi niejako wewnętrzne *ssanie* człowieka, który spełnienie może znaleźć tylko w Bogu. Kierowanie się tą pożydlwością stało się centralnym – choć często nieuświadomionym – dynamizmem człowieka. Odtąd dobra materialne, zmysłowość, idolatryczna więź z innymi ludźmi, władza i znaczenie są postrzegane jako źródła szczęścia i pełni życia. W tym kontekście podstawowe formy przyjemności odpowiadające najbardziej fundamentalnym siłom bytu, które wykazują pęd ku istnieniu, ku pełni życia, zostały wypaczone przez grzech. Na skutek wewnętrznej dezintegracji naturalny pęd do istnienia stał się niszczyielską mocą.

Aktywność człowieka, a tym bardziej chrześcijanina – ze względu na jego rozumność – winna być jednak kierowana ku dobru. Stąd konieczna jest dyscyplina wstrzemięźliwości. Osiągnięcie tego celu realizuje się poprzez czyn osoby (Wojtyła 1985, 186-187). Wiąże się to z nieustannym wyborem dobra, opanowywaniem pożydlwości i niszczyielskiej siły grzechu. Dyscyplina wstrzemięźliwości przy tym nie może być realizowana z myślą o egoistycznie rozumianej perfekcyjności człowieka. Musi jej towarzyszyć perspektywa zbawienia człowieka. To prawdziwe *samozachowanie*. Jest ono potwierdzeniem i zarazem obroną realizacji wewnętrznego porządku człowieka. Umiarkowanie bowiem nie tylko zachowuje, ale także broni: w istocie zachowuje, broniąc – przekonuje niemiecki filozof (Pieper 1965a, 149-150).

Całe życie człowieka jest związane z podejmowaniem trudu i zmagania na rzecz dojrzałości ludzkiej. Praktyka cnoty umiarkowania to w istocie realizacja osobowego *ja*, charakteryzującego się potrzebą zachowania swojej tożsamości jako bytu racjonalnego, duchowego. Aksjonormatywne centrum człowieka, którym jest sumienie, chroni człowieczeństwo od wewnątrz przed *de-moralizacją*, która w istocie oznaczałaby dehumanizację osoby. Przeżycie wartości dobra pociąga za sobą wolę do jej realizacji, a tym samym do stawiania sobie ograniczeń ze względu na rozpoznane dobro. W tak rozumianym sumieniu osoba ludzka doświadcza aksjopersonalnego wyzwania, które jest najgłębszym wymaganiem ludzkiej egzystencji (Rosik 1992, 155).

2. Czystość i nieczystość

W refleksji J. Piepera zagadnienie miłości ma głębokie, teologiczne ukonstytuowanie. W jego nauczaniu akt miłości postrzegany jest w ścisłym związku z udzielaniem życia. Jest aktem afirmującym drugiego, jest umacnianiem go w jego istnieniu. W tym kontekście akt stwórczy Boga jest w najwyższym stopniu afirmacją człowieka. Bóg zapragnął, aby człowiek istniał, chciał go „dla niego samego” (KDK 24). Miłość ludzka ze swej natury jest naśladowaniem doskonałej miłości Boga, miłości stwórczej, życiodajnej (Pieper 2000, 42-43). W akcie miłości uczestniczy cały człowiek: ciało i dusza. Ciało ma zatem sens oblubienczy. Człowiek poprzez swoją seksualność uczestniczy w akcie miłości i obdarzania życiem, które to wymiary są ze sobą integralnie powiązane (FC 11). Dla niemieckiego tomisty oczywistym jest, że seksualność człowieka nie jest *złem koniecznym*, ale uczestnictwem w miłości Boga i Jego akcie stwórczym. Wewnętrzny cel dynamizmu ludzkiej aktywności seksualnej wyraża się w małżeństwie, który dla J. Piepera, podobnie jak dla św. Augustyna, wyraża się w trzech dobrach małżeństwa – w trwałej wspólnocie miłości i życia, potomstwu i łasce sakramentalnej (*fides, proles, sacramentum*) (Pieper 1965a, 154).

Popęd seksualny charakteryzuje się swoistą dynamiką i jej natężeniem. Jest nieodłącznie związany z osobą ludzką. Jak trafnie zauważa filozof: „Im bardziej coś jest konieczne, tym bardziej musi być w tym zachowany porządek rozumu” (Pieper 1965a, 155). Z tego właśnie powodu, że aktywność seksualna służy tak szlachetnemu i koniecznemu dobru, jakim jest tworzenie wspólnoty miłości i życia oraz uświęceniu człowieka, potrzebuje ona zachowania i obrony porządku rozumu. *Porządek rozumu* Pieper pojmuje jako respektowanie prawdy o rzeczywistości. Filozof wyjaśnia przy tym, że porządek ów nie ogranicza się do sfery czysto naturalnego poznania. *Ratio* oznacza tutaj – w jego najszerszym znaczeniu – ludzką moc pojmowania rzeczywisto-

ści (Pieper 1965b, 20). Człowiek poznaje rzeczywistość nie tylko w poznaniu naturalnym, ale także nadprzyrodzonym – przez wiarę. Dla chrześcijanina kierowanie się prawdą Objawienia jest najwyższą formą *zgodności z rozumem* (Pieper 1965a, 156). Realizacja osoby w wymiarze etycznym wyraża się w poszukiwaniu prawdy o racjonalności swego bytu. Stąd poznanie prawdy jest szczególnym, a zarazem doniosłym wyrazem miłości w stosunku do siebie samego. W ten sposób zachowana zostaje wewnętrzna struktura osoby jako istoty duchowo-moralnej. Poznając prawdę o sobie, człowiek może właściwie realizować swoją wolność. Jest on bowiem niejako autokreatorem, jest sobie ofiarowany jako dar, a jednocześnie zadany, by uczestniczyć w *podobieństwie* do Boga. Oznacza to odpowiedzialność za kształt swego człowieczeństwa. Zatem człowiek jest oddany własnemu władaniu – zależy tylko od siebie samego (Wojtyła 1985, 184-186)¹. Nie dokona tego jednak bez poznania prawdy o sobie.

Realizowanie porządku rozumu prowadzi także do spełnienia immanentnego celu aktywności seksualnej. Urzeczywistnienie ludzkiej seksualności w prawdzie, wiedzie do budowania nierozzerwalnej i wiernej wspólnoty małżeńskiej. Komunia małżeńska jest przy tym *owocem i znakiem* pragnienia kochania i bycia kochanym. W Chrystusie Bóg tę ludzką potrzebę potwierdza, oczyszcza i uwzniośla, prowadząc ją do pełni w sakramencie małżeństwa. Duch Święty udziela małżonkom chrześcijańskim daru nowej komunii, która czerpie moc od Jezusa Zmartwychwstałego (FC 19). W ten sposób małżeństwo chrześcijańskie wkracza na drogę wyższej sprawiedliwości, sprawiedliwości *caritas*, miłości nadprzyrodzonej (Pieper 1965a, 158).

W tym kontekście cudzołóstwo jest poważnym naruszeniem zarówno komunii małżeńskiej, jak i sprawiedliwości. Każda nieczystość ma dwa aspekty: jest jednocześnie nieumiarkowaniem i niesprawiedliwością. Wydaje się, że współcześnie w grzechu cudzołóstwa widzi się wyłącznie element pożądania. Tymczasem akt ten jest głęboko niesprawiedliwy. Dlatego, jak zauważa filozof, bardzo ważne jest, aby w świadomości chrześcijan bardziej zaznaczyć

¹ W tym kontekście filozof przestrzega przed pojmowaniem rozumu, jako stałej, duchowej świadomości. Wszystko, co zaciemniałoby tę świadomość, byłoby uważane za nieduchowe, w konsekwencji niegodne człowieka, a zatem złe. Taka spirytualistyczna interpretacja mogłaby łatwo doprowadzić do następującego wniosku: skoro w akcie małżeńskim rozum jest tak przytłoczony obfitością przyjemności, poznanie duchowe byłoby niemożliwe. Idąc po linii takiej argumentacji, niemal każdy akt małżeński byłby grzeszny. J. Pieper przytacza tu argumentację św. Tomasza, który twierdził, że: „Tak długo, jak sam akt seksualny odpowiada racjonalnemu porządkowi, obfitość przyjemności nie jest sprzeczna z cnotą, (...) a fakt, że rozum nie jest w stanie dokonać wolnego aktu poznania rzeczy duchowych równoległe z istniejącą przyjemnością nie dowodzi, że akt seksualny jest sprzeczny z cnotą. Nie jest bowiem sprzeczne z cnotą to, że działanie rozumu jest czasami przerywane przez coś, co odbywa się zgodnie z rozumem. W przeciwnym razie spanie byłoby sprzeczne z cnotą” (Pieper 1965a, 157).

aspekt niesprawiedliwości grzechów seksualnych, który dotyczy dobra wspólnego, małżeństwa i rodziny w przeciwieństwie do poglądu ograniczonego wyłącznie do czynnika subiektywnego. Przywrócenie właściwego nacisku na aspekt sprawiedliwości jest ważne nie tylko dlatego, że odpowiada to prawdzie, ale także dlatego, że zaniedbanie lub niewystarczające uwzględnienie obiektywnego elementu sprawiedliwości wynika z błędnej koncepcji człowieka, a jednocześnie utrwała ten błąd (Pieper 1965a, 158-159). To z kolei prowadzi do pogłębiania kryzysu kultury, społeczności i indywidualnego człowieka. W ten sposób utrwała się błędne, indywidualistyczne przekonanie, że aktywność seksualna pozbawiona jest jakichkolwiek odniesień społecznych.

W swoich rozważaniach, na temat umiarkowania w sferze aktywności seksualnej, Pieper wyróżnia: czystość jako kontrolę (*continentia*) i czystość jako umiarkowanie (*temperantia*), podobnie jak nieczystość jako *intemperantia*, i jako *incontinentia* (Pieper 1939, 40). Czystość jako *temperantia* lub nieczystość jako *intemperantia* oznacza to, że każda z tych postaw jest głęboko zakorzeniona w człowieku i niejako stała się jego drugą naturą. Czystość jako *continentia* lub nieczystość jako *incontinentia* oznacza, że postawy te są nadal powierzchowne, nie zapuściły one jeszcze głębokich korzeni w egzystencjalnym rdzeniu człowieka. Czystość jako *continentia* nie jest jeszcze udoskonaloną cnotą wstrzemięźliwości i umiarkowania, ale zasadza się na silnej kontroli. Jest to pewnego rodzaju wstępny szkic czystości. W tym przypadku kierująca moc rozumu ukształtowała tylko świadomą wolę, ale jeszcze nie zmysłowy popęd, podczas gdy czystość jako umiarkowanie jest doskonałym urzeczywistnieniem, w którym zarówno wola, jak i popęd są naznaczone racjonalnym porządkiem (Pieper 1965a, 163). Problem zasadza się w tym, że człowiek, który grzeszy z powodu głęboko zakorzenionej postawy nieumiarkowania, kierując swoją wolę w stronę grzechu, ma poważne trudności w zbudzeniu żalu za grzechy, przeżywa przy tym iluzoryczne poczucie szczęścia z powodu grzechu. Zwykły brak kontroli w sferze czystości można w miarę łatwo usunąć, natomiast rzeczywistego nieumiarkowania już nie da się łatwo usunąć. Grzech wykonany w oparciu o głęboko zakorzenioną postawę woli to – według J. Piepera – prawdziwa złośliwość. Natomiast grzech spowodowany w porywie namiętności, braku kontroli to słabość – *infirmitas* (Pieper 1965a, 164).

Nieczystość – zdaniem myśliciela – najbardziej negatywnie i najskuteczniej oddziałuje na cnotę roztropności. Wszystko, co jest sprzeczne z cnotą roztropności wynika zasadniczo z nieczystości. Nieczystość rodzi bowiem zaślepienie ducha, które praktycznie wyklucza wszelkie zrozumienie wartości i dóbr duchowych. Nieczystość rujnuje panowanie nad sobą i *zachowywanie siebie w sobie*. Porzucenie czystości i oddanie się zmysłowości paraliżuje siły duchowe, czyni człowieka niezdolnym do pełnego i prawdziwego poznania

prawdy o sensie i znaczeniu ludzkiej seksualności, a także do podjęcia – zgodnie z tą prawdą – roztropnej decyzji. Zakażenie nieczystością ogranicza wolność człowieka. Przestaje być on zdolny do miłości jako daru z siebie (Pieper 1965a, 159-160). Niezdolny do miłości człowiek, egzystuje w przestrzeni własnych, zmysłowych podmiotów, erotyzujących obrazów, zamykając się na tworzenie trwałych i osobotwórczych więzi. Powoduje to poczucie samotności i wyobcowania.

Człowiek dotknięty wadą nieczystości skupia się na sobie, pielęgnując egoizm. Stawia on destrukcyjną przyjemność ponad prawdziwe dobro osoby. Jego nieustanne pragnienie przyjemności uniemożliwia mu konfrontację z rzeczywistością, powodując niezdolność do spojrzenia z właściwego dystansu. Poznanie bowiem bezkrytycznie poddaje się strumieniowi wrażeń zmysłowych. Święty Tomasz, komentując tę kwestię, używa porównania człowieka nieczystego do lwa, który na widok jelenia nie jest w stanie dostrzec niczego poza oczekiwanym posiłkiem. „W nieczystym sercu – stwierdza J. Pieper – uwaga jest nie tylko skierowana na określony tor, ale przede wszystkim „okno duszy straciło swoją *przezroczystość*, to znaczy zdolność postrzegania istnienia, tak jakby interes własny pokrył je niejako warstwą kurzu” (Pieper 1965a, 161).

Nieczystość – zdaniem Piepera – jest silnie stymulowana przez współczesną kulturę, pełną erotyzujących treści. W drugiej połowie XX wieku w Europie rozpowszechnił się bowiem typ relacji typu seksualnego, które, z założenia, nie zmiierzają do pełnego, oblubieńczego związku. Cnotę czystości nie traktuje się jako istotnej cechy moralnej. Pożycie seksualne zostało zredukowane do *konsumpcji przyjemności* i używania drugiego człowieka w celu osobistego, egoistycznego zaspokojenia (Szymański 2001, 306). Stąd też samodyscyplina, mająca na celu zachowanie i umocnienie czystości, musi zmierzyć się z negatywnymi trendami cywilizacji (Pieper 1965a, 174).

Cnota czystości natomiast, bardziej niż jakakolwiek inna, czyni człowieka zdolnym do prawdziwego poznania rzeczywistości i do podjęcia decyzji odpowiadającej rzeczywistości, ale także do „najwyższego sposobu odnoszenia się do rzeczywistości, w którym najczystsze oddanie się wiedzy i najbardziej bezinteresowne oddanie się miłości stają się jednym, a mianowicie kontemplacją, w której człowiek zwraca się ku Boskiej Istocie i staje się świadomy tej prawdy, która jest jednocześnie najwyższym dobrem” (Pieper 1965a, 162).

Bez postawy czystości niemożliwa jest radość poznania prawdy, ale także zmysłowa radość z tego, co zmysłowo piękne. Dlatego czysta zmysłowość, niezakażona pożądliwością, może prowadzić do specyficznie ludzkiej zdolności postrzegania zmysłowego piękna jako takiego i cieszyć się nim dla niego samego, dla jego *zmysłowej stosowności*, nieskażonej egocentryczną żądzą przyjemności. Tylko ci, którzy patrzą na człowieka i świat czystymi oczami,

mogą doświadczyć ich piękna² i harmonii, a tym samym kontemplować miłość Boga i Jego piękno (Pieper 1965a, 168).

Umiarkowanie i czystość są środkiem do realizacji dobra, same w sobie nie stanowią jednak doskonałości człowieka. Służąc zachowaniu i ochronie porządku rozumu w człowieku, cnota umiarkowania stanowi niezbywalny warunek wstępny zarówno dla realizacji rzeczywistego dobra, jak i podjęcia przez człowieka decyzji na rzecz realizacji jego celu. Bez tej cnoty – stwierdza J. Pieper – „strumień najgłębszej, ludzkiej woli przelewałby się destrukcyjnie poza wszelkie granice, straciłby swój kierunek i nigdy nie dotarłby do morza doskonałości. Jednak *temperantia* sama w sobie nie jest strumieniem. Ale jest brzegiem, z którego solidności strumień otrzymuje dar prostego, nieskrępowanego biegu i siły” (Pieper 1965a, 175).

3. Post

Realizacja cnoty umiarkowania w formacji duchowo-moralnej musi zakładać praktykę postu. Jest on niezbędnym elementem życia chrześcijańskiego. Poszcząc, chrześcijanin *krzyżuje* w sobie *starego człowieka*. Przekonuje o tym św. Paweł, gdy stwierdza: „Zadajcie (...) śmierć temu, co przyziemne w waszych członkach: rozpuście, lubieżności, złej żądz i chciwości.(...) odrzućcie to wszystko: gniew, zapalczliwość, złość, znieważanie, haniebną mowę – od ust waszych” (Kol 3,5.8). Pieper słusznie zauważa, że we współczesnych czasach praktykę postu postrzega się zbyt legalistycznie, widząc w nim obowiązkowy zwyczaj Kościoła, który zawęży się do czysto dyscyplinarnych i formalnych przepisów. Kościół przy tym postrzegany jest jako instytucja gotowa do udzielania wszelkiego rodzaju ulg i dispens. W istocie post jest wymogiem prawa naturalnego, obowiązującym każdego chrześcijanina. Prawo naturalne dla J. Piepera, podobnie jak dla św. Tomasza, jest podstawowym źródłem obowiązku. Określa ono ostateczną i niezbywalną powinność moralną, daną i ustanowioną bezpośrednio w naturze człowieka, i jako takie ma bezpośrednią moc wiążącą. W konsekwencji przepisy Kościoła, dotyczące postu, sięgają do tej fundamentalnej podstawy i stanowią szczegółowo określoną normę, modyfikowaną z rozroptnym uwzględnieniem okoliczności, i panujących zwyczajów. W tym świetle należy upatrywać konieczność podejmowania różnych form postu.

Wpływający z prawa naturalnego obowiązek postu nabiera wyższego znaczenia i głębszej motywacji w perspektywie wiary chrześcijańskiej.

² W tym miejscu należy dodać, że kategorię piękna J. Pieper rozumie w sensie metafizycznym, jako „blask prawdy i dobra promieniujący z każdego uporządkowanego stanu bytu, a nie w opatentowanym znaczeniu bezpośredniej atrakcyjności zmysłowej” (Pieper 1965a, 203).

Chodzi tu o doskonalenie natury przez łaskę. To dzięki praktyce postu ekscesy egoizmu i zmysłowości trzymane są w ryzach, a sfera duchowa, osiągając stopniowo wolność, postępuje na drodze ku dojrzałości, aby ostatecznie być „wolną osobą moralną w pełnym posiadaniu siebie” – konstatuje filozof (Pieper 1965a, 182). Przez post chrześcijanin przygotowuje się do przyjęcia nowej natury, do bycia „naczyniem” pustym, gotowym przyjąć Ducha Świętego. To niezbędna droga rozwoju chrześcijańskiego. Uświęcające działanie Ducha Świętego stanowi przy tym główne źródło dynamizmu moralnego chrześcijanina (STh I-II, q. 68, a. 2). Dzięki *Siedmiu darom* chrześcijanin zostaje uzdolniony do życia nowym wymiarem istnienia na miarę *nowego człowieka*. Jest to działanie w wolności dzieci Bożych. Święty Tomasz, komentując ten fakt, stwierdza: „Dzieci Boże poruszone przez Ducha Świętego, działają w sposób wolny, z miłości, a nie niewolniczo, z bojaźni” (Contra Gentiles IV, 22). Duch Święty sprawia, że czyny chrześcijanina stają się *przebóstwione*, zostają wprowadzone na poziom moralności nadprzyrodzonej. To wewnętrzne przenikanie Ducha Świętego jest nazwane prawem ewangelicznym, ponieważ jego treścią jest wezwanie Ewangelii, które w sposób szczególny wyraża się w Kazaniu na Górze.

W tym kontekście praktyka postu – o której pisze Pieper – winna także zakładać hojność ofiarowania się Bogu i odwagę w uśmiercaniu *starego człowieka*. Wystrzegać się przy tym należy ascetycznych *osiągnięć*, które prowadzą do postawy *samouwielbienia*. „Próżność, niecierpliwa arogancja wywyższająca się ponad to, co *niedoskonałe* – oto szczególne niebezpieczeństwa ascety” – powiada filozof (Pieper 1965a, 185). Owocem praktykowanego postu – ze względu na miłość do Chrystusa – jest radość *serca*. Jest ona niezawodnym znakiem miłości do Boga, jest dowodem bezinteresowności, po której można łatwo rozpoznać, że został usunięty egoizm i hipokryzja w praktykowaniu tak ważnego dzieła pokutnego. *Radość serca* jest – zdaniem tomisty – nieomylnym znakiem, który ujawnia wewnętrzną autentyczność dyscypliny postu (Pieper 1965a, 185).

Mówiąc o potrzebie postu, J. Pieper wskazuje także na potrzebę umartwienia w zakresie ludzkiego poznawania. Pisze o *dyscyplinowaniu oczu* (*disciplining the eyes*). W tym kontekście przytacza dwa pojęcia: *studiositas* i *curiositas*. *Studiositas* to prawe *pragnienie wiedzy* lub *gorliwość* w poznawaniu, to umiarkowane, właściwe dążenie do wiedzy, do zgłębiania poznania świata. Natomiast *curiositas* to *nieumiarkowana dociekliwość*, wyrażająca się przede wszystkim w pobłażaniu zmysłowej percepcji piękna świata i różnorodnych doświadczeń (Pieper 1965a, 198). Jest to *ciekawskość*, *duchowe obżarstwo*, które sprawia, że pragnienie poznania wymknęło się spod kontroli rozumu. Człowiek, dotknięty tą wadą, nie szuka prawdy, nie zgłębia wiedzy, pragnie jedynie nakarmić swoją pustkę wewnętrzną, powodowany ciągle niezaspoko-

joną potrzebą nowinek. To – według filozofa – zaburzenie, które wywodzi się z obsesyjnego uzależnienia od nieumiarkowanej ciekawości i na nim wyrasta. Jej skutkiem jest obumieranie zdolności prawdziwego poznania rzeczywistości. Wada *curiositas* czyni człowieka nie tylko niezdolnym do poznania prawdy o swoim bycie, ale także dotarcia do prawdy o świecie (Pieper 1965a, 201). W nieumiarkowanym pragnieniu doznań zmysłowych – według filozofa – zawiera się pragnienie doświadczenia iluzorycznej satysfakcji, „która odwraca pierwotne znaczenie widzenia i powoduje nieporządek w samym człowieku. Prawdziwym znaczeniem widzenia jest bowiem postrzeganie rzeczywistości. Tak rozumiana *pożądliwość oczu* nie ma na celu poznania rzeczywistości, ale czerpanie przyjemności z *widzenia*” (Pieper 1965a, 200). Warto na marginesie dodać, że Akwinata przypisuje *curiositas wędrującemu niepokojowi ducha*, (*evagatio mentis*), o którym mówi, że jest pierwotną córką *acedii*. Ta natomiast jest *ponurym smutkiem serca*, stanem, w którym człowiek nie chce zaakceptować wielkości swego powołania i obojętny jest na nadzieję przyszłej chwały. Prowadzi to do zanegowania synostwa Bożego człowieka, jego nadprzyrodzonej godności. To w istocie zaprzeczenie swego prawdziwego *ja* (Pieper 1965a, 200).

W ten sposób człowiek przestaje być wolny: szuka i bezrefleksyjnie przyjmuje każdy strumień wrażeń, obrazów i treści. Jego myśl i wola nie są skupione. Trudno mu także przeżywać spotkanie z Bogiem, gdy świat myśli i wyobrażeń wypełniony jest obrazami i pragnieniami nieustannych nowości. Zawężone jest poznanie, bo skupione jest ono nie na poszukiwaniu istoty rzeczy, ale na przedmiotach, które dostarczają podniet. Człowiek w tym stanie traci zdolność do życia z samym sobą. W ucieczce przed samym sobą, znudzony wewnętrzną pustką, „szuka z samolubną zawziętością i na tysiącu daremnych ścieżek tego, co jest dane tylko szlachetnemu bezruchowi serca gotowemu do poświęcenia i w ten sposób posiadającemu samego siebie, a mianowicie pełnię bytu” (Pieper 1965a, 201). Stąd też nie bez powodu w Piśmie Świętym wymienia się *pożądliwość oczu* wśród trzech mocy, które tworzą świat „leżący w mocy złego” (1 J 2,16; 5,19).

Wydaje się, że problem ten odnosi się szczególnie do współczesnego człowieka, który nieustannie zanurzony jest w świecie wirtualnym, w świecie alienacji i fałszywych wyobrażeń. Konsekwencją tego jest rozkojarzenie psychiczne, polegające na braku integracji myśli oraz zachowania ze świadomością i pamięcią człowieka, co powoduje, że człowiek żyje w oderwaniu od realnego świata. (Trusewicz-Pasikowska, 178-179). Komentując opisywany stan człowieka wyalienowanego, J. Pieper stwierdza: „Osiąga (on) ekstremum swojej destrukcyjnej i niszcycielskiej mocy, gdy buduje sobie świat według własnego obrazu, i podobieństwa: gdy otacza się niespokojnym, nieustannie poruszającym się obrazem bezsensownych pokazów i ogłuszającym hałasem

wrażeń i doznań, które z trudem przemykają przez okna zmysłów. Za wątlym przepychem jego fasady mieszka absolutna nicość; jest to świat co najwyżej efemerycznych kreacji, które często w ciągu kwadransa stają się nieświeże i odrzucane, jak gazeta lub czasopismo szybko przeglądane; świat, który dla przenikliwego oka zdrowego umysłu nietkniętego jego zarażeniem, jawi się jak rozrywkowa dzielnica wielkiego miasta w twardej jasności zimowego poranka: rozpaczliwie opuszczony i upiorny” (Pieper 1965a, 201).

Według J. Piepera *curiositas* może mieć także odcień teologiczny. Chodzi o sytuację człowieka próbującego ująć w ciasne reguły i definicje działanie Boga w historii. Filozof wyraża przekonanie, że: żaden człowiek, a tym bardziej chrześcijanin nie powinien z bezwzględną pewnością wskazywać na jakiegokolwiek opatrnościowe wydarzenie *tu i teraz* i twierdzić, że Bóg poprzez określone wydarzenia wyraża swoją aprobatę czy dezaprobatę, nagrodę lub karę. *Curiositas* w tym aspekcie byłoby formą pychy, na mocy której człowiek rościłby sobie prawo do *sądzenia* Boga, poprzez powierzchowną, niepełną interpretację niezbadanych i opatrnościowych interwencji Boga w historii świata (Pieper 1965a, 200).

4. Pokora i problem gniewu

Jednym z dóbr, w których człowiek naturalnie szuka spełnienia swojej istoty, jest dojrzałość, pełnia. Cnota umiarkowania, o ile odnosi to naturalne ukierunkowanie do porządku rozumu, nazywana jest pokorą. Podstawa pokory to w istocie ocena samego siebie zgodnie z prawdą. Uformowanie się tej postawy w chrześcijaństwie, oznacza dokonanie przejścia od egoistycznego skupienia się na sobie do pokładania nadziei w Bogu i poddania się Bożemu prowadzeniu. Człowiek pokorny to ktoś, kto doświadcza błogosławionej – w miłości – zależności od Boga. Człowiek ten ma świadomość, kim jest, a zarazem kim nie jest. Wie, co jest w stanie uczynić sam z siebie, a co zawdzięcza Bogu. (Forrest i Prado Flores 1991, 62-63). Postawa pokory otwiera przestrzeń lepszemu postrzegania rzeczywistości. Jest to perspektywa teologiczna, która ukazuje daleki horyzont możliwości osiągnięcia dojrzałości ludzkiej przez uznanie faktu działania Boga w życiu człowieka.

J. Pieper podejmuje zagadnienie pokory w ścisłym związku z postawą, którą nazywa *wyniosłością umysłu* (*high-mindedness*). Dla niego, pokora i *wyniosłość umysłu* są ze sobą ściśle spokrewnione. Obie te postawy są w równym stopniu przeciwne zarówno dumie, jak i pysze. Co zatem J. Pieper rozumie przez *wyniosłość umysłu* lub *wielkomyślność*? Jest to, według niego, dążenie umysłu do wielkich rzeczy. „Wielkomyślny jest człowiek, który odczuwa potencjał własnej wielkości, godności i przygotowuje się do niej” (Pieper 1965a,

189). Przygotowanie to ma charakter *selektywny*. Kieruje się bowiem tylko ku temu, co zasługuje na wielkość, co sprawia, że „zachowa siebie dla wielkości, do której czuje się podobny”. Człowiek wielkomyślny dąży do tego, co zasługuje na najwyższą cześć. To w istocie pragnienie świętości. To życie zgodne z nadprzyrodzonym powołaniem. Człowiek wielkomyślny unika tego, co nie służy jego dobru. Poddaje się osądowi prawdy. Dlatego nie obawia się być szczerym, prostolinijnym, prawym, nie tłumii wyrażania prawdy z powodu strachu, ma także niechęć do pochlebstw. Charakteryzuje go niezachwiana postawa nadziei i bojaźni Bożej. Jest to postawa przeciwna pysze, która w swej istocie jest antyrealistycznym zaprzeczeniem relacji między stworzeniem a Stwórcą. Postawa pychy jest korzeniem każdego grzechu (por. Syr 10,13), jest zanegowaniem stworzonej natury człowieka. Każdy grzech bowiem zawiera dwa elementy: odwrócenie się od Boga i zwrócenie się ku dobru stworzonemu. Decydującym jednak elementem grzechu jest ten pierwszy: odwrócenie się od Boga. To charakterystyczne dla pychy, widoczne w niej bardziej niż w jakimkolwiek innym grzechu (Pieper 1965a, 190-191).

Postawa pokory natomiast to postawa zwrócenia się ku Bogu. Potwierdza się w niej i zachowuje *stworczą jakość człowieka*. „Jeśli bycie stworzeniem – bycie stworzonym – jest najgłębszą naturą człowieka, to pokora, jako *poddanie człowieka Bogu*, jest potwierdzeniem tego istotnego i pierwotnego faktu” – stwierdza J. Pieper (Pieper 1965a, 191). Postawa pokory nie jest zewnętrznym zachowaniem, ale wewnętrzną postawą, zrodzoną z decyzji woli, aby być zależnym od Boga, Jego miłości. Jest to postawa uznania, że człowiek i ludzkość nie są ani Bogiem, ani *jak Bóg*.

Niemiecki filozof w kontekście problematyki cnoty umiarkowania podejmuje także kwestię gniewu. Według niego w postawie gniewu nie należy widzieć tylko niekontrolowanego, antyduchowego, negatywnego aspektu. Podobnie jak w przypadku *zmysłowości i pożądania*, moc gniewu należy do pierwotnych sił ludzkiej natury. W dynamice tej siły bardzo wyraźnie ujawnia się i wyraża siła ludzkiej natury. Jest ona skierowana ku temu, co trudne do osiągnięcia, co niełatwe do spełnienia. Moc gniewu ujawnia się tam, gdzie trudne do realizacji dobro czeka na aktualizację. Moc gniewu pomaga usunąć przeszkody, czy to z powodu trudności w osiągnięciu dobra, czy też z powodu trudności w przezwyciężeniu zła. Gniew jest także niezbędny w zwalczaniu tego, co odrażające. Zdaniem J. Piepera, ktokolwiek piętnuje siłę gniewu jako coś antyduchowego, popełnia ten sam błąd, co ten, kto podobnie neguje wartość zmysłowości (Pieper 1965a, 193). Po raz kolejny J. Pieper w swojej refleksji odwołuje się do argumentacji św. Tomasza. Akwinata, który stwierdza, że: „Ponieważ natura człowieka zbudowana jest z duszy i ciała, z ducha i zmysłowości, do dobra człowieka należy całkowite poświęcenie się cnotcie, czyli zarówno duchowi, zmysłowości, jak i ciału. I dlatego cnota człowieka

wymaga, aby wola sprawiedliwej odpłaty znajdowała się nie tylko w duchowej sferze duszy, ale także w zmysłowości i samym ciele” (św. Tomasz, *De Malo*; Pieper 1965a, 194). Stąd też gniew jest *dobry*, jeśli zgodnie z porządkiem rozumu służy realizacji prawdziwych celów człowieka. W tym kontekście dojrzała, ludzka uczuciowość jest pozbawiona emocjonalnej represji i tłumienia naturalnej siły gniewu. Człowiek dojrzały akceptuje to uczucie. Stąd też integracja gniewu w życiu moralnym wymaga cnoty umiarkowania, nadto cierpliwości, mądrości, pokory wobec siebie samego oraz głębokiego szacunku wobec naturalnej dobroci własnego bytu (Giertych 2006, 215; 217). Tym samym oczywiste jest, że gniew, który wykracza poza realizację porządku rozumu jest złem i grzechem. To w zasadzie *ślepy gniew, gorzkość ducha i mściwa uraza*. Według filozofa te trzy podstawowe formy nieumiarkowanego gniewu są wykroczeniem moralnym. Ślepy gniew to działanie impulsywne, kierowane negatywnymi emocjami, a nie racjonalnymi pobudkami. Jego reakcja uprzedza działanie rozumu, zanim zdoła on pojąć fakty i je ocenić. Gorycz i uraza to w istocie ponure zadowolenie w negacji prawdy i miłości, powodują wewnętrzne zatrucie ducha (Pieper 1965a, 195).

Lekarstwem na nieumiarkowany, nieracjonalny gniew jest łagodność. Nie oznacza ona jednak osłabienia lub zanegowania pierwotnej mocy gniewu, tak jak czystość nie oznacza osłabienia popędu seksualnego. Wręcz przeciwnie: łagodność jako cnota zakłada wykorzystanie mocy gniewu poprzez opanowanie i właściwe ukierunkowanie. Niezdolność do gniewu nie ma także nic wspólnego z łagodnością. Taka niezdolność nie tylko nie jest cnotą, ale, jak wyraźnie stwierdza św. Tomasz, wadą: *peccatum et vitium*. (Pieper 1965a, 195).

Zakończenie

Niezdolność do samoograniczenia, do racjonalnego umiarkowania świadczy o zaburzonym porządku wewnętrznym. Jednym z przejawów tego są aberracje seksualne, mania wielkości, patologiczna drażliwość, postawy narcystyczne etc. „Wszystkim tym petyfikacjom egoizmu towarzyszy rozpacz z powodu utraty celu” – stwierdza filozof (Pieper 1965a, 204). Podobnie wszelkie próby egocentrycznego poszukiwania siebie są jałowym i desperackim wysiłkiem. Skutkiem tego jest aksjonormatywna próżnia. To zanegowanie wartości rozumu i natury. Efektem tego jest utrata poczucia własnej wartości, utrata wszystkiego, co obiektywne, napełnione sensem i transcendentne względem osoby. Brak umiarkowania jest wyrazem braku nadziei³. Jeżeli istnienie człowieka zamknięte jest horyzontem doczesności, wówczas konsekwencją tego jest

³ Święty Paweł przekonuje, że poganie „w swej rozpaczycy oddali się nieczystości” (Ef 4,19).

chaos celów życiowych. Ten zaś prowadzi do chaosu pragnień, a im bardziej w nim się człowiek zanurza, im bardziej wyczerpują się prymitywne rozkosze, tym bardziej odczuwa on pustkę (Sarah 2019, 307).

Odpowiedzią na tę sytuację jest wiara chrześcijańska. Chrześcijanin, umocniony nadzieją zbawienia wiecznego, podejmuje odpowiedzialne, roztropne kierowanie swoim życiem. Niezbędne w tym procesie jest praktykowanie cnoty umiarkowania, którą J. Pieper rozumie jako „ograniczającą mądrość” i roztropną drogę urzeczywistnienia wewnętrznego porządku człowieka. Praktykowanie cnoty umiarkowania prowadzi do wolności. Jest to wolność prawdziwej samorealizacji. Życie we wstrzeźliwości jest także oczyszczające, prowadzi do zachowania człowieka nieskalanym dla Boga. W ten sposób chrześcijanin doświadcza najgłębszego bezpieczeństwa poprzez przeżywanie swojego życia jako pełnego sensu i zanurzonego w Bogu. Jego owocem jest czystość, ta zaś jest doskonałym rozwinięciem całej natury, a ujawniło się to w całej pełni w Teji, która powiedziała „Oto Ja służebnica Pańska!” (Łk 1,38) (Pieper 1965a, 205).

SKRÓTY

FC	– <i>Familiaris consortio</i>
KDK	– <i>Gaudium et spes</i>
STh	– <i>Suma teologiczna</i>
Contra Gentiles	– <i>Summa contra gentiles</i>

BIBLIOGRAFIA

- Andrzejuk, Artur. 2000. *Prawda o dobru*. Warszawa: UKSW.
- Cholewiński, Alfred. 2000. *ABC chrześcijaństwa*. Kraków: WAM.
- Forrest, Thomas i Jose H. Prado Flores. 1991. *Jezus Chrystus uzdrowiciel mojej osoby*, tłum. Kamil Skorulski. Łódź: Diecezjalne Wydawnictwo Łódzkie.
- Giertych, Wojciech. 2006. *Jak żyć łaską. Płodność Boża w ludzkich czynach*. Kraków: Wydawnictwo M.
- Jan Paweł II. 1981. *Adhortacja „Familiaris Consortio”*.
- Jan Paweł II. 1986. „Pierwszy grzech w dziejach człowieka: peccatum originale”. Audiencja Generalna. Rzym: 10.09.1986. *L'Osservatore Romano*, 9: 14.
- Kępiński, Antoni. 1974. *Lęk*. Warszawa: Wydawnictwo Literackie.
- Koźuchowski, Józef. 2001. „Filozofia Josefa Piepera”, *Studia Elbląskie*, 3: 259-275.
- Pieper, Josef. 1939. *Zucht und Mass. Ueber die vierte Kardinaltugend*. Leipzig: Verlag Beihegner.
- Pieper, Josef. 1965a. *The Four Cardinal Virtues: Prudence, Justice, Fortitude, Temperance*. New York: Brace & World, Inc.
- Pieper, Josef. 1965b. *Traktat ueber die Klugheit*. Muenchen: Koesel Verlag.

- Pieper, Josef. 2000. *O miłości, nadziei i wierze*, tłum. Irena Gano i Krzysztof Michalski. Poznań: W drodze.
- Schonborn, Christoph, Albert Gores i Robert Spaemann. 1997. *Grzech pierworodny w nauczaniu Kościoła*, tłum. Juliusz Zychowicz. Poznań: W drodze.
- Sobór Watykański II. 1965. *Konstytucja „Gaudium et spes”*.
- Rosik, Seweryn. 1992. *Wezwania i wybory moralne. Refleksje teologicznomoralne*. Lublin: KUL.
- Sarah, Robert. 2019. *Wieczór się zbliża i dzień się już chyli* (rozmowę przeprowadził Nicolas Diat), tłum. Agnieszka Kuryś. Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek.
- Szymański, Jacek. 2001. „Współczesne tendencje dewaluacji seksu”. *Studia Włocławskie*, 4: 304-312.
- Tomasz z Akwinu. 1964. *Suma teologiczna. Umiarkowanie* (II-II, q. 141-170), t. 22, tłum. Stanisław Bełch. Londyn: Veritas.
- Tomasz z Akwinu. 2009. *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzącymi*, tłum. Zofia Włodek i Włodzimierz Zega, t. 3. Poznań: W drodze.
- Wojtyła, Karol. 1985. *Osoba i czyn*. Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne.

ANTONI JUCEWICZ – duchowny Kościoła rzymskokatolickiego, werbista, duszpasterz osób uzależnionych, doktor habilitowany Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, doktor teologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, magister Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Od 2002 roku wykłada w Misyjnym Seminarium Księży Werbistów w Pieniężnie oraz na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Autor książki *Program Anonimowych Alkoholików w perspektywie teologiczno-moralnej* (2018).

Znaczenie objawień prywatnych dla moralności chrześcijańskiej

The importance of private revelations for Christian morality

ŁUKASZ PLATA

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Teologii, Polska

lukasz.plata@kul.pl

<https://orcid.org/0000-0002-9634-0012>

Abstract: The author reflected on the so-called private revelations in this article. In view of the numerous abuses in the interpretation of their content, the author's goal was to show the proper place of private revelations in relation to divine (public) revelation, as well as to indicate their true significance for Christian morality. Analyzing the beliefs of modern Christians, the author presented the topicality of the issue of private revelations. Then, referring to the texts of the Magisterium of the Church and the studies of modern researchers, he synthetically presented the specifics of Christian morality and the basic criteria for distinguishing authentic revelations from apparent and false ones. After this, the author describes several aspects of the relationship between private revelations and Christians' moral life, indicating their significant influence on moral behaviour.

Keywords: Revelation; private revelations; Christian morality; moral behavior; Bible

Abstrakt: W niniejszym artykule autor podjął refleksję nad problematyką tzw. objawień prywatnych. Wobec licznych nadużyć w interpretacji ich treści, celem autora było ukazanie właściwego miejsca objawień prywatnych w relacji do Objawienia Bożego (publicznego), a także wskazanie ich prawdziwego znaczenia dla moralności chrześcijańskiej. Autor, analizując wierzenia współczesnych chrześcijan, przedstawił aktualność problematyki objawień prywatnych. Następnie, odwołując się do tekstów Magisterium Kościoła oraz opracowań współczesnych badaczy, w sposób syntetyczny przedstawił specyfikę moralności chrześcijańskiej oraz podstawowe kryteria pozwalające odróżnić objawienia autentyczne od pozornych i fałszywych. Po czym autor wyszczególnił i opisał kilka aspektów w relacji objawień prywatnych, i życia moralnego chrześcijan, które wskazują, że ich wpływ na określanie zachowań moralnych jest znaczący.

Słowa kluczowe: Objawienie Boże; objawienia prywatne; moralność chrześcijańska; zachowania moralne; Biblia

Wstęp

Słowo objawienie, pojawia się w różnych kontekstach znaczeniowych i niejednokrotnie, zwłaszcza w mowie potocznej, jest używane zamiennie na określenie zupełnie różnych rzeczywistości. Dla jednych za tym słowem kryje się to co zostało zawarte w Piśmie Świętym, czyli Objawienie Boże, dla innych to słowo jest kojarzone np. z siostrą Faustyną i jej objawieniami, są też tacy, którym słowo objawienie przywołuje na myśl takie miejsca jak: Fatima, Lourdes, Gietrzwałd czy Medziugorie. Dlatego u człowieka poszukującego odniesień dla moralności może to prowadzić do pewnego pomieszania pojęć i zachwiania porządku ważności, szczególnie w relacji do Objawienia zawartego w Biblii (Rusecki 1995, 21).

Bowiem chociaż historia chrześcijaństwa – obok Objawienia Bożego – zna fenomen tzw. objawień prywatnych, można zauważyć, iż w ostatnim czasie nastąpiło pewne ożywienie zainteresowania tą problematyką. Zwłaszcza w kontekście pandemii, wojny w Ukrainie, trwającego kryzysu migracyjnego, kataklizmów naturalnych, krążą w Internecie i są rozpowszechniane w świecie mediów społecznościowych różnego rodzaju prorocтва, przywoływane są prywatne wizje i objawienia. Niekiedy powoduje to niemały zamęt w życiu religijnym i moralnym ludzi wierzących.

Zauważa się, że dla wielu współczesnych chrześcijan treść prywatnych objawień, orędzi, wizji oraz charyzmatycznych prorocत्व stanowi ważny punkt odniesienia, także dla moralnego postępowania – niestety prowadzi to do postaw, które niekiedy przypominają magiczne praktyki niż zdrową religijność. Dlatego należy pokazywać właściwe miejsce objawień prywatnych w relacji do Objawienia Bożego (publicznego) oraz wskazywać ich prawdziwe znaczenie dla moralności chrześcijańskiej.

I. Specyfika moralności chrześcijańskiej

Teologia moralna jako dyscyplina nauki ukazuje „znaczenie treści Objawienia dla życia ludzkiego, czyli implikacje moralne Słowa Bożego” (Olejnik 1988, 13), utrzymując ścisłą więź z teologią dogmatyczną oraz z Tradycją Kościoła, „głosi, że w całym przedmiocie Objawienia, we wszystkich jego prawdach, nawet pozornie oderwanych, spekulatywnych, można odkryć aspekt moralny” (Olejnik 1988, 13-14). Zatem teologia moralna ujawnia, analizuje

i systematyzuje przedmiot działania moralnego, czyli to, co należy czynić w ramach moralności chrześcijańskiej, która ma swoje źródło w systemie zasad postępowania, zawartych w Ewangelii i nauczaniu Kościoła (Jan Paweł II 1993, 110).

Podstawą moralności chrześcijańskiej jest osoba Jezusa Chrystusa, który przyszedł na ten świat (Jan Paweł II 1993, 8). Toteż całe życie chrześcijanina, codzienne obyczaje i moralność powinny być ześrodkowane w osobie Jezusa (Jan Paweł II 1993, 89), bowiem moralność chrześcijańska jest moralnością człowieka, który wierzy w Chrystusa (Sobór Watykański II 1965a, 16; Sobór Watykański II 1965c, 22). Jezus, jak przypomniał Jan Paweł II w *Veritatis splendor*, jest tym, do którego człowiek może się zwrócić, aby uzyskać odpowiedź na każde pytanie, zwłaszcza te, które dotyczą dylematów moralnych i wątpliwości sumienia, co jest dobrem, a co złem (Jan Paweł II 1993, 2).

Papież przypomniał, że Jezus jest także tym, którego chrześcijanin powinien naśladować (Jan Paweł II 1993, 89). Dlatego moralność chrześcijańska jest także wezwaniem do naśladowania Chrystusa (Jan Paweł II 1993, 19; Katechizm Kościoła Katolickiego 1992, 1694). To naśladowanie oznacza nie tylko słuchanie Jego nauki i zachowywanie przykazań, ale jest czymś bardziej radykalnym, jest przyłgnięciem do osoby samego Jezusa i pójściem za Nim drogą miłości (Jan Paweł II 1993, 19). W naśladowaniu Jezusa z pomocą przychodzi nam Duch Święty, który sprawia, że wierzymy, mamy nadzieję i kochamy. To On prowadzi nas do całkowitego oddania się Bogu i zbawienia w Chrystusie (Jan Paweł II 1993, 108).

Moralność chrześcijańska nie polega tylko na wypełnianiu nakazów i zakazów, ale jest wezwaniem do życia dobrego, doskonalszego i natchnionego Duchem Świętym. Dlatego ludzie, którzy oddali się Bogu, są powołani do doskonałości chrześcijańskiej (Jan Paweł II 1993, 9). W tym kontekście, powołanie chrześcijanina, jest nie tylko darem i łaską, ale także nakazem i wezwaniem, aby żyć w świecie jako człowiek święty, powołany do zbawienia w Chrystusie, przez Niego odkupiony i zaproszony do świętości. Moralność chrześcijańska ma więc charakter odpowiedzi na zaproszenie Boga. To On nas wzywa, a my osobiście odpowiadamy na to wezwanie poprzez rodzaj życia jakie prowadzimy (Jan Paweł II 1993, 10-11).

Ponadto moralność chrześcijańska dotyczy nade wszystko ludzi, którzy przez chrzest św. zostali przyjęci do ludu Bożego, do Kościoła (Kongregacja Nauki Wiary 1990, 2-3). Nie można być prawdziwym uczniem Jezusa bez przyjęcia Jego podstawowego daru, jakim jest Kościół – Jego Mistyczne Ciało i Jego lud Boży (Nagórny 2014, 111). Dlatego w kontekście zagadnienia objawień prywatnych wierni, dla własnego dobra, powinni być posłuszni Kościołowi i wsłuchani w jego wypowiedzi, dotyczące tej problematyki (Jan Paweł II 1993, 109-110). Każdy bowiem chrześcijanin, ufając że w Kościele i przez

Kościół w sposób twórczy działa Duch Święty, jest zobowiązany, aby z wiarą oraz w duchu chrześcijańskiego posłuszeństwa przyjmować aktualne stanowisko Kościoła i rozstrzygnięcia, dotyczące domniemanych objawień i przesłań (Kongregacja Nauki Wiary 1990, 16; Katechizm Kościoła Katolickiego 1992, 1695).

Dzięki Kościołowi, który przypomina o godności i powołaniu w Chrystusie, chrześcijanin otrzymuje poczucie bezpieczeństwa i siłę motywacyjną do działania, opartego na wartościach moralnych (Nagórny 2014, 111). W ten sposób, wyznając moralność chrześcijańską, człowiek żyje w tym świecie i zajmuje się opanowaniem tego świata, aby uczynić go „bardziej ludzkim” poprzez swoje wybory i postawy moralne (Sobór Watykański II 1965c, 39)¹. Chrześcijanin żyjący w świecie jest zobowiązany do dawania świadectwa i poprzez czynienie dobra innym, ma pokazywać, że żyje prawdziwie chrześcijańskim życiem (Sobór Watykański II 1965c, 22).

W kontekście problematyki, podjętej w niniejszym artykule, należy wskazać na jeszcze jedną kategorię, opisującą moralność chrześcijańską. Jest to moralność, której nie można sprowadzić do kodeksu zachowań indywidualnych, ale jest ona odkrywaniem Bożego zamiaru i darem Bożym – jest ona moralnością, która ma swoje źródło w Objawieniu Bożym, czyli jest to tzw. moralność objawiona (Witczyk 2009, 90).

Na tę specyficzną cechę moralności chrześcijańskiej zwróciła uwagę Papieska Komisja Biblijna w dokumencie opublikowanym we wrześniu 2008 roku, a który w tłumaczeniu polskim ukazał się pt. *Biblia a moralność. Biblijne korzenie postępowania chrześcijańskiego*. Redaktorzy tego dokumentu przypomnieli, że Bóg w Biblii nie objawia tylko kodeksu, ale nade wszystko, w swojej nieskończonej tajemnicy objawia „siebie samego” oraz „tajemnicę swojej woli” (Papieska Komisja Biblijna 2009, 19). Dzięki temu „przez Chrystusa, Słowo Wcielone, ludzie mają dostęp do Ojca w Duchu Świętym i stają się uczestnikami boskiej natury” (Sobór Watykański II 1965b, 2). Przez to objawienie, jak stwierdza Soborowa Konstytucja o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* „Bóg niewidzialny w nadmiarze swej miłości zwraca się do ludzi, jak do przyjaciół i obcuje z nimi, aby ich zaprosić do wspólnoty z sobą i przyjąć ich do niej” (Sobór Watykański II 1965b, 2).

Chociaż w Piśmie Świętym nie można znaleźć systematycznego wykładu na temat życia moralnego, to jednak objawione w nim orędzie Boże o życiu i wolności człowieka zawiera najważniejsze przesłanki, dotyczące sposobu ludzkiego postępowania (Witczyk 2009, 89). Dlatego Pismo Święte dla chrześcijan, nie jest tylko źródłem objawienia i podstawą wiary, ale jak podkreślił

¹ Słowo „świat” oznacza przede wszystkim człowieka i całą rzeczywistość związaną z człowiekiem, tzn. jego obowiązki, możliwości, układy, relacje, instytucje (Sobór Watykański II 1965c, 2).

William Kardynał Levada w przedmowie do opracowania Papieskiej Komisji Biblijnej, to także „nieodzowny punkt odniesienia do życia zgodnego z normami moralnymi” (Papieska Komisja Biblijna 2009, 9). Bowiem chrześcijanie żywią głębokie przekonanie, że w tekstach natchnionych można znaleźć wskazówki i normy do właściwego działania, postępowania i osiągnięcia pełni życia z Bogiem (Papieska Komisja Biblijna 2009, 9).

W dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej zostały wskazane i precyzyjnie opisane dwa podstawowe kryteria, których wykorzystanie pozwala na to, aby odnaleźć właściwe rozwiązania dla postępowania człowieka. Pierwsze kryterium to zgodność działania z biblijną wizją istoty ludzkiej, natomiast drugie kryterium to odniesienie do modelu życia człowieka, jaki został objawiony przez Jezusa Chrystusa. Są to dwie osie myślenia biblijnego: antropologiczna i chrystologiczna. Pierwsza każe pamiętać, że biblijna wizja człowieka podkreśla jego godność jako osoby oraz jego powołanie do komunii z Bogiem. Z kolei oś chrystologiczna oznacza, że Jezus jest przykładem doskonałego postępowania moralnego. Jego Osoba oraz nauczanie stanowią punkt orientacyjny postępowania chrześcijan (Papieska Komisja Biblijna 2009, 134-145).

Opierając się na tych założeniach Kościół naucza od samego początku, że cała wola Boga wobec każdego człowieka jest objawiona w Ewangelii Jezusa Chrystusa oraz w nauczaniu apostołów. W ten sposób mamy dostęp do Bożego orędzia, a słuchanie Ewangelii stopniowo prowadzi nas do komunii z miłującym Ojcem i Jego Synem (Konferencja Episkopatu Polski 2012). Zatem Objawienie Boże, które dokonało się w Osobie Jezusa Chrystusa oraz w Jego słowach i czynach nigdy nie przeminie, ponieważ nigdy nie przeminie Jezus Zmartwychwstały i Jego Ewangelia. Toteż można stwierdzić, że Bóg objawia się nam także dzisiaj, kiedy otwieramy Pismo Święte, aby w duchu wiary czytać wraz z Kościołem Słowo Boże i je wyjaśniać metodami, dostępnymi dla ludzkiego rozumu (Konferencja Episkopatu Polski 2012). Jednak jak przypomina Konstytucja o Objawieniu Bożym, przed powtórny przyjściem Jezusa Chrystusa, „nie należy się już spodziewać żadnego nowego objawienia publicznego” (Sobór Watykański II 1965b, 4).

Zatem Objawienie Boże jest zawarte w Piśmie Świętym i Tradycji Kościoła. Wszyscy jego adresaci są zobowiązani, aby okazać mu posłuszeństwo. Jest ono przekazywane na sposób aktu publicznego, czyli za pośrednictwem urzędu nauczycielskiego Kościoła. Dzięki prawowitej sukcesji biskupiej, zwłaszcza za przyczyną biskupa rzymskiego, jest ono przekazywane w całości i niezmiennie (Sobór Watykański II 1965b, 2, 5; Sobór Watykański II 1964b, 25). Dlatego każdy chrześcijanin winien nieustannie weryfikować swoje postępowanie poprzez odniesienie do Pisma Świętego i Tradycji Kościoła.

Niestety, dla wielu osób, ten zawarty w Objawieniu Bożym punkt odniesienia, wydaje się być nie wystarczający, dlatego szukają podstaw dla moral-

ności oraz rozwiązywania swoich problemów nie tylko w Piśmie Świętym i Tradycji Kościoła, ale przy pomocy innych środków (Papieska Komisja Biblijna 2009, 9-10), choćby sięgając do objawień prywatnych, które zdarzają się w historii (Katechizm Kościoła Katolickiego 1992, 67). Niekiedy zbyt łatwo i bezkrytycznie je przyjmują, a zdarza się, że nawet fanatycznie bronią. Stąd zadaniem teologów i duszpasterzy jest ich rozpoznawanie, i interpretacja oraz takie mówienie o nich, aby wierni byli formowani do wiary krytycznej, która szuka zrozumienia i nie zadowala się przelotnymi sensacjami, egzaltowanymi uniesieniami czy cudownościami (Sławiński 2012, 5).

2. Objawienia prywatne – poszukiwanie moralności czy cudowności?

Znakiem miłości i troski Pana Boga jest to, że także w dzisiejszych czasach przemawia do człowieka tak jak niegdyś przemówił. Konstytucja *Dei Verbum*, przypomina, że Bóg cały czas rozmawia z Oblubienicą swego umiłowanego Syna, a Duch Święty, przez którego żywy głos Ewangelii rozbrzmiewa w Kościele, a przez Kościół także w świecie, prowadzi wszystkich wiernych do poznania prawdy i sprawia, że Słowo Boże mieszka w nich obficie (Sobór Watykański II 1965b, 8). Tymczasem Kościół zмага się z wielością różnorodnych objawień, wizji, orędzi, przesłań oraz nadzwyczajnych i cudownych zjawisk, które są nazywane „objawieniami prywatnymi” (Perszon 2019, 138).

Definicja wskazuje, iż są one szczególnym i specyficznym orędziem Boga, zmanifestowanym w świecie i historii, aby ujawnić w nowy sposób jego zbawczą wolę. Nazwa „prywatne” została wprowadzona dla odróżnienia ich od Objawienia publicznego (Ratzinger 2002, 230-231) oraz dlatego, że zasadniczo są one dane jednostce jako osobie prywatnej, niekiedy zdarza się, że zostają dane pewnej grupie osób (Rusecki 2002, 853). Ksiądz Marian Rusecki zwraca uwagę, że objawienia prywatne istotowo nie wnoszą nic nowego do Objawienia publicznego. W swoim przesłaniu odnoszą się do osób, niekiedy do wspólnoty Kościoła, a czasem do całej ludzkości (Rusecki 2002, 853-854). Zwykle wyrażają się w postaci wewnętrznych głosów, zjawień lub mistycznych wizji. Najogólniej można powiedzieć, iż sposoby i formy ich manifestacji są bardzo zbliżone do tych, które występują w Objawieniu publicznym. Należy zaznaczyć, że choć w praktyce używa się dookreśleń: maryjne, anielskie, świętych, to jednak autorem objawień prywatnych jest zawsze Bóg. Praktykowane dookreślenia mogą wskazywać jedynie na przyczyny nadrzędne lub formy i sposoby przekazu treści objawieniowych (Rusecki 2002, 853-854).

Wyraźnie zauważalna w mediach społecznościowych popularność objawień prywatnych, stanowi poważne wyzwanie dla teologów i duszpasterzy,

aby w momencie pojawienia się informacji o jakimś „nowym” zjawisku, fałszywym objawieniu, chronić wiernych Kościoła przed manipulacją, nowinkarstwem, turystyką mirakularną czy cudownościowym hochsztaplerstwem (Pindel 1998, 128). Zdaniem niektórych badaczy nadmierna fascynacja nimi może być wskaźnikiem pewnego niedowładu w obszarze głoszenia Ewangelii przez duchownych oraz może wskazywać na słabość ich teologicznego przygotowania. Może również wskazywać na pewien deficyt w zakresie formacji teologicznej wiernych i przekonywania ich, aby korzystali z duchowego bogactwa Tradycji Kościoła (Perszon 2019, 144). Wśród licznych zwolenników nadzwyczajnych fenomenów, coraz częściej można spotkać osoby, które ani razu nie przeczytały w całości Pisma Świętego, nigdy nie otworzyły Katechizmu, nie znają nauczania papieża, ale z wielką pasją przyswajają treść wielu objawień prywatnych, wnikliwie studiują ich treść, komentują, cytują na pamięć sensacyjne przekazy rzekomych mistyków, fascynują się nimi, jeżdżą do nich i ciągle szukają nowych (*Jaką wartość mają* 2006).

W tym aspekcie dość powszechne zafascynowanie w Kościele katolickim cudownymi fenomenami może się wiązać z obserwowanymi od wielu lat procesami coraz bardziej emocjonalnego przeżywania wiary i pobożności. Skupianie się na tzw. „duchowości” przeżyciowej, przesyconej emocjonalnie i nastawionej na specyficznie rozumiane „doświadczenie religijne”, może prowadzić do zaburzenia relacji między wiarą i rozumem. Takie zaś zachwianie może skutkować porzuceniem racjonalnego wymiaru wiary i prowadzić do fanatyzmu religijnego. Zaburzenie relacji między wiarą i rozumem, a szczególnie „rozchwianie” zdrowej pobożności może mieć związek z osłabieniem „środowiska wiary”, czyli kryzysem tradycyjnych, społecznych form kultu chrześcijańskiego i modlitwy, wskutek permanentnych procesów sekularyzacyjnych (Perszon 2019, 134).

Papież Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor* zauważył, że szerząca się dechrystianizacja, która dotyka bardzo głęboko całe narody i społeczności już nie tylko powoduje utratę wiary i osłabia jej znaczenie w życiu, ale także „nieuchronnie prowadzi do rozkładu i zaniku zmysłu moralnego” (Jan Paweł II 1993, 106). Można zatem wnioskować, iż osłabienie prawdziwej pobożności w danym środowisku, społeczności czy wspólnocie prowadzi do większego zainteresowania różnymi formami peryferyjnymi. Można więc przypuszczać, że zwiększona fascynacja objawieniami prywatnymi, cudami, pielgrzymkami do miejsc niepotwierdzonych objawień, zainteresowanie sensacyjnymi i budzącymi ciekawość orędziami, przeakcentowanie zewnętrznych praktyk pobożnościowych, poszukiwanie coraz to nowych modlitw, formuł, litanii, nowenn itp. oznacza nie tyle rozwój i postęp na drodze życia duchowego, co raczej pewien zanik zmysłu moralnego, zagubienie duchowe, „odejście od centrum”, czyli od tajemnicy paschalnej Chrystusa (Perszon 2019, 140).

Dzisiaj, w kontekście różnorodnych spotkań charyzmatycznych i ewangelizacyjnych, zainteresowanie doświadczeniami nadzwyczajnymi przeżywa wyraźny renesans, w wielu ludziach pojawił się jakiś wewnętrzny głód nadzwyczajności, niezwykłości i sensacji. Ten głód sprawia, że pewna grupa osób tzw. *pielgrzymi miracularni*, wyszukują coraz to nowe miejsca, spotkania i osoby, aby tylko zaspokoić swoją ciekawość, i potrzebę doświadczeń ponadnaturalnych. Niepokojące jest przy tym to, że wiele z tych osób nie potrafi dostrzec niezwykłości w Sakramentach Świętych, zwłaszcza w niedzielnej Eucharystii sprawowanej w swoim kościele parafialnym (Plata 2017, 268-269).

Zatem głód cudowności, zarówno w obrębie religii, jak i poza nią, jest współcześnie ogromny. Zauważa się, że zjawiska, które mają znamiona nadzwyczajności i które w opinii naocznych świadków przekraczają prawa natury, przyciągają uwagę tłumów i skupiają zainteresowanie mediów (Plata 2017, 267). Dzieje się tak ponieważ wiadomość o objawieniach i przesłaniach, szybciej niż w przeszłości, dzięki komunikacji elektronicznej, rozchodzi się wśród wiernych². Treść orędzi, przesłań, prorocत्व, nadzwyczajnych fenomenów są bardzo szybko rejestrowane, udostępniane w mediach społecznościowych i jednocześnie nagłaśniane. Toteż fascynują, wywołują zaciekawienie i przykuwają uwagę milionów osób (Kongregacja Nauki Wiary 1978). Tymczasem Bóg nie po to interweniuje w ludzki świat, by powodować sensację. On nie chce mieć egzaltowanych widzów swoich dzieł, ale raczej pragnie głęboko wierzących sług, którzy dają wyraz swojej wierze przez posłuszeństwo Bożej woli, przez uznawanie autorytetu Kościoła, którego głową jest Chrystus oraz przez praktykę miłości na co dzień (Sławiński 2012, 6). Dlatego obfitość tych wszystkich nadzwyczajnych fenomenów, mistycznych wizji, orędzi, zjawień i niewytłumaczalnych zjawisk, które zwykło się nazywać „objawieniami prywatnymi” domaga się jasnego stanowiska Kościoła i konkretnych kryteriów rozeznawania, i porządkowania w odniesieniu do tego typu spraw.

3. Podstawowe kryteria weryfikacji objawień prywatnych – zgodność z Objawieniem i moralnością chrześcijańską

Teologia katolicka wypracowała pewne kryteria, aby można było zweryfikować domniemane objawienia prywatne i przesłania, czyli znaki, które mogą

² 17 maja 2023 roku wiadomość o zjawisku na drzewie, w Parczewie w przeciągu kilkunastu godzin była opisywana i relacjonowana przez większość portali internetowych, katolickich i świeckich w Polsce i tytułowana stwierdzeniami, budzącymi ciekawość i zainteresowanie: Portal Misyjne.pl – „Objawienia w Parczewie?”; Portal Aleteia.pl – „Objawienie w Parczewie – czy to rzeczywiście cud?”; Portal Wp.pl – „Cud w Parczewie. Jest oficjalne stanowisko kurii”; Portal Interia.pl – „Matka Boska objawiła się w Parczewie. Ludzie modlą się przed drzewem”.

pomóc w tym, aby odróżnić objawienia autentyczne od pozornych i fałszywych oraz pozwolić wskazać na ich wiarygodność. Mają one charakter orientacyjny, ale nie bezwzględny. Ich zastosowanie może pomóc pasterzom Kościoła, teologom, ekspertom, a także zwykłym wiernym, aby we właściwy sposób rozróżnić Słowo Boże i objawienia prywatne i nadać im właściwą wartość (Kongregacja Nauki Wiary 1978)³.

W kontekście Objawienia Bożego i moralności chrześcijańskiej – od strony negatywnej – za prawdziwe nie mogą być uznane te objawienia prywatne, które zawierają treści sprzeczne ze zdrowym rozsądkiem człowieka i jego naturalnym poznaniem. Kongregacja Nauki Wiary zwraca uwagę, iż fenomeny, które doktrynalnie stoją w sprzeczności do depozytu wiary, zawartego w Piśmie Świętym i Tradycji Kościoła lub jeśli w jakikolwiek sposób ten depozyt wypaczają, nie mogą być uznane za autentyczne (Kongregacja Nauki Wiary 1978).

Marian Rusecki wyjaśnia, że sprzeczność do depozytu wiary może dotyczyć prawd wiary (np. kwestionowanie bóstwa Jezusa Chrystusa) lub obyczajów, np. poprzez pochwalanie, lub polecanie czynów moralnie złych, niegodziwych i sprzecznych ze zdrową nauką chrześcijańską. Nie można zatem przyjąć jako prawdziwych orędzi, które zachęcają do uprawiania magii, które przeakcentowują rytuał lub wiążą swoją skuteczność z koniecznością przekazywania innym jakiejś czynności (np. popularne w mediach społecznościowych tzw. „łańcuszki”). Za fałszywe należy także uznać orędzia, pochwalające zło i grzech (Rusecki 2002, 855-856). Podobna ocena dotyczy także treści, które w swoim przekazie mają rzekome terminy końca świata (Potoczny 2018, 335). Nie mogą być uznane za wiarygodne również takie orędzia, które dotyczą czysto świeckich obszarów, przekazujące treści społeczne, militarne, polityczne czy też obyczajowe, a także takie, które rozstrzygają dyskusyjne kwestie teologiczne (Rusecki 2002, 855-856). Warto zaznaczyć, że przy ocenie wiarygodności rzekomych objawień prywatnych, każde nawet najmniejsze odchylenie od prawowiernego nauczania Kościoła, jest przesłanką do odrzucenia ich nadprzyrodzoności (Potoczny 2018, 336).

Natomiast od strony pozytywnej podstawowym kryterium wskazującym wiarygodność objawienia prywatnego jest jego chrystocentryzm, bowiem objawienie prywatne jest rozważane w teologii zawsze w relacji do Objawienia Bożego, którego pełnia dokonała się w Jezusie Chrystusie. Ponadto wspomaga wiarę i jest wiarygodne przez to, że ukierunkowuje na jedyne Objawienie publiczne. Zgodność objawienia prywatnego z Objawieniem publicznym nie zawsze wyraża się w dosłownym powtarzaniu prawd wiary Kościoła kato-

³ Zastosowanie tych kryteriów pozwoliło rozróżnić i uznać niektóre objawienia prywatne. I tak Kościół uznał za autentyczne objawienia Maryjne w Fatimie, La Salette, Guadelupe, zaś negatywnie ocenił objawienia (np. w Garabandal). Są także miejsca, co do których wciąż nie ma jednoznacznego stanowiska Kościoła, jak np. Medziugorie.

lickiego. Czasem stanowi ono pomoc w lepszym ich zrozumieniu, ponieważ autentyczne objawienie prywatne pełni rolę pomocniczą w pełniejszym wyjaśnianiu tego, co już jest zawarte w depozycie wiary (Dola 2003, 18).

Kościelna aprobata objawienia prywatnego, sprowadza się do orzeczenia, że „dane przesłanie nie zawiera treści sprzecznych z wiarą i dobrymi obyczajami, wolno je ogłosić, a wierni mogą przyjąć je w roztrotny sposób” (Rusecki 2002, 856). Marian Rusecki wskazuje, że objawienie prywatne może wielorako przyczyniać się do duchowego rozwoju wiernych, stanowiąc przyczynek do pogłębiania istniejących już form pobożności, odsłaniania nowych jej aspektów lub powstania całkowicie nowych form pobożności. Ponadto może pomagać w lepszym rozumieniu Ewangelii i przyczyniać się, aby w obecnej epoce była ona przeżywana jako żywe Słowo, którego nie należy lekceważyć (Rusecki 2002, 855-857). Zatem objawień prywatnych nie należy umniejszać, jednak trzeba wyraźnie zaznaczyć, że nie mamy obowiązku, aby je przyjmować, ponieważ są one tylko pomocą, którą otrzymujemy od Boga w celu rozwijania cnót: wiary, nadziei i miłości. Cnoty są bowiem dla każdego chrześcijanina niezmienną drogą do zbawienia (Kongregacja Nauki Wiary 2000).

Zatem pierwszym i podstawowym kryterium wiarygodności badanego objawienia prywatnego, jest jego zgodność z Objawieniem Bożym, drugim, równie ważnym kryterium, jest zgodność z moralnością chrześcijańską. Dopiero po stwierdzeniu tej podwójnej zgodności można przystąpić do dalszej analizy w celu ich zatwierdzenia przez Kościół (Pawluk 1977, 84-85). Tak było w przypadku objawień w La Salette (1846 r.), w Lourdes (1858 r.), w Fatimie (1917 r.), a także w sprawie objawień Siostry Faustyny (1931 r.)⁴.

⁴ Można przypuszczać, że te kryteria były pomocą dla ks. Michała Sopoćki w rozeznawaniu objawień prywatnych siostry Faustyny. Dlatego zagłębiając się w ich treść, od początku rozróżniał to, co dotyczyło objawień danych św. siostrze Faustynie, od tego co miało źródło w Piśmie Świętym i przemawiało za szerzeniem kultu miłosierdzia Bożego. W pierwszej drukowanej publikacji o miłosierdziu Bożym, która była Jego autorstwa zapisał: „Z pośród wielu przymiotów Bożych, o których nam mówi Pismo Święte, miłosierdzie Boże jest dla nas najbardziej zachwycającym przymiotem: przenika ono do głębi duszy największego grzesznika zarówno jak i pociąga najdoskonalszych świętych” (Sopoćko 1936, 3). Zakorzenie w Piśmie Świętym i nauczaniu Magisterium było podstawą, dającą mu pewność, że mimo nawet negatywnego orzeczenia Kościoła o objawieniach prywatnych danych siostrze Faustynie, „miłosierdzie Boże było, jest i będzie jedyną nadzieją ludzkości” dlatego kult miłosierdzia powinien być uznany. Treść orędzi przekazanych przez siostrę Faustynę było jedynie inspiracją, przywołaniem i przypomnieniem już istniejącej prawdy o Bożym miłosierdziu, po to, aby ją na nowo odczytać. Celem tych objawień było także odnowienie i ożywienie istniejącego, choć jakby zapomnianego w Kościele życiodajnego kultu (Sopoćko 1936, 3).

4. Wpływ objawień prywatnych na określanie zachowań moralnych

Znaczenie objawień prywatnych dla moralności chrześcijańskiej, zasadniczo różni się od znaczenia jedynego Objawienia publicznego, które wymaga z naszej strony przyjęcia go w posłuszeństwie wiary (Benedykt XVI 2010, 14) i zastosowania w życiu, gdyż jest źródłem dla tzw. moralności objawionej. Poprzez Pismo Święte, jak czytamy w *Verbum Domini* „ludzkimi słowami i za pośrednictwem żywej wspólnoty Kościoła przemawia do nas sam Bóg” (Sobór Watykański II 1965b, 14), który przez swoje Objawienie „w nadmiarze swej miłości zwraca się do ludzi jak do przyjaciół i obcuje z nimi, by ich zaprosić do wspólnoty z sobą i przyjąć ich do niej” (Sobór Watykański II 1965b, 2; Katechizm Kościoła Katolickiego 1992, 142). Dlatego objawienia prywatne dane przez Boga niektórym ludziom w naszych czasach, nie wnoszą nic nowego do Objawienia Bożego, które jest zawarte i przekazywane w Piśmie Świętym i Tradycji Kościoła. Ich zadaniem nie jest „ulepszanie”, czy „uzupełnianie” ostatecznego Objawienia i moralności objawionej. Natomiast pełnią wobec nich rolę pomocniczą i służebną. Są udzielane pojedynczym osobom lub grupom osób, aby całemu Kościołowi lub lokalnym wspólnotom albo też określonym grupom przypomnieć mocniej prawdę, która już jest obecna w Piśmie Świętym i żywej Tradycji Kościoła (Katechizm Kościoła Katolickiego 1992, 67).

Zatem objawienia prywatne nie są środkami koniecznymi do zjednoczenia z Bogiem, ale mogą pomóc chrześcijaninowi pełniej przeżywać Objawienie Boże (Katechizm Kościoła Katolickiego 1992, 67). Bowiem jak pouczył św. Jan od Krzyża, aby naprawdę odnaleźć Boga nie wystarczy opierać się na pomocy innych, ale trzeba jednocześnie podejmować osobisty wysiłek i pracę. Ponieważ według tego mistyka „jeden czyn, jeden spełniony akt woli, pochodzący z miłości, ma więcej wartości przed Bogiem niż wszystkie wizje i objawienia, dlatego wiele dusz nieobdarowanych tymi łaskami może stać na wyższym poziomie duchowym niż te, które były nimi szczerze obdarzone” (Jan od Krzyża 2001, 228). Niemniej jednak w nauczaniu Kościoła, dotyczącym objawień prywatnych, można dostrzec kilka aspektów, które wskazują na ich znaczący oraz pozytywny wpływ na określanie zachowań moralnych.

4.1. Umocnienie więzi z Bogiem

Głównym i pierwszorzędnym celem objawień prywatnych, który wskazuje na ich zasadnicze znaczenie dla moralności chrześcijańskiej jest to, że „ukierunkowują na pełnię Objawienia Chrystusowego i aktualizują je w historii, budzą nim większe zainteresowanie oraz przyczyniają się do skuteczniejszego

realizowania zbawczego planu Boga” (Rusecki 2002, 855). Odpowiedzią na Objawienie Boże jest najpierw wiara, która powinna być żywa przez uczynki, bo wtedy dopiero wyraża autentyczne zaangażowanie wewnętrzne. Chodzi zatem nie tylko o akceptację umysłową prawd objawionych przez Boga, ale o przyłgnięcie osoby ludzkiej do objawiającego się Boga, przez pośrednictwo Chrystusa, nauczyciela i mistrza naszej wiary. W ten sposób wiara staje się osobowym darem z siebie dla Boga i zaczątkowym wejściem do życia wiecznego z Nim (Witek 1983, 376).

Papież Benedykt XVI w adhortacji *Verbum Domini* zwrócił uwagę, że objawienia prywatne wspomagają wiarę i są wiarygodne właśnie przez to, że odsyłają do jedynego Objawienia publicznego (Benedykt XVI 2010, 14). Zatem mogą pomagać człowiekowi w budowaniu więzi z Bogiem, odsyłając i prowadząc do Chrystusa Ewangelii, który jako odwieczne Słowo „zamieszkał wśród ludzi i opowiedział im tajemnice Boże” (Sobór Watykański II 1965b, 4).

Jezus jest z nami w Kościele jako żywy i działający Bóg, aby nas wyprowadzić ze śmierci do życia wiecznego. Na tej drodze, objawienia prywatne muszą być – zdaniem papieża Benedykta XVI – „pokarmem dla wiary, nadziei i miłości, które są dla każdego niezmienną drogą zbawienia” (Benedykt XVI 2010, 14). Podkreślenie znaczenia objawień prywatnych dla wzrostu w cnotach teologicznych ukazuje, że mają one wpływ na chrześcijańskie postawy teotropiczne, które są duszą prawdziwego kultu Bożego i streszczeniem egzystencji chrześcijańskiej, polegającej na tym, aby oddawać Bogu cześć przez moralne życie: wiarą, nadzieją i miłością (Witek 1983, 376).

4.2. Wezwanie do nawrócenia i pokuty

Objawienia prywatne często zawierają wezwanie do nawrócenia, odmiany życia, pokuty i powrotu na dobrą drogę (Kongregacja Nauki Wiary 2000). W ten sposób Pan Bóg szanując wolność, niekiedy dostarcza ludziom bodźców, aby podjęli w jakiejś konkretnej sytuacji pewne pozytywne, a nawet konieczne działania (Pawluk 1977, 77-78). Tą sytuacją konkretną może być życie w grzechu indywidualnym poszczególnych osób oraz trwanie w błędnych naukach całych narodów (Kongregacja Nauki Wiary 2000).

Dlatego objawienia prywatne, fakt ich zaistnienia w określonym miejscu i czasie, ale nade wszystko treść orędzi, mogą się przyczynić do zmiany życiowych postaw, korygowania błędów i poprawy życia moralnego zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Człowiek postawiony w obliczu Boga żywego, dzięki przekazom wzywającym do nawrócenia i pokuty, może zostać oświecony nowym światłem wiary i nie tylko poznać Jego świętość, ale także może lepiej poznać zło grzechu i własnego postępowania

(Witek 1983, 303). Doświadczenie miłosiernej miłości Bożej, a także troskliwej opieki Matki Jezusa poprzez objawienia i nadzwyczajne znaki, które towarzyszą historii świata, nie tylko zdumiewają wierzących i niewierzących (Kongregacja Nauki Wiary 2000), ale mogą wpłynąć na zmianę ich postawy moralnej i zmotywować do pokuty, nawrócenia oraz wejścia na drogę postępowania w zgodzie z Bożymi przykazaniami.

4.3. *Pouczenie i przypomnienie o konkretnych wartościach i aspektach moralności*

Badacze, zajmujący się zagadnieniem objawień prywatnych, wskazują na ich pozytywny aspekt dla aktualizacji i przypomnienia zbawczej woli Boga w konkretnych i historycznych uwarunkowaniach (Ciereszko 2013, 127). Dzięki objawieniom prywatnym niektóre treści, zawarte w depozycie wiary, mogą zostać w danym miejscu i czasie zaktualizowane oraz wyeksponowane (Pindel 1998, 81). Nie są twierdzeniami nowymi, jednak mogą pomóc w lepszym zrozumieniu i odkrywaniu różnych aspektów Ewangelii (Seweryniak 2001, 103), w przypomnieniu znanych prawd wiary, które należałoby odczytać w nowym kontekście historycznym, duszpasterskim, społecznym i religijnym (Ciereszko 2013, 127).

Zatem mogą dostarczać wsparcia moralnego w trudnych sytuacjach życiowych, dawać poczucie nadziei i otuchy do podjęcia właściwych decyzji moralnych i przezwyciężenia trudności. Taką wymowę miały np. orędzia z Fatimy, których „nagłące wezwanie do nawrócenia i pokuty wprowadza nas w istocie w samo serce Ewangelii” (Kongregacja Nauki Wiary 2000). W objawieniach fatimskich Matka Boża przypomniała m.in. prawdę o istnieniu czyśćca i piekła, czyli o tych rzeczywistościach, które współczesna mentalność, prześląknięta duchem racjonalizmu, stara się odrzucać i o nich nie wspominać (Kongregacja Nauki Wiary 2000). Ponadto ich treść zwraca uwagę na aspekt odpowiedzialności człowieka za swoje życie i przyszłość świata, bowiem „działanie Boga, Pana dziejów, i współodpowiedzialność człowieka, przeżywającego swoją wolność jako dramat i owocny dar, to dwa filary, na których wznosi się historia ludzkości” (Kongregacja Nauki Wiary 2000).

4.4. *Wzmocnienie życia duchowego i moralnego*

Na duchowość człowieka składa się to co odróżnia go od zwierząt i roślin, a więc intelektualne i wolitywne życie człowieka razem z właściwymi im zaletami moralnymi, jakie mają kierować ich działalnością (Witek 1983, 267).

Dzięki procesom intelektualnym poznawania, planowania, rozumowania, decydowania itp. oraz dzięki procesom wykonawczym, w które zaangażowana jest głównie świadoma wola ludzka (Witek 1983, 269), człowiek może w dużej mierze przyczynić się, aby rodzina ludzka wzrastała „ku wyższym przesłankom prawdy, dobra i piękna oraz osądu wszelkiej wartości, i aby doznawała jaśniejszego oświecenia przez przedziwną Mądrość, która od wieków z Bogiem przebywała” (Sobór Watykański II 1965c, 57).

W tym kontekście można zauważyć, że objawienia prywatne, zarówno w życiu duchowym, jak i moralnym, poszczególnych chrześcijan mogą mieć dość dużą wartość praktyczną. Przede wszystkim mogą się przyczyniać do umocnienia życia duchowego osoby, która ich doznaje dzięki Bożej łasce. Święty Jan od Krzyża zauważył, że są one „środkiem i okazją do postępu i przez nie Bóg podnosi dusze” (Jan od Krzyża 2001, 228).

Mogą zatem stanowić źródło siły do duchowego rozwoju i praktykowania moralności w codziennym życiu oraz realizacji powołania. Bowiem jak zauważa Alicja Sakaguchi „człowiek może mieć udział w czymś, co przekracza jego normalną kondycję, jest wyższe niż on sam i jego doraźne cele” (Sakaguchi 2013, 59). Zdaniem badaczki takie doświadczenie może prowadzić do pogłębionego poznania i rozumienia rzeczywistości. Może uzdalniać do tego, aby wyjść ze starych struktur społecznych, zastałych schematów myślenia i postępowania oraz poza szeroko rozumianą kulturę (Sakaguchi 2013, 59). Jednak człowiek, który przeżył doświadczenie mistyczne, „potrafił je sobie przyswoić i na nie odpowiedzieć, jest głęboko przeświadczony, że jest ono najdonioślejszym wydarzeniem w jego życiu i ma znaczenie dla biegu historii. Jest to religijność w najintymniejszej, najgłębszej i najwyższej formie” (Sakaguchi 2013, 59). Takie doświadczenia, w których człowiek może mieć udział, poprzez wizje lub głębokie przeżycia religijne, mogą pomóc w tym, aby odkryć nowe powołanie lub charyzmat. Jednak, jak przypomniał Benedykt XVI w *Verbum Domini*, jest to zawsze tylko pomoc, którą człowiek otrzymuje od Pana Boga i nie ma żadnego obowiązku, aby musiał z niej skorzystać (Benedykt XVI 2010, 14).

4.5. Ożywienie pobożności

Objawienia prywatne mają wymiar indywidualny i mogą głęboko oddziaływać na widzących oraz na tych, którzy przyjmują treść orędzi, ale też mogą mieć wartość ponadindywidualną, i przyczynić się do odnowienia ducha pobożności chrześcijańskiej⁵. Jest ona specyficzną moralnością religijną, która

⁵ Przykładem mogą być objawienia w Gietrzwałdzie, które trwały od 27 czerwca do 16 września 1877 roku. Tamtejsze wydarzenia wyraźnie przyczyniły się do wzrostu pobożności, zwłaszcza

obejmuje różnorodne formy czci Bożej, zwłaszcza poprzez sakramenty i zobowiązania jakie one przynoszą (Witek 1983, 366-367). Wynika to z łaski chrztu, przez który wierni „wcieleni do Kościoła, dzięki otrzymanemu znamieniu, przeznaczeni są do uczestnictwa w kulcie religii chrześcijańskiej i odrodzeni jako synowie Boży, zobowiązani są wyznawać przed ludźmi wiarę, jaką otrzymali od Boga za pośrednictwem Kościoła” (Sobór Watykański II 1964b, 11).

Gdy więc w związku z objawieniami prywatnymi rozwija się życie religijne i modlitewne, a poprzez sprawowanie sakramentów świętych, zwłaszcza sakramentu pokuty oraz Eucharystii, dokonuje się rzeczywiste uświęcenie wiernych i umacnia się ich wiara, to można przyjąć, że dane objawienie jest autentyczne. Ponadto, gdy owoce objawień prywatnych są trwałe i przez lata się spełniają, to jeszcze bardziej wzmacniają ich wiarygodność (Ciereszko 2013, 130). Dlatego można zgodzić się z Henrykiem Ciereszko, że objawienia prywatne „służą ubogaceniu i zdynamizowaniu życia Kościoła” (Ciereszko 2013, 128), bowiem Duch Boży daje poprzez te przekazy nowy impuls dla życia Kościoła, który nie może być łatwo wydedukowany przez teologów z depozytu wiary (Rusecki 2002, 855).

4.6. Inspirowanie kultu Bożego

Objawienia prywatne, mogą być inspiracją dla kultu religijnego w Kościele, „wnieść nowe aspekty, przyczynić się do powstania nowych form pobożności lub do pogłębienia już istniejących” (Benedykt XVI 2010, 14). Niektóre modlitwy i nabożeństwa np. modlitwa różańcowa, która jest owocem objawienia się Matki Bożej św. Dominikowi w XII wieku lub Koronka do Miłosierdzia Bożego, podyktowana św. siostrze Faustynie, zostały przyjęte jako stałe praktyki w Kościele i dla wielu chrześcijan są sposobem prowadzenia życia modlitewnego.

Ponadto uznane przez Kościół objawienia prywatne prowadzą niekiedy do powstawania nowych miejsc kultu, takich jak sanktuaria czy kaplice np. Sanktuarium Matki Bożej w Fatimie lub w Lourdes. Za aprobatą kompetentnej władzy kościelnej stały się one miejscami modlitwy i celem pielgrzymek

do rozpowszechnienia praktyki odmawiania różańca. W gietrzwałdzkim kościele utrwalił się zwyczaj odmawiania różańca trzy razy dziennie, zaś w całej okolicy modlitwa różańcowa przeżywała wyraźne odnowienie. Ponadto rozwinęły się i prężnie zaczęły działać towarzystwa trzeźwościowe. Ksiądz Augustyn Weichsel – proboszcz parafii, po pięciu latach stwierdził: „Nie tylko sama moja parafia, ale także cała okolica stała się pobożniejsza po objawieniach. Tego dowodzi wspólne odmawianie różańca świętego po wszystkich domach, rozszerzenie się Towarzystwa Wstrzemięźliwości, wstąpienie do klasztorów bardzo wielu osób, punktualniejsze uczęszczanie do kościoła i w ogóle całe życie katolickie. Dobre skutki objawień rozpowszechniły się wszędzie, przeniknęły także do Polskiego Królestwa Kongresowego i Rosji, co potwierdzili nawet wrogowie” (Obłąk 1957, 58-59).

oraz wycieczek ludzi wierzących i niewierzących. Chrześcijanie odwiedzają te miejsca, aby oddać cześć Bogu, kontemplować objawienie oraz modlić się wspólnotowo i osobiście z wiarą, że sanktuaria to miejsca święte, szczególnej obecności Pana Boga oraz przestrzeń dla wiernych Kościoła, którzy chcą pielgrzymować i czynić pokutę (Kodeks Prawa Kanonicznego 1984, 1230-1234).

Należy także zauważyć, że objawienia prywatne mają także wpływ na życie liturgiczne Kościoła i przyczyniają się do powstania nowych uroczystości, świąt i wspomnień. Przykładem tego mogą być np. święta Bożego Ciała i Najświętszego Serca Pana Jezusa (Kongregacja Nauki Wiary 2000). Ścisły związek objawień prywatnych z życiem liturgicznym Kościoła pozwala na sformułowanie wniosku, że w relacji między liturgią, a pobożnością ludową odzwierciedla się relacja między Objawieniem Bożym, a objawieniami prywatnymi (Kongregacja Nauki Wiary 2000).

4.7. Ewangelizowanie świata

Dobra religijne są najwyższymi wartościami duchowymi, jakie ludzkość przeżywa w ciągu swojej historii. Dlatego łączą one tych, którzy jednakowo je doznają. Taka łączność wiernych w tej samej prawdzie i łasce, oparta na fundamencie apostołów z Chrystusem jako Głową mistycznego organizmu chrześcijan, tworzy Kościół powszechny, jako drogę i przewodnika w zbawieniu ludzkości (Witek 1983, 348). W tym kontekście objawienia prywatne mogą być wezwaniem dla wszystkich chrześcijan, aby poprzez dawanie świadectwa Chrystusowej Ewangelii, wskazywać współczesnemu światu drogę duchowego i moralnego przygotowania na czasy eschatyczne, w których dokona się ostateczne zwieńczenie historii zbawienia (Sobór Watykański II 1965b, 4).

Natomiast dla świeckich oraz duchownych kaznodziejów i ewangelizatorów, objawienia prywatne mogą być pomocą w posłudze przepowiadania (Sławiński 2012, 10-11). Należy jednak pamiętać, że treść objawień prywatnych jest zazwyczaj bardzo fragmentaryczna i nie przedstawia całego depozytu powierzonego przez Boga Kościołowi. Dlatego potrzeba dużego dystansu oraz ostrożności wobec tekstów, które wchodzą w zakres objawień prywatnych (Bardski 2012, 35-40). Należy je traktować jako pomoc ewangelizacyjną, bowiem fragmentu doktryny nie można przedstawiać ani eksponować tak, jakby była całością. Gdy jakieś objawienie prywatne związane jest z wezwaniem do nawrócenia i zmiany postawy moralnej, to również te treści należy traktować jako fragment moralnego nauczania Kościoła i nadawać im odpowiednie proporcje i rangę, jaką zajmują w hierarchii ważności (Sławiński 2012, 12). Na tę kwestię zwrócili uwagę ojcowie Soboru Watykańskiego II w Dekrecie o ekumenizmie, przypominając „o istnieniu porządku, czy «hierarchii» prawd

w nauce katolickiej, ponieważ różne jest ich powiązanie z zasadniczymi podstawami wiary chrześcijańskiej” (Sobór Watykański II 1964a, 11).

Zatem treści przekazywane w objawieniach prywatnych mogą być wykorzystywane w przepowiadaniu kościelnym zwłaszcza dla przekazu nauki dotyczącej moralności. Jednak zawsze z uwzględnieniem hierarchii prawd i przy zachowaniu odpowiednich proporcji, „pamiętając, że podstawowym źródłem przepowiadania kościelnego jest orędzie zbawcze, zawarte w tekstach Pisma Świętego, w misteriach celebrowanych przez Kościół w roku liturgicznym, a także w Tradycji i dokumentach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła” (Sławiński 2012, 11).

Zakończenie

Kwestia objawień prywatnych oraz ich znaczenie dla moralności chrześcijańskiej nie jest sprawą marginalną i przenika wiele płaszczyzn duszpasterskiej misji Kościoła. Jednak chociaż Kościół przyjmuje możliwość dokonywania się objawień prywatnych to jednak nie nakłada na wiernych ścisłego obowiązku wierzenia w nie, gdyż i bez nich można się uświęcać, żyć moralnie, kroczyć do zbawienia drogą wiary, nadziei i miłości (Benedykt XVI 2010, 14). Niemniej jednak traktując z należytą ostrożnością wszystkie relacje o prywatnych objawieniach, warto zauważyć dobroć Boga, który na różne sposoby pragnie przemawiać do każdego ze swoich dzieci, aby pokierować naszym moralnym postępowaniem ku większej doskonałości. Dlatego nie należy lekceważyć rzeczywistych objawień prywatnych, ale trzeba je brać pod uwagę jako konkretny wyraz woli Bożej w danym momencie historycznym (Katechizm Kościoła Katolickiego 1992, 67).

Pogoń za cudownością, bezkrytyczność i łatwowierność na wieść o rzekomych objawieniach prywatnych, przecenianie ich roli dla moralności, czy też fanatyzm w podejściu do rzekomych objawień prywatnych, domaga się pogłębionej refleksji, aby ustrzec wiernych przed magicznym traktowaniem tego typu zjawisk i przed poszukiwaniem takich, które mogą być tylko magiczną imitacją prawdziwych objawień. Dlatego, aby były właściwie odczytywane, kształtując i wpływając na postawy moralne współczesnego człowieka, potrzeba poświęcić tym zagadnieniom nieco więcej czasu, zwłaszcza podczas katechezy i posługi Słowa Bożego na ambonie.

Prawdziwym wyzwaniem dla współczesnego Kościoła, a szczególnie dla duszpasterzy, jest to, aby wprowadzać wiernych we właściwe rozumienie chrześcijańskiej koncepcji objawień prywatnych w relacji do Objawienia Bożego. Bowiem, tylko patrzenie na tego typu fenomeny w optyce Objawienia Bożego i perspektywie moralności chrześcijańskiej, która ma swoje źródło

w Piśmie Świętym i Tradycji Kościoła, jest gwarantem właściwego rozeznania, zweryfikowania oraz zastosowania treści objawień prywatnych w życiu moralnym wiernych oraz dla ich dobra duchowego.

BIBLIOGRAFIA

- Bardski, Krzysztof. 2012. „Hermeneutyka tekstów wchodzących w zakres tzw. objawień prywatnych i jej pastoralne implikacje”. W: *Będziecie moimi świadkami: księga pamiątkowa dla księdza Józefa Kozry, Profesora Uniwersytetu Śląskiego w 65. rocznicę urodzin*, red. Maciej Basiuk i Artur Malina, 35-40. Warszawa: Stowarzyszenie Bibliistów Polskich.
- Benedykt XVI. 2010. *Posynodalna adhortacja apostolska „Verbum Domini”*. Watykan: Libreria Editrice Vaticana.
- Ciereszko, Henryk. 2013. „Objawienia prywatne jako wyzwanie duszpasterskie”. *Rocznik Teologii Katolickiej*, 12(2): 125-139.
- Dola, Tadeusz. 2003. „Bóg poszukujący – Bóg poszukiwany. Objawienia prywatne”. W: *Szukanie Boga*, red. Marcin Worbs, 11-19. Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.
- Jaką wartość mają objawienia prywatne?* Dostęp: 05.07.2023. <https://www.niedziela.pl/artykul/78629/nd/Jaka-wartosc-maja-objawienia-prywatne>.
- Jan od Krzyża. 2001. *Droga na górę Karmel*, tłum. Bernard Smyrak. Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych.
- Jan Paweł II. 1993. *Encyklika „Veritatis splendor”*. Watykan: Libreria Editrice Vaticana.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*. 2002. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum.
- Kodeks Prawa Kanonicznego*. 1984. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum.
- Konferencja Episkopatu Polski. 2012. *List Episkopatu na niedzielę biblijną 22.04.2012 roku*. Dostęp: 05.07.2023. https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WE/kep/biblijna_14032012.html.
- Kongregacja Nauki Wiary. 1978. *Normy postępowania w rozeznawaniu domniemych objawień i przesłań*. Dostęp: 05.07.2023. https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/normyobjawien_14122011.
- Kongregacja Nauki Wiary. 1990. *Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele „Donum veritatis”*. Dostęp: 05.07.2023. https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/zbior/t_2_25.
- Kongregacja Nauki Wiary. 2000. *Orędzie fatimskie*. Dostęp: 05.07.2023. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000626_message-fatima_pl.html.
- Nagórny, Janusz. 2014. „Natura teologii moralnej”. W: *Teologia moralna – wokół odnowy po Soborze Watykańskim II*, red. Krzysztof Jeżyna i Jerzy Gocko, 88-119. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Obląg, Jan, Władysław. 1957. „Pani Ziemi Warmińskiej”. *Ateneum Kapłańskie*, 54: 47-61.
- Olejniak, Stanisław. 1988. *Dar. Wezwanie. Odpowiedź. Teologia moralna. T. I: Wprowadzenie i idea wiodąca*. Warszawa: Drukarnia Wydawnicza w Krakowie.
- Papieska Komisja Biblijna. 2009. *Biblia a moralność. Biblijne korzenie postępowania chrześcijańskiego*. Kielce: Instytut Teologii Biblijnej „Verbum”.
- Pawłuk, Tadeusz. 1977. „Stosunek Kościoła do objawień prywatnych ze szczególnym uwzględnieniem wydarzeń gietrzwałdzkich”. *Studia Warmińskie*, 14: 75-107.
- Perszon, Jan. 2019. „Trudności eklezjalnej recepcji objawień prywatnych”. *Studia Koszalińsko-Kolbrzeskie*, 26: 133-164.
- Pindel, Roman. 1998. *Proroctwa nie lekceważcie, wszystko badajcie. Objawienia prywatne w świetle Słowa Bożego*. Kraków: Wydawnictwo M.
- Plata, Łukasz. 2017. „Problematyka wiary w cuda w życiu współczesnego chrześcijanina”. *Studia Bydgoskie*, 11: 263-278.

- Potoczny, Mateusz. 2018. „Objawienia prywatne: ich rola w życiu Kościoła i proces teologicznej weryfikacji”. *Studia Wrocławskie*, 20: 325-346.
- Ratzinger, Joseph. 2002. „Komentarz teologiczny”. W: *Wspomnienia S. Łucji z Fatimy*, red. Ludwik Kondor, 230-243. Fatima: Secretariado Dos Pastorinhos.
- Rusecki, Marian. 1995. „Stosunek Kościoła do objawień «prywatnych»”. *Biuletyn KAI*, 15: 21.
- Rusecki, Marian. 2002. „Objawienia prywatne”. W: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. Marian Rusecki, 853-854. Lublin-Kraków: Wydawnictwo M.
- Sakaguchi, Alicja. 2013. „Poznanie poza językiem. Przypadek religijnego doświadczenia mistycznego a jego wysłowienie”. *Poznańskie Studia Polonistyczne*, 20: 55-74.
- Seweryniak, Henryk. 2001. *Świadectwo i sens. Teologia fundamentalna*. Płock: Płocki Instytut Wydawniczy.
- Sławiński, Henryk. 2012. „Prywatne objawienia w kościelnym przepowiadaniu”. *Ateneum kapłańskie*, 158: 7-25.
- Sobór Watykański II. 1964a. *Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”*.
- Sobór Watykański II. 1964b. *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*.
- Sobór Watykański II. 1965a. *Dekret o formacji kapłańskiej „Optatam totius”*.
- Sobór Watykański II. 1965b. *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei Verbum”*.
- Sobór Watykański II. 1965c. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*.
- Sopoćko, Michał. 1936. *Miłosierdzie Boże. Studium teologiczno-praktyczne*. Wilno.
- Witczyk, Henryk. 2009. „Biblia a moralność chrześcijańska”. *Studia Nauk Teologicznych*, 4: 89-99.
- Witek, Stanisław. 1983. *Chrześcijańska wizja moralności*. Poznań: Księgarnia św. Wojciecha.

ŁUKASZ PLATA – kapłan diecezji tarnowskiej, rekolekcjonista, absolwent UPJP II – Wydział Teologiczny Sekcja w Tarnowie (2011), licencjat z teologii na tym wydziale (2016). W 2019 roku uzyskał stopień doktora nauk teologicznych w zakresie teologii moralnej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Absolwent podyplomowych studiów „Szkoła Formatorów” przy Ignatianum w Krakowie. Od 2016 roku członek Stowarzyszenia Teologów Moralistów, od 2022 roku adiunkt w Katedrze Teologii Moralnej Fundamentalnej i Ekumenicznej KUL. Pomysłodawca i koordynator projektu www.Ewangelibus.pl. Główne kierunki badań: formacja kandydatów do kapłaństwa, dojrzałość uczuciowa, problematyka cudu, Nowa Ewangelizacja, Katolicka Odnowa Charyzmatyczna.

Wychowanie w rodzinie katolickiej. Refleksja na tle adhortacji *Familiaris consortio* i *Amoris laetitia*

Upbringing in a Catholic family. Reflexion against the background
of the exhortations of *Familiaris consortio* and *Amoris laetitia*

MAŁGORZATA KRÓLCZYK

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Polska

Instytut Teologiczny im. św. Arcybiskupa Józefa Bilczewskiego we Lwowie, Ukraina

malgorzata.krolczyk@upjp2.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0002-1032-3087>

Abstract: Upbringing is part of human nature. It is a great piece of art. It requires not only specialized knowledge and a pedagogical gift but also emotional bonds between a parent and the person who is being educated. People responsible for upbringing should remember that upbringing is not only achieved through words but also the testimony of life. Reflection against the background of the exhortations *Familiaris consortio* and *Amoris laetitia* is to draw attention to the difficulties faced by modern families in raising the young generation. The author draws attention to the role of the Church regarding the upbringing of contemporary youth. Valuable comments and advice can be found in the teachings of Saint John Paul II and Pope Francis. The method of critical text analysis, comparative method and positive lecture were used in the work.

Keywords: upbringing; marriage and family; contemporary challenges; caring for family

Abstrakt: Wychowanie jest wpisane w naturę człowieka. Jest ono wielką sztuką. Wymaga nie tylko specjalistycznej wiedzy, talentu pedagogicznego, ale także więzi uczuciowych pomiędzy wychowującym a wychowywanym. Osoby odpowiedzialne za wychowanie, powinny pamiętać, że wychowuje się nie tyle słowem co świadectwem życia. Celem artykułu: „Wychowanie w rodzinie katolickiej. Refleksja na tle adhortacji *Familiaris consortio* i *Amoris laetitia*” jest zwrócenie uwagi na trudności z jakimi boryka się współczesna rodzina w wychowaniu młodego pokolenia. Autorka zwraca uwagę na troskę Kościoła,

dotyczącą wychowania współczesnej młodzieży. Cenne uwagi można znaleźć w nauczaniu świętego Jana Pawła II i papieża Franciszka. W pracy wykorzystano metodę krytycznej analizy tekstu, metodę porównawczą oraz pozytywnego wykładu.

Słowa kluczowe: wychowanie; małżeństwo i rodzina; współczesne wyzwania; troska o rodzinę

I. Istota i cel wychowania

Wychowanie jest procesem trwającym przez całe życie. Szczególnym miejscem kształtowania osobowości dziecka jest rodzina. Dla małego dziecka to rodzice są autorytetem i całym jego światem. Nie musi szukać wzorów poza domem, bo w nim znajduje wszystko, co nadaje sens jego życiu – miłość rodziców. Miłość ta daje szansę pełnego, osobowego rozwoju. W środowisku rodzinnym dziecko zyskuje pozytywny wzorzec miłości jako daru całkowitego, nieodwołalnego i bezinteresownego. Miłość stoi u podstaw trwałej i nierozrwalnej więzi. Dziecko, które doświadcza w rodzinie miłości, akceptacji, zaufania i poczucia bezpieczeństwa jest szczęśliwe.

Decydujące znaczenie dla rozwoju dziecka ma jego osobowa więź z rodzicami. Tylko w prawdziwie kochającej się rodzinie może właściwie się rozwijać. Wychowanie bez miłości byłoby tylko tresurą, instruktażem lub czymś podobnym, ale nie wypracowaniem autentycznej kultury osoby. Wychowanie moralne ma sens tylko wtedy, gdy dokonuje się w klimacie miłości. Dlatego Jan Paweł II przypomina wszystkim, zwłaszcza odpowiedzialnym za wychowanie młodego człowieka, że nie można żyć bez miłości. Życie człowieka jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość. Jeśli się nie spotka z Miłością i jej nie dotknie, jeśli nie uczyni w jakiś sposób swoją, i nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa. Świadome wybieranie Boga, sprawia, że całe życie małżonków jest liturgią (Jan Paweł II 1979, 10; Marek 2020, 60-61).

Rodzina jest pierwszą i podstawową szkołą społecznienia: w niej jako we wspólnocie miłości, uczynienie z siebie daru jest prawem, nadającym kierunek i warunkującym wzrost. Dar z siebie, który ożywia wzajemną miłość małżonków, staje się wzorem i zasadą składania daru z siebie, co powinno dokonywać się we wzajemnych stosunkach braci i sióstr oraz różnych, współżyjących w rodzinie pokoleń. Tak komunია, jak uczestnictwo codziennie przeżywane w domu, w chwilach radości i w trudnościach, jest najbardziej konkretną, i skuteczną pedagogią dla czynnego, odpowiedzialnego i owocnego włączenia się dzieci w życie społeczne o szerszym zasięgu (Jan Paweł II 1981, 37; Półtawska 2001, 16-19).

Małżonkowie, zawarłszy przymierze miłości małżeńskiej, znajdują się w sytuacji, która wywiera na nich wpływ wychowawczy. Oni sami najpierw

przeżywają swoją sytuację jako wezwanie do wzajemnego wychowania, aby móc kształtować rodzinę jako wspólnotę wychowującą. Współpracując z łaską sakramentu, małżonkowie dorastają sami do tych zadań, które czekają ich jako rodziców: do zadań wychowawczych w stosunku do własnych dzieci. Tych dwóch kierunków wychowania nie można rozdzielić, ponieważ nie można rozdzielić dwóch kierunków miłości: małżeńskiego i rodzicielskiego. Miłość w małżeństwie i rodzinie nie jest czymś danym w postaci gotowej, lecz jest zadaniem, ku któremu małżonkowie nieustannie się wychowują. Jeżeli tego zadania pomyślnie nie spełnią, nie będą w stanie wpływać wychowawczo na rodzinę, a przede wszystkim na swoje dzieci. Można więc stwierdzić, iż wychowanie dzieci zaczyna się na długo przed ich narodzeniem – zależy bowiem ściśle od poziomu wychowania tych, którzy mają być rodzicami. Właśnie w sercu małżeństwa rozpoczyna się istotny proces wychowania człowieka. Najważniejszym, a może jedynym narzędziem w rękach rodziców jest miłość, którą okazują swoim dzieciom i to zanim te jeszcze zaistnieją w wymiarze świata. Niemal wszystko zależy od tego, z jakiej miłości począł się człowiek i w jakim klimacie duchowym, i moralnym jest zanurzony jego porządek. Osobowość człowieka, przychodzącego na świat, kształtuje się bowiem pod wpływem miłości rodziców i jest zależna od stopnia doskonałości tej miłości.

Jan Paweł II podkreśla, iż w wychowaniu chodzi o to, żeby człowiek bardziej stawał się człowiekiem – o to, ażeby bardziej był, a nie tylko miał. Ważne, aby umiał bardziej być nie tylko z drugimi, ale i dla drugich (Jan Paweł II 1997, 921; Pieja 2018, 129-131). Sobór Watykański II w deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim stwierdza, że wychowanie zmierza do kształtowania osoby ludzkiej w kierunku jej ostatecznego celu, a równocześnie dla dobra społeczeństwa i Kościoła przez harmonijny rozwój wrodzonych właściwości fizycznych, intelektualnych i moralnych (Sobór Watykański II 1965, 1). Wiele cennych uwag na temat wychowania można znaleźć w nauczaniu świętego Jana Pawła II i papieża Franciszka.

2. Wychowanie integralne człowieka

Wychowanie człowieka powinno dokonywać się na wielu płaszczyznach. Integralne wychowanie to takie, które obejmuje podstawowe sfery człowieczeństwa: fizyczną (Królczyk 2010, 119-131) psychiczną, moralną, społeczną, kulturową i religijną. Punktem wyjścia w wychowaniu młodego człowieka jest godność osobowa (Łobacz 2014; Skrzypczak 2023, 14-18) Szczególną rolę w wychowaniu pełni rodzina.

Rodzina w ujęciu Jana Pawła II jest powołana do służby życiu i do miłości – tej miłości, którą rodzice pojmują jako dar z siebie i która jest dla nich nie-

odzowną przesłanką do przekazywania dzieciom subtelnego i jasnego wychowania seksualnego (Jan Paweł II 1981, 36; Jancewicz 2021, 169-171). Dlatego też wychowanie do czystości jako cnoty jest nieodzowne, ponieważ doprowadza ono osobę do prawdziwej dojrzałości i uzdalnia ją do szanowania, i rozwijania oblubieżnego sensu ciała. Integralne wychowanie ma zatem doprowadzić dziecko do znajomości zasad moralnych i uznania ich za konieczną i cenną gwarancję odpowiedzialnego wzrostu osobowego w dziedzinie ludzkiej płciowości. Przykładna zgoda rodziców, harmonia w domowym współżyciu, miłość, rozumienie i akceptacja to te elementy, które należy przyjąć jako konieczne warunki optymalnego przygotowania dziecka do podjęcia ról małżeńskich i rodzinnych¹.

W obliczu kultury, która na ogół „banalizuje” płciowość ludzką, interpretując ją i przeżywając w sposób ograniczony, i zubożony, odnosząc ją jedynie do ciała i egoistycznej przyjemności, posługa wychowawcza rodziców musi skupić się zdecydowanie na kulturze życia płciowego, aby była ona prawdziwie i w pełni osobowa. Płciowość jest w istocie bogactwem całej osoby – ciała, uczuć i duszy – ujawniającym swe głębokie znaczenie w doprowadzeniu osoby do złożenia daru z siebie w miłości. Wychowanie seksualne, stanowiące prawo i podstawowy obowiązek rodziców, winno dokonywać się zawsze pod ich troskliwym kierunkiem zarówno w domu, jak i w wybranych, i kontrolowanych przez nich ośrodkach wychowawczych. W tym sensie Kościół potwierdza prawo pomocniczości, które szkoła obowiązana jest przestrzegać, współpracując w wychowaniu seksualnym, w takim samym duchu, jaki ożywia rodziców (Jan Paweł II 1981, 37). Jan Paweł II zwraca się do kapłanów, aby byli oparciem dla rodziny w jej trudnościach i cierpieniach, by towarzyszyli jej członkom, pomagali im w widzeniu życia w świetle Ewangelii. Kapłan ma być jak ojciec, brat, pasterz i nauczyciel. Powinien wspomagać rodziny środkami łaski i oświecać światłem prawdy (Jan Paweł II 1981, 73).

Poprzez sakrament małżeństwa zadanie wychowawcze rodziców nabiera godności i charakteru powołania, stając się prawdziwą i w ścisłym sensie „po-

¹ Przykład z życia pewnej rodziny. Trudności zaczęły się przed śmiercią matki. Córka wychodziła z domu na imprezy. Najważniejsi byli koledzy i koleżanki, a także alkohol. Kiedy poszła do liceum ogólnokształcącego, zaczęła wagarować, wracać późną nocą do domu. I nagle przyszła śmierć matki. Sytuacja się jeszcze pogorszyła. Ojciec został z trójką dzieci (córka i starszy syn – nastolatki i młodszy 5-letni syn, budowa domu, trudności wychowawcze). Ojciec jednak nie poddaje się, szuka wyjścia z sytuacji, zawierza wszystko Bogu. Tata dużo się modli, przynosi córkę do szkoły z internatem o 100 kilometrów od domu. Odcina od złego towarzystwa. Tam córka poznaje wspaniałe osoby, które należą do Odnowy w Duchu Świętym. Wprowadza tam też swojego starszego brata, który też wcześniej pobłądził. W czasie pielgrzymki do Medziugorie poznaje wspaniałego, przyszłego męża. Obecnie jest dobrą żoną i matką dwójki dzieci, nie pije, nie pali, należy do Kręgu Rodzin. Dzieci wychowuje w wierze. Dzięki temu, że ojciec zawalczył o los dzieci, z pomocą Bożą uratował je. Odniósł sukces wychowawczy – na podstawie wywiadu autora z rodziną dnia 7 stycznia 2022 roku.

sługą” Kościoła w dziele budowania jego członków. Doniosłość i zaszczytność wychowawczej posługi rodziców chrześcijańskich jest tak wielka, że św. Tomasz z Akwinu nie waha się zestawiać jej z posługą kapłańską: „Niektórzy krzewią i podtrzymują życie duchowe wyłącznie poprzez posługę duchową. To odnosi się do sakramentu kapłaństwa; inni czynią to zarówno w stosunku do życia fizycznego, jak i duchowego, co ma miejsce w przypadku sakramentu małżeństwa, w którym mężczyzna z kobietą łączą się, ażeby wydać na świat potomstwo i wychować je na chwałę Bożą” (Jan Paweł II 1981, 38).

Naukę o wychowaniu w rodzinie kontynuuje papież Franciszek. W adhortacji *Amoris laetitia*, rozdział siódmy poświęca rodzicom i wychowaniu dzieci. Wiele tutaj jest ciekawych spostrzeżeń i rad pedagogicznych. Papież w jasny sposób wyraża wartość i potrzebę funkcji wychowawczej rodziny, która wymaga nieustannej ewolucji. Rodzina ma być miejscem wsparcia, towarzyszenia i prowadzenia. Musi na nowo odkrywać swoje metody i znajdować nowe środki (Franciszek 2016a, 260).

Działania wychowawcze nie są próbą obsesyjnego kontrolowania dzieci, ale przede wszystkim mają zrodzić w dziecku z wielką miłością procesy dojrzewania w jego wolności, uczeniu się, kompleksowym rozwoju, pielęgnowaniu prawdziwej autonomii. Tylko w ten sposób dziecko będzie miało w sobie cechy, których potrzebuje, aby umieć się bronić oraz działać inteligentnie i przebiegle w trudnych okolicznościach życia (Franciszek 2016a, 261). Papież zwraca uwagę, że jeśli rodzic będzie obsesyjnie kontrolował każdy ruch dziecka, to będzie się starał jedynie zapanować nad jego przestrzenią. W ten sposób nie wychowa go ani nie umocni, nie przygotuje go do stawienia czoła wyzwaniom. Zatem wielkim pytaniem nie jest, gdzie fizycznie jest dziecko, z kim przebywa w danej chwili, ale gdzie jest w sensie egzystencjalnym, gdzie się mieści z punktu widzenia swoich przekonań, swoich celów, swoich pragnień, swoich planów życiowych. Dlatego pyta rodziców czy starają się zrozumieć, gdzie naprawdę są dzieci w swojej wędrówce? Gdzie naprawdę jest ich dusza, czy wiedzą? A przede wszystkim – czy chcą to wiedzieć? (Franciszek 2016a, 261).

Papież podkreśla, aby w wychowaniu kierować się odpowiedzialną wolnością, która potrafi podejmować rozsądne i inteligentne decyzje. Wychować należy tak, aby wychowanek zrozumiał, że wolność jest ogromnym darem (Franciszek 2016a, 262). Wolność jest czymś wspaniałym, ale można ją utracić. Edukacja moralna jest kultywowaniem wolności poprzez postanowienia, motywacje, zastosowania praktyczne, bodźce, nagrody, przykłady, wzory, symbole, refleksje, zachęty, korygowanie sposobu działania i dialogi, pomagające osobom w rozwijaniu tych stałych zasad wewnętrznych, które mogą popychać do spontanicznego czynienia dobra (Franciszek 2016a, 267; Wyszyński 2020, 278-285).

Papież Franciszek zwraca także uwagę, na konieczność etycznej edukacji dzieci. Winna ona ukazać dziecku, że warto czynić dobro, bo jest to także korzystne dla tego, kto je czyni. Dziś często nieskuteczne jest proszenie o coś, co wymaga wysiłku i wyrzeczenia, bez wyraźnego ukazania dobra, które można w ten sposób osiągnąć (Franciszek 2016a, 265). Dziecko jednak musi wiedzieć, że rodzice chcą jego dobra i są godni zaufania.

Franciszek podkreśla, że kiedy dziecko już nie czuje, że jest cenne i ważne dla swoich rodziców, pomimo tego że nie jest doskonale lub nie dostrzega, że otaczają je prawdziwą troską, wówczas powstają w nim głębokie rany, powodujące wiele trudności w jego dojrzewaniu. Ta nieobecność i emocjonalne zaniedbanie, powoduje głębsze cierpienie niż ewentualne napomnienie, jakie mogłoby otrzymać z powodu złego działania (Franciszek 2016a, 263).

Ojciec św. Franciszek, mówi także o wartości sankcji jako bodźcu wychowawczym. Dziecko winne być napominane z miłością. Czuje ono wtedy, że jest w kręgu zainteresowania, dostrzega, że jest kimś, spostrzega, iż jego rodzice uznają jego możliwości. Nie chodzi o to, aby rodzice byli nieskazitelni, ale by potrafili pokornie uznać swoje ograniczenia i okazać swoje osobiste wysiłki, ku temu, aby być lepszymi. Jednak świadectwem, którego dzieci potrzebują ze strony rodziców, jest to, by nie ulegali i nie dawali się ponieść złości. Dziecko, które popełnia zły czyn musi być napomniane, ale nigdy jako wróg, czy ktoś na kim rozładowywana jest własna agresja. Ponadto, osoba dorosła powinna uznać, że niektóre występki związane są z kruchością i ograniczeniami właściwymi wiekowi. Dlatego szkodliwa byłaby postawa nieustannie karząca, która nie pomogłaby w dostrzeżeniu zróżnicowanej powagi działań, powodując zniechęcenie i podrażnienie. Ojcowie, nie powinni pobudzać do gniewu swoich dzieci (por: Ef 6,4; Kol 3,21; Franciszek 2016a, 269). Ważne jest aby dyscyplina nie stała się okaleczeniem pragnienia, ale była bodźcem, by zawsze iść dalej. Trzeba znaleźć równowagę między dwiema skrajnościami. Jedną byłoby usiłowanie budowania świata na miarę pragnień dziecka, które dorasta, czując się podmiotem praw, ale nie obowiązków. Inną skrajnością byłoby ukierunkowanie go ku życiu bez świadomości swej godności, swej unikalnej tożsamości i swych praw, w udręce obowiązków, i przymusie realizacji pragnień innych osób (Franciszek 2016a, 270; 2019, 219; Wyszynski 2020, 71-74).

W wychowaniu bardzo ważna jest cierpliwość i wzajemny szacunek. Gdy proponujemy wartości, trzeba iść krok po kroku, czynić postępy na różne sposoby, w zależności od wieku i konkretnych możliwości osób. Nie można stosować sztywnych i niezmiennych metod (Franciszek 2016a, 273; Orzeszyna 2007, 137-158).

Duże znaczenie wychowawcze mogą mieć także trudne i ciężkie chwile życia rodzinnego. Dzieje się tak na przykład, gdy przychodzi choroba. Wówczas mogą umocnić się więzi rodzinne. Trzeba jednak pamiętać, że wycho-

wanie, w którym chroni się przed wrażliwością na ludzką chorobę, powoduje oschłość serca. I sprawia, że dzieci stają się „znieczulone” na cierpienie innych, niezdolne do zmierzenia się z cierpieniem i doświadczania ograniczeń (Franciszek 2016a, 277; 2020, 48).

Rodzina jest pierwszą szkołą wartości ludzkich, w której można się nauczyć dobrego korzystania z wolności. Jednakże, proces wychowania dzieci w rodzinie bywa utrudniony przez szkodliwą inwazję nieproszonych gości, którzy wdzierają się do domów przez ekrany telewizorów i komputerów. Papież podkreśla, iż czasami te środki oddalają nas od siebie, a nie zbliżają, jak na przykład, kiedy w porze posiłku każdy zajmuje się swoim telefonem komórkowym lub kiedy jedno z małżonków zasypia, czekając na drugiego, który spędza całe godziny przy jakimś urządzeniu elektronicznym (Franciszek 2016a, 278; Zwoliński 2014, 41-52). Dlatego bez wątpienia potrzeba w rodzinie rozsądnego podejścia do korzystania z urządzeń elektronicznych, aby nie burzyły one harmonii rodzinnej. Nie można więc ignorować zagrożenia nowych form komunikacji dla dzieci i młodzieży, które czasem stają się bezwolne, wyrwane z realnego świata. Ten „autyzm technologiczny” łatwiej naraża je na manipulacje tych, którzy chcą wejść w głębię ich życia z egoistycznymi interesami (Franciszek 2016a, 278). Koniecznym jest nauczenie także współczesnego człowieka kultury korzystania z mediów.

Papież Franciszek przypomniał, że Kościół popiera edukację seksualną, jednakże taką, która jest mądra, pozytywna w kontekście wychowania do miłości i wzajemnego daru z siebie, szerzy kulturę skromności, a nie skupia się na zachęcie do tzw. „bezpiecznego seksu”. Wyrażenie to sugeruje negatywny stosunek do naturalnego, prokreatywnego celu seksualności, tak jakby ewentualne dziecko było wrogiem, przed którym trzeba się bronić. W ten sposób zdaniem Franciszka krzewiona jest narcystyczna agresja, a nie życzliwość wobec dziecka. Nieodpowiedzialna jest wszelka zachęta kierowana do nastolatków, aby bawić się swoim ciałem i swoimi pragnieniami, tak jak gdyby osiągnęli już dojrzałość, wartości, wzajemne zaangażowanie i cele właściwe małżeństwu. W ten sposób beztrąsko zachęca się ich do używania innej osoby jako przedmiotu eksperymentów, aby zrekompensować braki i wielkie ograniczenia. Tymczasem ważne jest, aby ich nauczyć drogi prowadzącej przez różne przejawy miłości, wzajemnej troski, szacunku naznaczonego czułą troską, bogatego w znaczenia komunikowania się. Wszystko to przygotowuje do pełnego i hojnego daru z siebie, który wyrazi się po ślubie w darze ciała. Zjednoczenie seksualne w małżeństwie przejawia się wówczas jako znak zaangażowania całościowego, ubogaconego całą wcześniejszą drogą (Franciszek 2016a, 283; Dziewiecki 2011, 15-19).

Papież zwrócił uwagę także na konieczność wychowania religijnego w rodzinie. Mimo różnych trudności, jakie napotyka rodzina w przekazywaniu

wiary, „musi pozostać miejscem, w którym uczymy się dostrzegania motywów i piękna wiary, modlitwy oraz służby innym. Zaczyna się to od chrztu, w którym, jak powiedział św. Augustyn, matki, które wychowują swoje dzieci «współdziałają z Kościołem w tych świętych narodzinach»” (Franciszek 2016a, 287).

Wychowanie w wierze winno być dostosowane do każdego dziecka. Rodzice powinni być wzorem wiary dla swoich dzieci. Papież podkreśla, iż rodzice, którzy chcą wspomagać wiarę swoich dzieci muszą dostrzegać zachodzące w nich zmiany, wiedząc, że doświadczenie duchowe nie może być narzucone, ale zaproponowane ich wolności. Ważne znaczenie ma to, aby dzieci widziały w konkretny sposób, że dla ich rodziców modlitwa jest naprawdę ważna. Dlatego wspólna modlitwa dzieci z rodzicami może mieć większą siłę ewangelizacyjną niż wszelkie katechezy i pouczenia (Franciszek 2016a, 288; Dziewiecki 2011, 203-213).

Aby rodzina była domowym Kościołem i ewangelicznym zaczynek, trzeba, aby wszyscy sobie pomagali, aby nauczyli się zdejmować sandały wobec świętej ziemi drugiego człowieka (por. Wj 3,5). Trzeba troszczyć się o siebie nawzajem, gdyż jesteśmy w tej samej łodzi i zmierzamy do tego samego portu, którym jest niebo (Franciszek 2013, 99; 2016b, 148).

3. Współczesne trudności wychowawcze

Współczesna rodzina, dotknięta jest wielorakimi kryzysami. Można zaobserwować, iż coraz więcej trudności sprawia ludziom realizowanie miłości małżeńskiej i wychowanie dzieci. Wartości moralne są spychane na margines życia społecznego. Sługa Boży Franciszek Blachnicki z niepokojem zauważał, że przykazania Boże stały się pośmiewiskiem, a podstawowe normy etyczne, w tym te w dziedzinie szóstego przykazania są lekceważone, zwłaszcza wśród dzieci i młodzieży (Blachnicki 2001, 24; Dziewiecki 2013, 77-78). Dlatego też realizacja przysięgi małżeńskiej w dzisiejszej cywilizacji jest bardzo trudna. Profesor Wanda Półtawska zwraca uwagę, iż rodzinę rozbija antycywilizacja – zanurzona w egoizmie, nie tworzy żadnej więzi. Małżonkowie chociaż żyją obok siebie, to nie jednoczą się, ale dzieli ich coraz więcej. Kiedy przychodzą kryzysy rozstają się, bo przepaść wywołana egoizmem staje się między nimi coraz głębsza i nie łączy ich nic, co mogłoby stanowić porozumienie i trwałe fundament. Zgarniają skarby tego świata, które wabią ich łatwizną i rozkoszą, i gubią samych siebie. I gdy rozchodzą się jak dwa, w odmienną stronę, płynące nurty – każdy w pogoni za własną przyjemnością – bywa, że między nimi porzucone zostają dzieci samotne, jak na bezludnej wyspie (Półtawska 2003, 82; Wojtyła 1999, 63-67). Konsumpcja stała się sprawą centralną w życiu

większości rodzin. Warto zwrócić uwagę, iż są małżeństwa, które nie zważając na rodzinę, wyjeżdżają do pracy za granicę, by polepszyć i tak już wysoki standard życiowy. Motywem tego jest pewnego rodzaju zachłanność, a czasem także egoizm i ucieczka od obowiązków małżeńskich i rodzinnych. Taka sytuacja nie sprzyja procesowi wychowawczemu w rodzinie. Trzeba podkreślić, że długa rozłąka z przyczyn ekonomicznych negatywnie oddziałuje na małżeństwo i rodzinę, i jest zagrożeniem, a często także powodem ich rozpadu. Małżonkowie, żyjący z dala od siebie, nie zdają sobie sprawy, ile pułapek i zagrożeń na nich czyha. Rozłąka przyczynia się do powstawania bardzo złożonych przeżyć oraz postaw psychicznych, będących skutkiem zerwania bezpośrednich więzi duchowych. Przeżycia te rodzą poczucie osamotnienia, tęsknoty, nostalgii, wywierają bardzo silny wpływ na życie małżeńskie i rodzinne. Często prowadzą także do rozpadu małżeństwa (Królczyk 2013, 185).

Infantylicyzacja kultury sprawia, że oferty dla dorosłych stały się atrakcyjne, modne także wśród małoletnich odbiorców. Brak więzi w rodzinie jest powodem wielu negatywnych zachowań i trudności wychowawczych dzieci i młodzieży. Przeciętny, młody człowiek kultywuje zamiłowanie, wręcz obsesję na punkcie dóbr materialnych. Żyje pod presją ciągłego pragnienia zdobywania coraz to nowych przedmiotów, wyższych form technologii i podążania za modą. Wśród młodych ludzi panuje nacisk na to, aby mieć najlepszy telefon, markowe ubrania i dużo „kasy”. Jeśli ktoś tego nie posiada jest wyśmiewany, poniżany i odepchnięty przez rówieśników. Czasem odnosi się wrażenie, jakby życie polegało tylko na tym, aby dużo mieć i biegać po supermarketach, i napełniać koszyki kolorowymi produktami. Wartość człowieka mierzy się tylko jego stanem portfela (Łobacz 2014, 120; Szafulski 2021, 137-142). Pogoń za przyjemnościami sprawia, że młodzi nie myślą o zdobywaniu wiedzy, tylko o zaspokajaniu potrzeb konsumpcyjnych. Dzieci niejednokrotnie kpią ze swoich ambitnych rówieśników, twierdząc: „po co się uczyć, skoro świadcstwo można sobie kupić”. M. Łobacz podkreśla, iż żyjąc w świecie odartym z norm, regulujących stosunek człowieka do człowieka i do samego siebie, młodzi są najbardziej głodni miłości, czułości i poczucia bezpieczeństwa. Poszukując tych wartości, uciekają często w świat erotomanii, narkotyków, konsumpcjonizmu, w agresję wobec innych czy samego siebie (Łobacz 2014, 43-47). Takie zachowania sprawiają wiele kłopotów wychowawczych w domu i szkole.

Trudności wychowawcze, na jakie napotykają rodzice i nauczyciele, wynikają głównie z hedonizacji życia. Hedonizm banalizuje ludzkie więzi i pozbawia je prawdziwej, autentycznej wartości i piękna. Niestety hedonizacja sprawia, że młody człowiek w coraz mniejszym stopniu kreuje własne życie. W społeczeństwie, naznaczonym hedonizmem, podstawowym kierunkiem działań jest poszukiwanie i maksymalizowanie przyjemności i zabawy przez

urynkowaną kulturę techniczną, tworzoną przez specjalistów od reklamy, mody i show- biznesu (Franciszek 2020b, 60-61; Kuby 2013, 281).

Papież Franciszek przestrzega jednak, abyśmy nie ulegali bałwochwalstwu pieniądza. Nie możemy pozwolić, aby pieniądz zapanował nad nami i naszymi społeczeństwami. Małżonkowie nie mogą pozwolić, aby pogoń za dobrobytem pozbawiła ich wrażliwości i spokoju (Franciszek 2013, 55). Taka postawa nie sprzyja procesowi wychowawczemu dzieci i młodzieży.

Także Jan Paweł II przestrzegał ludzi młodych przed poddaniem się złudnym urokom konsumizmu. Taka postawa utrudnia angażowanie się w życie po stronie prawdziwych wartości, prowadzi do unikania wysiłku, oddawania się w moc niekontrolowanych popędów, a w końcu ucieczki od odpowiedzialności w złudny świat alkoholu, narkotyków, obojętności i cynizmu, a nawet gwałtu i przemocy (Jan Paweł II 1994, 13).

Kolejną trudnością w wychowaniu, na jaką napotykają współcześni rodzice, jest ekranizacja życia. Coraz częściej zdarza się, że już nawet kilkuletnie dzieci, spędzając kilka godzin dziennie przed komputerem, mają dostęp do stron pornograficznych w Internecie, a mimo to ich rodzice nie reagują. Korzystając z komputera bez obecności i kontroli rodziców, młodzi są narażeni na szkodliwe bodźce (psychiczne, erotyczne) nie tylko w Internecie, ale też w wielu grach komputerowych. W konsekwencji prowadzi to do pogubienia się, popadnięcia w uzależnienie, osłabienie woli i osobowości, a także wrażliwości moralnej.

Wpływ mediów na życie współczesnego człowieka jest coraz bardziej wszechogarniający, a nawet inwazyjny i rodzi problemy natury religijnej, moralnej i społecznej. Prowadzi do tego, że młody człowiek nie ma czasu dla Boga, traci również umiejętność samodzielnego myślenia i wypowiedzania swoich opinii. Sprzyja także tworzeniu się tzw. „medialnej moralności” (Lepa 2003, 144). Zwłaszcza dzieci urzeczone i bezbronne wobec świata i osób dorosłych w naturalny sposób gotowe są przyjąć to, co im proponuje mały ekran. Problem uzależnienia ekranowego nasilił się zwłaszcza po pandemii, która pojawiła się na świecie w 2019 roku i przyniosła wiele szkód rodzinie².

² Przykład z życia pewnej rodziny. Chłopak chodzi do liceum ogólnokształcącego o. pijarów, ale nie kończy szkoły, gdyż dużo wagaruje i się nie uczy. Potem uczęszcza do technikum samochodowego, też go nie kończy. Następnie zalicza trzy szkoły zawodowe, żadnej nie kończy. Dlaczego? Najważniejsi są koledzy, koleżanki, papierosy, alkohol, narkotyki. Przystaje chodzić do kościoła (a był wcześniej ministrantem). Następnie w domu pojawia się policja, gdyż są kradzieże, wynoszenie cennych przedmiotów, by sprzedać i uzyskać pieniądze na używki. Ojciec jest załamany. Zaczyna szukać pomocy, gdyż na rodzinę nie może liczyć. Oddaje syna na 3 miesiące do szpitala na leczenie, jednak po powrocie jest jeszcze trudniej. Policja ponownie przychodzi do domu, szuka syna... W końcu ojciec znajduje wspólnotę Cenakolo „Wieczernik”. Tam syn zostaje przyjęty, dostaje „anioła stróża” 24 godziny na dobę. Jest modlitwa i praca (*ora et labora*) i dyscyplina; nie ma telefonu, więc i kontaktu z rodziną, i kolegami, nie ma Internetu, nie ma pieniędzy. Po kilku latach Mirek

W wychowaniu młodego pokolenia, bardzo ważne jest świadome podejście rodziców i opiekunów. Niezbędna jest umiejętność zarządzania własnymi emocjami i zapewnienie dzieciom bezpiecznych warunków do rozwoju. Wychowanie powinno być przepełnione miłością i odpowiedzialnością. Istotna jest także otwarta komunikacja i pozytywne nastawienie najbliższych. Jeśli dom będzie zbudowany na skale, którą jest Chrystus, wówczas rodzina może pokonać wiele trudności i kryzysów.

4. Specyfika wychowania religijnego w rodzinie

Tradycyjna rodzina żyjąca według Ewangelii, wartości moralnych i praktyk religijnych jest dzisiaj wyśmiewana. Wobec takich ataków nie można pozostać obojętnym. Należy więc przypomnieć czym jest rodzina i przywrócić jej wychowawczą rolę.

Rodzina jest wspólnotą, która stanowi naturalne i niepowtarzalne środowisko, w którym człowiek rodzi się, rozwija i dorasta. Rodzina jest szkołą nieustającą, w której wychowanie do miłości odbywa się nie poprzez wpajanie samych pojęć, ale przez konkretne doświadczenie. Dziecko może uczyć się w rodzinie miłości czynnej już od wczesnego dzieciństwa. Jest to trening woli, pomagający w wyborach dobra drugiego człowieka, brata, siostry, rówieśnika. Jan Paweł II w adhortacji *Familiaris consortio* zwraca uwagę, iż rodzinę ze społeczeństwem łączą żywotne i organiczne więzi. Stanowi ona jego podstawę i stale je zasila poprzez swe zadanie służenia życiu. W rodzinie bowiem rodzą się obywatele i w niej znajdują pierwszą szkołę tych cnót społecznych, które stanowią o życiu i rozwoju samego społeczeństwa (Jan Paweł II 1981, 42).

W liście do rodzin święty Jan Paweł II wskazuje, iż rodzina jest drogą Kościoła, pierwszą i z wielu względów najważniejszą. Jest drogą powszechną, szczególnie, jedyną i niepowtarzalną tak, jak niepowtarzalny jest każdy człowiek. Rodzina jest tą drogą, od której nie może się on odłączyć. Wszak normalnie każdy z nas w rodzinie przychodzi na świat, można więc powiedzieć, że rodzinie zawdzięcza sam fakt bycia człowiekiem (Jan Paweł II 1994, 2; 2008, 209-212).

Sobór Watykański II w *Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele* ukazuje świętość małżeństwa i rodziny. Jest to wspólnota życia i miłości małżeńskiej,

zupełnie się zmienia, zaczyna nowe życie. Zostaje „aniołem stróżem” dla innych, uzależnionych chłopców, daje świadectwa wyjścia z nałogu w różnych szkołach i kościołach. Jest przykładem, jak z Bożą pomocą można wyjść z nałogu i stać się wartościowym człowiekiem. Zapytałam ojca, jaką radę dałby rodzicom? Odpowiedział: „Nie poddawać się, walczyć do końca, zaufać Bogu. Chodzić z dziećmi do kościoła, uczyć wiary, szacunku, miłości do Boga i bliźniego, przyjmować sakramenty, być wzorem dla swoich dzieci – na podstawie wywiadu autora z rodziną dnia 7 stycznia 2022 roku.

ustanowiona przez Stwórcę, i wyposażona w prawa. Powstaje ona na mocy przymierza małżeńskiego, czyli nieodwołalnej zgody osobowej. W ten sposób przez akt ludzki, w którym małżonkowie przekazują i przyjmują siebie nawzajem, powstaje za zrządzeniem Boskim instytucja trwała również wobec społeczeństwa. Węzeł ten, święty ze względu na dobro zarówno małżonków i potomstwa, jak i społeczeństwa, nie zależy od sądu ludzkiego. Bóg jest twórcą małżeństwa, wyposażonego w różne dobra i cele (Sobór Watykański II 1965, 48; Jan Paweł II 2008, 285-286).

Małżeństwo jest komunią miłości dwojga osób, które łączą się w jedno serce, jedno ciało i jedną duszę. Ten, kto kocha na podobieństwo Jezusa, nieustannie okazuje to osobie kochanej poprzez gesty, spojrzenie, listem i na wiele innych sposobów. Prawdziwa miłość nie odpoczywa, nie robi sobie przerw, nie ma dnia wolnego. Nie można miłości wyrazić na zapas! Im bardziej kochamy drugą osobę, tym lepiej zdajemy sobie sprawę z tego, że potrzebuje ona nowych znaków miłości, że cieszy się tymi znakami i że cierpi wtedy, gdy nie doświadcza, że wciąż ją kochamy (Dziewiecki 2012, 16-17; Zwoliński 2017, 167-172).

Małżonkowie, mając udział w stwórczej miłości Bożej, są odpowiedzialni za przyszłość tego świata, który tym będzie lepszy, im większy będzie wkład ich miłości. Arcybiskup Lwowa św. Józef Bilczewski, w liście pasterskim o małżeństwie, zwraca uwagę, iż moc główna i trwałość związku małżeńskiego pochodzi nie z samej woli męża ani woli jego żony, ale przede wszystkim z woli Boga. Trzy wole, weszły w pierwszy związek małżeński w raju i odtąd mają tworzyć każdą następną umowę małżeńską: najświętsza wola Boża, wolna wola mężczyzny i wolna wola niewiasty, z tego też powodu wola Boża wchodzi i umacnia węzeł małżeński. Człowiek, który by się odłączył od swojej żony, odłącza się równocześnie od Boga, i kobieta, która by się odłączyła od swego prawowitego męża, odłącza się równocześnie od Boga, wówczas deprecją oni już nie prawo czysto ludzkie, ale prawo Boskie (Bilczewski 2005, 220). Miłość Trójjedynego Boga i wzajemna miłość małżonków są ze sobą ściśle związane.

Papież Franciszek podkreśla, iż małżeństwo, to cenny znak, bo kiedy mężczyzna i kobieta zawierają sakrament małżeństwa, Bóg niejako „odzwierciedla się” w nich, nadaje im własne rysy i niezatarty charakter swojej miłości. Małżeństwo jest ikoną miłości Boga do człowieka (Franciszek 2016a, 121). Sakramentalne małżeństwo jest najlepszym miejscem do realizacji tego powołania. Papież Franciszek przypomina, iż Bóg nie stworzył człowieka do życia w samotności, ale do szczęścia, by dzielić swoje pielgrzymowanie z inną osobą, która byłaby wobec niego komplementarna. Bóg jednoczy serce kobiety i mężczyzny, którzy kochają siebie nawzajem i łączy je w jedność, i nierozdzielność. Oznacza to, że celem małżeństwa jest życie razem na zawsze i miłowanie się na zawsze (Franciszek 2015, 1; Wojtyła 1986, 30-34).

Święty Józef Bilczewski podkreśla, iż łaska sakramentalna małżeństwa, uszlachetnia serca i dusze małżonków, dając im siły nadprzyrodzone do walki życiowej, do poświęcenia się wzajemnego co dzień i zawsze aż do śmierci (Bilczewski 2005, 224).

Miłość jest fundamentem życia małżeńskiego i rodzinnego. Szczęście rodziny zależy od tego, na ile każdy z członków rodziny żyje miłością do Boga i do bliźnich. Miłość trzeba pielęgnować, aby mogła trwać. Traktowanie małżeństwa jako jednej z dróg do świętości daje słuszne nadzieje na szczęśliwe życie małżeńskie i rodzinne, a także na wieczną szczęśliwość. Papież Franciszek podkreśla, iż w małżeństwie powinno się troszczyć o radość i piękno miłości. Kiedy docenimy wartość drugiej osoby, wówczas potrafimy się razem cieszyć, nawet gdy przychodzą ciężkie chwile. Małżeństwo jest połączeniem radości i trudów, napięć, i odpoczynku, cierpienia i swobody, zadowolenia, i poszukiwań, kłopotów i przyjemności, zawsze na drodze przyjaźni, która pobudza małżonków, by troszczyć się jedno o drugie, świadcząc sobie wzajemną pomoc i posługę (Franciszek 2016a, 26; 2020a, 128-129).

Małżonkowie muszą sobie uświadomić, iż rozwijanie miłości i dbanie o jej piękno jest ich moralnym obowiązkiem. Święty arcybiskup Lwowa apeluje, aby małżonkowie troszczyli się, by na ognisku domowym nigdy nie zgasł święty ogień miłości Boga, żeby ten ogień święty wciąż i wciąż odżywiali wspólnymi modlitwami, wspólnym przyjmowaniem sakramentów, gdyż on jeden skutecznie wyniszcza zarazki samolubstwa, podtrzymuje miłość, wierność małżeńską, czyni dom miłym przybytkiem, choćby był najmniejszy i najbiedniejszy (Bilczewski 2005, 242; Szpytma 2014, 71-77).

Trzeba pamiętać, iż człowiek odpowiedzialny nie podejmuje działań, które wyrządzałyby krzywdę osobie ukochanej albo godziły w miłość. O radość i piękno miłości powinni troszczyć się wszyscy członkowie rodziny. Święty Józef Bilczewski wzywa rodziców, aby byli doradcami swoich dzieci. Ostrzega, aby córkę swoją nie wydawali za mąż za człowieka, za którym nic więcej nie przemawia, jak tylko to, że ma majątek i stanowisko. Apeluje także aby syna nie żenili dla samych bogactw, dla ułatwienia sobie kariery na świecie. Mają przyuczać dzieci od młodości, że życie nie jest zabawą, ale wielkim zadaniem, że wszystko w nim należy mierzyć miarami wieczności, bo te jedynie są trwałe i niezniszczalne. Na posag mają dać dzieciom przede wszystkim wiele miłości, dobroci, żeby starczyły i na dni radosne, i na te, których będzie więcej, na dni bolesne (Bilczewski 2005, 242).

Rodzina jest pierwszą, lecz nie jedyną ani wyłączną wspólnotą wychowującą: już wymiar wspólnotowy, obywatelski i kościelny człowieka wymaga oraz prowadzi do dzieła szerszego i określonego, będącego owocem uporządkowanej współpracy różnych czynników wychowawczych. Wszystkie te czynniki są konieczne, nawet jeśli każdy może i powinien działać wedle własnej

kompetencji, wnosząc sobą właściwy wkład. Zadanie wychowawcze rodziny chrześcijańskiej zajmuje więc miejsce bardzo ważne w duszpasterstwie organicznym: zakłada to nową formę współpracy rodziców ze wspólnotami chrześcijańskimi oraz rozmaitych grup wychowawczych z duszpasterzami. W tym sensie odnowa szkolnictwa katolickiego musi zwrócić szczególną uwagę tak na rodziców uczniów, jak i na tworzenie doskonałej wspólnoty wychowującej. Prawo rodziców do wyboru wychowania, zgodnego z wyznawaną przez nich wiarą, winno być bezwzględnie zabezpieczone (Jan Paweł II 1981, 40; Grzybek 2007, 34).

Państwo i Kościół mają obowiązek służenia rodzinom wszelkimi, możliwymi formami pomocy, aby mogły prawidłowo wypełnić swe zadania wychowawcze. W tym celu, zarówno Kościół, jak i państwo winny tworzyć i popierać te instytucje, i taką działalność, których słusznie domagają się rodziny: pomoc winna być proporcjonalna do niewystarczalności rodziny. A zatem ci wszyscy, którzy w społeczeństwie stoją na czele szkolnictwa, nie powinni nigdy zapominać, że rodzice zostali ustanowieni przez samego Boga pierwszymi i głównymi wychowawcami dzieci, i że ich prawo jest niezbywalne. Jednakże dopełnieniem praw rodziców jest spoczywająca na nich poważna powinność głębokiego zaangażowania się w nawiązanie serdecznego i czynnego kontaktu z nauczycielami i kierownictwem szkoły. Jeżeli w szkołach naucza się ideologii przeciwnych wierze chrześcijańskiej, rodziny, o ile to możliwe, przy pomocy różnych form zrzeszeń rodzinnych, muszą ze wszystkich sił i z całą umiejętnością pomóc młodym, ażeby ci nie oddalili się od wiary. W tym przypadku rodzina potrzebuje szczególnej pomocy duszpasterzy, którym nie wolno zapomnieć, że rodzice mają nienaruszalne prawo do powierzenia dzieci wspólnocie kościelnej (Jan Paweł II 1981, 40).

Miłość małżeńska zakłada i wymaga, aby kobieta i mężczyzna wzajemnie się szanowali. Albowiem miłość nigdy nie niszczy, ale buduje. Przejawem tej miłości jest czuła troska o drugiego człowieka. Papież Franciszek apeluje, aby małżonkowie, troszcząc się o piękno miłości, nauczyli się uważnie i cierpliwie słuchać osobę ukochaną;

„Zamiast zaczynać wydawanie opinii lub rad, trzeba się upewnić, że usłyszałem wszystko, co druga osoba potrzebowałaby powiedzieć. Wiąże się to z ciszą wewnętrzną, aby bez hałasu usłyszeć w sercu i umyśle: ogołocić się z wszelkiego pośpiechu, odłożyć na bok swoje własne potrzeby i priorytety, stworzyć przestrzeń. Często jedno z małżonków nie potrzebuje rozwiązania swoich problemów, ale bycia wysłuchanym. Musi przekonać się, że zostało dostrzeżone jego cierpienie, jego rozczarowanie, strach, gniew, nadzieja, jego marzenia” (Franciszek 2016a, 137).

Święty arcybiskup Józef Bilczewski zwraca uwagę, iż łaska sakramentalna czyni miłość mądrą i oświeconą, wskazuje, iż rychło przemija uroda cielesna,

a godna szacunku, pożądana jest jedynie urobiona na wzorze doskonałości Bożej piękność moralna, składająca się z prawdy i cnoty, z ofiary, ze spełniania z miłości ku Bogu wszelakiego obowiązku wobec współmałżonka i dzieci. Światłość ta, mądrość wniesiona w miłość rozbudza w mężu rodzaj świętej namiętności, żeby żonę swoją uczynić coraz piękniejszą tą niestarzejącą się nigdy pięknnością Bożą; w żonie roznieca świętą troskę, żeby męża upodobnić coraz bardziej do Chrystusa; w obojgu rozpala święte współzawodnictwo, żeby dzieci swoje wychować przede wszystkim na obywateli nieba” (Bilczewski 2005, 224; Pryba 2019, 126-127).

Podsumowanie

Rodzice powinni być autorytetami moralnymi dla swoich dzieci. Wymaga to nieustannej pracy nad sobą. Powinni odznaczać się szacunkiem i dobrocią, a także umiejętnością zatrzymania się i pochylania nad ich problemami. W wychowaniu religijnym ogromnym wsparciem są dziadkowie, którzy nie raz jako pierwsi uczą swoje wnuki modlitwy i czytają historie biblijne. Wychowanie jest trudnym zadaniem, ale od tego jakich mamy rodziców nauczycieli i wychowawców zależy przyszłość młodego człowieka.

BIBLIOGRAFIA

- Bilczewski, Józef. 2005. *Listy pasterskie. Odezwy, kazania i mowy okolicznościowe*, t. 3. Lwów-Kraków: Wydawnictwo bł. Jakuba Strzemię Archidiecezji Lwowskiej ob. łac.
- Blachnicki, Franciszek. 2001. *Ewangelia wyzwolenia*. Krościenko: Wydawnictwo Światło-Życie.
- Dziewiecki, Marek. 2011. *Rodzina domem miłości i życia*. Lublin: Fundacja Servire Veritati Instytut Edukacji Narodowej.
- Dziewiecki, Marek. 2012. *Boży pomysł na twoje życie*. Szczecinek: Fundacja nasza przyszłość.
- Franciszek, 2013. *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”. O głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie*.
- Franciszek. 2016a. *Posynodalna adhortacja apostolska „Amoris laetitia” o miłości w rodzinie*.
- Franciszek. 2016b. *Błogosławieni miłosierni. Słowa do młodych*. Kraków: Wydawnictwo M.
- Franciszek. 2018. *Adhortacja apostolska „Gaudete et exsultate”. O powołaniu do świętości w świecie współczesnym*.
- Franciszek. 2019. *Posynodalna adhortacja apostolska „Christus vivit”. Do młodych i całego Ludu Bożego*.
- Franciszek. 2020a. *Encyklika „Fratelli tutti”. O braterstwie i przyjaźni społecznej*.
- Franciszek. 2020b. *Powróćmy do marzeń*. Kraków: Dom wydawniczy Rafael.
- Grzybek, Józef. 2007. *Jan Paweł II w Nowym Targu*. Nowy Targ: Drukarnia MK
- Jancewicz, Zdzisław. 2021. „Prawo rodziców do wychowania dzieci w zakresie edukacji seksualnej”. W: *Bezpieczeństwo rodziny wobec współczesnych wyzwań*, red. Wojciech Lis, 169-197. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Jan Paweł II. 1979. *Redemptor hominis. O Jezusie Chrystusie Odkupicielu człowieka*.

- Jan Paweł II. 1981. *Adhortacja apostołska o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym „Familiaris consortio”*.
- Jan Paweł II. 1994. *List do rodzin „Gratissimam sane”*.
- Jan Paweł II. 1997. *Homilia w czasie Liturgii Słowa skierowana do młodzieży, zgromadzonej na placu Mickiewicza w Poznaniu*.
- Jan Paweł II. 2008. *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Królczyk, Małgorzata. 2010. „Wychowanie do czystości integralnym elementem wychowania seksualnego”. *Człowiek – Rodzina – Społeczeństwo*, 16: 119-131.
- Królczyk, Małgorzata. 2013. „Eurosieroctwo jako problem społeczno-moralny”. *Teologia i Moralność*, 14: 181-190.
- Kuby, Gargiele. 2013. *Globalna rewolucja seksualna. Likwidacja wolności w imię wolności*. Kraków: Wydawnictwo Homo Dei.
- Lepa, Adam. 2003. *Pedagogika mass mediów*. Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie.
- Marek, Elżbieta. 2020. *Małżeńskie ABC według św. Jana Pawła II*. Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek.
- Markowska-Manista, Urszula i Dominika Zakrzewska-Olędzka. 2020. *Rodziny z dziećmi w nowej sytuacji epidemii koronawirusa. Raport z badania online*. Warszawa.
- Orzeszyna, Jan. 2007. „Dziecko w aspekcie moralnym”. *Teologia i Moralność*, 2: 137-158.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Biblia Tysiąclecia*. 1982. Wydanie 3, Poznań-Warszawa: Wydawnictwo Pallottinum.
- Pieja, Wiesław. 2018. *Kulturotwórcza rola zdrowej moralnie rodziny*. Kielce: Wydawnictwo Jedność.
- Póltawska, Wanda. 2001. *Przed nami miłość...* Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Póltawska, Wanda. 2003. *By rodzina była Bogiem silna*. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Pryba, Andrzej. 2019. „Aktualność pedagogiki światorodzinnej w procesie wychowania”. *Teologia i Moralność*, 14: 119-138.
- Skrzypczak, Robert. 2023. *Rodzina Bogiem silna*. Kraków: Dom wydawniczy Rafael.
- Sobór Watykański II. 1965. *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim „Gravissimum educationis”*.
- Szpytma, Mateusz, Jarosław Szarek. 2014. *Rodzina Ulmów*. Kraków: Dom wydawniczy Rafael.
- Szafuński, Andrzej. 2021. „Świat w korona kryzysie w ocenie papieża Franciszka”. *Sosnowieckie Studia Teologiczne*, 15: 137-150.
- Wojtyła, Karol. 1986. *Miłość i odpowiedzialność*. Lublin: TN KUL.
- Wojtyła, Karol. 1999. *Elementarz etyczny*. Lublin: TN KUL.
- Wyszyński, Stefan. 2020. *O godności kobiety*. Zielonka: Wydawnictwo Sumus.
- Zwoliński, Andrzej. 2014. *Miedzy człowiekiem a komputerem*. Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława BM.
- Zwoliński, Andrzej. 2017. *Kłopot z grzechami*. Katowice: Księgarnia Świętego Jacka.

MAŁGORZATA KRÓLCZYK – dr hab., wykładowca teologii moralnej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, a także w Instytucie Teologicznym im. św. Arcybiskupa Józefa Bilczewskiego we Lwowie. Katecheta i nauczyciel wychowania do życia w rodzinie. Członek Stowarzyszenia Teologów Moralistów Polskich, a także Rzymskokatolickiego Towarzystwa Teologicznego im. św. Jana Kantego w Ukrainie.

Sztuczna inteligencja jako szansa dla teologii

Artificial Intelligence as an Opportunity for Theology

MACIEJ MRÓZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu,
Szkoła Doktorska Nauk Humanistycznych, Polska
maciej.mroz@amu.edu.pl
<https://orcid.org/0000-0003-4820-3969>

Abstract: This paper aims to show why and how the dynamic development of artificial intelligence can and should be of interest to theological disciplines. First, the author argues that technological artefacts that are part of the culture can be considered as new “sites” of human beings and, thus, theological sites. Reflecting on the algorithms created to mimic and replace intelligent human action leads to asking questions about the nature of man, his functioning and purpose. The author analyzes how this resonates with contemporary tasks and methods of theology. Next, the author examines the context of defining artificial intelligence and points out its implications. In the paper’s final part, the author analyzes how ethics, including ethics practised on the basis of theology, can contribute to shaping the development of artificial intelligence. The overall argument leads to the conclusion that theology, thanks to its unique perspective, can play a significant and positive role in the context of the phenomenon of artificial intelligence. This opens up new and creative opportunities for the theological disciplines to serve faith and culture.

Keywords: theology; artificial intelligence; ethics of artificial intelligence; philosophy

Abstrakt: Celem artykułu jest ukazanie, dlaczego i w jaki sposób dynamiczny rozwój sztucznej inteligencji może i powinien stanowić przedmiot zainteresowania dyscypliny nauk teologicznych. W pierwszej kolejności autor przekonuje, że artefakty technologiczne, stanowiące część kultury, mogą być traktowane jako jedno z nowych „miejsc” człowieka, a w ten sposób także miejsc teologicznych. Namysł nad algorytmami stworzonymi w celu naśladowania i zastępowania inteligentnych działań ludzi prowadzi do stawiania w nowym kontekście pytań o naturę człowieka, jego funkcjonowanie oraz przeznaczenie. Autor analizuje w jaki sposób współbrzmi to ze współczesnymi zadaniami oraz metodami

uprawiania teologii. W dalszej kolejności, autor analizuje kontekst definiowania pojęcia sztucznej inteligencji oraz wskazuje na związane z tym implikacje. W ostatniej części dokonano analizy w jaki sposób etyka, także ta uprawiana na gruncie teologii, może przyczynić się do kształtowania rozwoju sztucznej inteligencji. Całość wywodu prowadzi do wniosku, że w kontekście fenomenu sztucznej inteligencji, teologia, dzięki swojej unikalnej perspektywie, może odgrywać znaczącą i pozytywną rolę. Otwiera to dyscyplinie nauk teologicznych nowe i twórcze możliwości sprawowania służby na rzecz wiary i kultury.

Słowa kluczowe: teologia; sztuczna inteligencja; etyka sztucznej inteligencji; filozofia

Wstęp

Gwałtowny rozwój technik sztucznej inteligencji (SI) przynosi zarówno wiele szans, jak i zagrożeń dla ludzkości oraz całej planety. Na gruncie nauki stanowi to wyzwanie i przedmiot badań dla rozmaitych dyscyplin naukowych. Niemniej, poza dyscypliną jaką jest informatyka, wiele obecnych badań nad SI zdaje się koncentrować przede wszystkim na ryzykach związanych z jej rozwojem. Podczas kiedy należy identyfikować i podkreślać rozmaite zagrożenia, jakie tworzą te technologie, można także dostrzec ogromną szansę, jaką postęp na polu SI przynosi dla dyscypliny nauk teologicznych. Z punktu widzenia teologii technologie stanowią ludzkie artefakty będące częścią kultury, stając się w ten sposób nowymi miejscami teologii. Dotyczy to wielu zagadnień techniki w ogóle i różnych jej zastosowań. W tym krajobrazie rozmaitych artefaktów technicznych sztuczna inteligencja jest przypadkiem szczególnym. Przede wszystkim jest technologią ogólnego przeznaczenia (jak jest nią także np. prąd elektryczny), wykorzystywaną w wielu obszarach zastosowań. Ponadto jest dla końcowego użytkownika tych technologii niewidoczna. Wielokrotnie w życiu codziennym korzystamy z rozmaitych produktów, nie zdając sobie sprawy, że narzędzia których używamy wykorzystują do swojego działania sztuczną inteligencję. Wreszcie z samej definicji SI ma naśladować i zastępować inteligentne działania człowieka. Niektórzy stawiają sobie nawet za zadanie zbudowanie takich rozwiązań, które miałyby osiągnąć poziom posiadający wszystkie atrybuty ludzkiego umysłu (tzw. ogólna lub silna sztuczna inteligencja, ang. AGI) albo nawet znacząco te możliwości przewyższający (tzw. superinteligencja lub osobliwość). Niedawno amerykańska korporacja Open AI umieściła w misji swojej firmy taki właśnie cel (Open AI, 2023). Choć istnieje ogromna pokusa ulegania w tym kontekście pewnym wizjom futurologicznym, zwłaszcza w kontekście AGI i superinteligencji, technologie te nie są jednak jeszcze dostępne, a trwa debata, czy w ogóle możliwe jest ich powstanie. Ze względu więc na fakt, że argumentacja na ten temat ma charakter głównie spekulatywny, oparty na eksperymentach myślowych, zagadnienia

te nie zostaną podjęte w ramach niniejszych rozważań. Technologie, z którymi mamy do czynienia dzisiaj, w kontraście do powyższych, noszą miano wąskiej (lub słabej), sztucznej inteligencji. Dotyczą one algorytmów wytrenowanych do poszczególnych zadań, takich jak: tłumaczenie maszynowe, rozpoznawanie obrazów, tworzenie obrazów, generowanie mowy, generowanie tekstu, różnego rodzaju predykcje, grę w gry, przewidywania struktury białek i wiele innych. SI bardzo często przewyższa ludzkie możliwości w tych obszarach, a dzięki szerokiemu zastosowaniu stawia coraz więcej pytań o samą naturę tych zjawisk oraz rolę człowieka w stechnicyzowanym świecie.

I. Technologiczne artefakty jako „miejsca” teologii

Zachowując właściwe proporcje, i pamiętając, że dla teologii głównym jej miejscem i źródłem jest Objawienie, należy zaznaczyć, że do miejsc teologicznych (*loci theologici*) należą również inne fenomeny, w tym także różne przejawy działalności i refleksji człowieka. Wprawdzie według różnych klasyfikacji, w tym powszechnie przywoływanej – Melchiora Cano, *locus theologicus* związane z kulturą należałoby ulokować na ostatnim miejscu hierarchii ważności, to jednak należy stwierdzić, że staje się ono przedmiotem rosnącego zainteresowania dyscypliny nauk teologicznych. Dzieje się tak dlatego, że aby dobrze zrozumieć wynikające z chrześcijańskiego Objawienia orędzie zbawcze należy także zrozumieć dobrze kim jest człowiek. Podejście takie wybrzmiewa jako jedna z zasadniczych tez metody antropologicznej zaproponowanej przez Rahnera (Dzidek i Sikora 2018, 155). W tym kontekście zrozumienie kultury jako przejawu działalności człowieka, jak zauważa Kulisz, jest jednym z istotnych elementów tożsamości teologii. Tożsamość ta wymaga interpretowania i przekazywania treści Objawienia, posługując się kontekstem życia współczesnych ludzi. Prowadzi do nowych zadań teologii, do których należy służba na rzecz wiary i kultury. Albowiem to w kulturze i przez kulturę człowiek dochodzi do prawdziwego i pełnego człowieczeństwa. Jest też ona miejscem, w którym pyta on o swoje ostateczne przeznaczenie (Kulisz 2012, 254). Kulisz powołuje się przy tym zresztą na nauczanie Kościoła, zawarte w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. Dotyczy to w ten sposób również techniki, która jest jednym z elementów kultury. Benanti mówi nawet o techno-ludzkiej kondycji (*techno-human condition*) natury człowieka (Benanti 2018). Nie chodzi mu jednak jedynie o odniesienie do jakiegoś wybranego okresu w historii ludzkiej cywilizacji. Benanti odnosi termin techno-ludzka kondycja do sposobu, w jaki ludzie od najdawniejszych czasów przeżywali i rozumieли swoje bycie w świecie: tzn. poprzez interakcję z otaczającym środowiskiem zapośredniczoną poprzez

używanie różnego rodzaju narzędzi, czyli technologicznych artefaktów (Benanti 2023). Warto przy tym zauważyć, że mamy tu do czynienia z pewnego rodzaju pętlą sprzężenia zwrotnego: nie tylko człowiek tworzy kulturę, w tym technologiczne artefakty, ale również one kształtują jego bycie w świecie. Celnie myśl tę wyraził Sir Winston Churchill w swoim przemówieniu na spotkaniu Izby Lordów w 1943 roku, mówiąc: „Najpierw to my kształtujemy nasze budynki, ale później to one kształtują nas” (“We shape our buildings; thereafter they shape us”) (Churchil 1943). W tym kontekście rozwiązania sztucznej inteligencji stanowią szczególny przypadek. Albowiem jak żadne inne artefakty SI budowana jest z tym zamiarem, żeby możliwie najbardziej naśladować, a nawet zastępować działania człowieka. Chociaż nie istnieje jedna ogólnie przyjęta definicja sztucznej inteligencji, to ich większość odnosi się do tego właśnie aspektu. Dla przykładu Encyklopedia PWN podaje następującą definicję:

„Sztuczna inteligencja (SI), ang. Artificial Intelligence (AI), dziedzina nauki zajmująca się badaniem mechanizmów ludzkiej inteligencji (psychol.) oraz modelowaniem i konstruowaniem systemów, które są w stanie wspomagać lub zastępować inteligentne działania człowieka” (Encyklopedia PWN).

Oznacza to, że sztuczna inteligencja jest pierwszym w dziejach ludzkości (odkładając na bok legendę Golema) artefaktem, który człowiek tak dosłownie próbuje skonstruować na swój obraz. Trwają również badania i budowane są systemy, które polegają na sprzęgnięciu algorytmów SI z robotyką. W rezultacie doprowadzić może to do powstania w pełni funkcjonalnych robotów humanoidalnych, które wyglądem i funkcjonowaniem bardzo przypominałyby człowieka. Niemniej, używając pewnej metafory, można powiedzieć, że bardziej niż obraz zjawiska związane z rozwijaniem sztucznej inteligencji przypominają lustro. I to w sensie bardziej dosłownym niż konstruktorzy tych systemów by sobie zapewne życzyli. Nie są one bowiem jedynie emanacją zalet człowieka. Oprócz zaprojektowanych i pożądaných skutków działania algorytmów, przynoszą one także zagrożenia. Jednym z najpoważniejszych są ich potencjalne działania dyskryminacyjne. Wynika to ze specyfiki funkcjonowania algorytmów SI. Jedną z najpowszechniej wykorzystywanych obecnie technik jest tzw. uczenie maszynowe, a w szczególności głębokie uczenie maszynowe (ang. deep learning). Co istotne to właśnie tego rodzaju technikom zawdzięczamy gwałtowny rozkwit możliwości SI w ubiegłych latach. Ten z kolei możliwy był dzięki zwiększającemu się dostępowi do ogromnych zbiorów danych. Algorytmy uczenia głębokiego funkcjonują na zasadzie przetwarzania tych wielkich zbiorów odpowiednio przygotowanych danych. W odniesieniu do tego procesu mówi się o trenowaniu i uczeniu tych algorytmów.

Mówiąc o uczeniu się maszyn trzeba przy okazji zaznaczyć, że począwszy już od samej nazwy SI aż do rozmaitych fenomenów z nią związanych, mamy do czynienia ze swego rodzaju antropomorfizacją maszyn, co rodzi z kolei całą masę różnego rodzaju wyzwań. Wracając jednak do ogromnych zasobów danych, które leżą u podstaw sukcesu współczesnych algorytmów, trzeba zaznaczyć, że zdecydowana większość tych zbiorów danych pochodzi z zapisu aktywności ludzi. Prowadzi to w rezultacie do przejawiania przez algorytmy uprzedzeń. Naturalnie uprzedzone są nie same algorytmy jako jakiegoś tajemnicze byty. Dyskryminacje są jedynie wynikiem ich działalności jako agentów w świecie. U podstaw natomiast leżą właśnie „uprzedzone” dane. Aby to lepiej zrozumieć, prościej będzie prześledzić to na konkretnym przykładzie. W 2018 roku „Reuters” opublikował doniesienia o tym, że algorytm przygotowany przez firmę Amazon w celu wyszukiwania najlepszych kandydatów na pracowników okazał się uprzedzony względem kobiet (Dastin 2018). Polegało to na tym, że opracowano zautomatyzowany system do oceny zgłoszeń kandydatów do pracy. Algorytm wytrenowano z użyciem zgłoszeń do pracy z ubiegłych 10 lat. Obserwacje wyniku działania systemu dowiodły, że preferuje on kandydatów będących mężczyznami. Biorąc pod uwagę ówczesną strukturę zatrudnienia, zdominowaną przez mężczyzn oraz to, że mamy do czynienia z gigantem z obszaru technologii, nietrudno się domyślić skąd pochodzą preferencje algorytmu względem kandydatów mężczyzn. Istniejące dane, użyte w procesie trenowania algorytmu, wskazywały na to, że to mężczyźni są częściej wybieranymi kandydatami do pracy. Pokazuje to, w jaki sposób algorytmy uczenia maszynowego mogą stać się narzędziami automatyzacji uprzedzeń na ogromną skalę. Przykłady można by zresztą mnożyć. Nie chcę jednak wliczać jedynie problemów i wyzwań, ponieważ istnieje już wiele opracowań tego typu. W przedstawionym przypadku istotny jest fakt, że analiza wyniku działania algorytmu uwypukliła problem, leżący *de facto* w funkcjonowaniu ludzi. Analogicznie patrząc na inne algorytmy, możemy dowiadywać się nowych rzeczy i stawiać nowe pytania o naturę człowieka, jego funkcjonowanie oraz przeznaczenie. Sztuczna inteligencja może stanowić zatem swego rodzaju lustro, w które spoglądając, możemy dostrzec rzeczy, które trudno byłoby sobie inaczej uzmysłowić. Artefakty technologiczne sztucznej inteligencji mogą więc stać się nie tylko narzędziami, których używamy, ale właśnie nowymi „miejscami” człowieka, i miejscami teologii (Benanti 2019). Na gruncie teologii badań odnoszących się do sztucznej inteligencji ciągle jeszcze niewiele się dzieje. Zwiększenie wysiłków na tym polu postuluje m.in. Puzio, stawiając jednocześnie 10 tez na temat teologii technologizacji (Puzio 2023, 30-33):

1. Technologizacja jest istotna dla teologii.
2. Teologia jest istotna dla technologizacji.

3. Dokładne badania naukowe i rzetelne zbadanie krajobrazu dyskursu stanowią punkt wyjścia do teologicznego dialogu z technologią, a polaryzacji należy unikać.
4. Teologia technologizacji jest interdyscyplinarna, międzywyznaniowa i międzynarodowa. Eksperymentuje i odważnie posuwa się naprzód, tworząc nowe obszary.
5. Religia i teologia są przekształcane przez technologizację.
6. Technologizacja stawia wyzwania i kwestionuje teologiczne koncepcje i teorie, co skutkuje koniecznością opracowania nowych podejść teologicznych.
7. Technologizacja musi być zawsze postrzegana zarówno z perspektywy jej wyzwań, jak i możliwości; oferuje wiele szans dla teologii i religii.
8. Teologia musi odważyć się zmierzyć z pomijanymi i uciszonymi tematami oraz badać zupełnie nowe sposoby myślenia.
9. Teologia musi być zaangażowana w projektowanie i rozwijanie technologii.
10. Teologia powinna stać się wpływową dziedziną (dosł. influencerem).

W propozycji Puzio na uwagę zasługuje w szczególności ujęcie pozytywnej roli, jaką wobec coraz powszechniejszego użycia technologii może odgrywać teologia. Nie powinna ona postrzegać technologizacji jedynie w kontekście zagrożenia, ale wręcz przeciwnie, starać się wnieść do tego procesu swoje unikalne wartości i perspektywę. Puzio argumentuje, że: „pomimo znacznego spadku znaczenia kościołów chrześcijańskich, religie nie powinny być niedoceniane jako aktorzy kultury. Dzięki swoim instytucjom, organizacjom i narracjom wpływają na nasze wartości, zasady przewodnie, światopoglądy, relacje społeczne i społeczność. Jednak adekwatność nie jest czymś oczywistym: zawsze musi być rozumiana jako zadanie, jako stawianie się adekwatnym” (Puzio 2023, 31). Taki pozytywny i dialogiczny charakter badań na styku teologii i sztucznej inteligencji zgodny jest ze sposobem uprawiania teologii, o jakim mówi papież Franciszek w konstytucji *Veritatis gaudium*. W kontekście reformy studiów kościelnych postuluje on dialog, otwierający na wymianę darów pomiędzy osobami różnych przekonań religijnych i humanistycznych, a także naukowcami różnych dyscyplin, zarówno wierzącymi, jak i niewierzącymi. Jak podkreśla papież dialog ten powinien być nie jedynie taktyczny, ale autentyczny jako nieodłączny wymóg, by zyskać wspólnotowe doświadczenie radości prawdy i pogłębiać jej praktyczne implikacje (Franciszek 2017,4b). Z tego wynika dla Franciszka kolejny aspekt odnowienia studiów kościelnych, a mianowicie transdyscyplinarność (coś więcej niż interdyscyplinarność), która wszelką wiedzę umiejscawia w obrębie mądrości płynącej z Objawienia. Co eschatologicznie dane jest w Jezusie Chrystusie w całym bogactwie mądrości

i wiedzy, w historii odsłania się w wielopostaciowym bogactwie rzeczywistości widzianej w świetle „zamyśłu Chrystusa”. Jak pisze Zatwardnicki wg Franciszka: „W ten sposób studia kościelne miałyby służyć nie tyle integracji pokawałkowanej wiedzy, ile nadawać pewne ukierunkowanie przy poszanowaniu istniejących napięć” (Zatwardnicki 2018, 243). Badania na styku teologii i sztucznej inteligencji stanowią ogromną szansę dla tak rozumianej inter- i trans- dyscyplinarności. Na gruncie samej teologii można zadawać pytania o sztuczną inteligencję w obrębie różnych jej dziedzin: antropologii, teologii fundamentalnej, teologii moralnej, filozofii, etyki oraz katolickiej nauki społecznej. Dyskurs na tym polu już trwa, niemniej chciałbym przedstawić w dalszej części propozycję podjęcia tematów, które wydają się obecnie najbardziej interesujące. Opracowań w tych obszarach jest ciągle mało. Proponowana lista zagadnień nie jest bynajmniej wyczerpująca, ale ma za zadanie zilustrowanie przykładami możliwych obszarów badawczych na gruncie dyscypliny nauk teologicznych.

2. Ani sztuczna, ani inteligentna

Dyskurs wokół różnorodnych zagadnień techniki, a sztucznej inteligencji w szczególności, naznaczony jest w dużym stopniu różnego rodzaju antropomorfizacją i animizacją. Jeśli weźmiemy pod uwagę przedstawiony już kontekst projektowania systemów SI jako naśladowania inteligentnych działań człowieka, jest to najzupełniej zrozumiałe. Na gruncie różnych dyscyplin naukowych powstają nieustannie neologizmy, starające się wydobywać nowe wymiary prezentowanych zagadnień. Nadal jednak w większości używamy wobec nowych fenomenów, związanych z technologicznymi artefaktami, pojęć, które oryginalnie powstały w odniesieniu do ludzi i zwierząt. Używamy więc do opisu zjawisk związanych z algorytmami, takich pojęć jak: uczenie się, autonomia, tworzenie, a nawet odpowiedzialność, wnioskowanie, czy wreszcie inteligencja. Ta antropomorfizacja posuwa się jeszcze dalej w języku potocznym i mówimy o inteligentnych zegarkach czy lodówkach lub zastanawiamy się komu sztuczna inteligencja może odebrać pracę. Nadawanie cech ludzkich algorytmom odbywa się więc na zasadzie *sui generis* redukcji pojęć. Wprawdzie istnieją systemy filozoficzne na gruncie których redukcja ta jest nie istotowa czy jakościowa, a jedynie ilościowa. Niemniej do czasu powstania AGI, które jak podkreślałem wcześniej, ma charakter mocno spekulatywny, redukcja taka zawsze będzie występować. Z tego powodu definiowanie różnych pojęć związanych z SI, zwłaszcza w dyskursie naukowym, wydaje się szczególnie istotne. Zjawisko antropomorfizacji sztucznej inteligencji choć naturalne i często użyteczne z jednej strony, bywa naznaczone wieloma pu-

łapkami z drugiej. Istnieje bowiem ryzyko, że sztuczną inteligencję będziemy traktować jako wyabstrahowane z człowieka, zaimplementowane technicznie, subiektywnie najlepsze jego własności. Crawford w swojej książce *Atlas of AI* w tym kontekście argumentuje przeciwko zbyt zawężonemu rozumieniu tych własności. Ponadto przekonuje, że systemy SI do swojego funkcjonowania potrzebują całego szeregu realnych i naturalnych zasobów, co rodzi wiele poważnych wyzwań. Doprowadza w ten sposób do sformułowania tezy, że sztuczna inteligencja *de facto* nie jest ani inteligentna, ani sztuczna (Crawford 2021, 7). Floridi natomiast zwraca uwagę na fakt, że obserwacja rozwoju algorytmów SI prowadzi do wniosku, że sztuczna inteligencja nie jest małżeństwem, ale rozwodem między zdolnością do rozwiązania problemu lub poradzenia sobie z zadaniem, a potrzebą bycia inteligentnym podczas wykonywania tego zadania (Floridi 2023, XIV). Dlatego wg Floridiego, w przypadku sztucznej inteligencji, lepiej jest mówić o agencji niż inteligencji. Agencja jest tu rozumiana jako zdolność do oddziaływania w świecie, w sposób, w którym agent potrafi:

1. odbierać i wykorzystywać dane ze środowiska za pomocą czujników lub innych form wprowadzania danych;
2. podejmować działania w oparciu o dane wejściowe, autonomicznie, aby osiągnąć cele, za pomocą urządzeń lub innych form wyjścia;
3. poprawiać swoją wydajność, ucząc się na podstawie swoich interakcji (Floridi 2023, 10).

Mamy więc do czynienia z behawioralnym lub funkcjonalnym ujęciem definicji sztucznej inteligencji w odróżnieniu od ujęcia ontologicznego. Rozważania nad ontologiczną naturą inteligencji stanowią osobny temat. Jak zauważa Benanti pole pytań o różnice pomiędzy czymś sztucznym, a naturalnym stanowią w świecie artefaktów przestrzeń coraz bardziej skomplikowaną. Jako pewną linię demarkacyjną, a nawet początek nowej epoki podaje datę 16 lipca 1945 roku, kiedy to wyprodukowano pierwszy sztuczny diament. Różnił się on od naturalnego tylko wygrawerowanym laserowo numerem seryjnym oraz tym, że pozbawiony był wszystkich niedoskonałości (Benanti 2021, 184). Dla filozofii, nauk humanistycznych i teologii rodzi się nieuchronne pytanie: czy zmierzamy w kierunku rzeczywistości, w której rozróżnienie między tym, co naturalne, a tym, co sztuczne, jest skazane na zanik? Jeśli tak, to jakie będą konsekwencje tego nowego rozumienia rzeczywistości? A jakie perspektywy otworzy? – pyta Benanti. Na polu badań sztucznej inteligencji, w przypadku podejmowania prób takiego rozróżnienia pomiędzy naturalnym a sztucznym, istnieją zresztą rozmaite podejścia. Do najpopularniejszych należą różnego rodzaju testy. Najsłynniejszym z nich jest „Test Turinga”. Turing postawił pytanie: czy maszyny potrafią myśleć? I jako drogę rozwiązania tego dylematu

zapropował stworzenie gry nazwanej w oryginale *imitation game*. W dużym uproszczeniu: jeśli maszyna konwersująca z człowiekiem na odległość potrafiłaby wywołać w nim przekonanie, że rozmawia z innym człowiekiem test byłby zdany, a w rezultacie maszyna powinna być uznana za posiadającą zdolność myślenia (Turing 1950, 433-460). Istnieją również inne podejścia. Dla przykładu „Lovelace Test” skupia się na zdolności algorytmów do przejawiania kreatywności (Bringsjord et al. 2001), a Schneider proponuje różne sposoby badania istnienia świadomości u maszyn (Schneider 2019, 51-65). Pojawiają się także argumentacje odwołujące się do intuicyjnego poznania. Jednym ze znaczących tego typu przypadków jest historia Blake’a Lemoine’a, inżyniera i byłego pracownika firmy Google. Lemoine, na bazie własnych konwersacji z jednym z Wielkich Modeli Językowych (ang. Large Language Models) – LaMDA, doszedł do przekonania, że algorytm ten uzyskał świadomość (ang. sentience). Co ciekawe powoływał się przy tym na swego rodzaju poznanie religijne. Lemoine, który odnosi się do siebie jako chrześcijański duchowny (ang. christian priest) napisał: „Nie ma żadnych naukowych dowodów na to, czy LaMDA jest świadoma, ponieważ nie istnieje żadna zaakceptowana, naukowa definicja „czucia (sentience)”. Wszyscy zaangażowani, łącznie ze mną, opierają swoją opinię na temat tego, czy LaMDA jest świadoma, na ich osobistych, duchowych i/lub religijnych przekonaniach” (Lemoine 2022). Te różnorodne podejścia do prób określania, czy mamy do czynienia z naturalną inteligencją czy jedynie z, jak je nazywa Schneider – *AI Zombie*, spotykają się oczywiście także z krytyką. Tutaj również można przytoczyć przykłady rozmaitych podejść. Dreyfus w odniesieniu do pytania o możliwość istnienia świadomości u sztucznej inteligencji wyklucza ją, wywodząc swoje stanowisko od myśli Heideggera. Argumentuje, że algorytmy w istocie są jedynie cyfrowymi modelami świata, podczas gdy najlepszą reprezentacją świata jest świat sam w sobie, a komputerowe algorytmy nie posiadają zdolności doświadczania świata, którą Heidegger nazywa *dasein* (Dreyfus 1992, xxxi). Z kolei Marks argumentuje, że powstanie świadomości u maszyn jest niemożliwe odwołując się do faktu, że istnieją na gruncie algorytmiki tzw. problemy nierozstrzygalne, do których zalicza on m.in. właśnie świadomość oraz kreatywność (Marks 2022, 22-29). Przytaczam te zagadnienia jedynie w dużym skrócie po to, by unaocznic ich złożoność, różnorodność oraz interdyscyplinarny charakter. Sednem tych dyskursów wydaje się być natomiast przywoływane już rozróżnienie Floridiego pomiędzy inteligencją, a agencją lub w innym ujęciu: między istnieniem, a funkcjonowaniem. Tutaj jednak ujawnia się kolejny poziom złożoności zagadnienia. Ponieważ pomiędzy tymi pojęciami istnieje napięcie, które Benasayag tak opisuje: „Problemem dzisiaj jest fakt, że w ramach tej zintegrowanej całości chciałoby się w sposób całkowicie sztuczny oddzielić procesy funkcjonowania od procesów

istnienia, posuwając się nawet do skutecznego zanegowania tych ostatnich. Tekst ten nie broni idei, że należy wybrać jeden lub drugi z tych wymiarów, ale raczej konieczności powrotu do tej złożonej jedności. Między tymi dwoma wyimaginowanymi biegunami istnieje wszystko” (Benasayag 2019, 14). Z jednej strony to człowiek tworzy technologiczne artefakty, ale ponieważ w stechnicyzowanym świecie doświadcza rzeczywistości w sposób coraz bardziej przez nie zapośredniczony – to pod wpływem tego procesu – gruntownej przebudowie ulega także sam świat. Floridi nazywa to zjawisko reontologizacją. Jest to bardzo radykalna forma przekształcenia, która nie tylko projektuje, konstruuje lub buduje system (np. firmę, maszynę lub artefakt) na nowo, ale także fundamentalnie przekształca jego wewnętrzną naturę. W tym sensie, na przykład, nanotechnologie i biotechnologie nie tylko przeprojektowują, ale także reontologizują nasz świat (Floridi 2007, 4). Użycie artefaktu przekształca aktywność, dla której został zaprojektowany. Transformacja ta dotyczy zarówno reorganizacji percepcyjno-motorycznych sposobów interakcji z otoczeniem, jak i sposobów planowania działań i relacji społecznych. Dlatego też spojrzenie na artefakty jest sposobem spojrzenia na człowieka i jego istotę, sposobem badania ludzkiej natury (Benanti 2016, 17). Odnosząc to do działania systemów sztucznej inteligencji, można zauważyć, że mamy do czynienia z pewnym procesem algorytmizacji życia człowieka, polegającym na tym, że zarówno jego działanie, jak i istnienie stają się funkcją optymalizacji celu. Oprócz zjawisk pozytywnych i neutralnych niesie to ze sobą wiele wyzwań. Można to dla przykładu zaobserwować w niektórych środowiskach pracy, gdzie miast zastępować uciążliwą lub niebezpieczną pracę ludzi pracą robotów, za pomocą systemów sztucznej inteligencji nadzoruje się i optymalizuje pracę ludzi, prowadząc niejako do ich „robotyzacji”. To przykład dość skrajny. Istnieją również bardziej subtelne, znane z codziennego życia, kiedy to np. dostosowuje się do działania maszyn całe środowisko życia ludzi, jak wtedy, kiedy ktoś mebluje i urządza mieszkanie w sposób ułatwiający działanie tzw. robotom sprzątającym. Technologie sztucznej inteligencji mogą także w sposób głębszy, a przez to mniej jeszcze dostrzegalny kształtować nasze myślenie o świecie i ludziach. Można to zaobserwować we współczesnym, głównie zachodnim, stosunku do starości i ludzi starszych. W zalgorytmizowanym świecie to optymalizacja wydaje się głównym celem, a zwiększanie efektywności główną wartością. W takim świecie rola oraz wartość osób starszych ulegają coraz większej degradacji. Zbliżający się do schyłku życia ludzie tracą jednak wiele ze swej wydajności. Nie ma tu miejsca na słabość, a nawet na kruchość. Tymczasem życie w hiperpołączonym i stechnicyzowanym świecie coraz częściej uświadamia nam potrzebę i znaczenie relacji. W tej sytuacji być dla kogoś może znaczyć daleko więcej niż tylko funkcjonować wydajnie dla kogoś. Teologia, która docenia życie człowieka w całej jego złożoności, a więc także

w kruchości, może odegrać tutaj swoją istotną rolę. Także jako platforma do przekraczania utartych schematów myślenia, otwierając drogę, na której procesów starzenia się i pęknięć nie można oceniać w kategoriach zysku lub straty (Benasayag 2019, 14). Może to stanowić zadanie dla takich dyscyplin teologicznych, jak antropologia, teologia fundamentalna i filozofia. Teologia, oparta na chrześcijańskim przesłaniu o zbawieniu, posiada unikalną wizję człowieka i jego przeznaczenia. Wychodzi daleko poza traktowanie ludzi jako sprawnych maszyn, na których głównym ich nośniku informacji – mózgu – znajdują się zapisane dane, mające stanowić największy walor człowieka. Natomiast myślenie teologiczne może otworzyć człowieka na jego szerszy wymiar i dostrzec w Jezusie z Nazaretu wzorcową istotę ludzką, jedyną, która może objawić człowieka człowiekowi. W rzeczywistości jest On ostatnią istotą ludzką, eschatycznym Adamem, ponieważ wprowadza ludzi w ich przyszłość (Benanti 2019). Teologia wątki tej refleksji może więc wprowadzać w zupełnie nowe wymiary i otwierać nowe perspektywy. Może dyskusję wokół sztucznej inteligencji prowadzić na tory, gdzie zamiast technologizacji człowieka, następują procesy autentycznej humanizacji technologii.

3. Etyczne maszyny

Bardzo istotnym wątkiem pytania o sztuczną inteligencję jest wymiar etyczny. Choć SI może działać jako agencja w świecie, systemy te są tworzone przez ludzi w określonym celu i w określony sposób. Rodzi się na tym gruncie pytanie, jakie wartości chcemy brać pod uwagę przy ich projektowaniu oraz jaki paradygmat etyczny w nich implementować (Dignum 2019, 94). Naprzeciw tym pytaniom wychodzą wytyczne i kodeksy etyczne proponowane przez różnego rodzaju instytucje. Serwis AlgorithmWatch, katalogujący takie wytyczne według stanu na kwiecień 2020 roku, zawierał 167 tego rodzaju dokumentów (AlgorithmWatch 2020). Jedną z propozycji na tym polu jest apel o etyczny rozwój sztucznej inteligencji, przygotowany przez Papieską Akademię Życia *Rome Call for AI Ethics*. Zawiera on wezwanie o taki rozwój tych technologii, który służy każdemu człowiekowi i całej ludzkości; który szanuje godność osoby ludzkiej, tak aby każda osoba mogła czerpać korzyści z postępu technologicznego. Proponuje on w tym zakresie sześć zasad, którymi powinno kierować się budowanie tego typu rozwiązań:

1. przejrzystość (ang. „transparency”): systemy SI muszą być zrozumiałe dla wszystkich;
2. włączenie (ang. „inclusion”): systemy te nie mogą nikogo dyskryminować, ponieważ każdy człowiek ma równą godność;

3. odpowiedzialność (ang. „accountability”): zawsze musi być ktoś, kto bierze odpowiedzialność za to, co robi maszyna;
4. bezstronność (ang. „impartiality”): systemy SI nie mogą podążać za uprzedzeniami ani ich tworzyć;
5. niezawodność (ang. „reliability”): sztuczna inteligencja musi być niezawodna;
6. bezpieczeństwo i prywatność (ang. „security and privacy”): systemy te muszą być bezpieczne i szanować prywatność użytkowników (Rome Call 2020).

Pierwszymi sygnatariuszami apelu w Rzymie w lutym 2020 roku były takie podmioty, jak: Papieska Akademia Życia, Microsoft, IBM, FAO – Organizacja Narodów Zjednoczonych do spraw Wyżywienia i Rolnictwa oraz ze strony włoskiego rządu: minister ds. innowacji technologicznych. Wydarzenie w kolejnym roku było umieszczone w dorocznym raporcie Uniwersytetu Stanforda *AI Index* jako jeden z najczęściej komentowanych tematów w kontekście etycznego wykorzystania technologii SI w 2020 roku (Zhang et al. 2021, 131). Dokumenty takie, jak rzymski apel, bywają krytykowane jako formułujące zalecenia odnośnie etycznego podejścia do rozwoju technologii na zbyt ogólnym poziomie. Niemniej należy zaznaczyć, że są one tworzone przez różne instytucje nie jako szczegółowe instrukcje dziedzinowe, a jedynie określenie obszarów wyzwań oraz wyznaczenie kierunków rozwiązań. Co więcej wytyczne takie mogą stanowić platformę do efektywnego dialogu społecznego, politycznego, a nawet religijnego. Dobrze ilustruje to także rzymski apel, który stał się podstawą inicjatywy zorganizowanej 10 stycznia 2023 roku w Rzymie zatytułowanej: *AI Ethics: an Abrahamic commitment to the Rome Call*, czyli dołączenia do apelu o etyczny rozwój SI także przedstawicieli innych religii abrahamowych, tj. judaizmu i islamu.

Na gruncie etyki sztucznej inteligencji, oprócz dyskursu wokół podejścia do projektowania i zarządzania tymi systemami, pojawiają się także pomysły, aby w same algorytmy wbudowywać swego rodzaju „intuicje” moralne. Mowa tu o tzw. *Artificial Moral Agents* (AMA), czyli pewnego rodzaju sztucznej agencji moralnej. To podejście jest szeroko krytykowane ze względu na wiele czynników. Główny jednak argument zasadza się na wątpliwości, czy istotnie możliwe w ogóle jest zaimplementowanie czegoś na kształt ludzkiej moralności w algorytmach oraz na zagrożeniach wiążących się z nieudanymi próbami w tym zakresie (van Wynsberghe 2018). Niezależnie od tej krytyki, podejmowane są wysiłki zmierzające do stworzenia AMA. Jednym z przykładów jest próba wytrenowania „uprzejmego robota”. Co ciekawe, autorzy tego pomysłu powołują się na etykę cnót oraz koncepcje zawarte w pracach chrześcijańskiego filozofa Dallasa Willarda (Crook and Cornelli 2021). Budzi

jednak wątpliwości czy przyjęta przez zespół naukowców, jak piszą: „metoda mapowania ludzkiej jaźni wg Willarda na koncepcje neuronauki, a stamtąd na możliwe implementacje” doprowadziła do powstania w pełni funkcjonalnego modelu. To znaczy, czy mamy tu do czynienia istotnie z mapowaniem, czy jedynie ze znaczącą redukcją. Ponownie prowadzi to nas, jak lustro, w stronę pytań o człowieka i jego naturę. Zagadnienia te wydają się szczególnie interesujące do podjęcia przez dyscyplinę nauk teologicznych. Dla przykładu, chrześcijański personalizm zakłada unikalne własności ludzkiej moralności. Jej istotnym elementem jest samostanowienie, będące w pewien sposób aktem twórczym (Stachewicz 2020, 158). Powstaje uzasadnione pytanie, czy algorytmy SI kiedykolwiek będą zdolne osiągnąć tego typu własności. W tym miejscu jedynie skrótowo sygnalizuję te wątki, albowiem o wiele bardziej szczegółowo podejmuję je w ramach przygotowywanej przeze mnie rozprawy doktorskiej, dotyczącej pytania o możliwość podmiotowości moralnej sztucznej inteligencji.

Zakończenie

Fenomeny, związane ze sztuczną inteligencją, mogą stanowić nowe „miejsca” człowieka i „miejsca” teologii. Oprócz przedstawionych w niniejszym artykule istnieje jeszcze cały szereg tematów, które stanowią szanse dla teologicznej refleksji. Należą do nich m.in. także pytania o wpływ funkcjonowania tych technologii na środowisko naturalne, zagadnienia związane z pracą oraz demokratyzacją dostępu do dóbr, które wytwarzają. Zagadnienia związane z SI mogą być podejmowane przez różne dyscypliny teologiczne, a ich analiza prowadzi nas ponownie do pytań o naturę oraz przeznaczenie człowieka. Istotne jest, aby teologia podejmowała te nowe zadania, do których należy służba na rzecz wiary i kultury, w sposób twórczy. Nie powinna ona jedynie przyjmować postawy konfrontacyjnej czy apologetycznej, ale dostrzegać płynący z nich potencjał.

BIBLIOGRAFIA

- AlgorithmWatch. 2020. Dostęp: 05.09.2023. <https://inventory.algorithmwatch.org>.
- Benanti, Paolo. 2016. *Homo Faber. The Techno-Human Condition*. Bologna: EDB.
- Benanti, Paolo. 2019. “Artificial Intelligences, Robots, Bio-engineering and Cyborgs: New Challenges for Theology?” *Concilium* (00105236), Issue 3: 34-47.
- Benanti, Paolo. 2021. *La grande invenzione. Il linguaggio come tecnologia, dalle pitture rupestri al GPT-3*. San Paolo Edizioni.
- Benanti, Paolo. 2023. “The urgency of an algorethics.” *Discover Artificial Intelligence*, 3: 11. Springer. <https://doi.org/10.1007/s44163-023-00056-6>.

- Benasayag, Miguel. 2019. *Funzionare o esistere?* Vita e Pensiero.
- Bringsjord, Selmer, Paul Bello and David Ferrucci. 2001. "Creativity, the Turing Test, and the (Better) Lovelace Test." In: *Minds and Machines*, 11: 3-27. <https://doi.org/10.1023/A:1011206622741>.
- Churchil, Winston. 1943. Cytowany w: Volchenkov, Dimitri. 2018. „Grammar of Complexity: From Mathematics to a Sustainable World, World Scientific Publishing Company”. https://www.worldscientific.com/doi/10.1142/9789813232501_0007.
- Crawford, Kate. 2021. *Atlas of AI: Power, Politics, and the Planetary Costs of Artificial Intelligence*. Yale University Press. New Heaven and London.
- Crook, Nigel and Corneli. 2021. "The Anatomy of moral agency: A theological and neuroscience inspired model of virtue ethics." *Cognitive Computation and Systems*, Volume 3, Issue 2: 109-122. <https://doi.org/10.1049/ccs2.12024>.
- Dastin, Jeffrey. 2018. *Amazon scraps secret AI recruiting tool that showed bias against women*. Dostęp: 05.09.2023. <https://www.reuters.com/article/us-amazon-com-jobs-automation-insight-idUSKCN1MK08G>.
- Dignum, Virginia. 2019. *Responsible Artificial Intelligence: How to Develop and Use AI in a Responsible Way*. Springer Nature Switzerland. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-30371-6>.
- Dzidek, Tadeusz i Piotr Sikora. 2018. „Metody”. W: *Poznanie teologiczne*, red. T. Dzidek, Ł. Kamykowski i A. Napiórkowski, 151–174 (*Teologia Fundamentalna*, 5). Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe.
- Dreyfus, Hubert. 1992. *What Computers Can't Do: The Limits of Artificial Intelligence*. The MIT Press.
- Encyklopedia PWN. *Sztuczna inteligencja*. Dostęp: 05.09.2023. <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/sztuczna-inteligencja;3983490.html>.
- Floridi, Luciano. 2007. "A Look into the Future Impact of ICT on Our Lives." In: *The Information Society*, Volume 23: 59-64. <https://doi.org/10.1080/01972240601059094>.
- Floridi, Luciano. 2023. *The Ethics of Artificial Intelligence: Principles, Challenges, and Opportunities*. OUP Oxford.
- Franciszek. 2017. *Konstytucja Apostolska „Veritatis gaudium” o uniwersytetach i wydziałach kościelnych*.
- Lemoine, Blake 2022. *Scientific Data and Religious Opinions*. Dostęp: 05.09.2023. <https://cajundiscordian.medium.com/scientific-data-and-religious-opinions-ff9b0938fc10>.
- Marks, Robert J. 2022. *Non-Computable You: What You Do That Artificial Intelligence Never Will*. Discovery Institute Press.
- OpenAI. 2023. „About”. Dostęp: 05.09.2023. <https://openai.com/about>.
- Puzio, Anna. 2023. "Theology Meets AI: Examining Perspectives, Tasks, and Theses on the Intersection of Technology and Religion." In: *Alexa, wie hast du's mit der Religion? Theologische Zugänge zu Technik und Künstlicher Intelligenz Theologie und Künstliche Intelligenz*, Vol. 1. Darmstadt: wbg Academic.
- Rome Call for AI Ethics*. 2020. Dostęp: 05.09.2023. <https://www.romecall.org/the-call/>.
- Schneider, Susan. 2019. *Artificial you: AI and the future of your mind*. Princeton University Press. New Jersey & Oxfordshire.
- Stachewicz, Krzysztof. 2020. „Karol Wojtyła's philosophy of freedom". *Teologia i Moralność*, 15(2020), nr 1(27). DOI: 10.14746/tim.2020.27.1.10.
- Turing, Alan. 1950. "Computing Machinery and Intelligence." *Mind*, vol. LIX, no. 236.
- Wynsberghe van, Aimee and Robbins Scott. 2018. "Critiquing the Reasons for Making Artificial Moral Agents." *Sci Eng Ethics*, 25(2019): 719-735. <https://doi.org/10.1007/s11948-018-0030-8>.
- Zatwardnicki, Sławomir. 2018. „Wizja teologii w wypowiedziach papieża Franciszka". *Rocznik Teologii Katolickiej*, t. XVII, 3: 237-257. DOI: 10.15290/rtk.2018.17.3.17.
- Zhang, Daniel et al. 2021. *The AI Index 2021 Annual Report*, AI Index Steering Committee, Human-Centered AI Institute, Stanford University, Stanford.

MACIEJ MRÓZ – doktorant w Szkole Doktorskiej Nauk Humanistycznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, dyscyplina: nauki teologiczne. Magister teologii oraz magister informatyki. Zawodowo zajmuje się rozwijaniem systemów przetwarzania dużych zbiorów danych (Big Data) oraz systemów uczenia maszynowego. Przygotowuje rozprawę doktorską z obszaru etyki sztucznej inteligencji pytającą o możliwość moralnej podmiotowości sztucznych agentów.

The Contemplative Dimension of Sacred Music

Kontemplacyjny wymiar muzyki sakralnej

JACEK BRAMORSKI

Stanisław Moniuszko Academy of Music in Gdańsk, Poland

j.bramorski@amuz.gda.pl

<https://orcid.org/0000-0002-5742-9428>

Abstract: The article presents philosophical and theological aspects of the contemplative dimension of sacred music. The presented research aims to define contemplation's role in sacred music and Christian spirituality. This synthesis allows for a better understanding of contemplation's philosophical and biblical foundations in the reception of music and the creative process. Contemplation, as an essential element of the realization of the ethos of a musician, becomes an integral part of music, conceived as a way to encounter God.

Keywords: contemplation; sacred music; Mary of Bethany; Transfiguration

Abstrakt: W artykule ukazano filozoficzne i teologiczne aspekty kontemplacyjnego wymiaru muzyki sakralnej. Celem przedstawionych badań jest próba określenia roli kontemplacji w muzyce sakralnej oraz w szeroko pojętej duchowości chrześcijańskiej. Dokonana synteza pozwala na lepsze rozumienie filozoficznych, a także biblijnych podstaw rozumienia kontemplacji obecnej nie tylko w odbiorze muzyki, ale także w procesie twórczym. Kontemplacja jako niezbędny element realizowania etosu muzyka, staje się integralną częścią muzyki pojmowanej jako droga do spotkania z Bogiem.

Słowa kluczowe: kontemplacja; muzyka sakralna; Maria z Betanii; Przemienienie

I. Philosophical foundations of contemplation in music

The term “contemplation” is derived from the Latin *contemplatio*. Etymologically, it is possible to distinguish *cum* – “with”, at the same time, “together” and *templum* – “the place from which the field of vision extends” (temple).

The Greek equivalent of the word is *theorein* – “to see, to reflect, to meditate”. Originally, the concept of contemplation was not limited to the sacral dimension, but expressed a specific intellectual effort made by man to gain a broader and deeper knowledge of different aspects of reality and to experience beauty.

According to Aristotle, all beauty is good, but not all good is beauty; all beauty is pleasure, but not all pleasure is beauty, for beauty is only that which is both good and gives pleasure. Beauty is combined with pleasure, but it is different from utility, because the value of beauty is contained in itself, and the value of utility is contained in its effects. The good that is fair and beautiful is manifested in such virtues as justice and moderation. By acting virtuously, a man is happy and beautiful. Beauty through virtue constitutes perfection and gives fullness of happiness. The phrase *kalokagathia* (καλοκαγαθία) is adjectival, composed of two adjectives, *καλός* (“beautiful”) and *ἀγαθός* (“good” or “virtuous”). Werner Jaeger defines it as “the chivalrous ideal of the complete human personality, harmonious in mind and body, foursquare in battle and speech, song and action” (Jaeger 1945, 13). *Kalokagathia* refers to the most important human goal which is contemplation towards the divine being.

Aristotle is relying on the claim that only human beings are capable of contemplation. His theory of human happiness in the *Nicomachean Ethics* explicitly depends on the claim that contemplation is peculiar to human beings. Contemplation of the events depicted in artwork leads to an understanding of the human condition and compassion. Aristotle argues that human happiness is “a type of contemplation” for the reason that life characterized by contemplative activity is most proper to a human being (Reece 2020, 131-132).

For Aristotle, contemplation (*theōria*) is the ultimate end for human beings. The power to contemplate has a special position in the human soul. Contemplation is the dominant function for the sake of which the human soul’s subordinate functions exist. For Aristotle, contemplation is the main organizing principle in our kind-specific good as human beings. On his account, contemplation’s objects are eternal and divine. Contemplation is not directly concerned with practical affairs (Walker 2018, 1-12). Referring to Aristotle’s thought, later thinkers such as Strabo presents an account of the music performed in initiation rites, according to which such music is used to facilitate knowledge of divinity. He stresses the significance of the emotional effect generated by religious music, which in turn is useful towards gaining knowledge of the gods (Segev 2023).

Mimetic *catharsis* embraces the whole man, both his emotional and spiritual-moral spheres. In Aristotelian terms, the rest provided by music is not only recreational, but has a deeper ethical and spiritual meaning, leading man to selfless contemplation of beauty. Aristotle is concerned with the natural powers of music (tunes, *harmoniai*, rhythms) and how they affect ordinary

people. According to this argument music is a leisure activity providing relaxation from labour and freedom from care, not a means of communicating deeper truths and values. *Catharsis* should be understood as a harmless release of emotions rather than as an intellectual refinement which educated audiences discover in the proper use of emotions. The pleasure attending musical *catharsis*, according to Aristotle, is a pleasure the audience feels when the tension that has been developing throughout the action of the play is released. The pleasure attending contemplation of the beauty of music is shown to be an aesthetic satisfaction, corresponding in this respect to musical *catharsis* (cf. Ford 2004, 309-336; Ferrari 2019, 117-171). In a religious dimension contemplation enables one to admire the magnificence of God, man and the world; and from delight comes love. Therefore, noble pleasure does not have only a subjective dimension. We derive it not only from what suits us, but above all from what is in itself worthy of recognition and love, because the best man considers as the best pleasure that which flows from the most beautiful springs. In this way, contemplation associated with the experience of pleasure is an important factor in artistic activity, as it becomes the basis of inner peace and satisfaction with what we create (Belfiore 1992, 345-347).

In Aristotle's conception, and throughout classical philosophy, beauty was regarded as the criterion and norm of contemplative cognition as a pleasing vision of existence. Jacques Maritain draws attention to the contemplative nature of human perception of beauty. Referring to St. Thomas's definition of beauty as that which "arouses pleasure in vision" (*pulchrum est quod visum placet*), he emphasizes that it is not only about emotional satisfaction (subjective "pleasure") or sensual "watching", but above all about intellectual cognition. The above-mentioned term *pulchrum* indicates what is "liked" (*placet*) as an object of contemplation (*visa*). Contemplation understood in this way, in which elements of truth and goodness are combined, and at the same time subjective and objective moments are intertwined, is the most characteristic feature of aesthetics as a separate philosophical discipline (Trapani 2011, 139-153; Castro 2021). This is why Maritain understands contemplation as the key to participation in the liturgy (Maritain 2015).

Mieczysław Albert Krąpiec¹ describes the whole wealth of meaning of the word *visum* as "an object of intellectual contemplative view". Explaining the meaning of this "contemplative gaze", Krąpiec does not limit it only to "visual vision", but reaches to the musical experience: "When I am at a concert and I focus on myself, even closing my eyes to sharpen my auditory perception of the concert taking place, then I can speak of my «vision» – in the sense of the

¹ Mieczysław Albert Krąpiec (1921-2008) – eminent Polish philosopher, theologian and renowned humanist, the main figure behind the founding of the Lublin School of Philosophy.

actual perception – of the played symphony” (Krapiec 1991, 169). Man, experiencing awe over beauty, experiences it not only in the emotional sphere, but also in the intellectual and spiritual dimension, which he tries to express in the form of an artistic work.

This applies to the process of creation in musical art, of which contemplative “seeing” is an indispensable element. Both the creator and the recipient of the work, in the spontaneous experience of beauty, are enriched not only cognitively and intellectually, but also grow in loving delight as a constant orientation towards being. Music is not only an “aesthetic entertainment” and a “moment of respite” from everyday problems, but an ethical force that harmonizes the human person “from within”, uniting his intellectual and emotional life. Thanks to the power of musical expression there is, as Krapiec notes, “a deeper view of the real being, which indeed [man] does not understand in all its details, but nevertheless persists in contemplation and affirms this state of contemplative “gazing” itself with his act of love” (Krapiec 1991, 177).

Contemplation presupposes a special synthesis of knowing and experiencing reality. It means a state of mind in which astonishment, delight, admiration and dazzle merge with the attitude of love as a selfless gift of self. Contemplation is not about inquiring or analyzing, but about seeing and loving living. In itself it is not yet a creation, but as a “loving sight” he precedes it, prepares it, and then crowns it. It always refers to universal values, such as beauty, goodness, truth, holiness. They are present both in nature, as well as in man. However, there are also such values (e. g. artistic values) that man “calls into existence” in the creative process. Then art becomes a kind of school of contemplation. For it introduces sacredness and unusualness into human life, teaching the taste of noble and sublime rest.

Contemplative art means, expressed in the language of beauty, an answer to all deep and pure feelings to that which is great, perfect, sublime, pure... exceedingly magnificent. It has a dual purpose: it tries to show great values and at the same time evoke in the recipient (listener) feelings worthy of them. True art takes its origin from the contemplation of the creator and leads to the contemplation of the recipient of the artwork. Art, which has its source in contemplation, has not only the aesthetic dimension, but also the axiological dimension, because it is based on knowing and experiencing values. It thus acquires an ethical character, sensitizing man to what is great, extraordinary, perfect.

2. Theological sources of contemplation in music

Jacques Maritain emphasized the connection between various aspects of contemplation – its aesthetic dimension and classical metaphysics and theologi-

cal reflection (Trapani 2011, 154-168). Beautiful, sublime music gives us the desire to be better, and by this – consciously or unconsciously – we want to be closer to the sacred. Music directs our thoughts, feelings and imagination to God. In addition, it leads to catharsis, that is, to purification and ennobling our personality, becoming a school of unselfish love for truth and goodness. At the same time, it invites you to “go deep”, to look at the world, history and man not only from the outside (“superficial”) side, but to penetrate into the inner, spiritual sphere, from the perspective of fundamental and ultimate truths.

Thus contemplation rises from the philosophical plane to the theological plane. Its supreme form is the “gaze of faith” (Catechism, 2715) anchored in God, who, as the source and end of all existence, implements to the highest degree the sense of perfect beauty. It contains the final fulfillment of the *visum placet* and of all that “a vision arouses love” (*cuius ipsa apprehensio placet*) (STh I-II, q. 27, a. 1). In theological contemplation, God himself becomes “the direct object of knowledge that awakens love in a blissful vision” (Krapiec 1991, 177) that will constitute the essence of “eternal rest” (*requiem aeternam*) as a constant and supreme experience of beauty.

Benedict XVI described the spiritual experience of the beauty of Mozart’s music. During a solemn concert held on 17 January 2009 in the Sistine Chapel, Benedict XVI recalled an event from his childhood, when he and George, his brother, went to the Basilica of St Peter’s Abbey in Salzburg to listen to Mozart’s *C minor Mass*: “Even if I was only a simple youth at the time, I realized, with you, that we had experienced something other than a mere concert: it was music in prayer, a divine office in which we had felt the magnificence and beauty of God himself and were moved by it” (Benedict XVI 2009; Ratzinger-Benedetto XVI 2010, 225-228).

2.1. Contemplation as a “gesture” of Mary of Bethany

The importance of contemplation in christian life is shown by the Gospel scene of Jesus’ encounter with two sisters: Martha and Mary of Bethany (cf. Lk 10:38-42). St. Luke relates that Christ came to their village and Martha received Him into her home. This detail allows us to understand that of the two sisters Martha was the older and she was the one who managed the house. When Jesus accepted their hospitality, Mary sat at his feet and listened to him, while Martha “burdened with much serving” (Lk 10:40), which was undoubtedly necessary to receive such a special guest.

Significantly, the Gospel account emphasizes the fact that Mary did not so much “look” at Jesus, but above all she “listened” to Him. “Listening” to the word of God indicates the proximity of musical perception. Contempla-

tion is not just “seeing”, but perhaps even more “listening”. Contemplative listening means bringing a full-bodied, loving presence to the person before you, as well as to what is said and what as yet remains unsaid. Such listening rests in warm, loving, engaged, and prayerful silence, which often needs few or no words. Contemplative listening is more than simply not speaking. It involves putting oneself aside to attend fully to the other. The beauty of listening is a form of spiritual hospitality. Listening is paying full attention to others and welcoming them into our very beings. Listening is paying full attention to the Guest and welcoming Him to yourself. Not only was Martha hospitable by preparing the meal, but Mary was even more hospitable by contemplative listening to the Guest. Mary of Bethany as a model of contemplative listening exemplifies the listening stance of a disciple who first hears the word and then enacts it (Reid 2017, 6).

Martha was absorbed in her work, while Mary in contemplative delight “absorbed” the presence and words of the Teacher. After some time Martha objected in distinct indignation, rebuking Jesus: “Lord, do you not care that my sister has left me by myself to do the serving? Tell her to help me” (Lk 10:40). Christ calmly answered: “Martha, Martha, you are anxious and worried about many things. There is need of only one thing. Mary has chosen the better part and it will not be taken from her” (Lk 10:41-42). Jesus’ words do not at all indicate a disregard for the active life, let alone work and generous hospitality. However, they clearly realize that the only thing really important is to listen to the Word of the Lord, who is present in the Person of Jesus. Everything else will pass away and be taken away from man, but the Word of God is eternal and gives meaning to everyday human activity. The Gospel scene from the home of Martha and Mary reminds us that, yes, man must take care of his daily duties, but above all he needs God, who is the interior light of Love and Truth. Even the most important activities performed without love lose value and give no joy. Without the deep meaning that can be found through contemplation, all human activity boils down to sterile and chaotic activism (Knabb 2023, 113-130).

The contemplative attitude represented by Mary shows the need to be open to what is most important, that is, to the presence of God who, in his Word, gives us himself. This can be related to the situation of the contemporary Church, especially in the aspect of pragmatism towards sacred music. In carrying out the daily “ministry of Martha”, in preparing everything for the success of pastoral action, it often forgets the “dimension of Mary”. But true availability to God and His Kingdom requires much more than just our outward actions. The “best part” is the contemplative presence at the Lord’s feet, listening to his word and humbly admiring the beauty of the liturgy and sacred music through which he himself gives us a share in his life.

Joseph Ratzinger-Benedict XVI pointed to the great value of the “best part” – contemplative dimension of theology and pastoral practice. He has repeatedly stressed the importance of music in the experience of transcendental beauty (Rowland 2020, 235-247). Cardinal Ratzinger remarked that “a theologian who does not love art, poetry, music and nature can be dangerous since blindness and deafness towards the beautiful are not incidental: they are necessarily reflected in his theology” (Ratzinger 1985, 130). He has also said that: “The only really effective apologia for Christianity comes down to two arguments: namely, the saints the Church has produced and the art which has grown in her womb” (Ratzinger 1985, 129). Ratzinger has written that the greatness of Western music from Gregorian chant to polyphony to the Baroque age, to Anton Bruckner and beyond is, for him, the most immediate and the most evident verification that history has to offer of the Christian image of mankind and of the Christian dogma of redemption” (Ratzinger 1986, 10).

In one of the letters of St. Theresa of Lisieux to her sister Celina of 19 August 1894 can be found a very timely observation on the situation of the Church interpreted in the light of the evangelical figures Martha and Mary. St. Teresa, as a contemplative person, writes: “Remember the scene in the house of Lazurus: Martha was serving, while Mary had no thought of food but only of how she could please her Beloved. And «she broke her alabaster box, and poured out upon her Saviour’s Head the precious spikenard, and the house was filled with the odour of the ointment» (John 12, 3). The Apostles murmured against Magdalen. This still happens, for so do men murmur against us. Even some fervent Catholics who think our ways are exaggerated, and that – with Martha – we ought to wait upon Jesus, instead of pouring out on Him the odorous ointment of our lives. Yet what does it matter if these ointment-jars – our lives – be broken, since Our Lord is consoled; and the world in spite of itself is forced to inhale the perfumes they give forth? It has much need of these perfumes to purify the unwholesome air it breathes” (Therese of Lisieux 2007, 244-245). The symbol of the “broken alabaster box” of our lives, from which the precious oil is poured, purifying the poisoned air of the world with its fragrance, shows the true and profound theology of liturgy, also in the aspect of church music. Certainly in the liturgy we must also fulfill the ministry of Martha, we must offer our consecrated place to the Lord, we must offer our preparation, we must prepare ceremonies, we must sing, we must offer the gifts of this world, bread and wine – all this is very necessary. But if the liturgy does not have the dimension of Mary, the dimension of contemplation, simply being at the Lord’s feet, there is no essence. Only from the liturgy, which is truly a “Mary” liturgy, in the gesture of Mary may come purification of the really poisoned air of today’s world.

Sacred music, which draws inspiration from the “gesture of Mary of Bethany”, from the contemplative dimension, is a form of transcending the empirical world towards spiritual values. Referring to the symbolism contained in the evangelical figures of Mary and Martha, it should be emphasized that contemplation does not exclude action, but, on the contrary, is the source from which human activity derives its dynamism and meaning. Hans Urs von Balthasar points out that the christian sense of contemplation and action does not consist in opposing them, but in both merging together into a mysterious unity (Urs von Balthasar 1995, 299-307; Berry 2012, 145-170). Marta’s “attitude” realized in music art is fulfilled both through the creative effort of the artist and through the focus of the listener. Passive contemplation of his own creative inventions could plunge the artist into a state of inefficiency. On the other hand, a listener who reluctantly refers to music and does not take the trouble to “listen” to it with understanding, would show a lack of aesthetic sensitivity or simple ignorance. Marta’s active “attitude” is particularly noticeable in the artist, who, as the creator of a musical work, gives it its final shape and meaning through his work. However, for the full, creative realization of music, a contemplative “Mary’s attitude” is necessary.

It allows us to experience the phenomenon of illumination, that is, the mysterious flash of delight in the experience of truth, goodness and beauty. This contemplative delight enables contact with the Absolute and is an opportunity for an intuitive glimpse of the hidden order of the universe. In this way, musical art does not stop only at the surface of phenomena, but reaches the depths of being. A contemplative attitude to music is not merely an aesthetic enjoyment of its beauty, but can be compared to prayer. For many artists, the state of creative inspiration was close to the experience of religious ecstasy. Art, as a particular form of human existence and activity, should therefore be the fruit of contemplation, reflection of a higher order, and not the product of a consumer “supermarket of culture”. The contemplative attitude allows us to discover lasting values in music, even if the work itself is fleeting in the sense of time. In fact, what has been deeply experienced by man remains in him, shaping his spiritual and moral sensitivity. The contemplative “gesture” of Mary present in sacred music is born from an attitude of silence and respect for silence. Music consists of sound and silence. The more beautiful the sound, the more beautiful the silence. A musician has to cultivate the ability to fall into admiration, it helps to create beautiful things.

2.2. *Transfiguration as an icon of contemplation*

Another biblical icon of contemplative reality is the Transfiguration event on Mount Tabor. Analyzing this Gospel scene, St. John Paul II observed: “It is possible, then, to climb the mountain in order to pause, to contemplate and to be immersed in the mystery of God’s light. Tabor represents all the mountains that lead us to God, according to an image dear to mystics” (John Paul II 2000). The mountain is an ancient symbol of contemplation. The mountain as liberation from the burden of everyday life, as a drawing of the pure air of nature. The mountain as an opportunity to see the unfathomable dimensions of creation and its beauty. The mountain that lifts the spirit and suggests the thought of the Creator (Benedict XVI-Ratzinger 2007, 314-318). The revelation of Christ in all the splendour and beauty of God’s light causes the Apostles present with him, Peter, James and John, to “fall prostrate and be very much afraid” (cf. Mt 17:6). The experience of the Transfiguration was for them not only true and good, but also beautiful: seeing the charm of Truth and Good, they see that it is the beauty of God who appears to them.

The English word “transformation” does not fully reflect the deep meaning we find in the Greek *metemorphothe* and Latin *transfiguratio*. The term “transformation” suggests more an external phenomenon, while the Greek and Latin terms have a deeper, ontological and moral meaning of the event. On Mount Tabor, Christ as the Son of God revealed who He is in His nature and essence. Therefore, the word “transfiguration” is more appropriate, which emphasizes the internal dimension. The Transfiguration is an unexpected revelation of the truth about Jesus. It is as if the veil of his humanity had vanished under the influence of the light until the appearance of his hidden face, which Paul calls “light the knowledge of the glory of God on the face of (Jesus) Christ” (2 Cor 4:6). The Father’s voice joined the light, as if explaining the meaning of what had been revealed: “This is my beloved Son, with whom I am well pleased; listen to him” (Mt 17:5).

On that day the disciples came to know the true face of Jesus, whom they had not yet known, and who dazzled them with his radiance. The mystery of the Transfiguration thus marks the beginning of the fulfillment of the eternal longing of man who desires to see the face of God (Hebrew *panim*, Greek *prosopon*). This vision takes place in an encounter with Jesus, who assures us: “Whoever has seen me has seen the Father” (Jn 14:9). The theological meaning of this experience is revealed by the Mass preface of the Feast of The Transfiguration of the Lord: “For he revealed his glory in the presence of chosen witnesses and filled with the greatest splendour that bodily form which he shares with all humanity, that the scandal of the Cross might be removed from the hearts of his disciples and that he might show how in the body of the whole

Church is to be fulfilled what so wonderfully shone forth first in its Head” (The Roman Missal 2011, 918-119). The Apostles, participating in the mystery of Mount Tabor, were amazed by the beauty of God and desired to remain in his circle. Moreover, the beauty of the Transfiguration gave them the power to survive the humiliating experience of Christ’s Passion.

The fearful apostles “fell on their faces,” recognizing the dignity of Jesus as the Son of God. They became witnesses of theophany, or the revelation of God (Greek: *Theos* – God, *phaino* – I appear). This is evidenced by the “bright white” robe of Jesus: light and white symbolize eternity and transcendence (cf. Mk 9:3). The light revealed on Mount Tabor was the manifestation of God’s beauty present in Christ, who is “the light of the world” (Jn 8:12). For this reason, the Transfiguration occupies a central place in the contemplative theology of the Fathers of the Church, especially St. Gregory of Nazianzus and St. John Damascene. The contact with the *sacrum* triggers a feeling of holy fear, because *mysterium fascinosum* (mystery of delight) is combined with *mysterium tremendum* (mystery of fear). That is why Benedict XVI emphasizes: “Contemplating the Lord is at the same time both fascinating and awe-inspiring: fascinating because he draws us to him and enraptures our hearts by uplifting them, carrying them to his heights where we experience the peace and beauty of his love; awe-inspiring because he lays bare our human weakness, our inadequacy” (Benedict XVI 2012). Through the Transfiguration of Christ, the apostles realized how inexpressible God is and how incomplete and imperfect human ideas about Him are. Divine beauty infinitely exceeds all that man can call beautiful in the temporal and material dimensions. In today’s world, where only trust in human effectiveness and the power of technical means is preferred, the Christian artist is called to rediscover and to bear witness to the power of God expressed in beauty.

The disciples’ response to the revelation of this divine beauty was the desire to keep it to themselves, to secure and to perpetuate that lofty moment when the “veil” of Infinity was opened before them: “Master, it is good that we are here; let us make three tents” (Luke 9:33). Beauty, however, is not an object of possession, but a gift that cannot be kept for oneself alone. Jesus went up to his apostles and, placing his hand on their shoulders, exclaimed, “Rise, and do not be afraid” (Mt 17:7). The Master’s touch was aimed at overcoming the fears of the students, as well as consecrating them to undertake the awaiting tasks of the future. Christ encouraged the Apostles to set out on their journey and to come down from the Mount of Transfiguration into the valleys of everyday life to bear witness to the splendour of God’s beauty. Interpreting this scene, St. Augustine observes: “Earth thou art, and unto earth shalt thou return” (PL 38, 492-493). Despite the fact that the moment of ecstasy passes away, there remains an inner conviction that an encounter with the Unspeak-

able has taken place and an awareness of the duty to testify about it. This is expressed by a medieval Dominican maxim indicating the need to share with others the fruits of contemplation (*contemplata allis tradere*) (STh III, q. 40, a. 1; Mikiciuk 2021, 3-6). The need to proclaim the truth, which results from the experience of the Transfiguration, is indicated by the presence on Mount Tabor of the Apostles Peter, James and John. Christ took them with Him because He wanted them to be witnesses of His Transfiguration. That is why St. Peter could confess years later: “We had been eyewitnesses of his majesty (...) We ourselves heard this voice come from heaven while we were with him on the holy mountain” (2 Pt 1:16,18).

This “voice coming from heaven” becomes our share as we contemplate beauty. Contemplation allows you to experience an inner peace in which time and eternity merge. It accompanies us when we contemplate the beauty of nature, flowers, meadows, mountains, but also works of art. We experience peace by immersing ourselves in the contemplation of the beauty of music, listening to Gregorian singing, Bach’s cello suites or Mozart’s quartets. All of us are then turned into hearing, nothing bothers us, and time seems to stand still. When we live in time, we touch eternity, when we listen to music, time seems to disappear.

The result of contemplation is a new perspective in seeing reality and its ultimate goal. That is why St. Paul says: “But our citizenship is in heaven, and from it we also await a saviour, the Lord Jesus Christ. He will change our lowly body to conform with his glorified body by the power that enables him also to bring all things into subjection to himself” (Phil 3:20-21). This transforming power Christ revealed for a short time on Mount Tabor, and irrevocably and forever confirmed in his Resurrection. In the face of the power of His love, the words of the Apostle John are fulfilled: “Beloved, we are God’s children now; what we shall be has not yet been revealed. We do know that when it is revealed we shall be like him, for we shall see him as he is” (1 Jn 3:2).

The experience of the Transfiguration has a profound theological and moral dimension, because the Resurrection of the Lord gave rise to the rebirth of the spiritual beauty lost by man through sin. Those who are united to Christ by baptism become in him a new man, freed from the bondage and ugliness of sin (cf. Rom 5:12-21 – 6:1-23). The whole of creation also desires to share in God’s beauty, awaiting “the revelation of the sons of God” (cf. Rom 8:19). The longing for the beauty God has bestowed on man lasts for centuries and is expressed in countless masterpieces created by artists open to divine inspiration. In a special way, musical creation, which is associated with hardship and suffering, is an expression of the expectation of the whole cosmos, for “all creation is groaning in labour pains even until now” (Rom 8:22), desiring to sing before the throne of the Lamb “a new song” (Rev 14:3).

The Transfiguration of the Lord shows the way to the transformation of man. Christ, being the sacrament of God present in the world, transforms the world into a sacrament for God. This is expressed by the Prayer after Communion from the Eucharistic Liturgy of the Transfiguration: "May the heavenly nourishment we have received, o Lord, we pray, transform us into the likeness of your son, whose radiant splendour you willed to make manifest in his glorious Transfiguration" (The Roman Missal 2011, 920). The readiness to transform our existence is contained in the call of St. Paul: "Do not conform yourselves to this age but be transformed by the renewal of your mind, that you may discern what is the will of God, what is good and pleasing and perfect" (Rom 12:2). For man cannot close the horizon of his life only in the temporal dimension, but he discovers within himself the duty to strive for the world of spiritual and eternal values. As we contemplate the beauty and holiness of God, we become more and more like him. Because we transform into what we look at – when we look at beauty, we ourselves become more beautiful. In the reflection St. Paul VI had planned to give at the Angelus on that day, 6 August 1978, he said: "The Transfiguration of the Lord, recalled by the liturgy of today's solemnity throws a dazzling light on our daily life, and makes us turn our mind to the immortal destiny which that fact foreshadows" (John Paul II 1999). Contemplating the mystery of the Transfiguration teaches us that "we are made for eternity and eternity begins at this very moment, since the Lord is among us and lives with and in his Church" (John Paul II 1999).

This "light on our daily life" is contained in the contemplative dynamism exemplified by the event on Mount Tabor. It leads to the discovery of the moral dimension of human work and, in particular, of artistic activity. Through art, man seeks the shape of God's beauty, which is reflected in the various forms of his creativity. The longing for beauty is at the same time a longing for communion with others, in which a selfless gift is manifested. Beauty is for man a source of spiritual power, an inspiration to work, a light that guides him through the darkness of existence. It helps to overcome all evil with good, because the hope of the Resurrection cannot fail. The encounter with beauty makes man not only do good, but also make himself good. The Second Vatican Council points out: "Human activity, to be sure, takes its significance from its relationship to man. Just as it proceeds from man, so it is ordered toward man. For when a man works he not only alters things and society, he develops himself as well" (Vatican Council II 1965, 35).

2.3. *Music as a contemplation of God according to St. Augustine*

Of all the early church fathers, St. Augustine (354-430) is perhaps the most renowned. St. Augustine was endowed with great sensitivity to beauty and poetic genius. Seeing the beauty of nature and man, Bishop of Hippo paid particular attention to singing and the harmony of sounds as an expression of spiritual and moral order (Begbie 2000, 75-85). For Augustine sees creation as the work of the divine composer who has „chosen to *measure*, count, and *weigh*... [*has*] *arranged all things by measure and number and weight*” (Wisdom 11:20). The rhythm and harmony we find in our earthly music, together with its fleeting, elusive character, ought to impel us to seek after the perfect divine harmony of which it is an image. St. Augustine explains, the harmony of creation offers us a model for ordering our own souls: „So terrestrial things are subject to celestial, and their time circuits join together in harmonious succession for a poem of the universe” (Augustine 1947, 355). Much like a psalm, the cosmic composition’s unity, regularity, and self containment show forth the order and stability of which even temporal things are capable, and for which we ought to strive in our own spiritual lives. Music serves not only as a model for the well-ordered human soul but also as an image of the divine, eternal mind. In the harmony of the cosmos we see the work of the divine artisan whose beauty inspires us to compose our own lives after its pattern; and we can attempt to imagine the knowledge and life of this artisan as even more perfect, beautiful, and self-sufficient than our comprehension of a musical piece. In each of these cases, the peculiar status of music as successive and ever-fleeting, yet articulating order and beauty, makes it an apt example by which we come to better understand our place in relation to the universe and to God, and in particular the finitude of our temporal existence in relation to God’s eternity (Warchał 2023, 47-50).

St. Augustine’s treatise *De musica* can be viewed both as an extended philosophical justification for the use of music in the church and as a medium in which he explores his personal attraction to the subject. the use of music that encourages “sensual pleasure” rather than, as he says, “music that encourages devotion kindled with piety. Augustine could only accept music that was “used with restraint” as opposed to church music that would “inflame the passions”. In fact, at one point, Bishop of Hippo considered banning music completely from the church to protect against the improper enjoyment of it. In the end, however, Augustine could not deny the power of music to “inspire worship” (cf. Macinnis 2015, 211-220; Jirtle 2010, 263–281; Blackwell 1999, 83-86).

A human can grasp the whole of a psalm in abstract expectation, but must fragment that whole in order to carry out the concrete act of recitation; on the other hand, the harmony by which the divine intellect creates and compre-

hends creation is present to God all at once, simply and actually. We can imagine that God knows events all at once as we know an entire psalm while singing each part, but the Creator's knowledge must be "far more wonderful" than that (*Conf.* 11. 31)². Thus from our grasp of a musical piece we can extrapolate to God's eternal knowledge of the poem of the universe as a limiting case, or perhaps a negation, of the kind of knowledge we are capable of attaining.

In his autobiographical writings, St. Augustine deploys the example of music to illustrate key aspects of christian life. Bishop of Hippo try to clarify his understanding of "contemplation" as the interior presence of God to the soul. That long meditation brought his classic account in the *Confessions*. This study explores Augustine's developing understanding of contemplation, beginning with his earliest accounts written before his baptism and ending with the *Confessions*. For St. Augustine, christian contemplation was the practice of transcendence, the interior access of the soul to God. Contemplation is an "immediate knowledge of a transcendent God discovered within the soul" (Kenney 2013, 15). J.P. Kenney notes: "Contemplation is the mirror in which we glimpse the shining of our souls in the light of eternity. So Augustine came to believe. Through its practice were resolved the uncertainties of his earlier life and a spiritual God more real than the material cosmos revealed. His soul was arrested by the certainty of contemplation and, on his account, made newly aware of the poverty of its fallen state. Contemplation thus cleared the way for the action of grace within his soul" (Kenney 2013, 163).

The famous masterwork *Confessions* allows us to understand the personal character of the reference to St. Augustine to music. It is abundantly clear that Augustine was both familiar with the music of his day and enjoyed it. Music frames two key events in Augustine's life, the first being his conversion at a country house near Milan. While alone in the garden, he hears the mysterious voice of a young child singing the refrain: "Take up and read; Take up and read" which prompts Augustine to pick up a copy of the Scripture and come to a final decision about Christianity (*Conf.* 8.12). The second occasion is the death of Augustine's mother, Monica, at Ostia when he is on his way back to Africa. Instead of weeping over her death, the entire household sings a psalm 100: "I will sing of mercy and judgments to Thee, O Lord. While this comforts Augustine at the time, it is not until later that his emotions come to the forefront, and he is moved to tears by the remembrance of another hymn (*Conf.* 9.12).

Augustine's account in the *Confessions* of his ecstasy at Ostia remains unsurpassed in its poetic force, yet unusual, as a description of religious experi-

² English translation is quoted from *The Confessions of St. Augustine*. 1999. Translated by Edward Bouverie Pusey. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library.

ence. What he describes is not a *vision* of God, but an experience of *listening*. And though Augustine searches for words through which to articulate this shared experience with his mother (“We were saying”), he admits that in this moment of ecstasy, “Every tongue and every sign, and whatsoever exists only in transition, since if any could hear” (*Conf.* 9.10). If they were to strain to listen to the remaining sounds above this silence, they would catch neither concepts nor images but music: the music of a Psalm 79: “We made not ourselves, but He made us that abideth for ever”. If we allow this music to sound in silence, then we can enter into the contemplation of God, whose eternal Wisdom we touch, even for a brief moment, with our thought, our heart’s rapture and our longing (Wiskus 2020, 274-287).

Confessions contains Augustine’s contemplation on desire mediated through the five senses. Turning to the pleasures of sound he writes: “The delights of the ear had more firmly entangled and subdued me; but Thou didst loosen and free me” (*Conf.* 10.33). For Augustine, sound has the power to enslave us through desire. Because of sound’s ability to arrest our conscious thought, he became wary of its power. Deepening his concern, Augustine found that sound’s potency only increases when it’s molded into the medium of music. As he notes, music is “mysteriously” related to our emotions and thus uniquely affects us: “The several affections of our spirit, by a sweet variety, have their own proper measures in the voice and singing, by some hidden correspondence wherewith they are stirred up” (*Conf.* 10.33). Like other thinkers of the ancient world, Augustine believed that types of music corresponded with particular emotions and attitudes. Accordingly for Augustine music is a medium that strongly affects the communication of words: “Feeling our minds to be more wholly and fervently raised unto a flame of devotion, by the holy words themselves when thus sung, than when not” (*Conf.* 10.33). For St. Augustine, worship music is the “setting for the words” accentuating the meaning and appealing to emotion through “appropriate tunes” (*Conf.* 10.33). Because he believed that different types of music affect our emotions and attitudes differently, musical accompaniment must be appropriate to the words and setting of worship. Augustine refers to personal experience, mentioning the role of sacred music in his conversion: “I remember the tears I shed at the Psalmody of Thy Church, in the beginning of my recovered faith; and how at this time I am moved, not with the singing, but with the things sung, when they are sung with a clear voice and modulation most suitable, I acknowledge the great use of this institution” (*Conf.* 10.33). Augustine reservedly concludes “to approve of the usage of singing in the church” (*Conf.* 10.33). Bishop of Hippo justifies this as follows: “That so by the delight of the ears the weaker minds may rise to the feeling of devotion” (*Conf.* 10.33). However, his approval of music is limited: “Yet when it befalls me to be more moved with

the voice than the words sung, I confess to have sinned penally, and then had rather not hear music” (*Conf.* 10.33).

A further testimony to music’s power occurs earlier in the narrative when he mentions his profound response to the hymns sung in Ambrose’s church, going so far as to equate his musical experience with a revelation of truth (Phillips 2006). The contemplative power of music that moves the soul experienced by St. Augustine in Milan, where he was shaken by the experience of the singing Church. A beautiful description of his spiritual experience, Augustine concluded in the *Confessions*: “How did I weep, in Thy Hymns and Canticles, touched to the quick by the voices of Thy sweet-attuned Church! The voices flowed into mine ears, and the Truth distilled into my heart, whence the affections of my devotion overflowed, and tears ran down, and happy was I therein” (*Conf.* 9.6). The contemplative power of music not only inspired Augustine’s conversion, but allowed him to strengthen his faith. In this way he himself can strengthen the faith of others with his theology down to our time.

Conclusions

The musician, persisting in contemplative listening, besides being fascinated by the timeless beauty he discovers, also retains the attitude of humility resulting from the feeling that in the temporal dimension he will never be given absolute fulfillment. The spiritual situation of the artist facing the mystery of Transcendence is well expressed by the words of Benedict XVI: “We must therefore have the humility not to trust merely in ourselves, but to work, with the Lord’s help, in the Lord’s vineyard, entrusting ourselves to him as fragile «earthen vessels»” (Benedict XVI 2012). Bending over the mystery of the Absolute, which emerges from outside the harmony of sounds, the musician can repeat the biblical confession of Job: “Behold, I am of little account; what can I answer you? I put my hand over my mouth” (Job 40:4). It remains for us to remain silent before the mystery of God, because not everything can be uttered to the end – even in the language of art. God as the greatest artist did not finish certain things. Thanks to this, there is an incredible charm of life: there is a place for the unknown, for the invisible. Any attempt to remove these inadequacies is an impoverishment of life. An artist cannot answer like God, who has not answered many things to the end. Great art always puts man before something unfinished. A real artist never finishes anything because he would stop being an artist. It must be done by the participants in his work. A musician must describe what he cannot see. I think what’s hidden in the secret is the source of music. The musician sees the world hidden, invisible, different. The artist transfers something from that reality into this one. Great works are born

from the artist's contemplation. By this the artist becomes a kind of apostle of spiritual reality. Pope Francis emphasized this in his speech to representatives of the world of art: "Artists remind us that the dimension in which we move, even unconsciously, is always that of the Spirit. Your art is like a sail swelling with the wind of the Spirit and propelling us forward" (Francis 2023).

These words also apply to the musician who, although approaching Infinity, is not able to fully know, understand and express its beauty and perfection. Art cannot fully translate the Invisible into the Visible. Hence, he must be content with allusion and selection. All she manages to do is pinch the Un-speakable. At the end of contemplation, the speech of contemplative art turns first into stuttering, and finally into deafness. At the end there is the inability to speak called silence and the mute delight of the Inexpressible. This dimension of contemplation can be found in the statement of the *Catechism of the Catholic Church*: "Contemplative prayer is silence, the «symbol of the world to come» or «silent love». Words in this kind of prayer are not speeches; they are like kindling that feeds the fire of love. In this silence, unbearable to the «outer» man, the Father speaks to us his incarnate Word" (Catechism, 2717). From the contemplative silence comes great music that leads us to Infinity. Sacred music as *via pulchritudinis* is therefore above all a way of contemplation.

BIBLIOGRAPHY

- Augustine. 1999. *The Confessions*. Translated by Edward Bouverie Pusey. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library. Access: 08.09.2023. <https://www.ccel.org/ccel/augustine/confess.html>.
- Augustine. 1947. *On Music (De Musica)*. Washington: Catholic University of America Press.
- Augustine, *Sermo* 78, 6, in PL 38: 492-493.
- Balthasar von, Hans Urs. 1995. "Beyond Action and Contemplation?" In: *Explorations in Theology: Spirit and Institution*, v. 4, 299-307. San Francisco: Ignatius Press.
- Begbie, Jeremy, Sutherland. 2000. *Theology, Music and Time*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Belfiore, Elizabeth, S. 1992. *Tragic Pleasures. Aristotle on Plot and Emotion*. New Jersey: Princeton University Press.
- Benedict XVI–Joseph Ratzinger. 2007. *Jesus of Nazareth: From the Baptism in the Jordan to the Transfiguration*. New York: Doubleday.
- Benedict XVI. 2009. *Concert performed by Regensburger Domspatzen on the occasion of the 85th birthday of Msgr. Georg Ratzinger. Address of His Holiness Benedict XVI (17.01.2009)*. Access: 08.09.2023. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2009/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20090117_concerto-georg.html.
- Benedict XVI. 2012. *General Audience (13.06.2012)*. Access: 08.09.2023. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/audiences/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20120613.html.
- Berry, John, Anthony. 2012. "Tested in Fire: Hans Urs von Balthasar on the Moment of Christian Witness." *Melita Theologica*, 62: 145-170.
- Blackwell, Albert, L. 1999. *The Sacred in Music*. Louisville: Westminster John Knox Press.

- Castro, Sixto, Jose. 2021. "On Surprising Beauty. Aquinas's Gift to Aesthetics." *Religions*, 12(9). Access: 08.09.2023. <https://doi.org/10.3390/rel12090779>.
- Catechism of the Catholic Church*. 1997. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Ferrari, Giovanni, R, F. 2019. "Aristotle on Musical Catharsis and the Pleasure of a Good Story." *Phronesis*, 64(2): 117-171.
- Ford, Andrew. 2004. "Catharsis: The Power of Music in Aristotle's *Politics*." In: *Music and the Muses: The Culture of Mousike in the Classical Athenian City*, edited by P. Murray and P. Wilson, 309-336. Oxford: Oxford University Press.
- Francis. 2023. *Adress of His Holiness Pope Francis to Artists* (23.06.2023). Access: 08.09.2023. <https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2023/june/documents/20230623-artisti.html>.
- Jaeger, Werner. 1945. *Paideia. The Ideals of Greek Culture*. New York: Oxford University Press.
- Jirtle, James, V. 2010. "Using Music Well: Reassessing Perception in Augustine's *De Musica*." *Augustiniana*, 60(3/4): 263-281.
- John Paul II. 1999. "Homily. Feast of the Transfiguration of the Lord" (06.08.1999). Access: 08.09.2023. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/homilies/1999/documents/hf_jp-ii_hom_06081999.html.
- John Paul II. 2000. "General Audience" (26.04.2000), Access: 08.09.2023. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/audiences/2000/documents/hf_jp-ii_aud_20000426.html.
- Kenney, John, Peter. 2013. *Contemplation and Classical Christianity. A Study in Augustine*. Oxford: Oxford University Press.
- Knabb, Joshua, J. 2023. "Mary, Martha, Contemplation, and Action." In: *Faith-Based Act for Christian Clients. An Integrative Treatment Approach*, 113-130. New York: Routledge.
- Krapiec, Mieczysław, Albert. 1991. *U podstaw rozumienia kultury*. Lublin: RW KUL.
- Macinnis, John. 2015. "Augustine's *De Musica* in the 21st Century Music Classroom." *Religious*, 6(1): 211-220.
- Maritain, Jacques and Raissa Maritain, 2015. *Liturgy and Contemplation*. Dallas: Aeterna Press.
- Mikiciuk, Elżbieta. 2021. „*Contemplare et contemplate aliis trader* czyli duchowość dominikańska". *Karto-Teka Gdańska*, 8(1): 3-6.
- Phillips, Ariana. 2006. "Exaltation of the Rational: The Treatment of Music by Plato and St. Augustine." *The Pulse*, 4(1). Access: 08.09.2023. <https://www.baylor.edu/pulse/index.php?id=42052>.
- Ratzinger, Joseph. 1985. *The Ratzinger Report: An Interview with Vittorio Messori*. San Francisco: Ignatius Press.
- Ratzinger, Joseph. 1986. *Feast of Faith*. San Francisco: Ignatius Press.
- Ratzinger, Joseph–Benedetto XVI. 2010. *Lodate Dio con arte. Sul canto e la musica*. Venezia: Marcianum Press.
- Reece, Bryan, C. 2020. "Aristotle on Divine and Human Contemplation." *Ergo. An Open Access Journal of Philosophy*, 7(4): 131-160.
- Reid, Barbara, E. 2017. "Mary of Bethany, a Model of Listening." *L'Osservatore Romano* (Weekly Edition in English), 11-18 August. 6.
- Rowland, Tracey. 2020. "Joseph Ratzinger as Doctor of Incarnate Beauty." *Church, Communication and Culture*, 5(2): 235-247.
- Segev, Mor. 2023. "An Aristotelian Account of Religious Music in Strabo, 10.3." *Mnemosyne* (published online ahead of print 2023). Access: 08.09.2023. <https://doi.org/10.1163/1568525x-bja10227>.
- Therese of Lisieux. 2007. *The Story of the Soul*. New York: Cosimo.
- The Roman Missal*. 2011. International Commission on English in the Liturgy Corporation.
- Thomas Aquinas*. 1947. *The Summa Theologica*. Cincinnati: Ed. Benziger.
- Trapani, John, G. 2011. *Poetry, Beauty, and Contemplation: The Complete Aesthetics of Jacques Maritain*. Washington: Catholic University of America Press.

- Vatican Council II. 1965. *Pastoral Constitution on the Church in the Modern World*. Access: 08.09.2023. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html.
- Walker, Matthew, D. 2018. *Aristotle on the Uses of Contemplation*. Cambridge: Cambridge Iniversity Press, 1-12.
- Warchał, Robert. 2023. „Contributions to the Aesthetics of St. Augustine”. *Humaniora. Czasopismo Internetowe*, 41(1): 43-52. <https://doi.org/10.14746/h.2023.1.3>.
- Wiskus, Jessica. 2020. “On Music, Order, and Memory: Investigating Augustine’s Descriptive Method in the Confessions.” *Open Theology*, 6: 274-287.

JACEK BRAMORSKI – priest of the Archdiocese of Gdańsk, dr hab., music theologian, professor of the Stanisław Moniuszko Academy of Music in Gdańsk (Poland).

ARTYKUŁY RECENZYJNE

Podmiotowość i poszanowanie praw podstawowych w profesjonalnej opiece nad dziećmi. Artykuł recenzyjny

Subjectivity and respect for fundamental rights
in professional child care practice. Review article

ARKADIUSZ ŻUKIEWICZ

Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie, Polska

arkadiusz.zukiewicz@up.krakow.pl

<https://orcid.org/0000-0002-5064-4491>

Professional Practice in Child Protection and the Child's Right to Participate,
edited by Asgeir Falch-Eriksen and Karmen Toros. 2023. London-New York:
Routledge, Taylor & Francis Group

Abstract: This article is the result of the analysis of the content of a scientific monograph. In the course of the analysis, the *desc-research* method was used. The aim of the research was to present to Polish readers an up-to-date and cognitively interesting foreign scientific monograph. This book fits into the field of family study (family pedagogy, etc.). The background to further polemics is the presentation of issues raised by the authors of individual monograph chapters—these concerns mainly concern childcare activities, protecting children's rights, and active participation in society. The summary shows the substantive value of the monograph and its practical (methodical) values, which can be an inspiration for further research conducted in the fields of research and theoretical and useful activity.

Keywords: children; childhood; family; participation; professional practice in child protection; child's right; family study; familiology

Abstrakt: Artykuł powstał na podstawie analizy treści monografii naukowej. Zastosowano metodę *desc-research*. Celem podjętych badań była prezentacja polskim czytelnikom

kom aktualnej i poznawczo interesującej, zagranicznej monografii naukowej. Publikacja ta wpisuje się w pole nauk o rodzinie (pedagogiki rodziny itp.). Tłem wprowadzającym do dalszej polemiki są nakreślone zagadnienia, podjęte przez autorów poszczególnych rozdziałów monografii. Dotyczą one w szczególności obszarów odnoszących się do praktyki działalności opiekuńczej nad dziećmi oraz ochrony praw dzieci i ich aktywnego udziału w życiu społecznym. W podsumowaniu zaprezentowano merytoryczną wartość monografii oraz jej walory praktyczne (metodyczne), które mogą stanowić inspirację w toku kolejnych poszukiwań, prowadzonych na polach aktywności badawczej, teoretycznej oraz praktycznej.

Słowa kluczowe: dzieci; dzieciństwo; rodzina; uczestnictwo; profesjonalna praktyka opieki nad dziećmi; prawa dzieci; nauki o rodzinie; familiologia

Wprowadzenie

Zagadnienia obejmujące sferę życia i rozwoju dzieci są bez wątpienia bardzo ważnym obszarem namysłu, refleksji czy dyskursu społecznego. Naukowa działalność teoriiotwórcza oraz eksploracja orientowana na kwestie powiązane z dziecięcym prawem do obywatelskości, z profesjonalną opieką i wychowaniem dzieci, a także ich ochroną przed wszelkiego typu złem warunkującym niekorzystne trajektorie życia w teraźniejszości i przyszłości to istotne kierunki aktywności akademickiej. Rozpoznawanie i definicja ryzyk, które mogą implikować szkody czynione na zdrowiu, życiu, a także destrukcję procesów rozwojowych najmłodszych obywateli świata społecznego, może służyć ich redukcji bądź minimalizacji ujemnych skutków zjawisk (procesów), dewaluujących potencjał sił ludzkich dzieci.

Waga problematyki opiekuńczej, wychowawczej, ochrony i rozwoju dzieci w kontekście ich praw obywatelskich oraz praktyki służby opiekuńczej, łączonej z teoretycznym oraz prawnym ugruntowaniem działalności na rzecz dzieci, została uwypuklona w projekcie „Enhancing Child’s Right for the Participation in Child Protection Assessment”. Jego realizację podjęły dwa ośrodki naukowe: w Estonii (Uniwersytet w Tallinie) oraz w Norwegii (Metropolitalny Uniwersytet w Oslo). Problematyka wzmacniania praw dzieci na rzecz ich uczestniczącej aktywności w ocenie działalności opiekuńczej była impulsem dla naukowców, którzy zrealizowali odpowiedni projekt wydawniczy. W efekcie współdziałania akademickiego przygotowano wieloautorską monografię *Professional Practice in Child Protection and the Child’s Right to Participate*, wydaną pod redakcją naukową Asgeir Falch-Eriksen i Karmen Toros (2023). Współautorami poszczególnych fragmentów opracowań są specjaliści z zakresu pracy społecznej, socjologii, polityki społecznej, praw obywatelskich, a także opieki nad dziećmi i obywatelskich praw dzieci.

I. Struktura monografii

Prezentowana monografia obejmuje rozdziały poświęcone zagadnieniom teoretycznym oraz metodycznym, związanym z kwestią opieki i ochrony dzieci, a także prawnym statusem uczestnictwa dzieci w działalności społecznej, opiekuńczej czy rehabilitacyjnej. W szczególności strukturę monografii tworzą (poza spisem treści i tabel, prezentacją naukową współautorów monografii oraz wstępem), następujące rozdziały:

1. Prawa dzieci do wyrażania siebie w toku realizacji działań wpisanych w metodę indywidualnej opieki nad dziećmi Child Protection Casework (ChPC) (s. 1-16) [ASGEIR FALCH-ERIKSEN and KARMEN TOROS];
2. Prawne podstawy profesjonalnej praktyki opiekuńczej w dyskursie akademickim (s. 17-30) [KARMEN TOROS];
3. Profesjonalna opieka dzieci i dziecięca wolność ekspresji (s. 31-46) [ASGEIR FALCH-ERIKSEN];
4. Przypadek oceny: udział dzieci w postępowaniu administracyjnym (s. 47-62) [KARMEN TOROS AND RAFAELA LEHTME];
5. Pracownicy opieki nad dziećmi w towarzystwie dzieciom umieszczonym w pieczy zastępczej lub oddziałach/domach interwencyjnych/pogotowiach opiekuńczych (s. 63-74) [CECILIE BASBERG NEUMANN];
6. Przypadek rehabilitacji społecznej (75-88) [KOIDU SAIA];
7. Uczestnictwo dzieci w opiece stacjonarnej (s. 89-101) [INGRID SINDI];
8. Podsumowanie: czynienie prawa częścią praktyki profesjonalnej (s. 102-114) [ASGEIR FALCH-ERIKSEN and KARMEN TOROS].

Każdy z merytorycznych rozdziałów jest zakończony odpowiednią bibliografią, stanowiącą bogate źródło literatury przedmiotu. Zestawienia te ułatwiają czytelnikom samodzielne zgłębianie zagadnień szczegółowych, podjętych przez autorów poszczególnych części monografii. Redaktorzy naukowi przedstawianego dzieła, zrezygnowali z wspólnej dla całej monografii bibliografii, stąd w zestawieniach bibliograficznych, wieńczących każdy z rozdziałów, zdarzają się powtórzenia przywoływanych publikacji. Nie jest to odosobnione rozwiązanie techniczne dla wieloautorskich projektów wydawniczych. Sytuacja ta może jednak stanowić zachętę dla kolejnych redaktorów monografii „zbiorowych”, by w wydawniczych projektach tematycznych rozważyli zasadność wspólnej bibliografii dla całości dzieła. Byłby to z pewnością wskaźnik potwierdzający spójność konceptualną wieloautorskiego i wielowymiaro-

wego projektu wydawniczego. Zwieńczeniem monografii jest indeks wspólny dla nazwisk i haseł przedmiotowych. Ten element zdaje się być coraz częściej pomijany w monografiach naukowych. Można jednak podkreślić, że indeksy, tak przedmiotowy jak i podmiotowy, są użytecznym elementem monografii naukowych. Stanowią one dla czytelników znaczące ułatwienie we wtórnej recepcji dzieła, prowadzonej z myślą o szczegółowych zagadnieniach zawartych w danej monografii.

2. Rama teoretyczna

Przyjęty przez współautorów omawianej monografii wspólny mianownik, wyznaczający oś podjętych zagadnień szczegółowych, osadza się w niewyartykułowanej wprost perspektywie personalistycznej (Bartnik 2008; Wojtyła 2011 i inni). Na tle personalizmu lokowanego w polu wychowania i opieki nad dziećmi zakreślone zostały kwestie praw ludzkich, a w szczególności obywatelskich prawach dzieci (Konwencja Praw Dziecka 1989) oraz ich szacunku i aktywizacji w życiu społecznym (Korczak 1929), a także udziału w ocenie profesjonalnej działalności opiekuńczej (Cashmore 2002, 837-847; McCarthy 2016, 368-385).

Merytoryczna warstwa monografii obejmuje szczegółowe kwestie, dotyczące teoretycznych, metodycznych i prawnych aspektów praktyki działalności opiekuńczej (wychowawczej) adresowanej do najmłodszych członków społeczeństwa naszego globu. Dodać warto, że (gwarantowany odpowiednią regulacją prawną) ich udział w poszczególnych typach działań wspierających (opieka, ochrona, rehabilitacja społeczna itp.), jest łączony z niezbywalnym prawem do bycia podmiotem i równoprawnym partnerem owych działań. Chodzi w szczególności o akcentowane przez poszczególnych autorów prawo do współudziału dzieci w ocenie działań podejmowanych przez profesjonalistów. Możliwość wyrażania się dzieci (ich ekspresji) w toku owego uczestnictwa to naturalna konsekwencja przyjętej perspektywy zarówno podmiotowej (personalizm), jak i prawnej (Konwencja...). Nakreślone (w rozdziale drugim: 17-25) kierunki akademickiego dyskursu na temat prawnych podstaw profesjonalnej działalności służb opiekuńczych, obrazują zmieniające się tendencje w sferze upowszechniania oraz promocji obywatelskich praw dzieci i ich udziału w życiu społecznym. Można w uzupełnieniu podkreślić, że jest to doskonała droga wdrażania najmłodszych obywateli globalnego świata do podejmowania odpowiedzialności za przyszłość. Warto przy tym artykułować konieczność rozwijania u najmłodszych stosownych kompetencji, wiedzy, umiejętności, a także postaw, które będą docelowo orientowały ich perspek-

tywę na wspólnotowe postrzeganie rzeczywistości życia ludzkiego oraz konstruktywne współdziałanie dla dobra wspólnego.

Innym, równie istotnym, zagadnieniem zasługującym na uwzględnienie w dyskursie społecznym (w tym akademickim), jest promocja świadomości związanej z przyczynowym ciągiem, łączącym uprawnienia ze zobowiązaniami. Chodzi w szczególności o równomierne akcentowanie tak praw podmiotowych, jak i związanych z nimi powinności oraz odpowiedzialności za czyny, słowa itp. Wolność ekspresji, obywatelskość czy podmiotowość pozostają w swej istocie w silnym związku z odpowiedzialnością. Wiążą się z jednej strony z ochroną praw podmiotowych jednostek (w tym dzieci), z drugiej zaś ze zobowiązaniem do poszanowania podmiotowości innych, którzy współistnieją w przestrzeniach życia społecznego, zawodowego, sąsiedzkiego, rodzinnego, szkolnego itp. Promocja określonych praw z jednoczesnym pominięciem kwestii związanych z określonymi zobowiązaniami, może prowadzić do przewartościowań i błędnego pojmowania określonych uprawnień (przyznanych przez prawodawców różnych szczebli i instytucji), zawartych w odpowiednich źródłach (aktach) regulacji prawnej. Prawo do uczestnictwa nie wyłącza odpowiedzialności uczestnika za skutki określonego działania w ramach realizacji tegoż prawa. Uczestnik (w tym dziecko) nie pozostaje wolny od prawnych i merytorycznych skutków udziału w działalności podejmowanej przez profesjonalistów, stąd tak ważną kwestię stanowią (akcentowane powyżej) zagadnienia wiedzy, kompetencji, umiejętności oraz postaw ukierunkowujących osoby uczestniczące (w tym dzieci) na konstruktywne współdziałanie w różnorodnych obszarach aktywności ludzkiej (w tym opiekuńczej, rehabilitacyjnej, wychowawczej itp.).

3. Rekomendacje dla czytelników w Polsce

Prezentowana publikacja została wydana w 2023 roku i jeszcze nie została przełożona na język polski. Można jednak przyjąć, że bariera językowa nie będzie stanowić znaczącego utrudnienia w recepcji treści po stronie odbiorców polskich. Sygnalizowany optymizm uzasadniają: z jednej strony powszechność kompetencji translacyjnych w zakresie j. angielskiego, z drugiej zaś powszechny dostęp do aplikacji komputerowych (translatorów), które ułatwiają zrozumienie treści tekstów obcojęzycznych, upowszechnianych w formacie on-line lub pdf.

Przedstawiona powyżej monografia może być inspiracją i zarazem uzupełnieniem literatury przedmiotu zarówno pedagogicznej, a w szczególności społeczno-pedagogicznej czy rodzinno-pedagogicznej (Łobocki 1994; Matyjas

1994, 105-115; 2005; Śliwerski 2007; Wilk 2016; Opozda i Parzyszek 2019 i inni), jak również familiologicznej (Osewska 2013, 5-22; 2016; Guzdek 2017; Kochel 2018; Osewska i Stala 2019; 2020; Stala 2019; Pryba 2019, 119-138 i inni), a także innych dyscyplin naukowych, których pole poznania obejmuje sferę zagadnień rodzinnych i dziecięcych. Zawarte w prezentowanej monografii odniesienia do tradycji myśli o prawach dziecka, nawiązują wprost do polskich źródeł zawartych w twórczości Janusza Korczaka (Sindi 2023, 89-90). Pozostają także w spójności z tradycją polskiej pedagogiki społecznej, dla której dzieci były jednym z podmiotów naukowej troski o dobro ludzkie (Radlińska 1947, 1-2). Akcentowane więzi z rodzimą nauką mogą potęgować zainteresowanie tą monografią wśród polskich czytelników.

Monografia *Professional Practice in Child Protection and the Child's Right to Participate* może również wyzwolić merytoryczny impuls, ukierunkowujący polskich familiologów do dalszych eksploracji, podejmowanych na gruncie nauk o rodzinie, które w warunkach systemowych są nie tylko dyscypliną naukową, ale przede wszystkim dziedziną nauki (Rozporządzenie MEiN 2022). W odniesieniu do dziedzinowego wymiaru nauk o rodzinie warto podkreślić, że przywołana monografia wpisuje się w obszar naukowych badań, dotyczących spraw dzieci i młodzieży. W polu aktywności teorii twórczej, badawczej, metodycznej oraz dydaktycznej może to być w niedalekiej przyszłości odrębna dyscyplina nauki – adulescentologia (Żukiewicz 2022, 365), która uzupełni dziedzinę nauk o rodzinie o nowy i ważny komponent dyscyplinarny. Może ona współistnieć w systemie nauki polskiej obok innych dyscyplin, które będą współtworzyły rozwijającą się dynamicznie dziedzinę nauk o rodzinie.

Wielowymiarowość oraz waga zagadnień związanych z rozumieniem świata dzieci, ich wspomaganiem w rozwoju i przygotowaniem do dorosłości zdaje się uzasadniać kierunek naukowego rozwoju, w którym problematyka adulescentologiczna będzie oparta na szczegółowym (adekwatnym do podmiotu i przedmiotów poznania) instrumentarium metodologicznym oraz odpowiednich teoriach probabilistycznych bądź wyjaśniających diagnozowane stany, zjawiska, procesy czy tendencje przeobrażeń w życiu najmłodszych obywateli świata. Dodać tu wypada, że chodzi o świat, który w XXI wieku podlega coraz wyższej dynamice zmian, obejmujących niemal wszystkie sfery ludzkiego życia.

Zakończenie

Zagadnienia związane z dzieckiem, dzieciństwem, wsparciem dzieci w rozwoju, a także z profilaktyką różnorodnych zjawisk patogennych i ryzyk generujących negatywne skutki w życiu dzieci (młodzieży), to przykłady szczegó-

łowych badań, projektów wydawniczych czy dyskursu, który w środowisku akademickim może służyć pomnażaniu dobra związanego z teoretwórczą aktywnością naukową. Tworzenie ram teoretycznych (uprawomocnionych wynikami badań), stanowiących fundament dla modeli metodycznych jest jedną z powinności obligujących naukowców do spożytkowywania potencjału sił nauki w służbie ludzkości. W nawiązaniu adulescentologicznym można akcentować najmłodsze grupy podmiotowe, dla których efekty naukowej działalności będą sprzyjającym czynnikiem warunkującym konstruktywny przebieg procesów dorastania i przygotowania do podejmowania odpowiedzialności za przyszłość, tak w życiu prywatnym, jak i publicznym (społecznym). Dla polskiego środowiska familiologicznego może to być kolejny argument, potwierdzający zasadność podejmowania aktywności na rzecz naukowego wzmocnienia praktyki służącej pomnażaniu dobra dziecięcego na polach edukacji, służby społecznej, kultury, sportu, rekreacji itp.

BIBLIOGRAFIA

- Bartnik, Czesław. 2008. *Personalizm*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Cashmore, Judy. 2002. "Promoting the participation of children and young people in care." *Child Abuse and Neglect*, 26: 837-847.
- Falch-Eriksen, Asgeir and Karmen Toros (eds.). 2023. *Professional Practice in Child Protection and the Child's Right to Participate*. London-New York: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Guzdek, Piotr. 2017. *Rozpoznaj swoje dziecko we mnie... Rzecz o poronieniu samoistnym dziecka i jego pogrzebie*. Kraków: Wydawnictwo Scriptum.
- Korczak, Janusz. 1929. *Prawo dziecka do szacunku*. Warszawa – Kraków: Towarzystwo Wydawnicze J. Mortkowicz.
- Łobocki, Mieczysław. 1994. *Organizowanie pracy wychowawczej z dziećmi i młodzieżą*. Lublin: Wydawnictwo UMC-S.
- Matyjas, Bożena. 1994. „Znaczenie opieki nad dzieckiem w rodzinie w ujęciu Janusza Korczaka”. *Kieleckie Studia Pedagogiczne i Psychologiczne*, 9: 105-115.
- Matyjas, Bożena. 2005. *Rodzina i jej wspomaganie*. Kielce: Wydawnictwo Uczelniane Wszechnica Świętokrzyska.
- McCarthy, Ed. 2016. "Young people in residential care, their participation and the influencing factors." *Child Care in Practice*, 22: 368-385.
- Opozda, Danuta i Magdalena Parzyszek. 2019. *Wychowanie w rodzinie w wybranych zagadnieniach pedagogicznych*. Lublin: Wydawnictwo Naukowe KUL.
- Osewska, Elżbieta. 2013. „Jakość życia wspólnotowego rodziny jako podstawa skuteczności wychowania”. *Roczniki Nauk o Rodzinie*, 5: 5-22.
- Osewska, Elżbieta (red.). 2016. *Rodzina i edukacja w zmaganiu o przyszłość Europy*. Tarnów: Wydawnictwo PWSZ.
- Osewska, Elżbieta i Józef Stala (red.). 2019. *Rodzina w społeczeństwie – relacje i wyzwania*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe UPJPII.
- Osewska, Elżbieta i Józef Stala (red.). 2020. *Rodzina – wychowanie – przyszłość*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe UPJPII.
- Pryba, Andrzej. 2019. „Aktualność pedagogiki świętorodzinnej w procesie wychowania”. *Teologia i Moralność*, 14(2): 119-138.

- Radlińska, Helena. 1947. Wychowawca, dziecko i świat szerszy. *Dzieci i Wychowawca*, 1-2: 1-2.
- Rozporządzenie Ministra Edukacji i Nauki z 11 października 2022 r. w sprawie dziedzin nauki i dyscyplin naukowych oraz dyscyplin artystycznych, Dz. U. z 2022 r., poz. 2202.
- Stala, Józef (red.). 2019. *Families: Opportunities and Challenges*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe UPJPII.
- Sindi, Ingrid. 2023. "Participation of Children in Residential Care." In: *Professional Practice in Child Protection and the Child's Right to Participate*, edited by Asgeir Falch-Eriksen and Karmen Toros. London-New York: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Śliwerski, Bogusław. *Pedagogika dziecka. Studium pąjdocentryzmu*. Gdańsk: GWP.
- Wilk, Józef. 2016. *Pedagogika rodziny*. Lublin: Wydawnictwo Episteme.
- Wojtyła, Karol. 2011. *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Zgromadzenie Ogólne Organizacji Narodów Zjednoczonych. 1989. *Konwencja o Prawach Dziecka*. Convention on the Rights of the Child text | UNICEF. Dostęp: 01.08.2023.
- Polska wersja językowa przedmiotowej konwencji: Konwencja o prawach dziecka – Ministerstwo Rodziny i Polityki Społecznej – portal Gov.pl (www.gov.pl). Dostęp: 01.08.2023.
- Żukiewicz, Arkadiusz. (2022). „Nowa dziedzina «Nauki o rodzinie» – dyscyplinarne szanse rozwoju nauki i praktyki wspierania rodzin”. *Family Forum*, 12: 343-347.

ARKADIUSZ ŻUKIEWICZ – dr hab., pedagog społeczny i pedagog rodziny, profesor na Uniwersytecie Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie.

Recenzje

Sakrament namaszczenia chorych jako źródło zobowiązań moralnych

The Anointing of the Sick as a Source of Moral Obligations

TADEUSZ ZADYKOWICZ

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska

tadeusz.zadykowicz@kul.pl

<https://orcid.org/0000-0002-1687-8286>

Roman Pop OFMCap. 2023. *Sakrament namaszczenia chorych jako dar i zadanie. Studium teologiczno-moralne*. Winnica: Clara Studio [Ukraina], ss. 396

Tematyka sakramentów zajmowała zawsze ważne miejsce w refleksji teologiczno-moralnej. Śledząc jednak jej rozwój, da się z łatwością zauważyć różnice ujęć tej tzw. sakramentologii moralnej. Nie wchodząc w szczegóły, należy stwierdzić, że książka o. Romana Popa *Sakrament namaszczenia chorych jako dar i zadanie. Studium teologicznomoralne* wpisuje się we współczesne modele, w których poszczególne sakramenty postrzegane są nie tylko jako „rzeczy święte” i źródła łaski, ale także jako źródła wezwań moralnych.

Sakrament chorych, zwany niegdyś ostatnim namaszczeniem, należy do tych, które zarówno w przeszłości, jak i dzisiaj, nie należą do najszerzej omawianych w teologii moralnej, w przeciwieństwie na przykład do sakramentu pokuty i pojednania czy małżeństwa. Dlatego z uznaniem należy odnieść się do tej publikacji. Teologiczno-moralne studium sakramentu namaszczenia chorych jako daru i zadania jest przedsięwzięciem potrzebnym i ważnym z wielu powodów, m.in. dlatego, że dotyczy sytuacji powszechnych, a zarazem granicznych, takich jak: cierpienie i umieranie.

Jakie są zatem specyficzne dary sakramentu namaszczenia chorych? Jakie płyną z nich zadania? Kto jest podmiotem tych zadań? W jaki sposób można je zrealizować? Odpowiedzi na te pytania znajdzie czytelnik recenzowanej książki. Co więcej, odpowiedzi te zostały udzielone w szerszym kontekście troski o człowieka chorego,

cierpiącego, starego i umierającego oraz w specyficznym kontekście współczesnej kultury, która, uznając nieuchronność cierpienia, próbuje zepchnąć je na margines.

Książka składa się z czterech rozdziałów poprzedzonych wykazem skrótów i wstępem oraz dopełnionych zakończeniem i wykazem bogatej bibliografii. Rozdział pierwszy stanowi niezbędną dla ukazania sakramentu namaszczenia chorych charakterystykę choroby, starości i cierpienia. Uwzględnienie aktualnych społeczno-kulturowych uwarunkowań przeżywania tych sytuacji granicznych oraz ich aspektów biologicznych, psychologiczno-społecznych i medyczo-klinicznych pozwoliło autorowi ukazać ich chrześcijański sens. W rozdziale drugim sakrament namaszczenia został ukazany jako dar. W tym celu najpierw bardzo dokładnie zidentyfikowano jego biblijne źródła, opisano jego naturę i skutki oraz nakreślono rys historyczny rozwoju zagadnienia zarówno w prawodawstwie Kościoła, jak i w praktyce duszpasterskiej oraz stosunek innych Kościołów chrześcijańskich do tego sakramentu.

Za najważniejszą, najbardziej teologiczno-moralną, część książki można uznać rozdział trzeci, dotyczący zobowiązań płynących z sakramentu namaszczenia chorych. Autor prezentuje tutaj postawy moralne, które winny być owocem sprawowania i przyjmowania tego sakramentu, porządkując je wokół czterech grup: wezwania dla szafarza, dla człowieka chorego i jego otoczenia, a także dla wspólnoty Kościoła. W rozdziale czwartym o. Pop sformułował wskazania duszpasterskie, dotyczące współczesnej praktyki udzielania sakramentu namaszczenia oraz potrzeby odnowy duszpasterstwa chorych i cierpiących.

Książkę o. Romana Popa należy czytać w kontekście współczesnych przemian w zakresie postaw względem choroby, starości, cierpienia i umierania. Przemiany te zostały przedstawione schematycznie jako droga od akceptacji i otwartości do tabuizacji i wypierania ze świadomości. Autor diagnozuje też źródła tych postaw, m.in. w rozwoju nauki, a szczególnie medycyny, w sekularyzacji oraz w przemianach w sferze wartości i struktur rodziny związanych z industrializacją, wykazując związki między współczesnymi uwarunkowaniami, a podejściem do sakramentu namaszczenia chorych. Wobec postępujących przemian społeczno-kulturowych potrzebna jest nowa refleksja nad sakramentem namaszczenia chorych, który ciągle bywa traktowany wyłącznie jako „sakrament odchodzących”.

Drugi kontekst wyznacza potrzeba odnowy sakramentu namaszczenia chorych. Jest to związane z istniejącym współcześnie rozdźwiękiem między doktryną a praktyką, między liturgią a życiem. Chodzi o to, że sakrament ten ciągle zbyt mało oddziałuje na sumienia wiernych i w niewystarczającym stopniu przyczynia się do formacji postaw moralnych. Zamiast tego budzi strach lub jest traktowany w sposób magiczny. Liczne odniesienia do dzisiejszych tendencji w medycynie i w kulturze uprawomocniają tezę autora, że „sakrament chorych oczekuje na swoje ponowne odkrycie” (s. 115). Praca stanowi na pewno znaczący krok na tej drodze.

Wartość książki tkwi w jej podwójnej warstwie: teoretycznej i praktycznej. Autor słusznie zauważa, że choć problematyka sakramentu namaszczenia chorych jest obecna w polskiej i obcojęzycznej literaturze teologiczno-moralnej, to zasadniczo występuje ona prawie wyłącznie w podręcznikowych opracowaniach i w bardzo ogólnym

ujęciu. Dotąd ciągle brakowało całościowego ujęcia sakramentu chorych jako zobowiązującego Bożego obdarowania. Książka o. Popa stanowi uzupełnienie tego braku. Autor w sposób pełny odsłania biblijno-teologiczne, historyczne, liturgiczne, prawno-kanoniczne, a nade wszystko teologiczno-moralne treści sakramentu namaszczenia chorych. Ukazuje też jego związek z innymi sakramentami, szczególnie z sakramentem pokuty i pojednania. Bardzo szczegółowo przedstawia zmiany zachodzące w prawodawstwie i w praktyce liturgiczno-pastoralnej Kościoła. Dojrzałe interpretuje sakrament chorych, a zwłaszcza jego skutki, w kontekście chrześcijańskiej antropologii, ze szczególnym uwzględnieniem integralnej wizji człowieka. Podejmuje także zagadnienia stosunkowo rzadko poruszane, jak chociażby poglądy teologów reformacyjnych XVI wieku wobec sakramentu chorych.

Znaczącym walorem pracy jest także jej warstwa praktyczna. Autor nie ukrywa, że inspirację stanowi jego osobiste doświadczenie, które wskazuje, że ciągle jeszcze istnieje potrzeba odnowy sakramentu namaszczenia chorych, by nie był on traktowany jako „zwiastun śmierci”. Przeciwnie, powinien on stworzyć szansę głębszego przeżywania choroby, dać możliwość nadania jej zbawczego i moralnego sensu. Należy w pełni zgodzić się z autorem, który twierdzi, że książka „może okazać się pomocna dla duszpasterzy i kapelanów szpitali, i różnych domów opieki dla starszych osób, dając dodatkową argumentację dla docenienia ich posługi duszpasterskiej wobec osób niedołączonych, chorych i cierpiących, a zwłaszcza będących u kresu swego ziemskiego życia. Samym zaś chorym może pozwolić w dojrzały sposób przygotować się do przyjęcia sakramentu chorych, a także przeżywać swoją chorobę i cierpienie w osobistym zjednoczeniu z Chrystusem. Można ją także polecić jako lekturę dla pracowników służby zdrowia, aby starali się przeżywać swoje powołanie medyczne jako naśladowanie Chrystusa – Boskiego Lekarza. Nie trzeba chyba specjalnie polecać jej jako pomocy pedagogicznej dla katechetów i pracowników domów opieki dla starszych i samotnych osób” (s. 346-347).

Należy podkreślić, że książka została napisana ścisłym, bardzo poprawnym, a zarazem przystępnym, językiem. Autor kompetentnie interpretuje literaturę biblijną, dogmatyczną, liturgiczną, prawno-kanoniczną nie gubiąc przy tym teologiczno-moralnego profilu swojego opracowania.

Nie ulega wątpliwości, że podejmowanie zagadnienia sakramentu namaszczenia chorych z perspektywy teologiczno-moralnej jest zasadne ze względu na współczesne uwarunkowania społeczno-kulturowe, które nie ułatwiają odkrywania zbawczego i moralnego sensu cierpienia, a co za tym idzie wartości sakramentu namaszczenia. Autorowi udało się podejść do tego zagadnienia w sposób nowatorski i sformułować szereg konkretnych wezwań moralnych i wskazań duszpasterskich, co stanowi zachętę do zainteresowania się tą pozycją nie tylko przez teologów moralistów.

Kompendium wiedzy o ludzkiej seksualności

A compendium of knowledge about human sexuality

KATARZYNA SACHA

AGATA CZEPCZARZ

JULIA SKOWROŃSKA

Interdyscyplinarne Koło Naukowe

Pedagogiki, Psychologii i Medycyny Prenatalnej i Perinatalnej,

Uniwersytet Opolski, Polska

Emilia Lichtenberg-Kokoszka. 2023. *Seks w konfesjonale. Bo nic, co ludzkie, nie jest nam obce*. Kraków: Impuls, ss. 302

Ludzka seksualność to we współczesnym świecie temat budzący wiele dyskusji, pytań i wątpliwości. Tymczasem dotyczy ona każdego człowieka, stanowiąc najbardziej delikatną i czułą, a równocześnie zaniedbaną i wypełnioną błędnymi przekonaniem sferę ludzkiego życia. Choć na półkach księgarskich można znaleźć wiele publikacji na jej temat, to jednak zawężają się one do jednej dziedziny wiedzy (psychologia, seksuologia, medycyna, teologia) lub przedstawiają podejście typowo naukowe lub poradnikowe. Jak się wydaje książka *Seks w konfesjonale. Bo nic, co ludzkie, nie jest nam obce* stanowi pod tym względem wyjątek. Będąc swego rodzaju kompendium wiedzy o ludzkiej seksualności, przedstawia prostym językiem teorie pochodzące z różnych dziedzin naukowych, łączy je z wymaganiami codziennego życia oraz normami religijnymi. Rozważania prowadzone są w sposób przemyślany i wyważony, nie narzucają czytelnikowi gotowych rozwiązań, lecz ubogacając jego wiedzę, zmuszają do samodzielnego myślenia i podejmowania decyzji.

Recenzowana książka składa się z *Wstępu*, ośmiu rozdziałów (podzielonych na podrozdziały) oraz bogatej *Bibliografii*. Większość rozdziałów i podrozdziałów, stanowiących vademecum wiedzy (medycznej, seksuologicznej i psychologicznej) z danego zakresu, kończy się odniesieniem do katolickich zasad etyczno-moralnych.

W publikacji odnajdziemy także liczne przypisy, uzupełniające tekst główny i odsyłające zainteresowanych czytelników do materiałów źródłowych.

Rozdział pierwszy: *Biomedyczne i psychospołeczne aspekty ludzkiej seksualności* składa się z sześciu podrozdziałów. Pierwszy z nich (*Seksualność*) przybliża złożoną strukturę seksualności i erotyzmu; różnice między seksualnością kobiet i mężczyzn; profile erotyczne oraz rodzaje libido, podkreślając równocześnie, że człowiek to coś więcej niż pierwotny popęd płciowy. Kolejne dwa podrozdziały (*Seksualność kobiety* oraz *Seksualność mężczyzny*) pokazują, jak bardzo sfera seksualna różni się u obu płci. Pierwszy z nich wskazuje ponadto na to, że kobiecy orgazm jest zjawiskiem najbardziej niezrozumiałym i zagadkowym oraz, że aż 83% kobiet ma problemy z jego osiągnięciem; podkreślono, jak wielkie znaczenie dla seksualności kobiety ma ich stan emocjonalny, zmęczenie fizyczne czy aktualny dzień cyklu miesięczkowego. Przybliżając męską seksualność wykazano, jak jest ona ważna; przybliżono czynniki, które wpływają na męskie reakcje seksualne, próg wrażliwości erotycznej, rodzaje erekcji i orgazmu. Podrozdział „*Seksualność człowieka w cyklu życia*” rozpoczyna się od uświadomienia czytelnika, że rozwój psychoseksualny rozpoczyna się już w prenatalnym okresie życia; przybliży specyfikę rozwoju seksualnego chłopców i dziewcząt (dzieci do 3. roku życia, między 5. a okresem dojrzewania, dorośli w wieku wczesnej, średniej i późnej dorosłości); podkreślając równocześnie, że u progu dojrzewania może wystąpić krótka faza homofilna; mężczyzna osiąga dojrzałość seksualną 8 lat szybciej niż kobieta; a seksualność człowieka dojrzałego i jego potrzeby w tym zakresie wcale nie kończą się wraz z nadejściem starości. Kolejny podrozdział – *Dojrzałość psychoseksualna* wskazuje na to, że ludzi można podzielić na dojrzałych, niedojrzałych oraz tych, którzy odrzucają swoją seksualność. Dojrzałość wiąże się z wewnętrzną siłą, poczuciem wartości, akceptacją płci i seksualności; niedojrzałość – z niską samooceną oraz życiem w świecie fantazji; jej negowanie – z trudnościami w relacjach interpersonalnych oraz spadkiem radości z życia. W publikacji wybrzmiało i to, że dojrzałość w sferze psychoseksualnej jest zarówno zadaniem, jak i celem, do którego należy dążyć. Ostatni podrozdział (*Pozaseksualne potrzeby zaspokajane podczas aktywności seksualnej*) wskazuje na powody, dla których ludzie uprawiają seks, szczegółowo omawiając kilkanaście z nich, podkreślając równocześnie, że ich niewłaściwe zaspokojenie w związku może być przyczyną niesatysfakcjonującego życia intymnego.

Kolejny rozdział: *Aktywność seksualna w parze* rozpoczyna się od podrozdziału dotyczącego *Czułości*. Podkreślono w nim, że zbliżenie nie powinno stanowić jedynej jego formy, że sam seks to zdecydowanie za mało, aby zbudować trwałą relację. By ludzkie życie seksualne było w pełni satysfakcjonujące bliskie sobie osoby (już w okresie narzeczeństwa) muszą nauczyć się innych form jej okazywania, takich jak: czułe spojrzenia, kontemplacja, pieszczoty, przytulenie, pocałunki, słowa. Kolejny podrozdział (*Inicjacja seksualna*) wskazuje na doniosłość tego wydarzenia dla dziewcząt oraz różnice w jej zakresie między nimi a chłopcami; przybliży necking oraz petting; podkreślając równocześnie to, że współcześni młodzi ludzie kształtują swoje wyobrażenia na temat pierwszego zbliżenia na podstawie filmów, książek czy

pornografii, uzmysławia czytelnikowi, że jedną ze współczesnych form rozpoczęcia aktywności seksualnej jest inicjacja przez internet. Ważnym elementem niniejszego podrozdziału jest także dokładne omówienie konsekwencji współżycia przed zawarciem związku małżeńskiego. Kolejny podrozdział (*Seks małżeński*) akcentuje różnice w zakresie intymnych potrzeb kobiety i mężczyzny oraz to, że małżonkowie w czasie zbliżenia mogą okazywać sobie miłość w każdy sposób (nie zapominając jednak o tym, że celem współżycia nie jest sama przyjemność czy prokreacja, ale zbudowanie więzi oraz intymne spotkanie dwóch kochających się osób).

Rozdział trzeci przybliżając *Inne formy zaspokajania potrzeb seksualnych*, szeroko opisuje problematykę masturbacji – jej przyczyny, typy, konsekwencje; pornografię oraz jej negatywne skutki; sexting, cyberseks oraz seks przez telefon wyróżniając przy tym rodzaje ich uczestników oraz związane z nimi trudności w relacjach interpersonalnych (będące zarówno przyczyną, jak i konsekwencją podejmowanych zachowań); modne współcześnie „przyjaźń z bonusem” czy poliamorię, utrudniające tworzenie trwałych relacji oraz różne formy prostytucji (w tym sponsoring, czy prostytucję homoseksualną).

Rozdział *Mentalne ekspresje seksualności* w sposób niezwykle ciekawy ukazuje *Fantazje, Natrętne myśli* oraz *Sny erotyczne* stanowiące przejaw zarówno lęków, jak i pragnień (niekoniecznie seksualnych). Wskazuje, jak należy postępować w ich przypadku oraz to, jak je interpretować w aspekcie etyczno-moralnym.

W rozdziale piątym dokładnie opisano *Nieprawidłowości w sferze seksualności*. Rozpoczęto od omówienia (fizycznej, psychicznej i społecznej) *tożsamości płciowej* oraz zaburzeń w ich zakresie; nieprawidłowości w ramach *orientacji seksualnej* (homoseksualizm, lebianizm, biseksualizm, orientacja autoerotyczna), a zakończono przybliżeniem kilku najczęstszych *parafilii*. Przybliżono proces kształtowania się tożsamości płciowej, podkreślając równocześnie, że orientacja seksualna nie jest wynikiem wyboru (człowiek nie ma na nią wpływu), ale raczej zostaje mu dana i zadana równocześnie. Wskazano także na stanowisko Kościoła, dotyczące omawianych nieprawidłowości.

Kolejny rozdział (*Sytuacje trudne*) podejmuje niezwykle delikatne kwestie, takie jak: *Uzależnienie od seksu, Wykorzystanie seksualne, Zdradę* oraz *Samotność*. Omawia typy uzależnień oraz proces ich rozwoju; przemoc seksualną wobec dzieci i dorosłych oraz jej krótko- i długotrwałe następstwa; przyczyny rozwoju „gotowości do zdrady” oraz seksualność osób samotnych (w tym celibatariuszy). Rozdział ten pokazuje, jak delikatna jest ludzka seksualność, jak ważne jest właściwe o nią dbanie i jak łatwo można niewłaściwym postępowaniem zniszczyć życie drugiego człowieka.

Rozdział podejmujący kwestie *Płodności małżeńskiej* w konkretny i rzeczowy sposób przedstawia *Metody regulacji poczęć* w tym Naturalne Metody Planowania Rodziny (wielo- i jednowskaźnikowe, kalendarzyk małżeński, stosunek przerywany oraz nowoczesne metody planowania rodziny) i antykoncepcję (środki mechaniczne, chemiczne, wkładki wewnątrzmaciczne, środki hormonalne, postkoitalne, sterylizacja); *Aborcję* (wraz z jej konsekwencjami dla matki, ojca oraz kolejnych lub posiadanych już dzieci), a także *Niepłodność* (w tym metody jej leczenia takie jak naprotech-

nologia czy techniki wspomaganego rozrodu). Ponieważ podejmowane w niniejszym rozdziale zagadnienia stanowią temat wielu dyskusji teologicznych i świeckich, autorka umieściła w nim również odniesienia do etyki chrześcijańskiej.

Ósmy rozdział, podejmujący kwestię *Tajemnicy wiary*, omawia pojęcie *Grzechu, Sakramentu pokuty i pojednania*, roli *Spowiednika* oraz *Kruchość człowieka*. Rozdział ten wskazuje na to, że Kościół zbudował bardzo spójny, choć wymagający system zasad odnoszący się do moralności człowieka. Podkreśla równocześnie, że jako ludzie jesteśmy słabi i wciąż znajdujemy się na drodze do doskonałości; że wciąż upadamy, podnosimy się, rozwijamy.

Reasumując, książka „*Seks w konfesjonale. Bo nic, co ludzkie, nie jest nam obce*” to doskonała propozycja dla tych, którzy szukają dobrze merytorycznie opracowanych informacji na temat ludzkiej seksualności, ukazanej z perspektywy kobiecej i męskiej, medycznej, i psychologicznej, teoretycznej i praktycznej, teologicznej oraz świeckiej. Publikacja ta niewątpliwie pozwala zwiększyć poziom świadomości społeczeństwa w tym zakresie, i choć przekazuje fachową wiedzę (zajmując ponad 300 stron), ze względu na zrozumiały dla każdego styl pisarski, czyta się ją z ogromnym zaciekawieniem i dużą przyjemnością. Zawarte w niej treści ubogacają posiadaną przez czytelnika wiedzę; umożliwiają poznanie własnej seksualności oraz seksualności płci przeciwnej, pozwalając tym samym na uniknięcie nieporozumień w relacjach interpersonalnych i intymnych związkach; rozwiewają wiele wątpliwości, dotyczących ludzkiej seksualności, czy interpretacji etyczno-moralnej; motywują do refleksji.

Recenzowana przez nas książka powinna trafić w ręce każdego odpowiedzialnego za wychowanie seksualne i etyczno-moralne młodego pokolenia (w tym także do osób duchownych) oraz małżonków (i narzeczonych), którzy pragną, by ich relacja intymna była przejawem autentycznej bliskości, a równocześnie, by była zgodna z etyką chrześcijańską. To bowiem „Bóg stworzył seksualność, a zatem jest ona dobra, bo Bóg jest dobry”.

KATARZYNA SACHA – magister pedagogiki (specjalizacje: pedagogika opiekuńczo-wychowawcza z terapeutyczną oraz resocjalizacja). Zainteresowania naukowe: psychologia, pedagogika, religioznawstwo, Płodowy Zespół Alkoholowy, rodzicielstwo zastępcze.

AGATA CZEPCZARZ – studentka V roku kierunku lekarskiego Uniwersytetu Opolskiego. Zainteresowania naukowe: ginekologia, położnictwo, neonatologia.

JULIA SKOWROŃSKA – studentka V roku kierunku lekarskiego Uniwersytetu Opolskiego. Zainteresowania naukowe: ginekologia, położnictwo, choroby autoimmunologiczne.

DYSERTACJE DOKTORSKIE

W stronę współczesnej interpretacji teologicznej początków ludzkości oraz grzechu pierworodnego

A search for modern theological interpretation
of anthropogenesis and original sin

MACIEJ WITAŁA

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu,
Wydział Teologiczny, Polska
maciej.witala@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-0516-9983>

Abstract: The juxtaposition of the theological teachings on the creation of man and the original sin with the empirical vision of anthropogenesis and the prehistory of humankind is a source of some serious difficulties. To answer these questions, research was undertaken on the possibility of composing an integral protological narrative regarding the key issues in theological anthropology. In this paper, partial results of these studies are presented. The interdisciplinary analysis of the theological data and data provided by specific sciences, such as paleoanthropology and paleoarchaeology, resulted in a proposition of theological-empirical narrative in which the most important doctrines of Christian theological anthropology were presented in a manner consistent with the position of empirical sciences.

Keywords: anthropogenesis; protology; hominisation; criteria of humanity; evolution; the fall of man; original sin

Abstrakt: Konfrontacja teologicznych zagadnień stworzenia człowieka i jego upadku z empiryczną wizją antropogenezy i pradziejów ludzkości jest źródłem poważnych trudności. Aby na nie odpowiedzieć, podjęto badania nad możliwością sformułowania integralnej narracji protologicznej w zakresie kluczowych problemów antropologii teologicznej. W niniejszym tekście syntetycznie zaprezentowano częściowe wyniki tych badań. Interdyscyplinarna analiza danych teologicznych i z nauk szczegółowych, takich jak paleoantropologia i archeologia pradziejowa, umożliwiła zaproponowanie narracji teologiczno-

-empirycznej, w której podstawowe postulaty chrześcijańskiej antropologii teologicznej przedstawione zostały w sposób niesprzeczny ze stanowiskiem nauk empirycznych.

Słowa kluczowe: antropogeneza; protologia; hominizacja; kryteria człowieczeństwa; ewolucja; upadek; grzech pierworodny

Wstęp

Od czasów wyodrębnienia się nauk szczegółowych, ich dynamicznego rozwoju i upowszechnienia się empirycznego, naturalistycznego spojrzenia na świat, zagadnienia leżące „na pograniczu” kompetencji teologii i nauk szczegółowych, a zwłaszcza empirycznych, stanowiły przedmiot trudności i kontrowersji. Szczególnie problematyczne są zagadnienia protologiczne, a zwłaszcza narracja o początkach i pradziejach ludzkości. Jak zauważał Pierre Teilhard de Chardin, jezuita i paleoantropolog, XX-wieczny prekursor dialogu teologii i nauk szczegółowych:

Na pierwszy rzut oka [nie ma] nic bardziej kłopotliwego dla współczesnego umysłu niż to przedstawienie upadku, jakiemu zdaje się sprzeciwiać nie tylko paleontologia i prehistoria, które nie mogą usytuować w miejscu i w czasie dosłownie pojętego ziemskiego raju ani w pełni uczłowieczonej pary rodziców na początku (Teilhard de Chardin 1985, 161).

Pozorna sprzeczność pomiędzy narracją biblijną i jej pewnymi, naiwnymi interpretacjami, a naukową wizją antropogenezy, stanowi problem także współcześnie¹. Jesteśmy jednak przekonani, że właściwe, integralne podejście do trudności teologiczno-empirycznych, umożliwi ich rozstrzygnięcie (por. Teilhard de Chardin 1993, 9-10; McMullin 2014, 40).

Podjęliśmy zatem badania nad współczesną interpretacją teologiczną wybranych, kluczowych kwestii z zakresu katolickiej antropologii teologicznej. Zagadnienia, które uznaliśmy za najbardziej istotne to: początki ludzkości, upadek (grzech pierworodny) i śmierć jako skutek upadku. Te trzy tematy stanowią swego rodzaju antropologiczny tryptyk, wiążąc się z najbardziej podstawowymi pytaniami o naturę osoby ludzkiej: skąd pochodzimy, kim jesteśmy i dokąd zmierzamy? Proponowana przez nas interpretacja o rysie teologiczno-dogmatycznym i teologiczno-fundamentalnym, wyłaniająca się z konfrontacji danych teologicznych z wiedzą nauk szczegółowych powinna być spójna, wiarygodna i racjonalna dla współczesnego odbiorcy, ukształtowanego

¹ Wynika to zarówno z badań z zakresu socjologii religii (zob. Jaklewicz 2006; CBOS 2015), jak i osobistego doświadczenia katechetycznego autora.

w mentalności naznaczonej empiryzmem i naturalizmem, jednocześnie stanowią propozycję integralnej, teologiczno-empirycznej narracji protologicznej.

Niniejsze streszczenie monografii, będącej efektem naszych badań, ma na celu zaprezentowanie najbardziej istotnych tez i wniosków z podjętych przez nas badań nad antropologicznym tryptykiem, w odniesieniu do pierwszych dwóch z wymienionych wyżej zagadnień: początków ludzkości i upadku. W tej formie nie jest możliwe wyczerpujące zapoznanie czytelnika z wszystkimi aspektami tematu, które zostały przez nas opracowane, stąd też nie zostanie poniżej ujęte zagadnienie śmierci jako skutku upadku. Z tego względu ośmielamy się odesłać zainteresowanego czytelnika do pełnej wersji naszej dysertacji, zatytułowanej: *Początek człowieka – upadek – śmierć. Kluczowe zagadnienia antropologii teologicznej w nowej interpretacji* (Witała 2023a)², a także do polskojęzycznego artykułu zatytułowanego: *Argumentacja mariologiczna i hagiologiczna na rzecz współczesnej interpretacji teologicznej nauczania Magisterium Kościoła Katolickiego o śmierci jako skutku grzechu* (Witała 2022a), a czytelników anglojęzycznych do trzech artykułów, w których prezentujemy kluczowe aspekty problemowych zagadnień (Witała 2021; Witała 2022b; Witała 2023c).

Ze względu na ograniczenia formy niniejszego tekstu nie jesteśmy w stanie przedstawić pełnej metodologii naszych badań. Prezentujemy ją w: Witała 2023a 15-29; Witała 2023b, 21-34. Również odnośniki bibliograficzne zostały zredukowane do minimum, a zainteresowany nimi czytelnik odnajdzie je w pełnej wersji pracy.

I. Początki ludzkości: teologiczne „kryteria człowieczeństwa” a antropogeneza biologiczna

Pierwszą część antropologicznego tryptyku poświęciliśmy początkom ludzkości ujętym z dwóch punktów widzenia: antropologii teologicznej i nauk szczegółowych. W szczególności podjęliśmy zagadnienie teologicznych kryteriów człowieczeństwa – właściwości, jakie przejawia istota, która wykracza poza świat zwierzęcy i staje się osobą. Występowanie tych cech u danego stworzenia oznaczałoby, że przekroczyło ono próg hominizacji, oddzielający istoty ludzkie od świata zwierzęcego. Teologiczne kryteria człowieczeństwa, oparte przede wszystkim na danych biblijnych³, zostały sformułowane w celu zesta-

² A także jej skróconej i poprawionej wersji, wydanej pod tym samym tytułem w serii Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (Witała 2023b).

³ Pełniejsze opracowanie danych biblijnych w tym zakresie: zob. Witała 2023a, 34-62; Witała 2023b, 38-64.

wienia ich z danymi nauk o człowieku, aby umożliwić sporządzenie integralnej narracji protologicznej.

I.1. Teologiczne kryteria człowieczeństwa

Już pierwsze rozdziały Księgi Rodzaju, stanowiące niejako klucz interpretacyjny do całego orędzia Pisma Świętego, w tym do biblijnej antropologii (zob. *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego* 2000, 264-265), świadczą o niezwykłości człowieka pośród stworzenia i są podstawowym miejscem poszukiwań kryteriów człowieczeństwa.

W opowiadaniu o stworzeniu Bóg powołuje do istnienia człowieka i nazywa go: *Adam*. Imię to, jak jasno wynika z Rdz 5,2, oznacza nie tylko bohatera historii biblijnej, ale jest przede wszystkim imieniem kolektywnym (zob. np. Ratzinger 2017, 2000). W związku z tym wszystko, co Biblia mówi o Adamie można odnieść do całego rodzaju ludzkiego (zob. Papieska Komisja Biblijna 2020, nr 19), a opis stworzenia Adama (ludzkości) można uznać za podstawowe źródło istotnych prawd z zakresu antropologii teologicznej. Warto zauważyć, że idea taka znana była prawdopodobnie większości Ojców Kościoła (Przyszychowska 2013, 27-46)

Akt stworzenia ludzi ma według Biblii charakter wyjątkowy. Człowieka wyróżnia bycie stworzonym na obraz i podobieństwo Stwórcy (Rdz 1,26-27; 5,1; GS, nr 12; zob. Lemański 2013, 165). Wynika z tego osobowy charakter istoty ludzkiej i zadanie reprezentowania w rzeczywistości materialnej i doczesnej niewidzialnego, i nieprzemijającego Boga. Realizację tego zadania umożliwiają wyjątkowe w świecie przyrody: rozum, wolność oraz zdolność do wchodzenia w relacje międzyosobowe, a zwłaszcza w relację ze Stwórcą (zob. Papieska Komisja Biblijna 2020, nr 46). Ponadto, osobowy charakter istoty ludzkiej przejawia się także w zdolności do okazywania miłości i przeciwstawiania się złu (Zob. Synowiec 2001, 45; Kijas 2004, 71-73).

Z powyższych właściwości osoby ludzkiej wynika kolejna: ludzie, jako jedyni przedstawiciele świata przyrody są istotami etycznymi, zdolnymi do podejmowania wyborów moralnych i odpowiedzialności za nie (zob. *Gaudium et spes*, nry 15-17; Jelonek 2004, 43-44). Opis rajskiego ogrodu i jego drzew w Księdze Rodzaju (zob. Rdz 2,8-16) oraz narracja o grzechu pierwszych ludzi (Rdz 3) zdają się przekazywać prawdę, że życie moralne człowieka wynika z relacji z Bogiem, który jest źródłem wszelkich wartości i w Duchu Świętym objawia człowiekowi zasady postępowania prowadzącego do pełni życia (zob. Bartnik 2009, 304-305; Papieska Komisja Biblijna 2020, nr 275). Należy zauważyć, że relacja z Bogiem w Osobie Jezusa Chrystusa jest przedstawiana w Nowym Testamencie jako ostateczny cel i sens życia człowieka,

również w aspekcie eschatycznym (zob. zwłaszcza J 17,3). Poprzez zażyłą relację człowiek ma możliwość ostatecznego upodobnienia się do Stwórcy (zob. np. 2 Kor 3,18; por. Rz 8,29; Kol 3,10; 1 Kor 15,45-49; por. KKK, nr 27).

Poszukując najbardziej istotnych teologicznych kryteriów człowieczeństwa na bazie danych biblijnych, możemy wymienić następujące cechy istoty ludzkiej:

1. Człowiek jako stworzony na obraz Boga, nosi w sobie podobieństwo do Stwórcy;
2. Podobieństwo to ujawnia się przede wszystkim we władzy rozumu i w wolnej woli;
3. Człowiek, jako byt osobowy, jest zdolny do wchodzenia w relacje, a w szczególności w relację ze Stwórcą, w której to relacji ostatecznie osiąga spełnienie.

Wydaje się, że spośród powyższych najbardziej istotnym jest kryterium relacji z Bogiem. Taką tezę potwierdzają Ojcowie Soboru Watykańskiego II, konkludując: „Szczególny charakter godności ludzkiej polega na powołaniu człowieka do łączności z Bogiem” (GS, nr 19). Powyższe ustalenia korespondują także z myślą znaczących starochrześcijańskich pisarzy⁴.

1.2. Początki ludzkości w świetle odkryć nauk empirycznych

W celu zestawienia teologicznych kryteriów człowieczeństwa z danymi z nauk szczegółowych na temat antropogenezy, konieczna była synteza aktualnej wiedzy paleoantropologicznej i przesłedzenie najdawniejszych prądziejów rodzaju ludzkiego. Zwięzły przegląd naszych ustaleń w tym zakresie prezentujemy poniżej.

Wbrew obiegowym opiniom ludzie nie „pochodzą od małp”, w tym sensie, że gatunek nasz nie wywodzi się od występujących obecnie człowiekowatych (*Hominidae*), takich jak goryle, orangutany, czy szympansy, ale dzieli z nimi – w sensie ewolucyjnym – „wspólnego przodka”, który żył prawdopodobnie ok. 12 mln lat temu (zob. Ryszkiewicz 2013, 46-47). Linia, prowadząca od owego przodka do człowieka współczesnego, dała początek gatunkom klasyfikowanym do taksonomicznego podplemienia *Hominina*. Istoty wyłaniające się z tej linii zmieniły swój sposób przemieszczania się: z małpiego – brachiacyjnego na dwunożny, a biotop: od nadrzewnego do sawannowego (zob.

⁴ Wybrane opinie autorów chrześcijańskiego antyku analizujemy w: Witała 2023a, 53-61; Witała 2023b, 55-63.

Ryszkiewicz 2013, 228-236, 255-258, 277-280, 292-294). Najwcześniejszymi naczelnymi o cechach takich, jak dwunożność i wyprostowana postawa, były prawdopodobnie ardipteiki (*Ardipithecus*), a następnie australopiteki (*Australopithecus*), występujące między 4 a 2 mln lat temu w Afryce, od których, zdaniem antropologów, wywodzi się rodzaj *Homo* (zob. Tattersal 2010, 56-57, 63-64).

Kolejnym „przodkiem” na gałęziach „drzewa rodowego” ludzkości był *Homo habilis* – *człowiek zręczny* (wyst. 2,4 – 1,4 mln lat temu). Przedstawiciele tego gatunku przejawiali więcej cech „ludzkich” niż australopiteki i potrafili wytwarzać narzędzia. W dalszym ciągu jednak bardziej przypominali swoich „poprzedników” niż ludzi współczesnych (zob. Kaszycka 2009, 562).

Znacznie bardziej podobni do ludzi współczesnych byli przedstawiciele gatunku *Homo erectus* – *człowieka wyprostowanego* (wyst. od 1,89 mln do 110 tys. lat temu). Posiadali także większy mózg niż poprzedzające ich gatunki (zob. Tattersal 2010, 84-89). Nie tylko wytwarzali oni narzędzia i byli zręcznymi łowcami, ale także nauczyli się posługiwać ogniem (zob. Kaplan 2012). Przedstawiciele tego gatunku byli ponadto pierwszymi istotami rodzaju *Homo*, które opuściły Afrykę, dając początek wielu falom migracji poza ten kontynent ok. 2 mln lat temu (zob. Kaszycka 2009, 562). Z populacji, która wówczas pozostała w Afryce, wywodzi się dalsza linia, prowadząca do powstania *Homo sapiens*, a z migracji pozaafrykańskich pochodzą prehistoryczne gatunki rodzaju *Homo*, występujące równolegle z *H. sapiens* (zob. Tattersal 2010, 88).

Ostatnim, wspólnym przodkiem ludzi współczesnych i żyjących równolegle gatunków rodzaju *Homo* był *Homo heidelbergensis* (wyst. 700-200 tys. lat temu) (zob. Tattersal 2010, 99-102). *Heidelberczycy* tworzyli znacznie bardziej zaawansowane narzędzia niż ich „poprzednicy”, wznosili też najstarsze, znane budowle mieszkalne (zob. Wilkins et al. 2012, 942-946). Możliwe, że posługiwali się rodzajem prymitywnej mowy (zob. Tattersal 2010, 98-100), a zdaniem niektórych badaczy mogli wykazywać zachowania symboliczne, a nawet religijne (zob. Szyjewski 2008, 184-186).

Jednym z gatunków pochodzących od *H. heidelbergensis* i dzielących przed dziesiątkami tysięcy lat ziemię z prehistorycznymi ludźmi byli neandertalczyki. *Człowiek neandertalski* – *Homo neanderthalensis* występował 400-30 tys. lat temu. Typowy przedstawiciel *H. neanderthalensis* był znacznie bardziej krępy niż człowiek współczesny. Kości neandertalczyków były grubsze niż u *H. sapiens*, od których odróżniali się oni także charakterystycznym wałem nadoczołowym i masywnym nosem. Natomiast ich zachowania znacznie bardziej przypominały współczesnych im *H. sapiens*. Wiadomo, że neandertalczyki wytwarzali nie tylko broń myśliwską, ale także różnego rodzaju narzędzia oraz ubrania ze skór zwierzęcych (zob. Sørensen 2009,

2201-2205; Milks i Parker i Pope 2019). Znali także podstawy ziołolecznictwa i umieli opatrywać rany (zob. Spikins et al. 2019, 98-118). Najbardziej interesujące w kontekście problemowego zagadnienia są dla nas jednak znaleziska, dokumentujące wyroby niemające zastosowania czysto praktycznego. Odkryto pewne artefakty neandertalskie o charakterze wyrobów dekoracyjnych, być może także o znaczeniu symbolicznym (zob. Szyjewski 2008, 195). Odnaleziono także pozostałości pochówków noszących ślady świadomego działania o charakterze rytualnym. Do niedawna wielu uczonych negowało taką interpretację neandertalskich pochówków (por. Kaszycka 2009, 564), jednak najnowsze odkrycia zdają się potwierdzać tezę, że przedstawiciele *H. neanderthalensis* grzebali swoich zmarłych w ramach jakiegoś obrzędu religijnego (zob. Pomeroy et al. 2020, 11-26). Możliwe także, że *H. neanderthalensis* mógł porozumiewać się za pomocą języka, który jednak nie przypominał zapewne żadnego z żywych lub wymarłych języków *H. sapiens* (zob. Dediu i Levinson 2018, 49-55). Dzięki badaniom porównawczym kopalnego i współczesnego DNA wiadomo, że przedstawiciele *H. sapiens* krzyżowali się z innymi gatunkami lub podgatunkami rodzaju *Homo*, zwłaszcza *H. neanderthalensis*, a ludzie współcześni, w zależności od miejsca swojego pochodzenia, mogą nosić w sobie „genetyczne dziedzictwo” różnych gatunków rodzaju *Homo* (zob. np. Stringer 2012, 33-35).

Pierwsi *Homo sapiens* pojawili się w Afryce ok. 200-150 tys. lat temu i ok. 50 tys. lat temu rozpoczęli migracje poza Afrykę, zasiedlając Oceanię, Europę i Azję, a w końcu obie Ameryki (zob. Tattersal 2010, 93). Archaiczni *H. sapiens* zaczęli w okresie ok. 40 tys. lat temu przejawiać zachowania, które można by określić jako typowe dla ludzi współczesnych (zob. Tattersal 2010, 129-130). Z datowanej na ten okres kultury kromaniańskiej pochodzą nie tylko narzędzia niespotykanej wcześniej jakości, ale przede wszystkim prehistoryczne dzieła sztuki, pod wieloma względami nie ustępujące siłą ekspresji dokonaniom artystów późniejszych wieków (zob. Dębicki et al. 1998, 6-7). Co więcej, wiele artefaktów z tamtego okresu wytworzonych zostało ewidentnie w celach religijnych (zob. Szyjewski 2008, 224). Bez wątplenia ówczesni ludzie posiadali także rozwinięty system wierzeń w życie pośmiertne, o czym świadczą odkrywane przez archeologów pochówki rytualne (zob. Tattersal 2010, 132-133). Rozwinęli także formy organizacji społecznych, które umożliwiły później przejście do osiadłego trybu życia (zob. Tattersal 2010, 133-134; 138-167).

W świetle przedstawionych wyżej faktów, ujawnionych w toku odkryć nauk empirycznych, nasuwa się wniosek, że teologiczna koncepcja osoby ludzkiej nie może być zależna od klasyfikacji taksonomicznej i ograniczona do istot gatunku *H. sapiens sapiens* (por. Tomczyk 2007, 98-111), gdyż poza przedstawicielami tego gatunku, zachowania typowo „ludzkie” przejawiali

najprawdopodobniej także neandertalczyki, a być może również inne „gatunki” człowieka. Możliwe, że spełniali oni również teologiczne kryteria człowieczeństwa, z których najważniejszym – z perspektywy chrześcijańskiej – jest zdolność do relacji ze Stwórcą.

1.3. Relacyjność i religijność pierwszych ludzi oznaka przekroczenia progu hominizacji

Niezmiernie interesujących danych dotyczących procesu „wyłaniania” się pierwszych ludzi ze świata zwierzęcego i radykalnej różnicy pomiędzy relacjami, jakie łączą osoby ludzkie, a relacyjnością zwierząt dostarczają nam specjaliści z zakresu kognitywistyki i psychologii ewolucyjnej. Relacje do jakich zdolni są ludzie nie mają odpowiednika w świecie zwierzęcym. Zdolności, które wydawać się mogą wyjątkowe dla człowieka, jak posługiwanie się narzędziami, przekształcanie swojego środowiska życia, czy umiejętność komunikowania się, występują także wśród zwierząt. W kwestii komunikacji istnieją jednak pomiędzy ludźmi, a zwierzętami istotne różnice, ujawniające szczególnie wymiar ludzkiej relacyjności. Niezwykle interesujące badania w tym zakresie prowadzili prymatolodzy, którzy zdołali nauczyć szympansy i goryle języka migowego⁵. Nie tylko poznały one odpowiednie znaki, ale także opanowały zdolność formułowania w tym języku skomplikowanych wyrażen, a nawet wynajdowania nowych znaków (zob. Szyjewski 2008, 139-144). Tego rodzaju zdolności zdają się zacierać granicę pomiędzy zwierzętami a ludźmi. Kognitywiści wskazują jednak na różnicę, stanowiącą o radykalnej nowości komunikacji ludzkiej względem zwierzęcej: ludzie nie tylko potrafią za pomocą języka koordynować swoje działania, ale także posiadają zdolność do komunikacji informatywnej, której funkcją jest powiadamianie innych o tym, co jest dla nich korzystne, a nie tylko skłanianie innych do zachowań przynoszących korzyść podmiotowi wydającemu komunikat (zob. Tomasello 2015, 90-121). Może to wynikać z wyjątkowej dla ludzi zdolności rozumienia, że inny człowiek może prezentować wobec danej rzeczy, czy sytuacji odmienną perspektywę (Tomasello 2015, 83). Jak twierdzą psycholodzy ewolucyjni, tego rodzaju zdolność do myślenia relacyjnego i społecznego odegrała kluczową rolę w rozwoju gatunku ludzkiego (Tomasello 2015, 13nn).

Być może to właśnie dzięki tej zdolności ludzkość zdolna była do wytworzenia kultury, która z samej definicji jest wytworem społecznym (zob. Czarnowski 1958, 12). Należy zauważyć, że powyższe ustalenia psychologów

⁵ Anatomia tych człowiekowatych, w odróżnieniu od ludzkiej, uniemożliwia artykulację języka mówionego.

ewolucyjnych i kognitywistów zdają się korespondować z nauczaniem Magisterium Kościoła w zakresie antropologii teologicznej, w którym podkreśla się, że życie człowieka ma z natury wymiar społeczny. Prawdę tę zwięźle streszczono w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym Soboru Watykańskiego II: „Człowiek [...] z głębi swej natury jest istotą społeczną i bez kontaktów z innymi nie może ani żyć, ani rozwijać siebie i swoich uzdolnień” (GS nr 12).

W świetle ustalonych wcześniej teologicznych kryteriów człowieczeństwa, najważniejszą oznaką przekroczenia *progu hominizacji* przez istotę wydaje się jej relacja z Bogiem. Pojawia się pytanie: w jaki sposób możemy odnieść to teologiczne kryterium do danych na temat początków ludzkości, jakich dostarczają nam nauki szczegółowe? Chociaż w kwestii relacji międzyludzkich i ich wpływu na rozwój gatunku ludzkiego ustalenia nauk szczegółowych są dość wyczerpujące, to znacznie trudniej wypowiedzieć się na temat zjawiska, zachodzącego w najbardziej intymnym „wnętrzu” człowieka, a mianowicie fenomenu wiary (por. GS, nr 16). Dotyczy to zwłaszcza istot prehistorycznych, które nie pozostawiły po sobie żadnych świadectw pisemnych, które mogłyby wyrażać ich przeżycia religijne. Jedyłą, dostępną dla nas, oznaką pierwotnej relacji z Bogiem pierwszych przedstawicieli rodzaju ludzkiego są prehistoryczne artefakty, którym paleoantropolodzy przypisują znaczenie religijne. Wiele z nich zdaje się świadczyć o występowaniu u ich wytwórców obrzędowości o charakterze ewidentnie religijnym.

Oczywiście, na podstawie świadectw materialnych, jesteśmy w stanie jedynie spekulować o wewnętrznym życiu religijnym prehistorycznych *Homo*. Pewną wskazówką, umożliwiającą stawianie hipotez odnośnie prereligijności pierwszych ludzi, są wyniki badań wspomnianych już etologów i prymatologów nad zachowaniami szympansov i goryli. Zaobserwowali oni wśród tych zwierząt praktyki, które interpretowane są jako zachowania pre-rytualne, a nawet pre-religijne (zob. Szyjewski 2008, 149-154). Najbardziej interesujących danych w tym zakresie dostarczają jednak wspomniane wcześniej badania nad komunikacją z naczelnymi, w ramach których odnotowano sygnalizowanie przez szympansy i goryle treści o tematyce co najmniej para-metafizycznej. Na przykład pewien szympanś z podgatunku bonobo zadawał w języku migowym pytanie: „co szympansy robią po śmierci?”, na które później sam udzielił odpowiedzi: „idą do wielkiej, czarnej dziury”. Podobnie pewna samica goryla zapytana „co dzieje się z goryłami po śmierci” odpowiedziała: „idą do wygodnej jamy na uboczu” (zob. Szyjewski 2008, 140-143). Tego rodzaju obserwacje skłoniły część badaczy do postawienia tezy, iż ssaki podrodzaju *Homininae* wykazują naturalne predyspozycje do zachowań protoreligijnych (zob. Szyjewski 2008, 154).

Być może zatem u niektórych przedstawicieli rodzaju *Homo* w okresie, w którym nastąpiło wyłonienie się rodzaju ludzkiego ze świata zwierzęcego,

owa przyrodzona skłonność, poruszona naturalnym Objawieniem Boga (por. KKK, nry 54-55), zaowocowała pierwotną relacją do Stwórcy. Można chyba zaryzykować stwierdzenie, że omawiane wcześniej odkrycia wytwarzanych przez dawnych *Homo* przedmiotów o charakterze symboliczno-religijnym, czy praktykowanych przez nich religijnych obrządków grzebania zmarłych, mogą być świadectwem pra-religijności, pierwotnej odpowiedzi pierwszych ludzi na wezwanie Boga. Pra-religijność pierwszych ludzi była zapewne, ze współczesnego punktu widzenia, stosunkowo „prymitywna” i mogła mieć, jak spekuluje austriacki teolog Raymund Schwager, charakter bardziej emocjonalny niż racjonalny (zob. Schwager 2002, 109). Nie powinniśmy jednak deprecjonować przeżyć religijnych dawnych *Homo*, gdyż ich wiara, nawet jeśli nie w pełni refleksyjna i mało intelektualna, zawierać mogła w sobie relację do nieskończonej przyczyny życia, podobnie jak ma to miejsce w przypadku osób upośledzonych umysłowo, które mimo deficytów intelektualnych zdolne są do intensywnego życia religijnego (Schwager 2002, 109-110).

Biorąc pod uwagę wszystkie powyższe ustalenia, pierwotne praktyki religijne prehistorycznych *Homo*, mogą być uznane za oznakę ich człowieczeństwa i świadectwo przekroczenia progu hominizacji. Niemożliwe wydaje się dokładne ustalenie, kiedy dokładnie miał miejsce ten przełom, to znaczy, kiedy prehistoryczni *Homo* stali się prehistorycznymi osobami. Możemy jedynie stwierdzić, na podstawie świadectw materialnych, że przedstawiciele zarówno *H. neanderthalensis*, jak i *H. sapiens* wykazywali zachowania, które mogą oznaczać, że w ich przypadku ów przełom już się dokonał. Powyższe ustalenia wydają się w pewnej mierze zbieżne z myślą części uznanych, współczesnych teologów, w tym polskich (zob. np. Ladaria Ferrer 1997, 57-74; Bartnik 2009, 379; Müller 2015, 141; Bugajak 2018, 83-98)⁶.

2. Współczesna interpretacja upadku pierwszych ludzi i jego dziedzictwa

Druga część antropologicznego tryptyku poświęcona została „tajemnicy najniezrozumialszej ze wszystkich”, bez której jednak „jesteśmy niezrozumiali samym sobie” – jak ją określił Pascal – a więc doktrynie o grzechu pierworodnym (Pascal 1989, 223). Istotnie, nauka o upadku pierwszych ludzi i jego skutkach ma fundamentalne znaczenie dla katolickiej antropologii teologicznej, a jednocześnie sprawia istotne trudności i wydaje się trudna do przyjęcia

⁶ Ze względu na ograniczenia objętościowe nie możemy w tym miejscu rozwinąć tego wątku. Przegląd stanowisk wybranych, współczesnych teologów zamieszczamy w: Witała 2023a, 99-104; Witała 2023b, 99-104.

dla większości współczesnych adresatów (zob. CBOS 2015, 10). Poszukując współczesnej interpretacji doktryny, zgodnie z postawionymi na wstępie założeniami, skonfrontowaliśmy dane biblijne i teologiczne z ustaleniami protologicznymi, dotyczącymi antropogenezy, poczynionymi w pierwszej części badań. W szczególności podjęliśmy próbę odpowiedzi na pytania: czy katolicką doktrynę o upadku pierwszych ludzi, w której przedstawiany jest on jako wydarzenie, mające miejsce w początkach ludzkości, można pogodzić z wizją prapoczątków rodzaju ludzkiego, prezentowaną przez nauki empiryczne? oraz: jak powinno się współcześnie wyjaśniać doktrynę o przekazywaniu grzechu pierworodnego?

2.1. Biblijne podstawy doktryny o grzechu pierworodnym

Opowieść o upadku poprzedzona jest narracją o Ogrodzie Eden (zob. Rdz 2,8nn). Zarówno jego nazwa, lokalizacja, jak i opis zawierają przesłanie o optimum egzystencjalnym, przeznaczonym człowiekowi przez Stwórcę, możliwości życia w przyjaźni z Bogiem oraz w harmonii ze środowiskiem życia i samym sobą (zob. Jelonek 2010, 244nn; Lemański 2013, 222-223; Tronina 2017, 30-31). W centrum narracji umieszczono Drzewo Życia i Drzewo Poznania Dobra i Zła (zob. Rdz 2,9). Pierwsze z nich określa sens całego ogrodu, symbolizując komunie ludzi z Bogiem i obdarzenie ich darem życia i błogosławieństwem, możliwością bezpośredniej i nieograniczonej więzi ze Stwórcą. Oznacza ono także życie jako wartość w znaczeniu absolutnym i pełnym (por. Lemański 2013, 224), na co wskazuje również umieszczenie Drzewa Życia w narracji ostatniej księgi Pisma Świętego w kontekście eschatologicznym, jako swego rodzaju kłamry kompozycyjnej, spinającej całą Biblię (zob. Ap 2,7; Ap 22,2.14.19, zob. także Tronina 2017, 121-123; 152-153). Natomiast Drzewo Poznania Dobra i Zła, wraz z zakazem spożywania z niego (zob. Rdz 2,17) oznacza, że prawo do decydowania o wartościach moralnych zastrzeżone jest jedynie Bogu, a próba zdobycia przez człowieka moralnej autonomii, w oderwaniu od relacji ze Stwórcą, ściąga na ludzkość zgubę: doświadczenie zła moralnego i śmierć duchową (zob. Łach 2018, 65). Obraz drzew rajskich stanowi tło dla dramatu kuszenia człowieka i jego upadku, zawartego w trzecim rozdziale Księgi Rodzaju. Obok pierwszych ludzi pojawia się Szatan, przedstawiony pod postacią węża (zob. Jelonek 2004, 53-54). Podsunęte przez diabła pragnienie wywyższenia się w oderwaniu od Stwórcy, prowadzi ludzi do upadku (zob. Rdz 3,6; por. Synowiec 2001, 118). Zaczynają oni dostrzegać swą nagość (zob. Rdz 3,7), co w świetle występującej w tekście hebrajskim gry słów ujawnia tragiczną prawdę duchową: zatracili w sobie obraz Boga, a stali się podobni do kusiciela (zob. Lemański 2013, 247). Dramat

z Księgi Rodzaju 3 odczytać można jako oddany w bliskowschodniej symbolice i szacie literackiej obraz próby osobowo-moralnej, przed jaką postawieni zostali pierwsi ludzie. Przejście od świata zwierzęcego do godności osoby, wymagało od pierwszych ludzi inicjacji w życie moralne i przedstawienia swojej relacji do Stwórcy, który określił powołanie człowieka i uniwersalne zasady moralności. Narracja wskazuje, że człowiek ma możliwość otrzymania pełni doskonałego, wiecznego życia, pod warunkiem uznania prymatu Stwórcy i przestrzegania ustanowionego przez Niego porządku stworzenia (zob. Bartnik 2009, 341-344).

Ponieważ pierwsi ludzie przeszli ową inicjalną weryfikację osobowo-moralną negatywnie, dalsza narracja genezyjska (zob. Rdz 3,16-24) przedstawia dotykające ich konsekwencje: pozbawienie dostępu do Drzewa Życia (wygnanie z raju) i utratę harmonii ze środowiskiem życia oraz naznaczenie ziemskiego życia człowieka skutkami zerwania komunii z Bogiem (zob. Łach 2018, 72). Stwórca jednak nie odwrócił się od człowieka: znakiem tego są odzienia ze skór, którymi obdarza ludzi w Rdz 3,21 (zob. Walton i Matthews i Chavalas 2005, 13).

Kolejne rozdziały *Genesis* ukazują rozprzestrzenianie się zła, które wkraśli się w dzieje ludzkości. Opowiadanie o Kainowym bratobójstwie (Rdz 4,3-16) przedstawia, jak zaburzona relacja człowieka z Bogiem skutkuje poważnym naruszeniem stosunków międzyludzkich, włącznie ze zbrodnią (zob. Synowiec 2001, 193). Rozpoczynają się dzieje przemocy i okrucieństwa (zob. Rdz 4,17-19.23; zob. także *Katolicki Komentarz Biblijny* 2004, 20). Szerzą się również inne przejawy zła moralnego (zob. Rdz 2,24; 6,1-3). W końcu zło obejmuje całą ziemię, co pokazuje początek narracji o Potopie (Rdz 6,5-8; zob. Lemański 2013, 349). Konieczna odnowa, dokonana poprzez kataklizm i następujące po nim przymierze Boga z Noem, mające ustanowić na nowo pierwotną relację człowieka ze Stwórcą (zob. Rdz 8,20nn; por. *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego* 2000, 284) nie wyeliminowały jednak grzechu ze społeczności ludzkiej. Opowiadanie o wieży Babel z Rdz 11,1-8 pokazuje, że zasiane przez Szatana w sercach ludzi pragnienie dorównania Bogu – sięgnięcia Nieba – nie zostało wyeliminowane. Indywidualny grzech pychy staje się grzechem społecznym (por. *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego* 2000, 286). Mieszkańcy Sodomy z 19. rozdziału *Genesis* charakteryzują się już całkowitym zepsuciem i demoralizacją (zob. Keener 2000, 32). Jak więc widzimy, śledząc narrację genezyjską, nawet odnowione przez Boga przymierze nie skłania ludzkości do odrzucenia grzechu. Początkowe rozdziały Księgi Rodzaju stanowią zresztą zapowiedź całej starotestamentalnej historii zbawienia, w której dzieje relacji między ludzkością a Bogiem przeplatają się z dziejami grzechu.

Pozostałe księgi Starego Testamentu zawierają liczne fragmenty, które mogą być interpretowane jako załączek przyszłej nauki o grzechu pierworod-

nym. Autorzy natchnieni rozpoznają powszechny stan grzeszności, dotyczący każdego człowieka (zob. np. Ps 12,2; Ps 14,1-3; Ps 51,7; Ps 58,4; por. Łach i Łach, 1990, 275-276), który nie omija narodu Izraela (zob. np. 1 Krl 8,46; Jr 5,1.3; 17,1-2) (zob. Stachowiak 1967, 232-233). Przyczyną grzechu jest pycha (zob. Ps 36,2-3), a księgi mądrościowe wyraźnie wskazują, że za upadkiem człowieka stoi diabeł. Potwierdzono w nich, że opowiadanie o upadku z Rdz 2-3 należy odczytywać jako wyjaśnienie przyczyny grzechu (zob. Mdr 2,24; Syr 25,24; por. Poniży 2012, 173; Langkammer 2020, 212). Jednocześnie jasne jest, że istnieją mechanizmy rozprzestrzeniania się grzechu, mające charakter społeczny, a także zachodzące pomiędzy narodami (zob. np. Wj 23,32-33).

Konkretne i spójne nauczanie o grzechu pierwotnym zawarto jednak dopiero w Nowym Testamencie. W ewangelicznym nauczaniu Jezusa Chrystusa odczytać można potwierdzenie znanej już ze Starego Testamentu prawdy o powszechności grzechu i zatwardziałości serc (zob. J 8,34; Mt 19,5-8) oraz konieczności wyzwolenia ludzkości z tego stanu (zob. J 8,31-32; por. Stachowiak 1975, 245-246; Homerski 2004, 271-272). Natomiast listy katolickie potwierdzają przesłanie o powszechności grzechu (zob. 1 J 1,8.10; Jk 3,2), podobnie jak *corpus paulinum* (zob. np. Rz 3,9-19; por. *Katolicki Komentarz Biblijny* 2004, 962; Keener 2000, 318; Langkammer 2009, 44-46). W nauczaniu św. Pawła Apostoła z Listu do Rzymian znajduje się fragment, zawierający najbardziej kompletny i uporządkowany wykład o grzechu pierwotnym spośród wszystkich tekstów biblijnych (zob. Rz 5,12nn; por. Müller 2015, 165-166; 177-178). Oprócz stwierdzenia o powszechności grzechu i konieczności usprawiedliwienia odczytać w nim można obszernie wyjaśnienie genezy grzechu pierwotnego. Podstawą nauczania jest paralela pomiędzy Adamem a Chrystusem. Oczywiście, należy wspomnieć, że istotne znaczenie dla procesu kształtowania się doktryny o grzechu pierwotnym na Wschodzie i Zachodzie miało łacińskie tłumaczenie greckiego wyrażenia ἐφ' ᾧ z Rz 5,12 (zob. HD II, 146-148). W tym miejscu jednak poprzestaniemy na przytoczeniu opinii Hugolina Langkammera, który stwierdził, że najważniejszą intencją Pawła Apostoła było wykazanie, że upadek pierwszych ludzi jest przyczyną sytuacji grzechowej, w jakiej znajduje się cała ludzkość oraz że odpowiedzią Boga na grzech człowieka jest zbawienie w Jezusie Chrystusie (zob. Langkammer 2009, 64-68). To przesłanie, niezależnie od przyjętego wariantu przekładu, można określić jako podstawę chrześcijańskiego nauczania o grzechu pierwotnym (zob. Kijas 2004, 244; Müller 2015, 176-179).

Podsumowując orędzie Pisma Świętego odnośnie problemowych zagadnień, należy stwierdzić, że nie tylko rozpoznano w nim trafnie powszechny stan grzeszności, charakteryzujący ludzkość, ale także w sposób spójny objaśniono przyczyny tego stanu rzeczy. Najważniejszym przesłaniem Biblii jest

jednak odpowiedź Boga na grzech człowieka – Zbawienie przyniesione przez Chrystusa.

2.2. Najbardziej istotne elementy rozwoju nauczania Kościoła o upadku i grzechu pierwotnym

Wbrew obiegowym twierdzeniom, jakoby autorem doktryny o grzechu pierwotnym był św. Augustyn z Hippony, pierwsze świadectwa nauczania o upadku pierwszych ludzi i dziedzictwie grzechu w dokumentach doktrynalnych Kościoła można odnaleźć już w datowanych na 253 rok orzeczeniach synodu w Kartaginie, którego ojcowie podkreślili konieczność chrztu niemowląt, gdyż „zostały dotknięte zarząą dawnej śmierci, ponieważ jak Adam, zostały urodzone w ciele oraz obciążają je [...] cudze grzechy” (Zob. Baron i Pietras 2006, 12-15; por. HD II, 133). Warto zresztą nadmienić, że konsekwencją wspomnianego przez nas w punkcie pierwszym przekonania o jedności ludzkości w Adamie, podzielanego przez znaczącą większość ojców Kościoła, musiało być rozumienie grzechu Adama jako upadku całej ludzkości już w Kościele pierwszych wieków (zob. Przyszychowska 2013, 19-20).

Oczywiście, wpływ Augustyna na kształtowanie się doktryny o grzechu pierwotnym na Zachodzie należy uznać za istotny, gdyż nauczanie w tym zakresie precyzowano w ramach sporu z pelagianami, w który biskup Hippony był zaangażowany⁷. Terminologia Augustyna wpływała na orzeczenia synodów antypelagiańskich, podczas których ukształtował się zasadniczy zarys doktryny o grzechu pierwotnym⁸. Można go streścić następująco: 1. grzech Adama obciąża cały rodzaj ludzki, gdyż obciąża każdego człowieka przez zrodzenie, włącznie z nowo narodzonymi dziećmi; 2. grzech ten sprowadził na całą ludzkość śmierć, zaś zmartwychwstanie Chrystusa przyniosło całej ludzkości możliwość zmartwychwstania; 3. koniecznym środkiem na odpuszczenie grzechów, w tym grzechu pierwotnego, jest chrzest. Nauczanie synodów antypelagiańskich zostało zatwierdzone w roku 418 przez papieża Zozyma w dokumencie nazywanym *Tractoria*, ale z zastosowaniem nieco innej terminologii niż na synodach (więzy śmierci przekazywane przez

⁷ Twierdzili oni, że grzech prapoczątków jest jedynie złym przykładem, który naśladowują grzesznicy, zaś Chrystus jest dobrym przykładem do naśladowania. Zanegowali więc wartość Paschalnego Misterium Syna Bożego, stwierdzając, że człowiek może o własnych siłach zbawić sam siebie (zob. HD II, 133nn).

⁸ Pierwszy z takich synodów odbywał się jeszcze bez udziału Augustyna (Kartagina, 411 r.), natomiast w orzeczeniach kolejnych (Diospolis, 415 r.; Kartagina i Milewe, 416 r.; Kartagina 418 r.) wyraźnie rozpoznajemy terminologię augustyńską (zob. Baron i Pietras 2014, 185-186; 246nn).

zrodzenie, a nie przez pochodzenie – zob. *The sources of catholic dogma* 1955, nr 109a).

Doktrynę dotyczącą grzechu pierworodnego, jaka ustalona została w trakcie pięciu pierwszych wieków chrześcijaństwa, podsumowano podczas synodu w Orange w roku 529, którego ustalenia, zatwierdzone później przez papieża Bonifacego II, zyskały poważanie bliskie orzeczeniom soborów powszechnych (zob. HD II, 195-187).

W średniowieczu problematyka upadku i jego dziedzictwa była przedmiotem dyskusji teologicznych pomiędzy zwolennikami dwóch tendencji: pierwszej, utożsamiającej grzech pierworodny z pożądliwością (np. Piotr Lombard) i drugiej, określającej grzech pierworodny jako stan pozbawienia sprawiedliwości pierwotnej (np. Anzelm z Canterbury) (zob. HD II, 185-187). Syntezą owych nurtów była myśl teologiczna św. Tomasza z Akwinu, który stwierdził, że „grzech pierworodny materialnie (czyli tworzywowo) jest pożądliwością, formalnie zaś (czyli istotnościowo) jest brakiem sprawiedliwości pierwotnej” (zob. STh, 1a-2ae, q. 82, a 3).

W *Konstytucji o wierze katolickiej* Soboru Laterańskiego z 1215 roku wspomniano o roli diabła w upadku pierwszych ludzi (zob. Baron i Pietras 2003, 221), natomiast w bullach zjednoczeniowych Soboru Bazylejsko-Ferrarsko-Florenckiego z 1439 i 1442 roku przypomniano o konieczności otrzymania Chrystusowego zbawienia przez chrzest (Zob. Baron i Pietras 2004a, 509; 595-597).

W XVI wieku kwestia grzechu pierworodnego powróciła w dokumentach doktrynalnych wobec działalności reformatorów z Marcinem Lutrem na czele. Błędy Lutra, związane z jego całkowicie pesymistycznym postrzeganiem natury ludzkiej po grzechu pierworodnym, potępiono najpierw w bulli *Exsurge Domine* Leona X (zob. *The Sources of Catholic Dogma* 1955, nry 741-781). Natomiast w *Dekrecie o grzechu pierworodnym* Soboru Trydenckiego (sesja V, 1546 r.) zrekapitulowano dotychczasowy dorobek doktryny i sformułowano kanony, odpowiadające m.in. na błędy reformatorów. Orzeczenia soborowego dekretu można podsumować następująco:

1. Adam, sprzeciwiając się Bogu, utracił pierwotną świętość i sprawiedliwość, ściągając na siebie gniew i niełaskę Boga oraz śmierć, popadając w niewolę diabła. Zmienił się przez to na gorsze – co do duszy, jak i ciała;
2. Skutki grzechu Adam przekazał całemu rodzajowi ludzkiemu;
3. Grzech pierworodny jest przekazywany przez pochodzenie i może być zgładzony wyłącznie poprzez zasługi Chrystusa, w których można mieć udział poprzez chrzest;

4. Należy chrzczyć na odpuszczenie grzechu pierworodnego także małe dzieci, które nie popełniły żadnego grzechu osobistego;
5. Chrzest prawdziwie zmazuje grzech pierworodny, a u ochrzczonych pozostaje jedynie pożądlivość (skłonność do grzechu), której jednak można stawić opór;
6. Orzeczenia odnoszące się do grzechu pierworodnego, nie dotyczą Najświętszej Maryi Panny (zob. Baron i Pietras 2004b, 235-241). Przeciwko błędom reformatorów dotyczącym nauki o grzechu pierworodnym, skierowano także stwierdzenie soborowego *Dekretu o usprawiedliwieniu* (sesja VI, 1547 r.), w którego kanonie 5. podkreślono, że wolna wola człowieka nie została zniszczona w wyniku grzechu (zob. Baron i Pietras 2004b, 313).

Późniejsze wypowiedzi doktrynalne, związane z problematyką upadku i jego dziedzictwa, dotyczą głównie powracających tendencji antropologicznego pesymizmu, reprezentowanych przez Michała Bajusa i Korneliusza Jansena (zob. HD II, 214-215). Błędy te potępiono odpowiednio w bulli Piusa V *Ex omnibus afflictionibus* z 1567 roku (zob. *The Sources of Catholic Dogma* 1955, nry 1001-1080) i konstytucji *Auctorem fidei* Piusa VI z 1794 roku (zob. *The Sources of Catholic Dogma* 1955, nr 1521nn).

Kolejne, istotne wypowiedzi doktrynalne pochodzą z wieku XX. Dynamiczny rozwój nauk empirycznych doprowadził do wielu odkryć, dotyczących biologicznych początków rodzaju ludzkiego. Odkrycia te stały w sprzeczności z dosłowną interpretacją teologiczną pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju, a szczególnie z poglądem monogenistycznym, głoszącym iż u zarania dziejów istniała pojedyncza para ludzka: biblijni Adam i Ewa. Próby obrony monogenizmu podjął się papież Pius XII w encyklice *Humani generis*, ogłaszając, iż „nie widać, jak można by pogodzić [...] [teorię inną niż monogenistyczną] z tym, co źródła prawdy objawionej i orzeczenia Magisterium Kościoła stwierdzają o grzechu pierworodnym” (zob. BF, nry 1078-1080).

Najnowsze wypowiedzi doktrynalne odnaleźć można głównie w dokumentach Soboru Watykańskiego II i *Katechizmie Kościoła Katolickiego*. Ojcowie soborowi nawiązali do problematyki grzechu pierworodnego, w kontekście kompletnej wizji antropologicznej, ukazując los człowieka w świetle zbawienia przyniesionego przez Chrystusa. Soborowa *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* przypomina, że: „Człowiek, stworzony przez Boga w sprawiedliwości, za podszeptem Złego od początku dziejów nadużywał jednak swej wolności, powstając przeciwko Bogu i pragnąc osiągnąć cel swojego życia poza Bogiem” (GS, nr 13).

Niewola grzechu, którą rozpoznaje w sobie człowiek jest odpowiedzią na pytanie o przyczyny zarówno „buntów ciała”, jakich doświadcza człowiek, jak

i degradacji człowieka, a w szczególności zranienia ludzkiej wolności i zaślepienia sumienia oraz doświadczenia śmierci cielesnej (GS, nry 13-17). Jak stwierdzili ojcowie soborowi, całość ludzkiej egzystencji, naznaczonej grzechem, nabiera sensu dopiero w świetle Pawłowej paraleli pomiędzy Adamem a Chrystusem (zob. GS, nr 22).

Katechizm Kościoła Katolickiego zawiera stosunkowo obszerne nauczanie o grzechu pierwotnym. Mankamentem wykładu zawartego w KKK jest pewna niespójność: niektóre punkty wskazują na konieczność interpretacji symboliki biblijnej, natomiast inne sugerują dosłowne odczytywanie tekstów Rdz 2-3, jak na przykład numery 375-376, w których stwierdzono o pierwotnej sprawiedliwości i świętości, w jakiej byli ukonstytuowani pierwsi ludzie oraz nieśmiertelności i niecierpliwości (zob. KKK, nr 703; por. nry 375-376). W *Katechizmie* podkreślono rzeczywisty charakter grzechu pierwotnego jako wydarzenia, mającego miejsce na początku dziejów ludzkości, o którym Księga Rodzaju poucza za pomocą języka obrazów. Autorzy KKK przestrzegają przed sprowadzaniem go wyłącznie do „wady w rozwoju, słabości psychicznej, błędu, koniecznej konsekwencji nieodpowiedniej struktury społecznej” (zob. KKK, nr 387; nr 390). Zwrócono również uwagę na Pawłową paralelę Adam-Chrystus, o której wcześniej przypominał Sobór (zob. KKK, nr 388), a także jedność całego rodzaju ludzkiego w Adamie (zob. KKK, nr 404). *Katechizm* naucza, że stan przyjaźni człowieka ze Stwórcą, który był zamierzony przez Boga, został zerwany w wyniku grzechu, będącego nieposłuszeństwem, do którego skłonił człowieka diabeł (zob. KKK, nry 391-397).

Konsekwencjami upadku według *Katechizmu* są: utrata pierwotnej łaski świętości, zafałszowanie postrzegania Boga, utrata panowania duchowych władz nad ciałem, zachwianie pierwotnej jedności między kobietą a mężczyzną oraz harmonii ze stworzeniem, w jakiej funkcjonowali, wejście śmierci w historię ludzkości, a wreszcie, „inwazja grzechu na świat” (zob. KKK, nry 399-401). Przekazywanie grzechu pierwotnego zostało objaśnione poprzez stwierdzenie, że grzech pierwszych ludzi dotyka natury ludzkiej, przekazywanej przez zrodzenie, pozbawiając ludzkość pierwotnej świętości i sprawiedliwości. Jest to zatem stan, a nie akt, stąd też nazywany jest grzechem w sposób analogiczny (zob. KKK, nry 404-405). W KKK opisano również społeczny wymiar grzechu i powstawanie społecznych struktur zła (zob. KKK, nry 407-408).

Podsumowując syntetyczny przegląd wypowiedzi doktrynalnych Kościoła odnośnie opisywanej problematyki, można ich sedno przedstawić następująco:

1. Magisterium Kościoła naucza, że pierwsi ludzie, skuszeni przez Szatana, zgrzeszyli, nadużywając wolności i odwracając się od Boga;

2. Grzech ten wpłynął negatywnie na całego człowieka, a jego skutki przekazane zostały całemu rodzajowi ludzkiemu poprzez przynależność natury ludzkiej (*zrodzenie*);
3. Ów stan, w jakim znajdują się ludzie, na skutek grzechu prapoczątków, jest gładzony poprzez chrzest, mocą zasługi Jezusa Chrystusa. Mimo iż w ochrzczonej pozostaje pewna słabość – skłonność do zła – to może on, dzięki łasce Bożej, przeciwstawiać się tej skłonności;
4. Fundamentalnym tekstem dla katolickiego nauczania o grzechu pierworodnym jest wykład o antytezie Adam-Chrystus z Rz 5,12nn, który to tekst można określić mianem syntezy chrześcijańskiej doktryny w tym zakresie.

2.3. Propozycja współczesnej, integralnej interpretacji upadku i grzechu dziedzicznego

W perspektywie teologiczno-fundamentalnej bilans katolickiego nauczania o grzechu pierworodnym sprawia wiele trudności interpretacyjnych. Wśród nich można wskazać dwie, które wydają się najbardziej istotne. Pierwsza z nich pojawia się podczas próby pogodzenia wizji upadku pierwszych ludzi jako wydarzenia, które miało miejsce w początkach pradziejów ludzkości, z danymi, jakich dostarczają o początkach rodzaju ludzkiego nauki empiryczne. Drugą z nich stanowi zagadnienie przekazywania grzechu pierworodnego *przez zrodzenie*.

2.3.1. Upadek

W teologii pojawiały się różnego rodzaju próby rozwiązania trudności, związanych z nauczaniem o pierwotnym upadku człowieka. Według niektórych, biblijne przesłanie o grzechu pierworodnym należy odczytywać wyłącznie jako mityczny opis prawdy o egzystencjalnej grzeszności człowieka⁹. Bywały też interpretacje, których autorzy utożsamiali grzech pierworodny z immanentnym złem świata bądź strukturą ludzkiego bytu¹⁰ lub ze złem fizycznym i stanem niezorganizowania materii (zob. Kulisz 1986, 34-47; 101-110). Pojawiały się także nurty sprowadzające grzech do problemu psychologiczne-

⁹ Za Czesławem S. Bartnikiem można wymienić jako przedstawicieli tego nurtu np. H. Junckera, L. Robberechtsa, H. Haaga, J. Grossa, H. Künga, U. Baumanna, J. Vermeylena i E. Drewermanna (zob. Bartnik 2009, 356).

¹⁰ Np. K. Schmitz-Moormann, P. Schoonenberg, N.M. Wildiers, C. Cuénot, H. de Lubac, R. Troisfontaines, S. Trooster, G. Blandino, A. Hulsbosch, H. Rondet, M. Hurley (zob. Bartnik 2009, 358).

go. Nie dostarczyły one jednak satysfakcjonującego rozwiązania problemowej trudności (por. Bartnik 2009, 362-363).

Należy zauważyć, że przekonanie o jakiegoś rodzaju pierwotnej katastrofie upadku pierwszych ludzi jest wyraźnie odzwierciedlone zarówno w przekazie biblijnym (szczególnie w Pawłowej antytezie pomiędzy Adamem a Chrystusem z Rz 5,12nn), jak i bilansie tradycji doktrynalnej Kościoła i bez uwzględnienia tego faktu nie sposób podjąć próby interpretacji problemu grzechu pierwotnego. Przekonanie o zaistnieniu w dziejach ludzkości dwóch biegunów: upadku i zbawienia, wyrażono również w liturgii Kościoła, a w sposób chyba najbardziej dobitny w *Orędziu Wielkanocnym* nocy paschalnej (*Mszal rzymski dla diecezji polskich* 1986, 155-161).

Proponowana przez nas współczesna interpretacja w perspektywie teologiczno-fundamentalnej powinna pozwolić na pogodzenie katolickiej doktryny z wiedzą nauk empirycznych o początkach ludzkości. Nie chodzi o to, aby wzorem dawnego konkordyzmu doszukiwać się w treści Objawienia wiedzy o prehistorii rodzaju ludzkiego, ale o to aby podjąć próbę ustalenia integralnej narracji interpretującej dane nauk empirycznych w świetle Objawienia.

W jaki sposób można w takim razie umiejscowić na osi pradziejów ludzkości ową papierwotną katastrofę upadku? W pierwszej kolejności należy określić podmiot upadku – grzech początków. Zgodnie z katolickim nauczaniem podmiotem grzechu jest osoba (zob. Jan Paweł II 1984). Jeżeli przyjąć takie założenie, a także wziąć pod uwagę ustalenia, wynikające z interpretacji danych biblijnych, zgodnie z którymi upadek pierwszych ludzi musiał mieć miejsce na samym początku pradziejów ludzkości jako element transgresji istot pra-ludzkich ze świata zwierzęcego do osobowego (zob. wyżej), to nasuwa się wniosek: „wydarzenia” upadku należy poszukiwać na osi dziejów ludzkości w tym punkcie, w którym dokonało się przekroczenie progu hominizacji, czyli spełnienie przez istoty rodzaju *Homo* kryteriów, jakie stanowią o ich osobowym charakterze.

W pierwszym punkcie niniejszego streszczenia zreferowaliśmy problem kryteriów człowieczeństwa i progu hominizacji, poszukując integralnej narracji teologiczno-empirycznej. Zgodnie z propozycją narracji, opartej na analizie danych teologicznych i danych z nauk empirycznych o początkach ludzkości, najważniejszym kryterium człowieczeństwa jest zdolność do wejścia w międzyosobowe relacje, a przede wszystkim do wejścia w relację z Bogiem (*capax Dei*). Niezwykły związek człowieka ze Stwórcą ujawnia się w fenomenie ludzkiej moralności: człowiek, w przeciwieństwie do zwierząt, nie jest związany obowiązującą w przyrodzie zasadą *maximal fitness*, zgodnie z którą każda istota żywa dąży głównie do maksymalizacji sukcesu reprodukcyjnego, lecz rozpoznaje „w swoim sercu” głos sumienia i jest w stanie uznać nadprzyrodzone źródło norm moralnych (zob. GS, nry 16-17; KKK nry 1950-1959).

Jak stwierdziliśmy wcześniej, można spekulować, że przekroczenie progu hominizacji miało miejsce co najmniej w przypadku dwóch gatunków prahisterycznych *Homo*: *H. sapiens* i *H. neanderthalensis*.

Na podstawie powyższej hipotezy można prowadzić dalsze spekulacje odnośnie „wydarzenia” upadku. Przyjmując, że na pewnym etapie antropogenezy nastąpił rozbłysk świadomości i otwarcie człowieka na możliwość relacji z Bogiem, można wyobrazić sobie, że to właśnie wtedy pierwsi ludzie stanęli wobec decyzji opowiedzenia się „po stronie” Stwórcy lub zwrócenia się przeciw Niemu (por. Bartnik 2009, 359-360). Już wówczas musiały się pojawić negatywne odpowiedzi na zaproszenie Boga kierowane do człowieka, co oznacza, że ludzkość nie przeszła pozytywnie próby osobowo-moralnej, opisanej językiem symboli w Rdz 2-3 (por. Schwager 2002, 111). Odrzucenie Boga przez pierwszych ludzi i „pragnienie osiągnięcia swojego celu życia poza Nim” ujawniało się w nadużyciach wolności (zob. GS, nr 13). Chociaż umysłowość, religijność i moralność praludzi miała z pewnością charakter odmienny niż w przypadku ludzi współczesnych (por. Schwager 2002, 109-110), to z pewnością musieli oni być zdolni do korzystania z wolności i rozpoznawania w sobie głosu sumienia (por. Jelonek 2010, 17-18). Można zatem spekulować, że w początkach ludzkości doszło do aktu woli (jednego czy wielu – nie ma to kluczowego znaczenia), w ramach którego człowiek działał wbrew sumieniu, a akt ten zaowocował „pojawieniem się” zła moralnego.

Współcześni paleoarcheolodzy wskazują na odkrycia dokumentujące akty zła moralnego (zwłaszcza międzyludzkiej przemocy) jako fenomen powszechny już w początkach pradziejów ludzkości, a nie jak uważano wcześniej dopiero od ok. 12 tys. lat temu (zob. Clastres 1994, 139-167). Oczywiście, należy pamiętać, że w istocie dramat upadku musiał się rozegrać „w sercu” człowieka. Jeśli chodzi o spekulacje w tym zakresie można jedynie ograniczyć się do ogólnych stwierdzeń, zaczerpniętych z wypowiedzi doktrynalnych Magisterium: o pragnieniu osiągnięcia celu życia poza Bogiem, utracie zaufania do Stwórcy, nieposłuszeństwie, pragnieniu bycia jak Bóg, ale bez Niego (zob. GS, nr 13; KKK, nry 397-398). Należy także zauważyć, że nie sposób mówić o grzechu prapoczątków z pominięciem roli Szatana, którą wyraźnie akcentują świadectwa biblijne. Grozi to redukcją fenomenu zła jedynie do jego fizycznego wymiaru, a także zanegowaniem zjawiska grzechu (por. Bartnik 2009, 485). Ograniczenia objętości niniejszego streszczenia nie pozwalają jednak na szersze omówienie tego zagadnienia.

Powyższa interpretacja, w której mowa jest o upadku jako „wydarzeniu” dotyczącym pierwotnej ludzkości, bez konkretnego określenia, czy był to pojedynczy akt jednego człowieka, czy może fenomen dotyczący całej populacji, może wydawać się sprzeczna z dawnymi wypowiedziami Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, sugerującymi realistyczną interpretację Rdz 2-3

i uznanie istnienia w początkach ludzkości pojedynczej pary Adama i Ewy. Należy jednak pamiętać, że intencją autorów dawnych sformułowań doktrynalnych, których poglądy na antropogenezę biologiczną wynikały z ówczesnego stanu nauki, nie była dogmatyzacja tych poglądów, ale podstawowych prawd teologicznych. Na przykład ojcowie Soboru Trydenckiego, nauczający o wpływie grzechu prapoczątków na całą ludzkość i prezentujący sakrament chrztu jako remedium na grzech pierworodny, wyrazili w kanonach idee, które wynikają zasadniczo z biblijnej antytezy Adam – Chrystus. Jak stwierdzili autorzy *Historii dogmatów*, Urząd Nauczycielski Kościoła nie zajmował się kwestią samego „wydarzenia” upadku, a jego skutkami dla ludzkości, dlatego nie można twierdzić, jakoby ustalenia Soboru Trydenckiego zachowywały sens wyłącznie w połączeniu z dosłowną interpretacją biblijnej narracji o rajskim ogrodzie i upadku (zob. HD II, 211-213). Biorąc pod uwagę obecne w najdawniejszych tradycjach teologicznych przekonanie o jedności całej ludzkości w Adamie (zob. wyżej), należy stwierdzić, że najbardziej istotne jest wykazanie, że każdy człowiek może rozpoznać w sobie Adama, który symbolizuje zarówno pierwszych ludzi – pierwszych grzeszników, jak i całą ludzkość, dotkniętą dziedzictwem grzechu. Rozpoznanie w sobie Adama oznacza także możliwość utożsamienia się z Chrystusem, wyzwalającym z grzechu i objawiającym człowiekowi pełnię jego powołania (por. GS, nr 22).

2.3.2. Przekazywanie grzechu pierworodnego

Dane biblijne wskazują na przekonanie autorów natchnionych o rozprzestrzenianiu się zła na świecie w wyniku upadku, a także o wpływie grzechu jednostki, czy też grup ludzkich, na innych ludzi. Za wyjątkiem nauczania św. Pawła orędzie biblijne nie zawiera jednak kompletnego wykładu o samym przekazywaniu grzechu pierworodnego. W dawnych wypowiedziach Magisterium Kościoła konsekwentnie pojawia się natomiast stwierdzenie o przekazywaniu grzechu *przez zrodzenie* lub *przez pochodzenie*. Wobec wyników badań nauk empirycznych, które nie potwierdzają ograniczenia pierwotnej populacji rodzaju ludzkiego do pojedynczej ludzkiej pary, pojawia się trudność: jak należy wyjaśnić zagadnienie „dziedziczenia” grzechu pierwszych ludzi? Jak już zostało to przytoczone wcześniej, na problem ten reagował Pius XII w 1950 roku, usiłując bronić teorii monogenicznej (pochodzenia ludzkości od wyłącznej pojedynczej pierwszej pary). Należy jednak zauważyć, że w encyklice *Humani generis* nie stwierdzono, jakoby poligenizmu biologicznego (teorii o pochodzeniu ludzkości od wielu par ludzkich w pierwotnej populacji) absolutnie nie można było pogodzić z nauczaniem o grzechu pierworodnym, ale że „nie

widać, jak można by [poligenizm] pogodzić” z tym nauczaniem. Współcześnie zresztą istnieją liczne interpretacje teologiczne pozwalające pogodzić poligenizm biologiczny z monogenizmem teologicznym (por. Łukaszuk 1975, 8nn; 144nn). Pozostaje więc konieczność wyjaśnienia, w jaki sposób grzech prapoczątków jest transmitowany *przez zrodzenie*.

Wydaje się, że należy mówić raczej o *zrodzeniu* w naturze ludzkiej – przynależności do rodzaju ludzkiego, a nie w znaczeniu dziedziczenia biologicznego. Kwestię tę, w powiązaniu z przekazywaniem grzechu pierworodnego, rozumieć można jednak na różne sposoby. Akcentując społeczny wymiar ludzkiej natury można, za Josephem Ratzingerem, stwierdzić, że „Otrzymujemy nasze życie nie tylko w momencie narodzin, ale każdego dnia z zewnątrz, od innych [...]. Być [...] człowiekiem oznacza: trwać w relacji miłości – od i dla. Grzech jednak oznacza zakłócenie i lub zniszczenie relacji” (Ratzinger 2022, 58). A zatem relacyjność, która jest istotnym kryterium człowieczeństwa sprawia, że istnieje sieć relacji, obejmujących całą ludzkość. Grzech wpływa na owe relacje, dlatego „wraz z samym człowieczeństwem, które jest dobre, jednocześnie przypada [człowiekowi] w udziale świat zaburzony przez grzech” (Ratzinger 2022, 58). W takim nurcie przekazywanie grzechu pierworodnego wyjaśnia polska teologia personalistyczna: na człowieka, „włączonego w sieć powiązań interpersonalnych, tworzących relację współzależności” (Antoniewicz 2012, 260-261), oddziałuje *sytuacja grzechowa* – zło skumulowane przez ludzkość w ciągu wszystkich pokoleń, pod wpływem którego sam staje się sprawcą zła (por. Bartnik 2009, 358-361).

Zjawiska przekazywania grzechu pierworodnego nie można jednak sprowadzić jedynie do wymiaru fenomenu społecznego. Jakkolwiek podczas podjętej w naszych badaniach próby formułowania narracji starano się przyjmować perspektywę dostosowaną do potrzeb odbiorcy, ukształtowanego w mentalności empirystycznej, to wydaje się absolutnie niezbędne odniesienie do metafizycznej koncepcji natury ludzkiej, znanej z klasycznych ujęć Grzegorza z Nyssy, Boecjusza i Tomasza z Akwinu (zob. Grzegorz z Nyssy 2006, r. XVI; Boecjusz 1891, 1338-1354; STh 1, q29, a. 1-2; q30, a. 4). Być może teologia współczesna powinna dokonać releksji ujęcia przekazywania grzechu pierworodnego zaproponowanego przez Anzelma z Canterbury. Benedyktyn z Aosty odróżnił grzechy osobiste od grzechu zaciąganego wraz z przynależnością do ludzkiej natury, która „zawierała się w Adamie i Ewie”, a która wskutek grzechu doznała uszczerbku (zob. Anzelm z Canterbury 2006, r. I). Bez odniesienia do owej metafizycznej koncepcji natury ludzkiej nie sposób uzasadnić idei zbawienia i wyzwolenia z grzechu całej ludzkości przez Chrystusa, a zwłaszcza tych przedstawicieli rodzaju ludzkiego, którzy żyli przed Chrystusem, zgodnie ze starożytną zasadą: „co nie [...] zostało przybrane, nie jest uleczone, co zjednoczone z Bogiem, to doznaje zbawienia” (Grzegorz

z Nazjanzu 1933, r. CI). Dopiero ujęcie problemu przekazywania grzechu pierwotnego, uwzględniające obydwie powyższe perspektywy, może być uznane za kompletne.

Zaproponowana przez nas interpretacja jest pod pewnymi aspektami zbieżna z myślą uznanych, współczesnych teologów. W zakresie istoty grzechu prapoczątków i „wydarzenia” upadku w dziejach można wskazać na podobieństwo z przytaczanym już nurtem polskiej teologii personalistycznej (zob. wyżej). Z kolei teolodzy zagraniczni, tacy jak: Karl Rahner, Gerhard Ludwig Müller, czy Luis Francisco Ladaria Ferrer wyrażali się o charakterze upadku w sposób, z jakim zbieżna jest niniejsza propozycja. Natomiast co do przekazywania grzechu pierwotnego, można stwierdzić, że wspomniani autorzy akcentują fenomen transmisji grzechu poprzez naturę ludzką w jej wymiarze społecznym, ale jednocześnie nie wydają się wystarczająco doceniać w tym kontekście roli natury ludzkiej rozumianej metafizycznie (zob. Rahner 1987, 98; Ladaria Ferrer 1997, 84-95; Müller 2015, 161-185).

Wnioski

Zaprezentowana przez nas powyżej propozycja integralnej narracji protologicznej, wydaje się odpowiadać celom postawionym na wstępie. Wizja, w której pierwsi przedstawiciele rodzaju *Homo* spełniający teologiczne kryteria człowieczeństwa, otrzymali zaproszenie do relacji ze Stwórcą i odpowiedzieli na nie negatywnie, zapoczątkowując w ten sposób dzieje grzechu, ale także dzieje Boskiej odpowiedzi na ludzki grzech, jest zgodna z katolicką antropologią. Nie stoi także w sprzeczności z wizją antropogenezy, prezentowaną przez nauki empiryczne, chociaż należy stwierdzić, iż spekulacje dotyczące wewnętrznego życia religijnego i moralnego pierwszych ludzi wykraczają poza zainteresowania tych nauk. Wyrażamy nadzieję, że propozycja nasza pozwoli na bardziej przystępne przekazanie katolickich prawd wiary, związanych z protologią i antropologią adresatom zakorzenionym w mentalności naturalistycznej.

Jeśli chodzi natomiast o jej użyteczność dla teologów, to – jakkolwiek prezentujemy perspektywę teologiczno-dogmatyczną i teologiczno-fundamentalną – mamy nadzieję, że wyniki naszych badań mogą być przyczynkiem do dyskusji także w aspekcie teologicznomoralnym i etycznym, zwłaszcza nad szeroko rozumianym zagadnieniem relacji pomiędzy pojęciem osoby ludzkiej i gatunku *Homo sapiens*. Dyskusja taka wydaje się interesująca szczególnie w kontekście współczesnych nurtów transhumanistycznych¹¹ i nabierających

¹¹ Na ten temat zob. zeszyt 31. czasopisma „Teologia i Moralność” (2022:1) poświęcony problematyce transhumanizmu.

rzeczywistego wymiaru wizji manipulacji genetycznych i modyfikacji człowieka. Współczesne ujęcie upadku pierwszych ludzi i przekazywania grzechu pierwotnego może być także istotne w kontekście duszpasterskim w realiach ponowoczesności, która zdaje się negować między innymi pojęcie grzechu i obiektywnych wartości moralnych.

BIBLIOGRAFIA

- Antoniewicz, Marian. 2012. „Personalistyczna interpretacja grzechu pierwotnego”. *Roczniki Teologii Dogmatycznej*, 59(4): 259-273.
- Anzelm z Canterbury. 2006. „O dziewiczym poczęciu i o grzechu pierwotnym”. W: Anzelm z Canterbury, *O Wcieleniu. Wybór pism*, tłum. i oprac. Adam Roslan, 257-324. Poznań: Fundacja św. Benedykta.
- Baron, Arkadiusz i Henryk Pietras. 2003. *Dokumenty soborów powszechnych, t. 2 (869-1312): Konstantynopol IV, Lateran I, Lateran II, Lateran III, Lateran IV, Lyon I, Lyon II, Vienne*. Kraków: Wyd. WAM.
- Baron, Arkadiusz i Henryk Pietras. 2004. *Dokumenty Soborów Powszechnych, t. 3 (1414-1445): Konstancja, Bazylea-Ferrara-Florencja-Rzym*. Kraków: Wyd. WAM.
- Baron, Arkadiusz i Henryk Pietras. 2004b. *Dokumenty soborów powszechnych, t. 4 (1511-1870): Lateran V, Trydent, Watykan I*. Kraków: Wyd. WAM.
- Baron, Arkadiusz i Henryk Pietras. 2006. *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*. Kraków: Wyd. WAM.
- Baron, Arkadiusz i Henryk Pietras. 2014. *Dokumenty synodów od 506 do 553 roku*. Kraków: Wyd. WAM.
- Bartnik, Czesław S. 2009. *Dogmatyka katolicka*, t. 1. Lublin: Wyd. KUL.
- BF: *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła* [wyd. III w wersji ze źródłami posegregowanymi chronologicznie], red. I. Bokwa et al. 2007. Poznań: Księgarnia Świętego Wojciecha.
- Boecjusz. 1891. „Liber de Persona et duabus naturis”. W: *Patrologia Latina*, t. 64, red. Jacques Paul Migne, 1338-1354. Paris: Garnier Fratres.
- Bugajak, Grzegorz. 2018. „Adamie, gdzie jesteś?”. Kilka uwag o istocie człowieczeństwa”. W: *Teologiczna, filozoficzna i naukowa wizja człowieka*, red. Piotr Moskal, 83-98. Lublin: Wyd. KUL.
- CBOS. 2015. *Kanon wiary Polaków, Komunikat z badań CBOS nr 29/2015*, oprac. Rafał Boguszewski. Warszawa: Fundacja Centrum Badania Opinii Społecznej.
- Clastres, Pierre. 1994. *Archeology of Violence*, translated by Jeanine Herman, New York: Semiotext.
- Czarnowski, Stefan. 1958. *Kultura*. Warszawa: PWN.
- Dediu, Dan and Stephen C. Levinson. 2018. “Neanderthal language revisited: not only us.” *Current Opinion in Behavioral Sciences*, 21: 49–55. DOI: 10.1016/j.cobeha.2018.01.001.
- Dębicki, Jacek et al. 1998. *Historia sztuki. Malarstwo, rzeźba, architektura*, tłum. Jacek Dębicki. Warszawa: WSiP.
- Grzegorz z Nazjanzu. 1933. „Listy”. W: Grzegorz z Nazjanzu. *Listy*, tłum. i oprac. Jan Stahr, 1-304. Poznań: Jan Jachowski Księgarnia Uniwersytecka.
- Grzegorz z Nyssy. 2006. „O stworzeniu człowieka”. W: Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, tłum. i oprac. Marta Przyszyszowska, 45-149. Kraków: Wyd. WAM.
- GS: Sobór Watykański II. 2002. „Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*”. W: *Sobór Watykański II: Konstytucje, dekryty, deklaracje*, 526-606. Poznań: Pallotinum.
- HD II: Grossi, Vittorino, et al. 2001. *Historia dogmatów. Tom 2: Człowiek i jego zbawienie: stworzenie, grzech pierwotny, usprawiedliwienie i łaska, rzeczy ostateczne, etyka chrześcijańska: od „autorytetów” do Magisterium*, tłum. Piotr Rak. Kraków: Wydawnictwo M.

- Homerski, Józef. 2004. *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*. Lublin: Wyd. KUL.
- Jaklewicz, Tomasz. 2006. *Jak wierzą wierzący?* Dostęp: 10.01.2024. <https://www.gosc.pl/doc/793517.Jak-wierza-wierzacy>.
- Jan Paweł II. 1984. *Adhortacja apostolska „Reconciliatio et paenitentia”*. Dostęp: 10.01.2024. http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_02121984_reconciliatio-et-paenitentia.html.
- Jelonek, Tomasz. 2004. *Biblijna historia zbawienia*. Kraków: Wyd. WAM.
- Jelonek, Tomasz. 2010. *Biblia a mity o raju i złotym wieku*. Kraków: Wyd. „Petrus”.
- Kaplan, Matt. 2012. *Million-year-old ash hints at origins of cooking. South African cave yields earliest evidence for human use of fire*. Dostęp: 10.01.2024. <https://www.nature.com/news/million-year-old-ash-hints-at-origins-of-cooking-1.10372>.
- Kaszycka, Katarzyna A. 2009. „Pochodzenie i ewolucja człowieka”. *Kosmos*, 58(3-4): 559-570. *Katolicki Komentarz Biblijny*, red. Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer i Roland E. Murphy. 2004, tłum. Krzysztof Bardski et al. Warszawa: Oficyna Wyd. „Vocatio”.
- Keener, Craig S. 2000. *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, tłum. Zbigniew Kościuk. Warszawa: Oficyna Wyd. „Vocatio”.
- Kijas, Zdzisław J. 2004. *Początki świata i człowieka*. Kraków: Wyd. WAM.
- KKK: *Katechizm Kościoła Katolickiego*. 2020 [z uwzgl. poprawek – corrigenda]. Poznań: Pallotinum.
- Kulisz, Józef. 1986. *Teilhardowskie rozumienie grzechu*. Warszawa: ATK.
- Ladaria Ferrer, Louis F. 1997. *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, tłum. Arkadiusz Baron, Kraków: Wyd. WAM.
- Langkammer, Hugolin H. 2009. *Komentarz teologiczno-pastoralny wszystkich listów św. Pawła Apostoła z okazji roku świętego Pawła. Tom pierwszy. Wielkie listy św. Pawła*. Legnica – Wrocław: WSD Diecezji Legnickiej/Wyd. Alta 2.
- Langkammer, Hugolin H. 2020. *Księga Syracha. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*. Poznań 2020: Pallotinum.
- Lemański, Janusz. 2013. *Księga Rodzaju. Rozdziały 1–11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament*, t. 1, cz. 1. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Łach, Józef Błażej. 2018. *Księgi Ludu Bożego Starego Przymierza. Pięcioksiąg, Prorocy, Pisma. Ujęcie teologiczno-praktyczne*. Poznań: Pallotinum.
- Łach, Stanisław i Jan Łach. 1990. *Księga Psalmów. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*. Poznań: Pallotinum.
- Łukaszuk, Tadeusz Błażej. 1976. *Związek dogmatu grzechu pierwotnego z monogenizmem w katolickiej teologii ostatniej doby*. Warszawa: ATK.
- McMullin, Ernan. 2014. *Ewolucja i stworzenie*, tłum. Jacek Rodzeń. Kraków: Copernicus Center Press.
- Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. William R. Farmer et al. 2000. Warszawa: Verbinum.
- Milks, Annemiek, David Parker i Matt Pope. 2019. “External ballistics of Pleistocene hand-thrown spears: experimental performance data and implications for human evolution.” *Scientific Reports*, 9, nr 820. DOI: 10.1038/s41598-018-37904-w.
- Mszal rzymski dla diecezji polskich*. 1986. Poznań: Pallotinum.
- Müller, Gerhard Ludwig. 2015. *Dogmatyka katolicka*, tłum. Wiesław Szymona. Kraków: Wyd. WAM.
- Papieska Komisja Biblijna. 2020. *Czym jest człowiek? Zarys antropologii biblijnej*, tłum. Henryk Witczyk. Kielce: Wyd. Jedność.
- Pascal, Blaise. 1989. *Mysli*, tłum. Tadeusz Boy-Żeleński. Warszawa: IW PAX.
- Pomeroy, Emma et al. 2020. “New Neanderthal remains associated with the «flower burial» at Shanidar Cave.” *Antiquity*, 94(373): 11-26. DOI: 10.15184/aqy.2019.207.

- Poniży, Bogdan. 2020. *Księga Mądrości. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Przyszychowska, Marta. 2013. *Wszyscy byliśmy w Adamie. Jedność ludzkości w Adamie w nauczaniu ojców Kościoła*. Poznań: Wyd. W drodze.
- Rahner, Karl. 1987. *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, tłum. Tadeusz Mieszkowski. Warszawa: IW PAX.
- Ratzinger, Joseph. 2022. „Grzech i odkupienie. Czwarte kazanie wielkopostne”, Monachium, 29 marca 1981 roku, tłum. Joachim Kobiernia. W: Joseph Ratzinger. *Pochodzenie i przeznaczenie* [Opera Omnia V], 57-67. Lublin: Wyd. KUL.
- Ryszkiewicz, Marcin. 2013. *Homo sapiens. Meandry ewolucji*, Stare Groszki: CiS.
- Schwager, Raymond. 2002. *Grzech pierworodny i dramat zbawienia w kontekście ewolucji, inżynierii genetycznej i Apokalipsy*, tłum. Jerzy Hanusz. Tarnów: Wyd. „Biblos”.
- Sørensen, Bent. 2009. “Energy use by Eem Neanderthals.” *Journal of Archaeological Science*, 36(10): 2201-2205. DOI: 10.1016/j.jas.2009.06.003.
- Spikins, Penny et al. 2019. “Living to fight another day: The ecological and evolutionary significance of Neanderthal healthcare.” *Quaternary Science Reviews*, 217: 98-118. DOI: 10.1016/j.quascirev.2018.08.011.
- Stachowiak, Lech. 1967. *Księga Jeremiasza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*. Poznań: Pallotinum.
- Stachowiak, Lech. 1975. *Ewangelia według św. Jana. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*. Poznań-Warszawa: Pallotinum.
- STh: Tomasz z Akwinu. 1962-1986. *Suma Teologiczna*, tłum. Pius Belch et al. T. 1-34. Londyn: Veritas.
- Stringer, Chris. 2012. „What makes a modern human”, *Nature*, 485: 33-35. DOI: 10.1038/485033a.
- Synowiec, Juliusz S. 2001. *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*. Kraków: Wyd. Bratni Zew.
- Szyjewski, Andrzej. 2008. *Etnologia religii*. Kraków: Nomos.
- Tattersal, Ian. 2010. *Dzieje człowieka od jego początków do IV tysiąclecia p.n.e.*, tłum. Ewa K. Suskiewicz. Warszawa: PIW.
- Teilhard de Chardin, Pierre. 1985. „Wprowadzenie do życia chrześcijańskiego”, tłum. Konrad Waloszczyk. W: Teilhard de Chardin, Pierre. *Zarys wszechświata personalistycznego i inne pisma*, tłum. i oprac. Mieczysław Tazbir i Konrad Waloszczyk, 150-170. Warszawa: IW PAX.
- Teilhard de Chardin, Pierre. 1993. *Fenomen człowieka*, tłum. Konrad Waloszczyk. Warszawa: IW PAX.
- The sources of catholic dogma*, edited by Heinrich Denzinger. 1955. Translated by Roy J. Deferrari. Fitzwilliam: Loreto Publications.
- Tomasello, Michael. 2015. *Historia naturalna ludzkiego myślenia*, tłum. Bartłomiej Kucharzyk i Rafał Ociepa. Kraków: Copernicus Center Press.
- Tomczyk, Jacek. 2007. „Początki Homo sapiens a problem definicyjności gatunku”. W: *Kontrowersje wokół początków człowieka*, red. Grzegorz Bugajak i Jacek Tomczyk. 98-111. Katowice: Wyd. Księgarnia św. Jacka.
- Tronina, Antoni. 2017. *Drzewo życia w rajskim ogrodzie. Biblijne korzenie mistyki Krzyża*. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Walton, John H., Victor H. Matthews i Mark W. Chavalas. 2005. *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii Hebrajskiej*, tłum. Zbigniew Kościuk. Warszawa: Oficyna Wyd. „Vocatio”.
- Wilkins, Jayne, et al. 2012, “Evidence for Early Hafted Hunting Technology”. *Science*, 338[6109]: 942-946. DOI: 10.1126/science.1227608.
- Więtała, Maciej. 2021. „Proposition of a Modern Theological Interpretation of Death as a Consequence of Sin”. *Poznańskie Studia Teologiczne*, 39(2): 25-47. DOI: 10.14746/pst.2021.39.02.
- Więtała, Maciej. 2022a. „Argumentacja mariologiczna i hagiologiczna na rzecz współczesnej interpretacji teologicznej nauczania Magisterium Kościoła Katolickiego o śmierci jako skutku grzechu”. *Rocznik Teologiczny*, 64(1): 71-93. DOI: <https://doi.org/10.36124/rt.2022.08>.

- Witała, Maciej. 2022b. „A Proposition of Integral Protological Narrative: the Theological Criteria of Humanity and Anthropogenesis according to Empirical Sciences”. *Poznańskie Studia Teologiczne*, 41(1): 71-93. DOI: 10.14746/pst.2022.41.04.
- Witała, Maciej. 2023a. *Początek człowieka – upadek – śmierć. Kluczowe zagadnienia antropologii teologicznej w nowej interpretacji*. Rozprawa doktorska, Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Dostęp: 10.01.2024. https://bip.amu.edu.pl/__data/assets/pdf_file/0038/466499/Witala-Maciej_rozprawa-doktorska.pdf.
- Witała, Maciej. 2023b. „Początek człowieka – upadek – śmierć. Kluczowe zagadnienia antropologii teologicznej w nowej interpretacji”. *Studia i Materiały*, 220. Poznań: Wydawnictwo Pallotinum/Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu Wydział Teologiczny.
- Witała, Maciej. 2023c. „A Proposition of Integral Protological Narrative: Modern Interpretation of the Fall of Man and the Original Sin”. *Poznańskie Studia Teologiczne*, 43(1): 151-175. DOI: 10.14746/pst.2023.43.8.

MACIEJ WITAŁA – doktor teologii, współpracownik Wydziału Teologicznego UAM i nauczyciel religii. Prowadzi badania nad problematyką katolickiej teologii i antropologii teologicznej. Autor monografii *Początek człowieka – upadek – śmierć. Kluczowe zagadnienia antropologii teologicznej w nowej interpretacji* (Poznań 2023) oraz artykułów naukowych i rozdziałów w monografiach poświęconych tej tematyce.

RADA WYDAWNICZA

MIECZYŚLAWA MAKAROWICZ, MIECZYŚLAW POLAK, ANDRZEJ PRYBA,
PAWEŁ WYGRALAK – PRZEWODNICZĄCY, JACEK ZJAWIN

RADA NAUKOWA

- KS. PROF. DR HAB. PAWEŁ BORTKIEWICZ TCHR – UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA
W POZNANIU
- KS. PROF. US DR HAB. GRZEGORZ CHOJNACKI – UNIWERSYTET SZCZECIŃSKI
- KS. PROF. UO DR HAB. KONRAD GLOMBIK – UNIWERSYTET OPOLSKI
- PROF. DR JOHN S. GRABOWSKI – THE CATHOLIC UNIVERSITY OF AMERICA, WASHINGTON D.C.
(USA)
- KS. PROF. DR ARKADIUSZ KRASICKI – UNIVERSITY OF ZADAR (CROATIA)
- KS. PROF. DR MARTIN M. LINTNER – PHILOSOPHISCH THEOLOGISCHE HOHSCHULE
BRIXEN/BRESSANONE (WŁOCHY)
- KS. PROF. DR 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 (REDAKTOR TEMATYCZNY)

DAMIAN BRYL (REDAKTOR TEMATYCZNY)

MONIKA OLIWA-CIESIELSKA (REDAKTOR TEMATYCZNY)

AGNIESZKA GROMKOWSKA-MELOSİK (REDAKTOR TEMATYCZNY)

KRZYSZTOF BIELIŃSKI (REDAKTOR TEMATYCZNY)

EMILIA LICHTENBERG-KOKOSZKA (SEKRETARZ REDAKCJI)

TOMASZ GWOŹDZIEWICZ (SEKRETARZ REDAKCJI)

JÓZEF MŁYŃSKI (REDAKTOR STATYSTYCZNY)

MACIEJ OSTOJA-LNISKI (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: <https://pressto.amu.edu.pl/index.php/tim>

PROJEKT OKŁADKI: JACEK GRZEŚKOWIAK

OPRACOWANIE REDAKCYJNE: ANNA MACIEJEWSKA

SKŁAD KOMPUTEROWY: KEAMI HOUSE

TŁUMACZENIE NA JĘZYK ANGIELSKI: PRZEMYSŁAW ZGÓRECKI

WERSJĄ PIERWOTNĄ CZASOPISMA JEST WERSJA ELEKTRONICZNA

PÓLROCZNIK

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